القسم الأول

الغايةُ في شرح الكفاية

(شرح مفصل لكتاب كفاية الأُصول)

السيد زهير الاعرجي

الغايةُ في شرحِ الكفاية
السيد زهير الأعرجي
الناشر: المؤلف. المطبعة: ستارة
الطبعة الأُولى: ربيع الأول ١٤٢٤هـ
(١٠٠٠ نسخة)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمدٍ رسول الله ، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد: فهذه وريقات كتبتها لنفسي في أوقات التحصيل منذ أمدٍ بعيد، كان هدفها فكّ عبارات كتاب (كفاية الأُصول) للعلامة الشيخ محمد كاظم الخراساني الملقب بالآخوند (ت ١٣٢٩ هـ) رضوان الله عليه.

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

ويحتوي شرحنا هذا على ثلاثة أبواب ، هي:

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

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

---

[1] الذريعة ج ٢ ص ١١٨ ، ج ٦ ص ١٨٦.

٣- الباب الثالث: نظرات في فلسفة اللغة ومباحث الألفاظ ، وهو يعرض للنظريات الحديثة في هذا الموضوع.

وهذه المنهجية في شرح الكتاب تمنح طالب العلم نظرة شمولية لمباحث الكتاب. وسوف تتوالى بقية الشروح تباعاً إن شاء الله تعالى.

بقيت ملاحظات فنية ينبغي عرضها عبر النقاط التالية:

١- تفكيك عبارات الكفاية ومفاهيمها إلى أجزاء مرقمة في الشرحين المبسوط والمزجي، أي أنّ الجزء المرقم برقم (١٠) في الشرح المبسوط يطابق الجزء المرقم برقم (١٠) في الشرح المزجي.

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

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

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

زهير طالب الأعرجي

الأول من محرم الحرام ١٤٢٠هـ

الباب الأول
شرح مبسوط لكفاية الأُصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

موضوع العلم

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

أجزاء العلم:

وتلك الأجزاء هي:

١- الأشياء التي تبحث عن خصائص العلم والآثار الناتجة عنه. وهذا ما يطلق عليه بـ (موضوع العلم)، ومثالها: الكلمة في علم النحو ، أو العنصر في علم الكيمياء. أما ما يسمى بـ (الأعراض الذاتية) فهي ماهيات وخصائص ذلك العلم وآثاره كالرفع والنصب والجر في علم النحو ، والتفاعلات الكيميائية في علم الكيمياء. فالبحث عن عوارض الكلمة يطلق عليه اسم (موضوع) علم النحو، والبحث عن عوارض العناصر الكيميائية يطلق عليه اسم (موضوع) علم الكيمياء.

٢- القضايا التي يقع فيها البحث، وتسمى بـ (المسائل). ومثالها: رفع الفاعل والمبتدأ ، ونصب المفعول وخبر (كان) الناقصة

وأخواتها، واسم الحروف المشبهة بالفعل ، وجر المضاف إليه والمجرور بالحروف الجارة.

٣- (المبادئ)، وهي التي تبتني عليها المسائل. وهي على نـــوعين : المبادئ التصورية التي تفيد تصور أطراف المسألة، والمبادئ التصديقية وهي التي تفيد التصديق بالقضية المأخوذة في دليل المسألة.

الأعراض الذاتية:

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

الأولى: معنى الأعراض، تتناول معاجم اللغة العربية معنى (عَرَضَ) الشيءُ – عَرْضاً ، وعرُوضاً : أي ظَهَرَ وأشرف. يقال عـــرضَ لـــه عارضٌ [٢]. والعرضي في المنطق هو ما يقابل الذاتي ، أي ما قام بغـــيره (ضد الجوهر) كالبياض والطول والقصر. والعرض المستخدم هنا هو بمعناه المنطقي وليس بمعناه اللغوي.

الثانية: قانون (الذاتية)الذي آمن بـــه غالبيـــة علمـــاء المنطـــق. فـــ(الذاتية) أو (الهوية) أو (هو هو)كلها تشير إلى كون الشيء المعين هو، بمعنى: إنه عين ذاته. كما لو قلنا: إن (ب هـــي ب) أو (كـــل موجود إنما هو موجود) ، فالذاتية هنا هي التمسك بضـــرورة بقـــاء

---

[٢] المعجم الوسيط ، وتاج العروس ، ومحيط المحيط . مادة : عرَضَ.

الشيء على ما هو عليه في السياق الواحد. وهـــذا المبـــدأ مهـــم في موضوع العلم؛ لأن أركان العلم تقتضي أن تبقى حقائق الأشياء ثابتة قابلة للتحديد. فإذا ألغينا (قانون الذاتية) جدلاً فإنّ ذلك سيؤدي إلى ظهور (الشك)؛ لأننا إذا افترضنا أنّ الأشياء لا توصف بخصائص أو تعريفات ثابتة ، فقد أبطلنا الحقيقة اليقينية ، ووقعنا في فخ نصـــبناه لأنفسنا، وهو نسبة دلالات متغيرة إلى الأشياء ، وبذلك يســـتحيل معها فهم أي علم.

مصطلحات (العرض):

ونحن هنا أمام ثلاثة مصطلحات مهمة لابد من معرفة معناهـــا، وهي: (العرض الذاتي) ، و(العـــرض الغريـــب) ، و(الواســـطة في العروض). فـــ (العرض الذاتي) هو ماهية الشيء المعروضة أو الظاهرة من قبل ذاته ، أو بتعبيـــر آخر العرض المنتزع عن مقـــام الـــذات، كإدراك الكليات بالنسبة للإنسان. وبمعنى ثالث أنه العرض المحمـــول على المعروض حقيقة بحيث لا يصح سلبه عنه ، فنحن لا نستطيع أن نسلب عملية التفكير عن الإنسان؛ لأنهـــا عـــرض محمـــول عليـــه. و(العرض الغريب) هو ما يُعرض على الشيء بواســـطة ، كحـــرارة الماء، فهي ناتجة عن عرض غريب؛ لأن عروض الحرارة على الماء إنما تكون عن طريق أمر خارج. و(الواسطة في العروض) هو أنّ العرض

أو الوصف إنما يعرض على الواسطة ويحمل عليها، ومثالها : حركة الواقف على سطح سفينة، أو حركة الجالس في مقعد طائرة ، فإن الحركة أولاً وبالذات تعرض على السفينة أو الطائرة وتسند إليها. وثانياً فإنّ الحركة تعرض عرضاً على الواقف أو الجالس وتحمل عليه، من باب الوصف بحال المتعلَق.

وطالما قسّمنا العرض إلى ذاتي وغريب ، فلابد لنا من معرفة فروعهما .

العرض الذاتي:

وله ثلاثة فروع ، وهي:

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

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

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

العرض الغريب:

وله أربعة فروع ، وهي :

الأول: ما يعرض بواسطة أمر مباين للمعروض، ومثاله : الحـــرارة العارضة للماء بواسطة النار المباينة له. فالماء والنار شيئان مختلفـــان في المادة ، ولذلك فإن أحدهما غريب على الآخر.

الثاني: ما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجي مساوٍ للمعـــروض، ومثاله: الضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب المساوي له. فإذا كان التعجب أمراً داخلياً ذاتياً عند الإنسان، فإن الضحك لابـــد أن يكون أمراً خارجياً؛ لأنه لا يحصل – عادةً – إلا بتـــأثير خـــارجي. ولذلك فنحن نوصم الأفراد الذين يضحكون لنكات لا يلتفت إليها الآخرون بالجنون. فالضحك والتعجب إذن أمران مختلفان، أحـــدهما غريب عن الآخر ، إلا أنّ أصل التساوي بينهما هو أنهما يصـــدران من نفس الجهة وهي الإنسان.

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

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

الواسطة في العروض:

وهي على ثلاثة أقسام:

الأول: الواسطة الثبوتية، والمراد بها العلّة لوجود شيء، وهو المعروض لعروضه. ومثالها : علّية النار للحرارة ، والماء للبرودة.

الثاني: الواسطة الإثباتية ، وهي العلّة للعلم والتصديق بوجود شيء، ومثالها: علّية الدخان للعلم بوجود النار.

الثالث: الواسطة في العروض أو (الواسطة العروضية) ، والمراد بها أنّ العرض إنما يُعرض ابتداءً للواسطة. أمّا نسبته إلى المعروض فهي من قبيل الوصف بحال المتعلَق . ومثالها : إسناد الحركة إلى الفرد الواقف على سطح السفينة أو الجالس على مقعد الطائرة، كما ذكرنا ذلك سابقاً. فإن الحركة تحمل على السفينة أو الطائرة حقيقة، وعلى

الجالس مجازاً ، ولذا يصحّ سلبها عنه. فالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل. والحركة محمولة على السفينة بالأصل (حقيقة)، ولكنها حُملت على الجالس ، وهو الواسطة، (مجازاً).

موضوع العلم:

وبعد أن تبيّنت لنا معاني (العرض الذاتي) ، و(العرض الغريب) ، و(الواسطة في العروض) نرجع الآن الى مناقشة موضوع العلم. فموضوع العلم – أي علم كان على الإطلاق – إنما هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي بلا واسطة في العروض. ومعناها أنّ موضوع العلم إنما يتشكل عن طريق البحث في العوارض الذاتية أو قل (الأركان الذاتية) لذلك العلم، والتي لا يمكن سلبها عنه بأي حالٍ من الأحوال. فوجوب صوم شهر رمضان ، وحرمة الإفطار المتعمد فيه مثلاً من مسائل علم الفقه ، لكون (الوجوب) و(الحرمة) محمولين على (الصيام) و(الافطار المتعمد) اللذان يعدّان من أفعال المكلّف حقيقة ، أي بشكل مباشر وبلا واسطة تنسب لطرف آخر. وكذلك الحال في حجية خبر الواحد – في علم الأُصول – عن طريق الأمر الشرعي الذي يختلف عن الخبر في المعنى والموضوع. فهي على هذا الضابط داخلة في العرض الذاتي. وشرح ذلك أن الحجية محمولة على الخبر حقيقة ، ولذا لا يصح سلبها عنه وإن

كان لها واسطة ثبوتية، وهي الأمر أو الجعل الشـــرعي ، وواســـطة إثباتية، وهي أدلّة حجية الخبـــر من الكتاب والسنّة . فالبحث عـــن حجية الخبـــر داخل في المسائل الأُصولية.

وبطبيعة الحال، فإنّ موضوع العلم – أي علمٍ كان – هو نفـــس موضوعات مسائله عيناً . ولكن ، قد يبـــرز هنا إشكال يفترض أنّ الرفع والنصب والجرّ في النحو أعراض غريبة بالنسبة إلى الكلمة؛ لأنها إنما تلحق الكلمة بواسطة أمر خارج أخصّ، وهو الفاعلية والمفعولية والإضافة، وأُجيب على هذا الإشكال بأنّ الفرق المزعوم بين موضوع العلم وموضوعات مسائله ينحلّ إذا علمنا بأنّ موضوع العلم يغـــاير موضوعات مسائله مفهوماً ، بحيث إنّ مفهوم الكلمة شيء، ومفهوم الفاعل شيء آخر، ومفهوم المفعول شيء ثالث ، وهذا التغاير مـــن قبيل تغاير مفهوم الإنسان (الكلي) لمفهوم أفراده (أو مصاديقه) كزيد وعمرو. وبالتالي ، فإن موضوع العلم هو نفس موضوعات مســـائله عيناً وإن كان يغايرها مفهوماً.

(٢)

مسائل العلم

أما المسائل ، فهي أحد أجزاء العلـــوم الثلاثـــة (الموضـــوعات، المسائل، المبادئ). والمسائل هي جملة من قضايا متشـــتتة ومتفرقـــة

يجمعها الاشتراك في الغرض أو الهدف الذي من أجلـــه دوّن العلـــم. فالعلوم ما هي إلا أسامٍ لمسائلها ، وذلك لسببين:

الأول: أن موضوع العلم متحدٌ مع موضوعات مسائله .

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

وحدة الغرض:

ونستنتج من ذلك أنّ توجـــه العقلاء نحو تدوين المسائل المختلفة – موضوعاً ومحمولاً – وصياغتها لتكون علماً واحداً ، إنما يرجع الى وحدة الغرض أو الهدف الذي من أجله دوّنت هـــذه المســـائل، لا وحدة الموضوعات أو المحمولات ، ولذا قيل : "إن تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا الموضوعات ولا المحمولات". ولكن هـــذا لا يعـــني أنّ العلوم لا تتداخل فيما بينها ، فقد تتداخل بعض المسائل مما كان لـــه دخل في غرضين مهمين ، مثل القول بـــأنّ (للأمـــر دلالـــة علـــى الوجوب)، فهذه المسألة لغوية وأُصولية ، فيتداخل هنا علمـــا اللغـــة والأُصول.

ولكن يبـــرز هنا إشكال وهو : هل يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما إذا كان هناك هدفان مهمان تلازما في الترتب على جملـــة من القضايا، بحيث لا يمكـــن انفكاكهمـــا ؟ وبمعـــنى آخـــر هـــل يمكـــن – عقلاً – أن ينشىء الأفراد علمين متـــداخلين في جميـــع مسائلهما تماماً، كما لو أُنشىء علمان في الفيزياء يتعاملان مع نفـــس القضايا تماماً أو علمان للنحو أو علمان للأُصول ؟

والجواب على هذا الإشكال هو : إن هذا غير ممكن لســـببين أو وجهين:

أحدهما : أنّ هذا الافتراض بعيد عن العرف العقلائي عادةً.

وثانيهما: أنّ العقلاء لا يقرّون – على صعيد الحسن العقلي علـــى الأقل – تدوين علمين متداخلين في جميع مسائلهما تماماً ، بل لابـــد من تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لأحـــد الغرضـــين، وأُخـــرى للغرض الآخر ، كالتداخل المعروف في علمي الفيزياء والكيمياء مثلاً، أو علمي النحو والأُصول.

تمايز العلوم باختلاف الأغراض:

ولابد من التأكيد على أنّ تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا باختلاف الموضوعات ولا بتباين المحمـــولات. فكما أنّ الموضوع في باب (الفاعل) غير الموضوع في باب (المفعول)

في علم النحو ، فإننا إذا آمنا بأنّ تميز العلوم تتم بتمايز الموضـــوعات لزم أنْ يكون باب (الفاعل) علماً على حدة، وكذلك باب (المفعول) علماً آخر . ولكن هذا التفكير بعيد عن الواقع العقلائي. وكذلك لو قلنا: إن (الفاعل مرفوع)، أو إنّ (الفاعل ظـــاهر)، أو إنّ (الفاعـــل مضمر) لزم من اختلاف المحمولات في هذه القضايا تمـــايز العلـــوم. ولكن هذا التفكير كسابقه بعيدٌ عن منحى العقلاء. أضف إلى ذلـــك أنّ وحدة الموضوع والمحمول في القضايا ليست سبباً في تمايز العلـــوم؛ لأنّ وحدة المسائل موضوعاً ومحمولاً لا يمكن أنْ تكون سبباً لوحدة الغرض المترتب عليها.

النسبة بين أغراض العلوم:

ولما كانت العلوم الدينية والإنسانية تجتمـــع في مـــوارد معينـــة وتفترق، فلابد لنا من تحديد النسبة بين أغراض تلك العلوم وأهدافها. فهناك في واقع الأمر أربع نسب تخص كل غرض من أغراض العلـــوم الى الغرض الآخر.

الأُولى: التباين ، ومثالها النسبة بين الغرض مـــن علـــم الفيزيـــاء والغرض من علم الأُصول مثلاً.

الثانية: العموم المطلق، كالغرض من علم النحـــو بمعنـــاه الأعـــم والغرض من علم الصرف.

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

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

(٣)

مبادئ العلم

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

المبادئ التصديقية:

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

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

المبادئ التصورية:

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

المبادئ الأحكامية:

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

التمايز بين العلوم:

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

١- أن يكون مرد التمايز بين العلوم إلى الأمر الجامع بين الموضوعات، والمسمى بموضوع العلم. ولكن الجامع بين الموضوعات لا يكون مائزاً بين العلوم؛ لأنه يستلزم عدم التداخل في المسائل التي تخص ذلك العلم.

٢- أن يكون مرد التمايز بين العلوم إلى الأمر الجامع بين المحمولات. وهذا غير صحيح أيضاً، ويرد عليه الإشكال الأول.

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

(٤)

موضوع علم الأصول

وموضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة أو المتباينة . ولاشك أنّ معرفة الكلي تستلزم معرفة جزئياته.

علم الأُصول والأدلة الأربعة:

ولكن يطرح هنا سؤال مهم وهو : هل إنّ موضوع علم الأُصول هو خصوص الأدلة الأربعة : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل:

أ- بما هي أدلّة.

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

أجاب صاحب الكفاية على طرفي الإشكال بالنفي ، مدعياً – بخصوص الطرف الأول (أ) – عدم اتحاد موضوع علم الأُصول مع موضوعات مسائله المزعومة (وهي خصوص الأدلّة الأربعة)؛ لأن ذلك يُخرج أكثر مباحث الألفاظ، كالأوامر والنواهي والعموم عن علم الأُصول؛ لأن البحث في مباحث الألفاظ هذه ليس بحثاً عن الأعراض الذاتية للأدلة الأربعة. فالزعم بأن علم الأُصول هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلّة يخالف – بالتأكيد – واقع علم الأُصول.

أما إذا كان الإشكال ان الموضوع هو الأدلّة الأربعة (بما هي هي) أي بذواتها من دون نظر إلى كونها أدلّة – وهو خصوص الطرف الثاني (ب) – فإنه يُرّد عليه بالنفي لوجهين:

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

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

الخبر مجرد حاكٍ للسنّة:

ولاشك أن البحث عن بعض مسائل الأُصول المهمة كحجية الخبر مثلاً ليست بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل، وليست بحثاً عن عوارض السنّة (التي هي نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره). ومن المسلّم به أنّ الخبر حاكٍ عن السنّة، ولا نتصور أن يكون الخبر هو السنّة ذاتها حتى تكون حجيته من عوارضها. فلا يمكن أن تُرجع حجية الخبر إلى عوارض السنّة بمعناها المصطلح سواءً كانت السنّة بذاتها موضوعاً أو بوصف دليليتها.

وبعبارة أُخرى لو كان موضوع علم الأُصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلّة أو بما هي هي ، إذن لزم خروج عمدة مباحث التعادل والترجيح، ومبحث خبر الواحد عن علم الأُصول .والسبب في ذلك أنّ التعادل والترجيح والحجية من عوارض الخبر. ومن المستحيل أن نتصور كون الخبر من عوارض السنّة أو من عوارض الكتاب أو من عوارض الإجماع أو من عوارض العقل. فالخبر ليس

من السنّة؛ لأنّ السنّة عبارة عن قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره، والخبر حاكٍ لأحدها ولا يعتبر جزءاً منها. واعتبار كون الخبر ليس من عوارض الكتاب والإجماع والعقل واضح، ولا يحتاج الى مزيد بيان.

هل يمكن إرجاع البحوث الى السنّة ؟

وهنا يبرز استفساران مهمان:

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

الثاني: هل إنّ مرجع مسألة الخبر الواحد للسنّة لا تثبت إلاّ بما يفيد القطع ؟

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

الأول: (كان) التامة وهي التي تخبر عن وجود الشيء فحسب ، مثل كانَ زيدٌ (أي وجد زيدٌ).

الثاني: (كان) الناقصة وهي التي تخبر عن أوصاف الشيء بعد ثبوت وجوده ، مثل (كان زيدٌ قائماً).

ويتبين من هذا التقسيم أن الوجود في القسم الأول محمول على الموضوع ، وفي القسم الثاني أنّ الوجود مرتبطٌ بالقيام.

ونرجع الآن الى الجواب على الاستفسارين السابقين ونقول:

أ- إن كان المراد بالمحمول - في الزعم القائل بأنّ السنّة تثبت بخبر الواحد – الثبوت الواقعي ، بمعنى أنّ السنّة موجودة وثابتة كما هو حال مفاد (كان) التامة ؟ فلنا ردٌّ على ذلك (حسب رأي صاحب الكفاية) وهو :

١- إنّ البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم؛ لأنه بحث عن وجود الموضوع. أما أبحاث العلم فهي عبارة عن مباحث أعراض الموضوع ، التي هي مفاد (كان) الناقصة.

٢- لا معنى لبحث السنّة الواقعية ، إذا كنا يقيناً نعلم بوجودها.

ب- وإن كان المراد بالمحمول الثبوت التعبدي ، بمعنى أنّ خبر الواحد – الذي نعتبره سنّة تعبدية – هل هو حجة أو لا ؟ يُردّ على هذا بالقول بأنّ أصل الحجية لم يعرض على السنّة (التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره) بل عرض على حاكي السنّة، وهو خبر الواحد ، وبالنتيجة فهو عارض لغير موضوع العلم.

هل يمكن إدخال البحثين في علم الأُصول ؟

وهنا يبرز اعتراضان فرعيان ، وهما:

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

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

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

وجواب هذا الزعم : نعم ، إنّ البحث هو بحث عن مفاد (كان) الناقصة ، لكنه ليس من عوارض السنّة ، بل من عوارض الخبر

الحاكي لها، فتكون المسألتان خارجتين عن علم الأُصول؛ لأن الثبوت التعبدي الجعلي من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقية للخبر . ووجوب العمل المجعول لخبر الواحد إنما هو من عوارض الخبر ولا ربط له بالسنّة، فلا يكون من عوارضها. والبحث عن هذا الوجوب ليس من مسائل علم الأُصول. وعليه فإنّ الخبر ليس سنّة، فيكون المحمول عليه محمول عليها ، فلا يكون هذا البحث من مسائل علم الأُصول.

الاستنتاج:

ونستنتج مما سبق أنه لو كان المراد من السنّة هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره ، فإنه يرد إشكال خروج مسألة خبر الواحد والتعادل والترجيح عن الأُصول. أما إذا كان المراد من السنّة ما يعمّ قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره وحكايتها (كخبر الواحد)، فهو وإن كان يوجب دخول المسألتين في علم الأُصول؛ لأن الحجية هنا من عوارض الحاكي، والحاكي للسنّة أحد جزئيات موضوع العلم. ولكن لما كان اعتقاد المشهور بكون الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة موضوعاً للعلم ، فالبحث عن دليلية الدليل إنما يكون من المبادئ التصديقية.

وحتى لو آمنا بأنّ المراد من السنّة ما يشمل الخبر – على تقدير كون موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة – وتوصلنا إلى أنّ البحث في التعادل والترجيح وخبر الواحد من عوارض علم الأُصول ، إلاّ ان هناك مباحث اخرى تبقى خارج علم الأصول كمباحث الألفاظ ومباحث الأدلّة العقلية والبحث عن الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن، فهي لا تخصّ الأدلّة الأربعة. ولذلك فإن الأصح هو القول: بأنّ موضوع علم الأُصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله؛ لأنه يشمل الكثير من المسائل التي كان يعتقد أنها أجنبية أو أعمّ بموجب نظرية الأدلّة الأربعة.

(٥)

تعريف علم الأُصول

هناك أكثر من تعريف لعلم الأُصول ، يتداوله الفقهاء والأُصوليون.

تعريف المشهور:

والمشهور عندهم في تعريف علم الأُصول بأنه : العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا التعريف يتطابق مع الفكرة

القائلة بأنّ موضوع علم الأُصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتباينة، وليس محصوراً بخصوص الأدلّة الأربعة. ووجه التطابق هو أنّ كل مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط داخلة في علم الأُصول سواءً أدوّنت أم لم تدوّن، وسواءً أكان موضوعها أحد الأدلّة الأربعة أم لم يكن . إلاّ أنّ هذا التعريف ترد عليه عدة إشكالات، أهمها:

١- إشتمال التعريف على كلمتي (العلم بالقواعد) وهو غير صحيح؛ لأن علم الأُصول هو نفس المسائل لا العلم بها.

٢- إنّ هذا التعريف يجعل المناط في كون أي مسألة من المسائل أُصولية المنشأ والأصل ، هو فعلية وقوعها في طريق الاستنباط. ولكنه لم يلتفت إلى أنّ بعض المسائل الأُصولية إنما هي كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلاّ بعد إنضمام صغرياتها إليها.

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

تعريف صاحب الكفاية:

وعلى ضوء تلك الإشكالات فقد اقترح صاحب الكفاية أن يكون تعريف علم الأُصول بأنه :

صناعة تعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية ، أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي.

وهذا التعريف يتميز عن تعريف المشهور بأنه يُدخل مباحث (مسألة حجية الظن على الحكومة) و(مسائل الأُصول العملية في الشبهات الحكمية) في مباحث الأُصول؛ لأن هذه المسائل مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل.

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

(٦)

الوضع

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

أقسام الوضع:

وينقسم الوضع الى قسمين:

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

الثاني: الوضع التعيني، وفكرته هي أنّ الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئ من كثرة استعمالُ الأفراد فيه.

ولما كان الوضع متقوماً باللفظ والمعنى ، فلابد للواضع أن يلحظ وقت الوضع شيئين وهما: اللفظ والمعنى. ويبني على ضوء ذلك، الحالة الجديدة التي استحدثها إزاء ربط اللفظ بالمعنى.

وجوه الوضع:

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

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

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

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

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

إشكالات حول الوضع:

وهذه الوجوه العقلية الأربعة التي نستطيع أن نتصورها ، أثـــارت جدلاً بين علماء الأُصول ، خصوصاً فيما يتعلق بالقســـم الرابـــع. فاختار صاحب الكفاية (رحمه الله) استحالة إمكان القســـم الرابـــع، معللاً ذلك بأنّ الخاص بما هو خاص كـــ (زيد) لا يصلح لأن يكون وجهاً للعام كـــ (الإنسان). ولذلك فإنه لا يصح عقـــلاً أن نحمـــل الخاص عليه ونقول بأنّ (الانسانَ زيدٌ)، بخلاف العام، فإننا نســـتطيع أن نحمل الخاص عليه، ونقول بأنّ (زيداً انسانٌ). أضف إلى ذلك أنّ وجود هذا القسم مستحيل عقلاً؛ لأنّ الواضع لم يتصور حين الوضع المعنى الجزئي الملحوظ أزاء المعنى العام الشامل له.

وهنا يبـــرز إشكال مهم وهو: كيف يجوز لنا أنْ نقبل - عقلاً- فكرة (الوضع العام والموضوع له الخاص) ، و لم نقبل فكرة (الوضـــع الخاص والموضوع له العام) ؟ علماً بأنّ الوضع لو أمكن أنْ يحصـــل لشيء لم نتصوره سابقاً (أي قبل الوضع) لاضطررنا قبـــول فكـــرة القسمين الثاني والرابع ، أما إذا افترضنا أنّ ذلك غير ممكن فلا خيار لنا – عندئذٍ – إلاّ رفض فكرة القسمين الثاني والرابع ! فكيف يمكن تبـــرير قبول القسم الثاني ورفض القسم الرابع في نفـــس الوقـــت ؟ وهل هذا إلاّ تناقض يخص هذين القسمين مـــن أقســـام الوضـــع ؟ والجواب على ذلك أنّ القسم الثاني وهو (الوضع العام والموضوع له

الخاص) كأسماء الاشارة ونحوها إنما يجوز تحققه؛ لأنّ المعنى العام الملحوظ حين الوضع يصْلح لأن يكون مرآة أو آلة بلحاظ أفراده ومصاديقه لكونه كلياً . والكلي هو عين الأفراد ، ولحاظه لحاظ الأفراد ، فيمكن الوضع للأفراد حين لحاظ العام؛ لأنه من وجوهها. وهذا بخلاف القسم الرابع وهو (الوضع الخاص والموضوع له العام) فانه مع قطع النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه ، لا يمكن أنْ يكون وجهاً للعام ومرآة له؛ لأنه لا يمكن أنْ يكون مرآة لسائر الأفراد المشخصة ، فلا يمكن أنْ تكون معرفته الخاصة معرفة للعام ولا لسائر الأفراد.

وبتعبير آخر فإنّ تصور الخاص ربما يكون سبباً لتصور العام بنفسه بما هو هو (أي تصوره بذاته) كما إذا تصورنا الشبح حيواناً ، وذلك بأنْ ينتقل الذهن من الخاص الى العام اتفاقاً، فيوضع اللفظ للمعنى العام المتصور ، فيكون هذا الوضع المسمى بـ (الوضع الخاص والموضوع له العام) مجرد تصور العام بواسطة الخاص. وهذا مخالفٌ لـ (الوضع العام والموضوع له الخاص) الذي كان تصور العام فيه ابتدائياً أو أولياً ، بحيث إنّ المتصور كان بالوجه والعنوان (أي بالصورة الكلية الإجمالية) لا بالشكل التفصيلي المعهود لتصور الأفراد.

والظاهر أنّ هذا الفرق المهم بين (الوضع الخاص والموضوع لـــه العام) وبين (الوضع العام والموضوع له الخاص) قد التبس على بعض الأعلام، وبالخصوص الميـــرزا حبيب الله الرشتي (قدس سره) حيث انتقده صاحب الكفاية (رحمه الله) بشكل مباشر . وكان من نتـــائج ذلك الخطأ في فهم هذا الفرق ، الإيمان بإمكان ثبوت القسم الرابـــع وهو أن يكون (الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً).

(٧)

المعنى الحرفي

الحَرْف جمعه حُرُوْف وأحْرُف . ومعناهُ في اللغة أنها كلمة ليســـت فعلاً ولا اسماً، تدلُّ على معنى في غيرها، كدلالة (ثُمَّ) على العطـــف. وقد عبـــّر عن ذلك بطريقة فنية أدقّ ، وهي: أنها الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربطُ الاسمَ بالاسم ، والفعلَ بالفعل كـــ (عن، وعلى) ونحوها [٣].

نظريات المعنى الحرفي:

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

---

[٣] لسان العرب ، مادة (حرف).

الأولى : النظرية النافية

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

نقد النظرية النافية:

وقد تعرضت هذه النظرية إلى نقد شديد نجمله بالنقاط التالية:

١- إنّ الزعم بأنّ الحروف لا معنى لها ، يعني بطـــلان التقســـيم المعروف للكلمة إلى اسم وفعل وحرف ، وهذا خلاف المشـــهور ، وادعاء لا برهان عليه.

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

الثانية : النظرية الوضعية

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

أ–الوجه الأول:

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

ب–الوجه الثاني:

إنّ الحروف إنما وضعت للنِّسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، كقولنا: (سرتُ من البصرة) ، و(ذهبـــتُ الى الكوفـــة). فالنســـبة الابتدائية (مِنْ) هي نسبة رابطة بين السير والبصرة. والنسبة النهائيـــة (الى) هي نسبة رابطة بين الذهاب والكوفة. فإذا حذفنا كلمة (مـــن) أو (الى) في الكلام لم يكن لهذه النسبة دالّ. فالحروف – اذن – تدلّ

على النسب والارتباطات التي بينها. وهذا يعني أنّ المعـــاني الحرفيـــة بذاتها غير مستقلة ، بل لا يمكننا حتى تصور استقلالها ، في حين تدلّ الأسماء على معاني استقلالية واضحة.

ج–الوجه الثالث:

وهو من متبنيات صاحب (الفصول)، وجوهره أنّ الفرق بـــين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية إنما يتم بقياس اللحاظ. فالمعنى الحـــرفي هو المعنى الذي يُلحظ (آلياً)، والمعنى الاسمي هو المعنى الذي يُلحـــظ (استقلالياً). ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نلحظ (الآليـــة) – الـــتي يكون المعنى فيها حالة للغير – جزءاً لمعـــاني الحـــروف ، مثلمـــا لا نستطيع أن نلحظ (الاستقلالية) جزءاً لمعاني الأسماء. فالاســـتعمالات العرفية لا تهتم بتلك الدقة غير المعهودة في ذلك اللحاظ المزعوم.

د–الوجه الرابع:

وهو الذي تبناه المحقق النائيني [٤] (قدس سره)، وملخصه أنّ المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية ، ولا استقلالية لها في ذاتها، بل هي قائمة بغيرها، ومغفول عنها حال إيجادهـــا، ولا مـــوطن لهـــا إلاّ وعـــاء الاستعمال.

---

[٤] أجود التقريرات: ج ١ ، ص ٢٠.

وتفصيل ذلك:

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

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

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

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

هـ-الوجه الخامس:

التفصيل والتفريق بين الحروف. فبعض الحروف إيجادية، كحروف النداء والترجي ، وبعضها الآخر إخطارية . فحرف النداء في جملة : (يا زيد) ليس حاكياً عن النسبة الندائية في غير مواطن الاستعمال. فنحن لا نستطيع أن نجد نداءً ولا منادياً ولا منادى قبل الاستعمال. فوجود هذه العناوين مرهون بالاستعمال.

وقد نوقش هذا الرأي بالقول بأنّ الجملة الندائية (يا زيد) ما هي إلاّ كلام مقدّر لجملة (أدعو) التي هي جملة إنشائية مستقلة ليست لها علاقة بالحروف.

و-الوجه السادس:

وهو من متبنيات نجم الأئمة، ومفاده أنه لا فرق بين مفهوم الأسماء والحروف أصلاً لا في الوضع ولا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. أما

الآلية والاستقلالية فهما لا يكونان جزء المعنى بالأصل، وإنما يرجع ذلك إلى شروط الواضع. فإذا استعمل لفظ (الابتداء) مثلاً كلما أراد المعنى (المستقل) فله ذلك ، وإذا استعمل لفظة (من) كلما أراد المعنى (الآلي) فله ذلك أيضاً.

هذه هي الوجوه الستة للنظرية الوضعية ؛ وهي على إختلاف مشاربها تبين لنا أنّ القاسم (المشترك) الذي يوحدها هو كون الحروف موضوعة لمعانٍ محددة. وقد وقفت هذه النظرية موقفاً مناوئاً للنظرية النافية.

ولاشك أنّ الإيمان بالوضع يقودنا الى مناقشة كيفية وضع الحروف.

فرضيات وضع الحروف:

فالرأي في كيفية وضع الحروف يتلخص بثلاث فرضيات:

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

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

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

ولكن أشكل على هذا الافتراض أيضاً بأن المستعمل فيه لو كان عاماً لاستلزم المجازية أيضاً. فلو افترضنا أننا استعملنا لفظة (هذا) في الكلي المفرد المذكر فإنه إن أُريد منه الكلي فإنّ لفظة (هذا) لا تنطبق على الفرد الخارجي ، وإن أُريد الفرد الخارجي فإنه يستلزم المجازية أيضاً.

إلاّ أنّ هذا الإشكال اندفع بافتراض وجه آخر، وهو أنّ الجزئية إنما صممت من زاوية الإشارة الخارجية لا من ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه. فكلمة (الرجل) موضوعة لمعنى عام ، أما الخصوصية المتعلقة بهذه الكلمة فهي من ناحية الإشارة لا غير. ولفظة (هذا) موضوعة لمعنى عام ، والخصوصية المتعلقة بها لا دخل لها بالموضوع له ولا المستعمل فيه. بل إنّ الخصوصية هي من باب تعدد الدالّ والمدلول.

الكلي والجزئي:

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

فالكلي والجزئي من أقسام المفهوم.

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

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

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

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

(٨)

الخبر والإنشاء

يكمن الاختلاف بين الخبر والإنشاء في قصد المتكلم مباشرة لا في شأن الاستعمال. فعندما يقول المتكلم (بعتُ) ويقصد بها الحكاية

عن ثبوت نسبة البيع الى نفسه في وعاء الاعتبار ، فإن ذلك يعتبـــر (إخباراً). أما إذا قصد بها إيجاد البيع ، فيعتبـــر ذلـك (إنشـاءً). فإخبارية لفظة (بعتُ) وإنشائيتها منوطتان بالقصد ، فهما من أطوار الاستعمال.

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

مبادئ الاختلاف بين الإنشاء والإخبار:

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

١- إن الجمل في اللغة على ثلاثة أقسام:

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

ب- القسم الثاني: الجمل الإنشائية التي يُقصد بها الإيجـاد ، ولا يمكن استعمالها في الخبـر ولا تحتمل الصدق أو الكـذب ، مثـل : (اضرب زيداً).

ج- القسم الثالث: الجمل التي تستعمل تارة في الإنشاء وتارة في الخبـــر مثل: (بعتُ) و(أنكحتُ) ونحوها.

٢- إنّ مجرد إمكان كون (الإخبارية) و(الإنشائية) من شـــؤون الاستعمال من دون النظر الى المعـــنى ، لا يمكـــن أن يفسّـــر هـــذا الاختلاف بين الإنشاء والإخبار بالشكل العلمي الذي نتوخاه.

فدعوى كون (الإخبارية) و(الإنشائية) من شـــؤون الاســـتعمال دون النظر الى المعنى ليست لها قيمة علمية إلاّ في خصوص الألفـــاظ المشتركة التي تستعمل تارة في (الإخبـــار) وأُخـــرى في (الإنشـــاء) كصيغة (بعتُ) و(أنكحتُ). أما الألفاظ المختصـــة بأحـــدهما دون الآخر كالجملة الأسمية المختصة بالإخبار مثل (زيدٌ قائمٌ) ، وصـــيغة (افعل) المختصة بالإنشاء، فإنه لا يمكن أن نـــدعي أنّ (الإخباريـــة) و(الإنشائية) هنا من شؤون الاستعمال من دون النظر الى المعنى؛ لأنه لا يصح قصد (الإخبارية) بالألفاظ المختصة بالإنشاء ، و(الإنشائية) بالألفاظ المختصة بالإخبار.

٣- إننا عندما نقصد (الإنشاء) أو (الإخبار) فـــنحن لا نأخـــذ اللحاظ (الآلي أو الاستقلالي) فيهما ، لكونهما من شؤون الاستعمال، فلذلك لابد من الالتزام بإخراج قصد (الإنشاء) و(الإخبـــار) عـــن حيـــّز الموضوع له.

٤- احتمالية الصدق أو الكذب لا الإنشاء: هناك نظرية أوردها التفتازاني في كتابه (المطوّل) وادعى فيها أنّ الخبـــر إنما يحتمل الصدق أو الكذب لا الإنشاء؛ لأن الإنشاء ليس له موقع ، ولا محلّ نقـــاش هنا. فقد ظُنّ أن بعض الإنشاءات إنما توصف بالصدق والكـــذب، وأمثلتها: الشخص المستفهم عن شيء يعلمه ، أو الغني الذي يســـأل سؤال الفقيـــر ، والمتمني الذي يتمنى شيئاً يملكه واقعاً. فمن المعلـــوم أن هذه الأمثلة ترتبط بالصدق أو الكذب أكثـــــر مـــن ارتباطهـــا بالإنشاء، لأن الاستفهام الحقيقي لا يكون إلاّ عن جهل، والسؤال لا يكون إلاّ عن حاجة، والتمني إلاّ عن فقدان. فهذه الإنشاءات تـــدلّ بالدلالة الالتزامية على الإخبار بالجهل أو الحاجة أو الفقدان. وبذلك فإن الخبـــر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب وليس ذات الإنشاء.

(٩)

هل إن الاستعمال المجازي يتم بالوضع أو بالطبع ؟

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

كيفية تحقق الوضع:

لا يتحقق الوضع إلاّ بوجود طرفين أساسيين هما :

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

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

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

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

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

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

الاستعمال المجازي : وضعي أو طبعي؟

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

النظرية الأُولى: وهي النظرية الوضعية التي تدعي أنّ صحة الاستعمال المجازي منوطة بالوضع؛ لأن العرف لا يستهجن الاستعمال اللفظي فيما لا يناسب المعنى الموضوع له ، مع افتراض ترخيص الواضع له. فإن أذِنَ الواضع استعمال كلمة (الأسد) في الإنسان الشجاع بالإضافة إلى الحيوان المفترس ، فإنّ ذلك الاستعمال المجازي سيكون صحيحاً.

النظرية الثانية: النظرية الطبعية التي تدعي أنّ الاستعمال المجازي – الناشئ عن طريق الطبع الإنساني – لا تتوقف صحته على إذن الواضع، بل المعتبر فيه المناسبة التي يقبلها طبع أهل الاستعمال من البشر وفطرتهم.

النظرية الثالثة: النظرية الوضعية النوعية. فالوضع النوعي يفسر: بأن الواضع عندما إذن باستعمال اللفظ المجازي فيما يناسب المعنى الحقيقي لاحظ مقدار العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وعلى ضوء حجم تلك العلاقة ومتانتها أعطى الإذن بالاستعمال. فإن لفظة (الأسد) في الحيوان المفترس تناسب الوضع الثانوي للفظ، وهو

الشجاعة في الإنسان ، فصحّ استعماله في هذا المعنى المجازي بسبب العلاقة الحميمة بين حقيقة الأسد وظاهر الإنسان الشجاع.

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

(١٠)

في استعمال اللفظ في اللفظ

نحن نعلم أنّ اللفظ إنما وجد ووضع لغرض الاستعمال بين الأفراد، إلاّ أنّ ذلك الاستعمال كان قد اتخذ منحيين متغايرين:

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

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

أقسام استعمال اللفظ في اللفظ:

وهي أربعة:

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

وهذا القسم يسمى بـ(استعمال اللفظ في نوعه).

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

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

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

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

الأسئلة المثارة حول استعمال اللفظ في اللفظ:

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

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

والجواب على ذلك أنه بالطبع، لا بالوضع.

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

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

والجواب على ذلك أنها ليست بحقيقة ولا بمجاز.

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

(١١)

هل أن دلالة اللفظ على المعنى تتبعُ الإرادة أو لا ؟

معنى الإرادة أنها صفة من صفات النفس التي توجب فعلاً ما على وجه معين. فعن طريقها يسلك الفرد سلوكاً معيناً بما توحيه عليه تلك الإرادة. وقد ورد في النص المجيد ما يشير إلى الإرادة الالهية أيضاً: **(إنما أمرُهُ إذا أرادَ شيئاً أنْ يقولَ لهُ كُنْ فيكونُ)**[٥] .

أقسام الإرادة:

والإرادة على أربعة أقسام:

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

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

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

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

---

[٥] سورة يس : الآية ٨٢ .

الدلالة وأقسامها:

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

وتقسم الدلالة إلى قسمين:

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

الثاني: الدلالة التصديقية ، وهي على نوعين:

(١) الدلالة التصديقية الإرادية: وهي الدلالة التي يُراد منها تصديق السامع بمراد المتكلم في الالفاظ التي أراد إظهار معانيها. وتتوقف هذه الدلالة على إرادة المتكلم ، فلولا الإرادة لا يصدق السامع.

(٢) الدلالة التصديقية المطابقية : وهي الدلالة التي يراد منها تصديق السامع بأن للنسبة الكلامية مطابَقية للنسبة الخارجية.

الإرادة بين المستعمِل والواضع:

ولا يختلف علماء اللغة والمناطقة وعلماء الأُصول في أن مفهوم الإرادة ليس جزءاً من معنى اللفظ؛ وليس هناك خلاف في عدم جزئية الإرادة الإنشائية والإرادة الذهنية، بل إن الخلاف الفكري وقع في

الإرادة الحقيقية الخارجية. وبمعنى أدق أن التباين الفلسفي بين علمـــاء المنطق والأصول وقع في الجواب على السؤال التالي: هل تقع الإرادة من معنى اللفظ على كاهل المستعمِل أو على كاهل الواضع ؟ بمعـــنى ثانٍ هل أن الدلالة تتبع الإرادة أو لا ؟

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

الأول: لو أن الدلالة تتبـــع الإرادة للـــزم تعـــدد الإرادة عنـــد الإستعمال، أي للحظنا أن هناك إرادة متعلقة بجـــزء المعـــنى، وإرادة استلزمها الاستعمال، وهكذا. وقد أثبتنا بطلان ذلك بالوجدان عنـــد دراستنا للمعنى الحرفي، وقلنا إن قصـــد المعـــنى فيـــه علـــى الآليـــة والاستقلالية إنما كان من مقومات الاستعمال لا من أجزاء الموضوع له.

الثاني: لو أن الدلالة تتبع الإرادة لأنتفـــت إمكانيـــة الإطاعـــة والإمتثال للأوامر والنواهي ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يطيع مولاه بالمعنى المقيد بإرادة المولى في الخارج ، إذ إن إرادة المولى ذهنيـــة ولا تكون خارجية كما شرحنا ذلك في المعنى الحرفي.

الثالث: لو أن الدلالة تتبع الإرادة لقلنا بعدم صحة الحمل مطلقاً إلاّ بالتجريد. ومثال ذلك: قولنا (زيد قائمٌ) ينحلّ إلى ذات ذو إرادة

وصفة ذو إرادة. ولاشك أن هاتين الإرادتين متغايرتان في الحقيقة، فلا يصح الحمل الخارجي إلاّ بتجريد الذات والصفة عن الإرادة.

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

(١٢)

وضع المركبات

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

المفرد:

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

المركب:

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

مفردات المركب:

فالمركب – إذن – يتكون من أجزاء يعبـّر عنها بالمفردات. وتلك المفردات على نوعين:

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

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

وبطبيعة الحال، فإن لكل مادة من المواد وضعاً شخصياً (مثل الوضع الشخصي لزيد ، وقائم) ، ووضعاً نوعياً (مثل وضع هيئة – زيد- الناشئة من إعرابه رفعاً بالإبتداء ، ووضع هيئة –قائم- الناشئة من رفعه بالخبرية)، وذلك لمجموع المادتين (أي المركب في مثالنا) فإن لها وضعاً نوعياً واحداً وهو هيئة الجملة الاسمية (زيدٌ قائمٌ). ولما كان أمامنا وضعان يفيان بغرض تفهيم المتكلم فإنه لا حاجة إلى وضع جديد (ثالث) لمجموع المركب.

الوضع الثالث للمركب:

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

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

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

(١٣)

في علامات الحقيقة والمجاز

نعني بالحقيقة : اللفظ المستعمل في معناه الذي وضع له، فمثلاً نستعمل لفظ (الأسد) في الحيوان المفترس. ونعني بالمجاز : اللفظ

المستعمل في غير معناه الموضوع له لعلاقة ما بين المعنـــيين، فمـــثلاً نستعمل لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع.

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

الفوارق بين الحقيقة والمجاز:

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

أولاً: التبادر

فهو علامة من علامات الحقيقة، فكما أن عدم التبادر أو تبـــادر الغير علامة من علامات المجاز ، فإن التبادر بحد ذاتـــه علامـــة مـــن علامات الحقيقة. فالتبادر – إذن – أداة كشف عن كون اللفظ إنما وضع للمعنى المتبادر.

التبادر وإشكالية الدور:

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

ويُردُّ على هذا الإشكال بوجهين :

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

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

التبادر وشرطه:

وشرط التبادر هو أن يكون المعنى مستنداً إلى ما يحوق أو ما يحيط باللفظ ، بحيث نعلم مسبقاً بهذا الاستناد. فإذا جهلنا هذا الاستناد وشككنا في نشوء

التبادر في ذات اللفظ أو في القرينة، فلا نقدر – عندئذ – على جعل ذلك التبادر علامة من علامات الوضع، ولا نقدر أيضاً أن نحرز شرط الاستناد بزعم إيماننا بأصالة عدم القرينة ، لأن هذا الأصل مما لا دليل على اعتباره في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي. فلو علمنا بوضع لفظ (بحر) لذلك الخزان الطبيعي العظيم للمياه ، وشككنا هل أن هذا المعنى الحقيقي هو مراد المتكلم أو مراده المعنى المجازي وهو (العالِم) ، فبأصالة عدم القرينة يثبت أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي. وأما إذا كان مراد المتكلم معلوماً، ولكننا شككنا هل هو أراد معناه الحقيقي أومعناه المجازي ؟ هنا لا يثبت الجواب بأصالة عدم القرينة ، لأن التبادر يستند إلى ما يحوق اللفظ.

ثانياً : صحة السلب وعدمها

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

أقسام الحمل:

ويقسم الحمل إلى قسمين:

١- الحمل الأولي الذاتي: وهو الحمل الذي يكون فيه الموضوع والمحمول متحدين مفهوماً وماهيةً؛ كحمل المترادفين أحدهما على الآخر مثل (الإنسان بشر). ويطلق على هذا الحمل بالحمل الأولي الذاتي لأن التصديق والتكذيب لا يجري إلاّ في الذاتيات ، وهي أول مراتب الحمل.

٢- الحمل الشائع الصناعي: وهو الحمل الذي يكون فيه الموضوع والمحمول متحدين في المصداق والوجود فقط ، ومتغايرين في المفهوم والذات، مثل (زيد عالم). ويطلق عليه بالحمل الشائع الصناعي لشيوعه في العلوم والصناعات.

والمناط في (صحة الحمل) التي هي علامة من علامات الوضع، هو أن صحة الوضع مرتبطة بكونه موضوعاً بالحمل الأولي الذاتي الذي يكون اعتباره اتحاد الموضوع والمحمول فيه مفهوماً، فمثلاً إذا حملنا معنى البشرية على الإنسان ، أصبح هذا الحمل أمارة على كون معنى أي فرد من أفراد البشر حقيقي وهو الإنسان. أما الحمل الشائع الصناعي فلا يكون علامة للحقيقة أو للمجاز سواء كان المحمول كلياً والموضوع فرداً له مثل (زيد إنسان) ، أو كان كلاهما كليين

مثل (الإنسان ناطق) ، و(الإنسان حيوان) ، و(الإنسان أبيض) ونحوها.

أما صحة السلب فهي علامة على كون المعنى مجازاً على نحو الإجمال ، سواء كان مجازاً في الكلمة كما هو المشهور بـ (المجاز اللغوي) أو مجازاً في غيرها ، كما هو مذهب السكاكي. ولكن المصنف آمن بأن صحة السلب مثل (سلب لفظ الأسد عن الرجل الشجاع فيقال: الرجل الشجاع ليس بأسد) من باب الحقيقة كما هو مذهب السكاكي ، لا من باب المجاز في الكلمة كما هو المشهور عند النحاة.

الإشكالات المثارة حول صحة السلب:

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

يجاب على هذا الاستفسار بالقول: بأنه ليس هناك فرق كبير في علامة صحة السلب للمجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي ، لأن

صحة سلب لفظ (الأسد) بمعناه المرتكز في الـذهن عـن الرجـل الشجاع بقولنا : (الرجل الشجاع ليس بأسد)، يجعلنـا نلحـظ أن الرجل الشجاع – في هذه الحالة – ما هو إلاّ معنى مجـازي للأسـد كما آمن بذلك المشاهيـر من النحاة. أما عند السكاكي فإنه حقيقة ادعائية ، لأن صحة السلب – في نظره – علامة عدم كون المعـنى المسلوب معنى حقيقياً، بالرغم من أن الاستعمال كان حقيقة بنحـو الادعاء.

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

ثالثاً: الاطراد وعدمه

ومعنى الاطراد هو شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام معين ، كلفظي (الإنسان) و(زيد) فإن استعمالهما في معنييهما غير مختص بمورد ما ، على عكس استعمال كلمة (رقبة) في الذات فقط ، فنستطيع أن نقول : (إعتق رقبة) ولكننا لا نستطيع أن نقول : (نامت رقبة) أو (استيقظت رقبة).

فالاطراد علامة للحقيقة لأننا نستطيع أن نستعمل كلمة (الإنسان) في كل حيوان ناطق يكشف عن كونه حقيقة فيه ، وهذا بخلاف المجاز فإنه لا يطرد استعمال (الأسد) في كل شبيه بالأسد ولكن استعماله محدود في بعض من يشبهه كالشجاع مثلاً وهو مجاز.

هل أن الاطراد علامة للحقيقة والمجاز؟

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

في الجواب على ذلك ، لابد من ذكر أقسام الاطراد.

أقسام الاطراد:

ويقسم الإطراد الى قسمين:

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

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

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

الاطراد والوضع:

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

فردّ المصنف على هذا الاعتراض بالقول بأن الاطراد في المجـــازات يكون بملاحظة شخصية العلاقة ، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً في صحة الاستعمال ، لا بملاحظة نوع العلاقة كما هو شـــأن الاطراد في الحقائق، فنحن نستعمل لفظ (الأسد) مـــثلاً في الرجـــل الشجاع بسبب علاقة المشابهة بينهما، وإن كان مطرداً؛ فـــإن هـــذا الاطراد كان بملاحظة شخص هذه العلاقة، وهي علاقة المشابهة بينـــه وبين الرجل الشجاع بذاته. ولكن لا يصلح اســـتعمال الاطـــراد في (الطير الشجاع) مع افتراض وجود الشجاعة فيه. وهـــذا بخـــلاف الاطراد في الحقائق ، فإنه يكون بملاحظة نـــوع العلاقـــة مـــن دون خصوصية لمورد الاستعمال فيه ، ولذلك فإننـــا نلاحـــظ أن لفـــظ (العالِم) بملاحظة وضعه يصح ويطرد استعماله في كل فـــرد لديـــه القابلية على تحصيل العلم من دون خصوصية لمن اُستعمل فيه، فيطرد استعماله في (زيد) كما يطرد استعماله في (عمرو)، وهذا الاطـــراد يكشف عن أنه حقيقة في هذا المعنى.

فالاطراد – إذن – علامة للحقيقة وعدمه بالنســـبة إلى نـــوع العلاقة علامة للمجاز.

رابعاً: التنصيص:

وهو تنصيص واضع اللغة ، ولا دليل عليه.

(١٤)

في تعارض الأحوال

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

١- التجوز: وهو استعمال اللفظ بخلاف الموضوع له بسبب علاقة طبعية أو وضعية ، ومثالها استعمال (الرقبة) عندما يُراد به الإنسان، و(الأسد) عندما يُراد به الرجل الشجاع.

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

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

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

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

دعاني إليها القلب إني لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها؟

فالمعنى مضمر وهو مخاطبة محبوبته (أم غيّ).

وهذه الألفاظ الخمسة لا تستعمل مقابل المعنى الحقيقي إلاّ بقرينة معينة تصرف الذهن عنّ المعنى الحقيقي إلى المعنى الجديد. فلو تـــردد الفرد عند سماعه كلمة (صلّ) – وهو أمر شرعي – بين كونه وجوباً (وهو المعنى الحقيقي) أو استحباباً (وهو المعنى المجازي)، فإن عليه أن يحمل ذلك المعنى على الوجوب ، لأن الاستحباب يحتاج إلى قرينـــة تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي. والوجه في تعين الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم وجود القرينة ، هو أصالة الحقيقة الـــتي لا يمكـــن العدول عنها بأي شكل من الأشكال. وإذا كان لا خيـــارَ لنـــا إلا الاختيار بين هذه الالفاظ الخمسة لأسباب بلاغية أو بديعيـــة، فـــإن هناك وجهاً استحسانياً – ليست له قيمة شرعية – كترجيح المجـــاز على الاشتراك مراعاةً لفصاحة اللغة مثلاً.

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

(١٥)

الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية تعني المخترعات الشرعية المتعلقـــة بالتكـــاليف كالطهارة والصلاة والصوم. وقد نشب الخلاف بين الأصـــوليين في ثبوتها أو عدم ثبوتها .

أرآء الفقهاء حول الحقيقة الشرعية:

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

الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً.

الثاني: نفي الحقيقة الشرعية مطلقاً.

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

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

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

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

الوضع التعييني والوضع التعييني:

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

فالوضع التعييني : هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ، ويحصل بالتصريح بإنشاء ذلك اللفظ كما لو ولِدَ لك ولدٌ سميته علياً، فهذا الوضع هو وضع تعييني ابتدائي . ويحصل أيضاً باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما لو ولِدَ لك ولدٌ وحين سماعك بالحدث السعيد قلت لأمه: (أعطيني الهادي) وقصدتَ بهذا الاستعمال وضع لفظ (الهادي) لابنكَ. وهذا الوضع هو وضع تعييني استعمالي ، لا يحتاج إلى قرينة .

أما الوضع التعيني : فهو اختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علقة حاصلة بينهما نشأت من كثرة استعمال اللفظ فيه.

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

الاستعمال بين التعين والتعيين:

ولربّ سائل يسأل : لو استعمل الأفراد لفظاً لم يوضع بقصد الوضع ، فإن هذا الاستعمال لا يمكن اعتباره حقيقياً لعدم سبقه

بالوضع، ولا يمكن اعتباره مجازاً لعدم وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ؛ فكيف تفسرون ذلك ؟

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

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

أما الادعاء بأن الألفاظ المتداولة في زمن الشارع إنما وضعت وضعاً تعينياً ، فإنما يؤيده عدم وجود علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية التي استحدثها الإسلام والمعاني اللغوية، فلو لم تكن هذه الالفاظ موضوعة للمعاني الشرعية لكان استعمالها فيها مجازاً ، والمجازية تحتاج إلى علاقة عضوية بين المعنى الشرعي واللغوي، ولما

كانت تلك العلاقة غير موجودة ، فإنه لا يمكن أن تكون مجازاً. فإذا لم تكن مجازاً فإنها لابد أن تكون معنى حقيقياً ، فأي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة لغة التي هي بمعنى الدعاء ما لم يكن الوضع وضعاً تعيّنياً ؟

استعمال الجزء في الكل:

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

أولاً: إننا لم نجعل حاجة المجازية إلى العلاقة العضوية دليلاً ، بل هو مؤيداً لدليل آخر ذكرناه.

ثانياً: إن مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، فشرط هذه العلاقة هو كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه، والدعاء في الصلاة ليست من هذا الشكل.

مذهب الباقلاني في ألفاظ العبادات:

وكل ما ناقشناه من كون الألفاظ موضوعة بالوضع التعييني مبنيٌّ على كون معانيها مستحدثة في الشريعة الإسلامية ، وأما ما ذهب إليه الباقلاني من كونها ثابتة في الشرائع السابقة كالصيام في قوله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا كُتِبَ عليكمُ الصيامُ كما كُتِبَ على الذين من قبلِكم...)[٦] ، والحج في قوله تعالى : (وأذِّنْ في النّاسِ بالحجِ...)[٧]، والصلاة في قوله تعالى: (...وأوصاني بالصلاةِ والزكاةِ ما دمتُ حيّاً)[٨]، فإن هذه الألفاظ القريبة من معاني الإسلام هي حقائق لغوية وليست مستحدثات شرعية، ولاشك أن اختلاف هذه الألفاظ الشرعية في الأجزاء والشروط لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ فالصلاة مثلاً على اختلاف أجزائها وشرائطها في اليهودية والنصرانية والإسلام تعتبر صلاة في حقيقتها وماهيتها، فالاختلاف – إذن – في المصاديق لا غير. فلا يمكن أن تكون ألفاظ العبادات هذه، حقائق شرعية، ولا يمكن – بأي شكل من الأشكال- أن نهمل احتمال حصول الوضع التعيني في زمن الشارع وعلى لسانه (ص).

---

[٦] سورة البقرة : الآية ١٨٣.

[٧] سورة الحج : الآية ٢٧.

[٨] سورة مريم : الآية ٣١.

ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية:

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

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

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

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

المعاني الشرعية) لا يترتب على نفس المستصحب، بل علـى لازمـه العقلي (وهو تأخر الاستعمال عن الوضع) وقد تقرر في محلـه عـدم حجية الأصل المثبت.

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

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

****

الباب الثاني

شَرْحٌ مَزْجِيٌّ لِلكفايةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد ، فقد رتبته (أي الكتاب) **على مقدمة** (في بيان موضوع العلم، وغايته، وتعريفه، وأمور أخرى ؛ وهي كلها خارجة عن مسائل علم الأصول لعدم انضباط المسألة الأصولية عليها) ، **ومقاصد** (وهي ثمانية : الأوامر والنواهي ، والمفاهيم ، والعموم ولواحقه ، والمطلق ولواحقه ، والقطع ، والظن ، والبراءة ولواحقها ، والتعادل والترجيح) ، **وخاتمة** (في الإجتهاد والتقليد).

أما المقدمة ففي بيان أمور (وهي ثلاثة عشر : موضوع العلم، والوضع ، وهل أن الاستعمال المجازي يتم بالطبع أو بالوضع ؟ ، وإرادة اللفظ من اللفظ ، وكون إرادة الألفاظ لا تتبع الإرادة ، وهل هناك وضعٌ للمركب أو لا ؟ ، وعلامة الحقيقة والمجاز ، وتعارض الأحوال ، والحقيقة الشرعية ، والصحيح والأعم ، والمشترك ، وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، والمشتق).

(١)(الأمر) **الأول: إن موضوع كل علم** (الذي هو نفس موضوعات مسائله) **وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية**

(ومراده : أن موضوع كل علم إنما يبحث عن الأشياء التي توصف بخصائص أو تعريفات ثابتة ، فقانون الأعراض (الذاتية) يدعونا الى التمسك بضرورة بقاء الشيء على ما هو عليه في السياق الواحد) **أي بلا واسطة في العروض** (بمعنى أن موضوع ذلك العلم لا يبحث عن العرض الذي يتناول الواسطة ويحمل عليها. فالموضوع في كل علم لا يكون مقيداً بشرط شيء ، بل) **هو نفس موضوعات مسائله عيناً** (وهو رد على اعتراض يزعم بأن موضوع العلم يكون مغايراً لموضوع المسألة ، ونتيجة ذلك الاعتراض تعلن بأن محمولات المسائل لا تكون أعراضاً ذاتية لموضوع العلم) ، **وما** (أي الذي) **يتحد معها** (أي موضوعات المسائل) **خارجاً** (أي في الواقع الخارجي) **وإن كان** (الفرق بين موضوع العلم وموضوعات مسائله هو أن موضوع العلم) **يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه** (كمغايرة مفهوم الإنسان لمفهوم أفراده كزيد وعمرو) **والطبيعي وأفراده** (أي الكلي الطبيعي وأفراده وليس الكلي العقلي ، كمغايرة مفهوم النبات النامي (الكلي) لمفهوم أفراده كالنخلة والشجرة المثمرة ونحوها).

(٢) **والمسائل** (وهي الجزء الثاني من أجزاء العلم) **عبارة عن جملة من قضايا متشتتة** (متفرقة موضوعاً أو محمولاً) **جمعها أشتراكها في الدخل** (أي دخولها) **في الغرض** (الهدف الواحد) **الذي لأجله دوّن**

هذا العلم (بمعنى أن تدوين المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً من أجل أن تكون علماً واحداً كان سببه وحدة الغرض لا وحدة الموضوعات أو المحمولات)؛ **فلذا قد يتداخل بعض العلوم** (كعلمي اللغة العربية والأصول) **في بعض المسائل** (كمسألة أن الأمر يدلّ على الوجوب) **مما كان له دخل في مهمّين** (أي غرضين مهمّين) ، **لأجل كل منهما** (أي لأجل كلٍّ من الغرضين وهو العلم باللغة العربية أولاً، والاستنباط ثانياً) **دوّن علم على حدة** ، **فيصير** (أو فتصير هذه المسألة) **من مسائل العلمين** (فيمكن أن نجعل مسألةً ما من مسائل علمين ، بشرط أن يكون الجامع – لا الموضوع – هو الغرض والهدف).

لا يقال (وهذا إشكال جديد): **على هذا** (أي كون بعض المسائل مما له دخل في غرضين مهمين بحيث دوّن لكل منهما علمٌ على حدة. فـ) **يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما** (بحيث يكون العلمان المفترضان اللذان كتب فيهما كتابان مستقلان مثلاً علماً واحداً) ، **فيما** (إذا) **كان هناك** (غرضان) **مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا** ، (بحيث) **لا يكاد إنفكاكهما** (وملخص الإشكال: إنه إذا كان مصحح جعل المسألة من علمين هو ترتب غرضين عليه، لاستلزم صحة جعل جملة من المسائل مندرجة في علمين. ولاشك أن هذا الإشكال يوجب استحالة كون الغرض وسيلة من وسائل التمييز

بين العلوم ، لأن الغرض – بزعم صاحب الإشكال- لا يمكن أن يميز العلمين المتداخلين في جميع المسائل).

فإنه يقال (في جواب ذلك الإشكال): (إن السبب في جمع المسائل المختلفة تحت غطاء علم واحد هو تحسين العقلاء، فلو كان الغرضان متلازمين ، لاستهجن العقلاء تدوين علمين ، بل كانوا قد دونوا علماً واحداً لتلك الأغراض المتلازمة. وتوضيح ذلك أنه: أولاً) **مضافاً إلى بُعد ذلك** (أي تلازم غرضين لتدوين علمين) **بل امتناعه عادة** ، (ثانياً) **لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين** (متحدين في جميع مسائلهما) **وتسميتهما باسمين ، بل** (اللازم) **تدوين علم واحد** (أي تدوين المسائل مرة واحدة وجعلها علماً واحداً) **يبحثُ فيه تارة لكلا** (الغرضين) **المهمّين و**(تارة) **أخرى** (يبحث العلم) **لأحدهما** (أي لأحد الغرضين المهمين . ومعناه أن تدوين علمين متشابهين بحيث إن جميع مسائلهما متداخلة أمر لا يستسيغه العقلاء)، **وهذا** (القسم، وهو التلازم) **بخلاف** (الأقسام الثلاثة الأولى – التباين، والعموم المطلق ، والعموم من وجه – إذ لو كان بين الغرضين تباين فلاشك في ضرورة تدوين علمين ، إذ المفترض عدم ترتبهما أصلاً، وكذا لو اشتركا في) **التداخل في بعض المسائل** (من الطرفين وهو العموم من وجه ، أو من طرف واحد وهو العموم المطلق) ، **فإنّ حُسن تدوين علمين –** (فيما إذا) **كانا** (العلمان) **مشتركين في**

مسألة أو أزيد – في جملة مسائلهما المختلفة (سواءً كان بينهما عموم مطلق أو من وجه) **لأجل** (غرضين) **مهمين مما لا يخفى.**

(٣) **وقد انقدح** (اتضح) **بما ذكرنا ، أن تمايز العلوم إنما هو بإختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات** (فقد كان المشهور أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الموضوعات ، وهو غير صحيح؛ لأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات يعني أننا نحتاج إلى تدوين علوم متعددة بتعدد موضوعات العلوم ، فإن الموضوع في باب المبتدأ مثلاً غير الموضوع في باب المفعول " في علم النحو" ، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب المبتدأ علماً ، وباب المفعول علماً آخر) **ولا المحمولات** (مثلاً في علم النحو نقول: "الفاعل مرفوع" ، و"الفاعل مضمر" ، و"الفاعل ظاهر" فإن المحمولات في هذه القضايا – وهي الرفع والإضمار والظهور– مختلفة. فإذا كان تمايز العلوم بتمايز المحمولات اقتضى أن تكون هذه المسائل علوماً متعددة ، وهو غير صحيح أيضاً)، **وإلاّ** (فإن كانت الموضوعات هي التي تميّز العلوم) **كان كل باب ، بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل. فلا يكون الإختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد** (أي لتعدد العلم) ، **كما لا تكون وحدتهما** (أي وحدة الموضوع

والمحمول) **سبباً لأن يكون** (العلمان المختلفان من حيث الغرض المتحدان موضوعاً أو محمولاً) **من** (العلم) **الواحد** (الكاشف عن وحدة الغرض).

(٤) **ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم – وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل – عنوان خاص واسم مخصوص ، فيصحّ** (عند جهل اسم الموضوع) **أن يعبّر عنه بكل ما دلّ عليه** (كالقول بأن موضوع العلم الفلاني هو الجامع لموضوعات مسائله، فلا يضر الجهل باسم الموضوع) ، **بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً** (وتوضيح ذلك أن الغرض من العلم يترتب على موضوع ذاك العلم ذاته ، لا على اسمه ولا عنوانه، فعدم العلم باسم العلم لا يقدح في موضوعيته القائمة بذاته).

وقد انقدح (اتضح) **بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة** (المتفرقة) ، (ووجه الانقداح أن معرفة الكلي تستلزم معرفة جزئياته ، فمعرفة موضوع مطلق العلم تستلزم معرفة علوم جديدة مثل علم المنطق ، والأصول ، والنحو ونحوها) **لا خصوص الأدلة الأربعة** (وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل) **بما هي أدلّة** (أي بوصف دليليتها موضوعاً ، كما هو المشهور بين الأصوليين) ، **بل ولا بما هي هي** (أي لا بوصف

الدليلية بل بذواتها من دون النظر إلى كونها أدلّة ، وهو ما صرح بـه صاحب الفصول)[9] ، **ضرورة أن البحث في غيـر واحـدة مـن مسائله المهمة** (أي مسائل علم الأصول) **ليس من عوارضـها** (أي ليس من عوارض الأدلة الأربعة). (وتفصيل ذلك: إننا لـو جعلنـا موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة ، خـرج البحث عن مباحث الألفاظ – كالأوامر والنواهي والعموم – عـن موضوع علم الأصول ، لأن البحث في هذه المباحث ليس بحثاً عـن الأعراض الذاتية للأدلّة الأربعة. بمعنى آخر أن البحث في الأصـول لا يشمل خصوص الأمر الوارد في القرآن الكريم مـثلاً ، لأن القـرآن المجيد لا يفسر معنى (إن الأمر يدلُّ على الوجـوب)، ولـو جعلنـا موضوع علم الأصول خصوص الأدلّة الأربعة بـذواتها ، لخرجـت مباحث الألفاظ ، ودخلت مباحث التفسير والتجويد وعلم الحديث، لأنها تبحث عن أحوال الكتاب والسنّة).

وهو واضح (لخروج مسألة خبـر الواحد وأكثر مباحث التعادل عن علم الأصول) **لو كان المراد بالسنّة منها** (أي من الأدلّة الأربعة) **هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيهـا لوضوح عدم البحث في كثيـر من مباحثها المهمـة – كعمـدة**

---

[9] الفصول الغروية للشيخ محمد حسين الاصفهاني (ت ١٢٥٤هـ) ص ٤.

مباحث التعادل والترجيح (فإن تلك المباحث لا تلحق السنّة كما لا تلحق الكتاب والإجماع والعقل) ، **بل و**(تخرج أيضاً) **مسألة حجية خبر الواحد** (عن الأصول ، لأنه) **– لا** (يكون بحثاً) **عنها** (أي عن السنّة ، لأن الخبر لا يمكن أن يكون عين السنّة ومتحداً معها ، بل هو حاكٍ عنها) **ولا عن سائر الأدلّة** (فبعض مباحث التعادل والترجيح تبحث عوارض الكتاب والسنّة ولا تبحث عوارض الإجماع والعقل).

ورجوعُ البحثِ فيهما (أي أن رجوع البحث في عمدة مباحث التعادل والترجيح ، ومسألة حجية الخبر يجب أن يكون في كيفية خاصة حتى يكونا من مباحث علم الأصول) **في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما افيد** (والمفيد هو الشيخ الأنصاري "ت ١٢٨١ هـ"[١٠]) ؛ (وهذا طريق دخول حجية الخبر في مباحث الأصول). و(أما طريق دخول مسألة التعادل والترجيح فلأن مرجع الكلام إلى البحث عن ثبوت السنّة) **بأي الخبرين في باب التعارض** (والمراد هنا أن دليلية الأدلّة الأربعة تقودنا إلى البحث عن حجية الخبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين ، وهذا بدوره يقودنا إلى البحث عن عوارض السنّة ، لأنه

---

[١٠] أفاده الشيخ في فرائد الأصول ص ٦٧ – بداية مبحث مسألة حجية الخبر الواحد.

في الحقيقة بحث عن ثبوت السنّة الواقعية بهما ، كثبوتهـا بالخبـر المتواتر والخبـر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية. فتندرج مسـألتا "حجية الخبـر الواحد" و"حجية أحد الخبـرين المتعارضـين" في المسائل الأصولية ، ولا تكونا – حينئذٍ – من المبادئ التصـديقية)، (وتغيير البحث بهذه الكيفية لا يضر بعنوان البحث) **فإنه أيضاً بحـث في الحقيقة عن حجية الخبـر** (فالعبارة مختلفة والمطلب واحد إذ كلا العنوانين بحث عن حجية الخبـر) **في هذا الحال** (الذي تعارض فيـه الخبـران ؛ ومعناه عدم الفرق في حجية الخبـر بين حالتي التعارض وعدمه ، لأن البحث في كلتا الصورتين إنما هو بحثٌ عـن حجيـة الخبـر). (وبهذا التبويب يدخل بحث حجية الخبـر وبحث التعـادل والترجيح في الأصول) ، (ولكننا نقول بأن إرجـاع المبحـثين إلى الصورة التي ذكرتموها) **غيرُ مفيدٍ** (في دفع الإشكال . و"غير مفيـد" خبـر للمبتدأ في بداية هذه الفقرة : ورجوعُ البحث فيهما ....الخ. ومفاده أن البحث عن العوارض لابد أن يكون بحثاً وصفياً عن مفاد "كان" الناقصة ، أما البحث عن وجود الموضوع فهو بحـث مفـاد "كان" التامة) ؛ **فإن البحث عن ثبـوت الموضـوع** (أي السـنّة) **و**(البحث عن) **ما هو مفاد "كان" التامة ليس بحثاً عـن عوارضـه** (الذاتية حتى يكون من المسائل بل هو من المبادئ التصديقية)، **فإنهـا** (أي عوارض الموضوع إنما تكون من المباحث إذا كانت من) **مفـادُ**

"كان" الناقصة (وهذا تعليل لعدم كون البحث عن ثبوت الموضوع بحثاً عن عوارضه. فالنتيجة أن تغيير البحث إلى ما لاحظناه بالكيفيتين الجديدتين إنما يخرج المسألتين عن كونهما أجنبيتين ويجعلهما من المبادئ التصديقية).

لا يقال (وهذا هو تفسير الإشكال) : **هذا** (الذي ذكرتموه من كون المسألتين من المبادئ التصديقية غير صحيح لأننا لم نكن نتكلم) **في الثبوت الواقعي** (إذ هو معلوم الوجود. ومراد المصنّف أن البحث بخصوص ثبوت السنّة بالخبر يكمن في أن البحث الخاص حول وجود الموضوع هو خارج عن العوارض وداخل في المبادئ. فإذا أريد به الثبوت التكويني أو الواقعي للسنّة فهذا خارج عن عوارض الموضوع ، لأننا لسنا هنا في مقام تعليل وجود السنّة أو عدم وجودها). **وأما الثبوت التعبدي** (الجعلي الذي هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر) **– كما هو المهم في هذه المباحث** (أي مباحث حجية الخبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين) **– فهو في الحقيقة يكون مفاد "كان" الناقصة** (ومعناه : إذا اريد به الثبوت التعبدي – وهو حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تعبداً – فإنه يندرج في عوارض علم الأصول لكونه مشابهاً لمفاد "كان" الناقصة ، ويخرج عن المبادئ فيكون ثبوت السنّة تعبداً بالخبر داخلاً في عوارض علم الأصول).

فإنه يقال (وهذا جواب الإشكال) : **نعم** (هذا بحث عن مفاد "كان" الناقصة)، **لكنّه مما لا يعرض السنّة** (حتى يكون من المسائل)، **بل** (يعرض) **الخبر الحاكي لها** (أي للسنّة، فتكون المسألتان خارجتين عن علم الأصول) ، **فإنّ الثبوتَ التعبديّ** (من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقية للخبر ، إنما) **يرجعُ إلى وجوب العمل على طبق الخبر** ، (فالخبر يكون) **كالسنّة المحكيّة به** ، **وهذا** (وجوب العمل المجعول للخبر الواحد) **من عوارضه** (أي من عوارض الخبر) **لا** (ربط له بالسنّة وليس من) **عوارضها كما لا يخفى** (ومراده : أن الثبوت التعبدي من العوارض ، إلا أنه من عوارض الخبر الحاكي للسنّة لا من عوارض السنّة المحكيّة به ، وبمعنى أدقّ إن الثبوت التعبدي من عوارض السنّة لا من عوارض الخبر). **وبالجملة** (فالخلاصة في جوابنا على الشيخ الأنصاري) : (أن) **الثبوت الواقعي ليس من العوارض** (الذاتية للسنّة لكونه مفاد "كان" التامة فتكون المسألة من المبادئ التصديقية) ، و(الثبوت) **التعبّديُّ** (فهو) **وإن كان منها** (أي من العوارض الذاتية) **إلاّ أنه ليس** (يعرض) **للسنّة** (حتى يكون من المسائل) ، **بل** (يعرض) **للخبر** (الحاكي فلا يكون من المسائل ولا من المبادئ) ، **فتأمل جيداً** (بمعنى أن الإشكال لا ينحلّ أو يندفع بإرادة الثبوت التعبدي، فيجب أن لا يختلط على الطالب

بأن الخبر كالسنّة ومحموله كمحمولها ، لأن ذلك الخلط يؤدي إلى اشتباه كون هذا البحث من مسائل علم الأصول).

وأما إذا كان المرادُ من السنّة ما يعمُّ (قول المعصوم وفعله وتقريره) **حكايتها** (أي الخبر الواحد)، (هنا اتخذ المصنّف طريقاً آخر مخالفاً لقوله سابقاً : "وهو واضح لو كان المرادُ بالسنّة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره..." ، وذكر إشكالاً آخر وهو انه لو أُريد بالسنّة معنى عام يشمل كلاً من الحاكي والمحكي) ، **فلأن البحث في تلك المباحث** (التعادل والترجيح وخبر الواحد) **وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى** (فيرتفع إشكال خروج المسألتين) ، **إلاّ أنّ** (أكثر المسائل تبقى خارجاً عن علم الأصول أيضاً ، لأن) **البحث في غير واحدٍ من مسائلها – كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها** (كمباحث الأدلّة العقلية) **– لا يخص الأدلّة** (الأربعة، فإن البحث عن الأوامر والنواهي والإجتهاد والتقليد لا يخصّ الأدلّة الأربعة) ، **بل يعمّ غيرها وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها** (أي خصوص الأدلّة الأربعة حتى تكون أعراضاً ذاتية. وهذا هو جواب الإشكال المتقدم) **كما لا يخفى** (ومراده : إنه إن أُريد بالسنّة معنى عاماً يشمل كلاً من الحاكي والمحكي ، فتصدق السنّة بهذا المعنى على الخبر لعدم خروج حجية خبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين . لكن يبقى إشكال آخر وهو الأعمية بالنسبة إلى سائر المسائل الأصولية،

فالعارض بواسطة أمر أعمّ ليس من الأعراض الذاتية. فمثلاً (الأمر حقيقة في الوجوب أو الندب أو الجامع بينهما) ، و(الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته) ، و(جواز إجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد ذي جهتين) تنطبق على المسائل الأصولية وغير الأصولية. وقد تنبه صاحب الفصول لهذا الإشكال وأجاب عنه بأن البحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنّة ، ولكن هذا الرد لا يندفع به إشكال أعمية الواسطة من المعروض).

(٥) **ويؤيد ذلك** (أي يؤيد كون موضوع علم الأصول : الكلي المتحد مع موضوعات مسائله المتشتتة لا خصوص الأدلّة الأربعة) **تعريف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية . وإن كان الأولى** (وهذه أولى جعلية من المصنّف لعدم دقة تعريف المشهور) **تعريفه : "بأنّه صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام** (الفرعية) ، **أو التي ينتهي إليها** (الفقيه) **في مقام العمل "** (وهي الأصول العملية) ، **بناءً على أنّ مسألة حجية الظنّ على الحكومة ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول** (فتخرج الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية عن علم الأصول ، لعدم إمكان استنباط حكم كلي منها. ففي التعريف الأول الذي رفضه المصنّف فإن مسألة

حجية الظن على الحكومة ومسائل الأصول العمليـــة في الشـــبهات الحكمية تخرجان من مباحث الأصول ، بخلاف التعريف الثاني ، فإن حجية الظن على الحكومة مما ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل ، وان الأصول العملية "كالبراءة والاحتيـــاط والاستصـــحاب والتخـــيير" والشبهة الحكمية "في فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين" كلها من المسائل الأصولية ، وهي داخلة في طريـــق اســـتنباط الأحكـــام الشرعية) **كما هو كذلك** (بحسب الواقع) ، **ضرورة أنـــه لا وجـــه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات** (لاعتماد كثير من الأحكام الفرعية عليها).

(٦) **الأمرُ الثاني : الوضعُ هو نحو اختصاص اللفـــظ بـــالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشيءٌ من تخصيصه به تـــارةً** (أي تخصـــيص الواضع للفظ في المعنى) **ومن كثرة استعماله فيه أخرى. وبهذا المعنى** (أي اختصاص اللفظ بالمعنى) **صح تقســـيمه إلى التعيـــيني** (وهـــو تخصيص اللفظ من قبل الواضع) **والتعيني** (وهو كون اللفظ ناشئ من كثرة الاستعمال) **كما لا يخفى.**

ثم ان الملحوظ حال الوضع (فلابد أن يلاحظ الواضـــع حـــين الوضع كلاً من اللفظ والمعنى) **إما** (أن) **يكون معنى عامـــاً فيوضـــع اللفظ له تارة** (ويسمى بالوضع العام والموضوع له العام ، كوضـــع

الكلي بأزاء معناه الكلي مثل وضع لفظ الحيوان للكائن النامي المتحرك بالإرادة) و(يوضع اللفظ) **لأفراده ومصاديقه** (تارة) **أخرى** (ويسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص كأسماء الإشارة والحروف والموصولات) ، **وإما** (أن) **يكون** (الملحوظ حال الوضع) **معنى خاصاً لا يكاد يصح** (إذا كان الملحوظ معنى خاصاً) **إلاّ وضع اللفظ له دون** (أن يوضع للمعنى) **العام** (ويسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ، كالأعلام الشخصية) **فتكون الأقسام ثلاثة. وذلك** (وهذا تعليل لإنكار القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام) **لأن** (المعنى) **العام** (الملحوظ حين الوضع) **يصلح لأن يكون آلة** (أو مرآة) **للحاظ أفراده ومصاديقه** (لكونه كلياً والكلي) **بما هو كذلك** (أي عين الأفراد ، ولحاظه لحاظ الأفراد). (وتوضيح ذلك أن الموضوع له الخاص بما هو خاص – كزيد – لا يصلح لأن يكون وجهاً للمعنى العام كالإنسان، ولذلك لا يصح حمل الخاص عليه ، فلا يقال "الإنسان زيد" بخلاف المعنى العام فإنه يصلح لأن يكون وجهاً للموضوع له الخاص ، فيصح قولنا : "زيدٌ إنسانٌ")، **فإنه** (أي المعنى العام) **من وجوهها** (أي من وجوه الأفراد والمصاديق) ؛ **ومعرفة وجه الشيء** (وصورته هي معرفته إجمالاً و) **معرفته بوجه** (ما؛ أي لابد من لحاظ العام في وضع اللفظ للأفراد)، (هذا) **بخلاف** (الوضع) **الخاص** (والموضوع له العام) ، **فإنه** (بقطع

النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه) **بما هو خاص** (ومحدود) **لا يكون وجهاً للعام** (أي للموضوع له العام فلا يتصور الخاص ويوضع العام) **ولا** (يكون مرآة) **لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته** (أي الخاص) **وتصوره** (بما هو خاص) **معرفة له** (أي للعام) **ولا لها** (أي لسائر الأفراد) **أصلاً ولو بوجه. نعم ، ربما يوجب تصوره** (أي الخاص) **تصور العام بنفسه** (بأن ينتقل الذهن من الخاص إلى العام اتفاقاً) **فيوضع له** (أي للعام المتصور) **اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً** (إلاّ أن تصور الخاص صار سبباً لتصور العام بخلاف الوضع العام والموضوع له العام ، فإن تصور العام فيه كان أولياً)، **وهذا** (المورد الذي ذكرناه وقلنا فيه إن العام متصور بنفسه وإن كان منشأ تصوره الخاص) **بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص ، فإن الموضوع له** (في هذا القسم) **وهي الأفراد** (أو المصاديق) **لا يكون متصوراً** (للواضع بتصور تفصيلي ثانوي فإنه لم يتصور) **إلاّ بوجهه وعنوانه و**(الوجه المتصور) **هو العام. وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه** (كما في الوضع العام والموضوع له الخاص) ، **وتصوره بنفسه** (كما في الوضع العام والموضوع له العام) ، **ولو كان بسبب تصور أمر آخر** (كالخاص الذي يكون سبباً لتصور العام ، كتصور الكلي "الإنسان" الناشيء عن تصور فرده "زيد" ؛ فإن تصور زيد يكون علّة لتصور الإنسان).

ولعل خفاء ذلك (الفرق) **على بعض الأعلام** (الميرزا حبيب الله الرشتي "ت ١٣١٢ هـ"[١١]) **وعدم تمييزه بينهما** (أي بين ما إذا كان العام متصوراً ابتداءً أو بواسطة الخاص) **كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً ، مع انه واضح** (البطلان) **لمن كان له أدنى تأمل. ثم انه لاريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام** (الشخصية ، كوضع اسم زيد لذلك الوليد الذي يرى نور الحياة لأول مرة ، فإن الوضع هنا جزئي كجزئية الموضوع له ، واللفظ موضوع لنفس المعنى المتصور) **وكذا** (ثبوت) **الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس** (فإن المعنى المتصور حين الوضع كلي واللفظ موضوع بازاء ذلك المعنى).

(٧) **وأما الوضع العام والموضوع له الخاص** (ففي وقوعه خلاف) **فقد تُوهِّمَ** (المتوهم هو صاحب الفصول[١٢] والمحقق الشريف[١٣] وغيرهم[١٤]) **أنه وضع الحروف وما ألحق بها من الأسماء**

---

[١١] بدائع الأفكار للمحقق الرشتي ص ٤٠.

[١٢] الفصول ص ١٦ باب الوضع.

[١٣] المحقق الشريف في تعليقته على المطوّل ص ٣٧٤.

[١٤] صاحب المعالم في معالمه ص ١٢٤ ، وصاحب القوانين في قوانينه ج ١ ص ١٠ و ٢٨٩.

(المبهمة كأسماء الأشارة والموصولات). **كما تُوهِّم أيضاً** (صاحب الفصول[١٥]) **أن المستعمل فيه فيها** (أي في الحروف والمبهمات) **خاص** (بسبب خصوصية الاستعمال) **مع كون الموضوع له كالوضع عاماً** (فهنا ثلاثة أقوال في وضع الحروف: الأول: الوضع عام والموضوع له خاص، وهو المنسوب إلى السيد الشريف. والثاني: الوضع عام والموضوع له عام ، والمستعمل فيه خاص ، وهو المنسوب إلى التفتازاني. والثالث: الوضع عام والموضوع له عام ، والمستعمل فيه عام). **والتحقيق** (في كيفية وضع الحروف) **حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق** (عند المصنّف) **أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها** (أي في الحروف) **حالهما في الأسماء** (أي أن حال الوضع والموضوع له عام وحال المستعمل فيه عام كأسماء الأجناس)، **وذلك لأن الخصوصية المتوهمة** (خصوصية الاستعمال ، حيث إن كون الموضوع له عاماً في الحروف أنشأ توهماً بأن للمعنى الموضوع له أو للمستعمل فيه خصوصية جزئية صار المعنى بسببها جزئياً) **إنْ كانت هي** (الخصوصية) **الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً** (أمراً) **خارجياً** (لا ذهنياً بأن تكون كلمة "من" مثلاً موضوعة للإبتداء المقيّد بكونه من نقطة معينة)، **فمن الواضح** (بطلانه . فـ) **أنّ كثيراً ما لا**

---

[١٥] الفصول ص ١٦.

يكون المستعمل فيه فيها (في الحروف) **كذلك** (جزئياً خارجياً). (ومراده لو أن زيداً قال لعمرو: "كن في الدار" فإنه لا يريد نقطة خاصة من الدار، فلو كان المستعمل فيه خاصاً لخصوصية الموضوع له أو كليهما لم يحصل الامتثال إلاّ في ذلك الخاص، مع إننا نلاحظ أن المستعمل فيه لا يكون خاصاً بل ولا يكون جزئياً) **بل كلياً** (أي يصح انطباقه على جزئيات كثيرة ويحصل الإمتثال بكل جزئي منه). (وتوضيح ذلك: إن لفظة "من" في قوله : "سر من البصرة إلى الكوفة" لفظ كلي ذو مصاديق عديدة ، إلاّ أنها استعملت في الابتداء الكلي بلا قصد من نقطة معينة بذاتها. ولو كان الموضوع له الابتدائي الجزئي لما استعملت "من" في الابتداء الكلي بلا دقة عرفية في تحديد نقطة الانطلاق). **ولذا التجأ بعض الفحول** (وهم إمّا صاحب الفصول[16] ، وإمّا المحقق التقي [17]) **إلى جعله** (أي معنى الحروف وسائر المبهمات) **جزئياً إضافياً** (لأن مناط الكلية وهو قابلية الانطباق على الكثيرين موجود في الجزئي الإضافي ؛ والجزئي الإضافي أوسع دائرة من الجزئي الشخصي ، فكلمة "من" في قولنا "سر من البصرة" إنما استعملت في جزئيات الأبتداء الحاصلة من البصرة لا من جميع مدن العراق أو مدن الأرض مثلاً) ، **وهو كما ترى** (ذلك أن الجزئي

---

[16] الفصول ص ١٦.

[17] (هداية المسترشدين) للشيخ محمد تقي الأصفهاني أخو صاحب الفصول ص ٣٠.

الإضافي كلي فلا يفيد كلامه كون الموضوع له خاصاً). (والنتيجة: إن الحروف إنما تكون موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام، وهو مراد المصنّف). (هذا كله على تقدير كون الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى أمراً خارجياً) **وإن كانت** (الخصوصية المتوهمة) **هي الموجبة لكونه جزئياً** (أمراً) **ذهنياً** (بأن تكون كلمة "من" مثلاً موضوعة للابتداء الملحوظ في الذهن، فإن المصنّف يورد رأيين، الأول: إن الجزئية إنما تكون بسبب اللحاظ الذهني ، والثاني: بطلان كون الموضوع له خاصاً لكونه جزئياً ذهنياً) ، (فالوجه الأول): **حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفياً ، إلاّ إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ، ومن خصوصياته القائمة به** (كما أن كلمة "في" في قولنا "زيد في الدار" من خصوصيتها ومبيّنة لأبنيتها) ، **ويكون** (الحرف) **حاله** (في الذهن) **كحال العرض** (المنطقي في الخارج أو القائم بغيره)، **فكما لا يكون** (العرض المنطقي – الذي هو ضد الجوهر والذات – ولا يوجد) **في الخارج إلاّ في الموضوع** (الخارجي)**كذلك هو** (أي المعنى الحرفي) **لا يكون في الذهن إلاّ في مفهوم آخر** (ومعناه أن المعنى الحرفي يفترق عن العرض في جانب، فالمعنى الحرفي يتبع الغير في الذهن وفي الخارج أيضاً ، بينما يكون العرض تابعاً للغير في

الخارج لا في الذهن)؛ **ولذا** (فإن الذي ذكرناه من كون الحرف حالة لغيره قد) **قيل**[18] **في تعريفه**: (أي في تعريف المعنى الحرفي) **بأنه ما دلّ على معنى في غيره** (ذهناً كالعرض في موضوعه خارجاً، ومعناه أنه لأجل عدم تحقق المعنى الحرفي في الذهن إلاّ في مفهوم آخر ، فإن المعنى الحرفي موجود في غيره ، فهو مجرد رابط بين طرفي القضية). **فالمعنى** (الحرفي) **وإن كان** (حين لحاظه مع تلك الخصوصية الذهنية) **لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ** (الذهني) ، **بحيث يباينه** (أي يباين المعنى الملحوظ نفسه) **إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ، ولو كان اللاحظُ واحداً. إلاّ أنّ هذا اللحاظ** (وهذا هو الإشكال الأول على كون اللحاظ داخل في المستعمل فيه) **لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه** (بحيث يكون المعنى الحرفي مركباً من أصل المعنى ولحاظه) ، **وإلاّ** (فلو كان المعنى مركباً) **فلابد** (للمستعمل) **من لحاظ آخر** (حين الاستعمال) **متعلق** (بلحاظه الأول) **بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ** (الذي هو جزء المعنى). (وملخص الإشكال : إن الاستعمال لما كان متقوماً بلحاظ اللفظ والمعنى – بسيطاً أو مركباً – فإن افتراض كون "من" مركبة من الأبتداء واللحاظ يلزم تعدد اللحاظ في الاستعمال ، لأن أحد اللحاظين جزء المعنى والآخر مقوّم

---

[18] ابن هشام في شرح (شذور الذهب) ص ١٤.

للاستعمال. إلاّ أننا نعلم بأن تعدد اللحاظ بهذا الشكل مخالف للطبيعة الإنسانية والوجدان. وعليه فلابد أن يكون المستعمل فيه هو نفس المعنى ودون أخذ قضية "اللحاظ" بعين الأعتبار). **بداهة أنّ تصور** (المعنى) **المستعمل فيه مما لابد منه في استعمال الألفاظ** (فإن كان اللحاظ الثاني عين اللحاظ الأول فإنه يلزم الدور ، لأن اللحاظ الثاني متوقف على المعنى ، والمعنى متوقف على اللحاظ الثاني. وإن كان اللحاظ الثاني غير الأول لزم تعدد اللحاظ في كل استعمال، مع أننا نعلم أن المستعمل للحروف لا يلحظ إلاّ مرة واحدة تماماً كما أن المستعمل للأسماء لا يلحظ ذلك إلاّ مرة واحدة) ، **وهو كما ترى** (تكلف بدون ضرورة) . **مع أنه** (وهذا هو الإشكال الثاني على كون اللحاظ داخل في المستعمل فيه وجزء لمعنى الحرف) **يلزم أن لا يصدق على الخارجيات** (حيث إن المعنى المقيد باللحاظ هو معنى ذهني ، والذهني لا يصدق على الخارجيات) . (وملخص الإشكال : إن كون تركب المستعمل فيه من المعنى واللحاظ إنما يستلزم عدم صدق المعنى على الأشياء الخارجية، لأن اللحاظ الذي موطنه الذهن يوجب تقييد المعنى بالوجود الذهني ؛ ولاشك أن الوجود الذهني يباين تماماً الوجود الخارجي، وهذا المعنى يناقض ما نفهمه عرفاً من القول "سر من البصرة" ، فان هذا القول لابد وأنْ يصدق على قضية خارجية وهي السير والبصرة ، فلابد من تجريد المعنى عن خصوصية

اللحاظ)، **لامتناع صدق الكلي العقلي عليها حيث لا موطن لـه** (أي الأمر العقلي) **إلاّ الذهن ، فامتنع** (على الفرد) **امتثال** (أمر) **مثل – سر من البصرة – إلاّ بالتجريد** (عن اللحاظ الذهني، أي تجريد المعنى عن ذلك اللحاظ) **وإلغاء الخصوصية** (الذهنية المأخوذة في المعنى، فيكون الاستعمال مجازي دائماً لكونه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء. والنتيجة: إننا نقف أمام أمرين : الأول: إما عدم إمكان الامتثال للأمر ، وهو باطل . الثاني: وإما المجازية وهي تحتاج إلى دقة وعناية غير معهودة في الاستعمال ، مع أننا نعلم أن الاستعمالات العرفية لا تهتم بتلك الدقة. وفي النهاية لا يمكن أن يكون اللحاظ جزءً من المعنى الحرفي). **هذا مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلاّ كلحاظه في نفسه في الأسماء** (وهذا هو الإشكال الثالث على كون اللحاظ داخل في المستعمل فيه، وملخص الإشكال: إن لحاظ المعنى الحرفي في كونه حالة لغيره يشابه تماماً لحاظ المعنى الاسمي المستقل، فكما لا نأخذ "اللحاظ الاستقلالي" في المعنى الاسمي بعين الاعتبار ، كذلك يجب أن لا نأخذ "اللحاظ الآلي" في المعنى الحرفي. فلا يصير المعنى الحرفي – عندئذ- باللحاظ الآلي جزئياً حتى نلتزم بالفكرة القائلة بكون المستعمل فيه في الحروف خاصاً)، **وكما لا يكون هذا اللحاظ** (الذهني الاستقلالي من الواضع والمستعمل) **معتبراً فيه فيها** (أي في الأسماء حتى يكون سبباً لجزئية

المعنى) **كذلك ذاك اللحاظ** (الذهني الآلي) **في الحروف** (حتى يكـــون سبباً لجزئية المعنى) **كما لا يخفى**. (وخلاصة المبحث أنه لا يوجد فرق بين المعنيين الاسمي والحرفي أصلاً ، بل أن المعنى فيهما واحـــد، لأن كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام. أما لو أُريد – أحياناً- معنى خاص ، فإن ذلك لابد وأن يكون عن طريـــق دالٍ آخر من قبيل تعدد الدال والمدلول ، كما هو واضح في تقييـــد المطلق في جملة : "اعتق رقبة مؤمنة").

وبالجملة : ليس المعنى في كلمـــة "مـــن" (الابتدائيـــة) **ولفـــظ الابتـــداء – مثلاً- إلاّ** (مفهوم) **الابتداء** (مجرداً من غـــير تقييـــد باللحاظ في المعنى الحرفي) ، **فكما لا يعتبـــر في معناه** (أي معنى لفظ الابتداء "الاسمي") **لحاظه** (أي لحاظ معنى لفظ الابتداء) **في نفسه** (أي في نفس معنى الابتداء) **ومستقلاً** (بحيث لا يكون اللحاظ دخـــيلاً في المعنى) **كذلك لا يعتبـــر في معناها** (أي معنى كلمة "من" الحـــرفي) **لحاظه** (أي لحاظ المعنى) **في غيرها** (أي في غير كلمة "مـــن") **آلـــة** (بحيث يكون اللحاظ جزءً للمعنى) ، **وكما لا يكـــون لحاظـــه** (أي لحاظ الاستقلال) **فيه** (في معنى لفظ الابتداء) **موجبـــاً لجزئيتـــه** (أي جزئية معنى لفظ الابتداء) **فليكن** (لحاظ الآلية) **كذلك** (غير موجب لجزئية المعنى) **فيها** (أي في كلمة "من". والمعنى : فليكن لحاظ الآليـــة في معنى كلمة "من" غير موجب لجزئيته).

إن قلتَ (هذا إشكال على التحقيق الذي ذكره المصنف بقوله : "والتحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق..." وهو عدم مدخلية اللحاظ الذهني في المعنى الحرفي كعدم مدخليته في المعنى الاسمي): **على هذا** (أي بموجب هذا التحقيق وهو دعوى اتحاد المعنى الموضوع له في الاسم والحرف) **لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ، ولزم كون مثل كلمة "من" ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل** (واحد) **منهما في موضع الآخر ، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها** (كالانتهاء و"إلى" ، والاستعلاء و"على") ، **وهو باطل بالضرورة** (من لسان العرب) **كما هو واضح** (وملخص الإشكال أننا لو ادعينا اتحاد المعنى الموضوع له في الاسم والحرف، للزم ترادف كلمة "من" مع لفظ "الابتداء" وصح إمكانية استعمال أحدهما مكان الآخر كبقية الألفاظ المترادفة. ولكن هذا التحقيق باطل لأننا لا نستطيع أن نستعمل "سر ابتداء البصرة انتهاء الكوفة" بدل "سر من البصرة إلى الكوفة").

قلتُ (وهذا جواب الإشكال): (لا يوجد فرق بينهما من حيث أخذ اللحاظ ولا من حيث الرتبة الوضعية ولكن) **الفرقُ بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما** (أي الاسم والحرف) **بوضع** (خاص به. فوضع لفظ الابتداء لمفهوم الابتداء مرة ووضع لفظة "من" لذلك المفهوم أخرى) **حيث إنه وضع الاسم** (لمجرد مفهوم الابتداء) **ليُراد**

منه معناه بما هو هو (ذاتياً) **وفي نفسه** (من غير نظر إلى الغير حين استعماله) ، و(وضع) **الحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرة** (وملخص جواب المصنّف على الإشكال بعد اعترافه بالترادف ووحدة المعنى الموضوع له في الاسم والحرف هو: إن الاسم إنما وضع ليراد به المعنى في نفسه بينما وضع الحرف كآلة لملاحظة حال الكلمة أو الجملة الداخل عليها، فالاستقلالية في الأسماء، والآلية في الحروف لوحظتا عند الواضع خلال وضع الاسم والحرف ، ولذلك فإن الاختلاف في كيفية الوضع فيها أوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر). **فالاختلاف بين الأسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع** (أي ذات المعنى الموضوع له) ، **وقد عرفت بما لا مزيد عليه : أنّ نحو إرادة المعنى** (من الآلية أو الاستقلالية) **لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته** (أي من خصوصيات الحرف) **ومقوماته** (بمعنى أنّ وضع الحروف كوضع أسماء الأجناس بخصوص أن كلاً من الوضع، والموضوع له، والمستعمل فيه فيها عاماً، فلا يوجد اختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي لا من حيث اللحاظ، ولا من حيث الوضع، إلا من حيث الاختصاص).

(٨) **ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في** (الجمل التي يستعمل فيها الإنشاء تارة والإخبار تارة اخرى) **الخبر والإنشاء** (وذلك بقصد المتكلم ، أي أن بينهما اشتراك معنوي وجامع، فالجامع هو نسبة المحمول إلى الموضوع تماماً كنسبة البيع إلى المتكلم في جملة "بعتُ " فإن قصد بها الحكاية عن ثبوت نسبة البيع إلى نفسه في وعاء الاعتبار فذلك إخبار ، وإن قصد بها إيجاد البيع فذلك إنشاء. والاختلاف بينهما مثل الاختلاف في الأسماء والحروف) **أيضاً كذلك** (أي في كيفية الوضع مع اتفاقهما في نفس الموضوع له) **فيكون الخبر** (الذي هو كلام تكون لنسبته تطابقٌ مع الواقع الخارجي ، بينما لا يكون للإنشاء ذلك) **موضوعاً** (لمعنى نسبة المحمول إلى الموضوع ، إلاّ أنه) **ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه** (ماضياً كان أو مستقبلاً أو متطابقاً مع واقعه الخارجي) ، و(يكون) **الإنشاء** (موضوعاً لذلك المعنى بعينه ، ولكن) **ليستعمل في قصد تحققه وثبوته** (بنفس هذا الاستعمال، فقد اختلفا من واقع هذه الحيثية فقط) **وإن اتفقا فيما** (وضعا له و) **استعملا فيه ، فتأمل** (فالمعنى في الإخبار والإنشاء واحد ، لأنه عبارة عن نسبة المبدأ إلى الذات ، فإذا قصد المتكلم بالكلام الحكاية عن النسبة فيكون خبراً حينئذٍ ، وإن قصد به إيجادها يكون إنشاءً).

ثم إنه قد انقدح مما حققناه (من خروج قصد الآلية والاستقلالية في الحروف والأسماء ، ومن قصد حكاية ثبوت المعنى في موطنه أو إيجاده في الإخبار والإنشاء عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه وكونها من شؤون الاستعمال المتأخر عن المعنى ، من الاستنتاج بأنه من المحتمل أن يكون المستعمل فيه كالموضوع له في أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عاماً) **أنه يمكن أن يقال : إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام** (كما كان الموضوع له عاماً) **وإن تشخصه** (حين الإستعمال) **إنما نشأ من قبل طور استعمالها** (بغض النظر عن كونه جزء الموضوع له أو المستعمل فيه). (وهذا هو جواب الإشكال الذي زعم بأن المستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر خاص، لأن اقتضاء الإشارة والتخاطب إنما تشخص المشار إليه والمخاطَب معاً. فالجواب الذي وضعه المصنّف هو: إن الموضوع له في لفظة "هذا" هو كلي المفرد المذكر الصالح للإشارة ، لا المعنى المتصف بكونه مشاراً إليه ، بحيث تكون الإشارة إليه قيداً له، فالإشارة هي من كيفيات الاستعمال كما هو الحال فيما يتعلق بالاستقلالية والآلية في الأسماء والحروف، فكلٌ من الوضع والموضوع له في أسماء الإشارة عام كالحروف) **حيث إن أسماء الإشارة** (مثلاً إنما) **وضعت ليُشار بها إلى معانيها** (الكلية تماماً كما وضع "هذا" ليُشار به إلى المفرد المذكر) **وكذا** (وضع) **بعض الضمائر** (كضمير

الغائب فإنه وضع لكلي المفرد المذكر، ليشير إلى الفرد الغائب) **وبعضها** (الآخر كضمير المخاطَب فإنه وضع لكلي المفرد المذكر أو المؤنث، فتشخص المعنى في اسم الإشارة ، وضمير المخاطب نشأ من الإشارة والتخاطب اللذان هما من أطوار الاستعمال وشؤونه، من دون أن يكون لهما دخلٌ في الموضوع له ليكون خاصاً، وهو إنما وضع) **ليخاطب به المعنى** (المراد) **والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص** (في المشار إليه والمخاطَب، لأن الشيء إذا لم يتشخص لا يمكن الإشارة إليه أو مخاطبته) **كما لا يخفى** . **فدعوى أن** (الموضوع له و) **المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إيّاك) إنما هو المفرد المذكّر** (في ضمير المتكلم) **وتشخصه** (الموجود حين الاستعمال) **إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ** (عندما يكون المتكلم متوجهاً) **إليه** (أي إلى المستعمل فيه) ، **فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشخص** (في الإشارة) **أو معه** (في التخاطب) ، **غير مجازفة** (خبر لـ "فدعوى أن المستعمل فيه...". ومراده أن أخذ الإشارة والتخاطب في المعنى حتى يكون جزئياً لا دليل عليه ، أي أنه لا يمكن أن تدخل الإشارة والتخاطب في نفس الموضوع له لأنها معاني نسبية إلى الغائب والمخاطَب).

فتلخص مما حققناه (في معنى الحروف وبقية المبهمات) : **أن التشخص الناشيء من قبل الاستعمالات** (انما هو بدليل خارج عن

مقام اللفظ والمعنى ، وذلك لأنه) **لا يوجب تشخص المستعمل فيه** (حتى يكون معنى جزئياً) **سواء كان** (التشخص الناشىء عن مقام الاستعمال) **تشخصاً خارجياً** (ناشئاً من إشارة في الخارج) **كما في مثل أسماء الإشارة** (وهذا بخلاف من جعل الإشارة الخارجية جزء معناها) **أو** (كان التشخص الاستعمالي) **ذهنياً** (أي ناشئاً من الإشارة الذهنية) **كما في أسماء الأجناس** (وهذا بخلاف من جعل الإشارة الذهنية دخيلاً فيها حين الإستعمال ، حين قيل: إن "زيداً " حقيقة من الحقائق الذهنية والإشارة إليه تنبع من توجه النفس نحوه) **و**(كذلك) **الحروف** (والموصولات) **ونحوهما** (من المعاني الكلية). (وهذا يعني عدم صحة ذلك كله) **من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس** (أي في عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشىء عن الاستعمال) . **ولعمري هذا** (الذي ذكر من عدم صحة أخذ الخصوصية في المعنى) **واضح ، ولذا** (ولكي لا يمتد التشخص الناشىء عن الاستعمال الى المعنى) **ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف** (أو المبهمات) **عين** (بالمطابقة) **ولا أثر** (يدلّ على الالتزام بذلك) ، **وإنما ذهب إليه بعض من تأخر**[١٩] ، **ولعله** (أي لعل ذهاب هؤلاء الأعلام

---

[١٩] صاحب الفصول ، راجع الفصول ص ١٦. وكذلك التفتازاني والسيد مير شريف في حاشيته على (المطوّل) في مبحث الاستعارة.

إلى خصوصية أحدهما) **لتوهم كون قصده** (أي قصد المعنى) **بما هو في غيره** (وآلة) **من خصوصيات الموضوع له** (فيكون خاصاً ، ثم يكون المستعمل فيه خاصاً أيضاً) **أو** (من خصوصيات) **المستعمل فيه** (وحده). (والمحصل : إن اعتقاد بعض الأعلام في كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً إنما نشأ من توهم أن قصد المعنى من خصوصيات أحدهما. ولكن هذا غير صحيح لأنه يلزم الدور ، بناءً على أخذ قصد الاستقلالية والآلية والإخبارية والإنشائية وغيرها من الخصوصيات في الموضوع له أو المستعمل فيه ، وذلك لتوقفها على الاستعمال . فإن المفترض أن الاستقلالية والآلية والإخبارية والإنشائية إنما تنشأ عن الاستعمال، ولكن الاستعمال متأخرٌ عن المعنى وخصوصيته رتبة. فلو كانت دخيلة في المعنى لزم توقف المعنى على الاستعمال ، ولكن الاستعمال متوقف على المعنى كما هو واضح) ، و(قد وقعت) **الغفلة** (منهم) **عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحائه** (من الآلية والاستقلالية والإخبارية والإنشائية) **لا يكاد** (أن) **يكون من شؤونه** (أي شؤون المعنى) **وأطواره** (بحيث يكون دخيلاً في المعنى وموجباً لخصوصيته وجزئيته ، لتأخر هذه الخصوصيات المترتبة على القصد عن المعنى ، فيمتنع دخلها فيه) **وإلاّ** (لو كان قصد المعنى آلياً دخيلاً في المعنى الحرفي حتى صار بسببه جزئياً) **فليكن قصده** (استقلالياً و) **بما هو هو وفي نفسه كذلك**

(دخيلاً في المعنى الاسمي حتى يكون جزئياً أيضاً) **فتأمل في المقام فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق** (وخلاصة ما أفاده المصنّف "قدس سره": ان كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه من الحروف وأسماء الإشارة والضمائر كأسماء الأجناس عام ، بسبب أن التشخص فيها إنما نشأ من جهة الاستعمال، ولكن يستحيل تشخص المعنى بالخصوصيات الناشئة منها "أي من الحروف وأسماء الإشارة والضمائر" لأن ذلك يستلزم الدور).

(٩)(الأمر) **الثالث** : (لقد اُختلف هل أن) **صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع** (كما آمن به جماعة من الأصوليين) **أو بالطبع** (كما آمن به أخرون) ؟ **وجهان** (محتملان) **بل قولان** [٢٠] (أشهرهما الأول) **وأظهرهما** (الثاني ، فقالوا): **إنه بالطبع** (لا بالوضع، وقد استدلّ المصنّف) **بشهادة الوجدان** (السليم) **بحسن الاستعمال فيه** (أي فيما يناسب ما وضع له. أو بتعبير آخر في المعنى غير الحقيقي إذا كانت هناك مناسبة) **ولو مع منع الواضع عنه** (أي عن الاستعمال . فإن حسن استعمال "زيد الأسد" أمر طبيعي

---

[٢٠] القول الأول: ذهب إليه صاحب القوانين في (قوانين الأصول) ج ١ ص ٦٤. والقول الثاني: ذهب إليه صاحب الفصول في (الفصول الغروية) ص ٢٥.

حتى مع منع الواضع "وهو والد زيد في هذه الحالة" عن ذلك الاستعمال، فلو كانت صحة الاستعمال بسبب وضع الواضع لما صح الاستعمال الجديد) ، و(كذلك يشهد الوجدان في عكس ذلك) **باستهجان الاستعمال فيما** (إذا كان المعنى غير الحقيقي) **لا يناسبه** (كما نلاحظ عدم تقبل العرف استعمال لفظة "الرأس" في كلي الإنسان مثلاً) **ولو مع ترخيصه** (أي ترخيص الواضع بجواز استعمال لفظ الجزء في الكل) ، **ولا معنى لصحته** (أي لصحة الاستعمال) **إلاّ حسنه** (أي حسن الاستعمال ، بالطبع لا بالوضع) **والظاهر** (ولأنّ المناسبة طبعية لا وضعية) **أن صحة استعمال اللفظ في نوعه** (نحو ضارب اسم فاعل إذا أُريد منه كل ما كان على هيئة فاعل من هذه المادة) **أو** (استعمال اللفظ في) **مثله** (نحو زيد في جملة "ضرب زيدٌ " فاعل ، إذا أردنا به مثله) **من قبيله** (أي من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع) **كما يأتي الإشارة إلى تفصيله** (في الأمر الرابع بأذنه تعالى).

(١٠)(الأمر) **الرابع : لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ ، وإرادة نوعه** (الشامل لكل فرد من الأفراد) **به** (أي باللفظ). (ومراده هو صحة إرادة نوع اللفظ باللفظ ، فيكون اللفظ حاكياً عن اللفظ) **كما إذا قيل : ضَرَبَ – مثلاً – فعل ماض** (فإن لفظة " ضرب "

قد استعملت في كل فرد من أفراد الضرب في الفعل الماضـــي) ، **أو صنفه** (أي لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة صنفه أيضاً) **كمـــا إذا قيل: (زيدٌ) في (جملة) (ضرب زيد) فاعل** (فلفظة زيد استعملت في كل فرد من أفراد زيد المستعملة كفاعل لفعل ضرب). (ويتحقق ذلك – أي كون اللفظ مستعملاً في نوعه ، وصنفه -) **إذا لم يقصد به شخص القول** (الصادر من المتكلم في حال التلفظ؛ أي: يصـــح إطلاق اللفظ في نوعه وصنفه إذا لم يُقصد "زيد" معين بذاتـــه) ، **أو مثله** (أي وكذلك يصح استعمال اللفظ وإرادة مثله ، كما إذا قلنـــا: زيدٌ في جملة "ضرب زيد " فاعل وأردنا منها شخص زيد المســـتعمل في الجملة فقط) **كـــ (ضرب) في المثال** (الأول الذي ذكـــره لإرادة النوع) **فيما إذا قصد** (المتكلم المثل، أي أراد المتكلم بزيد شـــخص زيد لا جميع أفراد زيد، ومعناه أن حكاية "ضرب" مثلاً عن نوعه أو مثله منوطة بقصد المتكلم . وبمعنى آخر: إن قولنا زيدٌ في – ضـــرب زيد – فاعل مثال للقسم الثاني "وهو استعمال اللفظ في صنفه" إذا لم يقصد به شخص القول أي شخص زيد ، ومثال للقسم الثالث "وهو استعمال اللفظ في مثله " إذا قصد به شخص القول).

وقد أشرنا (في الأمر الثالث) **إلى أن صحة الإطلاق كذلك** (أي أن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل منه) **وحســـنه** (أي أن حسن هذا الإطلاق) **إنما كان بالطبع لا بالوضع ، وإلاّ** (فلـــو لم

يكن هذا الإطلاق – أي إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل منه – بالطبع) **كانت المهملات موضوعة لذلك** (النوع أو الصنف أو المثل) **لصحة الإطلاق كذلك** (على الأقسام الثلاثة) **فيها** (أي في المهملات) **والالتزام بوضعها لذلك** (المستعمل فيه) **كما ترى** (بديهي البطلان لأنه يستلزم عدم صحة تقسيم اللفظ إلى الموضوع والمهمل).

(هذا كله فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد نوعه أو صنفه أو مثله) **وأما إطلاقه وإرادة شخصه** (أي شخص اللفظ) ، **كما إذا قيل** : (**زيدٌ لفظٌ**) **وأريد منه** (أي من زيد – المبتدأ هنا) **شخص نفسه** (من دون نظر الى زيد آخر يحكي هذا المبتدأ عنه) **ففي صحته** (أي صحة هذا الإطلاق) **بدون تأويل** (يجوز له) **نظر** (وذلك) **لاستلزامه** (أي استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أحد أمرين) (الأول): **اتحاد الدالّ والمدلول** (وهو غير صحيح) **أو** (الثاني): **تركب القضية من جزئين** (هما المحمول والرابط أو النسبة بدون الموضوع ، وذلك خلف) **كما في الفصول**[٢١] . (وتوضيح ذلك: إن كلمة زيد في جملة "زيدٌ لفظٌ" إن دلّت على نفسها لزم اتحاد الدالّ والمدلول وهو ممتنع لأننا نلحظ الحاكي لحاظاً آلياً ، ونلحظ المحكي لحاظاً استقلالياً ولا

---

[٢١] الفصول الغروية ص ٢٢ ، عند قوله : فصلٌ قد يطلق اللفظ ....الخ.

يمكن اتحادهما بأي حالٍ من الأحوال، وأما إذا كانت القضية المحكيـــة مركبة من جزئين هما: المحمول وهو اللفظ ، والنسبة وهـــي الـــرابط دون الموضوع، فهو ممتنع أيضاً لاستحالة تحقق النسبة الكلامية بـــين المنتسبَين).

بيان ذلك (وهو توضيح لإشكال صاحب الفصول على القسم الرابع) : **إنّه إن اعتبـــر دلالته** (أي دلالة لفظة زيد) **علـــى نفســـه** (بأن يكون دالاً ومدلولاً) **– حينئذٍ** (أي حين إرادة شخصه) – **لزم الاتحاد** (بين الدال والمدلول ، وهو القسم الأول من الإشكال) ، **وإلاّ لزم تركبها** (أي تركب القضية) **من جزئين** (المحمول والرابط ، وهو القسم الثاني من الإشكال)، **لأن القضية اللفظيـــة – علـــى هـــذا** (التقدير ، وهو عدم دلالة اللفظ على نفسه) **إنما تكون حاكية عـــن المحمول والنسبة** (فقط ، وإن كانت مركبة من الموضوع والمحمـــول والنسبة لفظاً) ، (و) **لا** (تحكي عن) **الموضوع** (على افتراض عـــدم دلالة المدلول له وعليه) **فتكون القضية المحكيـــة بهـــا** (أي القضـــية المعقولة المحكية بالقضية اللفظية) **مركبة من جزئين** (المحمول والرابط)، **مع امتناع التركب إلاّ من** (الأجزاء) **الثلاثة** (الموضـــوع والمحمـــول والنسبة ، لأن التركب من جزئين بعيد عن ارتكاز العقلاء)، **ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبَين** (وهما الموضوع والمحمول لأن

النسبة من الأمور الإضافية ، ولا تحصل إلاّ بين المضاف والمضاف إليه، فتمتنع الحكاية عن النسبة بدون وجود الموضوع).

قلتُ: يمكن أن يقال: (وهذا دفع الإشكال بقسمه الأول وهو بطلان اتحاد الدال والمدلول عن طريق دلالة اللفظ على نفسه) **إنه يكفي تعدد الدالّ والمدلول اعتباراً ، وإن اتحد ذاتاً** (أي أن الإشكال الوارد حول دلالة اللفظ على نفسه والتي تستلزم محذور اتحاد الدالّ والمدلول يمكن دفعها بالقول بأن تغاير الدال والمدلول اعتباراً يكفي دون الحاجة الى تغايرهما ذاتاً ، فمثلاً إن للفظة "زيد" جهتين : الأولى: صدوره من المتكلم ، والثانية: إخطاره في ذهن السامع ، فبلحاظ الجهة الأولى يكون دالاً ، وبلحاظ الجهة الثانية يكون مدلولاً، فهنا تغاير الدالّ والمدلول اعتباراً ولكن اتحدا ذاتاً)، **فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً** (ومنشأً لإخطار نفسه في ذهن السامع) ، **ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً** (أو مخطَراً ، فيكون هو الموضوع للقضية المعقولة). **مع أن حديث تركب القضية من جزئين** (غير وارد). (وهذا هو دفع الإشكال بقسمه الثاني عن طريق عدم دلالة اللفظ على نفسه) — **لولا اعتبار الدلالة في البين — إنما يلزم إذا لم يكن** (للموضوع وجود عيني خارجي ، إلاّ أن) **الموضوع** (هنا له وجود أيضاً وهو) **نفس شخصه** (أي شخص زيد المؤلَف من "ز ي د" ، فليس هناك

محذور من تركب القضية من جزئين). (والنتيجة: إن تركب القضية من جزئين يحصل فقط عندما لا يكون للقضية موضوع لا ذهناً ولا لفظاً و لا خارجاً) **وإلاّ** (لو كان للقضية موضوع خارجي) **كان أجزاؤها الثلاثة** (الموضوع والمحمول والنسبة) **تامة**، (فلو ضربتُ زيداً بيدي ، وقلتُ: ضربتُ ، فإن لهذه القضية موضوعاً خارجياً) ، **وكان المحمول** (اللفظي) **فيها منتسباً** (إلى ضرب زيد ، كما لو قلنا: إن المحمول في "زيدٌ اسمٌ " منتسب) **إلى شخص اللفظ ونفسه** (ولا محذور في ذلك) **غاية الأمر أنه** (أي الموضوع في هذه القضية) **نفس الموضوع** (الخارجي) ، **لا الحاكي عنه** (لا كما نقول "الإنسان ناطق") **فافهم** (ذلك) ، **فإنه لا يخلو من دقة** (لاختلاف الإشارة إلى الشيء في الواقع الخارجي عن الحمل على ذلك الشيء لفظاً).

وعلى هذا (مما ذكرناه سابقاً من أن المراد بالموضوع نفسه لا لفظه الحاكي عنه) ، **ليس** (الموضوع في هذه القضية) **من باب استعمال اللفظ بشيء** (ويعني بذلك بناءً على كون الموضوع شخص اللفظ لا معناه — ولا نتحدث هنا عن استعمال اللفظ أصلاً، لأن ذلك الاستعمال متوقف على استعمال اللفظ والمعنى — فليس هناك معنى حتى يندرج المقام في استعمال اللفظ في المعنى ، بل هو من باب إيجاد الموضوع والحكم عليه. والموضوع هنا هو نفس اللفظ دون معناه) ، **بل يمكن أن يقال:** (مثل هذا) **إنه** (أي استعمال اللفظ

في شخصه) **ليس أيضاً من هذا الباب** (أي باب استعمال اللفظ في المعنى) ، **ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به نوعه أو صنفه فإنه** (أي فإن اللفظ المحكوم عليه بالنسبة إلى النوع والصنف) **فرده** (الخارجي) **ومصداقه حقيقة** (فعندما نقول: "زيد اسم" فإن زيداً هنا هو مصداق زيد الكلي) **لا لفظه** (الدال) **وذاك** (الكلي مدلوله و) **معناه ، كي يكون** (لفظ الموضوع) **مستعملاً فيه** (مثل) **استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ** (الواقع) **نفس الموضوع** (الخارجي) **الملقى إلى المخاطب خارجاً ، قد أحضر** (هذا الموضوع) **في ذهنه بلا وساطة** (لفظ) **حاكٍ** (عنه) ، **وقد حكم عليه ابتداءً ، بدون واسطة أصلاً** (وهذه قضية مركبة ، موضوعها خارجي، ومحمولها لفظي ، حيث إن لفظ "زيد " هو نفس الموضوع) **لا لفظه** (الحاكي عنه) **كما لا يخفى** (عليك) **فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل** (ان الموضوع) **فردٌ** (من أفراد النوع أو الصنف) **قد حكم في** (هذه) **القضية عليه** – (لا بما هو حاكٍ عن الكلي بل) **بما هو مصداق لكلي اللفظ** (فكما نطلق على اشتعال عود الثقاب بأنه نار ونحكم على أنه مصداق لكلي النار) **لا بما هو خصوص جزئيه** (حتى يكون الحكم مقتصراً على هذا الفرد الواقع موضوعاً وهو اشتعال عود الثقاب).

(ومراده أنه بعد أن فنّدنا فكرة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه في باب الاستعمال ، نستطيع الآن أن نفنّد فكرة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو

صنفه في باب الاستعمال أيضاً. وتقريبنا إلى ذلك هـو: إن اللفـظ عندما يطلق فهو يعبـّر عن فرد حقيقي واحد للنوع أو الصنف ، لا إنه لفظ واحد ، والنوع أو الصنف يراد معناه حتى يندرج في بـاب الاستعمال. فعندما نطلق اللفظ فإنما نريد نفس الموضوع ، ولا نريد ان نحكي عن المعنى. فكلمة " ضَرَبَ " في قولنا: "ضرب زيدٌ " هـي مجرد كلمة. والنوع أو الصنف ينطبق على كلمة "ضـرب" كمـا ينطبق على كلمة " نَصَرَ " أو " قَعَـدَ "، فهنـا لا تلحـظ لـوازم التشخص ، وشخصية كلمة "ضرب" ينطبق عليها النوع كانطباقـه على "نصر" و "قعد"، ويحكم عليها لاتحادها مع النوع أو الصنف بما يحكم عليهما ؛ حيث إن الحكم المترتب عليهما ثابت للفرد المتحـد معهما من باب الانطباق ، فشخصية كلمة "ضرب" فـرد للنـوع وليست معنى له. فاستعمال اللفظ في نوعه وصنفه وشخصه ليس من قبيل الاستعمال المصطلح عليه عرفاً).

نعم فيما إذا أُريد به (أي باللفظ الموضوع) **فرد آخـر مثلـه** (كما تقدم في القسم الثالث ، نحو قولنا : زيد في "ضـرب زيـد" فاعل) ، **كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى** (فقـد اسـتعملت كلمة "زيد" الأولى في كلمة "زيد" الثانية، ولما كان المسـتعمل فيـه أيضاً لفظاً فإن المصنّف التفت إلى ذلك وقال : "من قبيل اسـتعمال اللفظ" ولم يقل من استعمال اللفظ) ، **اللهم** (وهذا استدلال علـى

قوله : "بل يمكن أن يقال ....الخ". ومراده هو: إن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه يمكن أن يكون من باب الاستعمال بالتقريب التالي: إن لفظة "ضرب" الواقعة في الكلام وإن كانت فرداً للنوع، إلاّ أننا إذا قصدنا بها الحكاية عن النوع والدلالة عليه ، فإنها تصبح – حينئذٍ– من باب الاستعمال ، تماماً كما هو اعتقاد المصنّف بأن إطلاق اللفظ وإرادة مثله هو من باب الاستعمال) **إلاّ أن يقال** (فيما يخص استعمال اللفظ في نوعه وصنفه من باب استعمال اللفظ في المعنى ، لا من باب تصور الوضع الخارجي موضوعاً): **أن لفظ (ضرب)** (في مثال: "ضَرَبَ فعلٌ" ، حيث جعلنا "ضرب" موضوعاً يراد به النوع) **وإن كان فرداً له** (أي للكلي ، ويصح إرادة فرده كما قلنا في مثال عود الثقاب) **إلاّ أنه إذا قصد به** (أي بلفظ "ضرب") **حكايته** (حكاية الكلي) ، **وجعل** (هذا اللفظ) **عنواناً له** (أي الكلي) **ومرآته** ، **كان** (لفظ "ضرب" في المثال) **لفظه** (أي لفظ الكلي الدالّ عليه والكلي) **المستعمل فيه** (أي في معنى النوع أو الصنف) ، **وكان** (لفظ "ضرب" الموضوع) – **حينئذٍ** – (مستعملاً في الكلي حين قصد الحكاية) **كما إذا قصد به فرد مثله** (وهو من باب استعمال اللفظ في المعنى) . (والخلاصة: إن استعمال اللفظ في مثله يعني تماماً استعمال اللفظ في المعنى).

وبالجملة : فإذا أطلق (اللفظ) **وأُريد به نوعه** (أو صنفه) ، **كما إذا أُريد به فرد مثله ، كان** (كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة) **من باب استعمال اللفظ في المعنى** (لأن اللفظ يعكس تعقل الموضوع)، **و**(هذا يصح و) **إن كان** (اللفظ الواقع في الكلام) **فرداً منه** (أي من ذلك النوع أو الصنف) ، **وقد حكم في القضية بما يعمه** (أي يشمله ويشمل غيره، فعندما نقول "زيدٌ اسمٌ " فهذه جملة صحيحة ، فإننا نجعل "زيد" مرآة لأفراده أولاً ، ونعلم بأن المحمول وهو الاسم يشمل "زيد" وغير "زيد" ثانياً). **وإن أطلق** (اللفظ وأُريد به نوعه أو صنفه، ولكن) **ليحكم عليه بما هو فرد كلّيه ومصداقه** (بحيث يسري الحكم إلى الكلي) ، **لا بما هو لفظه** (أي لفظ النوع أو الصنف ليكون حاكياً عنهما حتى يندرج في باب استعمال اللفظ في المعنى) **وبه حكايته** (أي لا بعنوان أن اللفظ الذي أطلقه اللافظ حاكٍ عن الكلي) **فليس** (هذا الاستعمال – عندئذٍ –) **من هذا الباب** (أي باب استعمال اللفظ في المعنى) ، **لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً** (عند أهل الفكر) **ليست كذلك** (أي من باب إطلاق اللفظ والحكم عليه بما أنه فرد كلي النوع أو الصنف ، بل إن المتعارف هو أنها من باب استعمال اللفظ في المعنى ، ومن باب جعل الفرد مرآةً للكلي) ، **كما لا يخفى . وفيها** (أي في الإطلاقات) **ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك** (أي الحكم على الفرد بما هو مصداق لا بما هو مرآة ، ذلك أن

الموضوع) **مما** (لا يصح أن يكون مصداقاً للكلي ، كما إذا) **كان الحكم في القضية** (المتلفظة) **لا يكاد يعم شخص اللفظ** (الواقع موضوعاً) **كما في مثل** : (**ضرب فعل ماضٍ**) (فإذا أردنا بكلمة "ضرب" النوع ، فإنها هنا ليست من مصاديق الفعل حتى يكون الحكم عليها حكماً على الكلي، بل إنها مجرد مبتدأ ، والمبتدأ اسم. فلا يعقل أن يكون الأسم فرداً من أفراد الفعل كما هو واضح).

(١١)(الأمر) **الخامس** : (وهو في إبطال من قال بكون الألفاظ موضوعة للمعاني بإرادة المستعمِل) **لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها** (المجردة) **من حيث هي** (هي ، فيكون المعنى تمام الموضوع له) **لا** (أنها موضوعة بازاء المعاني) **من حيث هي مرادة للافظها** (فيكون الموضوع له مركباً من المعنى والإرادة. ويستدل على أن الدلالة لا تتبع الإرادة بل تتبع الوضع بعدة وجوه. الوجه الأول: لزوم تعدد الإرادة عند الاستعمال ، كالإرادة التي هي جزء من المعنى، والإرادة التي يستلزمها الاستعمال ، وهذا باطل) **لما عرفت** (في دراستنا للمعنى الحرفي) **بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه** (من الآلية والاستقلالية) **من مقومات الاستعمال** (لا من أجزاء الموضوع له) ، (الوجه الثاني: لا يمكن للعبد إطاعة مولاه أو الامتثال لأوامره ونواهيه لأن المعنى مقيد بإرادة المولى في الخارج – وهي إرادة

ذهنية وليست خارجية -) **فلا يكاد يكون** (مفهوم الإرادة) **من قيود المستعمل فيه.**

هذا مضافاً (وهذا هو الوجه الثالث ، وزبدته : عدم صحة الحمل مطلقاً إلاّ بتجريد الذات والصفة عن الإرادة، ففي قولنا: "زيد قائم" إرادتان متغايرتان هما "ذات زيد" ذو الإرادة وصفة زيد "في القيام" ذو الإرادة، ولا يصح الحمل الخارجي إلا بتجريد الذات والصفة عن تلك الإرادة) **إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد في** (تركيب) **الجمل بلا تصرف في أطراف الألفاظ** (أي أطراف الجملة كالمحمول والمحمول عليه ، أو المسند والمسند إليه) ، **مع أنه لو كانت** (الألفاظ) **موضوعة لها** (أي المعاني) **بما هي مرادة** (لكي يكون المعنى الموضوع له مركباً من أصل المعنى والإرادة) ، **لما صح** (الإسناد والحمل) **بدونه** (أي بدون التصرف والتجريد) ؛ **بداهة أن المحمول على** (**زيد**) (وهو القيام) **في** (**زيد قائم**) **والمسند إليه** (أي إلى زيد) **في** (**ضرب زيدٌ**) **– مثلاً – هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان** (ومراد المصنّف: هو أنه لا يصح الحمل أصلاً لوجود الإرادتين المتغايرتين في نفس الفرد ، وهما معنى "زيد" المقيّد بالإرادة الحقيقية، ومعنى "القيام" المقيّد بإرادة حقيقية أخرى)، **مع أنه يلزم** (وهذا هو الوجه الرابع: وهو إنكار الوضع العام والموضوع له العام) **كون وضع عامة الألفاظ** (الموضوعة) **عاماً والموضوع له خاصاً ، لمكان اعتبار**

خصوص إرادة اللافظين (أي دخول إرادة المستعملين) **فيما وضع له اللفظ** (فاللفظ موضوع بإزاء المعنى بقيد الإرادة ، والإرادة جزئية فيكون المعنى المقيّد بها جزئياً ، فلا يمكن أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً) ، (وهنا يبرز إشكال جديد وهو: هل نستطيع أن نفترض أن تكون الإرادة جزء المعنى الموضوع له مع الإقرار ببقاء الوضع العام والموضوع له العام ؟ بمعنى هل يمكن أن يكون مفهوم الإرادة مفهوماً كلياً ، لكنه في الوقت نفسه جزءٌ لا يتجزأ من الموضوع له ؟) **فإنه** (يجاب على ذلك بالقول): **لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة** (الكلي) **فيه** (أي في المعنى الموضوع له ، لأنه ليس جزء الموضوع له ، ولأنه خلاف الوجدان) **كما لا يخفى** ، (هذا كله بالنسبة إلى المحمول) **وهكذا الحال في طرف الموضوع** (أي طرف موضوع القضية وهو "زيد" في المثال السابق).

وأما ما حُكي[٢٢] **عن العلمين** (الشيخ الرئيس "أبي علي الحسين ابن سينا ت ٤٢٨هـ " ، والمحقق الطوسي " الخواجة نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي ت ٦٨٢ هـ ") **من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الإرادة** (التي افترضت أنها جزء الموضوع له) ، **فليس**

---

[٢٢] كتاب الشفاء ، قسم المنطق في المقالة الأولى من الفن الأول . الفصل الثامن ص ٤٢. عند قوله: (وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول).
وكذلك لاحظ (شرح الإشارات) للمحقق الطوسي ج ١ ص ٣٢.

(المحكي ينافي ما تقدم منا ، فكلاهما ليس) **ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة** (بحيث تكون الإرادة جزء الموضوع له) **كما توهمه بعض الأفاضل** [٢٣] ، **بل** (إن كلاهما) **ناظرٌ إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها** (إنما تتم) **بالدلالة التصديقية** (الإرادية) ، **أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها** (أي إرادة المعاني) **منها** (أي من تلك الألفاظ) ، **ويتفرع** (الدلالة التصديقية الإرادية) **عليها** (أي على إرادة اللافظ) (نحو) **تبعية مقام الإثبات** (الدلالة الظاهرية) **للثبوت** (الدلالة الواقعية) ، و(نحو) **تفرع الكشف على الواقع المكشوف** (فلا يمكن إحراز تصديق السامع إذا لم يكن للمتكلم إرادة بخصوص المعنى المراد إيصاله للسامع) ، **فإنه لولا الثبوت في الواقع** (الخارجي) **لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال. ولذا** (ومن أجل تفرع الإثبات على الثبوت وتبعية الكشف للواقع) **لابد** (للدلالة التصديقية) **من إحراز** (السامع) **كون المتكلم بصدد الإفادة** (أي أنه يريد بيان ذلك المعنى بذاته) **في** (الكلام حتى يتمكن من) **إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه و**(يتمكن من إثبات) **دلالته** (أي دلالة كلام المتكلم) **على الإرادة** (وهو أن الإحراز لابد أن يحصل) **وإلاّ** (أي وإن لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة

---

[٢٣] صاحب الفصول . (الفصول الغروية). السطر الأخير في ص ١٧.

فلا تتحقق لكلامه هذه الدلالة التصديقية) **لما كانت لكلامه هذه الدلالة** (التصديقية على إرادة المتكلم) ، **وإن كانت له** (أي لكلامه) **الدلالة التصورية ، أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له** (وحضوره في ذهن السامع، لأنه مع العلم بالوضع تتحقق الدلالة التصورية) ، **ولو كان** (الكلام) **من وراء الجدار** (حيث لا يرى السامع وضع المتكلم أو وجوده) **أو** (كان صادراً) **من لافظ بلا شعور ولا اختيار** (كالنائم أو المجنون أو الحيوان المدرب على النطق).

إن قلت : على هذا (الذي ذكرتم من أن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة) **يلزم أن لا يكون هناك دلالة** (تصديقية) **عند الخطأ** (من السامع ، أولاً) ، **والقطع بما ليس بمراد** (المتكلم ، ثانياً، كأن يقال: "زيد قائم" بدل "زيد نائم") ، **أو الاعتقاد** (من السامع خطأً) **بإرادة** (المتكلم من اللفظ خصوص) **شيء ولم يكن له من اللفظ مراد** (كما لو تكلم المتكلم بجملة سهواً فظنّ السامع أنه أراد معناها، كأن قال: بعثتُ الكتاب ، وقصد به رسالة إلى جهة رسمية وليس كتاباً من الكتب الدراسية). (وملخص الإشكال : إنه إذا آمنا بالفكرة القائلة بأن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة لزم أن لا تكون هناك أية دلالة في الصورتين المذكورتين).

قلتُ : نعم لا يكون – حينئذٍ – دلالة بل يكون هناك (في الصورتين) **جهالة وضلالة** (من السامع) ، **يحسبها الجاهل دلالة.**

(هذا) **ولعمري ما أفاده العلمان** (الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي) **من التبعية – على ما بيّناه** (من تبعية الدلالة التصديقية للإرادة دون الدلالة التصورية) **– واضح لا محيص** (لا مهرب) **عنه. ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم** (صاحب الفصول) **أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل** (من تبعية الدلالة التصورية للإرادة ، مما ينبغي أن لا يقول به أحد) **فضلاً عمن هو علمٌ في التحقيق والتدقيق !** (والخلاصة: إن الدلالة التصديقية التابعة للإرادة تبعية الكاشف للمنكشف غير موجودة ، لعدم وجود متبوعها، فالإرادة ليست جزءً ولا قيداً للموضوع له حتى تكون الدلالة الوضعية تابعة لها ، لأن الإرادة وجه من وجوه الاستعمال، كالاستقلالية والآلية وغيرهما).

(١٢)(الأمر) **السادس** : (وهو فيما يتعلق بالسؤال التالي: هل أن للجمل المركبة من المسند والمسند إليه والهيئة التركيبية " أو الموضوع والمحمول والهيئة" من وضع آخر أو لا ؟ ذهب المصنّف إلى الثاني وآمن بالنفي ، وقال): **لا وجه لتوهّم وضع** (آخر) **للمركبات،** (بحيث يصحّ لدينا وضع جديد مؤلف من المادة والهيئة) **غير وضع المفردات** (وهي أجزاء المركب ، أي: الموضوع، والمحمول، وهيئة الجملة الأسمية أو الفعلية. ولاشك أن كلاً من الموضوع والمحمول جزء

مادي، والهيئة جزء صوري. ولولا الهيئة لا يتحقق الارتباط بين الموضوع والمحمول) **ضرورة عدم الحاجة إليه بعد** (تواجد صنفين هما: الصنف الأول) **وضعها** (أي المركبات) **بموادها** (أي بمواد المفردات المخصوصة؛ كزيد وعمرو وبكر وقائم وضرب) **في مثل: "زيدٌ قائمٌ" و"ضربَ عمروٌ بكراً "** (وكما درسنا سابقاً ، فإن الأعلام الشخصية إنما وضعت بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، فهي قد وضعت وضعاً) **شخصياً** (فالمراد بالوضع الشخصي هو أن كل مادة بشخصيتها الذاتية إنما وضعت لمعنى معين، فالأعلام الشخصية وضعت بهيئاتها وموادها بالوضع الشخصي، فكلمة "زيد" وضعت بمادتها وهيئتها لمعنى شخصي هو زيد) **و**(الصنف الثاني: وضعها) **بهيئاتها المخصوصة** (وتفصيل ذلك أن هيئة الجملة الاسمية "زيدٌ قائمٌ" موضوعة للجملة الاسمية ، وهيئة الجملة الفعلية "ضربَ عمروٌ بكراً " موضوعة للجملة الفعلية. فالهيئة موضوعة وضعاً نوعياً، ومركبة من خصوص مواد الجملة الموضوعة شخصياً) **من خصوص إعرابها نوعياً** (أي أن الهيئة المخصوصة هي الهيئة المستندة على الرفع والنصب والجر، وكلها موضوعة وضعاً نوعياً ، بدون ملاحظة مادة مدخولها ولا هيئته ، لأن النصب مثلاً انما وضع للمفعول به أيّاً كان شكله) ، **ومنها** (أي ومن وضع المادة ووضع الهيئات) **خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب** (كالنسبة الى

الفاعل والمفعول ونائب الفاعل) و(منها خصوص الهيئات الموضوعة لخصوصيات) **الإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما** (كالاستقرار والقيام والجلوس وخصوص الإعراب) ، (فإن جميع هذه الهيئات إنما وضعت) **نوعياً** (والمعنى أنه كما قلنا بأن وضع الهيئات الناشئة عن إعراب المواد نوعي ، فكذلك وضع هيئات المركبات . وعندما نقول: إن الوضعَ "وضعٌ نوعيٌّ" فإننا نريد به التلبس بأوضاع عديدة ، كما أننا لو وضعنا هيئة "فاعل" لمعنى معين ، فإن هذا المعنى يتلبس بأفراد عدّة ، مثل العالِم والعادل والقائم ونحوها. أما هيئة المركب "كالجملة الفعلية مثلاً " ، فإنها تشابه ما قلناه لعدم اختصاصها بموادٍ دون مواد ، فهيئة الجملة الفعلية مثلاً – أمثال: قام زيدٌ ، جلس عمرو ، إنما وضعت لغرض تفهيم المستمع بوقوع الفعل)؛ (فلا حاجة – إذن – إلى وضع ثالث للمركبات) **بداهة أن وضعها** (أي المركبات) **كذلك** (أي بموادها وهيئاتها ، فإن هذا الوضع) **وافٍ بتمام المقصود منها** (أي من المركبات) **كما لا يخفى، من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها** (والمعنى أنه لا حاجة إلى وضع ثالث بعد أن وضعت المفردات شخصياً ونوعياً ، ووضعت هيئة المركبات "من الجملة الاسمية أو الفعلية" نوعياً، لوفاء الوضعين بحكمة الوضع)، (ولكن لو افترضنا أن الوضع الثالث إنما وضع لفائدة ما ، فلو كانت الفائدة غير مترتبة على وضع المفردات فهي مفقودة

بالوجدان وإن كانت لفائدة مترتبة عليها فهي تحصيل الحاصل) **مع استلزامه الدلالة على المعنى** (مرتين): **تارة بملاحظة وضع نفسها** (أي المركبات . وتارة) **أخرى بملاحظة وضع مفرداتها** (أي مفردات المركبات. وهو ما يخالف وجدان الفرد ، لأن السامع للمركب لا يفهم المعنى مرتين بل يفهمه مرة واحدة) ، **ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك** (الوضع الثالث الذي قام النزاع حوله) **هو وضع الهيئات على حدة** (الذي زعمه القوم ، أي) **غير وضع المواد** (فيكون مراد القوم بيان الوضع الثاني) **لا** (أن يكون مرادهم) **وضعها** (أي وضع المركبات) **بجملتها** (أي بمجموع مواد الجمل وهيئاتها فيكون وضعاً ثالثاً) **علاوة على وضع كل واحد منهما** (أي كل واحد من المواد والهيئات).

(١٣)(الأمر) **السابع** (لما فرغ المصنف من بيان حقيقة الوضع وأقسامه ، شرع في تفصيل أمارات الوضع ومثبتاته ، وأمارات المجاز في حالة عدم العلم بالحال ، فقال): **لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه** (أي من نفس اللفظ) **– وبلا قرينة** (ولو كانت شهرة ومقدمات الحكمة موجبة للإطلاق أو العموم) **– علامة كونه** (أي كون اللفظ) **حقيقة فيه** (أي في ذلك المعنى المنسبق) ؛ **بداهة أنه لولا وضعه** (أي وضع اللفظ) **له** (أي

للمعنى) **لما تبادر** (هذا المعنى منه، فالتبادر يكشف عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى المتبادر ، بل يعتبر في أمارية التبادر على الحقيقة أن يكون ذلك التبادر مستنداً إلى ذات اللفظ لا إلى القرينة).

ولا يقال (وهذا توضيح على إشكال أمارية التبادر على الحقيقة): **كيف يكون** (التبادر) **علامة** (للحقيقة) **مع توقفه** (أي التبادر) **على العلم بأنه** (أي بأن المعنى المنسبق) **موضوع له** (أي موضوع للفظ . فلولا العلم بأن المعنى هو الموضوع له " أي الموضوع للفظ" لما تبادر من اللفظ) **كما هو واضح** (ومحصله أن التبادر موقوف على العلم بالوضع) ، **فلو كان العلم به موقوفاً عليه** (أي على التبادر) **لدار ؟** (ومنشأ الدور أننا سنؤمن بأن التبادر موقوف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع موقوف على التبادر ، فالنتيجة تكون أن التبادر موقوف على التبادر وهذا يستلزم الدور).

فإنه يقال: (وهذا هو الجواب عن إشكال الدور): (إن العلم) **الموقوف عليه** (التبادر) **غير** (العلم الذي كان التبادر موقوفاً عليه، وعندما يختلف الموقوف و) **الموقوف عليه** (**فلا دور**). (ومحصله: إن العلمين اللذين توقف أحدهما على التبادر وتوقف التبادر على الآخر مختلفان، فإن العلم بالوضع الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به ؛ والعلم بالوضع الذي يتوقف التبادر عليه هو العلم الإجمالي. فالعلمان يختلفان – إذن – بالإجمال والتفصيل) ، **فإن العلم**

التفصيلي – بكونه (أي بكون المعنى) **موضوعاً لـه** (أي موضـوعاً للفظ) **– موقوف على التبادر** (بمعنى أن تحصيل العلـم التفصـيلي بكون المعنى موضوعاً للفظ متوقف على التبادر) ، **وهو** (أي انسباق المعنى من الإحاقة باللفظ) **موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به** (أي بكون المعنى موضوعاً له) **لا التفصيلي** (وبمعنى أوضح أن التبادر لا يتوقف على العلم التفصيلي حتى يتحد العلمان ، بل يتوقف علـى العلم الإجمالي بكون المعنى موضوعاً له). (وإذا اختلف العلمان) **فـلا دور.**

هذا إذا كان المراد به (أي المراد بالتبادر) **التبادر عند المسـتعلِم** (الذي يقصد التمييز بين الحقيقة والمجاز) ، **وأما إذا كان المراد بـه** (أي بالتبادر) **التبادر عند أهل المحاورة** (وهم علماء اللغة الذين آمنوا بأن الوضع علامة للحقيقة) ، **فالتغاير** (بين العلم المتوقف على التبادر وهو علم الجاهل ، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه وهو علـم أهل المحاورة) **أوضح من أن يخفى.**

ثم انّ هذا (الذي ذكر آنفاً من كون التبادر علامـة للحقيقـة) **فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ** (دون قرينة ، وهـذا التبادر يسمى بالتبادر الوضعي) ، **وأما فيما** (لو) **احتمل استناده إلى قرينة** (أو شهرة) **فلا** (يكون هذا التبادر علامة للحقيقة. ولا) **يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه** (أي استناد التبـادر

إلى اللفظ حتى يكون علامة للوضـــع) **لا إليهـــا** (أي لا إلى القرينة) **– كما قيل**[٢٤]– (ومعناه : إن زعمت بأن أصل عدم القرينة مفيـــد لأن التبادر من حاق اللفظ ، قلنا ان هذا لا يجدي لأن استصـــحاب عدم القرينة ليس صحيحاً فالمستصحب ليس بحكم، ولا موضوع ذي حكم، ولا يترتب عليه أثر شرعي حتى يشمله دليل الاستصـــحاب. وإن كان المراد بالأصل الارتكاز العقلائي وقت الشـــك في وجـــود القرينة ، ففيه نظر) **لعدم الدليل على اعتبارها** (أي اعتبار أصالة عدم القرينة) **إلاّ في** (مقام) **إحراز المراد** (وهو عدم العلـــم بـــالمراد مـــن اللفظ)، **لا الاستناد** (إلى ما يحوق باللفظ ، أو بمعنى آخر العلم بالمراد من اللفظ لكن عدم تمييزه بين المعنى الحقيقي والمجازي).

ثم ان عدم صحة سلب اللفظ – بمعناه المعلوم (عند المســـتعلِم) **المرتكز في الذهن إجمالاً** (أي المعلوم إجمالاً) **كذلك** (أي كالإجمـــال المذكور في التبادر) **– عن معنى** (من المعاني) **تكون علامة كونه** (أي كون اللفظ حقيقة في المعنى الذي اُستعمل فيه) **حقيقة فيه** (فـــإذا لم يصح سلب الإنسانية عن الفرد المضطرب عقلياً كان ذلـــك علامـــة لكون الإنسانية متلبسة به ، أي بالمضطرب عقلياً أيضـــاً) **كمـــا أن صحة سلب** (أي صحة سلب اللفظ عن معنى علامة كـــون ذلـــك

---

[٢٤] قوانين الأصول للمحقق القمي ص ١٣.

اللفظ مستعملاً فيه بالمجاز) **عنه** (أي عن المعنى إنما هي) **علامة كونه** (أي كون اللفظ) **مجازاً** (في ذلك المعنى) **في الجملة** (فإذا صح سلب الحيوانية عن المضطرب عقلياً كان ذلك علامة لكون الحيوانية مجازاً في ذلك الفرد المضطرب عقلياً. وقوله : "في الجملة" يعني أن اللفظ ربما يكون مجازاً بالنظر إلى حمل ، وحقيقة بالنظر إلى حمل آخر).

(وما ذكرناه كان مجملاً حول هذه المسألة) **والتفصيل : ان عدم صحة السلب عنه** (أي عن المعنى) ، و(كذلك) **صحة الحمل عليه** (إنما يكون) **بالحمل الأولي الذاتي** (وهو) **الذي كان ملاكه الاتحاد** (ذاتاً و) **مفهوماً ، علامة كونه** (أي كون المستعمل فيه) **نفس المعنى** (الحقيقي) ، (وصحة الحمل عليه) **بالحمل الشائع الصناعي** ، (وهو) **الذي** (كان) **ملاكه الاتحاد** (خارجاً و) **وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد** (مثل الاتحاد الجلوسي كـ "زيد جالس" ، والاتحاد الصدوري كـ "زيد ضارب") ، (فإن هذا الحمل) **علامة كونه** (أي كون المحمول عليه من مصاديق المحمول مثل "زيد إنسان") **من مصاديقه** (أي مصاديق المعنى) **وأفراده الحقيقية**[٢٥] .

(ولاشك أن الحمل بالحمل الأولي الذاتي علامة لكون المستعمل فيه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي علامة لكون المستعمل فيه

---

[٢٥] وأضاف المصنّف في التعليقة على هذا الحمل قائلاً: (فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً ، لا فيما إذا كانا كليين متساويين ، أو غيرهما ، كما لا يخفى).

من مصاديقه) **كما أنّ صحة سلبه** (أي سلب اللفظ بما له من معنى مرتكز في الذهن عن المعنى المشكوك فيه الذي استعمل فيه اللفظ ، كصحة سلب لفظ الأسد عن الرجل الشجاع ، فنقول "الشجاع ليس بأسد". فهنا يتبين أن صحة السلب علامة من علامات المجاز ، كما أن عدم صحته علامة من علامات الحقيقة) **كذلك** (بأي نحو من أنحاء الحمل ، إن كان سلباً أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً) **علامة أنّه** (أي المستعمل فيه) **ليس منها** (أي أن صحة سلب اللفظ عن معنى علامة أنه ليس من مصاديق المعنى الحقيقي ولا من نفسه، كالقول بـ"أن الإنسان ليس بحجر" ، فإن صحة هذا السلب علامة على أن الموضوع ليس نفس معنى الحجر ولا من أفراده ، وإلاّ لم يصحّ السلب وكان الحمل صحيحاً) . **وإن لم نقل** (بمجرد هذا السلب) **بأن إطلاقه** (أي إطلاق هذا اللفظ) **عليه** (أي على هذا المعنى) **من باب المجاز في الكلمة** (كما قال علماء اللغة) ، **بل** (برأي المصنّف أنه) **من باب الحقيقة ، وأن التصرف فيه** (أي في هذا الإطلاق والحمل) **في أمر عقلي** (وهو مجرد زعم يقول: بأن هذا المعنى الذي لم يوضع اللفظ له هو من أفراد المعنى الحقيقي) ، **كما صار إليه السكاكي**[٢٦] (وتوضيح ذلك : أن المشهور آمن بأن صحة سلب لفظ

---

[٢٦] (مفتاح العلوم) – ابو يعقوب يوسف السكاكي (ت ٦٢٦هـ) ، ص ١٥٦ ، الفصل الثالث في الاستعارة.

الأسد عن الرجل الشجاع بالقول : "الرجل الشجاع ليس بأسد" ما هو إلاّ تعبيـــر عن كون الرجل الشجاع – في هذه الحالة – معـــنى مجازي للأسد. أما المصنّف ومن قبله السكاكي فقد آمن بأن صـــحة سلب لفظ "الأسد" هو مجرد حقيقة ادعائية ، لأن صحة السلب هي علامة على عدم كون المعنى المسلوب معنى حقيقياً ، بالرغم مـــن أن الاستعمال حقيقة كان بنحو الادعاء). و(قد يقال بأن) **استعلام حال اللفظ وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى** (الذي استعمل فيه) **بهمـــا** (أي بصحة السلب وعدم صحة السلب) **ليس على وجه دائـــر** (أي ليس مستلزماً للدور. وبيان ذلك: إن المعنى الحقيقي يتوقف على عدم صحة السلب ، وإن عدم صحة السلب تتوقف على معرفـــة المعـــنى الحقيقي وهذا يستلزم الدور وهو باطل. وهذا الإشكال كان قد ورد في التبادر) أيضاً. والجواب على هذا الإشكال: إنه ليس هنـــاك دور، وذلك) **لما عرفت في** (جوابنا على إشكال الدور في) **التبـــادر مـــن التغاير بين الموقوف والموقوف عليه** (فالعلم التفصيلي بكون المعـــنى موضوعاً له يتوقف على عدم صحة السلب ، وعدم صحة الســـلب يتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي ، وبذلك يكون الفرق بـــين العلمين) **بالإجمال والتفصيل** ، **أو** (في جواب آخر: إن العلم بـــالمعنى الحقيقي بالنسبة و)**الإضافة إلى المستعلِم** (الجاهل يتوقف على عـــدم صحة السلب) **و** (صحة الحمل عند) **العالِم** (باللغة) **فتأمل جيداً**.

ثم إنه قد ذكر الاطراد (كعلامة للحقيقة) **وعدمه** (كعلامة للمجاز، وبالإجمال فقد ذكر الاطراد وعدمه) **علامة للحقيقة والمجاز أيضاً** (أي كعلامة للتبادر وعدم صحة السلب) ، **ولعله** (أي عدم الاطراد) **بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات** (أي كلما صحّ الاستعمال بتحقق النوع كان حقيقة) ، **حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها** (أي مع نوع العلاقات أو العلائق) ، **وإلاّ فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال** (وهو شخص العلاقة) **فالمجاز مطرد كالحقيقة** (حيث ان الاطراد الحقيقي ينفي الاطراد المجازي بالنسبة إلى نوع كل علاقة لا شخصها) ، **وزيادة قيد** (الاطراد) (**من غير تأويل**) **أو** (الاطراد) (**على وجه الحقيقة**)[٢٧] (أي علامة الحقيقة) ، **وإن كان** (هذا التقييد) **موجباً لاختصاص الاطراد كذلك** (أي الاطراد المقيّد بأحد القيدين) **بالحقيقة** (فليس للمجاز اطراد على وجه الحقيقة ، بل إن اطراده على وجه التأويل والمجاز)، **إلاّ أنه** (أي الاطراد المقيد) **– حينئذٍ** (أي حين التقييد) **– لا يكون علامة لها** (أي للحقيقة) **إلاّ على وجه دائر** (ومراده : إن معرفة الحقيقة تتوقف على الاطراد على وجه الحقيقة أو بلا تأويل ، وإن الاطراد على وجه الحقيقة أو بلا تأويل يتوقف على معرفة الحقيقة.

---

[٢٧] هذه الزيادات من صاحب الفصول – راجع الفصول ص ٣٨ ، فصل (في علامة الحقيقة والمجاز).

ولاشك أن معرفة الحقيقة تتوقف على الاطراد لأن الاطراد علامة على الحقيقة، وأن الاطراد يتوقف على معرفة الحقيقة لأننا لا نعلم كون الاطراد على وجه الحقيقة إلاّ بعد معرفة الحقيقة ، وهذا يستلزم الدور وهو باطل). **ولا يتأتى التفصي عن الدور** (أي التخلص منه) **بما ذكر في التبادر** (من الإجمال والتفصيل ، ومن كون التبادر علامة عند العالم بالوضع) **هنا** (أي بالاطراد؛ لأن العلامة لابد وأن تكون معلومة للمستعلِم بالتفصيل حتى ينتقل منها إلى المعنى الحقيقي. والمفترض هنا أن تكون العلامة أحد جزئي الحقيقة ، فلابد من معرفة الحقيقة بالتفصيل ، وحينها لا تكون للعلامة أية فائدة) **ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره** (أي مع العلم بكون الاستعمال واقع على نحو الحقيقة ، فحينئذٍ يكون المعنى الحقيقي معلوماً ، فلا يبقى مجهول يراد تحصيله عن طريق الاطراد أو غيره من العلامات).

(١٤)(الأمر) **الثامن: إنه للفظ أحوال** (طارئة) **خمسة ، وهي: التجوز** (وهو استعمال اللفظ بخلاف الموضوع له لعلاقة طبعية أو وضعية كاستعمال "الرقبة" في الإنسان ، و"الأسد" في الرجل الشجاع) ، **والأشتراك** (وهو تعدد وضع اللفظ كلفظ "العين" المشترك بين عين الإنسان الباصرة وبين عين الذهب) ، **والتخصيص**

(وهو اقتصار حكم العام على بعض أفراده بإخراج بعض آخر ، مثل: أكرم العلماء إلا الفسّاق) ، **والنقل** (وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث يهجر المعنى الأول ، كلفظ "الصلاة" التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في الصلاة الشرعية فهجر معناها الأول) ، **والإضمار** (وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه مثل: دعاني إليها القلب...الخ فالمعنى مضمر وهو مخاطبة محبوبته) ، **لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه** (أي بين أحد هذه الأحوال المذكورة) **وبين المعنى الحقيقي ، إلاّ بقرينة صارفة عنه** (أي عن المعنى الحقيقي) **إليه** (أي إلى أحد الأحوال الخمسة، فلو تردد المكلّف عند سماعه "صلّ " بين كونه المعنى الحقيقي "أي الوجوب" أو المجازي "أي الاستحباب" فإن ذلك يحمل على الوجوب لاحتياج الاستحباب إلى القرينة. والوجه في تعين الحمل على المعنى الحقيقي في صورة عدم القرينة هو أصالة الحقيقة التي لا نستطيع ان نعدل عنها إلاّ بها) ، **وأمّا إذا دار الأمر بينها** (أي بين الأحوال الخمسة ذاتها ، لا بينها وبين المعنى الحقيقي. ومثال ذلك: لو دار الأمر في قوله تعالى: "واسأل القرية" بين تقدير كلمة "أهل" المضافة وبين المجازية) **فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها** (أي بعض تلك الأحوال) **على بعض وجوهاً** (كترجيح المجاز على الاشتراك لأغراض بلاغية) ، **إلاّ أنها استحسانية لا اعتبار بها** (لأنها تفيد الظن ، والظن

ليس بحجة شرعية أو عقلية) ، **إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى** (الراجح ، بحيث يكون ظاهراً عرفاً وإلاّ فلا) **لعدم مساعدة دليل على اعتبارها** (أي اعتبارْ تلك الوجوه) **بدون ذلك** (مما ذكر من إيجادها الظهور) **كما لا يخفى**.

(١٥) (الأمر) **التاسع : انه** (قد) **اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال** (ستة ، وهي : الإثبات مطلقاً ، والنفي مطلقاً ، والتفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الأولى والنفي في الثانية ، والتفصيل بين الألفاظ الكثيرة التداول كالصلاة والصوم ونحوها ، والتفصيل بين عصر النبي (ص) وبين عصر الصادقين (ع)، والتفصيل بين الألفاظ الكثيرة التداول في زمن المعصوم (ع) وبين غيرها) ، **وقبل الخوض في تحقيق الحال** (وبيان جميع الآراء) **لا بأس بتمهيد مقال** (كمقدمة) ، **وهو : أن الوضع التعييني** (وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه) ، **كما يحصل بالتصريح بإنشائه** (كأن يتم الإعلان مباشرة للملأ بوضع اللفظ لذلك المعنى) **كذلك يحصل** (الوضع التعييني) **باستعمال اللفظ في غير ما وضع له** (كأن يقول الأب عندما يسمع بولادة ابن له : اعطني علياً ، ويقصد بهذا الاستعمال وضع لفظ "علي" لابنه) ، **كما إذا وضع له ، بأن يقصد** (الواضع) **الحكاية عنه** (أي عن الوضع) **والدلالة عليه بنفسه** (أي

بنفس هذا الاستعمال) **لا بالقرينة ، وإن كان لابد حينئذٍ** (آي حين قصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال) **من نصب قرينة** ، (وإن قال قائل : إذا كان هذا الاستعمال بحاجة إلى قرينة ، فما هو الفرق بينه وبين المجاز ؟ قلنا: بان الواضع وإن كان لابد له من نصب القرينة) **إلاّ أنه** (أي أن نصب القرينة إنما هي) **للدلالة على ذلك** (القصد، وأنه أراد قصد الوضع بهذا الاستعمال) **لا** (أن القرينة) **على إرادة المعنى كما في المجاز** (فإن القرينة فيه تستند على إرادة المعنى المجازي ، لأن اللفظ لا يدلّ عليه إلا مع قرينة تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي) ، **فافهم**.

(ولكن هنا يبرز إشكال على إنشاء الوضع بهذا النحو ، فهذا الاستعمال ليس بحقيقة لعدم سبقه بالوضع ولا مجاز لعدم وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي) و(إن قلتَ) **كون استعمال اللفظ فيه** (أي في المعنى المراد) **كذلك** (أي بقصد الوضع) **في غير ما وضع له** (اللفظ أولاً) **بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز** (من القرينة والعلاقة)، **فلا يكون بحقيقة ولا مجاز** (فهذا باطل ، لأن الاستعمال لابد وأن يكون مسبوقاً بالوضع ، وفي تلك الحالة فإمّا أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له فيكون حقيقة ، وإما أن لا يستعمل في المعنى الموضوع له فيكون مجازاً). (قلت: إن الاستعمال كذلك) **غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره** (فما ذكر في وجوه

البطلان غير صحيح) ، **وقد عرفت سابقاً** (في الأمر الرابع) مـــن ان العبرة في صحة الاستعمال هو استسحان الطبع له فلا وجه لحصـــر الاستعمال في الحقيقي والمجازي) **انه في الاســـتعمالات الشـــائعة في المحاورات** (الجارية عرفاً) **ما ليس بحقيقة ولا مجاز** (كاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله).

إذا عرفت هذا (مما ذكر في التمهيد في الأقسام الثلاثة للوضـــع وإمكانية تحقق القسم الثالث وهو التعيـــيني الاســـتعمالي) **فـــدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكـــذا** (أي بنحو الوضع التعييني الاستعمالي عن طريق نصب القرينة على الوضع، كما لو قال: "خذوا عني مناسككم" ثم فعل صلى الله عليه وآله تلك العبادات الموضوعة في الحج) **قريبة جداً** (وإن لم يقم عليها دليـــل) ، **ومدعي القطع به** (أي بهذا النحو من الوضع التعييني) **غير مجـــازف قطعاً** ، **ويدلّ عليه** (أي على هذا النحو من الوضع التعييني) **تبـــادر المعاني الشرعية** (المجعولة) **منها** (أي من هذه الألفاظ) **في محاوراتـــه** (عليه الصلاة والسلام). (وملخصه : أنّ انسباق المعاني الشرعية مـــن تلك الألفاظ علامة الحقيقة ، فقد كان أصحابه (ع) يعملون علـــى تطبيق أوامره بتلك الألفاظ).

ويؤيد ذلك (الوضع التعييني المتحقق بالاستعمال) **انه ربمـــا لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية** (المخترعة) **واللغوية** (ووجه

التأييد هو أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ في المعاني الشرعية لو كان على نحو المجازية للزم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها وبين معانيها اللغوية ، وهذه العلاقة غير موجودة . ولذلك لابد أن يكون المعنى حقيقياً) ، **فأيّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء** (الذي هو معنى الصلاة لغة) ؟ (وإن زعمتَ بأن العلاقة موجودة، لأن الدعاء جزء الصلاة المخترعة من قبل الشارع، وأن العلاقة هي علاقة الكل والجزء، فاستعمال الصلاة في المركب من الدعاء وغيره من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، فيجاب عليك بأن) **مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما** (أي بين المعنيين اللغوي والشرعي للصلاة) **كما لا يخفى** (حيث إن شرط هذه العلاقة كون المركب حقيقياً ، وكون الجزء ركناً أي ينتفي بانتفاء الكل مثل قولنا "رقبة" . ولكن الدعاء في الصلاة ليس بهذا الشكل لأنه ليس جزءً رئيسياً للصلاة. ولابد من الالتفات إلى أن ما ذكر هنا هو مجرد مؤيد وليس دليلاً لصحة قول المصنف ، لأن في استحسان الطبع في صحة الاستعمال ما يكفي للجواب).

هذا كله (مما ذكر من كون الألفاظ موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي) **بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا. وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة – كما هو قضية غير واحدة**

من الآيات ، مثل قوله تعالى: (...كُتِبَ عليكم الصيامُ كما كُتِبَ على الذين من قبلِكم...)[٢٨] ، **وقولـه تعـالى: (وأذِّنْ في النّـاسِ بالحجِّ...)**[٢٩] ، **وقوله تعالى: (...وأوصاني بالصلاةِ والزكاةِ ما دُمتُ حيّاً)**[٣٠] ... **إلى غير ذلك – فألفاظها** (أي ألفاظ العبادات) **حقـائق لغوية لا** (مستحدثات) **شرعية** (لعدم اختراع الشارع لتلك المعـاني، بل أستعملها في المعاني التي كانت مستعملة في الشـرائع السـابقة. ومراده : ان ظواهر معاني تلك الآيات الشريفة بخصـوص ألفـاظ العبادات في شرعية الصوم والحج والصلاة يدلّ على أنهـا كانـت مستعملة في الشرائع السالفة ، فليست هذه المعـاني ممـا اخترعهـا الشارع حتى يقال : إن استعماله لها هل كان على نحـو الحقيقـة أو على نحو المجاز؟)، **واختلاف الشرائع فيها جزءً وشرطاً لا يوجـب اختلافها في الحقيقة والماهية** (وهنا يشير إلى توهم وهو أنـه كيـف يمكن أن تكون معاني ألفاظ العبادات متحدة بين الشـرائع السـابقة وشريعتنا ، مع أن هناك اختلافاً كـبيراً في الأجـزاء والشـرائط ؟ ولاشك أن هذا الاختلاف يكشف عن اخـتلاف معـاني ألفـاظ العبادات بين شريعتنا والشرائع السابقة، وهذا هو أصل النـزاع في

---

[٢٨] سورة البقرة: الآية ١٨٣.

[٢٩] سورة الحج : الآية ٢٧.

[٣٠] سورة مريم: الآية ٣١.

ثبوت الحقيقة الشرعية). (ولكن المصنّف يجيب على ذلك بالقول) **إذ لعلّه** (أي لعل الاختلاف بين الشرائع) **كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها** (أي كاختلاف المصاديق) **بحسب الحالات في شرعنا** (التي لا توجب اختلاف الحقيقة والماهية) **كما لا يخفى** (ودفع التوهم هو أن هذا الاختلاف لا يكشف عن التغاير المذكور ، فيمكن أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية؛ كما لو فرضنا أن "الصلاة" لغة هو ما يوجب القرب إلى المولى عز وجل ، فاختلاف المصاديق لا يوجب اختلاف المعاني).

ثم لا يذهب عليك أنه **مع هذا الاحتمال** (الذي ذكره الباقلاني، وهو احتمال كون المعاني لغوية ، وأن الاختلاف هو في المصاديق) **لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها** (أي بكون ألفاظ العبادات) **حقائق شرعية و**(كذا) **لا** (مجال بعد هذا الاحتمال) **لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها** (أي الأصوليون)[٣١] **على ثبوتها** (أي ثبوت الحقائق الشرعية) **لو سلم دلالتها** (أي دلالة تلك الوجوه على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وهي إشارة الى كون دلالتها في ذاتها مخدوشة) **على الثبوت لولاه** (أي لولا هذا الاحتمال. ومراده : إن

---

[٣١] هداية المسترشدين ص ٩٧- ٩٨ ، والمعالم ص ٣٥- ٣٦ ، والفصول ص ٤٣- ٤٤.

تلك الوجوه لو افترضنا دلالتها على ثبوت الحقيقة الشـــرعية ، فـــلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال).

ومنه (أي ومن هذا الاحتمال) **قد انقدح حال دعوى الوضـــع التعيني معه** (أي مع هذا الاحتمال. فلا يبقى عندئذٍ كيفية نثق بهـــا ونطمئن بالوضع التعييني) ، **ومع الغضّ عنه** (أي عن هذا الاحتمال) **فالإنصاف أن منع حصوله** (أي منع حصول الوضع التعيني) **في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة** (أي أن كثرة استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعية توجب الوضع التعيني في زمن الشـــارع، وأن إنكاره مكابرة). **نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع** (أي أن الوضع التعيني في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله لم يثبـــت وإن ثبت في لسان غيره من التابعين) ، **فتأمل** (أي أن لا يكون هذا موجباً لإيماننا بثبوت الحقيقة المتشرعية دون الحقيقة الشرعية).

وأما الثمرة بين القولين (أي بين القول بثبوت الحقيقة الشـــرعية والقول بعدمه) **فتظهر في لزوم حمل الألفـــاظ الواقعـــة في كـــلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت** (للحقيقـــة الشرعية) ، **وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال** (أي تأخر الاستعمال عن النقل الى المعـــاني الشـــرعية. ومراده : إنه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فإنه يلزم حمـــل الألفاظ الصادرة عن الشارع والمجردة عن القـــرائن علـــى معانيهـــا

اللغوية. وعلى القول بثبوتها فإن عُلم تأخر الاستعمال عن زمان الوضع – تعيينياً كان أو تعينياً – فإنه يلزم حملها على المعاني الشرعية) ، **وفيما إذا جهل التأريخ** (أي تأريخ الاستعمال ، هل كان قبل النقل إلى المعاني الشرعية لتحمل على المعاني اللغوية أو بعده لتحمل على المعاني الشرعية) **ففيه** (أي في حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي أو اللغوي) **إشكال** (من شقين ، الأول: أصالة تأخر الوضع وعدم النقل إلى زمان استعمالها ، فتحمل على المعاني اللغوية. والثاني: أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع فتحمل على المعاني الشرعية) ، **وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع** (غير مفيدة و) **لا دليل على اعتبارها تعبداً** (فيما لو كان الأثر مترتباً) **إلاّ على القول بالأصل المثبت** (و لم نقل به كما مرّ) ، و(أما أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع عقلاً فإنه) **لم يثبت بناءٌ من العقلاء على التأخر مع الشك** (ومراده : عدم جواز حمل الحقيقة الشرعية على المعاني الشرعية اعتماداً على أصالة تأخر الاستعمال ، لوجهين ، الأول: إنها تعارض أصالة تأخر الوضع الموجبة لحمل الألفاظ على المعاني اللغوية. والثاني: إننا حتى لو لم نأخذ بالوجه الأول، فإنه لا دليل على اعتبار أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع في ذاتها أصلاً؛ إذ لو أُريد بها الاستصحاب الشرعي ، وذلك بأن يستصحب عدم الاستعمال الى زمان الوضع ، فإنه يُشكل

عليه بأنه سيكون مثبتاً ، وقد تقرر في محله عدم حجية الأصل المثبت. ولو أُريد بها الأصل العقلائي ، فانه يعتمد على إثبات ذلك البناء عنهم. والنتيجة: إنه لا يمكن حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعية مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغوية إلى الشرعية وتأخره عنه) ، و(أما) **أصالة عدم النقل** (وهي المثبتة للمعنى اللغوي فلا محل لها هنا) **إنما كانت معتبرة في ما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره** (عن الاستعمال. ومراده: إن احتمال حمل الألفاظ على معانيها اللغوية اعتماداً على أصالة عدم النقل مع الشك في تقدم استعمال الشارع لها على الوضع وتأخره عنه احتمال ضعيف؛ لأن أصالة عدم النقل لا تأخذ إلا في أصل النقل كما إذا شك في نقل لفظ من معناه إلى معنى آخر، أما إذا علم بالنقل وشكّ في تأريخه ، فالمفترض في المقام الجهل بتأريخ النقل لا بأصله). **فتأمل** (ولعله يريد بأنه لا ثمرة لهذا البحث ، لأننا لم نلحظ ألفاظاً يشكّ في تقدمها وتأخرها عن الوضع على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله).

****

الباب الثالث

نظرات في فلسفة اللغة ومباحث الألفاظ

توطئة

لاشك أن العالِم الأصولي يهتم باللغة وفلسفتها اهتماماً بالغاً من زاوية اهتمامه بالمصطلحات الشرعية التي صاغتها الشريعة السماوية ووضعت قدراً ودرجة من الإلزام بتنفيذ أوامرها وترك نواهيها.

طبيعة اللغة:

ولكن أول سؤال يواجهه الفيلسوف أو الأصولي معاً هو: ما هي اللغة ؟ وما علاقتها بالتشريع ؟ وكيف قُدِّر لنا – كبشر – أن نتفاهم عن طريق الألفاظ والرموز اللغوية ؟ فإذا كان الجواب هو أن اللغة تتكون من مفردات مترابطة بعضها بالبعض الآخر كانت قد وضعت بتقدير واضع ، فإن سؤالاً آخر يبرز وهو: ما هي حدود تلك المفردات المستعملة في الكلام ؟ بل ما هي أصغر وحدة من وحدات الكلام التي تساعد على التمييز في فهم معاني الألفاظ في أي لغة من اللغات البشرية ؟

لاشك أن اللغة البشرية تتميز بميزة لها خصوصية فائقة، وهي أنها جهاز من رموز لها معانٍ يفهمها الأفراد. فالاسم والفعل والحرف ما هي إلا رموز لفظية يراد منها إفهام السامع بمراد المتكلم. إلاّ أننا لا نستطيع أن نحصر اللغة البشرية بالكلمات فقط ، لأن بعض الرموز

كتعابير الوجه في الغضب والحزن والإمضاء والرفض كلها تعتبر لوناً من ألوان الإشارات المفهومة بين الأفراد ، بل إنها تقوم أحياناً مقام الكلمات في التعبير عن قصد الفرد في إيصال المعنى؛ أضف إلى ذلك أن بعض الرموز الحديثة استطاعت أن تحتل مكانة الألفاظ ودورها في تفهيم الأفراد بمقاصدها كإشارات المرور الضوئية، وأصوات سيارات الطوارئ والحريق ونحوها. فهذه الرموز اللفظية وغير اللفظية المنضمّة تحت لواء النظام اللغوي ، كلها تصنع تلك اللغة البشرية في التفاهم والاتصال الإنساني.

ولكننا – ونحن في معرض الحديث عن طبيعة اللغة والألفاظ – لا نستطيع أن نركن إلى الرأي القائل بأن اللغة هي مجرد نظام مركب من رموز تشمل الكلمات بما فيها من أسماء وأفعال وحروف. لأن الكلمات لا تستطيع أن توصل المعاني المراد تفهيمها لبقية الأفراد ما لم تصاغ بجمل مفيدة تامة لا كلمات مبعثرة هنا وهناك. وحتى أن الكلمات المفيدة لا تستطيع أن تكون واسطة من وسائط الاتصال اللغوي بين الأفراد ما لم تدخل في حيز الاستعمال اللغوي المتعارف بين الناس؛ ولذا قيل في الفكر الفلسفي: بأن عدد الكلمات – بما فيها من أسماء وأفعال وحروف – محدود ، بينما يبلغ عدد الجمل التي يركّبها الإنسان في اللغة عدداً لا نهائياً بحدود تصورنا البشري ، لأن حدود الاتصال بين الأشخاص لا نهائي.

ولعلنا نلمس إشارة القرآن المجيد — في بيان التمييز بين المخلوق القاصر والخالق القادر ـ إلى تلك الحقيقة من منظار آخر ، وهـو لا نهائية كلمات الخالق ومحدودية كلمات المخلوق: (قُلْ لو كانَ البحرُ مِداداً لِكلماتِ ربّي لَنَفِدَ البحرُ قبلَ أنْ تَنْفَدَ كلماتُ ربّي ولو جِئْنَـا بمثلِه مَدَداً)[٣٢] . ومقتضى الآية الشريفة سعة كلمات الله وعدم قبولها النفاد. ولاشك أن الخالق عز وجل لا يتكلم بشق الفم بل إن قولـه وفعله وما يفيضه من وجود يقع تحت صيغة الإرادة الربانية والأمـر الحتمي في (كن. فيكون) . ولكن الكلمات أُطلقت هنا باعتبارها آية من الآيات الدالة عليه وعلى قدرته عزّ وجلّ.

اللغة والرموز:

ومما يُضعف نظرية (الرموز) اللغوية التي تزعم بأن اللغة البشرية ما هي إلاّ نظام من أنظمة الرموز ، هو عجزها عن الإجابة عن السؤال القائل بكيفية تطور الرموز اللغوية إلى نظام لغوي ، بينمـا بقيـت الرموز غير اللغوية دون أن تتطور إلى نظام ؟ فالكلمات ما هـي إلاّ كيانات نظرية مجردة ، وبعضها ذات الطبيعة الآلية — كـالحروف — يصعب تشخيص علائمها في بعض المناسـبات لعـدم اسـتقلاليتها واعتمادها على غيرها في توضيح المقصود. وحتى لو رجعنا إلى جذور

---

[٣٢] سورة الكهف: الآية ١٠٩.

الكلمات ذات الطبيعة الاستقلالية – كالأسماء والأفعال – فإننا نجد إختلافاً في طبيعة اللفظ الواحد، ولنأخذ على ذلك مثلين من كتاب (لسان العرب). الأول: كلمة (صيّب) ، والثاني: كلمة (قلب).

تقول مصادر العربية بأن معنى مادة (صيّب) هو: الصُّيَّابُ والصُّيَّابة : أصل القوم .والصُّيَابةُ والصُّيَابُ : الخالِصُ من كلِّ شيءٍ ؛ أنشد ثعلب:

إني وَسَطْتُ مالِكاً وحَنْظلاً صُيَّابَهَا ، والعَدَدَ المُحَجَّلا

وقال الفرَّاء: هو في صُيَّابة قومه وصُوَّابة قومه أي في صَميم قومه[٣٣].

وفي معنى (قلب): القَلْبُ : تحوْيلُ الشيءِ عن وجهه، قَلَبه يَقْلِبُه قَلْباً ، وأقْلَبه ، الأخيرةُ عن الحياني ، وهي ضعيفة. وقد انْقَلَب ، وقَلَبَ الشيءَ ، وقَلَّبه : حَوَّله ظَهْراً لبَطْنٍ. وتَقَلَّبَ الشيءُ ظهراً لبَطْنٍ، كالحَيَّة تَتَقَلَّبُ على الرَّمْضاءِ. وقَلَبْتُ الشيءَ فانْقَلَبَ أي انْكَبَّ ، وقَلَّبْتَهُ بيدي تَقْليباً ، وكلام مَقْلوبٌ، وقد قَلَبْتُه فانْقَلَب ، وقَلَّبْتُه فَتَقَلَّب[٣٤].

فتلحظ أن مادة (صيّب) لها ستة ألفاظ ومعنيان ، ومادة (قلب) لها ثمانية عشر لفظاً وأربعة معاني. وفي ذلك دلالة على كثرة الألفاظ ومحدودية المعاني.

---

[٣٣] لسان العرب ج ١ ص ٥٣٩.

[٣٤] لسان العرب ج ١ ص ٦٨٤.

تنوّع اللفظ والقراءة:

وهذا الاختلاف في تنوع اللفظ ومراد اللافظ هو الـذي أدى الى الادعاء بأن القرآن نزل على سبعة أحرف وهو ما عارضه أئمة أهـل البيت (ع) بشدة. فالقرآن إنما نزل على حـرف واحـد ، ولكـن اختلاف اللهجات وقراءات الرواة هو الذي أدى إلى ذلك الـزعم. يقول ابن الجزري بخصوص الأحرف السبعة المزعومة التي نـزل بهـا القرآن وتوهم استمرارها إلى اليوم : "وأنت ترى ما في هذا القـول، فإن القراءات المشهورة اليوم عن السبعة ، والعشرة ، والثلاثة عشـر بالنسبة إلى ما كان مشهوراً في الأعصار الأول ، قُلٌّ من كُثر ، ونزر من بحر ، فإن من له إطلاع على ذلك يعرف علمه العلـم الـيقين ، وذلك أن القراء الذين أخذوا عن أولئك الأئمة المتقدمين من السبعة، وغيرهم كانوا أمماً لا تحصى ، وطوائف لا تستقصى ، والذين أخذوا عنهم أيضاً أكثر وهلم جرا"[٣٥].

ولعل تلك اللهجات المختلفة في الجزيرة العربية أيام نزول الذكر الحكيم تعدُّ من أفضل الأمثلة على كون جذور الكلمات المختصـة بمعنى واحد ولكن بألحان مختلفة تعكس توزيـع تلـك الأشـكال والمفردات اللغوية على المساحة الكلية للغة العربية. وهذا يجعل طبيعة مهمتنا — في نسبة الألفاظ إلى الرموز- صعبة للغايـة إذا لم نلحـظ

---

[٣٥] النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج ١ ص ٣٣.

الاعتماد على فهم العوامل البشرية والجغرافية التي ساعدت على تحوير الألفاظ وجعلتها متباينة في الشكل والمضمون.

المفردات اللغوية والتركيب:

فاللغة تتكون من عناصر معينة تشكل وتصمم نظامها. وهـذه العملية الأساسية في تصميم اللغة معقدة بطبيعتها. فنحن لا نستطيع أن نأخذ مجموعة عشوائية من الكلمات ثم نحاول ربطها بجملة من الأحكام اللغوية لنكوّن لغة بالمعنى المتعارف عليه بين العقلاء! لأننا لا نتمكن من فهم طبيعة الوضع اللغوي ما لم نحلل بدقة الكلمات والإشارات ونرجعها إلى عناصرها وجذورها الابتدائية الأولية. وحتى لو فهمنا طبيعة تلك العناصر من أسماء وأفعال وحروف فانه يصعب علينا فهم منشأ تحديدات اللغة ومبادئها. فكيف أصبحت الجملة الاسمية مكونة من عناصر مرتبة ترتيباً لفظياً مؤلفاً من : (مبتدأ + خبر) ؟ وكيف أصبحت الجملة الفعلية مكونة من عناصر مرتبة ترتيباً لفظياً مؤلفاً من : (فعل + فاعل + مفعول بـه) مـثلاً ؟ ولم تكـن بالعكس أي (خبر + مبتدأ) فتكوّن جملة اسمية ، و(مفعول به + فاعل + فعل) فتكوّن جملة فعلية. فكيف حصل هذا الربط بين الموضـوع والمحمول ، وكيف صحت النسبة بينهما دون أن يكون العكس هـو الصحيح ؟ ولاشك أن المعاني التي ولّدها هذا النظام المستعمل في ذهن

الإنسان ، جعل العملية العكسية في استخدام قواعد اللغة عملية تخريبية يستهجنها الإنسان.

وهنا قد يقول قائل: بأن معنى المفردات اللغوية يتطابق مع معاني الجمل ، فإذا قلنا (زيدٌ قائمٌ) فإننا نفهم بأن ذلك الإنسان المسمى بـ (زيد) هو في حالة من حالات القيام . ولذلك فإن معرفة معاني المفردات يجعلنا نفهم طبيعة ومحتوى الجمل المكونة منها. وإذا آمنا بذلك فإن معاني المفردات في القواعد النحوية قد تفسر لنا طبيعة الترتيب اللغوي في المبتدأ والخبر في الجملة الاسمية ، والفعل والفاعل والمفعول به في الجملة الخبرية.

إلاّ أن هذا الرأي غير تام ، لأن طبيعة المعاني في المفردات لا تعكس تماماً طبيعة معاني الجمل المكونة منها. فنقول بأن جملة (ضربَ الرجلُ الابنَ) تختلف عن جملة (ضربَ الابنُ الرجلَ) ، مع أن كليهما يحتوي على نفس المفردات التي كوّنت الجملتين. وكذلك جملة (سِرْ من البصرة إلى الكوفة) تختلف تماماً عن جملة (سِرْ من الكوفة إلى البصرة) ، مع أن لكليهما نفس المفردات اللغوية.

الاستعمال والسياق:

إن أهم ما يميز اللغة كنظام عملي للتفاهم والاتصال هو أن مفرداتها يجب أن تخضع للاستعمال حتى تكون قادرة على ايصال

معاني الألفاظ إلى أذهان مستمعيها. إلّا أن صفة الاستعمال صفة مؤقتة ومرتبطة بزمن معين وهو زمن الاستعمال وليست صفة دائمية، لأن الاستعمال اللغوي للألفاظ يتبدل ويتغير من جيل لجيل. اللهم إلاّ أن نضع مقياساً دائمياً يخص الاستعمال الشرعي للألفاظ نحدد بموجبه المعاني التي عبّرت عنها تلك الكلمات عن طريق فهم المنشأ ، والدافع ، والأمر ، والنهي ، والإطلاق ، والتقييد ، والوعد ، والنصيحة ، واللوم ، والإلزام ونحوها ؛ وعندها يكون الاستعمال الإنساني للألفاظ الشرعية استعمالاً دائمياً لا يتعلق بزمن ما.

ونحن لا نستطيع ان نفهم مراد المتكلم من كلمات معينة ما لم نفهم موقع تلك الكلمات في سياق الحديث ، وما لم نستوعب المفردات النفسية والإجتماعية التي صاحبت عصر صدور ذلك الكلام. فلاشك أن موقع الكلمات أو المفردات اللغوية في الجمل النافعة قد تهدف إلى لون من ألوان التفاهم بين الآمر والمأمور مثلاً ، أو قد تؤدي إلى تنشيط الذهن لإنتاج نمط من أنماط الفكر واستنباط النظريات ، أو قد تؤدي إلى قياس منطقي ، أو قد تكون تعبيراً عن حالة عاطفية خاصة ، فكيف نستطيع أن نشخص مقصود المتكلم في حصر مراده من الكلام ؟ فعندما نادى الإمام الحسين (ع) في واقعة الطف (هل من ناصر ينصرنا)[٣٦] ، فهل أراد من ذلك أمراً شرعياً

---

[٣٦] (مقتل الحسين عليه السلام) لابي مخنف.

موجهاً للمكلفين القادرين على نصرته ؟ أو أراد منها مقدمة كبرى في قياس منطقي بين العدالة الدينية والظلم السياسي ؟ أو كانت تعبيراً عن حالة عاطفية فريدة من نوعها ؟ أو كانت إثارة وتحفيزاً عقائدياً إلزامياً للعقل الشيعي المؤمن بولاية أهل بيت النبوة (ع) ، حتى ورود اليوم الموعود؟

لاشك أننا لا نستطيع الإجابة على تلك التساؤلات ما لم نتسلح بفهم شامل لدور المفردات والقواعد اللغوية وشروط الاستعمال والأبعاد الإجتماعية في فهم النص الشرعي. ونحن أمام خيارين هنا للإجابة على تلك التساؤلات ، وهما : إمّا أن نعتبر تلك الحالات الشرعية محدودة واستثنائية ولا نرتبط بها على الصعيد الإلزامي ، وهو أمر غير مقبول من قبل الشريعة ذاتها. وإمّا أن نفهم اللغة وفلسفتها وقواعدها الأساسية من زاوية أنها وسيلة من وسائل إيصال الأوامر والنواهي الشرعية إلى جميع المكلفين بغض النظر عن الزمان أو المكان الذي يتواجدون فيه. والصيغة الثانية هي الصيغة المقبولة على الصعيدين الشرعي والعقلي.

صلاحية الاستعمال:

ولاشك أن المقياس المعقول في ملاحظة مدى صلاحية اللفظ المستعمل – الموضوع للمعاني – قد يتم على صعيدين ، الأول: هو

القدر الذي يستطيع فيه الأفراد استعمال ذلك اللفظ وفهمه دون مشقة فكرية. والثاني: هو أننا نستطيع – استطاعة ذهنية – أن نتحدث لأنفسنا عن طريق استعمال ذلك اللفظ. لأننا عندما نتعلم القدرة على الاتصال لفظياً بالآخرين والتفاهم معهم بالألفاظ المستعملة ، نستطيع عندها ان نتحدث لأنفسنا في شتى المجالات ابتداءً من العبادات والاتصالات الروحية بالخالق عزّ وجلّ وانتهاءً بالمشكلات الاجتماعية والعلمية. وهذه ضرورة نفسية أكثر منها منطقية ، لأن طبيعة التكوين تفرض علينا أن نستعمل الرموز اللغوية في التعامل مع العالم المحيط بنا ، ومع انفسنا أيضاً.

اللغة الشرعية واللغة الإنسانية:

وقد تبين من خلال عرضنا للنظام اللغوي لحد الآن ، بان اللغة وما يمثلها من ألفاظ هي كيان نظري يحتوي على عناصر مجردة. فنحن لا نلمس أي نشاط ، أو حركة ، أو تفاعل اجتماعي للغة نفسها ، بل هي مجموعة من الذبذبات والأفعال والظواهر الخاصة المتعلقة بها. فكيف اهتم الأصوليون بها كل ذلك الاهتمام ، وهي على ما وصفناه من التجريدية النظرية؟ والجواب على ذلك يكمن في أن الخطاب الشرعي وسيلة لتوضيح مراد الشارع في الالتزام بالتكاليف الشرعية. فالكلام الشرعي هو مجموع النشاط اللفظي

الذي يقوم به المعصوم (ع) لتوصيل مراد الشريعة إلى المكلفين ، بينما يشكل النظام النظري للكلمات والقواعد النحوية اللغة الإنسانية. فالفرق يكمن في أن المعصوم (ع) كلما أراد التكلم فانه ينشيء لوناً جديداً من ألوان السلوك اللفظي الشرعي ، ولكن ذلك لا يغير اللغة العرفية نفسها بقدر ما يضيف إليها إضافات جديدة. فالتغير الذي يطال اللغة العرفية إنما يتم عن طريق تغييرات عامة للتقاليد الخاصة بالألسن البشرية خلال الأجيال المتعاقبة ، ولكن اللغة الشرعية والسلوك اللفظي الشرعي يبقيان ثابتين على مر العصور. ولذلك فان الفقيه المتأخر رتبة عن زمن النص يحتاج إلى جهد مضاعف من أجل فهم النصوص الشرعية الثابتة.

ومن الطبيعي فإن اللغة الإنسانية بدأت بصورة شفهية عن طريق ما ينتجه الصوت البشري من ذبذبات ؛ وستبقى كذلك ، لأن الإشارات والتعابير المجردة لا تستطيع أن تحتل مكان اللغة في التفاهم وفي توصيل التكاليف الشرعية للأفراد. إلاّ أن أهم مشتقات اللغة الشفهية ، هو اللغة المكتوبة التي استحدثت لاحقاً في تأريخ البشرية الطويل. ولكن الكتابة بذاتها لم تعبّر عن كل ما كان يجول في خاطر الإنسانية من آلام ومشاعر ، إلاّ أنها حفظت لنا — بشكل ملفت — النصوص الدينية الرئيسية ، كالقرآن المجيد الذي نزل شفهياً ووصلنا بالكتابة بعد أن امتدت العناية الإلهية بحفظه من كل تحريف

خلال القرون المتعاقبة ، وسنّة المعصومين (ع) التي وصلتنا بالكتابة عن أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم . وما اهتمامنا بفلسفة اللغة ومباحث الألفاظ إلاّ انعكاس لاهتمامنا بالنصوص الشرعية ومحاولة منا لفهم مراد المتكلم وهو الشارع العظيم أو من يمثّله.

فلسفة اللغة

إن استيعاب المفردات الرئيسية للفلسفة اللغوية تهمّ الأصولي كما تهمّ الفيلسوف على قدرٍ متساوٍ. فالأصولي يهتمّ باللغة لاهتمامه بالأوامر الشرعية ، والفيلسوف يهتمّ باللغة لاتصالها بالأفكار التي يولّدها العقل البشري. ولكن – ومن أجل نقل صادق للأفكار الشرعية – كيف يمكن الربط بين شخصية اللفظ وصحة المعنى المرتبط به ؟ وهل كانت الشرائع السابقة أعني الشرائع السماوية الرئيسية تفتقر إلى العناصر اللغوية في إيصال مرادها إلى الأفراد؟

والجواب على ذلك يكمن في أننا نحتاج – بلاشك – إلى لغة متكاملة منطقياً ولسانياً من أجل أن يوصل الخالق عز وجل مراده إلينا في التكليف الشرعي، ودور الإنسان في الحياة ، والجزاء بعد الممات. فالشريعة لا تستطيع أن تُفهم المكلفين بوجوب الصلاة بقولها: (أقيموا الصلاة) ما لم تتشكل عند الناس صورة منطقية عن قاعدة تؤمن بأن الأمر الشرعي إنما يدلّ على الوجوب ، وأن النهي

الشرعي يدلّ على الحرمة مثلاً. وحتى أن الجمل الإنشائية والإخبارية تحتاج إلى رابط منطقي بين مكوناتها كي نفهم حجم الحقائق التي تعبّر عنها.

والرسالات السماوية التي نزلت لهداية البشرية منذ بداية نشوئها، كان محتواها من الأوامر والنواهي يتناسب مع بساطة الحياة الإجتماعية أو تعقدها ، ومع طبيعة اللغة التي كانت توصل تلك التكاليف للناس. ومع أن الشريعة تعتمد على الفهم العرفي واللغوي في إيصال مقاصدها إلى المكلفين ، إلاّ أن المنطق اللغوي يتخلف أحياناً عن المنطق الشرعي بأكثر من درجة.

عدم صلاحية القواعد المنطقية أحياناً:

فالشريعة تستطيع أن تعتمد على اللغة وقواعدها في التعبير عن مراد المولى عز وجلّ ، إلاّ أننا لا نستطيع أن نفهم فلسفة الدين من خلال فهم فلسفة اللغة. فالدين نظام ثابت ومتكامل ، وما نفهمه اليوم من بعض مقاصد الشريعة قد نفهمه غداً عندما يتطور فهمنا اللغوي وتتكامل قواعدنا اللغوية. ولنأخذ مثالاً على ذلك ، وهو دور المنطق في اللغة باعتباره أداة من أدوات صيانة اللغة والتفكير الإنساني عن الوقوع في الخطأ. فالمنطق علم يدرس مبادئ الاستدلال والحجج والبراهين الناشئة عن المقدمات. ولما كانت الحجج والبراهين تستند

على اللغة والقواعد النحوية أيضاً ؛ فإن تحليل المقدمات سوف يكون ضرورياً لتحليل مواد الجمل الداخلة في تلك المقـــدمات. فصـــلاحية الأفكار الواردة في تلك الجمل أو عدم صلاحيتها إنما يعتمد بشـــكل مباشر على أشكال المقدمات وطريقة عرضها. ولنفترض – هنـــا – مقدمتين ، ولنلاحظ التشابه اللغوي بينـــهما ، ثم نلحـــظ التحليـــل المنطقي لكلا المقدمتين :

الأولى: إن مرجع التقليد هو ولي أمر الأمة.

فـــ(زيد) هو مرجع التقليد.

لذلك فإن (زيد) هو ولي أمر الأمة.

الثانية: رئيس الدولة ينتخب كل أربع سنوات.

(عمرو) هو رئيس الدولة.

لذلك فإن (عمرو) ينتخب كل أربع سنوات.

فالحقيقة ، أن البرهان الأول صالح واقعياً. ولكن البرهان الثـــاني باطل على الصعيد الواقعي ، مع أن كلا المقدمتين صـــالحتان لغويـــاً ومنطقياً. إلاّ أن الواقع الخارجي الحقيقـــي لعـــب دوراً حاسمـــاً في صلاحية الأولى وفي بطلان الثانية. فنحن نقرّ أنه إذا آمنا بأن مرجـــع التقليد هو ولي الأمة ، وكان (زيد) مرجعاً للتقليد ، فإن (زيد) لابد أن يكون ولياً للأمة ، وهذا أمر منطقي لا يعارضه أحـــد. ولكـــن المشكلة تكمن في المثال الثاني ، فمع أننا استخدمنا الطريقة المنطقيـــة

وآمنا بأن رئيس الدولة ينتخب كل أربع سنوات ، و كان (عمـــرو) هو رئيس تلك الدولة الآن ، فإنّه لا يصدق بأنه سوف ينتخب كـــل أربع سنوات مدى حياته. بل إن له الحق في الترشيح دورة واحدة أو دورتين فقط، ثم ينتهي ذلك الحق. وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأننا لا نستطيع أن نطبّق القواعد المنطقية ونستنتج منها نتائج صالحة دائمـــاً دون النظر إلى شروط القواعد العقلية والحقائق الخارجية. بمعنى آخر: إننا إذا لم ننظر بدقة إلى مفردات الجمل المفيدة وعلاقتـــها ببعضـــها البعض ، فإننا قد نصل إلى نتائج خاطئة حتى لـــو طبّقنـــا القواعـــد المنطقية في المقام.

فضيلة معاني المصطلحات:

فالقواعد المنطقية التي تحاول تنظيم التشكيلات اللغوية في أذهـــان الناس لا تستطيع لوحدها أن تكوّن عندهم ارتكازاً ذهنياً عن الأفكار الدينية أو غير الدينية ما لم تتضافر مع نظرية أخرى هـــي (نظريـــة المعرفة) التي لها علاقة مباشرة باللغة. فنظرية المعرفة تستند في أفكارها على (العلم الاستنتاجي) وهو العلم الذي ينطلق من القواعد العامـــة البديهية وينتهي إلى الحـــالات الخاصـــة. وبمعـــنى أدقّ: إن (العلـــم الاستنتاجي) هو العلم الذي يحصل لدينا عن طريق الإيمان بمســـلك يختلف عن مسلك تجاربنا الشخصية. وأنصع مثال للعلم الاستنتاجي

هو العلم بالرياضيات. فعلمنا بأن (٥+٦=١١) مستقل تماماً عن تجاربنا الحسية. فنحن لا نعلم طريقاً أوصلنا إلى معرفة هذه الأعداد وطريقة جمعها غير التعلم من مدرسينا وآبائنا في الصغر بأن هذه الحقائق هي حقائق مسلّم بها ؛ وأن آباء آباءنا تعلموها من مدرسيهم أو أبائهم وهكذا. ونحن – كأفراد – لم ننشئ هذه الأعداد و لم نساهم – بالتجربة الحسية – في اختراع طريقة جمعها، ولكننا آمنا بأنها الطريقة المثلى في التعامل مع الأعداد وطريقة جمعها أو طرحها. وما ينطبق على الأعداد ينطبق على الألفاظ ؛ فنحن نتعلم الألفاظ ونأخذ بها كحقائق مسلّمة لا عن طريق التجربة والحس بل عن طريق الاكتساب والتحصيل.

ولرب سائل يسأل: ما هو الضمان في صحة الحقائق التي نستلمها من آبائنا ومدرسينا ؟ ويأتي الجواب الفلسفي بأن ما تعلمناه هو صحيح بالتعريف ، أو حقيقي بفضيلة معاني المصطلحات في مورد البحث ، بمعنى أن (٥) ، (٦) ، (١١) ، (+) ، (=) هي مفردات مرتبطة بمعانيها. أي أننا لو أنكرنا معاني هذه المفردات لأدى بنا ذلك إلى تغيير خطير في تشكيل صورة ارتباط اللفظ بالمعنى. ولذلك فإن الصورة المرسومة في أذهاننا حول (٥+٦=١١) هي صورة حقيقية لمعاني تلك الأعداد. وهذا العلم الاستنتاجي ينطبق على الألفاظ كما هو منطبقٌ على الرياضيات.

إضافات اللغة الشرعية:

وارتباط الألفاظ بالمعاني يعبّر عن افتراض مفاده بأن اللغة العرفية لوحدها لا تستطيع صياغة الحقيقة بشكلها الواقعي. فكان لابد للغة العرفية من إضافات جديدة لتشكيل صورة واقعية عن الحقيقة ، فكانت اللغة الشرعية هي تلك الإضافة المكمّلة لتشكيل تلك الصورة. فاللغة الشرعية استحدثت الكثير من المصطلحات التي تعبر عن مضامين إلزامية كالأوامر والنواهي والقطع والاحتياط والاستصحاب . واللغة العرفية لا تستطيع التعبير عن معاني تلك المصطلحات ومضامينها بالشكل الذي فصّلته اللغة الشرعية. فاللغة العرفية غير كافية لتفسّير مقاصد الشريعة والتعبير عن متبنياتها الإلزامية والأخلاقية.

إن الفارق في استخدام اللغة الشرعية دون اللغة العرفية هو الذي جعل الفارق بين علماء الفقه والأصول من جهة، وبين غيرهم من عوام الناس من جهة أخرى ، هائلاً في التفكير والتعبير والسلوك. وقد يتضيق ذلك الفارق عن طريق التحليل اللغوي والاجتماعي للأحكام الشرعية والتركيز على توضيح المصطلحات الشرعية؛ لأن هدف تلك الأحكام الإلهية بالدرجة الأولى تصحيح السلوك الإنساني وجعله متوافقاً مع مراد المولى عز وجل. وهو دون شك غير مختصٍ بفئة دون

أخرى من الناس. لكن فارق الاختصاص العلمي بين اللغتين الشرعية والعرفية يبقى قائماً وكبيراً.

دلالة الألفاظ على المعاني

إن ما يصطلح عليه بـ(دلالة اللفظ على المعنى) إنما هو عنوان عام يشمل مساحة واسعة من الرموز أو المفردات اللغوية. فالمفردات اللغوية تتفاعل على أصعدة ثلاثة وهي:

الأول: علاقتها ببعضها البعض ، ويشمل تركيب الجمل في أشكالها الصحيحة من حيث الإعراب.

الثاني: علاقتها بأمور وأشياء أخرى غير المفردات مثل: الدلالة على، والإحالة إلى ، والمعاني ، والمفاهيم ، وهذه هي دلالة الألفاظ على المعاني.

الثالث: علاقتها بأشياء واقعية كالاستعمال ، والاستجابة ، والملاحظة، والتبادر. وهذا هو التطبيق العملي للغة ومفرداتها.

١-تركيبة الجمل المفيدة:

فعلى الصعيد الأول ، فإننا – ومن أجل فهم اللغة – لابد لنا أن نفهم تركيبة الجمل المفيدة التي نعبّر من خلالها عن أرآئنا ، ونفهم على ضوئها طبيعة الإلزامات الشرعية أيضاً. فتركيب الجمل في اللغة

العربية يحتوي على أربعة أصناف نتعرض لها بتفصيل نستمده من القواعد النحوية . ومراجعة بعض القواعد النحوية في هذا المجال يهيئ أذهاننا نحو تقبل البحوث اللاحقة . فهذه الأصناف :

الأول: المتغيرات : وهي الأفعال والأسماء والمشتقات . فالفعل يدلّ على حالة أو حدث مقيّد بزمن ، مثل: عَلِمَ ، يَعْلَمُ ، اِعْلَمْ. والاسم هو ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترنٍ بزمان ، وهو على قسمين: الاسم المتصرف وهو الاسم الذي تتغير أحواله فيكون مفرداً ومثنى وجمعاً ، ويصغر وينسب إليه، مثل: مَدِيْنَةٌ ، مدينتان ، مُدُنٌ ، مُدَيْنَةٌ ، مَدَنِيٌّ. والاسم غير المتصرف وهو ما لازم حالة واحدة ، مثل اسم الاستفهام في قولنا: مَنِ الرجل؟ أما المشتقات فهي أسماء مشتقة من الأفعال أو الأسماء ، وهي على ثمانية أنواع : اسم الفاعل مثل: (ضارب – كاتبٌ) ، وأسم المفعول مثل: (مضروب – مَكْسُوْرٌ) ، والصفة المشبهة مثل: (حسنٌ ، وحكيمٌ) ، واسم التفضيل مثل: كلمة (أكبر) في جملة (الشمس أكبر من الأرض) ، وأوزان المبالغة مثل: (فَعَّال، مَنَّاع ، وفَعِيْل: رَحِيْم ونحوها) ، وأسماء الزمان مثل: (موعدٌ) ، وأسماء المكان مثل: (ملعبٌ) ، وأسم الآلة مثل: (مِبْرَد ، وسِكِّيْن).

الثاني: الثوابت المنطقية: كالنفي ، والشرطية ، والربط ، والاستثناء، والاستفهام ، والجواب ونحوها. وكلها تقع تحت عنوان (الحروف). وعندما نتكلم هنا عن الحروف ، فإننا لا نقصد بها الحروف الهجائية،

بل نقصد بها الكلمات التي لا يتم مدلولها إلاّ بإضافتها إلى الأسماء والأفعال ، ويتجاوز عددها الثمانين.

والحروف على ثلاثة أشكال:

١- الحروف المختصة بالأسماء: كحروف الجر مثل : (مِنْ ، إلى ، عنْ ونحوها) ، وأحرف القسم (كالباء ، والتاء ، والواو) وأحرف الاستثناء: (إلاّ ، خلا ، عدا ، حاشا) وأحرف النداء: (كالهمزة ، يا، آ، آي ونحوها) ، والأحرف المشبهة بالأفعال: (ليت ، لعل ، لكن)، وحرفا المفاجأة: (إذا ، إذ) ، وحرفا التفصيل: (أمّا ، إمَّا) ، وأحرف التنبيه: (ها ، أمَا ، ألا).

٢- الحروف المختصة بالأفعال: كأحرف النصب: (أنْ، لنْ ، إذنْ، كي) ، وأحرف المصدر: (أن ، أنَّ ، كيّ ، ما ، لو)، وأحرف الجزم: (إنْ ، لم ، لَّما ، لام الأمر ، لا الناهية) ، وحرفا الشرط: (إن ، لو)، وأحرف التحضيض: (ألا ، أما ، هلاّ، لولا، لوْمَا)، وحرفا الاستقبال: (السين ، وسوف) ، وحرف التوقع: (قدْ) ، وحرف الردع: (كلاّ).

٣- الحروف المشتركة ، كأحرف العطف (الواو ، الفاء ، ثم ونحوها)، وحرفا الاستفهام: (هل ، الهمزة) ، حرفا التفسير: (أي ، أنْ)، وحرفا الاستفتاح: (ألا ، أما) ، وأحرف النفي: (ما ، لا ،

لات، إن، لم ، لمّا، لن) ، وأحرف الجـــواب: (نعـــم ، بلـــى ، إيْ ونحوها).

الثالث: الثوابت الوصفية: وهي التي تشمل الصـــفة والموصـــوف والجمل الاسمية المشتقة عنها. فالموصوف هو الاسم الدالّ على إنسان أو حيوان أو شيء أو معنى كـــ (محمـــد ، كتـــاب ، شـــجاعة) ، والصفة هي الكلمة التي تشرح حال الموصوف مثل: (كبير ، ثمـــين). ومواضع الموصوف هي أسماء الزمان والمكان والأسماء الجامعة واســـم الآلة من المشتقات مثل: (موعد ، مجمع ، قلم ، مفتاح) ، ومواضـــع الصفة هي المشتقات الأخرى كاسم الفاعل ، والصفة المشبهة باســـم الفاعل ، واسم المفعول ، وأوزان المبالغة ، واسم التفضـــيل مثـــل: (حاضر ، أحمر ، محمود ، فعَّال ، أكرم).

الرابع: علامات الترقيم ومواضع الفصل والوصل: وهي من قواعد الاملاء عند المتأخرين ، إلاّ انها مهمة أيضاً في التعبير عـــن المعـــاني. فالنقطة (.) تدلّ على انتهاء الجملة تامة المعنى ، والفاصلة (،) توضع بين الجمل التي يتركب منها كلام تـــام الفائـــدة ، والنقطتـــان ":" تستعمل بين المجمل وتفصيله ، وعلامة (الاستفهام) توضع في نهاية الجملة الاستفهامية ، وعلامة التنصيص (" ") تدل على كلام نقـــل بنصه.

أما في مواضع الفصل والوصل ، فإن بعض الحروف العربية تتصل بما قبلها وبما بعدها كالسين والتاء والعين مثل (فسد) ، ويتصل بعضها بما قبله فقط كالراء والدال والزاي مثل (حضر زائر). ومن الحروف ما يتصل بغيره في مواضع معينة ويبقى منفصلاً في مواضع أخرى ، ومنها ما يدغم بغيره عند الاتصال . ومثال ذلك (ما الزائدة) فإذا سبقتها أداة شرط اتصلت بها مثل : (أينما نكونوا يدرككُمُ الموت) ، وإذا سبقتها كلمة (حينَ) أو (ريْثَ) اتصلت بها: (حينما ، ريثما). وفي حكم كلمتي (كُلَّما ، كُلَّ ما) : إذا كانت (كل) منصوبة على الظرفية فان (ما) تتصل بها مثل: (كلما زارني أكرمته) ، وإذا لم تكن (كل) منصوبة فان (كل) و(ما) تبقى منفصلتين مثل: (ما كل ما يعرف يقال). وفي حكم كلمة (لـئِنْ) ، إذا جاءت اللام الموطئة للقسم قبل (إنْ) الشرطية اتصلت بها وكتبت الهمزة على ياء مثل: (لئِنْ شكرتُم لأزيدنَّكم) ، ونحو ذلك من قواعد الفصل والوصل في اللغة.

ولاشك أن هذه القواعد النحوية مهمة في تنظيم دلالات تلك الألفاظ على المعاني. فنحن لا نستطيع — كأشخاص يعيشون في زمان ومكان متباينين — أن ندعي فهم جميع الألفاظ التي يقصدها المتكلم ما لم نتسلح بفهم مشترك لقواعد اللغة التي ينبغي أن تثبت من جيل لجيل على الأقل.

٢-مباحث الدلالات اللغوية:

وعلى الصعيد الثاني ، فتنضوي مباحث (دلالة الألفاظ على المعاني) تحت مظلة لوائين:

الأول: لواء نظرية الانقداح . وهي النظرية الـتي تـؤمن بالعلاميـة (ونقصد بها التبادر عبر علامة معينة للتدليل على الحقيقة).

والثاني: لواء نظرية المعاني. وهي النظرية التي تتناول مفاهيم الألفـاظ وإرادة قصد المتكلم.

أ-نظرية الانقداح:

ففي الالماع أو الانقداح ، نلحظ أن العلامية – حيـث يحتـاج التبادر إلى علامة معينة للدلالة على الحقيقة – تكشف عن حقيقـة مفادها أن اللفظ إنما يحتاج إلى كيانات إضافية أو مواصفات ذاتيـة حتى يعطي المعنى المقصود. ولنضرب على ذلك مثالاً أخذ به بعـض الفلاسفة المتأخرون، فقد يقول قائلان : (أ) و(ب) بجملتين مختلفتين ، وهما:

يقول القائل (أ) : أن كوكب الضحى هو كوكب الضحى.

ويقول القائل (ب): أن كوكب الضحى هو كوكب الليل.

فهنا يختلف المعنى بين (أ) و(ب) اختلافاً جذرياً ، ولكـن ذلـك الاختلاف لا يخرج عن إطار نفس العلامية المستخدمة في القـولين.

ولنفترض أننا أجبرنا هذين القائلين على استخدام علامية أخرى حتى نفهم أن ما يقولانه يطابق الحقيقة.

فيقول القائل (ج): بأن كل فرد يحترم عقله يؤمن بأن كوكب الضحى هو كوكب الضحى.

ويقول القائل (د) : بأن كل فرد يحترم عقله يؤمن بأن كوكب الضحى هو كوكب الليل.

هنا – وبفضل العلامية الثانية – لم تتغير معاني الألفاظ فحسب ، بل وتطابقت هذه الألفاظ مع الواقع الخارجي والحقائق الخارجية. فأصبح المعنى في القول المنسوب إلى (ج) متبلوراً في أن الفرد العاقل يجب أن يؤمن بأن كوكب الضحى هو الكوكب الذي نراه صباحاً ، وما نراه ليلاً هو ليس نفس الكوكب ، حتى لو كان موقعه نفس موقع كوكب الضحى في السماء. ويصبح المعنى في القول المنسوب إلى (د) بأن الفرد العاقل يجب أن يؤمن بأن كوكب الضحى هو نفسه كوكب الليل، لأن موقعه هو نفس موقع كوكب الضحى في السماء ، ولا يمكن أن تتغير مواقع الكواكب بتغير الليل والنهار! فالعلامية إذن – حسب نظرية الالماع أو الانقداح – لها قدر من الأهمية في تشكيل المعاني التي أرادها الواضع من تصميم اللفظ.

استخدام العلامة للدلالة:

ومع أننا – كأشخاص – نجمع في أفكارنا الصامتة ونطرح ونحلل دون استخدام لفظٍ من الألفاظ ، فإن ما نستخدمه في التحليل الذهني هو المعاني التي نربط بعضها ببعض. إلاّ أننا لا نفهم المعاني الذهنيـــة ، فضلاً عن اللفظية ، ما لم نستخدم العلامية في أفكارنا أيضـــاً كمـــا نستخدمها في ألفاظنا الخارجية التي نريد بها أن نوصـــل مرادنـــا إلى السامع.

فالجمل الحقيقية هي الجمل التي يكون فيها الخبر حاوياً على مادة صادقة للمبتدأ. وإن هيئة الجملة تعبـــّر – بصـــدق – عـــن واقـــع خارجي من نوع ما. فمثلاً عندما نقول: (ان الإنسانَ كائنٌ حـــيّ)، فنحن نعلم أن العلامية تنطبق على مصاديق الأفراد الأحيـــاء الـــذين نقصدهم ، وليس الأفراد الموتى ؛ مع أن بعض الموتى كـــانوا أناســـاً أيضاً.

فالعلامية لها دورانِ في الدلالة على اللفظ:

الأول: إنها تمثل أو تساعد في تمثيل المعـــنى المقصـــود، فعلاميـــة (الحياة) تجعلنا نفهم المعنى المقصود من (إن الإنسانَ كائنٌ حي).

الثاني: إن اللفظ يمثل تلك العلامية ، وهو أن جملة (إن الإنســـانَ كائنٌ حي) يعطينا معنى إجمالياً عن علامية (الحياة).

ولكن هل أن الألفاظ جاءت خصيصاً لتفسر لنا معنى (العلامية)؟

كلا بالتأكيد. فالألفاظ إنما وضعت للدلالة على المعاني بشكل عام – لا العلامية بشكل خاص – حتى نستطيع ، ومن خلال فهم تلك المعاني ، أن ننشئ أفكاراً تساعدنا على فهم عالمنا الخارجي وفهم أحكام عقيدتنا وإلزاماتنا الأخلاقية نحوها.

ب–نظرية المعاني:

أما نظرية المعاني ، فإنها ترفض العلامية وتأخذ بإحساس السامع في فهم معنى اللفظ. فإننا ندرك من المثال السابق الخاص بـ (أ) و(ب) بأن معاني الألفاظ إنما تفهم من خلال فهم إرادة المتكلمين ومن الإحساس الفطري بمعنى اللفظ. فحسب إدعاء نظرية المعاني نفهم بأن القائل يؤكد على كون كوكب الضحى هو نفس كوكب الضحى، وليس كوكب الليل في المثال الأول، بينما يؤكد القائل في المثال الثاني عكس ذلك.

نقد النظريتين:

ولكنِ النظريتان ، الانقداحية والمعانية ، تتعرضان إلى انتقادات جوهرية. فنظرية الانقداح لا تستطيع أن تدعي بأن علينا أن نستخدم العلامية في كل لفظ نطلقه ، فالكثير من الجمل الاسمية والفعلية التي نستخدمها لإظهار معاني معينة لا تحتاج إلى أي شكل من أشكال

العلامية. ونظرية المعاني لا تستطيع أن تقطع بأن كل لفظ نستخدمه له حس معين عند السامع يستطيع أن يُفهم معناه من التبادر.

ولذلك فإن طريقاً وسطاً ربما يؤخذ بين النظريتين وهو استخدام (العلامية والحسية) في وقت واحد. فالعلامية ضرورية فقط عندما تعجز أذهاننا عن فهم المعنى المقصود من الألفاظ المستخدمة ولا يتبادر في عقولنا المعنى المتوقع في الحالات الطبيعية التي يكون فيها المعنى متّدكاً باللفظ. إلاّ أن العلامية تصبحُ لغواً إذا استخدمت في المعاني الحسية. ولذلك فإن العلامية تستخدم في الجمل التي نحتاجها لإشعار السامع بمرادنا ، بينما نستخدم الألفاظ الحسية مجردة عن العلامية عندما نشعر بأن تلك الألفاظ كافية لتفهيم السامع بمرادنا من الكلام.

٣-الاستعمال:

أما الصعيد الثالث الذي تتفاعل فيه اللغة بمفرداتها فهو صعيد الاستعمال والتطبيق العملي. فاللغة الواقعية هي لغة وصفية تجريبية تكون فيها للمعاني الحرفية حصة رئيسية. فالمعاني الحرفية تربط المتكلم بالجمل المفيدة التي يكوّنها في زمن خاص ومكان معين. والأفعال والأسماء لها خصائص معيّنة تشخص الطبيعة الوصفية لذلك النظام اللغوي. أما النعوت كـ(الكريم) مثلاً أو الأسماء الخاصة

كـ(المصطفى) مثلاً فإنها تتبادر إلى الذهن دون ضرورة استحضار علامية معينة.

زبدة القول:

وتلك الأصعدة الثلاثة المتفاعلة وهي: التركيب المنطقي للجمل، ودلالة الألفاظ على المعاني ، والاستعمال، تشكل أهم أركان النظام اللغوي ومقاصده في إيصال مراد المتكلم من أوامر ونواهي أو إلزامات أخلاقية إلى ذهن السامع . ولكن اللغة – بتعقيداتها الواسعة ومشاكلها المتشعبة – لا تتوقف عند هذا الحد من البساطة ، بل إن بعض مفرداتها تتشابك في حقول المجازية والاشتراك والنقل والإضمار ونحوها.

عملية الوضع:

إن تعارض أحوال الألفاظ في المجازية والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار يدعونا إلى دراسة أعمق للوضع، وقصد الواضع من المعنى؛ فعملية الوضع أو تصميم لفظ معين لمعنى من المعاني ما هي إلا عملية خارجية بالنسبة للغة. أما النية أو القصد فهي عملية ذهنية-قلبية. فالأسماء والصفات في الجمل الاسمية كـ(الرجل ، والأبيض) إنما وضعت بنية بدائية أولية ، ولكن عندما تطورت اللغة تشعب تقسيم الأسماء ، فتطور المفرد المجرد إلى مثنى وجمع ومؤنث ومذكر،

وأصبحت المصطلحات الجديدة تُنشأُ بنية جديدة غير النية الأوليـــة. ولاشك أن ذلك ينطبق على اللغة الشـــرعية أيضـــاً. فالمجازيـــة[٣٧]، والنقل[٣٨]، مثالان من أمثلة التمييـــز بين النية الأولى والنية الثانية؛ فإن الواضع في القصد الأول أراد من لفظ (الرقبة) مثلاً عنق الإنســـان ، ومن لفظ (الصلاة) الدعاء. إلاّ أن القصد الثاني أُنشئ مستقلاً عـــن القصد الأول. بمعنى أن اللفظ القديم للمعنى الجديد يفترض أن يؤخذ بكونه لفظاً جديداً لقضية مستحدثة.

ولكن هذا الوضع يبرز سؤالاً، وهو: هل أن هذا النقل والتجوز يتوقف عند هذا الحد أو يستمر بحيث نراه في مرحلة ثالثـــة وبنيّـــة جديدة ينتقل إلى معنى آخر؟ والجواب على هـــذا الســـؤال هـــو أن (النقل) و(التجوز) اللغوي المزعوم هو ليس انتقالاً من معنى إلى معنى آخر بطريقة تسلسلية بقدر ما هو انتقال متميز بين مســـتويين مـــن الأهمية اللغوية أو الشرعية. فإن لفظ (الصلاة) في المعنى المهجور أقـــلُّ أهمية من لفظ (الصلاة) في المعنى الشرعي الجديد، وكـــذلك لفـــظ

---

[٣٧] وهو استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبعية أو وضعية مثل استعمال (الرقبة) في الإنسان.

[٣٨] وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث يهجر المعنى الأول ، مثل لفظ (الصلاة) التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في الصلاة الشرعية فهجر معناها الأول.

(رقبة) في المعنى المهجور أقلُّ أهميةٍ من لفظ (رقبة) في المعنى الشـــرعي الجديد.

وهذا يسدُّ البابَ على من زعم بأن مجـــرد حصـــول الانتقـــال والتجوز للفظ من معنى أولي إلى معنى جديد سوف يمهّد الطريـــق – منطقياً – لظهور معنى ثالث جديد يلغي المعنى الشرعي . فليس هناك مستوى ذهني أكثر أهمية – على المستوى الإلزامي – مـــن النظـــرة الشرعية في الإلزامات بما فيها الأوامر والنواهي.

طرق التعامل مع اللغة:

وهذا التفكير يجعلنا على مفترق طريقين في التعامل مـــع اللغـــة ومفرداتها. الطريق الأول: القواعد النحوية. والثاني: القواعد المنطقية. فأيُّ الطريقين نختار في التعامل مع اللغة ، طريق النحـــو أو طريـــق المنطق ؟ فلاشك أن المفردات التي يكون الذهن ســـاحة لنشـــاطاتها تعتبـــر عناصر منطقية أيضاً. فالمعاني منطقية بطبيعتها لأنها تتحـــرك ضمن الإطار الذهني فحسب ولا تخرج إلى الواقع بكياناتها المعنويـــة. إلاّ أننا إذا آمنا بأن المفردات الحقيقية لها كيانات ذهنية فقط ، فإننـــا سنواجه مشكلة حقيقية في الربط بين فهم المفردات وبـــين تصـــور الفكرة المرتبطة بها، خذ على سبيل المثال قولنا: (إذا كان الفردُ إنساناً فهو حيوان). فإننا إذا ربطنا بين فهم المفردات كأفكـــار ، فإنـــه لا

موجب للشرطية لأن الفكرتين (الإنسانية والحيوانية) ربما تظهران في مكان آخر بشكل يستقلّ أحدهما عن الآخر تماماً، لأن الذي يهمّنا هنا هو اسم (الإنسان) وتعريفه بأنه (حيوان)، فمصطلح (الحيوان) هو جزء من تعريف أشمل لـ(الانسان).

ولكن هذا المنحى يجرد علم المنطق من ارتباطه بالحقائق الخارجية، بل يجرده أيضاً من كونه علماً لتفسير العلّة والمعلول. ولذلك فإن عالماً منطقياً مثل الشيخ الرئيس ابن سينا افترض أن المنطق مجاله الكلام الداخلي الذاتي عند الإنسان، والنحو مجاله الكلام الخارجي للإنسان[٣٩].

ولكن ابن سينا لم يتعرض إلى (النقل) و(التجوز) حتى يرى بعض هفوات علم النحو، وما ذكرناه حول الخلل المنطقي في مثالنا السابق بخصوص (رئيس الدولة ينتخب كل أربع سنوات)، يعرض بعض هفوات علم المنطق.

ولعل الحق أن يُقال: بأن التعامل الصحيح مع اللغة ومفرداتها ينبغي أن يأخذ محاسن الطريقين: الطريق النحوي والطريق المنطقي. فانسباق الذهن إلى معنى اللفظ لابد وأن يكون متناسقاً مع الترتيب المنطقي للأفكار التي تولدها تلك المعاني في ذهن الإنسان.

---

[٣٩] كتاب الشفاء – قسم المنطق لابن سينا.

الترتيب المنطقي للفظ:

نستطيع أن نفهم اللفظ – في ضوء هذه الرؤية – على أربعة أصعدة متوالية هي: العمومية ، والنسبة ، والاستعمال ، والأصلحية. ولنفترض أن أمامنا لفظ (الملكية).

فعلى الصعيد الأول: نفهم التعبير عن مراد المتكلم بالعموم ، وهو الملكية بكافة أصنافها.

الثاني: نفهم الافتراض المناسب لاستعمال تلك الكلمة. فإننا نحصر معنى أدق للملكية عبر التفسير التقليدي لموضع الاستعمال في الجملة، فالجملة الفعلية للتمليك – خبراً كان أو إنشاءً – تختلف عن الجملة الاسمية الوصفية التي تعبّر عن طبيعة ذلك التمليك وصفته.

الثالث : نفهم طبيعة الاستعمال. فاننا نعلم أن تملك السيد للعبد – دون النظر إلى لون بشرته – في زمن النص كان متداولاً ، بينما يختلف الأمر عليه اليوم. فنفهم من النص الخاص بتملك العبد، التملك على أساس رقيّته الدينية، وليس على أساس رقيته الإنسانية كما كان المعمول به في القرن التاسع عشر في الدول النصرانية الغربية.

الرابع: الأصلحية في استخدام ذلك اللفظ في المعنى المقصود ، ويلحظ في ذلك الاستعارة أو المجاز ، والكناية ، والجدية أو السخرية في مراد المتكلم ، والمطابقة ونحوها. فعندما يذهب الفرد لزيارة مكتبة

زميله ويرى كتاباً معيناً فيقول معبـّراً عن دهشته : (هذا الكتـاب موجود في مكتبتي أيضاً) ، فإن هذه الجملة غير حقيقيـة لأن ذلـك الكتاب بذاته غير موجود في مكتبته ، إلاّ أنه استخدم ذلك التعـبير ليقصد بجملة (هذا الكتاب موجود في مكتبتي....) بمثابة (مثل هـذا الكتاب موجود في مكتبتي...). فهنا لا نستطيع أن نفهم المعنى ما لم نفهم نية الواضع وقصده وأسلوبه في استخدام اللفظ الأصلح للتعبير عما في نفسه.

مادة الجملة وهيئتها:

ولاشك انه لا يمكن فهم معاني الجمل الاسمية أو الفعليـة مـا لم تُفهم مواد تلك الجمل وهيئاتها. فعن طريق هيئة الجملة يُستظهر المعنى الذي يريده المتكلم . فعندما نقول: (إنّ الإنسان وحده قادرٌ علـى الضحك) ، فان هيئة هذه الجملة هي التي تحدد معناها، فإذا افترضنا أن كلمة (وحده) هي جزء من اسم (إنّ) فإنها تصرح بإنكار قابليـة الضحك لغير الإنسان بصورة كلية. أما إذا افترضنا أن كلمة (وحده) هي جزء من خبر (إنّ) كما لو كان التقدير (انّ الإنسان قادرٌ علـى الضحك وحده) فإنها تعني بأن الإنسان في حالة الوحدة والعزلة قادرٌ على الضحك، وهذا الفرق في المعنى يُظهر أهمية الهيئة وخطورتهـا في تشخيص معاني الجمل.

العلاقة بين النحو والفلسفة:

وهذا المثال وأشباهه يبرز العلاقة الوثيقة بين علمي النحو والفلسفة. فعلم النحو علمٌ تأملي محفوف بالمخاطر ، فلولا القرآن المجيد لانحرفت قواعد اللغة العربية الى طريق لا نعلم منحاه. ولولا النحو لما نشأت فلسفة اللغة ؛ فالقواعد النحوية تعتبر المهد الذي تربّت فيه الفلسفة اللغوية. بل إن تلك القواعد النحوية تبرز أهميتها ودورها الأساس في تنظيم اللغة ، من كونها صيغة من صيغ دلالات الألفاظ على المعاني ، لأن تلك القواعد عبارة عن مجموعة من الملاحظات التجريبية حول البناء السليم للجمل دون حاجة لتوضيح أو تبرير أسباب نشوء تلك القواعد. ولما كان نشوء تلك القواعد لا يحتاج إلى تبرير ، فإن النحو أصبح جزءً لا يتجزأ من اللغة نفسها.

ولاشك أن الفرق بين اللفظ والمعنى — من وجهة نظر "نحوية–فلسفية" — هو أن اللفظ كيان يعيش خارج الإطار الذهني ، بينما يبقى المعنى حبيساً بين الجدران الذهنية، والألفاظ مجرد (مواد) منفردة لا تشكل معنى ذهنياً متكاملاً ما لم يتدخل علم النحو في صياغتها صياغة محكمة عن طريق (هيئات) الجمل، حتى تدلّ الألفاظ على معانيها دلالة متكاملة.

الدلالة الإضافية:

وبطبيعة الحال ، فإن بعض مفردات اللغة التي وضعت لمعنى معين قد تتحمل معانٍ إضافية تضاف إليها مع بقاء معاني تلك المفردات أو الألفاظ الأصلية على ما هي عليه . ويمكن أن نصطلح على ذلك بـ(الدلالة الإضافية) للفظ على المعنى، فكلمة (البصير) وضعت كصفة للفرد القادر على الرؤية والإبصار ، ولكن اللفظ تحمّل معنى آخر مضاد تماماً للمعنى الأساس وهو الأعمى. فعندما نطلق كلمة (بصير) على فرد ما ، فإنه تتبادر إلى أذهاننا صفة مرتبطة بالفرد (الأعمى)؛ فلفظ (البصير) لم يرتبط بمعنى معين بذاته فقط ، بل إنه ارتبط في الحالة الجديدة بفكرة تكريم الأعمى وإنزاله بمنزلة البصير. وهذا اللفظ لا يدخل في باب (الاشتراك) ولا (المجاز) ، بل في باب تلبس اللفظ بفكرة وعقيدة ثانوية تختلف عن الفكرة الأولية الموضوعة له.

وكذلك عندما نطلق لفظ (سوق المسلمين) في عصر النص على السوق الذي كان يتعامل فيه المسلمون في البيع والشراء ، فان ذلك اللفظ ومعناه يختلف عن معنى لفظ (سوق المسلمين) في زماننا الحاضر، فلفظ (سوق المسلمين) يظهر كموضوع واحد لكنه معلّم بعلامة كونه موضوعين متميزين اتحدا في فكرتنا الذهنية حول طبيعة تعامل المسلمين مع بعضهم البعض تجارياً في البيع والشراء. فالدلالة

الإضافية هنا أضيفت للفظ ذلك السوق في عصر النص إلى السوق الذي نتصوره اليوم. والمشكلة هنا هو أننا لا نستطيع أن نتصور دائماً المعنى الأصلي للألفاظ بدون ملاحظة الدلالات الإضافية التي لحقته طيلة أربعة عشر قرناً من الزمان؛ ولذلك فإن دراسة مسهبة للتأريخ تصبح ضرورية لتقريب أذهاننا لمدلولات معاني الألفاظ التي اختبرناها في عصر النص الشرعي. فنحن لا نستطيع أن نتصور طبيعة (سوق المسلمين) في عصر النص ما لم نفهم طبيعة الأفراد الذين كانوا يتعاملون مع البيع والشراء ، وطبيعة المواد المباعة أو المشتراة ، والقيمة الحقيقية للنقد المتداول ، وطبيعة حاجات الناس في العرض والطلب.

نطاق الدلالة:

ولاشك أن هذا التحليل يقودنا إلى مناقشة قضية مهمة مرتبطة بدلالة اللفظ على المعنى ، وهي: (نطاق دلالة اللفظ على المعنى) ، وعلاقته بعملية الإدراك الذهنية عند الإنسان. فعندما يطلق المتكلم لفظ (المثلث) ، فهل نتصور معنى اللفظ على نطاقه الأوسع أي بما يتضمنه المثلث من خطوط ثلاثة ، وزوايا ثلاث ، وإن كل ثلاث زوايا تساوي قائمتين مثلاً أو لا ؟ فإذا كان الجواب : نعم ، فنحن قادرون إذن على أن نستوعب في إدراكنا – عندما نسمع لفظ المثلث – نطاق تلك الدلالة بمعناها الأوسع، وكذلك الحال عندما

نسمع لفظ (سوق المسلمين) ، فهل نتصور ذلك السوق بما يتضمنه من باعة ، ومشترين ، وبضاعة ، وطريق للمارة ، ونقد متداول ، ومحلات ودكاكين لعرض البضاعة أو لا ؟ فإذا أجبنا بالإيجاب ، فقد استوعبنا في إدراكنا نطاق دلالة لفظ (سوق المسلمين) على معناه بأوسع ما يمكن.

ولرب سائل يسأل : هل أن الكلمات عندما تشير بمعانيها ، إنما تشير بفضيلة الأفكار التي تبطن ذلك المعنى في ذهن المتكلم ؟ وبمعنى أدقّ: هل أن الكلمات في الخارج تحتل مقام الأفكار في الذهن ؟

لاشك أننا لا نستطيع أن نزعم بأن جميع الكلمات في اللغة تحتلّ مقام الأفكار في الذهن ، فكلمة (أزرق) مثلاً ما هي إلاّ لفظ مجرد يرمز إلى لون قد يصف الكثير من الأشياء ، كالسماء والبحر والقلم والطائرة ونحوها. إلا أن لفظ (أزرق) لا يحتلّ مقام الفكرة ما لم ندرك حدود معنى اللفظ الذي أراده المتكلم من إطلاق ذلك اللفظ ونطاقه، فالكلمات المجردة – إذن- لا تعطينا فكرة متكاملة عن ذات ذلك الشيء.

وإذا رجعنا إلى المصطلحات الشرعية ، فإن الأمر يختلف ، فالكلمة الشرعية أو الخطاب الشرعي قد يحتلّ مقام الفكرة في الذهن. فلفظ (الصوم) يصور لنا فكرة (الصوم) الشرعية بحدودها العامة – على الأقل – من حرمة أو كراهية أو وجوب أو استحباب. ولفظ

(الصلاة) يصور لنا فكرة (الصلاة) الشـــرعية بضـــوابطها العامـــة ، وهكذا بقية المصطلحات الشرعية.

ولكن حتى لو آمنا بأن المصطلحات الشرعية تعكـــس معـــاني الألفاظ التي وجدت من أجلها ، إلا أننا أحياناً لا نفهم المراد الشرعي بالدقة الموضوعية ما لم نفهم سياق الكلام. فهناك دلالات غير لفظية تلحق بالدلالة اللفظية بالجعل والاعتبار . ومن ذلك دلالـــة الشـــيء المذكور على حكم مسكوت عنه ، لأنه لا يمكن فهمه إلاّ بالملازمـــة الحتمية؛ فقوله تعالى في أحكام الإرث: (...فإنْ لم يكُنْ لهُ ولدٌ وورِثَهُ أبواهُ فلأُمِه الثُلُثُ...)[٤٠] ، يدلّ على أن المذكور في الآية ســـهم الأم فقط وهو الثلث ، أما سهم الأب فمسكوت عنه ، لكننا نستطيع أن نفهم أن سهم الأب الثلثان الآخران من ثلث الأم ، لأنه من اللـــوازم الطبيعية في حصر الإرث بهما. وكذلك ينطبق ما ذكرناه على دلالـــة مفهوم الموافقة ، ومثاله ما جاء في النص المجيد : (...فلا تقُـــلْ لهمـــا أُفٍّ...)[٤١] ، وهو دلالة النهي المذكور على النهي المسكوت عنـــه ، وهو الشتم والضرب. أما دلالة الاقتضاء ، وهو توقف صحة الكلام على التقدير ، فهي من الدلالات الملحقة بالدلالة اللفظية ، ومثالهـــا

---

[٤٠] سورة النساء : الآية ١١.

[٤١] سورة الاسراء: الآية ٢٣.

قوله تعالى : (واسئل القريةَ التي كُنّا فيها....)[٤٢] ، فالسؤال لا يتم إلاّ بملاحظة تقدير محذوف يصح به الكلام وهو (أهل) فيكون التقدير : (واسئل أهل القرية) ، لأن القرية لا تسأل بل يسأل أهلها. ولا نستطيع أن ندرك معاني هذه الألفاظ والمصطلحات الشرعية ما لم نفهم الغرض والتصميم الذي من أجله وضعت ، فهي لا تعرض أفكاراً مجردة بقدر ما توجه تفكيرنا نحو استلهام العبر من الأمم الماضية كما في سورة يوسف (الآية ٨٢) ، والعمل والالتزام بالأحكام الشرعية ، كما في سورتي الاسراء (الآية ٢٣) والنساء (الآية ١١) المذكورتين آنفاً.

طبقات دلالات الألفاظ

إن القاعدة الأساسية لأي نظرية لغوية هو أن عليها الأخذ بدلالة الألفاظ بنظر الاعتبار، لأن اللغة تتضمن سلاسل من كلمات معينة تكون لها القابلية على تبادل الأدوار. أي تكون لكل سلسلة من هذه الكلمات الامكانية المنطقية بوضع أحدها أو استعمالها مكان الآخر ، مثال ذلك : (أنا أفكر في .....) ، والكلمات المتبادلة التي يمكن أن تملىء الفراغ هي: الحرية ، وطني ، مستقبلي ، الجامعة ، الحوزة ونحوها. فتصبح الجملة : (أنا أفكر في الحرية) ، أو (أنا أفكر في

---

[٤٢] سورة يوسف : الآية ٨٢.

وطني) ، أو (أنا أفكر في مستقبلي) ، وهكذا. وفي قول الإمام علي (ع) دلالة ، يقول (ع): (...لعن الله السفهاء لركوب المعاصي ، والحكماء لترك التناهي)[٤٣] . وفي نهج البلاغة [٤٤] نفس القول ، ولكن أستبدلت كلمة (الحكماء) بكلمة (الحلماء) ، وكلاهما تعطيان معنيين حقيقيين.

ولكن بعض الكلمات المرتبطة ببعض آخر قد لا تعطي المعنى الحقيقي من تركيبها، خذ على سبيل المثال قول الشاعر الحديث : (إن الأحلام الخضراء نامت معي) ، فهذه الجملة – على الصعيد النحوي- سليمة التركيب ، إلاّ أنها على صعيد دلالة الألفاظ على المعاني لا تعني شيئاً.

وبالمقابل فإن هناك بعض الألفاظ في اللغة العرفية قد تكون ناقصة التركيب نحوياً إلاّ أن دلالالتها تنطبق تماماً على معانيها، مثال ذلك عندما يسألك السائل: كيف كان الطقس صباحاً ؟ فتجيبه : ممطر. فهذه الكلمة ناقصة التركيب على الصعيد النحوي ، إلاّ أنها كاملة الدلالة.

---

[٤٣] بحار الأنوار ج ١٠٠ ص ٩٠.

[٤٤] شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج ١٣ ص ١٨٠. خطبة ١٩٢.

ولاشك أن الفارق بين الألفاظ التي تدلّ على معانيهـــا بشـــكل سليم وبين الألفاظ ذات التراكيب المجردة السليمة يقودنا إلى تصنيف دلالات الألفاظ إلى ثلاث طبقات:

الأولى: الألفاظ والحقائق الشرعية:

فهذه الألفاظ تتميز بميزتين تجعلانها ألفاظاً واقعية ثابتة:

الميزة الأولى هي أن هذه الألفاظ تطابق الواقع مطابقة تامة، فألفاظ العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج ، والمعاملات ، والوعـــد الالهي كلها تعبـــّر عن تلك المطابقة.

والميزة الثانية هي أن هذه الألفاظ ثابتة لا تتغير مهما تغير النظـــام الاجتماعي وتغيرت الكلمات التي يستعملها أفراده، مثال ذلك ثبوت الوعد الالهي على لسان القرآن الكريم: (يا أيها الـــذينَ امنُـــوا قُـــوا أنفسَكُمْ وأهليكُم ناراً...)[٤٥] ، فالوعد متحقق لا محالة ، والحقيقـــة ثابتة لا تتغير مهما تغيرت الأشياء.

ولاشك أن المصطلحات الشرعيـــة، وهي ذات إطار أخلاقـــي متعفف، تعكس بصدق النظـــــرة الأخلاقيـــة الســـامية للشـــريعة السماوية.

---

[٤٥] سورة التحريم : الآية ٦.

الثانية: اللغة العرفية:

وهي اللغة التي تكون تركيبتها النحوية ودلالات ألفاظها مرتبطة بالتغير الاجتماعي. فاللغة العلمية التجريبية ، واللغة الأدبية والفلسفية كلها تخضع لقواعد ذلك النظام العرفي الذي يتغير ببطء من جيل لجيل. فالكيان الحقيقي للألفاظ العرفية قابل للتبدل والتغير من موضع لآخر. ولاشك أن تغير مفردات اللغة العرفية وتراكيبها خلال أربعة عشر قرناً من الزمان يعكس هذه الحقيقة، فاللغة العرفية – كاللغة العربية مثلاً – تبدلت بما يناسب التغير الاجتماعي للمجتمعات العربية الاسلامية . فازدهرت في فترات الازدهار الحضاري للمسلمين وانحطت في فترات انحطاطهم، إلاّ أن قواعد تلك اللغة العظيمة حافظت على سلامتها بفضيلة وجود القرآن الكريم، كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

الثالثة: المبهمات اللغوية:

وهي التي تشمل المبهمات التي يكون لها برهان نحوي ، إلاّ أنها لا تدخل تحت باب دلالات الألفاظ؛ لأن معانيها ركيكة للغاية. وأمثلتها الاصطلاحات الجديدة في الشعر الحديث كاصطلاحات: (المستقبل الأخضر) ، و(الليالي الحمراء) ، و(الفقر المتوحش) ونحوها.

فهذه الألفاظ مركبة تركيباً جيداً ، إلاّ أن ألفاظها لا تدلّ على معانيها لا مجازاً ولا اشتراكاً ولا نقلاً ولا إضماراً.

الجمل الاسمية والجمل الفعلية

يكشف الفارق الكبير بين معاني المبتدأ والخبر في الجملة الاسمية، والفعل والفاعل في الجملة الفعلية حقيقة أن اللغة لها أبعاد مختلفة تتعلق بالقواعد النحوية ، ونظرية المعرفة ، وعلم المنطق.

الجملة والقواعد النحوية:

فعلى صعيد (القواعد النحوية) ، فان المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل هي أجزاء متباينة من الجمل الإنشائية أو الإخبارية. وهذه الكلمات تُعرَّف وتشخَّص عن طريق الاعراب، ولنأخذ مثالاً للجمل الاسمية والفعلية:

الجملة الاسمية: الطيورُ طائرةٌ.

الجملة الفعلية: يسبحُ السمكُ في الماءِ.

ففي الجملة الاسمية نفهم بأن الطيور في حالة معينة خاصة ، وهي الطيران، فعلى نطاق القواعد النحوية فإننا نستطيع أن نفكك الجملة الاسمية إلى مبتدأ وخبر ، ونستخدم المبتدأ في جملة أخرى والخبر في جملة ثالثة. فتتبدل المعاني على ضوء الحالة الجديدة. إلا أننا لا نستطيع

أن نضع المبتدأ والخبر معاً في جملة واحدة ما لم نعلم وندرك بأن هناك علاقة معينة تربط ذلك المبتدأ بذلك الخبر. فلا يمكننا ان نقول بأن (الأسماك طائرة) لأننا نعلم بأن المبتدأ في هذه الجملة لا يناسب ذلك الخبر. علماً بأننا لو قلنا ذلك ، أي أن (الأسماك طائرة)، فإننا لم نكن ارتكبنا خطأً خاصاً بالقواعد النحوية أو الإعراب، بل نكون ارتكبنا خطأً خاصاً بنظرية المعرفة.

الجملة ونظرية المعرفة:

وعلى صعيد (نظرية المعرفة) ، فإن التناقض بين المبتدأ والخبر هو تناقض بين أجزاء الجملة نفسها، أي أنه تناقض بين الأجزاء التي يفترض أنها تعرِّف وتصمِّم معنى أحدها الآخر، وبذلك فإن تقسيم الكلمات إلى مبتدأ وخبر يهمّ (نظرية المعرفة) بما فيها من دلالة الألفاظ على المعاني أكثر مما يهمّ الإعراب أو القواعد النحوية. ولاشك أننا لا نرى مكاناً أفضل من هذا المكان لتعريف الموضوع والمحمول من وجهة نظر (نظرية المعرفة). فعن طريق هذه النظرية نفهم أن للموضوع (مبتدأً كان أو فاعلاً) أهمية خاصة بالنسبة للمحمول، وأن المحمول لا يمكن أن يرتبط بموضوع غريب لا يستطيع حمله.

ولكنَّ اعتمادنا على نظرية المعرفة لا يعني الغاءنا لدور القواعد النحوية في المقام، بل بالعكس فإن إحساسنا بسلامة معاني الجمل ينبع أصلاً من اعتقادنا بصحة القواعد النحوية وصحة المحمول في نظرية المعرفة. ومع تسليمنا بأن صحة القواعد النحوية تختلف عن صحة المحمول في نظرية المعرفة ، إلا أنهما يندمجان أحياناً فيولّدان تشويشاً في فهمنا للمعنى بشكل دقيق. فعندما نقول (ذهبتْ) ، فان تاء التأنيث الساكنة لا تشخص معنى دقيقاً يريده اللافظ إذا لم ترفق القرينة مع اللفظ ؛ فقد يعبّر عن امرأة أو طائرة أو باخرة. فمع أن هذه الجملة تعبّر عن سلامة في القواعد النحوية ، وسلامة في المحمول ، إلا أن غموض الموضوع أربك فهمنا للمعنى الدقيق الذي أراده المتكلم.

ولنفترض مثالاً آخر يقول:

أ-كلُ ما لم يكن أبيضَ فهو ليس بقطن.

ب-كلُ ما لم يكن عدلاً فلا يجب أن يُعملَ به.

ففي الشق الثاني (ب) من المثال يتطابق الموضوع النحوي (أي المبتدأ) مع الموضوع المعرفي (نسبة إلى نظرية المعرفة) وهو (انعدام العدالة)، ولكن الخبر المعرفي (وهو القطن) في الشق الأول (أ) يطغى في اللحاظ والتبادر على الخبر النحوي ، مع أن الخبر النحوي في (أ) يشابه الخبر النحوي في (ب)، وكأن (القطن) – وهو خبر نحوي – أصبح مبتدأً معرفياً أكثر من كونه خبراً نحوياً.

ولا يتوقف الاختلاف بين القواعد النحوية وبين المحمول والموضوع المعرفيين عند هذا الحد ، بل يتعدى الى نسبة الإتصال بين الموضوع والمحمول في الجملة، مثال ذلك:

أ-وقفَ الطيرُ بين ثعلبين.

ب-أحاط الثعلبان بطيرٍ.

ج-زيداً ضربه عمرو.

د-عمروٌ ضربَ زيداً.

فهذا المثال يتناول العلاقة بين فردين وثلاثة حيوانات، وموضوعات المثال هي: (الطير ، الثعلبان ، زيد ، عمرو) وكلها حقيقية إلا أن لحاظ الموضوع يعتمد على علاقته ببقية الموضوعات في الجملة، من وجهة نظر (نظرية المعرفة)، فإذا كان (الطير) هو موضوع الاهتمام فإن القسم (أ) من المثال يكون أقرب إلى الطبع، وإذا كان (الثعلبان) هما موضوع الاهتمام فإن القسم (ب) من المثال يكون أقرب الى الطبع . وكذلك إذا كان (عمرو) هو موضوع الاهتمام فإن القسم (د) من المثال يكون قريباً من الطبع الإنساني. أما إذا كان (زيد) هو موضوع الاهتمام فان القسم (ج) من المثال يكون قريباً من ذلك الطبع.

ونقرأ في سورة التوحيد : (قُلْ هوَ اللهُ أحدٌ. اللهُ الصّمدُ) ، وموضوع الاهتمام هنا هو وحدانية الله عزّ وجلّ ، وتسري تلك

الوحدانية في الآيات اللاحقة مع أنها بصدد شرح عدم إمكانية خروج الأشياء الكثيفة من عناصرها بالنسْبة للخالق (لـَمْ يَلِـد ، ولـَمْ يُولدْ)، ثم تنتهي بنفس النمط من تكريس فكر وحدانيـة الله جـلّ جلاله (ولـَمْ يكُنْ لهُ كُفؤاً أحدٌ).

ولاشك أن الموضوع الحقيقي في الجملة قـد ينـاقض الموضـوع النحوي أو المنطقي ، فعندما نقول : (خرج زيدٌ من النقاش خاسراً)، فهل أن هذا الخروج يعني خروجاً حقيقياً أو نحوياً أو منطقياً ؟ فـإذا زعمنا بأنه كان خروجاً حقيقياً فهو غير صحيح لأنه لم يخرج بذاتـه بل انهزم في النقاش ، وهو ليس خروجاً نحوياً بل خروجاً منطقياً، لأن الخاسر دائماً يتنحى عن الدائرة الاجتماعية .

وفي النص القرآني المجيد : (...واشتعلَ الرأسُ شيباً...)[٤٦] ، فـان الخبـر – وهو الاشتعال – لا يعبـّر عن اشتعالٍ حقيقي ، بقدر ما يعبـّر عن اشتعال منطقي، وهـو وصـول الإنسـان إلى مرحلـة الشيخوخة والكبر وانتشار الشعر الأبيض في رأسه، وهو لاشك من أحسن الاستعارات، لأنه تعالى شبّه الشيب في الرأس بانتشار لهيـب النّار وشعاعها . وبطبيعة الحال ، فالإنسان لا يستطيع – في أغلـب الأحيان- التمييـز بين الموضوع الحقيقي والنحوي، أو المنطقـي إلا باستخدام القرينة المصرحة بمراد المتكلم.

---

[٤٦] سورة مريم : الآية ٤.

الجملة والمنطق:

وعلى صعيد (المنطق) ، فإن المبتدأ هو الاسم الذي يأتي في بداية الجملة الاسمية ، وإن الخبر يأتي بعد المبتدأ ويوضح صفات التعبير المراد إيصاله إلى السامع ، أو حجمه. فالمبتدأ والخبر على درجة واحدة من التنظيم والترتيب المنطقي، إلاّ أن الخبر – من الزاوية المنطقية – يعتبر أهمّ جزء من أجزاء الجملة لأنه يعبّر في حاله الواقعي عن الموضوع المنطقي في الجملة. بمعنى أننا نفهم – منطقياً – مضمون الموضوع من خلال فهمنا لطبيعة الخبر في الجملة، فعندما تقول: (عليٌ ذكيٌّ) ، نفهم من خبر الجملة – على الصعيد المنطقي – ذكاءُ فردٍ يشخّصه الموضوع. فالذكاء هو خبرٌ منطقيٌ لموضوع حقيقي ، لكنه ليس خبراً حقيقياً ، لأننا لا نستطيع أن نحصي الذكاء في الواقع الخارجي الحقيقي إلا بنسبته إلى بقية الأشياء وهذا ما يجعله خبراً منطقياً.

ولاشك أن الفارق بين التركيبين المنطقي والمعرفي للجمل يدعونا إلى التفكر في اختلاف مواضيع تلك الجمل ومحاميلها، فعندما نقول:

أ-الغرابُ أسودُ.

ب-كلُ شيءٍ غير أسود ليس بغراب.

فاننا نفترض ان الموضوع المعرفي (أي المبتدأ) في (أ) هو الغراب ، والخبر – الذي يحتمل الصدق أو الكذب – له واقع حقيقي في هذا المثال ، ومفاده بان كل الغربان في الطبيعة لها لون أسود، ولكننا في

(ب) اشتققنا مماثلاً منطقياً سلبياً لجملة (أ). والمفترض أننا قلنا بصدق الموضوع والخبر المعرفيين ، بحيث نفهم بأن (كل شيء غير أسود) هو الموضوع المعرفي لجملة (ب)، ولكن هذا الافتراض أوصلنا إلى ما سمي فلسفياً بـ(تناقض الثوابت) ، وهو اننا أثبتنا صحة (أ) و(ب) عن طريق افتراض أن (كل شيء غير أسود)، وبواسطة تصور انطباق ذلك على (غير الغربان) ، وهو تناقض منطقي لطريقنا الطبيعي في تعيين الثوابت. وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن التركيب المنطقي لا يوازي التركيب المعرفي ولا يشابهه ، وأن المبتدأ المعرفي في (ب) ليس هو المبتدأ المعرفي في (أ) ، مع أنه في كلتا الحالتين تمثل بالغراب.

ما بين اللغة الشرعية والحقيقة الشرعية

إن النصوص الدينية تحتوي على العديد من المصطلحات التي صممتها الشريعة عن قصد لتحمل معاني معينة لم تكن اللغة العرفية قادرة على حملها. فالأوامر والنواهي الشرعية ، وصيغ العبادات والمعاملات ، والدعاء ، والشكر ، والقصص القرآنية ، وتفصيل دور الإنسان في الحياة وما يتبعه من جزاء (ثواباً كان أو عقاباً) كلها تقع تحت عنوان اللغة الشرعية التي ميّزت أسلوب الشريعة في التعامل اللفظي عن بقية الأساليب.

أهمية اللغة الشرعية:

وبطبيعة الحال ، فإن أهمية اللغة الشرعية في الحياة الشخصية والاجتماعية للفرد تنبعُ من حقيقتين:

الأولى: إن هذه اللغة إلزامية بطبيعتها ، فهي لغة تكشف عن إرادة الشارع الجدية في تهذيب السلوك الفردي والجماعي للأفراد.

الثانية: إن هذه اللغة مهمة؛ لأنها تربط الخالق بالمخلوق ، فحالها ليس كحال وسائل الاتصال اللفظية بين المخلوقات من البشر ، بل هي لغة موجهة من الخالق إلى الإنسان في الأوامر والنواهي والإلزامات الأخلاقية ، وموجهة من الإنسان إلى الخالق في الدعاء والتوسل والاستغفار والشكر.

إن الاهتمام الفلسفي باللغة الشرعية انصبّ على تعابير مثل: (كُتِبَ عليكم...) ، أو (أقيموا...) ، أو (آتوا...) وما شاكلها. فالفعل يعبّر عن أمر وجوبي ، ونائب الفاعل يعبّر عن لفظ الجلالة ، والفاعل يعبّر عن المكلفين. فهنا لابد من فهم هذه الجملة الفعلية المتكونة من وجهين :

الأول: معنوي لا نهائي.

والثاني: مادي محدود.

فالمعنوي اللانهائي يمثل لفظ الجلالة ، والمادي المحدود يمثل الأمر المشروط بالقدرة البشرية على تحمل التكليف.

الحقيقة الشرعية:

هل أن الألفاظ التي تداولها الناس في زمن النص والتي سميت بالحقيقة الشرعية وضعت وضعاً تعيينياً أو وضعت وضعاً تعينياً ؟

وللجواب على ذلك يمكننا تشخيص نظريتين تبحثان في موضوع الحقيقة الشرعية:

الأولى: نظرية عدم الثبوت ، وهي التي تفترض بأن اللفظ المتداول زمن الشارع وبدون قرينة يجب أن يحمل على معناه اللغوي؛ لأن هذه الألفاظ إنما وضعت وضعاً تعينياً بسبب علقة حاصلة نشأت بين اللفظ والمعنى من كثرة استعمال اللفظ فيه. ويؤيد ذلك عدم وجود علاقة مجازية بين المعاني الشرعية التي استحدثها الإسلام وبين المعاني المجازية نفسها.

الثانية: نظرية الإمكان ، وهي النظرية التي تفترض ثبوت الحقيقة الشرعية ، وتصرّ على أن اللفظ الواقع زمن الشارع يجب أن يحمل على معناه الشرعي. فهذه الألفاظ وضعت وضعاً تعيينياً ، كما ورد في قوله (ص): (صلوا كما رأيتموني أصلي) ، أو (خذوا عني مناسككم)، مع قرينة فعله (ص) لتلك الأعمال التعبدية. وما تبادر المعاني الشرعية المجعولة من قبل الشارع عند المتشرعة إلاّ ثمرة من ثمرات الوضع التعييني.

فالشارع إذن استحدث تلك الألفاظ الإلزامية بمعانيها الجديدة ، وأمضى – في الوقت نفسه – نقل بعض الألفاظ من معانيها القديمة إلى معانيها الجديدة. وهذا بحد ذاته يثبت عظمة الرسالة الدينية التي استطاعت بفترة زمنية وجيزة أن تستحدث لغة جديدة ثابتة هي اللغة الشرعية . وثمرة البحث أن الألفاظ الشرعية لو كانت موضوعة وضعاً تعينياً لما كانت لها تلك الدرجة من الإلزام الأخلاقي والشرعي التي نلحظها فيها ، فيتعين أنها وضعت وضعاً تعيينياً بهدف الإلزام وتوضيح التكليف الشرعي للأفراد.

نظريات المعاني

ماذا تعني كلمة (معنى) ؟ وهل أن مشتقاتها تستعمل في نفس المعنى الذي وضعت له ؟ لابد – وقبل الإجابة على هذا السؤال – أن نستعرض بعض الاستعمالات المختلفة لكلمة (معنى) ومشتقاتها ، ولنضرب على ذلك الأمثلة الخمسة التالية:

١- إن هذه اللائحة تعني بأننا سوف ندخل حرباً ضد الدولة الفلانية.

٢- أنا أعني مساعدتك عندما تطلبُ مني ذلك.

٣- إن الحياة لا تعني بالنسبة لي شيئاً.

٤- إياك أعني واسمعي يا جارة.

٥- (الصُّيَّابةُ) تعني أصلَ القوم.

فإاننا عندما نتحدث عن نظريات المعاني وارتباطها بدلالات الألفاظ لا نقصد الأمثلة الأربعة الأولى ، بل نقصد بها المثال الخامس ، وهو ارتباط اللفظ بالمعنى وتبادره في الذهن، فهل يصح أن نقول بأن جملة (أنا حزينٌ) تعني تماماً ما أقصده بقولي: (أنا أشعرُ بالحزن) أو لا ؟ وكيف نربط بين ذكر معاني واقعة الطف مثلاً والتأثر بالحزن والبكاء؟ وهل هناك علاقة مادية بين اللفظ والمعنى والإنسان؟

للإجابة على هذه الأسئلة لابد أن نستعرض بعض النظريات المهمة في تفسير معاني الألفاظ.

أ-النظريات الرئيسية في تفسير المعاني

لاشك أن هناك ثلاث نظريات مهمة تحاول تفسير (المعنى) وتحاول تحليل علاقته باللفظ، وهذه النظريات هي: نظرية الإحالة ، والنظرية التصورية ، ونظرية (الحافز- الاستجابة).

١-نظرية الإحالة:

وهي أبسط النظريات في هذا المقام ، ولكن أكثرها هيمنة على الحقل الفلسفي الخاص بالمعاني، وتنبع أطروحة هذه النظرية من فكرة أن مادة الكلمة : اسم العَلَمْ أو جذر الفعل ، هي الوحدة الأساسية

في المعاني، فالأفعال لا تشخص المعاني ما لم نرجعها إلى جـــذورها ؛ واسم العَلَمْ هو أكثر الكلمات ملائمة لتلك المعاني، فـــ(زيد) اســـمُ عَلَمٍ وتبادره إلى الذهن لا يحتاج إلى عمليات معقدة ، وكذلك جذور الأفعال. فنحن لا نحتاج في فهم مضامين الكلمات إلاّ فهـــم أسمـــاء أعلامها، وجذور أفعالها. وعندما نسمع اللفظ، فإننا نحيله إلى مصدره فنفهم معناه. ولكن النقد الرئيسي الذي يوجّه لهذه النظريـــة هـــو : كيف يتم تشخيص معنى اللفظ عبر العلاقة بين الكلمة وبين الأمـــر الذي تُحال إليه ؟

نقد نظرية الإحالة:

لاشك أن لهذه النظرية هفواتها ، فقد يحصل أن يكـــون لـــنفس المصدر اللغوي الذي نرجع إليه تعبيرين أو لفظين، كمـــا يحصـــل في (الاشتراك) فكيف يمكننا تطبيق هذه النظرية على كلمات اللغة ؟ نعم إن هذا شائع في الكتابات الأدبية والثقافية إلاّ أن تشـــخيص معـــنى اللفظ يتم عندما تتلبس الكلمة بطرف واحد تُحال إليـــه في تلـــك اللحظة. فعندما نسمع لفظ (الكوكب) ، فإن تشخيص معناه يتم عبر حالة تلبس بها ذلك اللفظ بالواقع الخارجي لذلك الشـــيء المـــدرك بالحواس ، وهو شكل الكوكب ووضعه في السماء.

ولكن الاعتراض الآخر الذي لا تصمد أمامه هذه النظرية هو أن هناك الكثير من الكلمات، كالحروفٍ والمبهمات التي لا تتلبس بـــأي معنى مستقل ، فكيف يمكننا أن نقول: بأننا نستطيع تشخيص معاني جميع الكلمات في اللغة عبر العلاقة بين الكلمات وبين الأمر الـــذي تُحال إليه ؟ فـــ(واو العطف ، وإذا الشرطية ، وفي) مثلاً ليست لهـــا معانٍ مستقلة بذاتها، وليست لها حالة تلبس مستقلة ، فكيف نستطيع تطبيق نظرية الإحالة عليها ؟

وحتى لو طرحنا أدوات الربط – كالحروف – جانبـــاً ، يبقـــى السؤال معلّقاً دون جواب ، وهو كيف نفهم معنى الإحالة ؟ وكيف تُحيل الكلمات إلى مصادرها ؟ وهل أننا كلما سمعنا كلمة (يضربُ) نحيل ذلك المعنى إلى جذره (ضَرَبَ) ليتبادر لنا معنى كلمة (يضربُ)؟ نعم قد نستعمل الإحالة في الضمائر مثلاً لفهم مراد المتكلم ، فقـــول القائل في جمل متفرقة : (هو ، هي ، هما) لابد أن يجعلنا نستفسر مَنْ هؤلاء ؟ وعندها نحيل هذه الألفاظ في ذهننا لنرى مدى العلاقة بينها وبين الأمر الذي تُحال إليه، فـــ(هو) نحيله إلى زيـــد ، و(هـــي) إلى فاطمة ، و(هما) إلى زيد وفاطمة ، فنفهم من هذه العلاقات معـــاني هذه الضمائر. أضف إلى ذلك بأننا لو آمنا – جدلاً- بأنّ علينـــا أن نحيل كل كلمة إلى مصدرها ، فانه سيتحتم علينـــا بإحالـــة جمـــل

بأكملها إلى مصادرها ، وهو أمر بعيد عن المنهج المتفق عليه بين العقلاء.

٢-النظرية التصورية:

وهي النظرية التي تهتمّ بالعلاقة الداخلية بين الأفكار أو المعاني وبين سلوك اللافظ أو المتكلم. فاللغة هي وسيلة من وسائل الاتصال الفكري بين الأفراد. ولكن سلسلة الأفكار تبقى ضمن ملكية الذهن؛ وحتى لو أراد الفرد نقلها إلى ذهن آخر ، فإنه لابد أن يستخدم -حينئذٍ- الكلمات للتعبير عن مراده. فالكلمات تعكس تمثيلاً معيناً للأفكار. فما لم أترجم أفكاري الى كلمات ، لا يمكن أن يتم الاتصال الفكري بيني وبين انسان آخر عبر هذه القناة.

نقد النظرية التصورية:

لكن الإشكال الوارد على هذه النظرية يتلخص بأن الأفكار الموجودة في ذهن الإنسان إنما وجدت بشكل مستقل عن اللغة تماماً. فان وراء كل كلمة فكرة معينة مستقلة عن تلك الكلمة ، ووراء كل تعبير رأياً ما مستقلاً تماماً عن ذلك التعبير، إلاّ أن هذا الزعم يتناقض مع ما نلمسه في حياتنا اليومية على نطاق استعمال الألفاظ ؛ فنحن نستخدم اللغة أحياناً دون تفكير ، فالطبع والغريزة قد يدفعاننا — في

بعض الأحيان – الى التكلم دون تفكير ، وقد نلوم أنفسنا أحياناً على ما قلناه. بل إن الخطأ والاشتباه في بعض الموارد اللفظية يدلان على خطأٍ في التلفظ وليس خطأً في التفكير.

ومع أن النظرية التصورية لمعاني الألفاظ حاولت أن تنتخب الكلمات التي نتصور معناها ونتخيل أفكارها عندما نسمعها ؛ إلاّ أنها بقيت سنداناً بين مطرقتين ، فهي إذا زعمت بأنّ الأفكار والمعاني تصورية فإنها تُرَدّ بأن بعض الكلمات التي نتلفظها لا تدلّ على ذلك التصور. وإن زعمت بأن الأفكار كيانات مرتبطة بالكلمات فإنها تُرَدّ بأن بعض الكلمات – كالحروف مثلاً – لا تعبّر كلها عن أفكار. وبالنتيجة ، فليس هناك تطابق متكامل شامل لكل الكلمات اللغوية مع معانيها وأفكارها التصورية، فنفس الصورة الذهنية قد تشترك مع عدة كلمات كما في الترادف ، ونفس الكلمة قد تشترك مع عدة صور ذهنية كما في الاشتراك.

٣–نظرية (الحافز– الاستجابة):

إن عدم كفاءة النظرية التصورية كان قد فتح الباب لظهور نظريات أخرى في تفسير دلالات الألفاظ على المعاني. فلا يستطيع المرء الإقرار بأن البحث عن معنى ما للفظ يتم عبر التفتيش عن الأفكار التي يحملها ذهن المتكلم . فإذا كنتَ في شكٍ من معنى كلمة

(حقوق الإنسان) مثلاً في جملة قالها (زيد) ، فأنت لا تحاول أن تجد المعنى عبر سؤال زيد أي صورة ذهنية رافقت كلامه عند استخدامه تلك الكلمة، بل إنك سوف ترجح أقوى المعاني الصالحة لذلك اللفظ ودرجة ارتباطه بتلك الجملة التي قالها ذلك المتكلم ، ثم تبني عليه استنتاجك الفكري.

وهذا يعني أن اللفظ وطريقة المتلفظ في الخطاب وطريقة استعمال الألفاظ لها تأثير على الفرد السامع، وهذا التأثير النفسي له دور في تشكيل صورة المعنى في الذهن. فالسلوك اللفظي والفهم الذهني يخضع أيضاً إلى اتصالات الحوافز والاستجابة بين الأفراد.

فمن وظائف الكلمة أنها تقوم بعمل يعتبر جزءً من (الحافز – الاستجابة) عند القائل والسامع. فكلمتا (مطرقة) و(صراخ) تولدان استجابة متناسبة مع عنف الكلمتين وواقعهما الخارجي، فالاستجابة هنا لا تتعدى معنى الكلمة التي تعبّر عن عمل ما . وهذه الاستجابة مفهومة ضمنياً على نطاق تلك الكلمات وحدودها.

ولاشك ان نظرية (الحافز – الاستجابة) ينبغي ان تتناغم مع الحقائق الخارجية، فإذا قال لك قائل: (إن هناك نسراً في البيت) ، فقد تكون استجابتك على أضعف ما يكون ، لأنك لا تصدق أن هناك نسراً في بيتك! فمن أين جاء ذلك الطائر المفترس وأنتَ في منطقة خالية تماماً من النسور؟ ولكن إذا قال لك القائل: (إن هناك

عنباً طازجاً على منضدتك)، فقد تكون استجابتك لـــذلك الحـــافز قوية، لأنك تصدق ما قاله القائل لأنها قضية ممكنة، وأنت تعـــيش في بساتين الكروم، ولأن رغبتك في تناول ذلك اللون من الطعام قويـــة. فهنا تلعب فكرة (الحافز – الاستجابة) دوراً كبيراً في تصور المعـــاني وتصديقها. وما استعمال الألفاظ ، والرغبة الشخصية بالتصـــريح ، والاعتقاد بصحة إرادة المتكلم ، والوضع الاجتماعي إلاّ عوامل مهمة لتحفيز تلك الاستجابة نحو الألفاظ.

نقد نظرية (الحافز – الاستجابة):

ولكن ترد على هذه النظرية إشكالات عديدة مثلما وردت على سابقاتها، ومنها: كيف نستطيع أن نصدق أن لكل لفظ يطلق يولّـــد استجابة من نوع ما ؟ وما هي استجاباتنا تجاه الحروف والمبـــهمات مثلاً ؟ ومنها : كيف نشخص الكيانات اللفظية الملائمة مع التوزيـــع العادل للاستجابات ؟ وكيف يمكن قيـــاس الاســـتجابة الضـــمنية للألفاظ؟ ومنها: إذا كان استعمال الألفاظ هو الذي يحدد الاستجابة، فلماذا لا نستجيب لبعض الألفـــاظ المســـتعملة بســـبب ضـــعف مصداقيتها؟

نظرة إجمالية:

وكما لاحظنا فإن هذه النظريات الثلاث في تفسير المعاني تواجه صعوبات جمة في إقناعنا بصحة متبنياتها. فنظرية (الإحالة) التي تزعم بان اللغة تعتمد على طريق وسطي خارجي وهو عملية الإحالة إلى شيء آخر ، فشلت في تحليلها لأنها ربطت الألفاظ التي لها معنى معين بشيء يقع خارج عالم اللغة. والنظرية (التصورية) التي ربطت بين الألفاظ والأفكار فشلت في تحليلها؛ لأنها أصرّت على أن كل لفظ لابد أن يرتبط بفكرة معينة . ونظرية (الحافز – الاستجابة) التي ادعت بأن الألفاظ لها معانٍ بملاحظة شروط النشاط الفسيولوجي الإنساني فشلت في تحليلها لأنها زعمت بأن لكل لفظ يطلق ، يرابط معه (حافز – استجابة) من نوع ما. وقد عزز من فشل نظريتي (التصورية) و(الحافز – الاستجابة) انهما زعمتا بأن تشخيص كل لفظ لا يتم ما لم يحصل شيء ما في ذهن الإنسان في كل مرة يستعمل فيه اللفظ .

ب– الإتجاهات الحديثة في نظريات المعاني

إن فشل النظريات الرئيسية الثلاث في تفسير دلالات الألفاظ على المعاني أدى إلى ظهور إتجاه جديد بين فلاسفة اللغة نحو تبني نظرية الاستعمال التي تقول بأننا إذا أردنا إدراك دلالات الألفاظ ،

فإن علينا ان لا ننظر إلى المعاني بل علينا أن ننظـــر الى الاســـتعمال. فالجملة هي آلة من آلات اللغة واستخدامها هو الذي يحسسنا بالمعنى. ولكن هذا الاتجاه لا يخرج عن الإطار الخاطىء الذي وقعـــت فيـــه النظريتان (التصورية) و(الحافز- الاستجابة) اللتان كانتا تبحثان عـــن المعاني عن طريق البحث عن تأثيرهما على السلوك الإنساني.

الاستعمال بشرطي الزمان والمكان:

إلاّ أن ذلك لا يقلّل من أهمية فكرة (الاســـتعمال) في تشـــخيص معاني الألفاظ. ولكننا نتبنى فكرة جديدة في نظرية دلالات المعـــاني على الألفاظ ، وهي فكرة (الاستعمال بشرطي الزمان والمكان). فإننا لا نستطيع أن نطلق معنى (الاستعمال) دون ان نحدد له شـــروطاً في الزمان والمكان. فهل أن كلمة (الدرهم) المستعملة في زمن النص تعني نفس (الدرهم) المستعمل اليوم في نفس المناطق ؟ أو أن الزمن جعـــل الدرهم قبل ثلاثة عشر قرناً غير الدرهم المستعمل اليوم ؟

لاشك أن الزمان والمكان أثّرا في فهمنا لنفس اللفظ المســـتعمل، فلا نستطيع أن نركن الى فكرة (الاستعمال) دون أن ندرك بُعـــدي الزمان والمكان في القضية التي نتناقش حولها. ولاريب أن الاستعمال يشخص – أولاً وقبل كل شيء – نوعية المتكلم وعصـــره وثقافتـــه وخلفيته الاجتماعية. ويشخص – ثانياً – نوعية المستمع وقابليته على

فهم تلك الألفاظ المستعملة في الحديث. فلولا الاستعمال لانقطع التفاهم اللفظي بين الأفراد.

وهذا يدلل على أن هناك حاجة ملحّة في علم الأصول لفهم الألفاظ المستعملة في زمن النص وتصنيفها في معجم خاص ، حتى يسهل على طالب الفقه فهم المطالب الشرعية بدقتها العرفية والأخذ بها لاحقاً في حياته العملية .

الكلمات واللغة الشرعية:

فهذه الكيانات التي تحمل إلينا المعاني ونطلق عليها الكلمات هي كيانات مجردة محصورة ضمن زمان ومكان يعيش فيه الأفراد ، وما يجعل معانيها ثابتة — كما هو الحال في اللغة الشرعية — هو أن اللغة الشرعية ألزمتنا بتدبرها والأخذ بها في حياتنا العملية. ولكن الأفراد إذا أساؤوا استخدام اللغة فإن معاني الكلمات قد تتبدل جزئياً ، ذلك لأن التبدل بمعناه الشامل غير ممكن واقعياً؛ لأن الكلمات التي تحمل المعاني ملكٌ عام للجماعة، والجماعة المؤمنة تحتضن اللغة الشرعية وتدافع عنها لفضيلة حرصها على تسليم اللغة والأحكام الشرعية إلى الأجيال القادمة دون تحريف.

ومما يساعد على حفظ اللغة الشرعية أن الناس إنما يستخدمونها استخدام الجمل المفيدة ، لا الكلمات المبعثرة. فالجملة الفعلية أو

الاسمية هي أصغر وحدة لغوية يمكن أن تستعمل في الأمـــر والنـــهي والكراهة والاستحباب. فقوله (ع): (أحسنُ المكارم عفـــو المقتـــدر وجود المفتقر)[٤٧] ، يعبـــّر عن نية نشر فضيلة العفو عند المقـــدرة ، والكرم في جميع الظروف حتى ظرف قلّة ما في اليد.

والجمل الشرعية كلها جمل تعبيرية مع قصد ونية وهدف واضح في الوضع. وحتى أن الإنذار والوعيد ، والترغيب والترهيـــب تعتـــبر طرقاً من طرق التعبير عن قصد المولى في التأثير على السلوك الإنساني وتشجيعه على السير بموازاة السلوك الشرعي الأكمل ، كي يحقـــق الإنسان أقصى غاية من غايات وجوده على الأرض ، وهو معرفـــة خالقه ثم عبادته.

ولاشك أن عملية التعبير في الألفاظ الشرعية تتضمن معنى معينـــاً يقصده الشارع ، ولا يتعين أن يذهب ذلك التعبير إلى واسطة ذهنية ثالثة لتفسر لنا معنى ذلك اللفظ أو التعبير ، كمـــا قالـــت بـــذلك النظريتان (التصورية) و(الحافز – الاستجابة) . فان لفظ (جهنم) مثلاً ينّدكُ مباشرة بالمعنى المتصور في الذهن ، دون حاجـــة للرجـــوع الى تصور آخر لينقل لنا معنى تلك الحفرة الهائلة من النار.

[٤٧] غرر الحكم – من اقوال الامام علي بن ابي طالب (ع).

الاطراد وقواعد اللغة:

وإدراك الفرق بين قواعد اللغة وبين الاطـــراد (وهـــو شـــيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام معين) يـــدعونا إلى التساؤل التالي: هل أن دلالات الألفاظ على المعاني تحمل بشـــروط القواعد النحوية أو بشروط الاطراد أو التناسق الواقعي للغة البشرية ؟

لاشك أن التعابير اللغوية لها – أحياناً – معانٍ متعددة ، فعنـــدما أقول مخاطباً زيداً : (سوف لن تذهب اليوم إلى المدرسة)، فهل تعـــني أنني أوجّه أمراً إلى (زيد) بعدم الذهاب إلى المدرسة ؟ أو تعني بـــأنني أتنبأ بعدم ذهاب (زيد) إلى المدرسة ؟ أو تعني أن المدرسة مغلقـــة أو معطّلة ، فلا داعي للذهاب ؟ فهذه الأشكال المتنوعة من المعاني لنفس الجملة تعكس أهمية التعبير في إيراد مراد المتكلم . فمع أننـــا التزمنـــا بالقواعد النحوية في الجملة ، إلا أننا واجهنا صـــعوبة فهـــم مـــراد المتكلم، خصوصاً إذا كان الكلام مكتوباً وغير محفـــوف بـــالقرائن اللفظية أو النفسية التي نستطيع على ضوئها تشخيص مراد المتكلم.

ولكننا لا نستطيع التخلي عن معاني الألفاظ بسبب الاطـــراد أو التناسق اللغوي ، بل لابد لنا من الأخذ بشروط القواعد النحويـــة؛ لأننا قد لا نستطيع فهم الألفاظ إذا كان الاطراد أو التناسق بعيـــداً زمنياً عن عصرنا ، فليست هناك حيلة أو وســـيلة لمعرفـــة القـــرائن النفسية المحيطة باللافظ وقت إطلاق اللفظ . ومع اعترافنا باننا قـــد

نواجه – أحياناً – غموضاً وتشويشاً في فهم المعنى عن طريق تطبيق القواعد النحوية ، إلا أن ذلك التشويش والغموض ضئيل نسبياً مقارنةً بإمكانية تطبيق الاطراد في المقام،، فان الاطراد اللغوي قد ينفع جيلاً معيناً في فهم دلالات الألفاظ على المعاني لكنه لا ينفع الأجيال اللاحقة بشكله التام.

وقد قام الفقهاء الأعلام بسد هذه الثغرة ، حيث دونوا وشرحوا وعلى مدى قرون مديدة الآيات والروايات الشريفة بما فيها من أحكام ، وعرضوها على الأمة بشكل موسوعات فقهية نذكر منها نماذج: كالمبسوط للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، وتذكرة الفقهاء للعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، وجواهر الكلام للشيخ النجفي (ت ١٢٦٦هـ).

التقاطع:

وقد تتقاطع القواعد اللغوية مع الاطراد في بعض الموارد ، ويقع ذلك التقاطع في محور (الترادف). فالترادف هو اشتراك لفظين في نفس المعنى ، بحيث نستطيع تعويض أحدهما بالآخر دون المساس بأصل المعنى أو التعبير في الجملة. وبتعبير فلسفي أننا نستطيع استعمال الترادف من دون المساس بأصل الحقيقة الخارجية، فمقياسنا في صحة الترادف هو أن استعمال كلا اللفظين يجب أن لا يغير من طبيعة

الحقيقة الخارجية شيئاً. اما إذا كان استخدامنا لأحد اللفظين يولّد معنى (حقيقياً) واستخدامنا للفظ الآخر يولّد معنى (غير حقيقي) فإن ذلك العمل لا يصح أن يطلق عليه اصطلاح (الترادف)، فالترادف — وباعتباره قاعدة من القواعد اللغوية ، وعنصراً متوافقاً مع عناصر الاطراد- لا يغير الحقائق الخارجية ولا يمسها شيء.

أسماء الإشارة والضمائر وصيغ الأفعال

واجتماع هذه العناوين اللغوية تحت سقف مشترك يرجع سببه في الأصل إلى أن لها علاقة متينة بالمتكلم. فعندما نعلم ماذا يريد المتكلم من كلمة (هذا) و(هو) و(صيغة الفعل) فإننا نفهم موضع استعمال ذلك اللفظ ، وكيف، ومتى، وإلى مَن استخدم . فهناك علاقة وجودية بين أسماء الإشارة والمواضيع الخارجية المشار إليها، وهذه العلاقة الوجودية يعكسها استعمال تلك الأسماء.

ولاشك أن أسماء الإشارة لا يمكن استعمالها في الجمل مجردة من الصيغ الوصفية التي تعرّف مضمون الخطاب، فعندما نقول: (هذا الكتاب) ونسكت ، فإننا لا نفهم معنى اسم اشارة يلفّه الغموض ما لم نردفه بـ (جيدٌ) مثلاً فيكون المعنى متكاملاً (هذا الكتاب جيدٌ). إلا أننا يجب أن لا نغفل بأن أسماء الإشارة لا تعطي معنى الإشارة دائماً. فعندما نريد تعليم أبنائنا صفات الأشياء ، ونقول لهم : (هذا

ابيض) ، فإننا لا نريد الإشارة إلى ذلك الشيء بقدر ما نريد أن نعلمهم معاني الألوان ، وبالخصوص اللون الأبيض في هذا المثال.

إن أهم ما يميز أسماء الإشارة أن معانيها ثابتة بالرغم من تغير أوضاع الشيء المشار إليه وحالاته، فعندما يقول القائل (هذا) مشيراً إلى شخص أو مكان أو شيء ، فإن لفظ الإشارة إنما قُصد به ذلك الشخص أو المكان أو الشيء. وقد يتبدل الشخص أو المكان أو الشيء ولكن القائل لازال يقول: (هذا) إشارة الى تلك الأشياء. وهذا يدلّ على أن الاستعمال هو الذي يحدد معاني أسماء الإشارة ، وليست الأشياء نفسها. فلو وجدنا كتاباً خطياً قديماً كتب على غلافه (أنا المظلوم) ، فنحن لا نستطيع أن نشخّص الكاتب الذي يشير إلى نفسه ما لم يرفق تلك الجملة بقرينة مصرحة بشخصيته، لأن أسماء الإشارة مع أنها ثابتة إلا أنها تشير إلى موضوعات متغيرة. ولو قال الفرد الواقف أمامنا : (أنا المظلوم) فإننا نشخّصه، لأنه وقف أمامنا متحدثاً عن نفسه، فأسماء الإشارة ترتبط معانيها بالاستعمال أكثر من غيرها من الكلمات.

أما الضمائر فهي كلمات لا تشير إلى ذاتها بل تشير إلى أسماء أخرى تتعلق بالزمان والمكان الخاصين بالمتكلم، فعندما يشير المتكلم إلى (زيد) ثم يقول (هو) ، فالاستعمال هنا لا يتم ما لم يعرف السامع موقع المتكلم في ذلك الزمان والمكان الذي أطلق فيه اللفظ.

آما صيغ الأفعال ، فهي وإن كانت تحدد بدقة زمن حصول الفعل، إلا اننا أحياناً نستغني عن الفعل مقابل الأسماء، فعندما نقول: (السماءُ ممطرةٌ) فإن هذه الجملة الاسمية قد تعبّر عن حصول المطر قبل انعقاد صيغة الفعل فيما لو استعملنا جملة فعلية، فالأفعال ترتبط بالتحديد الزمني للاستعمال؛ والجملة الفعلية تعبّر عن الحقيقة فقط إذا استعملت بعد نزول المطر لا قبله ، بينما لا تعبّر الجملة الاسمية عن تلك الحقيقة.

وعلى ضوء ما ذكر ، فإن أسماء الإشارة والضمائر ترتبطان بالزمان والمكان الذي أُطلق فيه اللفظ ، بينما يتحدد الفعل بالزمان فقط. ولاشك أن فهم هذا الفرق بين أسماء الإشارة والضمائر من جهة وبين الأفعال من جهة أخرى مهم من وجهة نظر (نظرية الاستعمال)، فالاستعمال هو الذي يحدد طبيعة معاني أسماء الإشارة والضمائر ، بينما يتضاءل نسبياً دور الاستعمال في الأفعال، وهذه القضية جديرة بالتأمل.

الأسماء والصفات

لاشك أن الأسماء والصفات لها معانٍ معينة أو قد تُشعر الذهن بمعانٍ معينة بصورة مستقلة ، أو أنها تُشعر المستمع بتلك المعاني. وإلى هذا الحد، فإن هناك إجماعاً بين علماء اللغة وفلاسفتها على الإذعان

لهذه الحقيقة. ولكن الذي اختلف حوله هؤلاء وأثار جدلاً بينهم هو: هل أن أسماء الأعلام التامة مثل (عمار بن ياسر) تُشعرنا بالمعاني كما أن الأسماء والصفات النكرة والمعرفة تُشعرنا بتلك المعاني ؟ وبطبيعة الحال فإن الإجابة على هذا السؤال تسهّل علينا عملية فهم الكلمة وعلاقتها بعالمنا ومحيطنا الذي نعيش فيه.

إن الاعتقاد السائد هو أن الأسماء التامة تمثل معاني الأشياء مباشرة ودون الحاجة إلى إشعار الذهن بتلك المعاني. فالأسماء التامة لها علامية ذاتية وليست لها مفاهيم، فـ(عمار بن ياسر) اسم تام وله علامية ذاتية وهي تلك الشخصية الصحابية المعروفة في التأريخ الإسلامي. إلاّ أن ذلك الاسم لا يملك مفهوماً معيناً.

أما الأسماء المشتركة فهي تمتلك علاميةً ذاتيةً ومفهوماً؛ فـ(الجَمَلْ) مثلاً له مفهوم معين وهو خصائص ذلك الحيوان الخارجية، أما علاميته الذاتية فهي أننا كلما أطلقنا لفظ (جمل) فإننا مثّلنا برمز لكل حيوان له تلك الخصائص، وما تعبّر عنه كلمة (جمل) يُعطي معنى ذلك الحيوان في الذهن.

فالأسماء التامة إذن تمثل شواخص ثابتة في الواقع الخارجي ، وتحمل معلومات حقيقية عن الخارج، وليست هناك شواخص متشابهة، بصورة تامة، في الواقع. فعندما نذكر (عمار بن ياسر) فان اللفظ لا يتبادر في أذهاننا إلى معنى آخر غير ذلك الصحابي المعروف؛

ومن ملاحظة أبعاد الزمان والمكان لا تتشابه الشواخص التي تعرّفها الأسماء التامة.

إلا أننا نستطيع أن نضيف عنصراً آخر إلى عناصر دلالة اللفظ على المعنى ولنسميه عنصر الإحساس بالمعنى (العنصر الوجداني). فتعبيري (كوكب الضحى) ، و(كوكب الليل) مثلاً يشعراننا بأننا نتحدث عن نفس الشيء الخارجي المشار إليه ولكن بإحساس مختلف. فنحن نحس بالوجدان أن (كوكب الضحى) هو غير (كوكب الليل) ، مع أن الاكتشافات الحديثة تؤكد على أن ذلك الكوكب الذي نراه في الصباح هو نفس الكوكب الذي نراه ليلاً ويسمى بكوكب (الزُهرة). فالإحساس الذاتي باللفظ له دور مهم في معرفة الاسم التام ، لأن ذلك الإحساس يتناغم مع المعلومات الحقيقية التي يعبّر عنها ذلك اللفظ. فذلك الإحساس الذاتي بالمعاني يرتبط دائماً بالحقائق الخارجية.

ولكن إذا آمنا بأن الأسماء التامة هي التي تربطنا بعالمنا الخارجي المحيط بنا من خلال استعمالنا كلمات تعبّر عن تلك الأسماء ، فلربّ سائل يسأل : هل أن تسمية الأشياء جاءت قبل الوصف أو أن وصف الأشياء جاء قبل التسمية ؟

لاشك أن تسمية الشيء باسم معين لا تعني وصفه بالمرة، فعندما نسمي ذلك الجرم الموجود في السماء بكوكب (الزهرة) ، فإننا نشير

إليه باسمه التام لمجرد الإشارة والتبادر لا للوصف، فقد يكون ذلك الكوكب كبيراً أو صغيراً ، لامعاً أو خافتاً، ولكننا نشير إليه بلفظ (الزهرة) ، وهو لفظ لا يعبّر عنْ أي صيغة وصفية. إلا أن تلك التسمية – بدون شك – إنما هي تهيئة مرحلية للوصف، فيكون الوصف تابعاً للاسم وليس العكس. ولذلك فإننا نرى أن الأسماء تبقى حتى لو تعرض الشيء المسمى إلى تخريب، فنحن نطلق لفظ (الجبل) على ذلك النتوء الهائل على وجه الأرض ، ولكن لو تعرض ذلك الجبل لهزة أرضية ، فاننا نقول ان الجبل قد تهدم أو قد تزلزل ، مع أن الجبل المتهدم لا يحمل الوصف التام الذي لا يزال يعيش في أذهاننا عن معنى الجبل غير المتهدم.

والحمد لله رب العالمين.

****

الفهرست

المقدمة ٥

الباب الأول: شرح مبسوط للكفاية ٧

(١)موضوع العلم ٩

(٢)مسائل العلم..... ١٦

(٣)مبادئ العلم ٢٠

(٤)موضوع علم الأصول..... ٢٢

(٥)تعريف علم الأصول ٢٩

(٦)الوضع ٣٢

(٧)المعنى الحرفي ٣٦

(٨)الخبر والإنشاء ٤٤

(٩)هل ان الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع؟ ٤٧

(١٠)في استعمال اللفظ في اللفظ ٥٠

(١١)هل ان دلالة اللفظ تتبع الإرادة أو لا ؟..... ٥٣

(١٢)وضع المركبات ٥٦

(١٣)في علامات الحقيقة والمجاز ٥٨

(١٤)في تعارض الأحوال ٦٨

(١٥)الحقيقة الشرعية ٦٩

الباب الثاني: شرح مزجي للكفاية ٧٧
القسم : (١)- (١٥)..... ٧٩-١٤٧
الباب الثالث: نظرات في فلسفة اللغة ومباحث الألفاظ . ١٤٩
طبيعة اللغة ١٥١
فلسفة اللغة ١٦٢
دلالة الألفاظ على المعاني ١٦٨
طبقات دلالات الألفاظ ١٨٩
الجمل الاسمية والفعلية ١٩٣
نظريات المعاني ٢٠٢
أسماء الإشارة والضمائر وصيغ الأفعال ٢١٦
الأسماء والصفات ٢١٨
الفهرست ٢٢٣