

هذا الكتاب يُهدى ولا يُباع

دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثانية

الجزء الثاني

الشيخ محمد أشكناني

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

هذا الكتاب يُهدى ولا يُباع

تمت طباعة الكتاب على نفقة المحسنة الوجيهة

الحاجة

كلثم حسن الفيلى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ
اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيِّكَ الْحَبَّةِ ابْنِ الْحَسَنِ
صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ
السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَحَلِيلًا وَغِيْنَا حَتَّى
تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا

طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

موقع ديوانية الشيخ محمد أشكناني :

www.ashkanani.com

عنوان المراسلة :

محمد حسين أشكناني

بيان - ص . ب ٦٦٦٩١

دولة الكويت 43757

Mohammad H. Ashkanani

P.O.BOX 66691 – BAYAN

STATE OF KUWAIT 43757

البريد الإلكتروني للمؤلف :

mohashk14@hotmail.com

البريد الإلكتروني للديوانية ولجانها :

mail@ashkanani.com

الأدلة

أقسام الأدلة :

تنقسم الأدلة ^(١) إلى قسمين :

- ١- الأدلة المحرزة - بكسر الراء - (هي الأدلة الاجتهادية) .
- ٢- الأدلة غير المحرزة أو الأصول العملية أو الأدلة العملية (هي الأدلة الفقاهية) .

سوف نرى في بحث الأدلة أن حركة الأصولي تتناسب مع حركة الفقيه ، فعندما يأتي الفقيه ليستنبط حكما شرعيا فإنه يبحث أولا عن الدليل المحرر القطعي ، وإذا لم يجده فإنه يبحث عن الدليل المحرر الظني ، والدليل المحرر ينقسم إلى قسمين ، فهو إما أن يعطي يقينا بالحكم وهو الدليل المحرر القطعي وهو الذي يحرز الواقع إحرازا تاما ويكشف عن الحكم الشرعي كشافا تاما ، وإما أن يعطي ظنا بالحكم وهو الدليل المحرر الظني وهو الذي يحرز الواقع إحرازا ناقصا ويكشف عن

^(١) الدليل في علم أصول الفقه هو القاعدة الأصولية العامة أو العنصر المشترك الذي يستنبط الفقيه بواسطته حكما شرعيا أو وظيفة عملية .

الحكم الشرعي كشفا ناقصا ، ويكون الحكم حكما ظاهريا ، والدليل الظني يطلق عليه " الأمانة " ، وقد يعطي الشارع الحجية لهذا الظن وقد لا يعطيه الحجية ، فإذا لم يجد الفقيه دليلا محرزا تاما أو ناقصا يأتي دور الأصول العملية ، فينتقل من الأدلة المحرزة إلى الأصول العملية ، فيبحث في الأصول العملية عن الاحتياط أو البراءة أو الاستصحاب أو التخيير ، والأصول العملية لا تكشف عن الواقع وإنما تبين وتحدد الوظيفة العملية في حالة الشك في التكليف ، فيؤدي المكلف عملا ولكنه لا يعرف الحكم الشرعي لعدم وجود الكاشفية في الأصول العملية ، والأصل العملي هو بنفسه حكم ظاهري (١) .

وفي كتاب الحلقات يتحرك الأصولي حسب حركة الفقيه ، والكتب الأصولية الأخرى ليست بهذه الطريقة وخاصة الكتب القديمة ، وقد يكون البحث فيها عن حجية القطع في آخر الكتاب مع أنها يجب أن تكون في أول الكتاب ، لذلك بحث السيد الشهيد قدس سره عنها في أول الحلقات لأن الفقيه يحتاج إلى القطع وحجيته قبل استنباط أي حكم شرعي ، فحركة الأصولي تسير بنفس حركة الفقيه ، والسيد الشهيد قدس سره سار بهذه الطريقة في كتابه الحلقات ، وأما في بحوث الخارج فلم يتخذ قدس سره هذه

(١) الدليل القطعي يعطي حكما واقعيا ، والدليل الظني يعطي حكما ظنيا وهو حكم ظاهري ، والأصل العملي يعطي حكما ولنطلق عليه " حكما شكّيّا " لأننا لا نعلم بالحكم الشرعي ، وهذا الحكم الشكّيّ الناتج من الأصل العملي هو حكم ظاهري أيضا ، والأصل العملي هو بنفسه هذا الحكم الشكّيّ الظاهري .

أقسام الأدلة ٧

الطريقة لأن الحوزة تعودت على طريقة معيّنة ، فالسيد الشهيد قدس سره سار على نفس الطريقة التقليدية الموجودة في الحوزات العلمية وعلى نفس أعراف الحوزة ، ولم يُردِ السيد الشهيد قدس سره في ذلك الوقت أن يكسر أعراف الحوزة ، ولكن يمكن الآن أن يطرح أحد المجتهدين بحوث الخارج على طريقة الحلقات لأن الطلبة الآن تعودوا على هذه الطريقة .
وهنا يبحث الشهيد قدس سره أولاً في الأدلة المحرزة ثم في الأصول العملية .

تمهيد عام لبحث الأدلة

تحديد المنهج في الأدلة المحرزة والأصول العملية

نبدأ أولاً بتحديد المنهج في الأدلة المحرزة والأصول العملية ، والمنهج يختلف حسب المسلك الذي يتبناه الأصولي ، فيوجد منهجان : منهج بناء على مسلك حق الطاعة ، ومنهج آخر بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وخلاصة اختلاف المنهج بين المسلكين هي أن التكليف المنكشف بالقطع أو بالظن والاحتمال يكون منجّزا بناء على مسلك حق الطاعة ، وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان فإن التكليف لا يكون منجّزا إلا في حالات القطع ، ولا يكون منجّزا في حالات الظن والاحتمال ، ويأتي بعد قليل الفرق بين المنهجين بناء على كل مسلك من المسلكين .

نأتي أولاً إلى بيان أقسام الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي عندما يواجه أي واقعة من الوقائع ، وتوجد طولية ورُتبية بين هذه الأقسام ، فالفقيه لا ينتقل من دليل إلى آخر إلا إذا فقد القسم الذي يسبقه ، فلا ينتقل إلى الدليل اللاحق إلا إذا فقد الدليل السابق ، فيأتي إلى الدليل المحرر الظني إذا فقد الدليل المحرر القطعي ، ويأتي إلى الأصل العملي إذا فقد الدليل المحرر القطعي والدليل المحرر الظني ، والأقسام هي :

القسم الأول : الأدلة المحرزة :

الأدلة المحرزة - بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل - هي أدلة يُطلب بها كشف الواقع حيث تُحرزُ - بكسر الراء - وتعيّن الحكم الشرعي بسبب كاشفيّتها ، فهي تكشف عن الحكم الشرعي كاشفا تاما أو كاشفا ناقصا ، ويكون الحكم الشرعي محرزا - بفتح الراء على صيغة اسم المفعول - ، والكشف والإحراز والتعيين بنفس المعنى ، والأدلة المحرزة تكون مستندا للفقيه بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازها وإثباتها للحكم الشرعي (١) .

إذن : يوجد واقع ونحن نريد أن نكشف عن هذا الواقع ، فنأتي إلى الأدلة المحرزة التي تعطينا ضوءاً نكشف بواسطته عن واقع الحكم الشرعي أي ما نحن نراه من الواقع ونعتقد أنه مطابق للأحكام في اللوح المحفوظ ، فالأدلة المحرزة تكشف عن الواقع .

أنواع الأدلة المحرزة :

يوجد نوعان من الأدلة المحرزة : الأدلة القطعية ، والأدلة الظنية .

النوع الأول : الأدلة المحرزة القطعية :

وهي الأدلة التي تؤدي إلى القطع والعلم واليقين بالحكم الشرعي الواقعي ، وتكشف عن الواقع كاشفا تاما ، أي بنسبة ١٠٠ % ، فالكشف التام يأتي من الدليل القطعي كالخبر المتواتر ، فالدليل القطعي كاشف

(١) المقصود هو الحكم الشرعي بالمعنى الأخص وهو الناتج من الدليل المحرز ، وأما الحكم الشرعي بالمعنى الأعم فيشمل الحكم الشرعي بالمعنى الأخص والوظيفة العملية الناتجة من الأصول العملية .

تام عن الحكم الشرعي ، وهذا الدليل محرز للواقع إحرازاً قطعياً ، والدليل القطعي حجة بنفسه بحكم العقل لأن القطع له حجية ذاتية ولا نحتاج إلى دليل شرعي لإثبات حجيته ، ولا يحتاج إلى إعطائه الحجية من الخارج لوجود التلازم بين القطع والحجية ، فلا يحتاج لأن يأتي الشارع ويقول " اعمل بقطعك " أو أن " القطع حجة " ؛ لأنه تحصيل للحاصل لأن المكلف سيعمل بقطعه سواء قال له الشارع ذلك أم لم يقل ، كالزوجية والأربعة ، فإن الأربعة لا تحتاج إلى جعل الزوجية لها لأنها زوج بذاتها والزوجية لازم ذاتي للأربعة ، وإذا قال الشارع بذلك فهو من باب التأكيد والتبويه والإرشاد والإشارة لا من باب إقامة الدليل الشرعي على حجية القطع ، فالدليل القطعي يستمدّ شرعيته وحجيته من حجية القطع ، والقطع حجة بحكم العقل ، والحجية تعني المنجزية والمعدّرية .

النوع الثاني : الأدلة المحرزة الظنية (الأمارات) :

وهي الأدلة التي تؤدي إلى الظن بالحكم الشرعي الواقعي ، وتكشف عن الواقع كشفاً ظنياً ناقصاً محتملاً الخطأ ، والكشف الناقص يأتي من الدليل الظني كخبر الثقة أو ظهور الكلمة في معنى معين أو ظهور مادة الأمر وصيغته في الوجوب ، والأدلة الظنية التي يعطيها الشارع الحجية تُسمّى " الأمارات " بمعنى العلامات أي علامات على الحكم الشرعي ، والدليل الظني كاشف ناقص عن الحكم الشرعي ويعطينا حكماً شرعياً ظاهرياً ، والحكم الشرعي الذي نستنبطه من الدليل الظني نظن أنه مطابق للواقع ، فهذا الدليل يحرز لنا الواقع إحرازاً ظنياً ناقصاً .

سؤال : هل يمكن الاعتماد على الظن مع أن الظن لا يغني عن الحق

شيئاً ؟

الجواب :

لا يمكن الاعتماد على الدليل الظني إلا إذا سمح الشارع بالأخذ به وحكم بحجيته وثبت بالدليل القطعي أنه سمح لنا بالأخذ به والاعتماد عليه وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط ، ويحتاج الظن إلى غطاء شرعي حتى يمكن الاعتماد عليه ، ولا بد أن يوجد دليل قطعي على حجية الدليل الظني حتى يمكن الاعتماد على الدليل الظني لئلا يلزم الدور حينما نقول بأن الدليل الظني دليل على الدليل الظني ، فدليل جعل الحجية للدليل الظني الناقص لا بد أن يكون دليلاً قطعياً ، وبعد قيام الدليل الشرعي القطعي على حجية الدليل الظني فإن العمل بالحكم الشرعي المستنبط على أساس الدليل الظني المعتبر يكون مبرئاً لذمة المكلف ويصير كالدليل القطعي أو قل بمنزلة الدليل القطعي ، ويتحتم على الفقيه الاعتماد عليه ، وإذا لم يحكم الشارع بحجيته فلا يكون حجة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط ، فالشارع يعطي الحجية لبعض الظنون ، فيقول اعتمد على خبر الثقة ، وأما القياس - مثلاً - فلا يوجد دليل شرعي على حجيته بل على العكس يوجد دليل شرعي على عدم حجيته ، فالدليل الظني إذا حكم الشارع بحجيته على الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعي في الأخذ به والاعتماد عليه ، وإذا لم يحكم الشارع بحجية الدليل الناقص فلا يكون حجة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط لأنه ناقص يحتمل فيه

الخطأ .

مثال :

خبر الثقة دليل ظني لأن الثقة لا يكذب ولكنه قد يخطئ أو يشتبه ، ولكن توجد روايات قطعية الصدور وقطعية الدلالة على أن الشارع أمر بتصديق الثقة واتباعه والأخذ بخبره ، فهذه الروايات دليل قطعي على أن الشارع سمح لنا الأخذ بخبر الثقة ، فارتفع خبر الثقة إلى مستوى الدليل القطعي .

سؤال : إذا شكنا أو احتملنا بأن الشارع جعل الحجية للدليل الظني فما هو موقفنا ؟

الجواب :

القاعدة الأولية تقول : " إن كل دليل ناقص ليس حجة ما لم يثبت بالدليل الشرعي القطعي أنه حجة " أو " الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي " أو " الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها " ، فلا يمكن الاعتماد على الدليل الظني حتى لو احتملنا حجيته بنسبة ٩٩ % ، وإنما نحتاج إلى دليل قطعي لإثبات شرعية الدليل الظني .

النتيجة :

الدليل إما أن يكون بذاته قطعياً فيكون بذاته حجة ، وإما أن يكون ظنياً ولكن قام الدليل القطعي على حجيته ، فيوجد غطاء شرعي للأخذ بالدليل الظني والاعتماد عليه واستنباط الحكم الشرعي على أساسه ، فالدليل الذي يُعتمدُ عليه فقها هو :

١- الدليل القطعي : وهو حجة بذاته بحكم العقل .

٢- الدليل الظني المعتبر : وهو الدليل الناقص الذي أعطاه الشارع

الحجية وثبتت حجيته شرعا بدليل قطعي .

ملاحظة :

هناك تقسيم آخر للدليل المحرز من حيثية أخرى ، فينقسم الدليل المحرز إلى دليل شرعي ودليل عقلي ، والدليل الشرعي ينقسم إلى دليل شرعي قطعي كالخبر المتواتر ، وإلى دليل شرعي ظني كخبر الثقة أو الأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، والدليل العقلي ينقسم إلى دليل عقلي قطعي مثل وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته ، وإلى دليل عقلي ظني كالقياس والاستحسان .

القسم الثاني : الأصول العملية :

الأصول العملية أو الأدلة العملية لا تكشف عن الواقع وعن الحكم الشرعي ولا تعين الحكم الشرعي ، وإنما هي أدلة تبين وتعين الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم الشرعي للواقعة - سواء كان علما مباشرا أم علما غير مباشر بأن يعطي الشارع الحجية للظن فيكون الظن بمنزلة العلم - ، وتحدد كيف يتصرف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعي للواقعة ، أي تحل له المشكلة وتوضح له ماذا يفعل من الوجهة والناحية العملية فقط حتى لا يظل المكلف متحيِّرا لا يدري ماذا يفعل ، ولكنها لا تبين لنا ما هو الحكم الموجود في اللوح المحفوظ ولا تشير إلى الحكم الشرعي الواقعي لا من قريب ولا من بعيد ، فالشارع لا يقول لك

إنه يجب عليك أن تصل إلى الحكم الواقعي لأنه يتعسر عليك أن تصل إليه لعدم وجود الدليل الذي يبيِّن لك الحكم الواقعي ، وما دام لا يوجد عندك دليل يكشف لك عن الحكم الموجود في اللوح المحفوظ لا قطعاً ولا ظناً فإن الشارع يبيِّن لك الوظيفة العملية المطلوب منك القيام بها مع عدم معرفتك بالحكم الشرعي الواقعي في هذه الواقعة ، فأنت من ناحية عملية افعل كذا لأنه لا بد أن تأتي بعمل ما ، فإذا كان لا يوجد عندك دليل - لا قطعي ولا ظني - على الحكم الشرعي الواقعي فافعل كذا أو لا تفعل كذا .
 إذن : يبيِّن الشارع الوظيفة من الناحية العملية لعدم توصل المكلف إلى معرفة الحكم الشرعي الواقعي وعدم كشفه عنه لا كشفاً تاماً ولا كشفاً ناقصاً ، فيظل الحكم الواقعي مجهولاً عند المكلف ، ويعطيه الشارع وظيفة عملية .

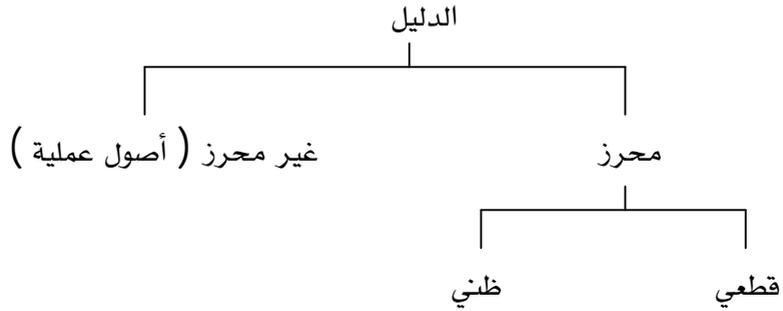
والأصل العملي - كالبراءة أو الطهارة - هو بنفسه حكم شرعي ظاهري ، مثلاً عند الشك بين طهارة هذا الإناء ونجاسته ، الأصل العملي يقول لك من ناحية عملية أبْنِ على طهارته وتعامل معه من ناحية عملية معاملة الطاهر حيث تقول أصالة الطهارة " كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس " ، ولكن الأصل العملي لا يقول لك إن هذا الإناء طاهر واقعاً أو ليس بطاهر واقعاً ، فليس للأصل العملي كشف عن الواقع لا كشفاً تاماً ولا كشفاً ناقصاً ، وهذا بخلاف الأمانة كخبر الثقة الذي يكشف عن الواقع كشفاً ناقصاً ، فالأمانة لا تقول لك ماذا تفعل من ناحية عملية فقط ، بل تقول لك إن هذا الإناء نجس واقعاً ولكن بالكشف الناقص

بخلاف الدليل المحرز القطعي الذي يقول بأن هذا الإناء نجس واقعا قطعاً بلا أي شك ، ولكن الدليل غير المحرز لا يبين الحكم الشرعي ولا يكشف عن الواقع ، وإنما يبين الوظيفة العملية التي قد تكون مختلفة عن الحكم الشرعي الواقعي ، وعلى أي حال فإن العمل بالوظيفة العملية يكون مبرئاً لذمة المكلف لقيام الدليل الشرعي القطعي على حجية الأصل العملي .

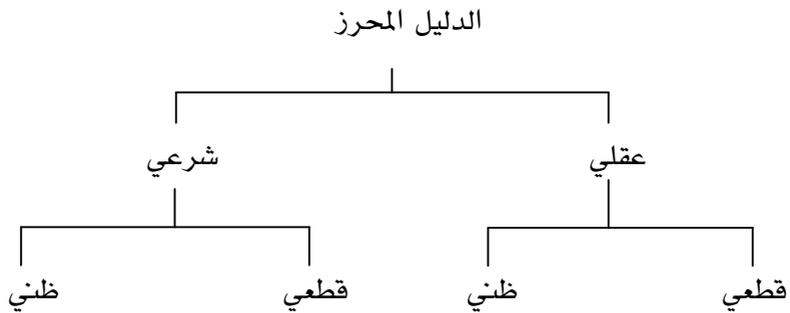
النتيجة :

- ١- الدليل المحرز القطعي يكون بذاته حجة .
- ٢- الدليل المحرز الظني لا بد أن يوجد دليل قطعي على حجيته .
- ٣- الدليل غير المحرز (الأصل العملي) لا بد أن يوجد دليل قطعي على حجيته .

أقسام الدليل :



أقسام الدليل المحرز :



أقسام الدليل غير المحرز :



ملاحظة (١) :

يمكن القول بشكل عام أنه في كل واقعة يستطيع الفقيه أن يرجع إلى الأصل العملي الذي يحدد الوظيفة العملية لغير العالم بالحكم ، ولكن لا يمكن للفقيه أن يتمسك بالأصل العملي إلا إذا لم يجد دليلا محرزا قطعيا أو ظنيا ، فإذا حصل على دليل محرز أخذ به وترك الأصل العملي وفقا لقاعدة " تقدّم الأدلة المحرزة على الأصول العملية " كما سيأتي في مباحث تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى ، فالدليل المحرز يرفع موضوع الأصل العملي لأن موضوعه الشك في التكليف ، ومع وجود الدليل المحرز لا يوجد شك في التكليف ، وكذلك فإن الدليل المحرز القطعي يرفع موضوع الدليل المحرز الظني لأن موضوعه عدم الدليل القطعي ، وهذا هو معنى الطوليّة والرّتبِيّة بين الأدلة ، فإذا فقد الدليل المحرز القطعي فإن النّوبة تصل إلى الدليل المحرز الظني ، وإذا فقد الدليل المحرز الظني فإن النّوبة تصل إلى الأصول العملية ، والأصل العملي هو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز لا قطعي ولا ظني .

بعبارة أخرى : إن الأصل العملي هو المرجع العام للفقيه في الحالات التي لا يوجد فيها دليل محرز ، فإذا وجد الفقيه دليلا محرزا رفع يده عن الأصل العملي وأخذ بالدليل المحرز لوجود قاعدة تقول بتقدّم الأدلة

(١) هذه الملاحظة تكرر للعبارات الواردة في الحلقة الثانية تحت عنوان " تنويع البحث " ، فراجع هناك ، ويظهر أن السيد الشهيد قدس سره قد كتبها في الموضوعين ليبلغني إحداهما ، ومن الممكن أنه قد نسي ذلك .

١٨ المنهج على مسلك حق الطاعة

المحرزة بقسميها القطعية والظنية على الأصول العملية عند التعارض .

مثال :

إذا كان خبر الثقة يقول بنجاسة الإناء ، وأصالة الطهارة تقول بطهارة الإناء ، فيقع التعارض بينهما ، وعند التعارض يتقدم خبر الثقة على أصالة الطهارة لأن الأمانة تتقدم على الأصل العملي عند وقوع التعارض بينهما ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي .

إن موضوع الأصل العملي هو الشك في التكليف ، والدليل المحرز القطعي يرفع الشك حقيقة لأنه إذا حصل في نفسك قطع فإن الشك يزول لأن القطع والشك متضادان لا يجتمعان ، والقطع يطرد الشك ، والدليل الظني يرفع الشك تبعاً ، فالشارع يقول : " إذا حصل عندك ظن بالحكم فتعامل مع الشك كأنه غير موجود " ، فالظن لا يرفع الشك حقيقة لأنك إذا ظننت بالحكم فإنه تبقى نسبة من الشك في هذا الحكم ، ففي الواقع يبقى الشك ولا يزول من النفس تماماً ، ولكن نرفع هذا الشك تبعاً ، فالشارع يتبعنا بهذا الظن .

المنهج على مسلك حق الطاعة

سؤال : ما هو الأصل العملي الأولي أو القاعدة العملية الأساسية بناء على

مسلك حق الطاعة كما ورد في الحلقة الأولى ؟

الجواب :

قال السيد الشهيد قدس سره سابقاً إن الأصل العملي هو المرجع العام للفتوى حيث لا يوجد دليل محرز ، لذلك لا بد أن يحدّد الفقيه الأصل

العملي العام عنده قبل الدخول في البحث عن الأدلة ، والأصل العملي الأولي أو أعم الأصول العملية وهو ما يحكم به العقل - أي ما يدركه العقل - بناء على مسلك حق الطاعة هو " المنجزية " أو " الاحتياط العقلي " أو " الاشتغال العقلي " أو " اشتغال الذمة " ، ومفاد أصالة الاحتياط العقلي هو أن كل تكليف محتمل تشتغل به ذمّة المكلف ويتجزّز عليه بحكم العقل إلا إذا ثبت إذن الشارع في ترك التحفظ وترك الاحتياط تجاهه ، فإذا ن الشارع في ترك التحفظ هو الأصل العملي الثانوي ، والأصل العملي الثانوي هو ما يحكم به الشرع ، فالعقل يحكم بأنه يجب على المكلف أن يحتاط بهذا التكليف إلا إذا أتى دليل آخر من الشارع ورخص في عدم الأخذ بالاحتياط ، وحق الطاعة حكم من أحكام العقل ، وكل حكم عقلي له موضوع ، وهنا موضوع حق الطاعة هو (التكليف المنكشف + عدم ورود الترخيص من الشارع في ترك الاحتياط) ، إذن كل تكليف أحتمله فإن عقلي يقول لي : " احتط به إلا إذا ورد ترخيص من الشارع بعدم الاحتياط " ، فيكون الحكم العقلي معلّقا على عدم ورود الترخيص من الشارع ، فإذا ورد ترخيص من الشارع فإن المكلف لا يحتاط ، وهنا لا بدّ من البحث في الشرع عن أن هذا الترخيص ورد من المولى أو لا .

وبناء على مسلك حق الطاعة نبدأ من الاحتياط العقلي أي نبدأ من التنجيز ، لذلك لا بدّ من البحث في الشرع عن دليل على الترخيص والمؤمن حتى نرفع اليد عن الحكم العقلي ، فإذا وجدنا الترخيص نرفع اليد عن الاحتياط العقلي ، وإذا لم نجد الترخيص فإن حكم العقل باقٍ

على حاله .

وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان فنبدأ من أصالة البراءة العقلية أي نبدأ من الترخيص والمؤمن ، لذلك لا بدّ من البحث في الشرع عن دليل على التكليف والتنجيز حتى نرفع اليد عن الحكم العقلي ، فإذا وجدنا التكليف نرفع اليد عن البراءة العقلية ، وإذا لم نجد التكليف يظل حكم العقل على حاله .

وسبب كون الأصل هو الاحتياط العقلي هو أن حق الطاعة للمولى يشمل كل ما ينكشف من التكاليف سواء كان الكشف كشفاً قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً ، فكل تكليف ينكشف ولو كشفاً ناقصاً يكون منجزاً على المكلف ، فالتكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة يأتي المكلف بها أي كل تكليف منكشف بالقطع أو الظن أو الاحتمال .

رفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي :

يذكر السيد الشهيد قدس سره هنا أربع حالات ، تُرفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي في بعضها وهي الحالة الأولى والحالة الثالثة ، وفي الحالة الثانية يشتد تنجز التكليف ، وفي الحالة الرابعة الاحتياط الشرعي يؤيد الاحتياط العقلي فيشتد تنجز التكليف ، والحالات هي :

الحالة الأولى : القطع بالترخيص الواقعي :

إذا حصل الفقيه على دليل شرعي محرز قطعياً يدل على عدم التكليف ونفي التكليف أو يدل على الترخيص فإن المكلف يكون معذوراً بحكم العقل لأن القطع حجة بذاته ، فالقطع بعدم التكليف يكون معذوراً

عن امثال هذا التكليف بحكم العقل ، فالعقل يقول بالاحتياط ، ولكن يأتي دليل قطعي من الشارع على عدم التكليف فنرفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي ، والدليل القطعي ترخيص من الشارع في عدم التحفظ وعدم الاحتياط .

بعبارة أخرى : يأتي دليل محرز قطعي على عدم التكليف فيكون معذراً فلا نتمسك بالاحتياط العقلي ، إذن هنا نرفع اليد عن الاحتياط العقلي لأن الدليل القطعي على عدم التكليف يرفع موضوع الاحتياط العقلي فلا يبقى موضوع الاحتياط العقلي لأن الموضوع هو احتمال التكليف ، ولا وجود لاحتمال التكليف في موارد القطع بعدم التكليف ، فالاحتياط العقلي نأخذ به مع عدم وجود الدليل على عدم التكليف ، فإذا وجد الدليل على عدم التكليف فلا نأخذ بأصالة الاشتغال ، والقطع بعدم التكليف يُقدّم على احتمال التكليف لأن القطع يُقدّم على الاحتمال ، إن نسبة احتمال عدم التكليف هو ١٠٠ % ، ونسبة احتمال التكليف هو صفر % لأنه مع القطع بعدم التكليف لا يوجد احتمال التكليف أي لا يوجد موضوع لأصالة الاشتغال ، والقطع بعدم التكليف من البداية ليس داخلًا في دائرة حق الطاعة حتى نحتاج إلى إخراجها ، فمن البداية لا يوجد تنجيز حتى نقول بالتعذير بعد ذلك ، فالتعذير هو الموجود من البداية عند القطع بعدم التكليف لا أن الاشتغال كان موجودًا ثم أتى القطع بعدم التكليف ورفع الاشتغال لأن عدم التكليف ليس داخلًا في حق الطاعة أصلاً ، وهنا الاستثناء من باب الاستثناء المنقطع المنفصل لا من

باب الاستثناء المتصل ، كما نقول جاء القوم إلا حصانا لا من باب جاء القوم إلا محمدا ، فهنا القضية سالبة بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول ، فلا يبقى لأصالة الاشتغال موضوع لأن الموضوع هو احتمال التكليف وهنا لا يوجد احتمال التكليف حيث إنه يوجد قطع بعدم التكليف ، فلا يوجد تنجيز من البداية ، ولا نقول هنا إنه كان يوجد المحمول – وهو التنجيز – ثم أتى القطع بعدم التكليف ورفع التنجيز ، فالبراءة كانت موجودة من البداية لا أن التنجيز العقلي كان موجودا ثم أتت البراءة الشرعية ، إذن يرفع الفقيه يده عن الاشتغال العقلي عند القطع بعدم التكليف .

الحالة الثانية : القطع بالتكليف الواقعي :

إذا حصل الفقيه على دليل شرعي محرز قطعي يدل على ثبوت التكليف أي قطع بوجود التكليف ، والعقل في حالة احتمال التكليف يقول بالاحتياط ، فهذا الاحتمال ينقلب إلى قطع ، هنا يتأكد الاحتياط ويصير أقوى ويشدد ، والتنجز يظل على حاله ولكنه يصير أقوى وأشد لأن الشرع أكد حكم العقل ، فالشرع آيد العقل ، فما يقول به العقل يأتي الشرع ويؤيده ، إذا حصل الإنسان من الشرع على ما يقول به العقل فإنه سيشعر بالراحة أكثر لأنه حصل على تأييد من الشارع ، فلو خطرت في ذهنك فكرة معينة فإنك تشعر بالراحة إذا وجدت رواية تؤيد ما وصل إليه فكرك ، إذن هنا يصير التنجز أقوى وأشد^(١) ، وهنا يمكن أن نقول إن

(١) سؤال : كيف يكون التنجز أشد مع أن الواجبات كلها مطلوبة ولا يمكن تركها ؟

الفقيه يرفع يده عن أصالة الاشتغال لأنه قطع بالتكليف عن طريق الدليل الشرعي ، والاعتماد هنا يكون على الدليل الشرعي لا على الدليل العقلي ، واشتراك الأصل العملي الأولي مع الدليل الشرعي على التكليف يؤكد الحكم ويقوّيه .

الحالة الثالثة : القطع بالترخيص الظاهري :

إذا حصل الفقيه على دليل شرعي ظني معتبر – أي له الحجية عن طريق دليل قطعي – يدل على الترخيص الظاهري في ترك التحفظ وعدم الاحتياط ، والعقل يقول بالاحتياط ، فيرفع اليد عن الاحتياط العقلي لأن الشارع رخص بعدم الاحتياط وإن كان ترخيصا ظاهريا لأن القطع بالترخيص الظاهري في قوة القطع بالترخيص الواقعي الذي جاء في الحالة

الجواب : الواجبات متفاوتة في الدرجة وفي المطلوبية ، فبعض الواجبات تكون مطلوبة عند المولى عز وجل أكثر من غيرها من الواجبات لأن المصلحة المترتبة عليها أكثر ، فمثلا إذا كان الدليل على الحكم دليلا عقليا ودليلا شرعيا فهذا يدل على مطلوبيته بدرجة أعلى ، فقد تأتي أدلة كثيرة تدل على أن هذا الواجب المعين لا يترك بأي حال من الأحوال فهذا يدل على مطلوبيته الشديدة من الشارع ، فالواجبات والحرمات وكذلك المستحبات والمكروهات متفاوتة في الدرجة حسب المصالح أو المفاسد التي يراها الشارع ، فإذا أتت ٥٠ رواية تدل على وجوب شيء وأتت رواية واحدة تدل على وجوب شيء آخر فإن كثرة الروايات تدل على المطلوبية الشديدة للشيء عند الشارع ، فكلاهما واجب ولكن ملاك الأول أشد من ملاك الثاني ، إذن توجد درجات مختلفة في الأحكام الشرعية ، وكذلك الحرمات متفاوتة ، مثلا شرب الخمر أشد في الحرمة من حلق اللحية مع أن كليهما محرّم .

٢٤ المنهج على مسلك حق الطاعة

الأولى ، وحكم العقل بمنجزية الاحتمال على مسلك حق الطاعة معلق على عدم ورود الترخيص ، ومع ثبوت الترخيص لا توجد منجزية ، مثلاً إذا أتى خبر ثقة وقال الشارع خذ بخبر الثقة واعتمد عليه ، وكان مفاد الخبر " لا تحتط في هذه الواقعة " ، فنرفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي ، ويوجد فرق بين الحالة الأولى والحالة الثالثة وهو أنه في الحالة الأولى ينتفي موضوع الاحتياط العقلي حقيقة ، وهنا ينتفي بالتنزيل والتعبد لأن احتمال التكليف موجود في النفس ولا يزول .

طرق ثبوت الترخيص الظاهري :

يثبت الترخيص الظاهري بإحدى الطرق التالية :

أ- عن طريق الأمانة :

أي الدليل الظني المعتبر الذي جعل الشارع له الحجية كخبر الثقة أو الإجماع المنقول أو الشهرة الفتوائية - إذا قيل بحجيتهما - ، فإذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب ، وقال الشارع : " صدق الثقة وخذ بخبره " ؛ أي أعطى الحجية لخبر الثقة ، فلا يؤخذ بالاحتياط العقلي أي يرفع الفقيه اليد عن أصالة الاشتغال .

ب - عن طريق الأصول العملية كأصل الحلية الشرعية :

التي تقول " كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام " ، فإذا علمت بأنه حرام فهو لا يكون حلالاً ، وإذا لم تعلم بأنه حرام فهو حلال ، وعند الشك في التكليف أنت لا تعلم بالتكليف فلا يكون الاحتياط مطلوباً منك ، وهذا ترخيص من الشارع في ترك الاحتياط ، وجعل الشارع له الحجية ،

فهنا يترك الاحتياط أي يرفع اليد عن أصالة الاشتغال .

ج - عن طريق الأصول العملية كأصل البراءة الشرعية :

وهو الترخيص الشرعي الظاهري في موارد الشك في التكليف الإلزامي مثل " رُفِعَ ما لا يُعْلَم " ، فالذي تعلمه غير مرفوع ، والذي لا تعلمه مرفوع ، وعند الشك في التكليف أنت لا تعلم بالتكليف فالاحتياط ليس مطلوباً منك ، وجعل الشارع الحجية له ، فهنا يترك الاحتياط أي يرفع اليد عن أصالة الاشتغال .

إن الأمانة والأصل العملي يعطيان حكماً ظاهرياً لأن الشارع سمح لنا الأخذ بهما حيث أعطاهما الحجية ، فلولا وجود الدليل الشرعي القطعي على حجية الأمانة لما جاز الأخذ بالأمانات ، ولولا وجود الدليل الشرعي القطعي على حجية البراءة لما جاز الأخذ بالبراءة ، فلا بدّ من وجود دليل شرعي قطعي على حجية كل أمانة من الأمانات ، وعلى حجية كل أصل من الأصول العملية .

الحالة الرابعة : القطع بعدم الترخيص الظاهري :

إذا حصل الفقيه على دليل شرعي ظني معتبر - أي يوجد دليل قطعي على حجية هذا الظن - يدل على حكم ظاهري بعدم ترك الاحتياط ، والعقل يقول بالاحتياط ، فأتى الشرع وأيد العقل وقال بالاحتياط أيضاً ، فيكون التنجّز أشد ، إذن منجزية الاحتمال تظل ثابتة ولكنها تشتدّ وتقوى .

طرق ثبوت عدم الترخيص الظاهري :

يثبت عدم إذن الشارع بترك الاحتياط بإحدى الطرق التالية :

أ- عن طريق الأمانة :

كخبر الثقة ، فإذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب ، وقال الشارع " صدق الثقة " ، فهنا يشتدّ التجزّز ويقوى .

ب - عن طريق الأصول العملية :

كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات ، وهذه الحالات هي النفوس أو الدماء ، والأموال ، والأعراض أو الفروج .

فائدة المنجزية والمعدرية الشرعية

ذكر السيد الشهيد قدس سره أنه توجد معدرية في حالتين ومنجزية في الحالتين الأخريين ، الحالة الأولى والثالثة فيهما معدرية ، والحالة الثانية والرابعة فيهما منجزية ، نسأل السؤال التالي :

هل المعدرية والمنجزية في جميع الحالات قابلة لجعل الشارع أو في

بعضها دون البعض الآخر ؟

الجواب :

إذا كانت المعدرية والمنجزية عن طريق الحكم الظاهري يكون الجعل من الشارع ، وإذا كانتا من العقل فلا نحتاج إلى جعل الشارع لأن جعله يكون لغوا وتحصيلا للحاصل ، وإذا لم تكونا بحكم العقل فنحتاج إلى جعل الشارع لأنه لن يكون تحصيلا للحاصل ، وهذا ما يظهر في الحالات

التي ذكرت سابقا ، وهي كما يلي :

الحالة الأولى والثانية :

يقول السيد الشهيد قدس سره إنه في الحالة الأولى – وهي القطع بالترخيص الواقعي – والحالة الثانية – وهي القطع بالتكليف الواقعي – لا يتدخل الشارع لإيجاد المعدرية والمنجزية بسبب القطع لأن القطع بذاته حجة وله المنجزية والمعدرية الكاملة بقطع النظر عن حكم الشارع ، والقطع كاشف تام عن متعلقه ، لذلك لا تحتاج المعدرية والمنجزية إلى تميم من الشارع ، ومعنى الكاملة أن حجية القطع غير معلقة على شيء بل هي مطلقة ، ففي الحالة الأولى يوجد دليل قطعي على عدم التكليف ، وفي الحالة الثانية يوجد دليل قطعي على وجود التكليف ، فالشارع لا يتدخل ليقول هذا حجة لأن الحجية لازم ذاتي للقطع ومن آثار القطع ، والحجية ثابتة للقطع بحكم العقل ، واللازم الذاتي لا يحتاج إلى جعل شرعي لأن القاطع حتما سيعمل بقطعه .

الحالة الثالثة والرابعة :

وأما في الحالة الثالثة – وهي القطع بالترخيص الظاهري – والحالة الرابعة – وهي القطع بعدم الترخيص الظاهري – ، والحكم الظاهري بحاجة إلى غطاء شرعي أي إلى دليل قطعي على حجيته ، ففي الحالة الثالثة عندنا يقين بأن الشارع يأذن بترك الاحتياط ، والشارع تنازل عن حقه ، فيجعل هنا ترخيصا ظاهريا ، مثلا إذا احتمل المكلف وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فهذا الوجوب يتجزأ عليه بحكم العقل ، ولكن الشارع

يقول له : " لا تحتط لأنني أذنت لك بترك الدعاء عند رؤية الهلال " ،
وفي الحالة الرابعة عندنا يقين بأن الشارع لا يأذن بالترخيص للمكلف ،
فيجعل هنا حكما ظاهريا بعدم الترخيص ، مثلا يقول الشارع : " لا آذن
لكم بترك الدعاء عند رؤية الهلال لأنني لا أعطيكم الترخيص بترك
الدعاء " .

والشارع في الحالتين الثالثة والرابعة يتدخل لإيجاد المعدرية والمنجزية
بأحد طريقتين :

أ- إذا ثبت من الشارع أنه جعل الحجية للأمانة - أي للدليل الظني
المعتبر - النافية للتكليف كخبر الثقة ، أو جعل أصلا مرخصا كأصالة
الحلّ ، وكلاهما يعطي ترخيصا ظاهريا ، فهنا ترتفع منجزية الاحتمال
والظن لأن منجزية الظن والاحتمال مشروطة بعدم ورود الإذن من الشارع
في ترك التحفظ ، فجعل الحجية للأمانة وجعل أصل مرخص يكونان إذنا
في ترك الاحتياط أي " لا تحتط " ، فترتفع أصالة الاحتياط العقلي .

ب - إذا ثبت عن الشارع أنه جعل الحجية لأمانة مثبتة للتكليف ، أو
جعل أصلا عمليا يقول بالتحفظ والاحتياط كأصالة الاحتياط الشرعية ،
فهنا تتأكد المنجزية وتشتد ، فهذا الجعل هو عدم إذن في ترك الاحتياط
أي " لا تترك الاحتياط " ، العقل يقول : " لا تترك الاحتياط " ، والشرع
يقول أيضا : " لا تترك الاحتياط " ، فالشرع يؤيد العقل ، وهنا تكون
المنجزية أشدّ ، فلا تترك هذا التكليف لأن ثبوت ذلك الجعل معناه العلم
واليقين بعدم الإذن في ترك الاحتياط ، والعلم بنفي أصالة الحلّ ، مثلا

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ٢٩

عندما أقول هل هذا الماء يجوز شربه أو لا يجوز شربه ؟ ماذا يقول العقل ؟ هل يقول أعلم بعدم الإذن أو لا أعلم بالإذن ؟

يقول لا أعلم بأنني مأذون أي عدم العلم بالإذن ، فإذا لا يوجد علم بالإذن فالعقل يقول بالمنجزية ، وإذا جاء خبر الثقة بأنه لا يوجد إذن ، وقال الشارع خذ بخير الثقة ، فيصير عندك علم بعدم الإذن ، وحكم العقل بالتجزيز هو عدم العلم بالإذن ، وعندما جاءت الأمانة المثبتة للتكليف صار عندك علم بعدم الإذن ، لذلك قال السيد الشهيد قدس سره إذا قامت الأمانة المثبتة للتكليف فإن منجزية الاحتمال تتأكد وتشتد وتقوى لأن حكم العقل كان عدم العلم بالإذن وجاء حكم الشرع بالعلم بعدم الإذن ، والعلم بعدم الإذن أقوى من عدم العلم بالإذن ، لذلك تشتد المنجزية ، والمعذرية والمنجزية هنا قابلة للجعل من الشارع .

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

انتهينا من المنهج على مسلك حق الطاعة ، والآن نأتي إلى مسلك قبح العقاب بلا بيان لنرى الاحتمالات الأربعة على مسلكهم .

سؤال : ما هو الأصل العملي الأولي والقاعدة الأساسية على مسلك قبح العقاب بلا بيان ؟

الجواب :

الأصل العملي الأولي على مسلك قبح العقاب هو " البراءة العقلية " والمعذرية بحكم العقل في مقابل الاشتغال والاحتياط العقلي على مسلك

٣٠ المنهج على مسلك قبج العقاب بلا بيان

حق الطاعة ، فيكون الأمر على العكس تماما والبداية من الناحية النظرية مختلفة ، ، فبناء على مسلك حق الطاعة كانت البداية من الاشتغال والمنجزية ، وأما بناء على مسلك قبج العقاب بلا بيان فالبداية من البراءة والمعدرية .

إن البراءة العقلية تقول إن التكليف الذي لم يقطع به المكلف لا يكون منجّزا ولا يجب الاحتياط فيه بل يكون المكلف بريئا عن امتثاله ، أو المكلف غير ملزم عقلا بالتحفظ والاحتياط تجاه أي تكليف ما لم ينكشف بالقطع واليقين ، فالتكليف المقطوع به يتنجّز ، والتكليف غير المقطوع به لا يتنجّز ، فلو احتمل أو ظن بتكليف فإنه يكون بريئا عن الإتيان بهذا التكليف ، فالتكاليف المقطوع بها يحتاط المكلف تجاهها ، وأما التكاليف المظنونة والمحتملة فالمكلف بريء عن الإتيان بها ، فالبراءة العقلية تنفي التكليف في مورد الشك والاحتمال والظن ، وتثبت التكليف في مورد القطع بالتكليف فقط ، وهذا بخلاف ما ذكرناه على مسلك حق الطاعة القائل بالاحتياط العقلي الذي يقول بالاحتياط حتى في حالات الظن والاحتمال ، ورأينا أن حكم العقل على مسلك حق الطاعة كان معلقا على عدم ورود ترخيص من الشارع ، ولكن على مسلك قبج العقاب بلا بيان فلم يذكروا أن حكم العقل معلق على عدم ورود التكليف من الشارع ، فتكون البراءة العقلية غير معلقة على شيء وإنما مطلقة أي سواء ورد التكليف من الشارع أم لم يرد فإن حكم العقل باقٍ على حاله ، لذلك فإن القائلين بمسلك قبج العقاب بلا بيان يواجهون مشكلة في الحالة الرابعة .

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ٣١

نأتي الآن إلى الحالات الأربعة لنرى في أي حالة نرفع اليد عن قاعدة البراءة العقلية ، وسنرى أن الفقيه يرفع اليد عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الحالة الثانية والرابعة :

الحالة الأولى : القطع بعدم التكليف :

إذا دل دليل شرعي محرز قطعي على عدم التكليف فإن القطع بعدم التكليف يكون معذراً ، فإذا كان معذراً فتتأكد البراءة العقلية ، فهنا الشرع يؤيد العقل ، فالعقل والشرع متوافقان ومتحدان في النتيجة ، فالقاعدة تتأكد بحصول القطع بعدم التكليف .

مثلاً إذا دل خبر متواتر على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فإن القطع يكون معذراً ، فتتأكد قاعدة قبح العقاب لأن العقل يقول بقبح العقاب بلا قطع بالتكليف ، وهنا القطع بعدم التكليف عن طريق الدليل الشرعي يؤدي إلى عدم تجزئ التكليف ، وإذا لم يتجزئ التكليف يقبح عقاب المكلف عليه إذا لم يأت بالتكليف ، فهنا الشرع أيد العقل ، قبح العقاب يقول أنت معذور لأنك لا تعلم بالتكليف فعندك عدم العلم بالتكليف ، وإذا قطعت فأنت معذور لأنك تعلم بعدم التكليف فعندك علم بعدم التكليف ، لذلك فإن قبح العقاب يشهد لأن العلم بعدم التكليف أقوى من عدم العلم بالتكليف .

الحالة الثانية : القطع بالتكليف :

إذا دل دليل شرعي محرز قطعي على إثبات التكليف ، فترفع البراءة العقلية لأن القطع بالتكليف منجز للتكليف ، فالقطع بالتكليف بيان

٣٢ المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

للتكليف ، وهم يقولون بقبح العقاب بلا بيان أي بلا قطع ، وهذا قطع ، فإذا قطع بالتكليف فإن موضوع البراءة العقلية - وهو عدم البيان - يرتفع حقيقة لأن القطع بيان ، فيحسن العقاب مع القطع بالتكليف ، فلا تجري البراءة العقلية ، فإذا لم يأت بالتكليف المقطوع فإنه يكون مستحقاً للعقاب ولا يقبح العقاب .

الحالة الثالثة : القطع بترخيص ظاهري :

إذا قطع بترخيص ظاهري من الشارع بترك الاحتياط أي يقول الشارع : " لا تحتط " ، والترخيص الظاهري سواء كان من الأمانة - كخبر الثقة - أم من الأصل العملي - كالبراءة الشرعية - ، فالعقل يقول إنك بريء ، والشرع يقول لا تحتط أي أنت بريء ، فتثبت البراءة العقلية وتتأكد وتتشدّد .

مثلاً إذا ورد خبر الثقة على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وقال الشارع بحجية خبر الثقة ، فلا يجب على المكلف أن يحتاط ، فإذا لم يأت بالدعاء فلا يستحق العقاب ، فهنا تتأكد قاعدة قبح العقاب لأن العقل يحكم بالبراءة ، والشرع قال بالترخيص الظاهري ، فأيّد الشرع حكم العقل .

الحالة الرابعة : القطع بعدم الترخيص الظاهري :

إذا قطع بحكم ظاهري - بالأمانة أو الأصل العملي - بأن الشارع لا يأذن بترك الاحتياط أي " خذ بالاحتياط " ، مثلاً إذا دل خبر الثقة على وجوب الدعاء ، وقال الشارع بحجية خبر الثقة ، أو جعل الشارع أصالة

الاحتياط الشرعية ، فإذا كان الدليل الشرعي يقول " احتط " فالتكليف ينتج بناء على مسلك حق الطاعة لأن الأصل العملي الأولي هو الاحتياط العقلي عند احتمال التكليف ، ولكن بناء على مسلك قبح العقاب فإن التكليف لا ينتج لأنه دليل ظني ، والدليل الظني بناء على قاعدتهم لا حجية فيه ، فيثبت طلب الشارع للاحتياط عن طريق الأمانة مثلا ، والأصل العملي الأولي يقول بالبراءة العقلية ، ويوجد دليل ظني على الاحتياط ، وهم يقولون بقبح العقاب بلا بيان أي بلا قطع ، والدليل الظني ليس بيانا على التكليف ، فلا يمكن الأخذ بالدليل الظني ولا حجية فيه لأنه ليس بيانا ، فلا بد أن نأخذ بحكم العقل في حالة وجود دليل ظني على الاحتياط أي يجب الأخذ بالبراءة العقلية ولا نأخذ بالاحتياط الشرعي على أساس الدليل الظني ، فالدليل الظني بالاحتياط لا يتقدم على البراءة العقلية ، وحكم العقل لا نرفع اليد عنه إلا بالقطع بناء على قاعدتهم ، فمع القطع لا يقبح العقاب ، ومع الظن وعدم القطع يقبح العقاب ، وهنا يقولون بالاحتياط مع أنه لا يوجد قطع بل يوجد ظن على التكليف ، فإذا لم يحتط المكلف فإنه يعاقب مع أن عنده ظن بالتكليف ، والظن عدم قطع ، وهم يقولون مع عدم القطع يقبح العقاب ، فبناء على مبناهم أنه مع عدم الإتيان بالتكليف المقطوع فإنه يستحق العقاب ، وأما مع عدم الإتيان بالتكليف المظنون فإنه لا يستحق العقاب ، ولكن في الحالة الرابعة يقولون بأنه يستحق العقاب مع عدم الإتيان بالتكليف المظنون ، وهو خلاف مبناهم ، وهذا إشكال يرد عليهم ، فهم يقولون بالأخذ بالقطع

٣٤ المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

فقط ، ولكن هنا يأخذون بالظن ، فكيف يأخذون بالظن في هذه الحالة ويتركون حكم العقل القطعي؟! وكيف يقولون بالاحتياط اعتمادا على الدليل الظني وأنه إذا لم يحتط المكلف فإنه يُعاقب مع أن هذا خلاف مسلكهم القائل بقبح العقاب بلا قطع وليس بقبح العقاب بلا ظن ؟

هم من ناحية عملية يلتزمون بالاحتياط وأن التكليف غير المعلوم يتجّز اعتمادا على الدليل الظني مع أنهم من ناحية نظرية يقولون بالعمل اعتمادا على الدليل القطعي فقط ، فعندهم القطع فقط ينجز التكليف ، فكيف الظن هنا ينجز التكليف مع أن الظن يكون منجزا بناء على مسلك حق الطاعة لا على مسلكهم؟! فهل هذا دليل على أن مسلك حق الطاعة هو المسلك الصحيح ؟

هم في الحالة الرابعة يلتزمون من ناحية عملية بمبنى مسلك حق الطاعة مع أنهم من ناحية نظرية يقولون بمسلك قبح العقاب بلا بيان ، فبالظن يكون التكليف غير معلوم وغير مقطوع به فكيف يأخذون بالظن وعدم العلم ؟

مع الظن بالتكليف لا يوجد تكليف ، ولكنهم يقولون إن الظن بالتكليف ينجز التكليف ، فكيف يقوم الظن الطريقي مقام القطع الطريقي في تنجيز التكليف ؟

وهناك بحث أن الأمانة والأصل العملي هل يقومان مقام القطع الطريقي أو لا ؟

هل ما يلتزمون به في الحالة الرابعة استثناء للقاعدة التي يقولون بها

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ٣٥

أو أن التزامهم كسر لقاعدتهم ؟

ويتحير أصحاب هذا المسلك في تخريج الحالة الرابعة نظريا على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان ، فالأمانة المثبتة للتكليف أو أصالة الاحتياط الشرعية بعد جعل الحجية لها كيف تقوم مقام القطع الطريقي حيث ينتج التكليف مع أنه لا يزال مشكوكا وداخلا في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، بالطبع هم يحاولون طرح بعض الحلول للخروج من هذا الإشكال كما سيأتي في الحلقة الثالثة في الجواب على (شبهة تجز الواقع المشكوك) إن شاء الله تعالى .

ومن الحلول المطروحة القول بتنزيل الظن منزلة البيان والقطع واعتباره بيانا وقطعا وعلمنا تعبديا ، ومعنى جعل الحجية لخبر الثقة هو جعل الطريقية والكاشفية والعلمية ، وأن العلم التعبدى الجعلي تترتب عليه آثار العلم الحقيقي ، ولكن يردُّ عليهم أنه ما هو الدليل الشرعي على هذا الاعتبار ؟

إذا كان يوجد دليل شرعي على قولهم فنقول نعم قولكم صحيح ، وأما إذا كان لا يوجد دليل شرعي على قولهم فنقول إن الاعتبار سهل المؤونة ، ولكن كلامنا في القضايا الشرعية فلا يكون الاعتبار بمزاجنا ، يمكن أيضا أن نعتبر أن الوهم بمنزلة القطع ، فيكون كل ما تتوهمه من التكاليف منجّزا ، فيجب الإتيان بالتكاليف الموهومة أيضا ، نحتاج إلى إثبات أن الشارع نزل الظن منزلة القطع واعتبره بمنزلة القطع ، فما هو الدليل الشرعي على إثبات ذلك عند القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان

٣٦ المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

وبلا قطع؟ وكيف نرفع اليد عن الحكم العقلي القطعي بحكم ظني؟
وكيف يقدّم حكم الشرع الظني على حكم العقل القطعي مع أن القطع
يجب أن يقدّم على الظن؟

بعبارة أخرى: إذا وردت أمانة أو أصل عملي يأمر بالاحتياط فأمام
أصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان طريقان:

١- البقاء على البراءة العقلية .

٢- الأخذ بالاحتياط الشرعي لورود أمانة أو أصل عملي .

إن قاعدتهم تقول إنه لا بدّ من حصول القطع بالتكليف ، فهم إذا
اعتمدوا على قاعدتهم النظرية فلا بدّ من الأخذ بالبراءة العقلية ،
ولكنهم من الناحية العملية يلتزمون في هذه الحالة بالاحتياط الشرعي ،
وهم بذلك يخالفون القاعدة العقلية الأولية لأن الأمانة والأصل العملي
ليسوا قطعيين ، فكيف يأخذون بالاحتياط الشرعي عمليا مع أنه نظريا
يخالف قاعدتهم؟

لذلك وقع الإشكال بأنه كيف يقدّم الظن على الحكم العقلي المقطوع
به ، فكان لا بد من الالتزام بالبراءة العقلية أي أن التكليف لا يحتاط
تجاهه ، وكان جوابهم أن الشارع نزل الأمانة والأصل العملي منزلة القطع
والبيان ، وبذلك يمكن الاعتماد عليهما والعمل بالاحتياط الشرعي وترك
البراءة العقلية (١) .

(١) يمكن رد الإشكال بعدة ردود :

١- لا يرد هذا الإشكال على مسلك قبح العقاب بلا بيان لأن الشارع جعل الحجية للأمانة والأصل العملي أي ورد دليل قطعي على حجيتها ، فهما وإن لم يكونا قطعيين ولكن لورود القطع على الحجية يكونان قطعيين بالعرض لا بالذات ، وبهذا الجواب يمكن أن نحلّ الإشكال الذي يرد عليهم .

٢- يمكن رد الإشكال أيضا بأن يقيدوا قاعدتهم بأن يقولوا قبح العقاب بلا بيان إلا إذا تدخل الشارع بحكم ظاهري ، ولكنهم لا يستطيعون الاستثناء لأن القاعدة عقلية والحكم العقلي لا يمكن تخصيصه والاستثناء منه .

٣- البراءة العقلية تسقط لأنها تكون في احتمال التكليف مع عدم وجود النص الشرعي ، ومع وجود النص الشرعي يسقط الاجتهاد بالاعتماد على الحكم العقلي ، فهنا يوجد حكم عقلي في مقابل الحكم الشرعي ، والحكم الشرعي مقدّم على الحكم العقلي لأننا هنا نحن بين أحد أمرين :

أ- الشرع يخالف العقل القطعي : وهذا غير صحيح .

ب- الشرع يوافق العقل القطعي : وهذا هو الصحيح لأنه لا يمكن أن يأتي حكم شرعي ويخالف العقل القطعي ، ومعنى ذلك أن الحكم العقلي الذي قالوا به ليس قطعيا ، وهذا يدل أن مسلك حق الطاعة هو المسلك الصحيح وأن احتمال التكليف ينجزه عقلا لا أن المكلف يكون معذرا وبريئا عنه عقلا .

الأدلة المحرزة

- ١- الدليل الشرعي .
- ٢- الدليل العقلي .

تمهيد خاص للأدلة المحرزة

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

يقدم السيد الشهيد قدس سره بعض المقدمات كتمهيد قبل الدخول في بحوث الأدلة المحرزة ، ويقدم السيد الشهيد فهرساً للأدلة المحرزة ، وقد قسم السيد الشهيد سابقاً الأدلة إلى أدلة محرزة وتشمل الأدلة القطعية والأدلة الظنية المعتبرة ، وإلى أدلة غير محرزة وهي الأصول العملية ، ثم أخذنا منهج مسلك حق الطاعة ومنهج مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وكان هناك إشكال على مسلك قبح العقاب ، وجواب الإشكال يأتي في الحلقة الثالثة ، وقلنا سابقاً إن السيد الشهيد بدأ بتمهيد عام لبحث الأدلة ، والآن يأتي إلى تمهيد خاص للأدلة المحرزة ، فالأدلة المحرزة قسمناها إلى أدلة قطعية وأدلة ظنية ، ومن حيثية أخرى يمكن تقسيم الأدلة المحرزة إلى أدلة شرعية وأدلة عقلية ، والحيثيات تختلف ، ويمكن تقسيم

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة ٣٩

الشيء إلى عدة أقسام من حيثيات مختلفة حسب الفائدة والثمرة التي نريدها من التقسيم كما درسنا في علم المنطق .

قلنا إن حركة الأصولي تتناسب مع حركة الفقيه ، فالفقيه أول ما يبحث عنه هو الأدلة المحرزة وهي كاشفة عن الحكم الشرعي ، ويبدأ أولاً بالبحث عن الدليل القطعي وهو كاشف عن الحكم الشرعي كشفا تاما ، فإذا لم يجده ينتقل للبحث عن الدليل الظني أو الأمانة وهي كاشفة عن الحكم الشرعي كشفا ناقصا ، وإذا لم يجد دليلا محرزا فإنه ينتقل للبحث عن الأصل العملي وهو لا يكشف عن الحكم الشرعي وإنما يحدد الوظيفة العملية في حالة الشك وعدم العلم بالتكليف والحكم الشرعي ، وبهذا الترتيب تكون حركة الأصولي ، وبهذا الترتيب تكون سلسلة البحوث في حلقات السيد الشهيد قدس سره ، فيبدأ البحث في الأدلة المحرزة ثم يأتي البحث في الأصول العملية ، ثم يأتي بحث التعارض بين الأدلة .

البحث في الأدلة المحرزة :

يعتمد الفقيه في عملية الاستنباط على عناصر مشتركة تسمى بالأدلة المحرزة ، يأتي السيد الشهيد أولاً ويقسم البحث في الأدلة المحرزة ويذكر أنواع الأدلة المحرزة التي ذكرهما سابقا وهي الأدلة القطعية والأدلة الظنية المعتبرة التي تسمى بـ " الأمارات " ، والأدلة المحرزة تنقسم من حيثيات ولحظات واعتبارات مختلفة إلى عدة أقسام ، فالأدلة المحرزة تنقسم من حيثية معينة إلى قسمين : أدلة قطعية ، وأدلة ظنية ؛ وتنقسم

٤٠ تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

من حيثية أخرى إلى قسمين : أدلة شرعية وردت من الشارع ، وأدلة عقلية يقول بها العقل .

ونأتي إلى الأدلة المحرزة التي تقسم من حيث مقدار كشفها إلى أقسام ، وهي :

١- الدليل القطعي :

الدليل القطعي هو الدليل الذي يؤدي إلى القطع واليقين بالحكم الشرعي كالخبر المتواتر ، أو مثل الآية الكريمة :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ (١) .

فإن هذه الآية الكريمة نصّ في حرمة الميتة وليست ظاهرة في التحريم ، وتأتي حجيته من حجية القطع لأن القطع بنفسه وبذاته حجة عقلا ، فالعقل يحكم - أي يدرك - أن الحجية ثابتة للقطع ، فحجية الدليل القطعي تكون على أساس حجية القطع ، وحجية القطع تكون ثابتة بحكم العقل وبقطع النظر عن الشارع ، فلا نحتاج إلى أن يأتي الشارع ويقول : " جعلت الدليل القطعي حجة " ، فالدليل القطعي لا يحتاج إلى تميم وإعطاء الحجية له من الشارع لأنه بنفسه حجة ، نعم قد يساهم الشارع في إيجاد القطع عن طريق إيجاد مقدمات شرعية تؤدي إلى القطع لمن يطّلع عليها ، ولكن هذا ليس هو الحجية التي نتحدث عنها ، إذا نشأ القطع عند المطلع فإن القطع يكون حجة ، والشارع هنا لم يقل بالحجية

(١) المائدة : ٣ .

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة ٤١

ولم يساهم في إيجاد الحجية وإنما ساهم في إيجاد القطع ، فالقطع لا بد أن يكون موجودا في رتبة سابقة على الحجية لأن القطع هو موضوع الحجية ، والمحمول يدور مدار الموضوع ، فإذا وُجد الموضوع ترتب المحمول عليه ، وإذا لم يوجد الموضوع لم يترتب المحمول لأن القضية تكون سالبة بانتفاء الموضوع .

ومعنى حجية القطع كونه منجزا ومعذرا ، فالقطع بالتكليف منجز للتكليف ، والقطع بعدم التكليف معذر للمكلف ، فالقطع منجز ومعذر ، والحجية لها جانبان هما المنجزية والمعذرية ، فالدليل القطعي يكون منجزا للتكليف إذا دلّ على ثبوت التكليف ، ويكون معذرا للمكلف إذا دلّ على نفي التكليف .

٢- الدليل الظني :

الدليل الظني هو الدليل الذي يعطي ظنا بالحكم الشرعي ويؤدي إلى الظن بالحكم الشرعي ، ولكن يأتي الشارع ويعطي هذا الظن الحجية أو لا يعطيه الحجية فيقول : " خذ بهذا الدليل الظني وتعامل معه معاملة القطع " أو " لا تأخذ بهذا الدليل الظني " ، فيتم البحث عن أن الشارع جعله حجة أو لم يجعله حجة .

فإذا أتى الشارع وقال خذ به فنسمي هذا الدليل الظني " أمارة " ، وإذا لم يعط الشارع الحجية لهذا الدليل الظني فإنه ساقط ولا حجية له .

مثال عدم الحجية :

القياس لا قيمة له في الاستنباط لأنه توجد أدلة كثيرة تمنع من

الاعتماد على القياس ، منها :

عن الإمام الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : " من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس في النار فإنه أول من قاس حيث قال : خلقتني من نار وخلقته من طين ، فدعوا الرأي والقياس فإن دين الله لم يوضع على القياس " (١) .

عن الإمام الصادق عليه السلام قال : " . . . ولم يُبَيَّنَ دين الإسلام على القياس . . . " (٢) .

عن علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال : " إن دين الله لا يُصَابُ بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة ، ولا يصاب إلا بالتسليم ، فمن سلّمَ لنا سلّمَ ، ومن اهتدى بنا هُديَ ، ومن دان بالقياس والرأي هلك . . . " (٣) .

الروايات ليست ساكنة عن القياس بل تدل على عدم حجية القياس ؛ لأن السكوت عن الدليل الظني دليل على عدم حجيته حيث يشترط وجود دليل قطعي على الحجية لأن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية ، ويشترط في الدليل على الدليل الظني أن يكون قطعياً ، فمن ناحية شرعية لا بدّ من وجود دليل قطعي على حجية الدليل الظني ، فإذا علمنا بأن المولى عز وجل أمر باتّباعه فإنه يكون حجة بموجب الجعل

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٣ .

(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٧ ح ٤ .

(٣) بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ .

الشرعي ، والقياس مثال الدليل الظني الذي لم يحصل على دليل قطعي على حجيته ، بل على العكس هناك أدلة تدل على عدم حجيته .

مثال الحجية :

خبر الثقة دليل ظني يعطي ظنا بالحكم الشرعي ، وأقصى ما يعطيه خبر الثقة هو الظن ، فلا بدّ أن يأتي دليل قطعي من الشارع على حجية خبر الثقة ، وخبر الثقة مثال الدليل الظني الذي دلّ دليل قطعي على حجيته ، وحجية الدليل الظني مجعولة من الشارع وليست بحكم العقل .

ولو قلنا إنه يكفي الدليل الظني على حجية الدليل الظني للزم الدور أو التسلسل ، فإذا كان الدليل الظني يسنده دليل ظني آخر فإنه يلزم منه الدور إذا كان الدليل الظني الثاني دليل على الدليل الظني الأول ، والأول دليل على الثاني ، أو يلزم منه التسلسل إذا كان الدليل الظني الثاني دليل على الدليل الظني الأول ، ونحتاج إلى وجود دليل ثالث على الدليل الثاني ، فإن كان الدليل هو دليل ظني ثالث نأتي إلى هذا الدليل الثالث ونسأل : ما هو الدليل عليه ؟

فإذا كان الدليل عليه هو دليل ظني رابع فنأتي إلى هذا الدليل الرابع ونسأل : ما هو الدليل عليه ؟

وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا تنتهي إلى حد نقف عنده .

إذن : نحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجية الدليل الظني ، فالدليل الظني يكون حجة لأن الشارع جعله حجة ، فأعطاه الشارع الجعل الشرعي بأن يكون حجة ، وإن لم يعطه الشارع الحجية فإن الأصل أن الظن ليس

بحجة ، ولكن عندما يعطيه الشارع الحجية فإن الدليل الظني يخرج من دائرة هذا الأصل - وهي دائرة عدم الحجية - ويدخل إلى دائرة الحجية لوجود الدليل القطعي على حجيته .

وهكذا نرى أنه نحتاج إلى وجود أدلة قطعية دائماً ، تارة الدليل القطعي بنفسه يعطيك حكماً ، وتارة أخرى الدليل القطعي يعطيك حجية للظنون ، فلا بد من وجود الأدلة القطعية دائماً إما بنفسها وإما بكونها أدلة على الأدلة الظنية بأن تعطي الحجية للدليل الظني .

أقسام الدليل المحرز في الفقه :

الدليل المحرز في المسألة الفقهية في علم الفقه (١) سواء كان قطعياً أم ظنياً معتبراً ينقسم (٢) من حيث منشئه ومصدره وسبب كشفه إلى قسمين :

(١) في علم الأصول نبحت عن الدليل المحرز ، وفي الفقه نبحت عن العنصر الخاص وهو الآية والرواية ، وأما في علم الأصول فنبحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، فهذا التقسيم الذي ذكره السيد الشهيد هو للدليل المحرز في علم الفقه ، ولا يكون صالحاً لعلم الأصول لأن بحثنا في علم الأصول يكون عن العنصر المشترك لا العنصر الخاص .

(٢) يقسم السيد الشهيد في كتابه " المعالم الجديدة للأصول " تقسيماً آخر ، فيقول قدس سره : والدليل في المسألة الفقهية سواء كان قطعياً أو لم يكن ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - الدليل اللفظي : وهو الدليل المستمد من كلام المولى ، كما إذا سمعت مولاً يقول : " أقيموا الصلاة " ، فنستدل بذلك على وجوب الصلاة .

٢- **الدليل البرهاني** : وهو الدليل المستمد من قانون عقلي عام ، كما إذا ثبت لديك وجوب الموضوع بوصفه مقدمة للصلاة استنادا إلى القانون العقلي العام الذي يقول : " كلما وجب الشيء وجبت مقدمته " ، ويقول السيد الشهيد في هامش الكتاب : لا نريد بكلمة البرهان مصطلحها المنطقي ، بل نريد بها الطريقة القياسية في الاستدلال ، غير أننا نحاشينا عن استخدام كلمة " القياس " بدلا عن كلمة " البرهان " لأن لها معنى في المصطلح الأصولي يختلف عن مدلولها المنطقي الذي نريده هنا .

٣- **الدليل الاستقرائي** : وهو الدليل المستمد من تتبّع حالات كثيرة ، كما إذا استطعت أن تعرف أن أباك يأمرك بالإحسان إلى جارك الفقير عن طريق تتبّعك لذوقه وأمره بالإحسان إلى فقراء كثيرين في حالات مماثلة .

ثم يقول السيد الشهيد قدس سره : وعلى هذا الأساس سوف نقسم البحث إلى ثلاثة أقسام ، فندرس في القسم الأول الدليل اللفظي وعناصره المشتركة ، وفي القسم الثاني الدليل البرهاني وعناصره المشتركة ، وفي القسم الثالث الدليل الاستقرائي وعناصره المشتركة .

ثم يأتي السيد الشهيد ويتناول في الدليل اللفظي العناوين التالية : ويتعرض في التمهيد لما يلي : الوضع والعلاقة اللغوية ، الاستعمال ، الحقيقة والمجاز ، انقلاب المجاز إلى حقيقة ، تصنيف اللغة ، هيئة الجملة ، الرابطة التامة والرابطة الناقصة ، المدلول اللغوي والمدلول النفسي ، الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ، الظهور اللفظي ، ثم يتناول في الفصل الأول تحديد ظهور الدليل اللفظي ، ويتعرّض فيه لصيغة الأمر ، صيغة النهي ، الإطلاق ، أدوات العموم ، أداة الشرط ، ويتناول في الفصل الثاني حجية الظهور .

ويتناول السيد الشهيد في الدليل البرهاني في التمهيد ما يلي : دراسة العلاقات العقلية ، الطريقة القياسية ، ويتعرض في الفصل الأول إلى العلاقات القائمة بين نفس الأحكام ، ويتناول علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة ، واستلزام حرمة العقد

١- الدليل الشرعي :

الدليل الشرعي هو كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي ، ويشتمل الدليل الشرعي على الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، والسنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره ، والمعصوم يتمثل في رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وفاطمة الزهراء عليها السلام ، مثلاً كلام الله تعالى في الكتاب الكريم وكلام المعصوم عليه السلام في السنة الشريفة يعتبران دليلين شرعيين (١) ،

لفساده ، ويتعرض في الفصل الثاني للعلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه ، ويتناول فيه الجعل والفعلية ، موضوع الحكم ، ويتعرض في الفصل الثالث للعلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه ، وفي الفصل الرابع للعلاقات القائمة بين الحكم ومقدماته ، وفي الفصل الخامس للعلاقات القائمة داخل الحكم الواحد .

ويتناول السيد الشهيد في الدليل الاستقرائي في الفصل الأول الاستقراء في الأحكام ويتعرض فيه لبحث القياس خطوة من الاستقراء ، وفي الفصل الثاني الدليل الاستقرائي غير المباشر ، ويتعرض فيه للإجماع والشهرة ، الخبر ، سيرة المتشركة ، السيرة العقلانية .

(١) قول الشهيد قدس سره : الدليل الشرعي ونعني به كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم وعلى السنة ، والسنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره .

فيأتي هنا السؤال التالي : هل الدليل الشرعي في علم الأصول هو ما يصدر من الشارع أم أنه شيء آخر ؟

الجواب : لا بدّ أن نلاحظ أولاً تعريف القدماء للحكم الشرعي وتعريف السيد الشهيد للدليل المحرز ، الحكم الشرعي عند القدماء هو الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال

المكلفين ، والحكم الشرعي عند السيد الشهيد هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان ، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه وليست هي الحكم الشرعي بنفسه .

والدليل المحرز عند السيد الشهيد هو الدليل الذي يحرز الحكم الشرعي ويكشف عنه ، ثم قال السيد الشهيد إن الدليل المحرز الشرعي هو ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي ويشتمل على الكتاب والسنة .

ولكننا نعلم أن الكتاب والسنة ليسا دليلين شرعيين بل هما خطابات شرعية كاشفة عن الحكم الشرعي ، والخطاب الشرعي والتمن الشرعي يقع مقدمة صغرى القياس المنطقي في عملية استنباط الحكم الشرعي ، والسيد الشهيد يقسم الأدلة - أي العناصر المشتركة - إلى دليل عقلي أي عنصر مشترك عقلي ، ودليل شرعي أي عنصر مشترك شرعي ، والعنصر المشترك لا يكون صادرا من الشارع لأن الدليل الشرعي في الأصول لا بد أن يكون عنصرا مشتركا لا خاصا ، فالعنصر المشترك في علم أصول الفقه هو القاعدة الأصولية التي تطبق على المتن الشرعي الذي يصدر من الشارع ، والتمن الشرعي - أي الآية والرواية - هو الصادر من الشارع لا العنصر المشترك الذي هو الدليل الشرعي ، والتمن الشرعي هو عنصر خاص لا مشترك ، فيكون الدليل الشرعي هو القاعدة الأصولية التي تطبق على ما يصدر من الشارع ، والتعريف السابق بأن الدليل الشرعي هو ما يصدر من الشارع وله دلالة على الحكم الشرعي هذا التعريف في الواقع يكون للتمن الشرعي لا للدليل الشرعي .

مثال : الدليل الشرعي في الأصول هو القاعدة الأصولية مثل : صيغة الأمر ظاهرها الوجوب ، هذه القاعدة تطبق على الكتاب والسنة ، فالكتاب والسنة ليسا دليلين شرعيين في علم الأصول ، بل هما مجال تطبيق القواعد الأصولية ، فالدليل الشرعي ليس مصدره الشرع ، بل الدليل الشرعي هو ما يكون مجال الاستفادة والتطبيق فيه هو الشرع ، وإذا قلنا بأن الدليل العقلي ما يكون مصدره العقل ، فالمفروض أن يكون

الدليل الشرعي هو ما يكون مصدره الشرع ، وقلنا بأن الدليل الشرعي ليس مصدره الشرع ، فتكون جهة وحيثية تقسيم الدليل مختلفة ، وهذا التقسيم للدليل إلى عقلي وشرعي ليس تقسيما تاما ، وكذلك فإن مجال الاستفادة من الدليل العقلي هو الشرع أيضا لأنه لا بدّ أن يكون لدينا حكم شرعي حتى تطبّق القاعدة العقلية مثل " مقدمة الواجب واجبة " ، فهذه القاعدة العقلية لا بد أن تعطىها وجوب الشيء لتعطيك وجوب المقدمة ، وهذه قاعدة عقلية غير مستقلة ، وهناك قواعد عقلية مستقلة مثل " كل ما حسّنه العقل حسّنه الشرع " ، فهذه القاعدة لا تعطىها حكما شرعيا ، وإنما تعطىها ما ثبت حسنه أو قبحه بنظر العقل كي تعطىها حكما شرعيا ، فالعقل يكتشف الملازمة بينهما ، وهذه القاعدة تنتج حكما شرعيا بدون أن تقدّم لها حكما شرعيا ، وتسمى بالملازمة العقلية المستقلة لأن الطرف الأول في الملازمة عقلي غير شرعي .

نعم يطلق على الكتاب والسنة أهما دليلا شرعيا في علم الفقه لأننا في الفقه نأخذ الكتاب والسنة كأدلة ، فيكون الدليل الشرعي في الفقه عنصرا خاصا ، ولكن الدليل الشرعي في الأصول هو العنصر المشترك وهو القاعدة الأصولية التي تطبق على الكتاب والسنة ، والقاعدة الأصولية ليست كتابا ولا سنة وإن كنا استفدناها من الكتاب والسنة .

إشكال : إن تعريف المقسم لا بد أن يسري في الأقسام ، وقد عرّف السيد الشهيد الدليل المحرز بأنه الدليل الذي يحرز الحكم الشرعي ويكشف عنه ، ومن أقسامه الدليل الشرعي الذي يعرفه السيد الشهيد بأنه ما يصدر من الشارع وهو الكتاب والسنة مع أن الكتاب والسنة لا يحرزان الحكم الشرعي إلا مع تطبيق القاعدة الأصولية عليهما .
وأيضا لو كان الدليل الشرعي في علم الأصول يصدر من الشارع ويكون واضحا فلا نحتاج إلى تأسيس علم باسم علم الأصول ، بل يكفي أن نأخذ ما أعطانا الشارع ونطبقه ونستنبط الأحكام الشرعية منه دون جهد وتعَب .

رد الإشكال : يمكن أن يقال إن هذا التقسيم للدليل المحرز إلى الدليل الشرعي والدليل العقلي ناظر إلى مجال التطبيق ، فإذا كان مجال التطبيق هو الكتاب والسنة سمي الدليل المحرز دليلا شرعيا ، مثلا قاعدة " صيغة الأمر ظاهرها الوجوب " إذا لم توجد آية أو رواية فإنه لا يمكن الاستفادة من هذه القاعدة ، فهناك حاجة إلى متن شرعي دائما ليتم تطبيق الدليل الشرعي ، فالدليل الشرعي يُقَدَّم له متن شرعي دائما ، وإذا لم يكن مجال التطبيق هو الكتاب والسنة سميانه دليلا عقليا ، والدليل العقلي لا يُقَدَّم له متن شرعي بل يُقَدَّم له حكم شرعي ، فالدليل الشرعي هو ما يستفاد منه في التطبيق على المتون الشرعية ، والدليل العقلي هو ما يكون مصدره العقل ويستفاد منه في التطبيق على الأحكام الشرعية .

رد الرد : ولكننا في أصول الفقه لا ننظر إلى مجال التطبيق حتى يقال بالرد السابق ، بل التقسيم يكون على حيثية أنه إذا كانت القاعدة الأصولية عقلية بحتة - أي مصدرها العقل فقط - سمي الدليل دليلا عقليا ، وإذا كان مصدره الشرع أي هناك آية أو رواية دلت عليه واستنبطنا القاعدة منها حتى لو كان الدليل عقليا سمي الدليل المحرز دليلا شرعيا ، فكل ما ورد من الشرع يعتبر دليلا شرعيا حتى لو كان عقليا ، وكل ما كان عقليا بحتا فهو دليل عقلي .

رد آخر للإشكال : صحيح أن ما يصدر من الشارع هو الخطابات الشرعية من آيات وروايات وأفعال المعصوم وتقريراته ، ولكن يمكن أن نجعل لكل ما مر عنوانا جامعا هو (الكتاب والسنة) ، وهو عنوان جامع فيكون عنصرا مشتركا لا عنصرا خاصا ، بمعنى آخر ننظر إلى الكتاب والسنة بالحمل الأولي الكاشف عن مصاديقه الجزئية لا بالحمل الشايع أي لا ننظر إلى المصاديق .

رد الرد : ولكن حتى هذا العنوان بالحمل الأولي لا ينفعنا هنا لأنه في الدليل الشرعي اللفظي ندرس مثلا أن صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب ، وصيغة النهي تدل ظاهرا على الحرمة ، والإطلاق والتقييد ، والعموم والتخصيص ، ومفهوم

الشرط ، وهذه الأشياء لا تندرج تحت الكتاب والسنة حيث لم تأت آية ولا رواية تقول بهذه القواعد .

النتيجة : من الأفضل تعريف الدليل الشرعي في علم الأصول بأنه هو القاعدة الأصولية التي تطبق على الكتاب والسنة .
بعبارة أخرى :

إن كلام الله تعالى وكلام المعصوم عليه السلام عبارة عن الخطابات الشرعية ، والخطابات الشرعية هي عناصر خاصة ، الآية والرواية عنصر خاص لا مشترك ، وإذا كان الدليل الشرعي هو ما يصدر من الشارع وله دلالة على الحكم ، فيكون الدليل الشرعي هو الخطاب الشرعي الذي هو عنصر خاص ، ونحن في الأصول نبحث عن العنصر المشترك ، فكيف يُعرّف الدليل الشرعي بأنه ما يصدر من الشارع فيكون الدليل الشرعي خاصا مع أنه من المفروض أن يكون الدليل الشرعي عنصرا مشتركا ؟ نحن أمام طريقتين : إما أن نقول إن التعريف تام وإما أن نغيّر التعريف بما يتناسب مع علم الأصول .

الجواب : الكتاب الكريم عنصر مشترك ، والعنصر الخاص هو مصداق الكتاب الكريم وهو الآية المعيّنة ، وكلام المعصوم عليه السلام عنصر مشترك ، والعنصر الخاص هو مصداق كلام المعصوم عليه السلام وهو الرواية المعيّنة ، ويمكن القول بأن الدليل في علم الأصول هو العنصر المشترك وهو القاعدة التي تطبق على الآيات والروايات حتى يُسْتَبَطَّ منها حكما شرعيا ، والدليل الأصولي على نوعين : دليل شرعي ، ودليل عقلي ، والدليل الشرعي هو القاعدة التي يكون مصدرها الشرع وتكون مستفادة مما يصدر من الشارع ، وهذه القواعد تأتي عن طريق البحث عن الدلالات العامة المتكررة في الآيات والروايات ، مثل صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب ، وصيغة النهي تدل ظاهرا على الحرمة ، فالدليل الشرعي هو القاعدة الأصولية التي نستفيدها مما يصدر من الشارع ونطبقها على ما يصدر من الشارع ، وما يصدر من الشارع هو العنصر

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة ٥١

وسمي الدليل هنا بالشرعي لأنه جاء من الشارع ومُنْتَسِبٌ إلى الشارع ،
فهذا الدليل مصدره الشرع لا العقل (١) .

مثال :

الصغرى : كلمة " حَيُّوا " صيغة أمر (الآية أو الرواية في علم الفقه) .
الكبرى : كل صيغة أمر ظاهرها الوجوب (الدليل الشرعي من علم
الأصول) .

الخاص ويكون له الدلالة على الحكم الشرعي بواسطة تطبيق القاعدة عليها ، وما
يصدر من الشارع هو الآيات والروايات ، والدليل العقلي هو القاعدة التي يكون
مصدرها العقل ، مثل مقدمة الواجب واجبة .

وأیضا لو راجعنا الأدلة لوجدنا أن الدليل الشرعي لا يكون مصدره الشارع دائما ،
فأحيانا يكون مصدره اللغة أو العرف أو العقل ، مثلا حجية الخبر مصدرها الشارع
لأن مصدرها السيرة العقلانية وسكت عنها المعصوم عليه السلام ، ولكن صيغة الأمر
ظاهرها الوجوب مصدرها اللغة لا الشارع ، والإطلاق مصدره العقل لأن العقل يرى
أن المتكلم لم يذكر قيذا ومعنى ذلك أنه لا يريد القيد .

(١) من الأفضل أن نقول إن الدليل الشرعي هو ما صدر من الشرع لا من الشارع لأن
ما يصدر من الشارع لا يوجد فيه اختلاف ، وأما ما يوجد في الشرع فيوجد فيه
التعارض ، وعلى الفقيه أن يعرف كيف يجلّ هذا التعارض بين الأدلة الموجودة في
الشرع لا الأدلة الصادرة من الشارع ، وما نريد قوله هنا هو تنزيه الشارع من
وجود التعارض والاختلاف في كلامه ، وإنما الاختلاف والتعارض يقع في الأدلة التي
نصل إلى أنها صدرت عن الشارع عن طريق الظن أحيانا وإن كان ظنا معتبرا وحجة ،
فنقول التعارض يقع في الأدلة الموجودة في الشرع لا الأدلة التي صدرت من الشارع من
أجل تنزيه الشارع .

النتيجة : كلمة " حيوا " ظاهرها الوجوب ^(١) (الحكم الشرعي) .

وقد أطلق على هذا الدليل دليل شرعي لأن الصغرى شرعية ،
والكبرى شرعية ، وتكون النتيجة حكما شرعيا .

٢- الدليل العقلي :

الدليل العقلي هو كل قضية يدركها العقل ونستطيع أن نستدل بها
على الحكم الشرعي ، ويمكن أن يستنبط منها الحكم الشرعي ، وهذا
الدليل مصدره العقل لا الشرع ، والقضية تكون عبارة عن ملازمة عقلية ،
وهذه القضية تكون من باب الملازمات العقلية ، وهذه الملازمات العقلية
تنشئ قواعد عقلية تساهم في إثبات الحكم الشرعي مثل " قاعدة الحسن
والقبح العقليين " ، وكل ما يحسنه العقل القطعي يحسنه الشرع ، ودور
العقل أن يكتشف الملازمة بين حكمين .

إذا قلنا بوجود ملازمة عقلية بين شيئين فإنك إذا قلت بوجود الشيء

^(١) القواعد مختلف فيها بين العلماء ، فمثلا " صيغة الأمر تدل على الوجوب " قاعدة
مختلف فيها بين العلماء فكيف نقول عنها إنها دليل شرعي وأنها صادرة عن الشارع مع
وجود هذا الاختلاف بينهم ؟

الجواب : إن العالم حينما يعتقد بصحة شيء فإنه يعتقد بها على أساس الدليل ،
وهذا الدليل يأتي به من الشرع ، فتكون القاعدة مستمدة من الشرع ، وكل عالم لديه
اليقين بأن القاعدة التي يقول بها هي الصحيحة مع احتمال أن تكون القاعدة الأخرى
التي يقول بها العالم الآخر صحيحة ، فهو على يقين من قاعدته مع احتمال صحة
القاعدة الأخرى ، ولكن الدليل دل على صحة القاعدة التي يعتقد بها ، ولو تبين له
فيما بعد أن القاعدة الأخرى صحيحة بأدلتها فإنه سيأخذ بها بدون أي تردد .

الأول وهو الملزوم فلا بدّ أن تقول بوجود الشيء الثاني وهو اللازم ، كما يوجد تلازم عقلي بين الشمس ووجود النهار ، فإذا أشرقت الشمس فلا بدّ أن تقول بوجود النهار ، وهناك تلازم عقلي بين الصعود على سطح المنزل وبين وجود السلم أو وجود المصعد ، وهذه أمثلة للتلازم العقلي في الأمور التكوينية والعرفية .

والملازمة العقلية في مقامنا – أي في الأمور الشرعية – مثل القانون القائل أو القضية العقلية القائلة إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته أو " مقدمة الواجب واجبة " (١) ، فالعقل يدرك بأن وجوب الشيء يستلزم

(١) قال السيد الشهيد في الحلقة الأولى : " القانون القائل " ، وهنا يقول : " القضية العقلية القائلة " ؛ لأنه لا يقبله ولا يسلم به وسوف يناقشه ويردّه ، ورأي السيد الشهيد هو أنه كلما وجب الشيء فإن المكلف مسؤول عقلا عن الإتيان بمقدمته لتحصيل الواجب ، والدليل على ذلك أن الوجوب لا يسري من شيء إلى شيء ، وإنما يجعل الشارع الوجوب على شيء ، فإذا كان الشيء واجبا فلا يؤدي إلى أن مقدمته واجبة لأن الوجوب حكم شرعي يجعله الشارع على أي شيء يشاء ، لذلك يكون المكلف مسؤولا عن الإتيان بالمقدمات لا أن المقدمات واجبة .

فلو قلنا إن الصلاة واجبة فعلى أساس هذا القانون يكون الوضوء بوصفه مقدمة للواجب واجبا ، وفتح صنوبر الماء واجبا ، وجلب الماء واجبا ، والسير لجلب الماء واجبا ، وهيئة ما ينقل به الماء واجبة ، وشراء ما ينقل به الماء واجبا ، والذهاب لشراء الماء واجبا ، وهكذا تتعدد الواجبات ، فإذا لم يصلّ المكلف فيكون قد ترك كثيرا من الواجبات وارتكب كثيرا من المعاصي بحسب هذا القانون مع أننا في الواقع نرى أنه قد ارتكب معصية واحدة فقط وهي ترك الصلاة ، وهذا دليل على أن مقدمات الصلاة ليست واجبة وإلا لاستحق العقاب على ترك كل تلك المقدمات ، لذلك قال السيد

الشهيد إن المقدمة ليست واجبة بل إن المكلف مسؤول عقلا عن الإتيان بالمقدمات .
قد يقال : إن ترك الواجب النفسي يؤدي إلى العقاب ، وأما ترك الواجبات الغيرية
فلا يؤدي إلى استحقاق العقاب .

الجواب : وما هو الدليل على هذا التفريق بين الواجب النفسي والواجب الغيري ؟
بل توجد قاعدة أخرى تقول : إذا خالف المكلف واجبا فإنه يستحق العقاب ، وهذه
القاعدة من البديهيات ، فما هو الدليل على تقييده بالواجبات النفسية دون الغيرية ؟
وهذه القاعدة الأخرى ردّ على من يدّعي أن المقدمات واجبات غيرية ، بل يرد
بأنها ليست واجبات أصلا ، والمسؤولية تجاه المقدمات نابعة من عقل الإنسان لأن
العقل يقول إذا أراد الإنسان أن يؤدي الواجب فهو مسؤول عن الإتيان بالمقدمات حتى
لا يفوته الواجب ، فالمسؤولية عقلية لا أن الدوافع شرعية بمعنى أن الشارع لم يوجب
الإتيان بالمقدمات ، فلا يوجد دليل شرعي على وجوب المقدمات إلا هذا القانون
المدّعي ، فقانون "كلّما وجب الشيء وجبت مقدمته" وضعها الأصوليون ولا يوجد
دليل شرعي لا قرآني ولا روائي ولا عقلي قطعي على صحة هذا القانون ، وإن ادّعي
أن العقل يقول بذلك فرددّ بأن عقولنا لا تقول بالوجوب الغيري بل تقول بالمسؤولية .
قد يقال : وما هو الفرق بين الوجوب الغيري والمسؤولية إذ لا مشاحة في الألفاظ
لأن المعنى واحد ؟

الجواب : إن المعنى ليس واحدا لأن الوجوب الغيري معناه أن الشارع قد جعل
الوجوب للمقدمة ، ونحن نقول لا يوجد دليل شرعي على جعل الشارع الوجوب على
المقدمة إذ لا يوجد إلا هذا القانون المدّعي كدليل ، وقد رفضناه وأثبتنا عدم صحته ،
والعقل يقول إن المكلف مسؤول عن الإتيان بالمقدمة لأنه إذا لم يأت بها فإنه لا يستطيع
الإتيان بالواجب ، والعقل لا يقول أكثر من ذلك ، وأما أن المقدمة واجبة فلا نستطيع
أن نقول ذلك لأن الوجوب ليس بأيدينا بل بيد الشارع يجعله على أي شيء يشاء ،
والوجوب لا ينتقل من شيء إلى شيء آخر إلا بجعل من الشارع ، لذلك لا نستطيع أن

وجوب مقدمته ، والعقل يقول بها لوجود التلازم بين العمل ومقدماته ، ويدرك العقل أيضا أن وجوب الشيء يؤدي إلى حرمة ضده لوجود التلازم بين وجوب الشيء وحرمة ضده مثل الصلاة واجبة ، فيكون ترك الصلاة حراما ، والشارع لم يقل هاتين القضيتين ، ولو كان الشارع قد قال هاتين القضيتين لقلنا إنهما دليلان شرعيان ، ولكن العقل يقول بهما ، فتكونان دليلين عقليين .

مثال ١ : الصلاة واجبة وتوجد مقدمة لها وهي الوضوء لأنك لا تستطيع أن تصلي إلا إذا أتيت بالمقدمة ، فوجوب الصلاة يؤدي إلى وجوب مقدمتها وهي الوضوء ، فيكون الوضوء واجبا لأنه مقدمة للواجب مع أن الوضوء بنفسه مستحب بناء على قول من يقول باستحبابه النفسي ، ولكنه واجب لغيره بناء على قول من يقول بأن مقدمة الواجب واجبة ، ويمكن أن نأتي بالقياس التالي من الشكل الأول :

نقول إن الوجوب انتقل إلى المقدمة من ذي المقدمة لأنه لا يوجد دليل شرعي على هذا الانتقال إلا القانون المدعى ، وهذا القانون مرفوض .

وبهذا يظهر الفرق بين الوجوب الغيري والمسؤولية العقلية ، فهما ليسا لفظين لمعنى واحد ، فالمسؤولية العقلية تعني أنه إذا لم يأت المكلف بالمقدمة فإنه لا يعاقب على ترك المقدمة بل يعاقب على عدم الإتيان بالواجب فقط ، وأما الواجب الغيري فإنه يعني أنه يعاقب إذا ترك المكلف الوجوب الغيري لأنه وجوب ، ويعاقب أيضا على ترك الواجب النفسي لأنه وجوب ، فكل وجوب عليه عقاب إذا ترك ولا يوجد دليل على التفريق بين الواجبات في استحقاق العقاب وإن ادّعي أن العقاب يكون على الوجوب النفسي دون الغيري ، وهذا ادعاء مرفوض أيضا .

- . **الصغرى** : الوضوء مقدمة للواجب وهو الصلاة (حكم شرعي أول) .
- . **الكبرى** : وكل مقدمة للواجب واجبة ^(١) (دليل عقلي) .
- . **النتيجة** : الوضوء واجب للصلاة (حكم شرعي ثاني) .

في المثال السابق يوجد حكمان شرعيان ، الأول معلوم والثاني مجهول ، ونريد أن نعرف الحكم المجهول اعتمادا على الحكم المعلوم ، فالحكم المعلوم هو وجوب الصلاة وقد قام الدليل الشرعي عليه ، وأما الحكم الثاني فلم يقم الدليل الشرعي على وجوبه ، فهنا نأتي إلى القاعدة العقلية التي يدركها العقل والقائلة بأن " وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته " ؛ من أجل إثبات الحكم المجهول ، فهذا المدرك العقلي يصير سببا وواسطة في إثبات الحكم الشرعي المجهول ، وهو يساهم في معرفة الحكم المجهول لا لوحده وبشكل مستقل بل مع الحكم الشرعي المعلوم ، فتكون النتيجة هي :

الحكم الشرعي الأول المعلوم + القاعدة العقلية = الحكم الشرعي الثاني
وهذا الحكم الشرعي الثاني كان مجهولا قبل تطبيق القاعدة العقلية ، وصار معلوما بعد تطبيق القاعدة العقلية مع الاعتماد على الحكم الشرعي الأول ، والحكم الشرعي الأول مستتبطن للحكم الشرعي الثاني ، وهناك ملازمة بين الحكمين ، وهذه الملازمة يكتشفها العقل .

(١) يمكن النقاش هنا في المقدمة الكبرى إذ لا يوجد نقاش في المقدمة الصغرى لأنها صحيحة ، والسيد الشهيد يناقش في المقدمة الكبرى فيقول إن مقدمة الواجب ليست واجبة بل إن المكلف مسؤول عقلا عن الإتيان بها ليصل إلى تحقيق الواجب .

مثال ٢ : القول بوجود ملازمة عقلية بين الحرمة والبطلان ، والعقل يكتشف هذه الملازمة ، فكل عمل يكون حراما يكون باطلا ، مثلما إذا قلنا بحرمة البيع في يوم الجمعة أثناء صلاة الجمعة ، فإذا كان البيع حراما فإنه يكون باطلا أي أنه لا يحصل نقل الثمن من المشتري إلى البائع ولا انتقال المُتَمَّن من البائع إلى المشتري ، هذا بناء على القول بوجود هذه الملازمة في المعاملات أيضا .

أنواع الدليل المحرز الشرعي :

يمكن تقسيم الدليل الشرعي إلى قسمين من حيثية كونه لفظا :

أ- الدليل الشرعي اللفظي :

هو ما يكون لفظا وقولا صادرا من الشارع ، أو قل هو الخطابات الصادرة من الشارع ولها دلالة على الحكم الشرعي ، ويشمل كلام الشارع كتابا وسنة^(١) ، أي القرآن الكريم وأقوال المعصومين عليهم السلام .

ب- الدليل الشرعي غير اللفظي :

هو ما لا يكون لفظا ، ويتمثل في فعل المعصوم وتقريره ، والفعل أعم من العمل وترك العمل ، وتقريره هو سكوته عن فعل غيره بنحو يدل على قبوله ورضاه .

وفعل المعصوم تارة يكون تصرفا مستقلا ، وفعله يدل على أقل التقادير على الإباحة وعدم حرمة هذا الفعل ، وتركه يدل على الإباحة

(١) يرد هنا نفس الإشكال السابق وهو أن كلام المعصوم عليه السلام هو الخطاب الشرعي وهو الآية والرواية ، وهو عنصر خاص لا مشترك .

وعدم وجوب الفعل الذي تركه ، وتارة أخرى يكون سكوتا وموقفا إضائيا تجاه سلوك معين وهو ما يسمى بالتقرير ، وسكوته عليه السلام يدل على الحكم الشرعي لأن سكوته يدل ظاهرا على رضاه ، فيكون سكوته عليه السلام دليلا ظنيا على الحكم ولا يعطي القطع بالحكم ، ولكنه دليل ظني معتبر .

والسلوك تارة يكون سلوكا فرديا ، وتارة أخرى يكون سلوكا اجتماعيا ، والسلوك الاجتماعي هو ما يسمى بالسيرة العقلائية ، والسيرة العقلائية هو فعل جماعة الناس لفعل معين بناء على عقلائيتهم .

مثال التصرف المستقل :

إذا فعل المعصوم عليه السلام شيئا معيناً فنستطيع أن نستنبط من فعله المستقل حكما شرعيا ، مثلما إذا توضحا عليه السلام أمام الناس .

مثال تقرير السلوك الفردي :

إذا فعل شخص أمام المعصوم عليه السلام شيئا معيناً وسكت المعصوم ، كما إذا نكس في مسح القدمين في الوضوء وسكت المعصوم ، فهذا تقرير لفعل هذا الشخص وموافقة على فعله ، والوضوء أمر شرعي ، ويجب على الإمام أن يبين الحكم الشرعي ، ويبين خطأ هذا الشخص إلا إذا كان في مقام التقيّة فإنه يسكت ، فإذا استطعنا أن نعرف أن الإمام لم يكن في مقام التقيّة فإننا نستطيع أن نستنبط من تقرير الإمام حكما شرعيا ، فنقول يجوز النكس في الوضوء أي المسح في القدمين من الكعب إلى أطراف الأصابع ، وهذا سلوك فردي .

مثال تقرير السيرة العقلائية :

قد يسكت المعصوم عليه السلام عن سلوك اجتماعي وتتولد عندنا السيرة العقلائية ، فالسيرة العقلائية عبارة عن سلوك اجتماعي ، والإمام عليه السلام يسكت عن هذا السلوك إذا لم يكن في مقام التقية ، فَيُقَرُّ الإمام هذا السلوك .

مثال :

الأخذ بخبر الثقة والاعتماد عليه يعتبر من السيرة العقلائية إذ يعتمد على خبر الثقة كل الناس من جميع الأديان ومن جميع الجنسيات وفي مختلف الأماكن وفي مختلف الأزمان ، فالإمام عليه السلام يسكت عن هذا السلوك الاجتماعي ، ولو كان يوجد طريق آخر بديل عن خبر الثقة لبيَّنه الإمام عليه السلام ، ولكن الإمام عليه السلام لم يبيِّن فمعنى ذلك أنه عليه السلام أقرَّ الاعتماد على خبر الثقة ، ولو لم يبيِّن طريقا بديلا لانتقل هذا الأمر العرفي إلى الأمور الشرعية ، وطالما أنه لم يبيِّن طريقا بديلا فمعنى ذلك أننا نستطيع أن نعتد على خبر الثقة في الأمور الشرعية ، وسيأتي هذا الاستدلال فيما بعد ، وقد يقال إن سكوت الإمام عليه السلام لا يدل على شيء ، فلو لم يبيِّن الإمام عليه السلام لسرت هذه السيرة من الأمور العرفية إلى الأمور الشرعية لأن هذه السيرة جارية عند جميع الناس ، فإذا لم يكن عليه السلام راضيا عنها لوقف في وجهها كما وقف في وجه القياس ، القياس أمر عرفي يعتمد عليه جميع الناس ، ولكننا لا نعتد على القياس في الأمور الشرعية مع أنه مستعمل في الأمور

٦٠ تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

العرفية ، فلا حجية للقياس في الأمور الشرعية ، ولو كان الإمام عليه السلام ساكتا عن القياس لاعتمدنا عليه في القضايا الشرعية ، ولو لم يكن عليه السلام راضيا عن الاعتماد على خبر الثقة لكان المفروض أن يقف بنفس القوة في وجه الاعتماد عليه ، فهو وقف في وجه هذه المدرسة التي تعتمد على القياس حيث قال الإمام زين العابدين عليه السلام :

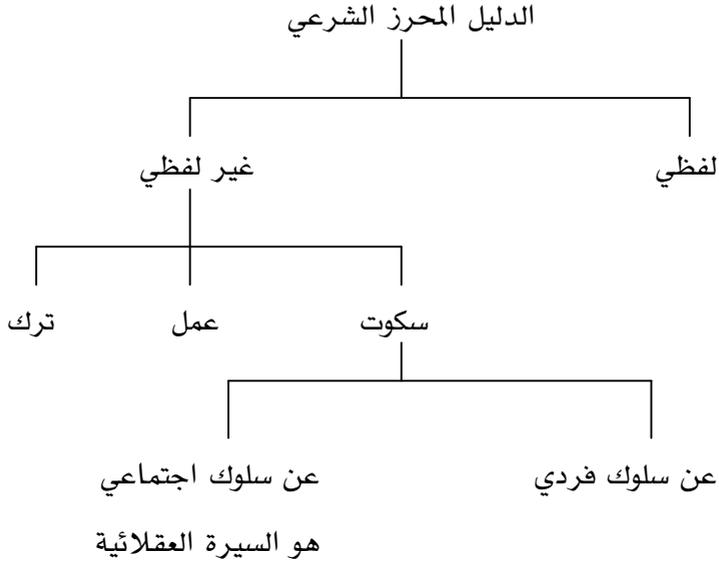
" إن دين الله لا يُصَاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة ، ولا يصاب إلا بالتسليم ، فمن سَلَّمَ لنا سَلِمَ ، ومن اهْتَدَى بنا هُدِيَ ، ومن دان بالقياس والرأي هلك . . . " (١) .

ولكنه عليه السلام لم يقف في وجه الأخذ بخبر الثقة ، فمعنى ذلك أنه راضٍ عن الاعتماد على خبر الثقة ، فسكوت المعصوم وعدم ردعه عن العمل بخبر الثقة دال على إمضاء هذا العمل وموافقته وتقريره .

ويشترط في السيرة العقلائية أن تكون في زمن المعصوم عليه السلام ، وأما في عصر الغيبة الآن فلا يعتمد على السيرة العقلائية للناس لعدم حضور الإمام عليه السلام ، ومع عدم حضور المعصوم عليه السلام لا يمكن الوصول إلى أنه راض عن السيرة العقلائية في زماننا أو غير راض لأننا لا يمكن أن نعرف أنه لو كان حاضرا هل سيسكت عن هذه السيرة أو أنه سيعترض عليها .

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ .

الخلاصة :



أبحاث الدليل الشرعي :

يقع البحث في الدليل المحرز الشرعي بكل أنواعه اللفظي وغير

اللفظي في ثلاثة مباحث :

١- تحديد دلالات الدليل الشرعي :

هذا الدليل الشرعي المعين على ماذا يدل بظهوره العرفي ؟ وما هو

مفاده ؟

يدور البحث هنا حول بيان مدلولات الدليل الشرعي ، ويبحث عن

الضوابط العامة لمدلولات الدليل الشرعي الذي يستفاد منه في استنباط

الحكم الشرعي ، فالبحث هنا عن أن هذا الدليل المعين له دلالة أو ليس

له دلالة .

٦٢ تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

مثلا هل الأمر يدل على الوجوب أو الاستحباب أو على كليهما أي مطلق الطلب الشامل لهما ؟ وهل النهي يدل على الحرمة أو الكراهية أو على كليهما ؟ وهل الإطلاق يدل على العموم والشمول أو لا يدل ؟

نقول نعم ، الأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، والنهي يدل ظاهرا على الحرمة ، والإطلاق يدل على الشمول لكل الأفراد عن طريق قرينة الحكمة ، والفرق بين الإطلاق والعموم هو أن العموم يدل على الشمول عن طريق الألفاظ مثل كلمة " كل " و " جميع " و " كافة " ، وأما الإطلاق الذي معناه عدم ذكر القيد فإنه يدل على الشمول عن طريق مقدمات الحكمة ، وقرينة الحكمة هي أن المعصوم عليه السلام يكون في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، فإذا أراد قيده في كلامه لذكر القيد ، ولكنه لم يذكر القيد ، فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد ، وعدم وجود القيد دالٌّ على الشمول لكل الأفراد ، وعدم القيد هو الإطلاق ، وسيأتي هذا البحث في مبحث " الإطلاق " إن شاء الله تعالى .

٢- ثبوت صغرى الدليل الشرعي :

أي إثبات صدور الدليل من الشارع حقًا بواسطة تطبيق طرق ووسائل إثبات الصدور ، فلا بد أن تثبت صدور هذا المتن الشرعي من المعصوم عليه السلام أو عدم صدوره ، فإذا كانت عندنا رواية فلا بد أن تثبت أن هذا الخطاب صدر فعلا وحقًا من الشارع عن طريق التواتر أو الإجماع أو خبر الثقة أو سيرة المشرعة أو غير ذلك ، ويتم الإثبات عن طريق وسائل إثبات صدور المتن الشرعي ، فلا بد أن تثبت أن هذه الرواية قالها

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة ٦٣

المعصوم عليه السلام فعلا حتى يمكن الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي ، والتواتر يعتبر وسيلة قطعية لإثبات الصدور ، وخبر الثقة يعتبر وسيلة تعبدية لإثبات الصدور ، وسيرة المتشركة وسيلة لإثبات الصدور ، مثلا لو كان كل أصحاب الإمام عليه السلام يتوضؤون بطريقة معينة فإن سيرتهم كاشفة عن وجود دليل لم يصلنا .

والدليل الشرعي هو ناتج من قياس منطقي كما يلي :

الصغرى : هذه الرواية أو هذا الإمضاء صادر من الشارع فعلا .

الكبرى : كل ما صدر من الشارع فعلا يكون حجة .

النتيجة : هذه الرواية أو هذا الإمضاء يكون حجة .

وهذه النتيجة هي الدليل الشرعي الذي يمكن الأخذ به من أجل استنباط الحكم الشرعي ، فصغرى الدليل الشرعي هي صغرى القياس المنطقي الذي تكون نتيجته الدليل الشرعي الذي يمكن الأخذ به .

مثال :

نأخذ القياس المنطقي التالي :

الصغرى : هذا الخبر المعين الذي رواه زرارة صادر من المعصوم .

الكبرى : كل ما صدر من المعصوم حجة .

النتيجة : هذا الخبر المعين الذي رواه زرارة العادل حجة .

والبحث في المبحث الثاني يكون في صغرى القياس المنطقي وهو " هذا الخبر المعين الذي رواه زرارة صادر من المعصوم " ، فيوجد دعوى أنه صدر من المعصوم عليه السلام ، ونريد أن نثبت في هذا المبحث أنه صدر

فعلا من المعصوم عليه السلام .

٣- إثبات حجية دلالات الدليل الشرعي :

أي في إثبات ما له دلالة وظهور ، وثبوت كبرى القياس السابق الذي نتيجته الدليل الشرعي ، فنريد أن نثبت حجية ذلك الظهور وتلك الدلالة التي بحثنا عنها في المبحث الأول وأنه هل يمكن الأخذ بهذه الدلالة والتعويل والاعتماد عليها في الاستنباط بعد الفراغ عن صدوره من الشارع أو أنها ليست بحجة ، ولا بد من وجود قطعي على حجية خبر الثقة ، ودليل قطعي على أن الإطلاق يفهم منه الشمول لجميع الأفراد ، فنحتاج إلى أدلة قطعية تثبت تلك الأدلة ، مثلا في حجية الظهور نعلم أن الظهور يعطي ظنا ، وكلام الشارع له ظهور أي له معنى ظاهر ، فهل هذا الظهور حجة أو لا ؟

ونريد أن نثبت حجية أن الأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، فهل ظهور الأمر في الوجوب حجة أو لا ؟

ونريد أن نثبت حجية أن النهي يدل ظاهرا على الحرمة ، فهل ظهور النهي في الحرمة حجة أو لا ؟

وهكذا في بقية الدلالات (١) .

(١) في الحلقة الأولى قسم السيد الشهيد الدليل الشرعي إلى لفظي وغير لفظي ثم قسم

بحوث الدليل الشرعي اللفظي إلى ثلاثة أبحاث هي :

١ - دلالة الدليل الشرعي .

٢ - حجية تلك الدلالة .

مثال على الأبحاث الثلاثة :

هذه الأبحاث الثلاثة تجري في الدليل الشرعي اللفظي ، فلو وردت رواية من المعصوم عليه السلام ويوجد فيها صيغة أمر بفعل معين ، فتأتي الأبحاث الثلاثة :

- ١- تحديد الظهور العرفي لصيغة الأمر ، فهل صيغة الأمر تدل على الوجوب أو الاستحباب أو على كليهما أي مطلق الطلب الشامل لهما ؟
- ٢- إثبات صدور نص الرواية من المعصوم حقاً .
- ٣- إثبات حجية ذلك الظهور العرفي لصيغة الأمر .

وهذه الأبحاث الثلاثة تجري أيضاً في الدليل الشرعي غير اللفظي وهو فعل المعصوم وتقريره كما يلي :

- ١- تحديد دلالة الفعل والتقرير .
- ٢- إثبات صدور هذا الفعل أو التقرير من المعصوم عليه السلام .

٣- صدور الدليل الشرعي من الشارع حقاً .

قد يقال إن الأفضل أن يكون الترتيب هو أولاً حجية الدلالة ثم ثبوت الصغرى ثم دلالات الدليل الشرعي لأنه إذا أثبتنا الحجية نستطيع أن نناقشها . وقد يقال إن الأفضل أن يكون الترتيب يجعل إثبات صدور الدليل من الشارع هو البحث الأول لأنه بعد إثبات الصدور نأتي ونناقش الدلالة وأنه على ماذا يدل الدليل ، وإذا لم يثبت الصدور فلا نناقش الدلالة . ولكن على ترتيب السيد الشهيد نبحت الدلالة أولاً ، ثم بعد هذا البحث إذا ثبت أنه لم يصدر الدليل من الشارع نرفض هذه الدلالة ، فيكون بحثنا قد ذهب سدى وبلا فائدة .

٢- إثبات شمول حجية الظهور للظهور غير اللفظي (١) .

(١) سوف يأتي فيما بعد أن البحث في الدليل العقلي يقع في أمرين :

١- الدلالات أو صحة القضية العقلية ومدى إدراك العقل لها : مثل إذا وجب الشيء وجبت مقدمته .

٢- حجية تلك الدلالات وحجية الإدراك العقلي لها : مثل حجية الدلالة السابقة .
وأما البحث في الدليل الشرعي فيقع في ثلاثة أمور :

١- دلالات الدليل الشرعي : مثل صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب .

٢- إثبات صدور المتن الشرعي : مثل التواتر والإجماع وخبر الثقة .

٣- حجية تلك الدلالات : مثل حجية الظهور .

فيأتي السؤال التالي : لماذا ينقسم البحث في الدليل الشرعي إلى ثلاثة أقسام وفي الدليل العقلي إلى قسمين ؟

الجواب :

نلاحظ أنه في الدليل العقلي لا يتم البحث في إثبات صدور الدليل من الشارع لأن الدليل العقلي لم يصدر من الشارع حتى يتم إثباته ، وإنما مصدره العقل البشري الذي هو عام لكل البشر ، وليس خاصا بالمعصومين عليهم السلام حتى ثبت أنه صادر منهم ، ولكن هذا لا يمنع من صدور شيء منهم بهذا الخصوص ، ففي هذه الحالة يكون هناك تأييد منهم لهذا الدليل العقلي وإشارة وإرشاد إليه ، ولا يخرج الدليل العقلي عن مسماه ولا نطلق عليه دليلا شرعيا ، فالمتن الشرعي أي ما قال به العقل وأشار وأرشد إليه فقط ، فالدليل العقلي يكون مصدره العقل لأن العقل يكتشف العلاقات والملازمات بين الأحكام ، مثلا يكتشف علاقة وملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمة الشيء ، وهذه القاعدة لا تخص الأحكام الشرعية فقط ، وإنما هي قاعدة عقلية عامة ، فكل إنسان سواء كان مؤمنا أم كافرا عندما يريد القيام بشيء نراه يعد أولا مقدمات هذا الشيء ، فيقوم بتحضير المعدات والوسائل التي تؤدي إلى فعل هذا الشيء ، ثم ثانيا يقوم بفعل هذا الشيء .

أبحاث الدليل العقلي :

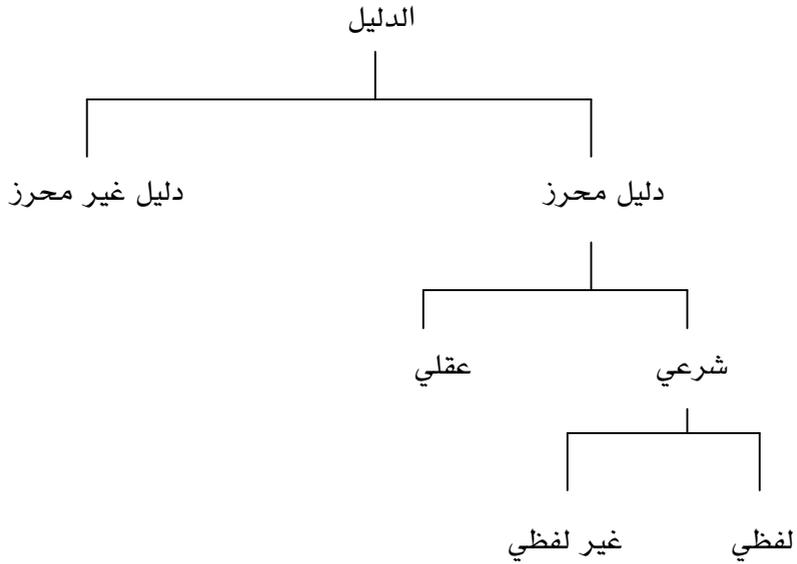
- ١- تحديد دلالات الدليل العقلي .
- ٢- إثبات حجية دلالات الدليل العقلي .

ولا يوجد في الدليل العقلي إثبات صدور المتن من المعصوم عليه السلام لأن الدليل العقلي ليس صادرا من الشارع ليتم إثبات صدوره ، وصغرى القياس ليس آية ولا رواية ليتم إثبات صدورها ، وإنما الصغرى هي حكم شرعي ، والدليل العقلي مصدره العقل ، والدليل العقلي القطعي يمكن استنباط الحكم الشرعي بواسطته ، وأما الدليل العقلي الظني فليس له الحجية كالقياس والاستحسان .

مثال : لو طلبنا من أي شخص أن يكتب ، فأول ما يطلب هو الورقة والقلم لأن الكتابة بحاجة إلى مقدمات كإعداد الورقة والقلم وموضوع الكتابة .

إذن : الدليل العقلي مصدره العقل لا النص الشرعي ، لذلك لا يحتاج إلى إثبات صدوره من الشارع لأن القضية سالبة بانتفاء الموضوع حيث إنه لم يصدر من الشارع حتى نحتاج إلى إثبات صدوره منه .

الخلاصة :



وقبل البدء بأبحاث الدليل الشرعي على الترتيب المذكور يستعرض السيد الشهيد قدس سره بعض المبادئ والقواعد العامة في الأدلة المحرزة .

بعض المبادئ والقواعد العامة في الأدلة المحرزة

الأصل عند الشك في الحجية

مر سابقا أن الحجية لها صورتان :

١- الحجية ثابتة من دون جعل الشارع :

كما في القطع فإن القطع حجة بنفسه ولا تحتاج الحجية في القطع إلى جعل من الشارع .

٢- الحجية مجعولة من الشارع :

كما في الدليل الظني الذي جعله الشارع حجة مثل خبر الثقة ، فالدليل الظني لكي يكون حجة لا بد أن يجعل الشارع له الحجية لكي يصير أمانة يمكن الاستناد إليه في الاستنباط ، ولا بد أن نحرز بالقطع جعل الحجية له حتى يمكن الاعتماد عليه ، فالشارع له دخل في جعل الحجية للدليل المحرز غير القطعي ، وإذا أحرزنا أنه ليس بحجة فلا يمكن التعويل عليه ، ويأتي السؤال التالي حينما نشك بأن الشارع جعل دليلا من الأدلة حجة أو لا :

إذا كان عندنا شك في حجية أي دليل فهل الأصل هو الحجية أو عدم

الحجية ؟

٧٠ الأصل عند الشك في الحجية

بعبارة أخرى : ما هو الموقف الذي لا بدّ من اتخاذه في حالة الشك في

الحجية ؟

مثلا إذا شككنا أن القياس أو خبر الثقة أو الرواية المرسلة أو الشهرة الفتوائية أو قول اللغوي حجة أو ليس بحجة فهل يكون الأصل هو الحجية أو عدم الحجية ؟

الجواب :

عند الشك في حجية أي دليل واحتمال جعل الشارع الحجية له يكون الأصل والقاعدة هو عدم الحجية ، فالدليل المشكوك يكون الأصل فيه هو عدم الحجية إلا إذا ورد دليل قطعي على حجيته ، فحينئذ نقول بحجيته .

وهنا تأتي الأسئلة التالية :

السؤال الأول : ما معنى الشك في الحجية ؟

الجواب :

معناه عدم إحراز ثبوت المنجزية والمعدرية لدليل من الأدلة ، مثلا لو بحثنا عن الدليل الشرعي على حجية القياس وعلى فرض أننا لم نجد أي دليل يثبت صلاحية القياس للكشف عن حكم شرعي أو نفي حكم شرعي ففي هذه الحالة نشك في أن القياس منجز ومعدّر ، ومعنى ذلك أننا نشك في أن الشارع جعل له الحجية أو لم يجعل له الحجية لأنه لا يوجد عندنا ما يثبت حجيته ولا نقطع بعدم حجيته ، فنشك في أنه حجة أو ليس بحجة .

السؤال الثاني : ما معنى الأصل في مقامنا ؟

الجواب :

المراد من الأصل هنا هو أنه ما هو المرجع الذي نرجع إليه في حالة الشك في الحجية ، فعندما شككنا في حجية القياس ولم نجد دليلاً يثبت الحجية أو ينفي الحجية فإلى أي شيء نرجع ؟ هل نرجع إلى حجية القياس والعمل به أو عدم حجية القياس وعدم العمل به ؟

فإذا قلنا بعدم الحجية لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية ، فيكون الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية وعدم العمل بمقتضى الدليل المشكوك فيه وتنزيل هذا الدليل منزلة العدم .

ولو قلنا بأن الأصل والمرجع عند الشك في الحجية هو الحجية فمعنى ذلك أن القياس حجة ويمكن الاعتماد عليه والاستناد إليه في استنباط الأحكام الشرعية ، فلو استنبط الفقيه الحرمة بناء على حجية القياس فمعنى ذلك عدم إمكان الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية ، ولو استنبط الإباحة فمعنى ذلك عدم إمكان الرجوع إلى أصالة الاحتياط العقلي .

ولو قلنا بأن الأصل والمرجع عند الشك في الحجية هو عدم الحجية فمعنى ذلك أن القياس ليس بحجة ولا يمكن الاعتماد عليه ولا الاستناد إليه في الاستنباط ، فيكون الأصل هو البناء من ناحية عملية على عدم ترتيب أي أثر على الدليل المشكوك ، وهو معنى عدم الحجية أي عدم ترتيب الأثر من ناحية عملية ، فيكون المرجع حينئذ الأصول العملية الجارية في موارد الشك ، وهذا هو الصحيح .

السؤال الثالث : ما معنى عدم الحجية ؟

الجواب :

معناه هو أن الأصل نفوذ الحالة المفترضة من منجزية أو معذرية لولا ذلك الدليل الظني^(١) ، فتوجد عندنا حالة مفترضة ، مثلا إن هذا العمل منجّز ، وجاء إلينا دليل ظني ، فهذا الدليل الظني ليس بحجة لأن الأصل أن الدليل الظني ليس بحجة ، فمعنى عدم الحجية أن هذه الحالة المفترضة سوف تأتي بها ونغض الطرف عن الدليل الظني إلا إذا ثبت أنه حجة ، فنأخذ بالدليل الظني المعتبر ونغيّر هذا العمل المنجّز ، فتنفذ الحالة المفترضة من منجزية أو معذرية لولا ذلك الدليل الظني .

النتيجة :

الأصل في أي دليل نشك في حجيته هو عدم الحجية إلا إذا ورد دليل قطعي من الشارع على حجيته ، فإذا ورد هذا الدليل القطعي على الحجية نرفع أيدينا عن هذا الأصل ونقول بحجية ذاك الدليل ، فإذا كان يوجد تكليف منجّز على المكلف ، وكان عندنا دليل ظني على عدم التكليف ، فالدليل الظني إذا لم يكن حجة لا نأخذ به ، ومعنى ذلك أن المنجزية هنا

(١) قولنا " الدليل الظني " أصح من قولنا " الأمانة " لأن الأمانة هي الدليل الظني الحجة ، فنقول إن خبر الثقة أمانة أي أننا انتهينا من إثبات حجيته ، ولكن إذا قلنا " دليل ظني " فيمكن أن يكون حجة ويمكن أن لا يكون حجة ، فبدل أن نقول " لولا تلك الأمانة " نقول " لولا ذلك الدليل الظني " ؛ لأننا لحدّ الآن لم نثبت أن هذا الدليل الظني حجة أو ليس بحجة ، والأصل فيه أنه ليس بحجة ، والسيد الشهيد يقصد من الأمانة الدليل الظني الذي لم تثبت حجيته بعد .

الأصل عند الشك في الحجية ٧٣

نافذة وجارية ، وهذا الدليل الظني لا نهتم به إلا إذا ورد دليل قطعي على حجية الدليل الظني فإننا نأخذ بالدليل الظني ، فالتنجيز يجري حتى مع وجود الدليل الظني غير الحجة على عدم التكليف .

وعلى العكس من ذلك إذا كان يوجد تكليف بحيث يكون المكلف معذورا عن امتثاله ، فإذا ورد دليل ظني على التكليف فإننا لا نأخذ به إلا إذا ورد دليل قطعي على حجية هذا الدليل الظني على التكليف ، فالتعذير يجري حتى مع وجود الدليل الظني على التكليف ؛ لأن الدليل الظني ليس بحجة إذ أن الأصل فيه عدم الحجية .

إذن : توجد حالتان للدليل الظني المشكوك الحجية : إما أن يكون نافيا لتكليف وإما أن يكون مثبتا لتكليف .

نأتي الآن إلى الحالتين :

الحالة الأولى : الدليل الظني النافي للتكليف :

إذا كان يوجد تكليف منجّز ، وكان التنجيز يأتي عن طريق حكم العقل ، فكل احتمال ينجّز التكليف على مسلك حق الطاعة القائل بأن الأصل العملي الأولي هو أصالة الاشتغال والاحتياط العقلي ، وجاء دليل ظني ينفي هذا التكليف ، فعندنا إثبات للتكليف عن طريق العقل بالاحتمال ، وعندنا نفي للتكليف عن طريق الدليل الظني ، فهل نأخذ بالدليل الظني وننفي التكليف أو نأخذ بالدليل العقلي الذي يقول بالاحتياط ؟

إن الأصل في الدليل الظني هو عدم الحجية ، فإذا أثبتنا وأحرزنا

بالقطع أنه حجة فنستطيع أن ننفي التكليف ونرفع اليد عن التكليف ونقول إن التكليف غير موجود ، فالحالة المفترضة هي أنه عندنا تكليف منجَز لا نرفع اليد عنه إلا إذا أثبتنا حجية الدليل الظني النافي للتكليف ، فإذا أثبتنا حجية الدليل الظني ونفيًا للتكليف فإن نفي التكليف معناه ترخيص من الشارع في عدم الاحتياط ، فالعقل يقول إن التكليف منجَز بحكم العقل إلا إذا ورد ترخيص وإذن من الشارع في عدم التحفظ وعدم الاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، فمنجزية الاحتمال معلقة على عدم ورود الترخيص من الشارع ، فإذا أحرزنا الترخيص فإن المنجزية تنتفي ، وهنا يكون الدليل الظني الحجة ترخيصًا من الشارع في رفع اليد عن ذلك التكليف المنجَز ، ويكون الدليل الظني الحجة رافعًا لموضوع أصالة الاحتياط العقلي ، والموضوع هو (منجزية الاحتمال + عدم ورود الترخيص) ، فإذا ورد الترخيص فإن الموضوع يرتفع ، فتأخذ بنفي التكليف أي أنه لا يوجد تكليف هنا ، وأما وجود الدليل الظني غير الحجة فهو كعدم وجوده ، فلا نرفع اليد عن المنجزية الثابتة بحكم العقل في رتبة سابقة .

بعبارة أخرى :

عندما يأتي دليل ظني دال على نفي التكليف فمعناه أنه يكون معدراً ونريد أن نثبت به المعذرية ، في هذه الحالة نريد أن نرفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي التي تقول بمنجزية التكليف المحتمل ، وهذا الاحتياط مقطوع الحجية ، والدليل الظني المشكوك الحجية لا يقف في قبال أصالة

الاحتياط المقطوعة الحجية ، فلا بد أن نحرز بالقطع أن الشارع جعل الحجية للدليل الظني حتى نترك الاحتياط ، وطالما أننا لم نحرز الحجية للدليل الظني فإننا نتمسك بأصالة الاحتياط أي أن التكليف يكون منجزاً ، فالدليل الظني مع الشك في حجيته يكون أضعف من احتمال التكليف مع القطع بحجية أصالة الاحتياط ، فلا بد من العمل بالقطع أي بالاحتياط إلا إذا جاء إذن من الشارع بترك هذا الاحتياط ، وهذا الإذن يأتي عن طريق حجية الدليل الظني ، ولكن لم تثبت حجية الدليل الظني أي لم يرد الإذن في ترك الاحتياط ، فمع الشك في الحجية لا إحرار للإذن في ترك التحفظ ، ومع وجود الشك في ورود هذا الإذن نقول بعدم ورود الإذن ، فبدون إحرار الإذن تكون منجزية الاحتمال للتكليف الواقعي قائمة بحكم العقل على مسلك حق الطاعة .

إذن : منجزية الاحتمال للتكليف الواقعي تكون قائمة بحكم العقل ما لم نحرز الحجية للدليل الظني الذي يكون معذراً ، وجعل الحجية له يعني إذن الشارع في ترك التحفظ وترك الاحتياط تجاه التكليف المشكوك .

الحالة الثانية : الدليل الظني المثبت للتكليف :

على العكس من الحالة الأولى ، عندنا عدم تكليف بواسطة أصالة البراءة على مسلك قبح العقاب بلا بيان القائل بأن الأصل العملي الأولي هو أصالة البراءة العقلية ، وعندنا دليل ظني يثبت تكليفاً إلزامياً ، هنا نرفع اليد عن أصالة الطهارة أو أصالة الإباحة أو أصالة الحلية التي تقول " كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام " ؛ بشرط أن نثبت أن هذا

٧٦ الأصل عند الشك في الحجية

الدليل الظني له الحجية ، وإذا لم تثبت له الحجية فأصالة الحل تجري لأن الأصل العملي يثبت التعذير ، والدليل الظني لا يثبت التجيز ، فنأخذ بالتعذير الثابت ونترك التجيز غير الثابت ، ولكن إذا أثبتنا حجية الدليل الظني فأصالة الحل تكون ملغية ونأخذ بالدليل الظني الذي يثبت التكليف ، والدليل الظني الحجة يكون دليلاً محرزاً ، وعند التعارض يُقدّم الدليل المحرز الظني على أصالة الحل لأن الدليل المحرز يرفع موضوع الأصل العملي ، وموضوع الأصل العملي هو الشك في التكليف ، فالدليل الظني يرفع الشك ، ولكنه لا يرفعه حقيقة بل يرفعه تبعاً (١) .

بعبارة أخرى :

عندما يأتي دليل ظني دال على إثبات التكليف فمعناه أنه يكون منجزاً ونريد أن نثبت به المنجزية ، في هذه الحالة نريد أن نرفع اليد عن أصالة البراءة العقلية التي تقول بمعدورية المكلف عن امتثال التكليف المشكوك ، وهذه البراءة مقطوعة الحجية ، فالدليل الظني المشكوك الحجية لا يقف في قبال أصالة البراءة المقطوعة الحجية ، فهنا نعمل

(١) يكون الدليل الظني في هذه الحالة حاكماً على الأصل العملي ، فيكون من باب الحكومة لا من باب الورود ، إذا قلنا بالورود - أي أن الدليل الأول وارد على الدليل الثاني - فمعنى ذلك أن الأول يرفع موضوع الثاني حقيقة ، مثل الدليل القطعي فإنه يرفع الشك حقيقة فيكون الدليل القطعي وارداً على الأصل العملي ، وإذا قلنا بالحكومة أي أن الأول حاكم على الثاني فمعنى ذلك أن الأول يرفع موضوع الثاني تبعاً ، فالوارد يرفع الشك حقيقة ، والحاكم يرفع الشك تبعاً ، وهذه التفرقة بين الورود والحكومة من إبداعات الشيخ الأنصاري قدس سره .

الأصل عند الشك في الحجية ٧٧

بأصالة البراءة أي أن الشك في التكليف يكون معذراً ، فالدليل الظني مع الشك في حجيته يكون أضعف من الشك في التكليف مع القطع بالبراءة عن هذا التكليف ، فلا بد أن نعمل بالقطع إلا إذا جاء غطاء شرعي بحجية الدليل الظني ليثبت التكليف ، وبالتالي يكون التكليف منجّزاً ، فهنا يكون الأصل عدم ورود الحجية من قبل الشارع فنعمل بأصالة البراءة ، وبالتالي يكون المكلف معذورا عن امتثال التكليف .

إذن : إذا كان لدينا أصل معذر كأصالة الحل المقطوع بها شرعا لا نرفع اليد عنها ما لم نحرز جعل الحجية للدليل الظني الذي يكون منجّزاً ، ودليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمّن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يقطع بحجية الأمانة المثبتة للتكليف ، ويقول الأصوليون إن الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها - أي بعدم الحجية - ، أو الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية ، فالشك في الحجية حكمه حكم القطع بعدم الحجية في عدم ترتيب الأثر .

النتيجة :

الدليل المحتمل الحجية لا يثبت الترخيص ولا يثبت التكليف ، ومعنى ذلك أنه لا يترتب عليه أي أثر شرعي ، وبذلك يكون الموقف السابق هو الموقف النافذ الجاري ، ويكون الأصل نفوذ الحالة المفترضة - لولا ذلك الدليل الظني - من منجزية أو معذرية ، ويكون المرجع في موارد الشك في الحجية هو الأصول الجارية في كل مورد بحسبه ، ووجود الدليل الظني غير الحجة وعدم وجوده لا يؤثر في نفوذ الحالة المفترضة ، والدليل على

٧٨ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

أن الأصل هو عدم الحجية في الدليل المشكوك حجيته هو أن الأصول العملية الجارية قام الدليل القطعي على حجيتها ، والدليل الظني مشكوك الحجية ، فلا يكون الدليل الظني صالحا لرفع موضوع الأصل العملي الذي ثبتت حجيته بدليل قطعي ، والدليل المشكوك لا يُقدَّم على الدليل المقطوع به .

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

كل دليل له مدلول مطابق وله مداليل التزامية سواء كان هذا الدليل دليلا محرزا قطعيا أو ظنيا أم كان أصلا عمليا ، والبحث يقع في حجية المداليل الالتزامية للدليل المحرز القطعي والظني وللأصل العملي .

سؤال : إذا كان عندنا دليل محرز فعلى ماذا يدل ؟

الجواب :

الدليل المحرز يدل على ثلاثة أشياء ، فالدليل المحرز له مدلول مطابق ومدلول تضميني ومدلول التزامي ، وهنا لا شأن لنا بالمدلول التضميني بل ننظر إلى المدلول المطابق والمدلول الالتزامي .

وقد درسنا في علم المنطق ثلاثة أنواع من الدلالات : المطابقية

والتضمينية والالتزامية ، وهي :

١- الدلالة المطابقية :

هي الدلالة التي يدل اللفظ فيها على تمام معناه الموضوع له ويطابقه ، فيتطابق فيها اللفظ والمعنى ، كدلالة لفظ الإنسان على تمام

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة ٧٩

معناه وهو الحيوان الناطق .

٢- الدلالة التضمينية :

هي الدلالة التي يدل اللفظ فيها على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه ، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو على الناطق وحده .

٣- الدلالة الالتزامية :

هي الدلالة التي يدل اللفظ فيها على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ، كدلالة لفظ الدواة على القلم .

مثال ١ :

لفظ " الكتاب " له مدلول مطابق ، فيدل على كل الكتاب من الغلاف والأوراق وهو تمام معنى الكتاب ، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف ، وله مدلول تضميني - وهو جزء الشيء - حيث يدل الكتاب على الورق وحده أو على الغلاف وحده ، فلو بعث الكتاب فإن المشتري يفهم دخول الغلاف فيه .

مثال ٢ :

لفظ " البيت " يدل على الطريق ، والطريق مدلول التزامي خارج عن معنى اللفظ ، فإذا بعث بيتا فلا بد أن يكون هناك طريق يؤدي إليه ، فإذا كان البيت واقعا في وسط قطعة أرض فلا يمكن لك أن تباع البيت وتقول للمشتري إنه لا يجوز لك دخول أرضي ؛ لأن المشتري سيطلبك

٨٠ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

بطريق يؤدي إلى البيت ، وحتى إذا ترافعا إلى القاضي فإنه سيحكم لصالح المشتري ويقول إنه بالمدلول الالتزامي لا بد أن تجعل له حق المرور عبر هذه الأرض .

وهكذا في الأحكام الشرعية توجد أدلة ، ويوجد لكل دليل مدلول مطابق ومدلول التزامي ، فإذا وردت رواية فإننا نفهم مدلولها مطابقياً لها وهو معاني نفس الكلمات الواردة فيها ، ويوجد مدلول التزامي لها وهو المعنى الخارج عن معاني نفس الكلمات .

مثال :

كثير من كتب التاريخ تنقل أن الإمام علي عليه السلام شارك في كثير من الحروب والغزوات وأنه قتل بنفسه في غزوة بدر نصف القتلى وشارك في قتل النصف الآخر ، وأنه في غزوة أحد وقف مدافعاً عن النبي صلى الله عليه وآله بعد أن هرب المسلمون وفيهم فلان وفلان وفلان ، وأنه في غزوة الخندق خرج لقتال عمرو بن عبدود بعد أن سكت المسلمون بما فيهم فلان وفلان وفلان .

وقال النبي صلى الله عليه وآله في الإمام علي عليه السلام :

" برز الإيمان كله إلى الشرك كله " (١) .

" لمبارزة علي بن أبي طالب لعمرو بن عبدود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتي إلى يوم القيامة " (٢) .

(١) العثمانية للجاحظ ص ٣٢٤ ، ينابيع المودة للقندوزي الحنفي ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) المستدرک علی الصحیحین للحاکم النیسابوری ج ٣ ص ٣٢ .

" لضربة علي خير من عبادة الثقلين " (١) .
" لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار " (٢) .

بالمدلول المطابقي نفهم أن الإمام علي عليه السلام شارك في الحروب ،
والمدلول الالتزامي هو أن الإمام علي عليه السلام شجاع ، الشجاعة لم
تذكر في التاريخ لأن التاريخ يتكفل بنقل الأحداث والوقائع ، ولكننا نعرف
من كثرة القصص شجاعة الإمام علي عليه السلام لأن من يشارك في
الحروب ويقف صامدا لا يهرب يكون شجاعا مغوارا لا كما كان البعض
حينما فرّ وسئل : ما بال الناس ؟

أجاب : " أمر الله " ؛ تبريرا لفراره من المعركة ، أو أنه يهرب
ويأتي بعد ثلاثة أيام خائفا مرتعبا .

الشجاعة مدلول التزامي خارج عن كلمات الرواية ، والمدلول
الالتزامي هنا ليس مدلولاً عرفياً ، والمدلول غير العرفي (٢) ليس من
الظهورات اللفظية .

(١) المواقف للأبي ج ٣ ص ٦٢٨ ، شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ج ٢
ص ٣٠١ .

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢ ص ٢١١ ، كنز العمال للمتقي الهندي
ج ٥ ص ٧٢٣ ، تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ج ٣٩ ص ٢٠١ ، شرح المقاصد
في علم الكلام للتفتازاني ج ٢ ص ٣٠١ .

(٣) المدلول الالتزامي نوعان :

١ - المدلول الالتزامي العرفي : إذا قلنا : " إذا جاء زيد فأكرمه " ، هذا القول له
مدلولان : مدلول مطابقي هو وجوب إكرام زيد عند مجيئه ، ومدلول التزامي عرفي هو

إذن : الدليل المحرز له مدلول مطابق وله مدلول التزامي .

نأتي إلى ذكر بعض الأمثلة :

مثال ١ :

قوله تعالى : ﴿ إِن جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَسَبِّهُ فَسَبَّوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ (١) .

المدلول المطابق هو أنه لا يمكن الاعتماد على خبر الفاسق ، فالمدلول المطابق هو وجوب التبيين عند مجيء الفاسق بالخبر ، والمدلول الالتزامي هو أنه يمكن الاعتماد على خبر العادل ، فالمدلول الالتزامي هو إن جاءكم عادل بنياً فلا تتبينوا ، وهذا معناه عدم وجوب التبيين عند مجيء العادل بالخبر ، فخبر العادل لم يذكر في الرواية ، والمدلول الالتزامي خارج عن الكلام المذكور في الرواية ، ومفهوم الشرط مدلول عرفي ومن الظهورات اللفظية .

عدم وجوب إكرام زيد عند عدم مجيئه المستفاد من مفهوم الشرط " إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه " ، وهذا المدلول الالتزامي العرفي حجة لأنه يفهم من اللفظ ، وهو ظهور فيكون حجة .

٢- المدلول الالتزامي غير العرفي : وهو لا يكون ظاهراً من اللفظ ، وإنما هو لازم له يعرف من خارج اللفظ ، ففي المثال السابق المدلول الالتزامي غير العرفي هو أن قائل هذا القول يجب زيدا كثيراً لأنه صديقه ، ووقع النقاش في هذا المدلول أنه حجة أو ليس بحجة .

(١) الحجرات : ٦ .

مثال ٢ :

قوله تعالى : ﴿ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ ^(١) .

المدلول المطابقي وجوب الصيام إلى أول الليل وهو الغروب ، والغروب ليس داخلا في الصيام ، فبمجرد ما يأتي الغروب يجوز للشخص أن يفطر ، وله مدلول التزامي هو " لا تصم بعد الغروب " ، فلا يجوز الصوم بعد الغروب .

مثال ٣ :

الدليل الذي يدل على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة الكبرى له مدلول مطابقي هو وجوب صلاة الجمعة ، وله مدلول التزامي هو عدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة .

مثال ٤ :

" كل السمكة حتى رأسها " ؛ أي إلى رأسها ، فيكون المدلول الالتزامي هو " لا تأكل رأس السمكة " .

ملاحظة :

نحن الآن لا نقول إن هذا المدلول الالتزامي حجة أو ليس بحجة ، المهم أن نعرف معنى المدلول الالتزامي .

إذن : يوجد عندنا مدلول مطابقي ومدلول آخر التزامي ، والمدلول المطابقي هو معاني نفس الكلمات الواردة في الرواية ، فهو ما يحكي عنه الدليل أو مؤدَى الدليل ، والمدلول الالتزامي هو ما يكون لازما للدليل

^(١) البقرة : ١٨٧ .

المحرز .

سؤال : إذا وردت رواية فهل كلا المدلولين المطابقي والالتزامي حجة أو

يكون المدلول المطابقي فقط حجة دون المدلول الالتزامي ؟

الجواب :

إذا كان الدليل محرزا وثبتت له الحجية فإنه يمكن الاعتماد على المدلول المطابقي ، فيكون المدلول المطابقي حجة لأن الدليل المُحرز يعين ويُحرز الحكم الشرعي ، ويوجد للدليل المحرز نوعان :

١- الدليل المحرز القطعي :

في هذا النوع من الأدلة – كالخبر المتواتر – يكون كلا المدلولين المطابقي والالتزامي حجة لأن القطع بالملزوم معناه القطع باللازم ، فالعلم بشيء علم بلوازمه ، والمدلول المطابقي يثبت بالقطع ، وكذلك فإن المدلول الالتزامي يثبت بالقطع أيضا ، لذلك فإن المدلولات المطابقية تكون قطعية ، وكذلك فإن المدلولات الالتزامية تكون قطعية أيضا ، ومنشأ ثبوت الحجية للمدلول الالتزامي هو العلم بالملزمة ، فالعلم بالملزمة هو الذي يؤدي إلى العلم باللازم بعد العلم بتحقيق الملزوم ، والحجية هنا تابعة لحكم العقل لا لجعل الشارع ، وحكم العقل لا يفرق بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ، والحجية التي تكون بحكم العقل لا تنالها يد الشارع لا نفيًا ولا إثباتًا .

مثلا إذا قطعت بأن زيدا تعرّض لحادث فإنك تقطع بأنه قد أصيب

في الحادث ، فالدليل الدال بالمطابقة على تعرّض زيد لحادث دال بالالتزام

على إصابته في ذلك الحادث .

وإذا قطعت بأن هذا العدد يساوي أربعة فإنك تقطع بأنه عدد زوجي ،
فالدليل الدال بالمطابقة على كون العدد يساوي أربعة دال بالالتزام على
كونه عددا زوجيا .

٢- الدليل المحرز الظني :

إذا ثبت بواسطة الدليل القطعي جعل الشارع الحجية للدليل المحرز
الظني - كخبر الثقة - فإنه يصير أمانة^(١) ، والحجية هنا تابعة لجعل
الشارع لا لحكم العقل .

مثلا لو جاء خبر الثقة بأن زيدا تعرّض لحادث فإن المدلول المطابقي
هو تعرّض زيد لحادث ، والمدلول الالتزامي هو إصابة زيد .

المدلول المطابقي في الدليل المحرز الظني حجة ، ولكن وقع البحث في
أن الدليل الدال على حجية الأمانة هل يدل على حجية لازمه أيضا أو لا
يدل على حجيته ، ونكون في هذا النوع أمام حالتين :

الحالة الأولى : موضوع الحجية صادق على الداليتين المطابقيه والالتزامية :

في هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامي ويكون حجة ، وموضوع الحجية

(١) القطع تكون حجيته ذاتية ولا يحتاج إلى حجية تعبدية من الشارع ، وأما الظن فإن
حجيته عرضية لأن الظن بحاجة إلى حجية تعبدية من الشارع حتى نأخذ بهذا الظن ،
ولا بد أن يكون عندنا دليل قطعي على حجية الدليل الظني ، فحجية القطع تكون
مباشرة ، وحجية الظن تكون غير مباشرة بواسطة الدليل القطعي الذي يدل على
حجية هذا الظن .

٨٦ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

هو ما حكم الشارع بأنه حجة وهو الأمانة - كخبر الثقة وظهور الكلام - ،
والحجية حكم شرعي ظاهري ، وهذا الحكم قد يكون موضوعه واسعا
ينطبق على المدلولين المطابقي والالتزامي ، وقد يكون ضيقاً ينطبق على
المدلول المطابقي فقط ، والمدلول المطابقي هو الحكم الذي يدل عليه
الخبر ، والمدلول الالتزامي هو مثل نفي الحكم الآخر كما في المثال السابق
عن وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة وعدم وجوب صلاة الظهر في يوم
الجمعة ، في هذه الحالة يكون الدليل الدال على حجية الأمانة دالا على
شموله للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ، فيكون الشارع قد جعل
الحجية للمدلولين معا .

مثال :

إذا كان عندنا دليل قطعي على حجية خبر الثقة ، فإذا أخبر الإنسان
بشيء فإنه يخبر بلوازم هذا الشيء ، فالإخبار عن شيء إخبار عن
لوازمه ، في هذه الحالة يكون المدلول المطابقي حجة ، ويكون المدلول
الالتزامي حجة أيضا لأن المدلول الالتزامي أخبر عنه الثقة بالدلالة
الالتزامية ، فيشملة دليل الحجية الذي يأمر بالعمل بكل ما أخبر به
الثقة ، ومما أخبر به الثقة المدلول الالتزامي أيضا ، فالمدلول المطابقي
خبر ، والمدلول الالتزامي خبر ، وعندنا دليل على حجية خبر الثقة ،
فتكون الحجية لكلا المدلولين المطابقي والالتزامي .

مثلا إذا قلت إن هناك حادثا ونقلوا زيدا إلى المستشفى ، والمدلول
الالتزامي هو أنه قد أصيب ، ويمكن الاعتماد على هذا المدلول الالتزامي ،

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة ٨٧

وتستطيع أن تقول للناس إن زيدا مصاب ، وقد أخبرك بذلك الثقة ، ولا يلومك أحد على قولك إنه مصاب بسبب الحادث ، فإذا أخبرت عن حادث زيد فإنك تخبر عن إصابته ، وتستطيع أن تنسب إصابة زيد إلى خبر الثقة مع أنه مدلول التزامي لخبر الثقة ، وتكون هنا حجية خبر الثقة دالة على حجية المدلول المطابقي وحجية المدلول الالتزامي معا .

الحالة الثانية : موضوع الحجية صادق على الدلالة المطابقية دون الالتزامية :

في هذه الحالة لا يكون المدلول الالتزامي حجة ، ويكون الدليل الدال على حجية الأمانة دالا على حجية المدلول المطابقي ، فهل يتوسّع الدليل ليشمل المدلول الالتزامي أيضا أو لا يتوسّع ليشمله ؟ ما الذي تقتضيه القاعدة : الشمول للمدلول الالتزامي أو عدم الشمول له ؟

مثال :

لو ورد دليل يدل على حجية ظهور اللفظ ، مثلا لو قال الشارع : " صدق ظهور خبر الثقة " ، وقال الشارع إن ظهور اللفظ حجة ، ولم يقل إن المدلول الالتزامي لهذا اللفظ حجة ، فالمدلول الالتزامي هنا مدلول التزامي غير عرفي ، والمدلول الالتزامي غير العرفي ليس له ظهور لفظي لأنه ليس ظهورا للفظ ، وظهور اللفظ يكون للمدلول المطابقي فقط ، والمدلول الالتزامي غير العرفي لا يشكل فردا من موضوع دليل الحجية لأن موضوع الحجية هو ظهور اللفظ ، فعندما تقول أربعة فإن الزوجية ليست ظاهرة من لفظ الأربعة وإنما هي مدلول التزامي للأربعة ، وفي هذه الحالة لا تسري الحجية إلى المدلول الالتزامي لأن كلام الشارع ورد في

حجية ظهور اللفظ فقط أي المدلول المطابقي ، والمدلول الالتزامي ليس ظهورا لفظيا ، نعم نحن نفهمه من اللفظ ولكنه ليس ظهورا لفظيا ، وإنما هو لازم للفظ ، والمدلول الالتزامي خارج عن مدلول اللفظ ، فلا يفهم من حاقّ اللفظ ومن نفس اللفظ ، وهنا يمكن للشارع أن يقول : " ظهور هذه الألفاظ فقط حجة ، وأما المدلول الالتزامي فليس بحجة " ، فالحجية حكم شرعي بيد الشارع يجعله حيثما يشاء لأنه لا يُسأل عما يفعل ، وقد يقوم الشارع بتخصيص الحجية بإحدى الداليتين دون الأخرى على الرغم من كونهما متلازمتين في الصدق ، فقد يقول الشارع بحجية المدلول المطابقي دون الالتزامي ، وقد يقول بالعكس بحجية المدلول الالتزامي دون المطابقي ، نعم قد تكون هناك أدلة أخرى تدل على أن المدلول الالتزامي حجة أيضا ، ولكن نحن بيدنا فقط هذا الدليل ولا ننظر إلى الأدلة الأخرى ، بخلاف خبر الثقة فإنه يدل على المدلول الالتزامي أيضا لأن من أخبر بشيء فقد أخبر بلوازمه .

مثال ١ :

المدلول الالتزامي غير اللفظي ، وردت أخبار كثيرة عن مشاركة أمير المؤمنين عليه السلام في عدة حروب منها غزوة بدر وأحد والخندق وغيرها من الغزوات ، عندنا ظهور غير لفظي وهو أن أمير المؤمنين عليه السلام شجاع ، هذا لا نفهمه من اللفظ ، فهذا مدلول التزامي غير لفظي ، نعرف أنه شجاع من مشاركته في حروب كثيرة ، فكونه شجاعا لا نفهمه من اللفظ ، فهو ظهور ولكنه ظهور غير لفظي .

مثال ٢ :

صيغة الأمر - مثل " صلّ " - ظاهرة في الوجوب ، فهذه الصيغة تدل على وجوب الصلاة ، وهذا هو مدلولها المطابقي ، ومدلولها الالتزامي هو نفي الحرمة ونفي الاستحباب ، والمدلول الالتزامي ليس مدلولاً عرفياً ، فلا يكون حجة لأنه مدلول تحليلي دقيق لا يفهمه العرف ، فيكون المدلول المطابقي حجة لأنه ظهور لفظي وعندنا حجية الظهور اللفظي ، ولكن المدلول الالتزامي ليس حجة لأنه ليس ظهوراً لفظياً .

مثال ٣ :

في الإجماع دل الدليل على حجية معقد الإجماع فقط وهو المدلول المطابقي ، والمدلول الالتزامي لمعقد الإجماع ليس مشمولاً لدليل الحجية ، مثلاً لو قام الإجماع على وجوب صلاة الجمعة ، فالمدلول المطابقي - وهو وجوب صلاة الجمعة - هو معقد الإجماع ، فيكون المدلول المطابقي حجة ، وأما المدلول الالتزامي وهو عدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة لا يكون مشمولاً لدليل الحجية لأن موضوع الحجية هو المدلول المطابقي فقط فلا يكون شاملاً للمدلول الالتزامي .

إشكال : نحن نعلم من الخارج بأن ظهور اللفظ إذا كان صادقاً في مدلوله المطابقي فإنه صادق أيضاً في مدلوله الالتزامي ، فيكون المدلول الالتزامي حجة كما أن المدلول المطابقي حجة .

الجواب :

هذا العلم يأتي من الخارج ولا يؤثر في مقامنا ، صحيح أنه لا يمكن

٩٠ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

التفكيك بين المدلولين المطابقي والالتزامي في الواقع والأحكام الواقعية ، ولكن هذا العلم لا يعطينا تبريرا بأن تسري الحجية من دليل الحجية إلى المدلول الالتزامي لأن الحجية تكون للظهور ، وعنوان الظهور هنا لا ينطبق على المدلول الالتزامي ، بل ينطبق على المدلول المطابقي فقط ، والحجية حكم شرعي بيد الشارع يجعلها حيثما يشاء ، فالشارع يقول إن هذا حجة وذاك ليس بحجة ، فيمكن أن يجعل الحجية للمدلولين المطابقي والالتزامي معا أو يخصّها لأحد المدلولين دون الآخر على الرغم من تلازم المدلولين في الصدق في الواقع ، فيمكن للمولى التفكيك بين المدلولين المطابقي والالتزامي في الأحكام الشرعية الظاهرية لأن الحجية مجعولة بيد الشارع .

ويوجد في الحالة الثانية اتجاهان :

الاتجاه الأول : رأي المشهور :

وضع المشهور قاعدة مؤدّاهَا أن مُثَبِّتات الأمارات حجة ، أي أن المدليل الالتزامية للدليل الظني الذي ثبتت حجيته تعتبر حجة ، فالمدلول المطابقي للأمانة حجة ، وكذلك المدلول الالتزامي للأمانة حجة ، فنفس الدليل الذي يجعل الحجية للمدلول المطابقي للأمانة يجعل الحجية للمدلول الالتزامي لها ، ولا نحتاج إلى دليل آخر ليُجعل الحجية للمدلول الالتزامي ، فنفس الدليل الذي يدل على حجية الأمانة كافٍ لحجية كلا المدلولين المطابقي والالتزامي ، فجعل الحجية من قبل الشارع للأمانة معناه جعل الحجية للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي معا سواء كان

دليل الحجية ينطبق على عنوان يشمل المدلولين المطابقي والالتزامي كعنوان خبر الثقة ، أم يختص بالمدلول المطابقي دون الالتزامي كعنوان الظهور ، فتكون مثبتات الأمارات دائماً حجة حتى لو لم يصدق على المدلول الالتزامي موضوع الحجية لأن حديثنا الآن في الحالة الثانية ، والقاعدة تقتضي شمول دليل حجة الأمانة للمدلول الالتزامي أيضا ، وإذا لم يُردِ الشارع حجة المدلول الالتزامي فعليه أن يبيّن عدم حجة المدلول الالتزامي .

الاتجاه الثاني : رأي السيد الخوئي قدس سره (١) :

يقول السيد الخوئي قدس سره إنه يمكن – من حيث عالم الثبوت والإمكان العقلي والناحية النظرية – أن يجعل الشارع الحجية للمدلول المطابقي دون الالتزامي بأن يقول : " إني أتعبّدك بالمدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي " ، أو قد يقول بالعمل بكلا المدلولين ؛ لأن الأمر بيد الشارع وهو الذي يجعل الأحكام الشرعية كما يشاء ، والحجية من الأحكام الشرعية ، والحكم الشرعي نتعبّد به بالدائرة التي يحدّها الشارع سعة وضيقا ، فقيام دليل على حجة أمانة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعي لا يكفي لأن يكون المدلول الالتزامي حجة ، وجعل الحجية من الشارع للمدلول المطابقي للأمانة دون المدلول الالتزامي ممكن من الناحية النظرية إلا إذا كان نفس الدليل الدال على حجة الأمانة فيه

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٤ .

٩٢ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

إطلاق وقرينة بحيث يدل على حجية المدلول الالتزامي أيضا ، فيشمل المدلولات الالتزامية ، وفي هذه الحالة يجعل الشارع الحجية لكلا المدلولين ، نعم من الناحية النظرية – ولا ننظر إلى عالم الإثبات والدليل – يمكن أن يجعل الشارع الحجية للمدلول المطابقي فقط ، ونحتاج إلى دليل آخر يدل على حجية المدلول الالتزامي ، فقيام دليل على حجية الأمانة – كالظهور – ليس كافيا في الدلالة على حجية المدليل الالتزامية ، ويوجد هنا وجهان :

أ- يمكن للشارع أن يتعبد المكلف بالأخص وهو المدلول المطابقي من الأمانة .

ب- يمكن للشارع أن يتعبد المكلف بالأعم وهو كل ما تكشف عنه الأمانة مطابقة أو التزاما ، فيمكن أن يتعبد بكلا المدلولين أو بأحدهما دون الآخر .

وكلا الوجهين ممكن ثبوتا وعقلا ونظريا ، ولتعيين الوجه الثاني لا بدّ من وجود إطلاق في دليل الحجية يقتضي امتداد التعبد وسريانه إلى المدليل الالتزامية أيضا ، فلا بدّ من وجود قرينة على الأعم وهو كلا المدلولين المطابقي والالتزامي ، ومع وجود الاحتمال بإمكانية جعل الشارع الحجية للمدلول المطابقي دون الالتزامي فلا بدّ من وجود قرينة تدل على أن الشارع يريد المدلولين معا حتى يمكن إثبات حجية كلا المدلولين ، والمعروف أن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية ، لذلك فإن المدلول الالتزامي ليس حجة إلا أن تأتي قرينة تدل على سريان الحجية

إلى المدلول الالتزامي أيضا .

إن القاعدة هنا تقتضي عدم شمول دليل حجية الأمانة للمدلول الالتزامي ، والشمول له يحتاج إلى دليل آخر ، فإذا أراد الشارع الحجية للمدلول الالتزامي فعليه أن يبيّن ذلك على عكس قول المشهور الذي يقول بأن الأصل هو شمول دليل حجية الأمانة للمدلول الالتزامي وإذا لم يُردّ الشارع حجية المدلول الالتزامي فعليه أن يبيّن ذلك ، ومن الناحية الإثباتية يدل الدليل على الأخص وهو المدلول المطابقي ، وحجية المدلول الالتزامي مشكوك ، والأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية ، فلا يكون المدلول الالتزامي حجة لأنه مشكوك الحجية ، وهنا الأخص معلوم الحجية ، والأعم مشكوك الحجية ، فنرجع إلى المعلوم الحجية ونترك مشكوك الحجية ، والمعلوم الحجية هو المدلول المطابقي فقط .

مثال ١ :

إذا كان الزوج مفقودا ومّرت عليه خمس سنوات فإننا نعتبره ميتا تعبداً ، ولكن لا تنفصل عنه زوجته إلا بطلاق الحاكم الشرعي لها مع أن موت الزوج يلازم عدم الحاجة إلى الطلاق .

مثال ٢ :

خبر الثقة يوجد دليل على حجيته ، فخبر الثقة دليل ظني يحتاج إلى دليل قطعي يدل على حجيته ، فإذا كان دليل حجية خبر الثقة هو قوله تعالى :

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا

فَعَلُّهُمُ تَادِمِينَ ﴿١﴾ .

فأتى إلى نفس دليل الحجية ونرى هل يوجد فيه إطلاق أي أنه غير مقيد بالمدلول المطابقي فيمكن الأخذ بالمدلول الالتزامي .

مثلا : إذا قلت : أكرمُ عالما .

فتسألني : هل كلامك يشمل العادل والفاسق ؟

فأقول : كلامي مطلق شامل لكليهما .

فإذا كان الكلام مطلقا فلا حاجة للسؤال إلى أنه يشمل كل الأفراد أو لا يشملهم ، نعم إذا ورد دليل آخر يدل على إكرام العادل فقط فإننا نأخذ بالدليل الآخر ، ولكن نحن وهذا الدليل أي " أكرم عالما " ، فلا حاجة إلى السؤال عن أن هذا الدليل شامل لفرد منه أو غير شامل ، فلو أردت التقييد لذكرت التقييد وقلت : " أكرم عالما عادلا " ، فعدم التقييد هو الإطلاق فيشمل العادل والفاسق .

إذن : إذا لم يقيد دليل الحجية بالمدلول المطابقي فإنه يكون مطلقا ، فيكون شاملا للمدلول الالتزامي أيضا ، فيدل على حجية المدلول المطابقي وعلى حجية كل المداليل الالتزامية أيضا .

مثلا : إذا قلنا إن زيدا أخذوه إلى المستشفى فالمدلول الالتزامي هو أنه مريض ، فتأخذ بهذا المدلول الالتزامي أيضا ولا تقتصر على المدلول المطابقي .

(١) الحجرات : ٦ .

رأى السيد الشهيد قدس سره :

الصحيح في الإمارات هو الاتجاه الأول وهو رأى المشهور ، وهو أن مثبتات الإمارات حجة لأن تمام ملاك حجية الأمانة هو الكشف عن متعلّقه بدون النظر إلى نوع المُكشَف ، ومتعلّقه هو الحكم الشرعي الواقعي ، ففي الأمانة ننظر إلى أهمية الاحتمال والكشف والكاشفية ولا ننظر إلى المحتمل ونوع المُكشَف ونوع الحكم أي ما تُكشِف الأمانة عنه سواء كان المُكشَف مدلولاً مطابقاً أم مدلولاً التزامياً ، فيلاحظ الاحتمال يجعل الشارِعُ الأمانة حجةً ، وحجّية الأمانة تكون ثابتة لكل ما تكشف عنه من مداليل ، ودرجة كاشفية الأمانة واحدة بالنسبة إلى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ، فلا يوجد فرق بين المدلولين من حيث الحجية لأن الحجية ثابتة لكل ما كشفت عنه الأمانة ، فالأمانة تكشف عن المدلولين ، فيكون المدلولان المطابقي والالتزامي حجة ، ومتى ما ثبت أن تمام الملاك لحجّية الأمانة هو الكشف فهذا كافٍ لإثبات الحجية في المدلولات الالتزامية لأن نسبة كشف الأمانة إلى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي تكون بدرجة واحدة دائماً .

مثلاً : خبر الثقة يكشف عن شيء وهو المخبر عنه ، ففي خبر الثقة لا ننظر إلى المخبر عنه ، فخبر الثقة حجة مهما كان الخبر وبأي خبر أتى الثقة ، فلا ننظر إلى نفس الخبر لأن الخبر أو المخبر عنه هو نوع المُكشَف وهو المحتمل ، فنظرنا يكون إلى أن المخبر ثقة أو ليس بثقة ولا ننظر إلى ما يُخبر عنه ، فإذا كان ثقة نأخذ بكلامه مهما كان الكلام ،

ففي الدليل الظني ننظر إلى نفس الدليل ولا ننظر إلى ما يكشف عنه الدليل ، فننظر إلى الثقة بما هو ثقة فنأخذ خبره ، ولا ننظر إلى ما يحتوي عليه الخبر أي المخبر عنه ونوع الخبر ، ولكن إذا قلت إننا ننظر إلى الثقة وإلى خبره فننظر إلى الاحتمال والمحتمل ، فمؤدى ما يقوله الثقة هو الخبر ، ولكن نقول الثقة نأخذ بخبره مهما كان نوع خبره ، فأى خبر يأتي به الثقة تأخذ به وتعتمد عليه لأن نظرنا إلى الثقة لا إلى الخبر ، فنعطي الحجية لخبر الثقة مهما كان الخبر ، ولا ننظر إلى نفس الخبر ومحتوى الخبر ، بل ننظر إلى أنه ثقة فنأخذ بكلامه ، وهذا كما نقول إن الإضاءة تكشف عما في الغرفة ولا ننظر إلى ما يوجد في الغرفة ، فالإضاءة كشف ، وما يوجد في الغرفة هو المضاء والمنكشَف ، فننظر إلى نفس الكشف وهو الإضاءة ، ولا ننظر إلى المكشوف وهو نوع الأشياء الموجودة في الغرفة ، فملاك الأمانة الاحتمال والكشف دون المحتمل والمنكشَف ، فننظر إلى أن كلام الثقة فيه كشف عن الخبر ولا ننظر إلى نوع الخبر ، ونسبة كشف الأمانة إلى المدلول المطابقي وإلى المدلول الالتزامي تكون بدرجة واحدة ، فخبر الثقة يكشف عن المدلولين بنفس الدرجة ، لا أن كشف المدلول الالتزامي مستمد من المدلول المطابقي ، فالثقة يخبر بالمدلول المطابقي فيكشف عن المدلول المطابقي ، ويكشف عن المدلول الالتزامي في نفس الوقت ، فكأن الشخص بيده مصباح ويضيء على المدلولين في نفس الوقت ، فإذا تريد أن تحجب الضوء عن المدلول الالتزامي فإنك في نفس الوقت تحجبه عن المدلول المطابقي ، فإما أن

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة ٩٧

تضيء الطرفين أو تحجب عن الطرفين ولا تستطيع أن تحجب عن طرف دون طرف .

مثلا : لو كان يوجد شخصان في غرفة فإذا أضأت الغرفة فإنك ترى الشخصين ، وإذا قلت إنك تريد أن ترى واحدا منهما فأقول لك إذن لا بد أن تطفئ الإضاءة ، فإذا أطفأت الإضاءة فإنك لا ترى كلا الشخصين ، ولا يمكن لك أن ترى شخصا دون شخص ، فإما أن ترى كليهما وإما أن لا ترى كليهما ، ومن المستحيل أن ترى أحدهما دون الآخر .
وفي مقامنا من المستحيل أن ترفع أحد المدلولين لأن نسبة كشف الأمانة إلى المدلولين المطابقي والالتزامي بدرجة واحدة .

مثال :

لو أخبرك شخص ثقة بأن هذا السائل فيه مادة تجعلك تعطس ، هنا المحتمل ليس أمرا مهما ، ولكنك تأخذ بخبر الثقة لأن فيه كسفا عن الواقع ، فأنت تتجنب هذا السائل انطلاقا من أهمية الاحتمال لا من أهمية المحتمل .

النتيجة :

كل مثبتات الإمارات حجة ، أي كل المداليل الالتزامية للأمانة حجة ، والملاحظ في الإمارات هو قوة وأهمية الاحتمال ، فالمدلول المطابقي جعل حجة بسبب قوة الكشف والاحتمال ، وكذلك يكون المدلول الالتزامي حجة أيضا بسبب نفس قوة هذا الاحتمال والكشف .

سؤال : هل مثبتات الأصول العملية حجة أو لا ؟

الجواب :

نبدأ بمثال : لو كنا على يقين سابق بحياة زيد ثم شككنا في بقاءه على قيد الحياة ، فإننا بالاستصحاب نقول إن زيدا لا زال حيا ، وهذا هو المدلول المطابقي للاستصحاب ، ويوجد مدلول آخر للاستصحاب وهو مدلول التزامي وهو أن زيدا قد نبتت لحيته ، والاستصحاب هنا واسطة في إثبات موضوع الملازمة ، والموضوع هو حياة زيد ، فالاستصحاب أثبت حياة زيد ، ونعلم أنه إذا كان زيد حيا فإن لحيته قد نبتت ، فترتب اللازم على حياة زيد ، واللازم هو نبات لحيته .

نأتي الآن إلى الأصول العملية التي تبين الوظيفة العملية حين الشك في الحكم الواقعي ، ولا يوجد في الأصول العملية كاشفية عن الحكم الشرعي الواقعي لأن موضوع الأصول العملية هو الشك في التكليف الواقعي ، فالتكليف الواقعي مجهول عندنا ونأتي فقط بعمل معين على الرغم من أن التكليف مجهول ، ففي حالة الشك بالتكليف الواقعي ماذا يريد مني الشارع أن أفعل ؟ وما هو العمل الذي يطلبه الشارع مني ؟ وما هي الوظيفة العملية المطلوبة مني ؟

الأصل العملي لا يكشف لنا عن التكليف الواقعي بل نظل في دائرة الشك بالتكليف الواقعي ، ملاك الأصول العملية هو بيان الوظيفة العملية ، فالأصل العملي يقول لك : " ما دام أنك في حالة الشك بالتكليف الواقعي فقم بهذا العمل وبهذه الوظيفة ، فإذا أتيت بهذه الوظيفة العملية فلا نحاسبك على أساس التكليف والحكم الواقعي " .

في الأصول العملية ننظر إلى المحتمل والمنكشَف ونوع المؤدَّى وليس الاحتمال والكشف ، فلا ننظر إلى نفس الأصل العملي بما هو أصل عملي بل من حيث إنه يبيِّن الوظيفة العملية ، ونظرنا إلى حالة الشك بالتكليف ، فنظرنا في الأصل العملي إلى المؤدَّى لا إلى المداليل الالتزامية لهذا المؤدَّى ولهذا المحتمل ولهذا الشك ، فنظرنا إلى نفس الشك بالتكليف ، والأصل العملي يبيِّن لنا حجية الوظيفة العملية ولا يبيِّن لنا حجية المداليل الالتزامية للوظيفة العملية ، فلا يكون المدلول الالتزامي للأصل العملي حجة ولا يمكن تعديده وإسراء الحجية الثابتة للوظيفة العملية إلى مدلولاتها الالتزامية إلا بعناية خاصة في لسان الدليل الدال على حجية الأصول العملية .

والسيد الخوئي قدس سره قال إنه توجد حاجة إلى العناية الخاصة أيضا في الدليل الدال على حجية الأمارات لنثبت حجية المدلول الالتزامي .

وهذه العناية الخاصة غير موجودة في لسان دليل حجية الأصول العملية ، والمجعول في الأصول العملية هو الجري العملي والوظيفة العملية على طبق الأصل حين الشك في التكليف واهتمام المولى بهذه الوظيفة وأهميتها دون أن يكون المنشأ لجعل الوظيفة هو كاشفية الوظيفة العملية عن الواقع ، فالملاحظ حين جعل الحجية للأصل العملي هو نوع الحكم المشكوك وأهميته بنظر المولى دون أن يكون للمولى ملاحظة لكاشفية الأصل العملي عن مدلوله المطابقي فضلا عن المدلول الالتزامي ، فالأصل

١٠٠ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

العملي ليس له كاشفية عن الواقع ، وقد يكون للمولى ملاحظة لكاشفية الأصل العملي عن الواقع كما في الأصول التنزيلية المحرزة .

قلنا سابقا إن الأصول العملية تنقسم إلى قسمين : تنزيلية وغير تنزيلية^(١) ، ونأتي إليهما :

١- في الأصول العملية التنزيلية ننظر إلى نوع الحكم المشكوك وأهميته بنظر المولى ، وفيه شيء من الكشف أي نلاحظ المحتمل والاحتمال معا ، والكاشفية ليست هي الملاك التام في جعل الحجية للأصل .

مثال :

قاعدة الفراغ المثبتة لصحة العبادة حين الشك في الصحة ووقوع الشك بعد الفراغ من العبادة ، في قاعدة الفراغ يلاحظ درجة الكشف ونوع العمل وهو العمل الذي تمّ الفراغ منه ، فحينما يصلي الشخص يكون ملتفتا وغير غافل ، ففيها شيء من الكشف ، والمدلول المطابقي لهذه القاعدة هو صحة العبادة المفروغ عنها كالصلاة ، والمدلول الالتزامي لها يظهر كما يلي :

لو فرغ المكلف من الصلاة وشك في صحتها من جهة أنه كان متوضّئا عندما دخل في الصلاة ، فالقاعدة تقول بصحة هذه الصلاة ، ويوجد مدلول التزامي للحكم بصحة الصلاة وهو أنه كان على وضوء حينما دخل إلى الصلاة ، ولكن هذا المدلول الالتزامي ليس حجة ، فإذا أراد الدخول في صلاة أخرى فإنه يجب عليه أن يتوضّأ ، فقاعدة الفراغ تقول بصحة

^(١) مرّ في بحث (الأمارات والأصول) .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١٠١

الصلاة ، ولكنها لا تقول بصحة وضوئه لصلاة تالية .

٢- في الأصول العملية غير التنزيلية ننظر إلى نوع الحكم المشكوك أي

نلاحظ المحتمل فقط ، مثل أصالة البراءة التي لا يوجد فيها كشف .

مثال :

لو قيل بأن هذا السائل فيه سم باحتمال ١ % ، فإنك هنا لا

تتجنب السائل بسبب الاحتمال والكشف لأن الاحتمال ضعيف ، وإنما

بسبب أهمية المحتمل ونوع المنكشف وهو السم ، فأهمية المحتمل – لا

أهمية الاحتمال – هو سبب تجنب هذا السائل .

النتيجة :

في الأصول العملية ننظر إلى نوع المؤدى ، وإذا نظرنا إلى نوع المؤدى

فمعنى ذلك أننا ننظر إلى المدلول المطابقي فقط ، ولا يوجد كشف عن

المدلول الالتزامي ، لذلك فإن مثبتات الأصول العملية – أي المدلولات

الالتزامية – ليست حجة ، وأما مثبتات الأمارات فإنها حجة ، والملاحظ

في الأصول العملية هو قوة وأهمية المحتمل في نظر المولى ، والملاحظ في

الأمارات هو أهمية الاحتمال في نظر المولى ، وسيأتي تفصيل الكلام عن

ذلك في أبحاث الأصول العملية إن شاء الله تعالى .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة

عرفنا أن الأمارات حجة في مدلوليها المطابقي والالتزامي معا ، وأنه

لا فرق بينهما من حيث ثبوت الحجية لهما ، وعرفنا أن المدلول الالتزامي

تابع من حيث الوجود للمدلول المطابقي ، فإذا وُجِدَ المدلول المطابقي وُجِدَ

١٠٢ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة

المدلول الالتزامي ، وإذا لم يوجد المدلول المطابقي فلا وجود للمدلول
الالتزامي .

ويقع البحث عن مطلب له صلة بالبحث السابق عن حجية المدلول
الالتزامي للأمارات ، ولا يقع البحث في المدلولات الالتزامية للأصول
العملية لعدم حجيتها ، والبحث هو :

**لو سقط المدلول المطابقي للأمانة عن الحجية لأي سبب من الأسباب فهل
يسقط المدلول الالتزامي تبعاً لسقوط المدلول المطابقي أو لا يسقط ؟
الجواب :**

قبل الجواب عن السؤال لا بدّ من بيان نسبة المدلول الالتزامي إلى
المدلول المطابقي ، وبعد ذلك نجيب عن السؤال .

المدلول الالتزامي نسبة إلى المدلول المطابقي له حالتان :

الحالة الأولى : المدلول الالتزامي يكون مساوياً للمدلول المطابقي :

بمعنى أنه إذا تحقّق المدلول المطابقي تحقّق المدلول الالتزامي ، وإذا
لم يتحقّق المدلول المطابقي لم يتحقّق المدلول الالتزامي أبداً ، هنا يكون
اللازم منحصرًا بالمدلول المطابقي ، ويكون المدلول المطابقي منحصرًا
باللازم ، في هذه الحالة إذا بطل المدلول المطابقي بطل المدلول الالتزامي
لأن المدلول الالتزامي يأتي من المدلول المطابقي ويتفرّع عليه ، فإذا لم
يوجد مدلول مطابقي فلا يوجد مدلول التزامي لأن الالتزامي متفرّع على
المطابقي ، وإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية يسقط المدلول
الالتزامي عن الحجية تبعاً لسقوط المدلول المطابقي .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١٠٣

مثلا : إذا قلنا " يوجد إنسان في البيت " ، فالمدلول المطابقي هو وجود الإنسان في البيت ، ومعنى ذلك وجود المدلول الالتزامي له وهو الناطق المساوي للإنسان ، وإذا علمنا بعدم وجود إنسان في البيت فمعنى ذلك عدم وجود الناطق في البيت لأن الناطق مساو للإنسان .

وإذا قلنا : " زيد لم يأخذه إلى المستشفى " ، فمعنى ذلك أنه ليس مصابا ، فالإصابة متفرعة على أخذه إلى المستشفى .

وإذا قلنا : " سقط زيد فانكسر " ، ولنفرض أن الانكسار مساو للسقوط ، فكل من يسقط ينكسر ، ومن لا يسقط لا ينكسر ، فيكون السقوط هو السبب الوحيد للانكسار ، فهنا يكون المدلول الالتزامي مساويا للمدلول المطابقي ، ولا نريد أن نناقش في المثال لأنه من باب التوضيح ، في هذه الحالة إذا لم يسقط زيد فإنه لم ينكسر ، السقوط يؤدي إلى الكسر ، فإذا لم يوجد السقوط لا يوجد الانكسار ، فإذا لم يسقط زيد فلا تستطيع أن تقول زيد انكسر ، وإذا سقط المدلول المطابقي سقط المدلول الالتزامي المساوي تبعا لسقوط المدلول المطابقي ، فإذا سقطت الأمانة في مدلولها المطابقي فإنها تسقط في مدلولها الالتزامي أيضا ، فإذا تبين أن المخبر كاذب أو مشتبه فإن المدلول المطابقي يسقط ، وعلى إثر ذلك يسقط المدلول الالتزامي لأن ثبوته منحصر بتحقق المدلول المطابقي ، ومع عدم تحقق المدلول المطابقي لا يتحقق المدلول الالتزامي ، فيكون العلم بسقوط المدلول المطابقي علما بسقوط المدلول الالتزامي ، فالعلم بسقوط المدلول المطابقي يؤدي إلى العلم بسقوط المدلول الالتزامي

١٠٤ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة

بسبب انحصار تحقّق المدلول الالتزامي بتحقّق المدلول المطابقي ، فإذا
عُلمَ ببطلان المدلول المطابقي فقد عُلمَ ببطلان المدلول الالتزامي أيضا ،
وبذلك تسقط الأمانة بكلا مدلوليها عن الحجية .

الحالة الثانية : المدلول الالتزامي أعمّ من المدلول المطابقي :

هنا لا يكون اللازم منحصرا بالمدلول المطابقي لأنه يكون ناشئا عن
هذا المدلول المطابقي وعن غيره ، في هذه الحالة إذا بطل المدلول المطابقي
يظل المدلول الالتزامي محتملا ، مثلا نقول " يوجد إنسان في البيت " ،
ومدلوله الالتزامي هو وجود الحيوان ، والحيوان لازم أعم لأن الحيوان قد
يكون إنسانا وقد يكون حصانا ، فيمكن أن يوجد حيوان في البيت ولكنه
ليس بإنسان .

ونقول : " احترق زيد " ، ومدلوله الالتزامي أنه قد مات ، ولكن
الموت أعم من الموت بالاحتراق حيث توجد أسباب أخرى للموت : بالسم أو
بحادثة سيارة أو بالسقوط من شاهق أو بغير ذلك من الأسباب ،
فالاحتراق ليس هو السبب الوحيد للموت ، فالمدلول الالتزامي - وهو
الموت - أعم من المدلول المطابقي - وهو احتراق زيد - ، فالمدلول
الالتزامي هنا غير مساوي للمدلول المطابقي بل أعم ، في هذه الحالة إذا
بطل المطابقي يظل الالتزامي محتملا لأنه من الممكن أنه قد مات بالسم
ويكون المخبر قد كذب أو أخطأ واشتبه في السبب الذي هو الاحتراق ، نعم
نفينا الاحتراق ولكن لم ننفي الموت بسبب آخر ، فإذا قلنا : " لم يحترق
زيد " ، فهل يمكن أن يكون قد مات لأن الموت أعم من الموت بالاحتراق ؟

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١٠٥

نعم يظلّ موته محتملاً مع أنه لم يحترق ، وهنا إذا سقط المدلول المطابقي يظل المدلول الالتزامي محتملاً .

هنا يأتي البحث التالي :

إذا ثبتت حجية الأمانة في المدلول المطابقي فهل تثبت حجيتها أيضا في المدلول الالتزامي أو لا ؟

بعبارة أخرى : هل حجية الأمانة في إثبات المدلول الالتزامي مرتبطة بحجية الأمانة في إثبات المدلول المطابقي أو لا ؟

وبعبارة ثالثة : هل الحجيتان مرتبطتان بأن يكون بينهما علاقة وارتباط بحيث إذا سقطت حجية المدلول المطابقي للأمانة تسقط حجية المدلول الالتزامي أيضا وإذا بقيت حجية المدلول المطابقي للأمانة بقيت حجية المدلول الالتزامي ؟

الجواب :

هنا توجد نظريتان : نظرية الارتباط والتبعية بين المدلولين ، ونظرية عدم الارتباط وعدم التبعية بين المدلولين ، لذلك كان عنوان البحث " تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة " .

والارتباط بين المدلولين المطابقي والالتزامي معناه التبعية وأن وجود الأول وثبوته يؤدي إلى وجود الثاني وثبوته ، وسقوط الأول يؤدي إلى سقوط الثاني ، فيكون المدلول الالتزامي تابعا للمدلول المطابقي ، وسقوط المدلول المطابقي عن الحجية يقتضي سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية ، ولا نحتاج إلى دليل خاص لإثبات سقوط المدلول الالتزامي عن

١٠٦ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابعية

الحجية ، فالارتباط يعني أن الأمانة إذا سقطت عن الحجية في مدلولها المطابقي للعلم ببطلان المدلول المطابقي سقطت أيضا عن الحجية في مدلولها الالتزامي .

وعدم الارتباط بين المدلولين المطابقي والالتزامي معناه عدم التبعية ، فسقوط المدلول المطابقي عن الحجية لا يقتضي سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية ، وتكون حجية المدلول الالتزامي ثابتة إلا إذا قام دليل خاص على سقوطها ، فعدم الارتباط يعني أن كلاً من الدلالة المطابعية والدلالة الالتزامية حجة إلا إذا علم ببطلان مفاد أحدهما بالخصوص ، فإذا بطلت الدلالة المطابعية بالخصوص نأخذ بالدلالة الالتزامية ، وإذا بطلت الدلالة الالتزامية بالخصوص نأخذ بالدلالة المطابعية ، وبطلان إحدهما لا يؤدي إلى بطلان الأخرى لأنهما فردان مستقلان من دليل الحجية ، فمجرد العلم ببطلان المدلول المطابقي لا يوجد خلافاً في حجية الدلالة الالتزامية ما دام المدلول الالتزامي محتملاً ولم يتضح بطلانه .

دليل القائلين بالارتباط بين المدلولين :

الاستدلال على الارتباط والتبعية بين المدلولين المطابقي والالتزامي

يتم بأحد الوجهين التاليين :

الوجه الأول :

يوجد ارتباط بين المدلولين ، ويمكن إثبات الارتباط بالاستدلال التالي :

المقدمة الصغرى : المدلول الالتزامي متفرع في وجوده دائماً على المدلول

المطابقي وتابع له في وجوده .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ١٠٧

المقدمة الكبرى : كل ما كان متفرعا في وجوده يكون متفرعا في حجيته .

النتيجة : المدلول الالتزامي يكون متفرعا في الحجية وتابعا للمدلول المطابقي فيها .

فالتفرع في الوجود يستلزم التفرع في الحجية ، لذلك إذا سقط المدلول المطابقي يسقط المدلول الالتزامي وإن كان المدلول الالتزامي أعم من المدلول المطابقي لأنه تابع في الوجود للمدلول المطابقي فيسقط بسقوطه ، وإذا سقط بسقوطه فمعنى ذلك أن كليهما ليس بحجة لأنه بسقوط حجية المدلول المطابقي تسقط حجية المدلول الالتزامي أيضا ، والتبعية في الوجود تؤدي إلى التبعية في الحجية ، فإذا كان الأول موجودا فالثاني يكون موجودا ، وإذا كان الأول حجة فالثاني يكون حجة ، وإذا انتفى الأول انتفى الثاني ، وإذا انتفيا فكلاهما لا يكون حجة .

بعبارة أخرى :

الدلالة الالتزامية متفرعة وناشئة وناجئة من حيث الوجود على الدلالة المطابقية ، فتكون متفرعة عليها من حيث الحجية ، وليس المقصود من التفرع بالوجود التفرع في الوجود الخارجي ، بل يقصد التفرع في عالم الدلالة ، بمعنى أنه لولا دلالة اللفظ على مدلوله المطابقي لما وجدت له دلالة على مدلوله الالتزامي .

وهنا توجد علاقتان :

العلاقة الأولى :

وجود الدلالة المطابقية يؤدي إلى وجود الدلالة الالتزامية ، فإذا لم

١٠٨ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية

يوجد مدلول مطابق فلا يوجد مدلول التزامي ، إذا لم يوجد احتراق فلا يوجد موت ، فالموت بالاحتراق فرع الاحتراق .

وإذا كان متفرعاً في الوجود فهو متفرع في الحجية ، فإذا كان المدلول الالتزامي متفرعاً في الوجود على المدلول المطابق فيكون متفرعاً عليه في الحجية أيضاً ، فالتفرع في الحجية فرع التفرع في الوجود ، وتوجد عندنا العلاقة التالية وهي :

العلاقة الثانية :

حجية الدلالة المطابقية تؤدي إلى حجية الدلالة الالتزامية ، والعلاقة الثانية ناتجة من العلاقة الأولى .

ردُّ السيد الشهيد قدس سره :

يمكن القول بعدم التبعية بين المدلولين المطابق والالتزامي ، وذلك لأن التفرع في الوجود لا يستلزم التفرع في الحجية ، والتبعية في الوجود لا يقتضي التبعية في الحجية لأنه لا توجد ملازمة بين التفرع في الوجود والتفرع في الحجية ، وهذا نفي للمقدمة الكبرى ، ولا يوجد تلازم بين العلاقتين المذكورتين سابقا ، فالوجود غير الحجية لأنهما مختلفان ، فيمكن أن يكون الشيء متفرعاً عن شيء آخر من حيث الوجود ، ولكن من حيث الحجية لا يكون متفرعاً لأن الحجية حكم شرعي بيد الشارع فيستطيع أن يجعل أحدهما حجة والآخر غير حجة ، وتكون الحجية ثابتة لكلٍّ منهما بجعل مستقل ، ويمكن أن ننفي العلاقة الثانية – وهي التفرع في الحجية – مع إثبات العلاقة الأولى – وهي التفرع في الوجود – ، فنفي

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١٠٩

العلاقة الثانية لا يعني نفي العلاقة الأولى ، نعم من حيث الوجود متفرّعة ، فوجود الدلالة الالتزامية متفرّع على وجود الدلالة المطابقية ، ولكن من حيث الحجية غير متفرّعة ، فحجية المدلول الالتزامي ليست متفرّعة عن حجية المدلول المطابقي وإن كان المدلول الالتزامي متفرّعا في أصل وجوده عن المدلول المطابقي ، إن العلاقة الأولى ثابتة ، ولكن العلاقة الثانية غير ثابتة ، ونستطيع أن نُبقي حجية الدلالة المطابقية وننفي حجية الدلالة الالتزامية ، فالحجية الثانية لا تكون متفرّعة على الحجية الأولى ، والمدلول الالتزامي قد يكون متفرّعا في الوجود على المدلول المطابقي ، ولكن الشارع يمكن أن يجعل الحجية للمدلول المطابقي دون الالتزامي أو العكس ، فيقول : اعمل بالمدلول المطابقي ولا تعمل بالمدلول الالتزامي ، أو يقول : اعمل بالمدلول الالتزامي ولا تعمل بالمدلول المطابقي .

ولو قلنا بوجود التلازم بين العلاقتين السابقتين أي التلازم بين الحجية والوجود ، فمعنى ذلك أنه متى ما تفرّع الشيء على شيء في الوجود فإن كليهما يكون حجة ، ولا يستطيع الشارع التدخل بإعطاء حجية لأحدهما دون الآخر لأن المدلول الالتزامي متفرّع دائما على المدلول المطابقي فيكون كلاهما حجة لوجود التلازم بين التفرّع في الحجية والتفرّع في الوجود ، فإذا كان المدلول المطابقي حجة فإن المدلول الالتزامي يكون حجة أيضا ، ولا يمكن للشارع التفرقة بين الحجيتين بجعل أحدهما حجة دون الآخر إذا قلنا بالتلازم بينهما في عالم التكوين ، وفي عالم الجعل والتشريع يمكن للشارع أن يتدخّل بخلاف عالم التكوين فإنه لا يتدخل لأن

١١٠ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية

الأشياء تجري بأسبابها على أساس نظام العلل والمعلولات ، والله عز وجل هو الذي أوجد هذا النظام ، والشارع حرّ فيما يريد أن يشرّع ، والأحكام الشرعية بيده عز وجل ولا يمكن للمكلف أن يفرض قيودا على الشارع في عالم الجعل والتشريع .

إذن : لا يوجد تلازم بين التفرّع في الوجود والتفرّع في الحجية ، فالمدلول المطابقي هو بشكل مستقل موضوع للحجية ، والمدلول الالتزامي هو بشكل مستقل موضوع آخر للحجية أيضا ، فهما فردان مستقلان من دليل الحجية ، فكل منهما موضوع مستقل للحجية ، وموضوع الحجية لكل منهما يختلف عن موضوع الحجية للآخر ، فإذا كانا مستقلين فيمكن إسقاط موضوع الحجية في المدلول المطابقي وعدم إسقاط موضوع الحجية في المدلول الالتزامي ، أو العكس يمكن إسقاط موضوع الحجية في المدلول الالتزامي وعدم إسقاط موضوع الحجية في المدلول المطابقي ، فالتفرّع في الوجود لا يستلزم التفرّع في الحجية ، فوجود الدلالة المطابقية الذي يؤدي إلى وجود الدلالة الالتزامية لا يستلزم أن حجية الدلالة المطابقية تؤدي إلى حجية الدلالة الالتزامية ، فالعلاقة الثانية لا تكون لازمة للعلاقة الأولى ، فنستطيع أن نثبت العلاقة الأولى وأن ننفي العلاقة الثانية لعدم وجود الاستلزام بينهما ، نعم المدلول الالتزامي موجود ولكنه ليس بحجة .

وحديثنا في حجية المدلول المطابقي فيمكن لنا أن نبطل حجيته حتى لو كان موجودا كما في حالة التعارض بين المدلولين المطابقين لدليلين متعارضين ، في هذه الحالة لا ننفي المدلول المطابقي بل يكون موجودا ،

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١١١

ولكن تنتفي حجيته ، وكذلك المدلول الالتزامي يكون موجودا أيضا لأن وجوده لا ينتفي إذ أن المدلول المطابقي لم ينتفِ وإنما سقطت حجيته ، ونسأل السؤال التالي :

هل في هذه الحالة نفي حجية المدلول المطابقي يستلزم نفي حجية المدلول

الالتزامي ؟

الجواب :

المدلول الالتزامي من حيث الوجود يتفرّع عن المدلول المطابقي ، ولكن التفرّع في الوجود لا يستلزم التفرّع في الحجية ، وهنا كلا المدلولين موجود ، ولكن حجية المدلول المطابقي ساقطة بسبب التعارض مع دليل آخر ، ولكن حجية المدلول الالتزامي تظل ثابتة لأن سقوط حجية المدلول المطابقي لا يؤدي إلى سقوط حجية المدلول الالتزامي ، فالتبعية في الوجود لا تستلزم التبعية في الحجية ، وهنا كلامنا في الحجية لا في الوجود ، ولا ارتباط بين الوجود والحجية ، فيمكن أن يكون المدلول موجودا ولكنه ليس بحجة ، ونفي حجية المدلول المطابقي لا يعني نفي حجية المدلول الالتزامي ، بل تظل حجية المدلول الالتزامي ثابتة إلا إذا أتى دليل خاص يقول بنفي حجية المدلول الالتزامي .

سؤال : من أين تأتي حجية الدلالة الالتزامية ؟

الجواب :

إن حجية الدلالة المطابقية متفرعة عن حجية الأمانة بلحاظ كاشفية الأمانة ، وكذلك فإن حجية الدلالة الالتزامية متفرعة عن حجية الأمانة

١١٢ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية

بلحاظ كاشفية الأمانة ، وليست متفرعة عن حجية الدلالة المطابقية ، بل إن الأمانة هي الكاشفة عن كل دلالة بشكل مستقل عن الدلالة الأخرى ، وحجية الأمانة كاشفة عن حجية كل دلالة بشكل مستقل عن الدلالة الأخرى .

ويمكن أن نقول هنا بوجود علاقتين ، وهما :

العلاقة الثالثة :

حجية الأمانة تؤدي إلى حجية المدلول المطابقي .

العلاقة الرابعة :

حجية الأمانة تؤدي إلى حجية المدلول الالتزامي .

وأیضا لا توجد علاقة ملازمة بين العلاقة الثالثة والعلاقة الرابعة ، فنفس حجية الأمانة تؤدي إلى حجية المدلول المطابقي بشكل مستقل ، ونفس حجية الأمانة تؤدي إلى حجية المدلول الالتزامي بشكل مستقل أيضا ، فإذا وجدت العلاقة الثالثة فهذا لا يعني وجود العلاقة الرابعة ، ولا وجود العلاقة الرابعة يدل على وجود العلاقة الثالثة ، فلا يوجد تلازم بين العلاقتين الثالثة والرابعة ، وإذا انتفت العلاقة الثالثة فإن العلاقة الرابعة لا تنتفي لأن العلاقة الرابعة ليست متفرعة عن العلاقة الثالثة ، وإذا قلنا بأن المدلول المطابقي ليس بحجة – وكلامنا في الحجية لا في الوجود – فهذا لا يعني أن المدلول الالتزامي ليس بحجة ، فالشارع يستطيع أن يتدخل في الحجية باعتبار أن الحجية حكم شرعي ويقول إن المدلول المطابقي ليس بحجة ولكن المدلول الالتزامي حجة لأننا في عالم

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١١٣

الجعل والتشريع ، وهذا الأمر ممكن لأن كل واحدة من الدالّتين موضوع مستقلّ لحجية الأمانة بلحاظ كاشفية الأمانة ، فحجية الأمانة تؤدي إلى حجية المدلول المطابقي بشكل مستقلّ ، وتؤدي أيضا إلى حجية المدلول الالتزامي بشكل مستقلّ ، ولا يوجد ارتباط بين الحجيتين ، فكل حجية مستقلّة عن الحجية الأخرى ، وكل من الحجيتين متفرّعة عن حجية الأمانة لأن الأمانة هي الكاشفة عن المدلولين ، فإذا ارتفعت حجية المدلول المطابقي فلا ترتفع حجية المدلول الالتزامي لأنها فرع حجية الأمانة لا فرع حجية المدلول المطابقي .

مثلا : إذا كان بيدك مصباح وكنت تسلّطه على محمد وعلي ، فتكشف عن كل منهما بشكل مستقلّ عن الآخر ، ولا يشترط أن تكشف عنهما معا أو لا تكشف عنهما معا ، بل يمكن لك إذا لم يوجد محمد أن تكشف عن علي ، وإذا لم يوجد علي أن تكشف عن محمد .

وهكذا في الأمانة فإنها تكشف عن كل مدلول بشكل مستقلّ عن المدلول الآخر ، وبذلك تكون الحجية لكل منهما مستقلّة عن الآخر .

ويمكن القول بأن الملاك في جعل الحجية للمدلول المطابقي هو كاشفيته عن متعلّقه الخاص به ، وهناك ملاك مستقلّ آخر لجعل الحجية للمدلول الالتزامي وهو كاشفيته عن متعلّقه الخاص به ، فكل واحدة من الدالّتين موضوع مستقلّ للحجية بلحاظ كاشفية تلك الدلالة ، فالدلالة المطابقية تكشف عن متعلّقاتها ، والدلالة الالتزامية تكشف عن متعلّقاتها ، وبلحاظ الكاشفية لكل منهما تكون كل دلالة موضوع مستقلّ للحجية .

مثلا : لو ورد خبر ثقة فهذا الخبر له مدلول مطابق وله مدلول التزامي ، فمن الممكن أن يقول الشارع خذ بالمدلول المطابقي ولا تأخذ بالمدلول الالتزامي ، هذا الاحتمال ممكن لأن الشارع لا يُسأل عما يفعل ، والحجبة حكم شرعي ، والمولى يُشرع ما يراه من أحكام لمصالح هو يعلمها ، وقد تكون هذه المصالح خافية علينا .

النتيجة :

إن التفرع في الوجود لا يستلزم التفرع في الحجية ، فالحجبة ليست فرع الوجود ، نعم الشارع لا يستطيع أن ينفي الوجود الثاني المتفرع على الوجود الأول لأن الوجود أمر تكويني ، فإذا وُجدت العلة وُجد المعلوم ، فالمدلول الالتزامي معلول للمدلول المطابقي ، ولكن الحجبة أمر شرعي ، والأمور الشرعية تكون بيد الشارع ، فيستطيع الشارع أن يقول إن هذا حجة وإن ذاك ليس بحجة ، والحجبة الثانية ليست متفرعة على الحجبة الأولى ، فمن حيث الوجود لا يمكن التفكيك بين المدلولين ، ولكن من حيث الحجبة يمكن التفكيك بين المدلولين .

وهكذا يثبت عدم صحة الوجه الأول لإثبات التبعية في السقوط بين المدلولين المطابقي والالتزامي .

الوجه الثاني :

السبب الذي يؤدي إلى سقوط المدلول المطابقي عن الحجبة هو نفس السبب الذي يؤدي إلى سقوط المدلول الالتزامي عن الحجبة ، فإذا علمنا

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١١٥

بعدم ثبوت المدلول المطابقي وسقطت بذلك حجية الدلالة المطابقية فمعنى ذلك أننا نعلم بعدم ثبوت المدلول الالتزامي ، وبذلك تسقط حجية الدلالة الالتزامية .

مثلا : إذا علمنا بعدم سقوط زيد فإننا نعلم بعدم كسر زيد ، وإذا علمنا بعدم احتراق زيد فإننا نعلم بعدم موت زيد ، وهذا معناه الارتباط والتبعية بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ، فإذا سقط المدلول المطابقي فإن المدلول الالتزامي يسقط في الوجود والحجية حتى لو كان المدلول الالتزامي أعم .

إن اللازم حتى لو كان لازما أعم ، ولكن المقصود دائما هو اللازم الخاص لا اللازم الأعم ، فعندما نقول " مات زيد " ماذا نقصد ؟

نعم الموت أعم من الاحتراق لأن الموت قد يكون بالسّم أو بالسيف أو بغيرهما ، ولكن عندما نقول : " احترق زيد فمات " ؛ فإننا نقصد الموت بالاحتراق لا الموت الأعم وهو الموت بشيء آخر ، نعم وإن كان ذات اللازم وواقعه أعم أحيانا ولكنه بما أنه مدلول التزامي فإنه يكون مساويا دائما للمدلول المطابقي - لا أعم منه - نتيجة ارتباطه بالمدلول المطابقي ، فلا يتصور ثبوت المدلول الالتزامي بدون ثبوت المدلول المطابقي ، والمدلول المطابقي يكشف فقط عن خصوص الحصة الملازمة له ، ولا يكشف عن طبيعي اللازم ، ونحن لا ننظر إلى الموت الأعم ، وإنما نظرنا إلى الموت الخاص وهو الحصة الخاصة للموت ، فالموت هنا يكون عن طريق الاحتراق لا عن طريق أي شيء آخر ، فالمخبر يخبر عن اللازم المساوي لا اللازم

الأعم ، والإخبار باحتراق زيد لا يكشف أكثر من موت زيد بالاحتراق خاصة ، ولا يكشف عن موت زيد بالسم ، والدلالة الالتزامية تحكي دائما عن حصة خاصة وهي الحصة الناشئة والملازمة للمدلول المطابقي لا طبيعي اللازم على الإطلاق ومن أي سبب ، وتلك الحصة الخاصة مساوية للمدلول المطابقي دائما .

إن الدلالة الالتزامية تكشف عن الموت الملازم للاحتراق لا مطلق الموت وواقع الموت وطبيعي الموت الذي يصدق على كل حصص الموت ، والموت الملازم للاحتراق يكون مساويا للاحتراق ، وهذا ما يفهمه العرف أيضا ، فعندما نقول احترق فمات ، فهل يفهم العرف أنه مات بالسم ؟ إذا علمنا بعدم احتراق زيد فإننا نعلم بعدم موت زيد بالاحتراق ، فإذا انتفى المدلول المطابقي وظهر أنه لا يوجد احتراق زيد فإنه تبعاً لذلك ينتفي المدلول الالتزامي ، وإذا انتفى الاحتراق انتفى الموت بالاحتراق ، وإذا كنا نعلم بعدم الاحتراق فلا يمكن أن نعمل بالمدلول الالتزامي ، فلا يوجد احتراق حتى نقول مات بالاحتراق ، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وهنا لا يوجد مدلول التزامي حتى نقول إننا نعمل به أو لا نعمل به ، وإذا لم يوجد مدلول التزامي فمعنى ذلك أنه لا يوجد موضوع الحجية ، والحجية غير موجودة لانتهاء موضوعها ، فإذا كنا نعلم بعدم الاحتراق فمعنى ذلك أن المدلول المطابقي ساقط غير موجود ، وإذا سقط المدلول المطابقي فإن المدلول الالتزامي يسقط أيضا ، وإذا لم يوجد مدلول التزامي فلا معنى لأن نقول نعمل بالمدلول الالتزامي أو لا نعمل ، فتكون

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة ١١٧

القضية سالبة بانتفاء الموضوع حيث لا يوجد موضوع القضية حتى نقول
نعمل به أو لانعمل ، وإذا لم يوجد مدلول التزامي فلا يوجد موضوع
الحجية ، والحجية غير موجودة لانتهاء موضوعها .

إن المدلول الالتزامي الأعم في الواقع يرجع إلى مدلول التزامي أخص ،
والمدلول الالتزامي يكون دائما مساويا للمدلول المطابقي ، ولا يوجد في
الكلام مدلول التزامي أعم ، نعم الحصص الأخرى للموت تظل محتملة
ولكن المخبر لم يخبر عنها ، وإنما أخبر عن الموت بالاحترق خاصة .

والمقايضة هنا لا تكون بين واقع الاحتراق وواقع الموت ، وإنما تكون
المقايضة بين الإخبارين : إخبار بالاحتراق وإخبار بالموت .

لذلك فإن الحالة الثانية ترجع دائما إلى الحالة الأولى ، وفي الواقع
توجد عندنا حالة واحدة فقط ، فالمدلول الالتزامي مساو دائما للمدلول
المطابقي ، فإذا قلنا إن المدلول الالتزامي مساو للمدلول المطابقي فإننا
نرجع إلى الحالة الأولى ، فنفس الكلام الذي أتى في الحالة الأولى يأتي
هنا أيضا ، ومع تمام دعوى التساوي بين المدلولين المطابقي والالتزامي
فإن ذلك معناه أن العلم بسقوط الحجية عن المدلول المطابقي معناه العلم
بسقوط الحجية عن المدلول الالتزامي لنفس السبب المذكور في الحالة
الأولى ، وبذلك ينتج أنه كلما سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط
المدلول الالتزامي المساوي له عن الحجية تبعا له .

ملاحظة :

ونرى هنا أن السيد الشهيد قدس سره لم يعلّق على الوجه الثاني ،

١١٨ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

وسوف يأتي تعليقه عليه في الحلقة الثالثة ، وتكملة هذا البحث وتعميقه سوف يأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى ، فقد يثبت لنا وجود لازم أعم ، ففي هذه الحالة ماذا نعمل باللازم الأعم ؟

وهنا على مستوى الحلقة الثانية عرفنا أنه لا يوجد لازم أعم ، ولكن قد يثبت لنا في الحلقة الثالثة وجود اللازم الأعم ، ومن الملاحظ أن السيد الشهيد قدس سره يطرح في الحلقة الأولى شيئاً ثم يناقشه في الحلقة الثانية ، ويثبت شيئاً في الحلقة الثانية ويناقشه في الحلقة الثالثة ، فالسيد الشهيد قدس سره يتدرّج في البحوث الأصولية من حلقة إلى أخرى .

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي :

اتضح سابقا الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي ، ولنوضح الفرق بينهما باختصار .

القطع الطريقي مثاله هو قول المولى : " الخمر حرام " ^(١) ، فإذا كان عندي قطع بأن هذا السائل خمر فقطعي طريق إلى الخمر لأن الخمر موجود سواء قطعت به أم لم أقطع به ، هذا قطع بالموضوع ، وهو قطع طريق ، وإذا كان عندي قطع بحرمة الخمر فهذا القطع طريق إلى حرمة الخمر ، وهذا قطع بالمحمول وهو الحكم ، وهو قطع طريق ، فيكون عندي

^(١) قد نطرح بعض المسائل الشرعية من باب المثال ، بعض هذه المسائل التي نطرحها تكون افتراضية ، وقد يكون فيها اختلاف بين الفقهاء ، ودرسنا هنا ليس درسا فقهياً لنقوم بالتحقيق حول صحة المسألة وعدم صحتها ، فهنا نفترض بعض المسائل لتوضيح المطلب الأصولي ، وليس بالضرورة أن تكون المسألة صحيحة أو موجودة واقعا .

قطع بالموضوع و قطع بالحكم ، والقطع بالحرمة ينجز الحرمة .

وأما القطع الموضوعي فهو القطع الذي أخذ في موضوع الحكم ، ومثاله هو قول المولى : " هذا السائل إذا قطعت بأنه خمر فهو حرام عليك " ، أو " مقطوع الخمرية حرام " .

فإذا قطعت فإن المحمول يترتب على القطع ، وإذا لم تقطع لم يترتب المحمول على القطع ، والقطع هنا دخیل في الموضوع وجزء منه ، فالموضوع مركب من شيئين هما (الخمرية + القطع) .

فإذا قطعت بالخميرية تحقق الموضوع فيترتب الحكم ، وإذا لم تقطع بالخميرية فلا يتحقق الموضوع فلا يترتب الحكم ، وهذا القطع قطع موضوعي لأنه جزء من الموضوع ، وهنا إذا قطعت بحرمة مقطوع الخمرية فإن الحرمة تنتج ، ولكن المنجز ليس هو القطع الموضوعي بل المنجز هو القطع الطريقي إلى الحرمة .

وبعد توضيح الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي نأتي إلى البحث حول " وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي " في مثل المثال التالي :
من قطع بأن هذا السائل خمر فإنه يجب عليه إراقتة .
وبعبارة أخرى :

هذا السائل إذا قطع بأنه خمر يجب عليه إراقتة .

أو :

من قطع بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه .

ونرى أن القطع له دخل في الموضوع .

ويأتي البحث ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى :

نعلم أن الدليل الشرعي ينقسم إلى قسمين : الدليل غير المحرز وهو الأصل العملي ، والدليل المحرز الذي ينقسم إلى قسمين : دليل محرز قطعي ، ودليل محرز ظني أو ما يسمى بالأمانة .

ونسأل هنا السؤال التالي :

سؤال : هل الدليل المحرز القطعي يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من

منجزية ومعدرية ؟

الجواب :

نعم ، الدليل المحرز القطعي يفي ويقوم بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية ومعدرية تجاه ما يكشف عنه من أحكام لأن الدليل المحرز القطعي يوجد القطع بالحكم الشرعي في نفس المكلف ، والقطع حجة أي منجز ومعدر ، والقطع الطريقي يُثبِتُ الأحكام لموضوعاتها لأنه كاشف عن هذه الأحكام ، وإذا ثبت الحكم للموضوع فإن القطع الطريقي بذلك ينجز ويعذر ، فإذا قطع المكلف بالتكليف تنجز التكليف عليه ، فالقطع بالتكليف ينجز التكليف ، وإذا قطع بعدم التكليف فهو معذور عن الإتيان بهذا التكليف ، فالقطع بعدم التكليف يعذر عن التكليف ، فالدليل المحرز القطعي يقوم مقام القطع الطريقي من حيث المنجزية والمعدرية^(١) .

(١) ذكرنا سابقاً أننا ننظر من أربع حيثيات : من حيث الموضوع ، ومن حيث المحمول ، ومن حيث الترتب ، ومن حيث التنجيز .

النقطة الثانية :

يأتي هنا السؤال التالي :

سؤال : هل الدليل المحرز القطعي يفي بما يترتب على القطع الموضوعي من

أحكام شرعية ؟

الجواب :

إذا كان عندنا دليل محرز قطعي ، وكان القطع مأخوذاً في موضوع حكم شرعي مثل " من قطع بأن هذا السائل خمر فيحرم عليه بيعه " أو " السائل المقطوع الخمرية بيعه حرام " ، فإذا حصل عنده القطع بأن صار عنده دليل قطعي على أن هذا السائل خمر فإنه يحرم عليه بيعه لأنه كلما تحقق الموضوع في الخارج تحقق الحكم المترتب على هذا الموضوع ، والقطع يحقق الموضوع في الخارج ، وإذا لم يقطع فلا يحرم عليه بيعه لأنه إذا لم يتحقق الموضوع في الخارج لم يتحقق الحكم المترتب على هذا الموضوع .

فيكون الجواب على السؤال هو نعم ، يترتب على الدليل المحرز القطعي هذا الحكم الشرعي لأن هذا الحكم يترتب على القطع الموضوعي ، والدليل المحرز القطعي يفي بدور القطع الموضوعي ويقوم مقامه من حيث ترتب الأحكام الشرعية لأن هذه الأحكام يتحقق موضوعها وجداناً حيث يجد المكلف في نفسه بنفسه تحقق هذه الموضوعات .

إذن : الدليل المحرز القطعي يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية ومعدنية ، وفي أيضاً بما يقتضيه القطع الموضوعي ؛ لأن الدليل

١٢٢ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

المحرز القطعي يؤدي إلى حصول القطع عند المكلف .

النقطة الثالثة :

ونسأل سؤالاً ثالثاً عن الدليل المحرز الظني المعتبر الذي قام الدليل

الشرعي على حجيته - كخبر الثقة - والذي يطلق عليه الأمانة :

سؤال : هل الأمانة تقوم بدور القطع الطريقي من حيث المنجزية والمعدنية ؟

الجواب :

نعم ، وقد مرّ سابقاً أن الأمانة - كخبر الثقة - تقوم مقام القطع الطريقي ، وبما أن القطع الطريقي كاشف عن الحكم ، ولكنه كاشف تام ، كذلك الأمانة أو الدليل الظني المعتبر الذي قام الدليل القطعي على حجيته كاشف عن الحكم ولكنه كاشف ناقص ، ونحن نظرنا إلى الكشف سواء كان كشفاً تاماً أم كشفاً ناقصاً ، وليس نظرنا إلى الكاشفية التامة فقط ، والشارع أعطى الكاشف الناقص الحجية أي تمّم له الكاشفية ونزّله منزلة الكاشف التام ، ومعنى ذلك أنك تستطيع أن تأخذ بهذا الكاشف الناقص وتعتبره مثل الكاشف التام ، وتستطيع أن تتعامل مع الأمانة معاملة القطع ، فهي مشابهة للقطع من حيث الكاشفية ، فيمكن الأخذ بالدليل الظني المعتبر الذي يسمى بالأمانة من حيث إنه يقوم مقام القطع الطريقي ، وهذا هو القدر المتيقّن من دليل حجية الأمانة من أنه يقوم مقام القطع الطريقي من حيث المنجزية والمعدنية ، ولا يدل على أنها تقوم مقام القطع الموضوعي كما سيأتي في النقطة الرابعة .

مثلاً : إذا دل خبر الثقة على التكليف كحرمة أكل سرطان البحر

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ١٢٣

فإن هذه الحرمة تنتجّ على المكلف ، وإذا دل خبر الثقة على نفي التكليف
كعدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة الكبرى فإن المكلف يكون
معذورا عن امتثال هذا التكليف .

وبعبارة أخرى :

في مثل " الخمر حرام " :

أ- القطع بحرمة الخمر قطع طريقي إلى حرمة الخمر ، والقطع له
الكاشفية التامة ، فيكون القطع حجة أي منجّزا ومعذّرا ، وهنا تقطع
بحرمة الخمر فتنتجّ الحرمة .

ب- الأمانة - أي الظن المعتبر - بحرمة الخمر طريق أيضا إلى
حرمة الخمر لأن الظن له الكاشفية ولكن كاشفيته ناقصة ، فتكون الأمانة
حجة أي منجّزة ومعذّرة ، وهنا تظن ظنّا معتبرا بحرمة الخمر فتنتجّ
الحرمة .

إذن : الأمانة الحجة تقوم بدور القطع الطريقي من حيث المنجزية
والمعذرية لأنها كاشفة عن الحكم الواقعي وإن كان الكشف كاشفا ناقصا ،
ولكن الشارع أعطاه الحجية ، فإذا كان عندك أمانة فعندك ظن
بالتكليف ، وإذا كان عندك ظن بالتكليف فإن هذا الظن المعتبر منجّز
للتكليف ، وإذا كان عندك ظن بعدم التكليف فأنت معذور عن الامتثال
ببركة هذا الظن ، فالأمانة الدالة على ثبوت التكليف تكون منجّزة ،
والأمانة الدالة على نفي التكليف تكون معذّرة .

ويضيف السيد الشهيد قدس سره هنا أن الأمانة الحجة إذا دلت على

١٢٤ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

ثبوت التكليف أكَّدت منجزيته ، وإذا دلَّت على نفي التكليف كانت معذراً عنه ورفضت أصالة الاشتغال كما لو حصل القطع الطريقي بنفي التكليف كما تقدم توضيحه في الحالات الأربع التي ذكرها السيد الشهيد بناء على مسلك حق الطاعة .

السيد الشهيد هنا يتحدث بناء على مسلك حق الطاعة ، والأصل العملي الأولي بناء على هذا المسلك هو أصالة الاشتغال أو الاحتياط العقلي ، فأى احتمال للتكليف يكون منجزاً لهذا التكليف ، فإذا أتى دليل شرعي على ثبوت التكليف فإن المنجزية تتأكَّد لأن التكليف كان منجزاً في رتبة سابقة وجاء الدليل الشرعي على ثبوت التكليف ، فالتنجز السابق يتأكَّد لأنه كان بحكم العقل وأتى الشرع بتأييد الحكم العقلي ، فالشرع أيَّد العقل فتأكَّدت المنجزية .

وأما إذا أتى دليل شرعي على نفي التكليف فإن موضوع أصالة الاشتغال العقلي يرتفع لأن موضوعه هو الشك في التكليف واحتمال التكليف ، ومع وجود الدليل الشرعي على نفي التكليف لا يوجد شك في التكليف ولا احتمال التكليف لأنه يوجد قطع بعدم التكليف ، ويكون الدليل الشرعي معذراً عن الإتيان بهذا التكليف ، فيرتفع موضوع أصالة الاشتغال إما حقيقة إذا كان الدليل الشرعي قطعياً وإما تعبداً إذا كان الدليل الشرعي ظنياً ، وبذلك يرتفع الاشتغال العقلي لأن الأصول العملية تأتي في المرتبة الثانية ، وذلك بعد فقدان الدليل المحرز القطعي والدليل المحرز الظني .

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ١٢٥

النقطة الرابعة :

ونسأل سؤالاً رابعاً عن الدليل المحرز الظني المعتبر :

سؤال : هل الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي بحيث يترتب الحكم عليها ؟

الجواب :

مثال :

من قطع بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه ، أو السائل المقطوع
الخميرية يحرم بيعه .

من قطع بأن هذا السائل خمر تجب عليه إراقته ، أو السائل المقطوع
الخميرية تجب إراقته .

وهنا نبحت في الدليل القطعي والدليل الظني المعتبر :

١- الدليل القطعي :

الدليل القطعي يقوم مقام القطع الموضوعي ويترتب عليه الحكم لأن
القطع جزء من الموضوع ، فإذا صار عنده دليل قطعي على أن هذا السائل
خمر فإن الحكم يترتب ، والقطع الموضوعي يُرتب الحكم ، وقد مرّ قبل
قليل من أن الدليل القطعي يفي بما يقتضيه القطع الموضوعي من ترتب
الأحكام .

٢- الدليل الظني المعتبر :

هل الأمانة تُرتب الحكم أو لا ؟

أي هل الدليل الظني الحجة يقوم مقام القطع الموضوعي أو لا ؟

مثلاً : إذا أخبرنا الثقة بأن هذا السائل خمر ولم يحصل القطع بذلك

١٢٦ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

فهل تترتب حرمة بيعه على هذه الأمانة كما تترتب على القطع أو لا تترتب ؟ وهل يترتب وجوب إراقته عليها كما يترتب على القطع أو لا يترتب ؟

هذا الأمر فيه خلاف بين الأصوليين ، ومنشأ الخلاف هو الاختلاف في تحديد معنى القطع المأخوذ في موضوع الحكم ، وهنا يوجد للقطع حالتان على أساسهما يتحدّد ما إذا كانت الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم مقامه .

وهاتان الحالتان هما :

الحالة الأولى : إذا كان المراد من القطع هو الكاشفية :

إذا فهمنا ^(١) من الدليل الدالّ على وجوب إراقة مقطوع الخمرية أو الدليل الدالّ على حرمة بيع مقطوع الخمرية أن المراد من المقطوع في هذا الدليل ما قامت حجة منجزة على خمريته والمراد من القطع المأخوذ في

(١) لا بدّ من وجود قرينة في الدليل تدل على ما يُفهم ، وليست القضية مزاجيّة حسب المشتبه والرغبة وهوى النفس ، فقد يأتي شخص ويلعب بالأدلة الشرعية حسب مشتبهه ويقول أنا أفهم من الدليل هذا الفهم ، الدين بهذا الشكل يكون لعباً ، إن الشخص مسؤول عن فهمه أمام الله عز وجل ، فهو بينه وبين الله يعتقد اعتقاداً جازماً أن هذا الفهم هو الحق وأنه حجة عليه ، وبعد ذلك يقول أنا أفهم هذا الفهم ، وقبل ذلك لا بدّ أن يكون ممن له الحق أن يفهم وي طرح فهمه باسم الدين ، فلا بدّ أن يكون قد وصل إلى درجة الاجتهاد حتى يطرح فهمه على أساس أنه من الدين ، فليس كل فهم لأحد يكون حجة على غيره ، نعم فهم المجتهد الجامع للشرائط يكون حجة ، وأما غيره فلا .

لسان الدليل هو الحجة والكاشف ففي هذه الحالة تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي لأن الأمانة حجة وكاشفة أيضا ، وفي هذه الحالة يكون القطع من باب المثال بذكر أبرز مصاديق الكشف وليس للقطع خصوصية ، ويسمى القطع هنا بالقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة .

ويكون المعنى أن " من كان عنده كشف بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه " ، ويكون هدف الشارع هو أن " من انكشف له بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه " ، والقطع هنا مثال للكشف ، فحتاج إلى الكشف فقط ، والقطع كاشف ، والظن كاشف أيضا ، فيكون الظن مثالا آخر للكشف ، وهنا تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي لأنها كاشفة ، فيكون نظرنا إلى أن هدف الشارع من عبارة " من قطع " هو " من انكشف له " أو " من كان عنده كشف " ، فيكون قصد الشارع من القطع هو الكشف ، ويكون القطع من باب المثال فقط وليس المقصود هو نفس القطع بما هو قطع ، وإنما المقصود هو القطع بما هو كاشف .

وهذه الطريقة نستعملها في محاوراتنا العرفية أيضا ، أحيانا قد نذكر شيئا عن شخص ، ولكن ليس قصدنا فلانا بعينه بل نقصد صفة معينة فيه ، مثلا عندما نقول : " محمد يستطيع أن يصل إلى الرف الأعلى " ، وهنا ليس قصدنا محمدا بعينه بل نقصد " من يكون طويلا يستطيع الوصول إلى الرف الأعلى " ، فإذا كان علي طويلا أيضا فإنه يستطيع الوصول أيضا إلى الرف الأعلى ، ولا نقصد محمدا بعينه ، وإنما نقصد الصفة المعينة في محمد وهي الطول ، وهذه الصفة تنطبق على علي

١٢٨ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

أيضا ، ولا بدّ من وجود قرينة تدلّ على هذا الفهم أو ذاك ، والقرينة قد تكون لفظيّة مقالية وقد تكون حالية مقامية ، فإذا قال لك شخص : " محمد الطويل استعن به لجلب الكتاب من الرّفّ العلوي " ، فهل تفهم أنه يريد خصوص محمد أو أنه يريد أي شخص طويل ويكون محمد مصداقا للشخص الطويل ؟

وفي مقامنا أيضا ليس المقصود هو القطع فقط ، وإنما نقصد صفة القطع وهي الكاشفية ، فالقصد هو " من يكون عنده كشف " ، فالقطع مثال للكشف ، والظن أيضا فيه هذه الصفة وهي الكشف ، فيكون الظن مثلا آخر ومصداقا آخر للكشف ، وفي هذه الحالة يقوم الظن المعبر مقام القطع الموضوعي ، فالمثال يشمل أيضا " من ظنّ ظنّا معتبرا بأن هذا السائل خمر فيحرم عليه بيعه " ، فيدخل الظن في المثال السابق لأن الظن كاشف ، وبطبيعة الحال لا بدّ أن نفهم من الدليل أن المقصود ليس هو القطع بعينه بل المقصود هو الكشف ، فالحجية هل تكون للقطع بما هو قطع أو للكشف الشامل للقطع والظن المعبر ؟

إذا فهمنا من الدليل أن القطع يُنظر إليه بما هو كاشف لا بما هو قطع فيكون الظن منجزا ومعدّرا أي يقوم مقام القطع الطريقي ، ويقوم أيضا مقام القطع الموضوعي في ترتّب الأحكام ، فيتربّب على الأمانة وجوب الإراقة لأن الأمانة تحقق موضوع وجوب الإراقة ، والموضوع هو الحجة ، فالأمانة حجة كما أن القطع حجة .

ونرى هنا أنه يوجد قطع موضوعي وظن موضوعي ، ونعتبر الظن

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ١٢٩

الموضوعي كالقطع الموضوعي في ترتب الحكم ، في هذه الحالة يقال بأن دليل حجية الأمانة وارد على دليل وجوب إراقة مقطوع الخمرية ، وسيأتي معنى الورد في مباحث تعارض الأدلة .

الحالة الثانية : إذا كان المراد من القطع هو الكاشفة التامة :

إذا فهمنا من الدليل الدال على وجوب إراقة مقطوع الخمرية أو الدليل الدال على حرمة بيع مقطوع الخمرية أن المراد من القطع المأخوذ في لسان الدليل هو الكاشف التام ، فيكون الحكم مقيداً بالقطع بوصفه كاشفاً تاماً لا يشوبه شك ، ويسمى القطع هنا بالقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية ، في هذه الحالة لا تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي في ترتب الأحكام عليها لأن الأمانة ليست كاشفاً تاماً وإن كانت الأمانة حجة ومنجزة لمؤداهما بجعل الشارع - ومؤدى الأمانة هو ما تحكي عنه الأمانة وهو الحكم الشرعي - ، فلا يصح أن نقول " إن من ظن ظناً معتبراً بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه " أو " تجب عليه إراقاته " لأن حرمة بيع الخمر المقطوع به أو وجوب إراقة الخمر المقطوع به مترتبان على مقطوع الخمرية لا على مظنون الخمرية .

وإذا لم نفهم من نفس دليل الوجوب بأن الظن المعتبر يكون مثل القطع ، ولكن كان عندنا دليل حجية الأمانة أو دليل آخر نستفيد منه أن الشارع أعمل عناية ويريد منّا أن نتعامل مع الظن المعتبر معاملة القطع تبعاً وأن نُنزّل الأمانة الحجة منزلة القطع تبعاً ففي هذه الحالة نستطيع أن نعتبر الظن كالقطع ، ويكون الشارع قد نُزّل الأمانة منزلة الكاشف

١٣٠ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

التام في أحكامه الشرعية ، فنستطيع أن نقول إن " من ظن ظنا معتبرا بأن هذا السائل خمر فيحرم عليه بيعه " ، ومع دليل حجية الأمانة أو الدليل الآخر تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي في ترتب الأحكام عليها ، وفي هذه الحالة يقال إن دليل حجية الأمانة أو الدليل الآخر حاكم على دليل وجوب إراقة مقطوع الخمرية ، وسيأتي بيان معنى الحكومة في مباحث تعارض الأدلة .

وهنا يوجد عندنا مصداقان للقطع ، مصداق حقيقي وهو القطع الحقيقي ، ومصداق آخر وهو القطع الادّعائي التّنزيلي وهو الأمانة لأننا نُنزّل الظن منزلة القطع ، فنعامل مع الأمانة كأنها قطع .

ويمكن تقريب الصورة بأخذ مثال الأسد حيث يوجد مصداقان للأسد : مصداق حقيقي وهو الحيوان المفترس ، ومصداق ادعائي وهو الرجل الشجاع ، فنُنزّل الرجل الشجاع منزلة الأسد ، فنقول تعامل مع الرجل الشجاع كأنه أسد ، وتعامل مع الأمانة كأنها قطع ، وهذا يسمى بالمجاز العقلي ، وهي نظرية لأحد علماء البلاغة ، وهو السكّاكي .

وهذا التّنزيل بحاجة إلى عناية من الشارع وقرينة في دليل حجية الأمانة أو في الدليل الآخر ، ومثل دليل حجية الأمانة يُفهم منه كون الأمانة صالحة للتّنجيز والتّعذير ، ولا يُفهم منه أكثر من ذلك ، فلا يفهم منه أن الأمانة صالحة للقيام مقام القطع الموضوعي ، فنحتاج لإثبات أن الأمانة مُنزّلة منزلة العلم إلى قرينة في دليل آخر غير دليل حجية الأمانة ، وإذا فهمنا من الدليل الآخر هذا الفهم فإن الأمانة تدرج تحت

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ١٣١

الحالة الثانية - أي حالة ما إذا كان المراد من القطع الكاشفية التامة - لا تحت الحالة الأولى - أي حالة ما إذا كان المراد من القطع الكاشفية - ، فالأمانة بحد ذاتها لا تقوم مقام القطع الموضوعي ، وإنما لا بدّ أن يوجد دليل على أنها منزلة منزلة القطع وتعامل معاملة الكاشف التام ، فتدرج بذلك تحت الحالة الثانية ، فكأن القطع له فردان : فرد حقيقي وهو القطع ، وفرد ادعائي تنزيلي وهو الأمانة لأن الظن المعتبر نزله الشارع منزلة القطع .

وكمثال على وجود العناية من الشارع والقرينة الدالة على التّزليل عرفا تنزيل الشارع الطواف حول البيت الحرام منزلة الصلاة .

روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : " الطوافُ بالبيتِ صلاةٌ " (١) .

هذه الرواية يستفاد منها التّزليل عرفا ، أي نزل الطواف بالبيت الحرام منزلة الصلاة ، فإذا كان بمنزلة الصلاة فإن ما يشترط في الصلاة من أحكام تشترط في الطواف حول الكعبة أيضا ، فمثلا تشترط الطهارة أثناء الطواف مع أنه في السعي لا يشترط هذا الشرط لأنه لا توجد رواية تقول : " السعي بين الصفا والمروة صلاة " .

وهذه العناية الإضافية بتنزيل الطواف منزلة الصلاة لا يستبطنها مجرد جعل الحجية للأمانة لأننا نعلم أن الأمانة كاشف ناقص ، فلا

(١) مستدرک الوسائل ج ٩ ص ٤١٠ باب ٣٨ من أبواب الطواف ح ٢ ، سنن النسائي ج ٥ ص ٢٢٢ ، سنن الدارمي ج ٢ ص ٤٤ .

١٣٢ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

تأخذ مكان القطع الذي هو كاشف تام ، فدليل حجية الأمانة بمجرد افتراضه الحجية لا يفي لإقامة الأمانة مقام القطع الموضوعي (١) .

النتيجة :

القاعدة أن الأمانة لا تقوم مقام القطع الموضوعي إلا في حالتين :

١- إذا فهمنا من نفس دليل الوجوب أو الحرمة أن القطع من باب المثال للكاشفية ، فتكون الأمانة مثالا آخر للكاشفية ، فتقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي .

٢- إذا فهمنا من دليل حجية الأمانة أو من دليل آخر أن الشارع نزل الأمانة منزلة القطع ، فتكون الأمانة مصداقا تنزيليا ادعائيا للقطع ، فتقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي .

ملاحظة من علم البلاغة :

الأسد يدل على الحيوان المفترس حقيقة ، ويدل على الرجل الشجاع مجازا ، ولكن توجد نظرية لعالم من علماء البلاغة وهو " السكّاكي " ، يقول إننا نعتبر الرجل الشجاع فردا من أفراد الأسد ولكنه فرد ادعائي

(١) لم يتعرّض السيد الشهيد قدس سره للأصول العملية وهل تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا ، ففي المثال السابق " من قطع بأن هذا السائل خمر يحرم عليه بيعه " ، لو كنا على يقين سابق بأن هذا السائل خمر وشككنا الآن فإن الاستصحاب يجري ونبي على أنه خمر ، وبالتالي يحرم بيعه ، فهل الاستصحاب يكفي في تحقيق موضوع الحرمة أو لا يكفي ؟

إذا قلنا يكفي فإن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي ، وإذا قلنا لا يكفي فإن الاستصحاب لا يقوم مقام القطع الموضوعي .

إثبات الدليل لجواز الإسناد ١٣٣

تنزيليّ ، فالأسد له فردان : فرد حقيقي وهو الحيوان المفترس ، وله فرد ادّعائيّ تنزيليّ وهو الرجل الشجاع ، فننزل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس .

وفي مقامنا يوجد للقطع فردان : الفرد الأول هو القطع بما هو قطع ، والفرد الثاني هو فرد ادّعائيّ تنزيليّ وهو الظن المعتمد أو الأمانة ، وقد استفاد السيد الشهيد قدس سره من هذه النظرية ، فإذا اعتبر الشارع الظن المعتمد فردا ادّعائياً للقطع أي نزله منزلة القطع كما ننزل الرجل الشجاع منزلة الأسد ، فنعتبره فردا من الأسد ، هنا نعتبر الظن مصداقا للقطع ، ولكنه مصداق ادّعائيّ ، فيوجد أسد حقيقي وأسد تنزيليّ ادّعائيّ ، ويوجد قطع حقيقي وقطع ادّعائي وهو الأمانة .

إثبات الدليل لجواز الإسناد

البحث هنا بحث تطبيقي للقطع الموضوعي ، ومعنى جواز الإسناد هو جواز إضافة ونسبة الحكم إلى الله تعالى ، وقد قلنا سابقا إنه يوجد للقطع آثار مختلفة ، من آثاره المنجزية والمعدرية ، ومن آثاره أيضا جواز إسناد المقطوع به إلى الشارع .

توجد مسألة شرعية تقول إنه لا يجوز للشخص أن يقول إن هذا الحكم من الله تعالى إلا بدليل قطعي ، وهذا هو القدر المتيقن من جواز الإسناد كما مرّ سابقا ، فلا يجوز إسناد حكم إلى الشارع بدون علم وقطع ، فإذا قطع بأن الحكم من الله تعالى يستطيع أن يقول إن هذا

الحكم من الله عز وجل ، ولا يجوز أن يقول إن هذا حلال أو ذلك حرام بغير علم ، فإذا قطع الشخص بحرمة أكل لحم الخنزير فإنه يستطيع أن ينسب ذلك إلى الشارع ويقول إن الشارع جعل الحرمة لأكل لحم الخنزير ، وقلنا إن القطع جزء في موضوع جواز الإسناد ، والقطع في جواز الإسناد إلى الشارع قطع موضوعي لا قطع طريقي لأنه أخذ جزءا في الموضوع .

يقول تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ حَلَالًا وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِّبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِّبَ لَا يُفْلِحُونَ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (١) .

مثال :

(وجوب الصلاة) يجوز إسناده إلى الشارع .

الموضوع : وجوب الصلاة .

المحمول : يجوز إسناده إلى الشارع .

وفي جواز الإسناد إلى الشارع توجد حالتان :

الحالة الأولى : الدليل القطعي :

نطرح السؤال التالي :

إذا كان عندنا دليل قطعي على الحكم فهل يجوز أن نسند الحكم الناتج

من الدليل القطعي إلى الله تعالى ؟

(١) النحل : ١١٦ - ١١٧ .

الجواب :

نعم ، عندنا قطع بالحكم ، ويجوز إسناد أي حكم مقطوع به إلى الله تعالى ، فإذا قام على الحكم دليل قطعي فلا شك في جواز إسناده إلى الشارع لأنه لأنه إسناد بعلم ، فيجوز إسناد مؤدّي الدليل القطعي إلى الشارع ، والمؤدّي هو الحكم ، فإذا قطعت بحرمة شرب الخمر فإنه يجوز إسناد حرمة شرب الخمر إلى الشارع ، وإذا قطعت بوجوب الصلاة فإنه يجوز إسناد وجوب الصلاة إلى الشارع ، فتقول إن الشارع جعل حكمين هما حرمة الخمر ووجوب الصلاة ، والعلم بحرمة شرب الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة شرب الخمر ، وقطع موضوعي بالنسبة إلى جواز الإسناد ، وجواز الإسناد حكم ، وموضوعه القطع بالحرمة بشرب الخمر ، والقطع الواحد يمكن أن يكون قطعاً طريقياً من جهة ، وقطعاً موضوعياً من جهة أخرى .

الحالة الثانية : الأمانة :

أعطى الشارع الحجية للأمانة وأمر باتباعها ، ولدينا دليل قطعي على حجيتها ، فيوجد هنا شيئان : حجية الأمانة ، ومؤدّي الأمانة وهو الحكم الناتج من الأمانة .

فنسأل سؤاليين :

السؤال الأول هو عن حجية الأمانة - كحجية خبر الثقة - ، والسؤال الثاني هو عن الحكم الناتج من الأمانة - وهو مؤدّي خبر الثقة - ، والسؤالان هما :

السؤال الأول : هل يجوز أن نسند حجية الأمانة إلى الشارع ؟

الجواب :

معنى أن هذه الأمانة حجة هو أنه يوجد عندنا دليل قطعي على حجية الأمانة ، مثلاً عندما نقول إن خبر الثقة حجة فمعنى حجيته أنه يوجد عندنا دليل قطعي على حجيته ، ولا تثبت حجية الأمانة بدليل ظني لأنه بذلك يلزم الدور حيث تثبت حجية الدليل الظني بواسطة الدليل الظني ، فنحتاج إلى أدلة قطعية على حجية الأدلة الظنية ، فحجية الأمانة والحكم الظاهري^(١) - كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه - قام عليها دليل قطعي فهل يجوز أن نسند حجية الأمانة إلى الشارع ؟

نعم يجوز أن تسند حجية الأمانة إلى الشارع لأنه يوجد عندنا دليل قطعي على هذه الحجية ، فيجوز أن تقول إن الشارع جعل خبر الثقة حجة أو تقول إن الشارع جعل الحجية لخبر الثقة لأن هذه الحجية مقطوع بها إذ دلّ الدليل القطعي على حجية هذا الدليل الظني ، وحجية خبر الثقة حكم شرعي ، ولكنه حكم ظاهري ، ويجوز أن تنسبها إلى الشارع ، ومعنى

(١) الحكم الظاهري عطف تفسير على الحجية ، فحجية الأمانة هي الحكم الظاهري ، وتسمية الحجية بالحكم الظاهري تسمية للشيء باسم مُسَبِّهِ ونتيجته ومعلوله لأن الحجية سبب للحكم الظاهري الذي يُسْتَنْبَط من الدليل الظني ، وهذا كما نسمي رضا الله بثواب الله كما في رواية بما معناها أن رضا الله هو ثواب الله لأن رضا الله سبب لثواب الله تعالى ، وكذلك يمكن أن نسمي الشيء باسم علته وسببه ، مثلاً نستطيع أن نقول إن رضا الله هو طاعة الله لأن طاعة الله سبب لرضا الله عز وجل .

إثبات الدليل لجواز الإسناد ١٣٧

حجية خبر الثقة هو أنه يجوز أن نتعبّد بخبر الثقة وأن خبر الثقة منجّز ومعدّر ، فإذا دلّ خبر الثقة على التكليف كان هذا التكليف منجّزا ، وإذا دلّ على عدم التكليف كان المكلف معذورا عن الإتيان بهذا التكليف .

السؤال الثاني : هل يجوز أن نسند الحكم الناتج من الأمانة – أي مؤدّي الأمانة – إلى الشارع ؟

الجواب :

المقصود هنا هو إسناد الحكم المنكشف بالدليل الظني إلى الشارع أي الحكم الذي كشفت عنه الأمانة ، فإذا أتى خبر الثقة بحكم فقال مثلا : " أكل لحم الأرنب حرام " ، وخبر الثقة دليل ظني حجة ومعتبر يثبت لنا أن أكل لحم الأرنب حرام ، فهل يجوز لنا أن نسند حرمة أكل لحم الأرنب – وهو مؤدّي الأمانة – إلى الشارع أو لا فنقول إن الشارع جعل لحم الأرنب حراما ؟

إن ما يعطيه الدليل الظني يكون ظنا لأن هذا الحكم قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون مطابقا للواقع ، فعندنا ظنية حرمة لحم الأرنب ولا يوجد عندنا يقين بهذه الحرمة ، نعم خبر الثقة حجة لأنه يوجد دليل قطعي على حجيته ، ولكن ما يؤدي إليه الدليل الظني هو أمر ظني ، فهل هذا الأمر الظني يجوز لنا أن ننسبه إلى الشارع فنقول إن الشارع جعل الحرمة للحم الأرنب أو لا يجوز ؟

ويكون السؤال على النحو التالي :

الدليل الظني يعطينا حكما ظاهريا ، وهذا الحكم الظاهري حجة ، وهذه

الحجية يجوز أن نسندها إلى الشارع ، ولكن هل يمكن أن نسند الحكم الواقعي المجهول لنا والموجود في اللوح المحفوظ والذي أردنا أن نكشفه عن طريق الدليل الظني إلى الشارع والمقصود هو الحكم الواقعي المظنون الذي تحكي عنه الأمانة وتدل عليه الأمانة دلالة ظنية لأن الأمانة كاشفة عن الواقع ؟

الجواب :

يوجد هنا جوابان :

الجواب الأول :

قد يقال إن هذا الحكم الواقعي ^(١) المظنون الذي تحكي عنه الأمانة ^(٢) مجهول غير مقطوع به فكيف نسند شيئاً غير معلوم إلى الشارع ؟

^(١) المفروض أننا هنا نحن لا نتكلم عن الحكم الواقعي لأن الأمانة تعطينا مؤدى الأمانة وهو حكم ظاهري ، فكيف يكون السؤال عن جواز إسناد الحكم الواقعي إلى الشارع عند الحديث عن الأمانة ؟

نعم لو كان الحديث عن القطع لسألنا عن الحكم الواقعي لأن القطع يكشف عن الحكم الواقعي كاشفاً تاماً ، والحكم الواقعي الموجود في اللوح المحفوظ يجوز حتماً إسناده إلى الشارع سواء كان البحث في القطع أم في الأمانة وإن كان الحكم الواقعي مجهولاً لنا ولم ينكشف لنا الغطاء كما كان مكشوفاً لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام .

^(٢) يقول السيد الشهيد قدس سره : " وأما الحكم الواقعي الذي تحكي عنه الأمانة فقد يقال إن إسناده غير جائز . . . " ، إن مؤدى الأمانة هو حكم ظاهري لا حكم واقعي وإن كانت الأمانة حاكية وكاشفة عن الحكم الواقعي ، فالسؤال عن إسناد الحكم الواقعي الذي تحكي عنه الأمانة يمكن أن يؤخذ على احتمالين :

نعلم أنه لا يمكن أن نسند شيئاً غير معلوم إلى الشارع ، لو كان معلوماً لنا لما أتينا بالحكم الظاهري ، فطالما أنه مجهول لنا فلا نستطيع أن نسند إلى الشارع ، نعم نستطيع أن نسند الحكم الواقعي الحقيقي الموجود في اللوح المحفوظ إلى الشارع ولكنه مجهول لنا ، ولا نستطيع أن

١- نفس الحكم الواقعي الموجود في اللوح المحفوظ ، وهذا بلا شك ينسب إلى الشارع سواء علمنا به أم لم نعلم به ، فإذا كان عندنا دليل قطعي علمنا به ، وإذا كان عندنا أمانة أو أصل عملي لم نعلم به .

٢- الحكم الظاهري الناتج من الأمانة ، والسؤال بجواز الإسناد لا بد أن يكون متعلقاً بالحكم الظاهري لا بالحكم الواقعي لأن الحكم الواقعي مجهول لنا ، فالسؤال لا بد أن يكون كما يلي :

هل يجوز إسناد الحكم الظاهري الناتج من الأمانة إلى الشارع أو لا يجوز ؟
ولا بد أن ينصب النقاش على إجابة هذا السؤال لا على إسناد الحكم الواقعي إلى الشارع لأن الحكم الواقعي بلا شك تجوز نسبته إلى الشارع حتى لو كان غير معلوم لنا .

والسيد الشهيد في قوله : " فقد يقال " ؛ كان ردّه بلحاظ الحكم الواقعي في اللوح المحفوظ أنه غير معلوم ، وفي قوله : " وقد يقال " ؛ كان ردّه بلحاظ الحكم الظاهري دون النظر إلى الحكم الواقعي ، فهنا نقول إن الحكم الظاهري الناتج من الدليل الظني هل تجوز نسبتها إلى الشارع أو لا ؟

المسألة الشرعية تقول إن ما تقطع أنه حكم لله يجوز إسناده إلى الشارع ، فإذا قلنا إن الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي فتكون المسألة أن ما تظن ظناً معتبراً أنه حكم لله يجوز أن تسنده إلى الشارع ، ونرى هنا أن اللحاظين في الردين مختلفان ، فاللحاظ في الرد الأول كان إلى الحكم الواقعي في اللوح المحفوظ ، واللحاظ في الرد الثاني كان إلى الحكم الظاهري الناتج من الأمانة ، والرد الثاني هو المطلوب في المقام .

نقول بأن الحكم لهذا الشيء المعين في اللوح المحفوظ هو وجوب أو حرمة أو استحباب أو كراهة أو إباحة ، وطالما أن الحكم الواقعي مجهول فلا يمكن إسناده إلى الشارع ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع لأنه يشترط في إسناد الحكم إلى الشارع أن يكون حكما مقطوعا به ، ونحن لا نعلم بالحكم حتى نسند إلى الشارع .

بعبارة أخرى :

إن الإسناد غير جائز من جهة أن هذا الحكم ليس معلوما قطعاً ، نعم هذا الحكم عندما نقول إنه حجة فمعنى ذلك أنه من ناحية عملية نبني على حرمة لحم الأرنب ، فلا نأكل لحم الأرنب ، وهذا هو معنى المنجزية والمعدرية للأمانة ، ولكن أن ننسب هذا الحكم إلى الشارع فلا يجوز ، فهذا الحكم يعطينا الناحية العملية في التعامل مع لحم الأرنب ، وهذا الدليل الظني يعطينا ظناً ، نعم من حيث العمل نأخذ بهذا الظن ، ولكن من حيث نسبة هذا الحكم إلى الشارع نتوقف ، فلا يجوز أن ننسب هذا الظن إلى الشارع لأنه يجوز أن نسند الحكم إلى الشارع إذا كان هذا الحكم مقطوعاً به عن طريق العلم واليقين ، وأما الحكم غير المقطوع به فلا يجوز إسناده إلى الشارع ، ومجرد جعل الحجية للأمانة لا يبرر الإسناد بدون علم ، وإنما يجعلها منجزة ومعدرة من الوجهة العملية فقط لأن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير لأنها كاشفة عن الحكم ولكن كشفاً ناقصاً ، فتعطينا الناحية العملية ولا تعطينا الحكم الواقعي بخلاف القطع الذي يعطينا حكماً واقعياً .

الجواب الثاني :

وقد يقال إن هذا البحث مرتبط بالبحث السابق ، فالقطع أخذَ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولى حيث نقول إن الحكم المقطوع به يجوز إسناده إلى الشارع ، فنأتي إلى البحث السابق وهو : هل الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم ؟

نحن فرغنا من أن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي لأن الأمانة لها الكاشفية ، وأما في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي فيأتي البحث السابق بنفس التفاصيل ، فيكون الجواب كما يلي :

١- إذا قلنا بأن الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي ، وذلك في حالتين :

الحالة الأولى :

إذا كان القطع من باب المثال على الدليل الكاشف أو الدليل الحجة وكان المقصود من القطع ليس القطع بما هو قطع بل بما هو كاشف أو بما هو حجة ، فيكون شاملاً للأمانة أيضاً لأن الأمانة كاشفة وحجة كما أن القطع كاشف وحجة^(١) .

(١) لم يذكر السيد الشهيد مسألة إسناد الحكم إلى الشارع إذا كان الحكم الشرعي ناتجاً من الأصول العملية ، فإذا قلنا بوجود حكم ناتج من الاستصحاب فهل يجوز إسناد الحكم إلى الشارع أو لا ؟

الجواب : هنا نبحث أولاً في أنه هل يجوز إسناد حجية الاستصحاب إلى الشارع أو لا يجوز ؟

الحالة الثانية :

إذا استفيد من دليل الحجية أو من دليل آخر أن الشارع أعمل عناية إضافية ونَزَلَ الأمانة منزلة القطع والكاشف التام تعبداً ، مثلاً عندما جعل خبر الثقة حجة جعله علماً ونزله منزلة العلم – كما نزل الطواف بالكعبة منزلة الصلاة – رتب عليه كل الآثار التي تترتب على العلم تعبداً كما هو مبنى الميرزا النائيني قدس سره .

نعم في هاتين الحالتين تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي فيجوز إسناد هذا الحكم الواقعي المظنون – أي مؤدى الأمانة – إلى الشارع ، فيجوز أن ننسب الحكم الناتج من الأمانة إلى الشارع ، فإذا ظننت ظناً معتبراً بالحكم الشرعي فإنه يجوز لك إسناد هذا الحكم المظنون به إلى الشارع كما أن من قطع بالحكم الشرعي يجوز له إسناد هذا الحكم

والجواب أنه يجوز إسناد حجية الأصل العملي إلى الشارع لأنه يوجد دليل قطعي على حجية الاستصحاب .

والبحث الثاني يأتي في جواز إسناد الحكم الناتج من الاستصحاب إلى الشارع ، وهنا يأتي نفس التفصيل السابق من أنه ما هو المقصود من القطع ، فهل المقصود من القطع القطع بما هو كاشف تام أو بما هو حجة ؟

أ- إذا قلنا إن المقصود من القطع هو الكاشف التام فلا يجوز إسناد الحكم الناتج من الأصول العملية إلى الشارع إلا إذا قلنا بأن الشارع نزل الأصل العملي منزلة العلم .

ب- إذا قلنا إن المراد من القطع هو الحجة فيجوز أن نسند الحكم الناتج من الأصل العملي إلى الشارع .

ويأتي الكلام في مباحث الأصول العملية .

إثبات الدليل لجواز الإسناد ١٤٣

المقطوع به - وهو الحكم الواقعي - إلى الشارع ؛ لأن الشارع هو الذي قال بجواز الأخذ بهذا الظن ، فنحن اعتمدنا على هذا الظن وكشف لنا هذا الحكم ، فهذا الحكم الذي أتى من هذا الظن يجوز إسناده إلى الله تعالى ، فيجوز أن ننسب حرمة لحم الأرنب إلى الشارع .

٢- إذا قلنا بأن الأمانة لا تقوم مقام القطع الموضوعي ، وذلك في

حالتين :

الحالة الأولى :

إذا لم يكن القطع من باب المثال ، بل كان المقصود من القطع القطع بما هو قطع وكاشف تام لا بما هو كاشف مطلقا أو حجة مطلقا .

الحالة الثانية :

إذا لم يكن عندنا دليل آخر يدل على أن الشارع أعمل عناية إضافية ونزّل الأمانة منزلة القطع والعلم .

في هاتين الحالتين لا يجوز إسناد الحكم الواقعي المظنون - أي مؤدى الأمانة - إلى الشارع لأنه إسناد بغير علم وقطع ، ولا يكفي كون الأمانة حجة في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي لأن الأمانة ليست كاشفا تاما كالقطع ، فلا يجوز إسناد حرمة لحم الأرنب إلى الشارع لأن الشارع جوّز إسناد الحكم المقطوع به إليه ، ولم يجوّز إسناد الحكم المظنون به إليه .

النتيجة :

يوجد جوابان :

١٤٤ نتائج التمهيد الخاص للأدلة المحرزة

الجواب الأول :

لا يجوز إسناد الحكم الواقعي إلى الشارع لأنه مجهول مضمون وليس معلوما ، والمطلوب هو الحكم المقطوع به .

الجواب الثاني :

يعتمد على البحث السابق ، فإذا كانت الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي فإنه يجوز إسناد الحكم الذي دلّت عليه الأمانة إلى الشارع ، وإذا لم تكن الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي فإنه لا يجوز إسناد الحكم الذي دلّت عليه الأمانة إلى الشارع .

رأي السيد الشهيد في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي :

لم يبيّن السيد الشهيد رأيه في الحلقة الثانية ، وإنما قال حينما أراد بيان الرأيين : " فقد يقال . . . وقد يقال . . . " ، وأجّل ذلك إلى الحلقة الثالثة من أجل أن يبحثه بحثاً تفصيلياً .

نتائج التمهيد الخاص للأدلة المحرزة :

وصلنا إلى النتائج التالية :

- ١- الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية .
- ٢- يثبت المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ويكونان حجة إذا كان الدليل أمانة .
- ٣- المدلول الالتزامي إذا كان أعم وسقط المدلول المطابقي فهل يسقط المدلول الالتزامي أو لا يسقط ؟

نتائج التمهيد الخاص للأدلة المحرزة ١٤٥

قلنا إنه بناء على رأي السيد الخوئي ورأي السيد الشهيد قدس سرهما يسقط المدلول الالتزامي الأعم بسقوط المدلول المطابقي بخلاف رأي الميرزا النائيني قدس سره .

٤- إذا كان الدليل أمانة فإنه يقوم مقام القطع الطريقي بنفس دليل حجية الأمانة ولا نحتاج إلى دليل آخر .

٥- إذا كان الدليل أمانة فلا يقوم مقام القطع الموضوعي إلا إذا كان يوجد دليل على أن القطع الموضوعي شامل للظن الموضوعي لأن القطع ينظر إليه بما هو كاشف ، فيكون شاملا للأمانة لأن الأمانة كاشفة أيضا .

الدليل الشرعي

قلنا إن الأدلة المحرزة تنقسم إلى قسمين : الدليل الشرعي ، والدليل العقلي .

والدليل الشرعي ينقسم إلى قسمين : الدليل الشرعي اللفظي ، والدليل الشرعي غير اللفظي .

وتوجد في الدليل الشرعي – سواء كان لفظيا أم غير لفظي – ثلاثة أبحاث :

- ١- تحديد دلالات الدليل الشرعي .
- ٢- إثبات صغرى الدليل الشرعي .
- ٣- إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي .

تحديد دلالات الدليل الشرعي

ينقسم الدليل الشرعي إلى قسمين :

١- الدليل الشرعي اللفظي :

ويتمثل في كلام المعصوم كتابا وسنة .

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي :

ويتمثل في فعل المعصوم وتقريره .

١ - الدليل الشرعي اللفظي

تمهيد

انتهينا من التمهيد العام لبحث الأدلة ، وانتهينا من التمهيد الخاص ببحث الأدلة المحرزة ، ونبدأ الآن بالتمهيد الخاص بالدليل الشرعي اللفظي .

في هذا التمهيد نبحث عن الألفاظ والعلاقات اللغوية كعلاقة اللفظ بالمعنى والاستعمال الحقيقي والمجازي والمعنى الاسمي والحرفي ثم نبحث في الأدلة الشرعية مثل صيغة الأمر على ماذا تدل ؟

ونبحث في هذه الأمور لأن بحثنا الآن في الدليل الشرعي اللفظي الذي يدل على الحكم الشرعي ، والأساس في الأدلة هي الأدلة الشرعية اللفظية لأن العمدة في استنباط الأحكام الشرعية ترتكز على القرآن الكريم والسنة الشريفة ، والدليل الشرعي اللفظي عبارة عن الخطابات الصادرة عن الشارع كتاباً وسنة ، والهدف من البحث في الدليل الشرعي اللفظي هو الوصول إلى الأحكام الشرعية الموجودة في هذه الجمل المركبة من ألفاظ ، فمن يريد أن يستنبط الأحكام لا بد أن تكون بيده آلة فهم هذه المركبات

اللفظية ، وطالما أن الكتاب الكريم والسنة الشريفة اللفظية اللذين يمثّلان مصدرين للحكم الشرعي يتمثّلان في ألفاظ فنحتاج إلى البحث في دلالة الألفاظ على المعاني ، والشارع لم يوصل إلينا أحكامه بالعلم الحضورى أو الإلهام ، بل أوصلها إلينا بالعلم الحضورى عن طريق الألفاظ الواردة في القرآن والروايات ، وطالما أنه يوجد عندنا ألفاظ ومعاني فلا بدّ أن نرجع إلى النظام اللغوي العام وضوابطها من النحو والبلاغة والصرف وغيرها من علوم اللغة للوصول إلى معاني الألفاظ ، والاستدلال بالدليل اللفظي على الحكم الشرعي يرتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة وبالظهور العرفي للألفاظ ، وقلنا النظام اللغوي " العام " لأننا لا نبحث في نظام لغة معيّنة لا اللغة العربية ولا أي لغة أخرى ، ومع أنه يوجد لكل لغة نظام معيّن ولكننا لا نبحث في نظام لغوي خاص بل نبحث في النظام اللغوي العام ^(١) .

(١) اللغة هي وسيلة التخاطب ونقل الأفكار بين البشر مع أن فكر الإنسان ليس له علاقة باللغة ، ولكن تفكير الإنسان يكون عن طريق اللغة ، وكذلك نقل الأفكار يكون عن طريق اللغة ، والوصول إلى العلوم الحديثة والتطور كان عن طريق التفكير ، والتفكير كان بواسطة اللغة ، ولكن يوجد للغة سلبيات على التفكير لأن فيها مشتركات لفظية مثلا ، لذلك يدرس في علم المنطق مباحث الألفاظ ويجاولون القضاء على هذه السلبيات ، ومن هذه السلبيات :

١- إذا أراد الإنسان أن يعبر عن معاني عالية فإنه لا يجد الألفاظ المناسبة للتعبير عن أفكاره ، مثلا السعادة التي يعيشها الإنسان مع الله عز وجل لا يجد لها ألفاظا مناسبة ليعبر بها عن هذه السعادة لأن اللغة وضعت ألفاظا لما هو حولنا ، وبذلك يتضح أن

في اللغة العربية عندما وضع الواضع الألفاظ جعل الألفاظ بطريقة معينة كما في أي لغة أخرى ، وفي مقامنا هنا البحث بحث لغوي ، ولكن لأن اللغويين لم يبحثوا هذا الموضوع بالشكل المطلوب الذي يساهم في استنباط الأحكام الشرعية ، لذلك أتى الأصوليون للبحث فيه بما يساهم في الاستنباط ، فيأتي في علم أصول الفقه مباحث يطلق عليها " مباحث الألفاظ " حيث يريد الفقيه أن يصل إلى مراد ومقصود الشارع من هذا اللفظ في الآية أو الرواية .

فما هو مراد المعصوم من هذا اللفظ ؟

وما هي المعاني التي يريدها ؟

وهل يمكن أن نستكشف أحكام الشارع من الألفاظ ؟

وكيف يمكن استكشاف أحكام الشارع من هذه الألفاظ ؟

من يريد أن يصل إلى المعاني التي يريدها الشارع لا بدّ أن يكون ملماً باللغة العربية إماماً كاملاً ، لا فقط يكون ملماً بالوضع ، وإنما بأكثر من ذلك ، فإذا استعمل الشارع لفظاً فماذا يريد منه ؟

اللغة ضيقة والفكر أوسع من اللغة .

٢- وجود الاشتراك اللفظي أي أن توجد عدة معان للفظ واحد مثل لفظة " العين " التي تطلق على الباصرة والنابعة .

٣- تغيير المعنى إلى معنى آخر ، مثلاً لفظ " الصلاة " كان بمعنى الدعاء ثم انتقل إلى الصلاة المخصوصة بأقوال وحركات معينة ، أو قد يوجد لفظ يتغير معناه من زمن لزمان آخر ، ففي الزمن الثاني له معنى ثاني ، وفي الزمن الثالث له معنى ثالث .

مثلا : قد يقول : " اذهب إلى البحر " ، فهل يقصد البحر الحقيقي أو نوعا آخر من البحر ، وقد يقصد به البحر من العلم أي العالم ، والاستعمال هنا استعمال مجازي ، ويقال إن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز ، ونحن نريد أن نعرف أن الشارع عندما استعمل اللفظ ماذا أراد منه ، إن اللغة تعطينا المدلول التصوري عن طريق الوضع ، ولكن هناك مداليل أخرى سوف تأتي بعد قليل لأن الاستعمال قد يختلف عن الوضع ، فالمتكلم قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي مع أن المعنى اللغوي الوضعي هو المعنى الحقيقي .

إن اللفظ يكشف عن المعنى ، وقبل البحث في تحديد الدلالات لا بدّ أن نبحث عن العلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى ، فاللفظ دالّ ، والمعنى مدلول ، هذا اللفظ عندما يتلفظ به المتكلم يريد منه معنى معيّنًا ، هذا اللفظ جسر وطريق وقتطرة إلى المعنى ومعبر عن المعنى ، فلا بدّ من وجود بحث يبيّن لنا علاقة اللفظ بالمعنى ، فكيف نفهم هذا المعنى من هذا اللفظ ؟ وكيف تنتقل من اللفظ إلى المعنى ؟

مثال :

عندما نقول " كتاب " يخطر في ذهن السامع معنى " الكتاب " ، فيفهم معنى " الكتاب " ، وهو المكوّن من غلاف وأوراق ، فهناك علاقة بين اللفظ والمعنى ، بين اللفظ على اللسان والمكوّن من الحروف والصوت الخارجي وبين المعنى والصورة الذهنية التي تخطر في ذهن السامع ، فكيف ينتقل الذهن من لفظ " الكتاب " على اللسان إلى معنى " الكتاب "

في الذهن ؟

ما هي العلاقة بين لفظ " الكتاب " اللساني ومعنى " الكتاب "

الذهني ؟

نحاول أن نصل إلى معرفة هذه العلاقة .

ثم نسأل :

ما الذي سبَّب هذه العلاقة ؟

الواضع في اللغة العربية وضع لفظ " الكتاب " لمعنى " الكتاب "

فكيف ينتقل ذهن السامع من اللفظ الذي وضعه الواضع إلى المعنى الذي

يريده الواضع ؟

هذا يحتاج إلى بحث ، وبالطبع توجد بحوث حديثة في الغرب حول

هذا الأمر ، فهم يبحثون في فقه اللغة أو فلسفة اللغة أو علم اللسانيات أو

الألسنيات .

فكيف يدل هذا اللفظ على هذا المعنى ؟

العلاقة بين اللفظ والمعنى :

اللفظ يدل على معنى معيّن ، فعندما نسمع لفظا معيّنًا فإن الذهن

ينتقل إلى معناه ، فاللفظ يدلّ على معناه ، وطالما أننا قلنا " يدلّ "

فمعنى ذلك أنه توجد دلالة ، فنسأل :

لماذا يدلّ اللفظ على معناه ولا يدلّ على معنى آخر ؟

لماذا يتبادر إلى ذهن السامع المعنى من اللفظ الذي يسمعه من

المتكلم ؟

العلاقة بين اللفظ والمعنى ١٥٣

لذلك نبحت في الدلالة لأن اللفظ يدل على المعنى فكيف تحصل هذه

الدلالة بين اللفظ والمعنى ؟

لماذا عندما تسمع كلمة " الماء " ينتقل ذهنك إلى هذا السائل

الخاص ولا ينتقل إلى معنى " الدهن " مثلا ؟

فتحتاج إلى البحث عن : لماذا عندما نسمع اللفظ ينتقل الذهن إلى

المعنى الموجود لهذا اللفظ لا إلى معنى آخر ؟

ولماذا يتبادر إلى الذهن هذا المعنى دون معنى آخر ؟

سؤال : ما معنى الدلالة ؟

الجواب :

أخذنا في علم المنطق أن معنى الدلالة هو كما يلي : كل شيء إذا

علمت بوجوده انتقل ذهنك منه إلى وجود شيء آخر ، هذا الشيء يسمى

" دالا " ، والشيء الآخر يسمى " مدلولا " ، وهذه الصفة التي حصلت

للشيء تسمى " دلالة " .

مثلا : طريقة الباب تدل على وجود الطارق ، فطريقة الباب دالّ ،

ووجود الطارق مدلول ، والصفة التي حصلت للطريقة تسمى دلالة ^(١) .

وفي مقامنا إذا علمت باللفظ انتقل ذهنك إلى معنى هذا اللفظ ،

فكما أن طريقة الباب تدلّ على الطارق كذلك فإن اللفظ يدلّ على المعنى ،

فاللفظ دال ، والمعنى مدلول ، والعلاقة بينهما علاقة الدال والمدلول ،

وهذه العلاقة ناتجة من الدلالة ، وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور

^(١) راجع بحث الدلالة في مباحث الألفاظ في منطق الشيخ المظفر قدس سره .

المعنى^(١) وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر نطلق عليه اسم "الدلالة"^(٢) ، ونرى أن اللفظ يدل على المعنى ، وكذلك فإن المعنى يدل على اللفظ بحيث إذا تصورت المعنى انتقل ذهنك إلى اللفظ .

فاللفظ والمعنى كأنهما شيء واحد لأنه يحصل فناء واندكاك بينهما فيصيران كالثيء الواحد ، فالمعنى يكون مندكاً وفانياً في اللفظ بسبب قوة العلاقة بين اللفظ والمعنى .

ولا يمكنك الانتقال مباشرة من سماع اللفظ إلى تصور المعنى ، بل هناك خطوة وسطى ، تسمع اللفظ فتتصور اللفظ في الذهن ثم تتصور المعنى في الذهن ، والعلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تشابه إلى درجة ما^(٣) العلاقة بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء ،

(١) في اللغة توجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لأن اللفظ يدل على المعنى ، فينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر ، ولا توجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور لفظ آخر بحيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور لفظ آخر ، ولا توجد علاقة بين تصور المعنى وتصور معنى آخر بحيث ينتقل الذهن من تصور معنى إلى تصور معنى آخر .

(٢) الدلالة تكون نتيجة للوضع وليست هي الوضع .

(٣) قال السيد الشهيد قدس سره : " إلى درجة ما " ؛ لأن النار والحرارة أمران خارجيان تكوينيان ولهما وجود خارجي وبينهما علاقة خارجية وعلاقة ذاتية لا يمكن التفكيك بينهما ولا تحتاج هذه العلاقة إلى جعل جاعل ، والعلاقة فيهما بين أمرين خارجيين تكوينيين ، وأما تصور اللفظ وتصور المعنى فهما أمران اعتباريان ، والعلاقة بينهما علاقة وضعية اعتبارية ، ولهما وجود ذهني ، والعلاقة فيهما بين أمرين ذهنيين .

فكما أن النار تؤدي إلى الحرارة وطلوع الشمس يؤدي إلى الضوء كذلك فإن تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى ، لذلك فإن تصور اللفظ سبب لتصور المعنى كما أن النار سبب للحرارة ، ولكن علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن ، وعلاقة السببية بين النار والحرارة مجالها العالم الخارجي .

مثال :

عندما تسمع كلمة " ماء " ، تتصور أولاً لفظ " الماء " في ذهنك ، ثم تنتقل إلى تصور معنى " الماء " ، وهو السائل الخاص المعروف ، والإنسان العارف باللغة العربية إذا تصور كلمة " الماء " قفز ذهنه فوراً إلى تصور السائل الخاص الذي نشربه في حياتنا الاعتيادية .

وفي كل لغة هناك علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني بحيث يكون لكل لفظ معنى معيّن ^(١) ، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً قوياً لا يمكن التفكيك بينهما بحيث كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى ، وهذا الأمر يجري في كل اللغات ، فبحثنا يكون بحثاً عاماً لا في خصوص اللغة العربية ، وهذا البحث يوجد في الجامعات الحديثة تحت عنوان علم الألسنيّات أو اللسانيّات ، يحاولون أن يعرفوا لماذا وُجِدَت اللغة بين الناس ؟ وكيف وُجِدَت ؟

ويبحثون منذ البداية ، فيرجعون إلى بداية التاريخ وأن الناس كيف استطاعوا أن يطوروا اللغة ، هل كانوا من البداية يتكلمون أو أنهم كانوا

^(١) في اللغة تكون العلاقة بين لفظ ومعنى لا بين معنى ومعنى .

يستعينون بالإشارات عن طريق اليد والأصابع أو بالرسومات ثم انتقلوا إلى الاستعانة بالغة والألفاظ ؟

لذلك ما دام أنه توجد علاقة بين اللفظ والمعنى ، وهذه العلاقة ناتجة من الوضع فنحتاج إلى دراسة الوضع وأن الوضع الذي وضعه الواضع بوضع هذا المعنى لهذا اللفظ أدّى إلى استعمال الناس لوضعه مع أن هذا الواضع كان موجودا منذ آلاف السنين .

والآن أنا أقول : " وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى " ، ونرى بأن الناس لا يعملون بوضعي ، فكيف حصلت العلاقة بين اللفظ والمعنى ؟

إن مجرد الوضع لا يكفي بل لا بدّ أن تكون هناك عوامل أخرى تجعل ذهن السامع ينتقل من اللفظ إلى معناه ، لو جعلت الآن معجما يحتوي على ألفاظ ومعاني لهذه الألفاظ تجد أنه لا أحد يعمل بهذا المعجم .

إذن : نريد أن نبحث عن العلاقة اللغوية بين الألفاظ والمعاني ، وهدفنا الوصول إلى فهم الألفاظ الواردة في الآيات الكريمة والروايات الشريفة .

مثلا : كيف ينتقل الذهن إلى معنى كلمة " الصعيد " و معنى كلمة

" الكعب " عندما نقرأ هاتين الكلمتين في الآيات الشريفة : " فَتَبَيَّنُوا صَعِيدًا

طَبِيًّا " ^(١) ، " وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَمْزِجْكُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ " ^(٢) ؟

(١) النساء : ٤٣ .

(٢) المائدة : ٦ .

عندما نبحث في كتاب " لسان العرب " أو " صحاح الجوهري " أو غيرهما من الكتب اللغوية عن المعنى اللغوي نسأل :

هل الإمام عليه السلام أراد من الكلمة هذا المعنى اللغوي الموجود في هذه الكتب أو أن هذا المعنى اللغوي الموجود في هذه الكتب يختلف عن المعنى الموجود في عصر المعصوم عليه السلام ؟ فهل هناك معنى آخر للكلمة موجود في عصر المعصوم عليه السلام ؟

في هذا العصر وصلنا عن طريق العلم الحديث إلى بعض القضايا العلمية الجديدة فهل نستطيع تطبيق المصطلحات الحديثة على الروايات ؟ هل مقصود الإمام عليه السلام هو ما توصل إليه العلم الحديث من مصطلحات أو المقصود شيء آخر ؟

نحن نريد أن نستكشف المعاني التي أرادها الله تعالى في كتابه الكريم ، والمعاني التي أرادها المعصوم عليه السلام في الروايات ، هذا ما نريد أن نصل إليه ، وهو فهم الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، فهل كلام المعصوم عليه السلام يشمل المعاني المستقبلية للكلمات أو أنه يقتصر على ما يفهمه الناس في عصره فقط فلا يشمل فهمنا في هذا العصر ؟

الآن نفهم من هذه الكلمة معنى جديدا ، وهذا المعنى الجديد لم يفهمه الناس في عصر المعصوم عليه السلام ، فهل كلام المعصوم عليه السلام شامل فقط لما يفهمه الناس من كلامه في عصره أو أنه شامل أيضا لفهم الناس من كلامه في عصرنا ؟

نحتاج إلى بحث لمعرفة ما يريد الله تعالى من الآية وما هو مقصود

١٥٨ الظهور التصوري والظهور التصديقي

الإمام عليه السلام من الرواية ، لذلك نحتاج إلى مباحث الألفاظ ، ونبدأ الآن بهذه المباحث ، ونبحث عن تصنيف اللغة بحيث نميِّز بين عدة درجات من الظهور اللفظي .

وستأتي بعد قليل أقسام الظهور من الظهور التصوري والظهور التصديقي الأول والظهور التصديقي الثاني ، وهذا التقسيم للظهور يساعدنا على فهم الدليل اللفظي ، وهذا الفهم نستفيد منه في الآيات والروايات ، فالآية والرواية عبارة عن ألفاظ ، فكيف نفهم المعاني من هذه الألفاظ ؟

مثلا : عندما نقول إن الشارع أراد الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فكيف نفهم ذلك ؟

نفهم ذلك من خلال الألفاظ ، وعندما نسمع أو نقرأ هذا اللفظ ينتقل الذهن إلى المعنى والصورة الذهنية ، فكيف تتم عملية الانتقال من اللفظ إلى المعنى ؟ ولماذا نشأت هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى ؟ وكيف نشأت هذه العلاقة ؟

الظهور التصوري والظهور التصديقي

نبدأ البحث بالسؤال التالي :

سؤال : ما هي أقسام دلالة اللفظ على المعنى ؟

الجواب :

دلالة اللفظ على المعنى تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، هي : الدلالة

التصورية ، والدلالة التصديقية الأولى ، والدلالة التصديقية الثانية (١) .

توجد عند سماع اللفظ عدة ظهورات ، فإذا كان شخص نائماً ويتكلم أثناء نومه فنفهم من كلماته معنى معيناً وينتقل ذهن السامع إلى تصور المعنى .

مثلاً : لو تلفّظ النائم بكلمة مفردة أو صدرت الكلمة المفردة من آلة مثل " الماء " أو " الصعيد " أو " الكعب " ، هل سيخطر في ذهنك معنى معين ؟

نعم ، يخطر في ذهنك ويتبادر إلى ذهنك معنى " الصعيد " إذا كنت تعلم بمعنى " الصعيد " ، فيخطر في ذهنك المعنى والصورة الذهنية من هذا اللفظ مع أن الآلة والنائم لا يقصدان شيئاً لأنه لا يوجد عندهما قصد ، فينشأ من الكلمة ظهور معين ، وهذا الظهور يطلق عليه " الظهور التصوري " لأنك تتصور معنى اللفظ عند سماع هذا اللفظ .

والدلالة التصورية هي الدلالة الوضعية ، وهي الدلالة الثابتة لأي لفظ موضوع لمعنى سواء صدر اللفظ من آلة أم من متكلم ، ولا يشترط أن

(١) في الواقع يوجد هنا تسامح في التعبير لأن دلالة اللفظ على المعنى في واقعها دلالة تصورية فقط وهي الدلالة على المعنى الحقيقي ، وأما الداللتان التصديقتان الأولى والثانية فلا يدل عليهما اللفظ بمفرده بل هناك قرائن خارجية تدل عليهما ، والداللتان التصديقتان لا تعرفان من جهة اللفظ بل من جهة القرينة حيث إن القرينة فيهما قرينة حالية سياقية وليست القرينة فيهما لفظية مقالية ، وسوف تأتي الإشارة إلى ذلك في الشرح .

يكون المتكلم عاقلاً أو ملتفتاً ، فهذه الدلالة تتحقق بمجرد صدور اللفظ من أي شيء سواء كان حيواناً أم طيراً أم جماداً أم إنساناً ، وسواء كان الإنسان عاقلاً أم مجنوناً أو كان ملتفتاً أم غافلاً أم نائماً .

نأتي الآن إلى إنسان ملتفت ولكنه هازل وغير جادّ بكلامه ، فإذا قال لك : " إن زيدا أصيب في حادث وهو الآن في العناية المركزة " ، هو يقصد أن يخطر هذا المعنى في ذهنك ، فهذا الشخص عنده قصد ، والقصد هو إخطار المعنى في ذهن السامع ، ولكنه ليس جاداً ، وقصد إخطار المعنى في ذهن السامع نطلق عليه " مدلول تصديقي أول " (١) .

وتكون الدلالة دلالة تصديقية أولى وهي الدلالة على قصد إخطار المعنى في ذهن السامع ، ولا تتحقق هذه الدلالة إلا إذا صدر الكلام من متكلم ملتفت قصد بتلفظه إخطار المعنى في ذهن السامع .

لذلك إذا صدر الكلام من آلة أو من نائم فلا تتحقق هذه الدلالة لأن ليس لهما قصد ، وأما في حالة الدلالة التصديقية الأولى فإن السامع يتصور المعنى ، ولكن بالإضافة إلى ذلك يستكشف السامع أن المتكلم قصد بتلفظه أن يخطر المعنى في ذهنه ، ولا يوجد هذا الاستكشاف حينما تصدر

(١) في مقامنا هنا لا نذهب إلى التصور والتصديق في علم المنطق ، فلا ننظر هنا إلى المطابقة للواقع وعدم المطابقة للواقع ، فتشابه المصطلحات لا يعني أن لها نفس المعنى ، فيمكن أن نستعمل المصطلحات المختلفة في العلوم المختلفة والبحوث المختلفة بمعان متعدّدة ، فلا تربط بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية في مقامنا في علم الأصول مع التصور والتصديق في علم المنطق .

الكلمة من آلة لأن الآلة لا يوجد عندها قصد .

الدلالة التصويرية نطلق عليها هذا المصطلح لأن المعاني تخطر في ذهن

السامع عند سماع الألفاظ فيتصور المعاني .

والدلالة التصديقية الأولى هي الدلالة على أن المتكلم يقصد أن

يخطر المعاني في ذهن السامع .

وأما إذا كان الشخص جاداً في كلامه فإننا نطلق على الدلالة الدلالة

التصديقية الثانية ، وهي الدلالة على المراد الجدّي ، فالتكلم لا يكون

هازلاً مثلاً ، بل يكون جاداً في كلامه ، ويريد أن يخطر المعاني في ذهن

السامع بشكل جدّي ، وهو قاصد للحكاية والإخبار عن الواقع .

إذن : عندنا ثلاثة أنواع من الدلالات : الدلالة التصويرية ، والدلالة

التصديقية الأولى ، والدلالة التصديقية الثانية .

الإنسان عندما يتكلم فإن السامع يتصور المعاني الحقيقية للألفاظ

سواء كان المتكلم مستيقظاً أم نائماً حتى لو أتيت بحجرين واصطكتا

ببعضهما وأخرجتا صوتاً وسمعت من اصكاكهما كلمة " الصعيد " أو

" الأسد " فإن ذهنك ينتقل إلى معنى " الصعيد " أو معنى " الأسد "

وهو الحيوان المفترس المعروف ، فحتى لو صدرت اللفظة من اصكاك

حجرين – والحجر حتماً ليس له قصد – فتتصور معنى هذا اللفظ ،

فتصور المعنى من اللفظ الصادر من الإنسان الجادّ أو الهازل أو النائم أو

من اصكاك حجرين هذا التصور يكون دائماً موجوداً ، فتتصور المعنى

الموضوع لهذا اللفظ ، ولو كان الشخص ملتفتاً ولم يقصد إخطار المعنى

١٦٢ الظهور التصوري والظهور التصديقي

الحقيقي في ذهن السامع بل أراد إخطار المعنى المجازي كأن يقول :
" رأيت أسدا يقود السيارة " ؛ فإن السامع يعلم أن المتكلم لا يقصد المعنى
الحقيقي للأسد ، ولكنه مع ذلك يخطر في ذهنه المعنى الحقيقي للفظ .
نصعد قليلا ونقول بأن هذا الشخص إذا كان يقصد إخطار المعنى
في ذهنك فيكون عنده دلالة تصديقية أولى ، وإذا كان جادا في كلامه
فيكون عنده دلالة تصديقية ثانية .

نأتي إلى الدلالات الثلاث مرة ثانية بعبارات أخرى :

١- الدلالة التصويرية :

الدلالة التصويرية هي الدلالة الثابتة للفظ من أي شيء صدر اللفظ
حتى لو صدر اللفظ من آلة أو من اصطكاك حجرتين أو من رفرقة
الطير ، تسمع اللفظ فينتقل ذهنك إلى المعنى ويتصور الذهن المعنى ،
وهذا هو الظهور التصوري ، واللغة تعطينا المدلول التصوري عن طريق
الوضع ، والآلة أو البغاء حينما ترددان الجملة ذاتها فليس لها إلا دلالة
تصورية فقط .

والدلالة التصويرية للفظ لها ركنان ، هما :

أ- وضع اللفظ للمعنى .

ب- علم السامع بهذا الوضع .

والدلالة التصويرية مرتبطة بعالم اللفظ ، ومنشأً خطور معنى اللفظ في
الذهن هو علم السامع بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، فالدلالة فيها
دلالة وضعية لفظية مقالية كلامية ، والدلالة التصويرية دلالة تؤدي إلى

خطور معنى اللفظ في ذهن السامع العالم بالوضع ، لذلك فإن الجاهل باللغة العربية لا يخطر في ذهنه معنى اللفظ عند سماعه ، فإذا سمع كلمة " ماء " لا يخطر في ذهنه معنى " الماء " لأنه لا يعرف معناه ، نعم قد يخطر في ذهنه حروف اللفظ ، فيتصور الميم والألف والهمزة على أساس حروف لغته ، فالكلمة تكون مكتوبة على صفحة ذهنه كما أن الكلمة تكتب على ورقة .

٢- الدلالة التصديقية الأولى :

الدلالة التصديقية الأولى أو الدلالة الاستعمالية ، وهي الدلالة على قصد الإخطار أو الدلالة على المراد الاستعمالي ، والدلالة التصديقية الأولى تحصل عند استعمال اللفظ بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع ، فهي الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفظ الملتفت حينما يريد إخطار المعنى في ذهن السامع ، وتوجد هنا إرادة استعمالية .

مثال :

إذا سمعت من شخص ملتفت يقول " ماء " ، ويريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع ، فعنده قصد الإخطار ، فالدلالة التصديقية الأولى لها مدلول ، والمدلول هو قصد الإخطار أو ما يسمى بالمراد الاستعمالي ، فهو حينما يستعمل هذا اللفظ يريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع ، فيريد من السامع أن يفهم معنى " الماء " .

وفي الدلالة التصديقية الأولى يوجد أيضا تصور معنى اللفظ في ذهن السامع كما في الدلالة التصويرية إلا أنه يوجد شيء إضافي على ذلك وهو

١٦٤ الظهور التصوري والظهور التصديقي

أن المتكلم يريد أن يخطر هذا المعنى في ذهن السامع ، ولهذا الشيء الإضافي تختلف الدلالة التصديقية الأولى عن الدلالة التصورية ، فإذا سمع كلمة " ماء " صادرة من إنسان ملتفت فإنه يحدث عند السامع مدلولان :

أ- تصور معنى " الماء " ، وهذا هو المدلول التصوري .

ب- قصد المتكلم إخطار معنى " الماء " في ذهن السامع ، فهو يريد استعمال اللفظ في المعنى المراد من اللفظ ، وهذا هو المدلول التصديقي الأول .

والدلالة التصديقية الأولى تتوقف على ثلاثة أركان هي :

أ- وضع اللفظ للمعنى : وهذا الركن تشترك فيه مع الدلالة التصورية .

ب- علم السامع بهذا الوضع : وهذا الركن تشترك فيه مع الدلالة التصورية أيضا .

ج- صدور اللفظ من ملتفت يقصد أن يخطر المعنى والصورة الذهنية ومفهوم اللفظ في ذهن السامع ، ويشترط هنا أن يكون المتلفظ عاقلا ملتفتا لأن من يريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع لا بد أن تتوفر فيه هذه الصفات ، وهذا الركن تفترق فيه عن الدلالة التصورية .

٢- الدلالة التصديقية الثانية :

الدلالة التصديقية الثانية هي الدلالة على قصد الحكاية والإخبار أو الدلالة على المراد الجدي أو الدلالة الجدية ، وتوجد هنا إرادة جدية ،

فالمتكلم يريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع بشكل جدّي أي أنه ليس في مقام الهزل أو التقيّة أو أي مقام آخر لا يدل على الجدّيّة ، ونحن نريد المدلول التصديقي الثاني في الاستنباط .

والأصل أن المدلول التصديقي الثاني يتطابق مع المدلول التصديقي الأول ، كما أن الأصل أن المدلول التصديقي الأول يتطابق مع المدلول التصوري .

والدلالة التصديقية الثانية لها أربعة أركان هي :

أ - وضع اللفظ للمعنى : وهذا الركن تشترك فيه مع الدالّتين التصورية والتصديقية الأولى .

ب - علم السامع بهذا الوضع : وهذا الركن تشترك فيه مع الدالّتين التصورية والتصديقية الأولى .

ج - صدور اللفظ من ملتفت يريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع : وهذا الركن تشترك فيه مع الدلالة التصديقية الأولى دون الدلالة التصورية .

د - قصد الحكاية والإخبار عن الواقع : فالمتكلم يريد أن يخطر هذا المعنى في ذهن السامع بشكل جدّي حيث يريد أن يخبر السامع عما وراء اللفظ والمعنى ، ويقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ، وهذا الركن تفترق فيه عن الدالّتين التصورية والتصديقية الأولى .

وقصد الحكاية والإخبار لا يكون إلا في القضايا والجمل التركيبيّة التأمّة - أي المركّبة من المفردات ، والتأمّة من حيث المعنى - لأن قصد

الإخبار عن الواقع لا يكون إلا بجملة تتكوّن من موضوع ، ومحمول أو حكم ، ويكون الحكم منتسبا إلى الموضوع ، ولا يأتي قصد الإخبار في المفردات والجمال الناقصة .

مثال :

لو قال المتلفّظ الملتفت : " الماء بارد " ؛ استكشفنا أنه يريد أن يخطر في ذهن السامع معنى " الماء " ، ومعنى " بارد " ، ومعنى جملة " الماء بارد " ، أي النسبة بين الكلمتين " الماء " و " بارد " ، ويريد المتكلم أن يتصور السامع كل ذلك لأن تلفّظه بهذه الجملة يدل عادة (١) على أن المتكلم يريد أن يخبر السامع ببرودة الماء ويقصد الحكاية عن ذلك .

توجد هنا ثلاثة مداليل :

أ - يتصور السامع معنى " الماء " ومعنى " بارد " والنسبة بينهما ، وهذا هو المدلول التصوري للجملة .

ب - للمتكم قصد استعمال الألفاظ في معانيها ، فهو يقصد إخطار المعنى في الذهن ، وهذا هو المدلول التصديقي الأول .

ج - المدلول الثالث هو أن المتكلم جاد في قصد الإخطار والإرادة ، فهناك جدية في الاستعمال والإخبار ، وهذا هو المدلول التصديقي الثاني .

(١) يدل عادة على ذلك إلا إذا نصب قرينة على أنه لا يقصد الإخبار والحكاية عن الواقع .

الظهور التصوري والظهور التصديقي ١٦٧

والمتكلم في بعض الحالات ^(١) - التي ينصب فيها قرينة على أنه لا يريد الإخبار عن الواقع - لا يكون قاصدا الإخبار عن الواقع كما في حالات الهزل ، فإن الهازل لا يقصد إلا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع على خلاف المتكلم الجادّ الذي يقصد أكثر من ذلك ، فالمتكلم الجادّ بالإضافة إلى قصد إخطار المعنى في الذهن يقصد الإخبار عن الواقع .

من يكون في مقام الهزل كأن يقول : " الماء بارد " ؛ فإن لكلامه دلالة تصويرية ودلالة تصديقية أولى دون الدلالة التصديقية الثانية لأنه ليس جادًا ولا يريد الإخبار حقيقة .

إن الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الأولى تأتيان في المفردات وفي الجمل الناقصة وفي الجمل التامة ، والصدق والكذب يأتيان في الدلالة التصديقية الثانية فقط ولا يأتيان في الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الأولى لأن الصدق والكذب يأتيان في القضايا والجمل التامة ولا يأتيان في المفردات والجمل الناقصة ، لذلك لا تتصف الكلمة المفردة بالصدق والكذب ، فيكون الصدق والكذب مرتبطين بالإخبار والحكاية عن الواقع ، لذلك نقول إن كلامه مطابق للواقع فيكون صادقًا وكلامه صدق ، أو غير مطابق للواقع فيكون كاذبًا وكلامه كذب ، وأما في الدلالة التصديقية الأولى فلا يوجد الإخبار والحكاية عن الواقع ، لذلك لا نقول في الدلالة التصديقية الأولى إنه صادق أو كاذب ، وكذلك لا يأتي الصدق والكذب في الدلالة التصويرية لنفس السبب من أنه لا يوجد إخبار وحكاية عن الواقع .

(١) في قبال " عادة " .

نقطة هامة :

كل من الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية ليست مرتبطة بعالم اللفظ أي لا تستفاد من حاقّ اللفظ ، بل هي مستفادة من العلم بظاهر حال المتكلم وأنه جادّ فيما يقول وقاصد للحكاية عن الواقع ، فالدلالة التصديقية مرتبطة بسياق الكلام وظاهر حال المتكلم ، فالدلالة فيها دلالة سياقيةً حاليةً مقاميةً تعرف من سياق الكلام وظاهر حال المتكلم والمقام الذي يكون فيه المتكلم لا من اللفظ ، فالقرينة فيها قرينة خارجيةً أي خارجة عن مدلول اللفظ ، ولا تستكشف الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية من خلال اللفظ .

إذن : الدلالات ثلاث هي : الدلالة التصورية ، والدلالة التصديقية الأولى ، والدلالة التصديقية الثانية ، والدلالة التصورية دلالة لفظيةً مقاليةً تنشأ من العلم بوضع اللفظ المعين للمعنى المعين ، والدالتان التصديقيتان دلالة حاليةً سياقيةً مقاميةً تنشأ من العلم بظاهر حال المتكلم ، فإذا كان المتكلم يريد أن يخطر معاني الألفاظ في ذهن السامع فقط فالدلالة دلالة تصديقية أولى ، وإن كان يريد بالإضافة إلى ذلك الإخبار والحكاية عن الواقع فالدلالة دلالة تصديقية ثانية .

مثال :

إذا قال شخص : " أريدُ ماءً " ، فإذا صدرت هاتان الكلمتان من آلة أو نائم فإن الذهن ينتقل إلى معنى " أريد " ومعنى " ماء " وإلى النسبة بين كلمة " أريد " وكلمة " ماء " ، فالآلة لا يوجد عندها قصد الإخطار ،

والشخص النائـم إذا قال : " أريد ماء " ، فإن السامع لا يذهب ليأتي بالماء له ؛ لأنه يعلم أنه نائم وأنه لا يوجد عنده قصد الإخطار ولا مراد جديّ ، نعم يخطر المعنى في ذهن السامع على نحو المدلول التصوري ، والمدلول التصوري معناه تصور المعنى من الكلام مع غضّ النظر عن الجهة التي يصدر منها الكلام سواء كانت الجهة آلة أم إنسانا ملتفتا أو غير ملتفت .

وإذا كان الشخص مستيقظا ويريد أن يهزل مع السامع ، فيقول عدة مرات : " أريد ماء " ؛ مع أن السامع قد أتى إليه بالماء والماء موجود أمامه ، فتوجد قرينة على أن المتكلم في مقام الهزل ، نعم المتكلم يريد أن يخطر المعنى في ذهن السامع ولكن لا يوجد عنده مراد جدي لأنه في مقام الهزل ، فلا يريد أن يخبر ويحكي عن الواقع وهو كونه يريد ماءً ، وإنما يريد أن يخطر معاني هذه الألفاظ في ذهن السامع فقط ، فعنده دلالة تصديقية أولى ، ولكن لا توجد عنده دلالة تصديقية ثانية ، فعنده قصد الإخطار ، ولكن لا يريد هذا الإخطار بشكل جديّ ، فلا يوجد عنده مراد جديّ .

إذن : النائـم يوجد في كلامه دلالة تصورية ، ولكن لا يوجد لكلامه دلالة تصديقية أولى ولا دلالة تصديقية ثانية ، فإذا استيقظ وكان في حالة الهزل فعنده المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول الذي هو قصد الإخطار ، ولكن لا يوجد لكلامه المدلول التصديقي الثاني وهو المراد الجدي .

١٧٠ الظهور التصوري والظهور التصديقي

وإذا كان المتكلم جاداً غير هازل ويريد الماء بشكل جدي فيكون عنده مراد جدي أي المدلول التصديقي الثاني بالإضافة إلى المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول ، والمراد الجدي هو قصد الإخبار والحكاية عن الواقع .

وهكذا نرى أن صدور الكلام من الآلة أو كلام النائم له مدلول تصوري فقط ، وكلام المتكلم الهازل له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول ، وكلام المتكلم الجادّ له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول ومدلول تصديقي ثاني .

النتيجة :

١- الآلة أو النائم حينما يردّدان الجملة فإن الجملة لها دلالة تصويرية فقط لأنه لا يوجد عند الآلة والنائم قصد إخطار ولا مراد جدي .

٢- الهازل يوجد لكلامه دلالة تصويرية ودلالة تصديقية أولى لأنه ليس جاداً ولا يريد الإخبار حقيقة .

٣- الجادّ يوجد لكلامه دلالة تصويرية ودلالة تصديقية أولى ودلالة تصديقية ثانية .

سؤال : ما هو ربط هذه الدلالات الثلاث في عملية استنباط الحكم الشرعي ؟

الجواب :

عندما يتكلم الإمام عليه السلام في حالة التقيّة مثلاً فإن بعض هذه الدلالات تكون موجودة ، فتوجد لكلامه دلالة تصويرية ودلالة تصديقية أولى ولا يوجد له دلالة تصديقية ثانية ، لذلك لا يمكن استنباط الحكم الشرعي

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة ١٧١

من الرواية التي يكون الإمام عليه السلام حين نطقها في حالة التقية ، فإذا عرفنا أن الرواية قيلت في حالة التقية فلا يستنبط الفقيه منها حكماً شرعياً لأن الإمام عليه السلام ليس جاداً في كلامه ، بمعنى آخر لو أن الرواية لا توجد فيها دلالة تصديقية ثانية فلا يمكن استنباط الحكم الشرعي منها .

وهنا يأتي دور الفقيه في معرفة أن الرواية قيلت في حال التقية أو في غير حال التقية ، ويأتي البحث في الروايات المتعارضة ، فإذا رواية تقول بالجوب ، ورواية أخرى تقول بالإباحة ، فما عارض القرآن فهو زخرف ، وما وافق العامة فردّه ، فما يوافقهم نتركه ونأخذ بالحكم الآخر المخالف لهم .

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة

نأتي الآن إلى الوضع وعلاقته بالدلالات الثلاثة المتقدمة ، قلنا إنه توجد ثلاث دلالات : الدلالة التصورية ، والدلالة التصديقية الأولى وهي الدلالة على قصد الإخطار وتصدر من المتكلم الملتفت ، والدلالة التصديقية الثانية وهي الدلالة على المراد الجدّي وتصدر من المتكلم الملتفت الجاد .

وقلنا بأن ما يكون نتيجة عملية وضع اللفظ للمعنى هو الدلالة التصورية فقط ، فالدلالة التصورية هي الدلالة الموجبة لتصور المعنى عند سماع اللفظ ، والدلالة التصورية في حقيقتها علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، فإذا علم الشخص بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى

١٧٢ مصدر العلاقة بين اللفظ والمعنى

وسمع اللفظ فإن ذهنه ينتقل إلى المعنى ، ومعنى ذلك أنه توجد علاقة سببية بين اللفظ وتصور المعنى ^(١) ، فاللفظ بمثابة السبب لخطور المعنى في الذهن ، وقبل الوضع لا توجد هذه العلاقة بينهما .

مصدر العلاقة بين اللفظ والمعنى وكيفية تكوّن هذه العلاقة :

يأتي السؤال التالي بشأن علاقة السببية التي توجد في اللغة بين

^(١) قد يقال إن الإنسان ينتقل مباشرة من اللفظ إلى تصور المعنى ولا يحتاج إلى توسيط تصور اللفظ بين اللفظ وتصور المعنى .

الجواب : إن الإنسان يحتاج إلى هذه الوساطة ، ولكنه لا يشعر بها حينما ينتقل من اللفظ إلى تصور المعنى ، فهو يتصور اللفظ ولكنه لا يشعر بهذا التصور ، والدليل على ذلك لو سألنا شخصا عن معنى كلمة " غضنفر " ، فإذا كان لا يعرف معنى الغضنفر فإنه سيسأل : ما هو الغضنفر ؟

وهو مع جهله وعدم معرفته بالمعنى فإنه يسأل ، وعندما سأل لا بد أنه قد تصور أجزاء الجملة ، فيتصور ألفاظ الجملة والنسب القائمة بينها ، وكلمة " غضنفر " كانت ضمن سؤاله ، وعندما تلفظ بالكلمة لا بد أنه قد تصور لها ، فهو قد تصور اللفظ مع أنه لم يتصور المعنى ، فانتقل من اللفظ إلى تصور اللفظ ، وأما الإنسان العالم بالمعنى فإنه عندما يسمع اللفظ فهو أولا يتصور اللفظ ثم ينتقل إلى المعنى ، فاللفظ جسر إلى المعنى ، ولكن في الواقع اللفظ جسر إلى تصور اللفظ ، وتصور اللفظ جسر إلى تصور المعنى ، وتصور المعنى جسر إلى المعنى في الخارج ، فتوجد عدة مراحل بين اللفظ المسموع والمعنى الخارجي ، ولا ينتقل الإنسان مباشرة من اللفظ إلى المعنى ، بل لا بد من توسيط هذه المراحل ، والإنسان عندما يتكلم يريد أن ينقل صور المعاني الموجودة في ذهنه إلى ذهن المخاطب ، فيستعمل الألفاظ لنقل هذه الصور ، فهو أولا يتصور المعنى ، ثم يتصور اللفظ الخاص بهذا المعنى ، ثم يتلفظ بهذا اللفظ ، فتنتقل صورة اللفظ إلى ذهن السامع ، فيتصور السامع اللفظ ثم يتصور المعنى .

اللفظ والمعنى ، والسؤال هو :

لماذا ينتقل الذهن من سماع اللفظ إلى تصور المعنى ؟

وكيف استطاع الواضع أن يربط بين شيئين مختلفين أجنبيين وأوجد

بينهما علاقة بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر ؟

وما هي حقيقة تلك العلاقة التي أوجدها الواضع بحيث إن اللفظ صار

سببا لتصور المعنى وانتقال الذهن إلى المعنى وتبادر المعنى إلى الذهن ؟

وما هو المنشأ لهذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى ؟

وكيف تكوّنت علاقة السببية بينهما في الذهن ؟

وكيف أصبح اللفظ سببا لتصور المعنى مع أن اللفظ والمعنى شيئان

مختلفان كل الاختلاف ؟

الجواب :

يحصل هذا الانتقال لأنه توجد في الدلالة التصويرية علاقة سببية بين

تصور اللفظ وتصور المعنى ، فالذهن عندما ينتقل من سماع اللفظ إلى

تصور اللفظ ثم إلى تصور المعنى فإنه لا بد من وجود علاقة بين اللفظ

والمعنى حتى نستطيع أن ننتقل من اللفظ إلى المعنى ، فاللفظ سبب لتصور

وحضور المعنى في الذهن ، وعندما أتلّفظ بلفظ معيّن فإنني أتصور

اللفظ ، فعندما يقال " أسد " فإنني أتصور لفظة " الأسد " أوّلا من

الهمزة والسين والبدال ، تتصور اللفظ فينتقل ذهنك من اللفظ إلى

المعنى لأن هذا اللفظ سبب لتصور هذا المعنى ، فينتقل الذهن من لفظ

" الأسد " إلى معناه وهو الحيوان المفترس الموجود في الغابة والذي يمتاز

١٧٤ تفسير نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى

بصفات خاصة منها الشعر الكثيف على رأسه ورقبته والذي يطلق عليه ملك الغابة .

إذن : هناك علاقة ما بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، والسيد الشهيد قدس سره يقول عنها إنها علاقة سببية ، فتصور اللفظ سبب لتصور المعنى لأن تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى ، فحتماً هناك علاقة سببية بينهما ، ثم يأتي السيد الشهيد قدس سره ويحاول أن يحلّل هذه العلاقة .

النتيجة :

النقطة الأولى هي أن هناك علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، والنقطة الثانية هي أننا نتّجه في البحث إلى دراسة هذه العلاقة .

لماذا تنشأ هذه العلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى ؟

وكيف نشأت هذه العلاقة بينهما ؟

وأنت حينما تنطق بلفظ معيّن ينتقل ذهن السامع إلى معنى معيّن ،

فكيف نشأت هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى ؟

ويكون بحثنا الآن في معرفة هذه العلاقة بين تصور اللفظ وتصور

المعنى لأنه لا بدّ من وجود منشأ ومبرّر لعلاقة السببية بين شيئين ؛ لأن

السببية بين شيئين لا تحصل بدون منشأ ومبرّر ، لذلك اتجه البحث إلى

تبريرها .

نظريات تفسير نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى :

توجد عندنا أربع نظريات أو مسالك أو اتجاهات في بيان وتفسير

العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى ١٧٥

علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ، وقد طرح السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الأولى ثلاث نظريات ، ويبيّن هنا في الحلقة الثانية النظرية الرابعة وهي نظرية السيد الخوئي قدس سره .

والمسالك هي :

المسلك الأول : العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى :

العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية تكوينية وليست اعتبارية وضعية جعلية لا باعتبار معتبر ولا وضع واضح ولا جعل جاعل وليست ناتجة من سبب خارجي ، فاللفظ بذاته وبطبيعته يدل على المعنى كما أن النار تدل على الحرارة ، فعلاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها ، ولكن العلاقة بين النار والحرارة في العالم الخارجي ، والعلاقة بين اللفظ والمعنى في عالم الذهن ، واللفظ تكويننا سبب لإحضار الصورة الذهنية .

فهناك سببية ذاتية بين اللفظ والمعنى كالعلاقة القائمة بين العلة والمعلول ، فاللفظ سبب ذاتي لوجود المعنى .

مثلا اللفظ المكوّن من الهمزة والسين والبدال (أ س د) يدل بنفسه على المعنى ، واللفظ بهذا التركيب يدل على معنى الأسد وهو الحيوان المفترس بالميزات المعيّنة ، ولفظ " ماء " بذاته يقتضي الدلالة على معنى " الماء " .

فالله سبحانه وتعالى جعل ترتيب الحروف بهذه الكيفية في هذا اللفظ ليبدل على هذا المعنى ويولد هذا المعنى كما جعل سبحانه النار مولدة

للحرارة ، وتكون العلاقة هنا على نحو الدلالة العقلية ^(١) أي مؤثر وأثر أو علة ومعلول مثلما أن الشمس علة لضوء الشمس والنار علة للحرارة ، والمعنى لازم ذاتي للفظ كما أن الحرارة لازم ذاتي للنار ، واللازم الذاتي هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها بحيث يستحيل تخلفه عنها ، وهذا معناه استحالة تخلف ظروف المعنى عند سماع اللفظ .

رد السيد الشهيد على المسلك الأول :

بطلان هذه النظرية واضح ولا تحتاج إلى رد لأن من الواضح أن

^(١) يذكر الشيخ المظفر قدس سره في منطقته ثلاثة أقسام للدلالة : العقلية والطبيعية والوضعية ، وتفصيلا هي :

١ - الدلالة العقلية :

وهي فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي ، كالأثر والمؤثر ، فضوء الصباح دال على الشمس بالدلالة العقلية ، وسماع صوت من وراء الجدار دال على وجود متكلم خلف الجدار بالدلالة العقلية .

٢ - الدلالة الطبيعية :

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئيين ملازمة طبيعية أي التي يقتضيها طبع الإنسان ، كما إذا سمع كلمة " آخ " ينتقل ذهنه إلى أن متكلمها يحس بالألم .

٣ - الدلالة الوضعية :

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئيين تنشأ من التواضع والاصطلاح على وجود أحدهما دال على وجود الثاني ، كما إذا علم بالخطوط التي تدل على الألفاظ انتقل ذهنه إلى الألفاظ ، وكما إذا علم بالألفاظ انتقل ذهنه إلى مقاصد النفس .

وفي مقامنا الدلالة تكون على نحو الدلالة العقلية ، فاللفظ دال تكوينيا وذاتا على المعنى ، والدلالة الذاتية تعني الدلالة العقلية .

العلاقة ليست ذاتية بل مصنوعة صنعها ووضعها الإنسان ، فاللغة من وضع الإنسان ، نعم الله عز وجل جعل في الإنسان قدرة على تكوين الألفاظ للدلالة على المعاني التي يريدها ، ولكن الله عز وجل لم يحصر المعنى في لفظ واحد ، بل إن كل قوم يخترعون الألفاظ التي يريدونها للدلالة على المعاني ، فنرى اختلاف اللغات بين الناس في العالم ، وإذا كانت الألفاظ تدل على معانٍ معيَّنة دائماً فلماذا يوجد اختلاف اللغات بين الناس؟!؛

إن كل قوم لهم لغة معيَّنة تختلف عن لغات الأقاليم الآخرين ، وهذا دليل عدم وجود العلاقة التكوينية الذاتية بين اللفظ والمعنى ، فلو كانت العلاقة ذاتية لكان للناس لغة واحدة لا لغات متعددة .

وإذا قلنا إن هذه النظرية بحاجة إلى ردٍّ فالردُّ بسيط جداً ، ويكون

ضمن الدليلين التاليين :

الدليل الأول :

ندرك بالوجدان أنه لا توجد علّية ومعلولية بين اللفظ والمعنى ، وخطور المعنى من اللفظ يحتاج إلى اكتساب وتعلّم ، ونحن نرى أن من لا يعلم بالوضع لا ينتقل ذهنه إلى المعنى ولا يستطيع تصور المعنى عند سماع اللفظ لأن تصور المعنى من اللفظ يحتاج إلى العلم بالأوضاع اللغوية ، ولو كانت العلاقة تكوينية بينهما لانتقل ذهن الجاهل بالوضع إلى تصور المعنى ، واللازم – وهو انتقال ذهن الجاهل بالوضع إلى تصور المعنى – باطل فالملزوم – وهو كون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية تكوينية -

باطل مثله ، ولو كانت هذه اللفظة تدل بذاتها على المعنى فما معنى أنه في اللغات الأخرى توجد ألفاظ أخرى تدل على نفس المعنى ؟!

ففي اللغة العربية توجد لفظة ، وفي اللغة الإنجليزية توجد لفظة أخرى تدل على نفس المعنى ، وفي اللغة الفرنسية توجد لفظة ثالثة تدل على نفس المعنى ، وهكذا في باقي اللغات ، وتعدّد اللغات دال على أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست ذاتية بل مجعولة وموضوعة .

إذن : العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة ذاتية تكوينية ، فلو كانت العلاقة بينهما ذاتية لكان المفروض أن كل الناس يتكلمون بلغة واحدة فقط ولا توجد لغات أخرى ، ولكن ينبغي من كل من سمع اللفظ أن ينتقل ذهنه إلى المعنى حتى لو كان جاهلا باللغة لأن اللفظ بذاته دالّ على المعنى ، والشيء الذي يكون فيه دلالة ذاتية على شيء آخر لا دخالة للعلم والجهل بدلالته بمعنى أنه إذا عُلِمَ بدلالته دلّ ، وإذا لم يُعَلَمَ بدلالته لم يدل ، فسواء علم الإنسان بدلالته أم لم يعلم فهو دالّ عليه بطبيعته وبذاته وتكوينه .

مثلا : لو افترضنا أن النار هي السبب الوحيد والعلة الوحيدة للحرارة ، فتكون النار دائما سببا للحرارة ، وعلاقة السببية بين النار والحرارة موجودة في أي مكان في العالم ، وليس لدلالة النار على الحرارة علاقة بالعلم والجهل بها .

ولا نريد هنا النقاش في المثال بأن تقول هناك أسباب أخرى للحرارة ، فتحن نريد من المثال تقريب الصورة فقط ، وقد قلنا بهذا

المثال على نحو الافتراض ، ولو قلنا بالعلاقة الذاتية للزم من ذلك عدم اختلاف اللغات وعدم وجود أي لغة أخرى عند جميع البشر وأن اللغة الوحيدة الموجودة في الكون هي اللغة العربية وأن الله عز وجل جعل بالتكوين هذا اللفظ بترتيب حروفه بطريقة معينة دالا على هذا المعنى المعين كما أن النار عند جميع الناس تولد الحرارة ، فالمفروض من غير العربي إذا سمع كلمة " ماء " أن ينتقل ذهنه إلى معنى " الماء " لأن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة العلة بالمعلول ، والعلاقة التكوينية بين العلة بالمعلول لا يوجد اختلاف فيها بين الناس ، فكما أن جميع الناس يدركون العلاقة التكوينية بين النار والحرارة كذلك فالمفروض أن جميع الناس يدركون العلاقة التكوينية بين اللفظ والمعنى ، فلا بد أن يكون الأجنبي عن اللغة الجاهل بها عنده هذه العلاقة وينتقل ذهنه من هذا اللفظ إلى هذا المعنى أي يكون عالما بهذه اللغة ، وهذا خلف .

الدليل الثاني :

لو كانت العلاقة ذاتية للزم من ذلك أن الإنسان يولد ولديه هذه الألفاظ مع أنه من الواضح أن الإنسان يتعلم أن هذه الألفاظ تدل على هذه المعاني ، فالإنسان لا بد أن يتعلم هذه اللغة ، وبعد التعلم يعرف أن هذا المعنى له علاقة بهذا اللفظ ^(١) ، وقبل الاكتساب والتعلم لا ينتقل

^(١) ولكن يوجد رد وهو أن بعض العلاقات التكوينية الذاتية يكتسبها ويعرفها الإنسان من التجربة والتعلم ، فالعلاقة بين النار والحرارة علاقة ذاتية تكوينية ، ولكن الإنسان قبل التعلم لا يعرف هذه العلاقة ، فهو لا يعرف أن النار علة للحرارة قبل التعلم ،

ذهن الإنسان من تصور اللفظ إلى تصور المعنى^(١) ، فغير العربي يحتاج إلى تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها ، وإذا قلنا بالعلاقة الذاتية فلا بدّ أن ينتقل ذهن الطفل من تصور اللفظ إلى تصور المعنى .

والملاحظ عدم وجود أي دلالة للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم^(٢) ، وهذا دليل على أن العلاقة التي تقوم في الذهن بين تصور

وكذلك يمكن القول بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ، ولكن لا يعرفها الإنسان قبل التعلم ، وهذا الرد يكون على الدليل الثاني فقط ، ويبقى الدليل الأول ثابتا .

(١) ويمكن إضافة رد آخر وهو أنه لو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية لكان من المفروض أن يوجد لكل لفظ معنى واحد فقط ولا يمكن أن توجد عدة معاني للفظ الواحد بحيث يكون اللفظ مشتركا لفظيا لأن كل لفظ بذاته له معنى حقيقي واحد ولا يمكن أن يدل بذاته على معنى حقيقي آخر مع أننا نجد في اللغة وجود عدة معاني حقيقية للفظ الواحد ، وكذلك لا يمكن أن يدل على المعنى المجازي لأنه إذا قلنا بأنه يدل بذاته عليه فهذا لا يمكن لأنه يدل بذاته على المعنى الحقيقي ، وإذا قلنا بأنه يدل عليه لكن لا بذاته فنقول بأن هذا غير ممكن لأن القائل بهذه النظرية يقول بالدلالة الذاتية للفظ على المعنى ولا يقول بدلالة أخرى .

(٢) ويمكن إضافة دليل ثالث وهو أنه لو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية تكوينية فمعنى ذلك أنه لا يوجد انفكاك بين اللفظ والمعنى مع أننا نرى أن الإنسان ينسى أحيانا اللفظة المناسبة للمعنى ، فلو كانت العلاقة ذاتية تكوينية فالمفروض أن الإنسان لا ينسى اللفظ الخاص بمعنى معين كما أن النار تكون دائما علة للحرارة ، كذلك فإن اللفظ يكون دائما علة للمعنى ، ولا يتوقف على التذكر وعدم التذكر ،

اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه إلى تعلّم اللغة .

النتيجة :

لا توجد علاقة تكوينية ذاتية بين اللفظ والمعنى ، فنظرية العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى غير تامة ^(١) .

فنسيان اللفظ الدال على معنى معيّن يدل على عدم وجود العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى .

^(١) يمكن لنا أن نؤوّل ونوجّه كلامهم بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ، وذلك بأن نقول إن مقصودهم من الذاتية ما يسمى بالأوتوماتيكية أو الانتقال الآلي من اللفظ إلى المعنى ، فإن الإنسان إذا سمع اللفظ انتقل ذهنه بشكل أوتوماتيكي أو آلي أو لإرادي إلى المعنى ، وهذا قد يكون هو مقصودهم من الذاتية بين اللفظ والمعنى لا أن الله عز وجل خلق اللفظ بشكل بحيث ينتقل الذهن إلى المعنى كما أن النار تدل على الحرارة ، فالعلاقة الذاتية لا يقصد بها العلاقة التكوينية لأنه من المستبعد أن يقول بهذا القول أحد ، وهذا التأويل يتناسب مع العقل ، وهذه العلاقة تنشأ بين اللفظ والمعنى بعد الوضع واستقرار هذه العلاقة في أذهان الناس ، فمع كثرة استعمال اللفظ في المعنى تنشأ هذه العلاقة فهي كالعلاقة التكوينية وفي واقعها ليست علاقة تكوينية ، فمن باب التشبيه يمكن أن نقول إنها علاقة تكوينية على نحو الحجاز وليست كذلك على نحو الحقيقة ، فكما أن النار تدل على الحرارة وينتقل الذهن من النار إلى الحرارة بشكل آلي لإرادي وبدون تفكير ، كذلك فإن اللفظ يدل على المعنى وينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى بشكل آلي لإرادي وبدون تفكير ، لذلك قالوا بالعلاقة الذاتية التكوينية بين اللفظ والمعنى ، ولكن مقصودهم ما تم بيانه ، وبهذا التأويل نستطيع أن نوجّه قولهم لأنه لا يمكن لأحد أن يقول بأن العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى كالعلاقة الذاتية بين النار والحرارة لأنه غير معقول .

المسلك الثاني : العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى :

وهذه هي النظرية المشهورة بين الأصوليين ، فعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى نشأت من وضع واضح وجعل جاعل واعتبار معتبر ، فهم ينكرون الدلالة الذاتية ، والحق معهم في هذا الإنكار ، وعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى نشأت من الأوضاع اللغوية أي من وضع الواضع اللفظ للمعنى .

إن الواضع يعتبر أن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى ، فاللفظ يدل اعتبارا على المعنى ، وهذه العلاقة مجرد اعتبار وافترض وجعل ، فالاعتبار هو السبب في نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل ذهن السامع إلى المعنى حين سماع اللفظ من المتكلم ، وهذا كما تعتبر أن

ويمكن أن نؤول قولهم بتأويل آخر ، يقول السيد الشهيد قدس سره في تفسير قولهم في الحلقة الأولى : " علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعث علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها ، فلفظ " الماء " مثلا له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية وليست مكتسبة من أي سبب خارجي " .

يمكن أن نقول إن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبع اللفظ لا من طبيعة اللفظ ، فكل لفظ له طبع معين يأتي من طباع حروفه ، فهناك حروف تدل على الشدة ، وحروف أخرى تدل على اللين ، فإذا كان اللفظ مكوّنًا من حروف تدل على الشدة فإن معناه يكون شديدا ، وإذا كان مكوّنًا من حروف تدل على اللين فإن معناه يكون لينا ، مثلا كلمة " حرارة " حرف الحاء فيه شدة فلا بد أن يكون المعنى شديدا ، فتدل على معنى الحرارة ، وهكذا في باقي الكلمات فإنها تدل على المعنى الشديد أو اللين حسب قوة ولين الحروف المكوّنة للكلمة .

العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى ١٨٣

مولودك الجديد اسمه " محمد " ، فلا توجد علاقة مسبقة بين المولود والاسم ، فتسميه بهذا الاسم ، وبذلك أنت توجد علاقة بين المولود والاسم ، وبعد ذلك بمجرد ما تسمع اسم " محمد " ينتقل ذهنك إلى هذا المولود .

إن سبب العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأ من وضع الواضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، وجعل الجاعل هذا اللفظ لهذا المعنى ، وتخصيص الواضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، فالوضع هو تخصيص اللفظ لمعنى ، والعلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلموا بها فإنهم خصّصوا ألفاظا معيّنة لمعاني خاصة معيّنة ، فاكتسبت الألفاظ – نتيجة لذلك التخصيص – علاقة بتلك المعاني ، وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص المعين ، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتاجت عنه الدلالة يسمى بـ (الوَضْع) ، ويسمى الممارس له (الواضع) ويسمى اللفظ (الموضوع) ، ويسمى المعنى (الموضوع له) .

الواضع يقول : وضعت لفظ (الماء) للدلالة على معنى السائل الشفاف الذي لا لون له ولا طعم ولا رائحة ، ووضعت لفظ (الأسد) لهذا الحيوان المعين الموجود في الغابة ، ووضعت اللفظ الثالث للمعنى الثالث ، ووضعت . . . إلى آخره .

والوضع نوع اعتبار يجعله الواضع ، واعتبار الواضع هو الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، والعلاقة الاعتبارية ليس

لها واقع وراء اعتبار الواضع .

والإنسان يستطيع أن يعتبر هذا اللفظ المعين لهذا المعنى المعين ، والاعتبار سهل المؤونة ، فتستطيع أن تغيّر معاني الكلمات وتجعل لنفسك معجماً خاصاً بمعاني الألفاظ ، فيمكن لنا أن نعتبر مثلاً أن لفظ "القلم" يدل على معنى "الكتاب" ، وبدل أن نسميه كتاباً نسميه قلماً .

وترون أن هناك لغات خاصة بين الأطفال ، فالطفل يخترع لغة خاصة للتفاهم مع الأطفال الآخرين ، فهو يعتبر ويتفاهم مع الطفل الآخر على أساس هذه الألفاظ الخاصة .

والإنسان يستطيع أن يعتبر أي شيء يريد ، ولكن اعتباره يظل لنفسه هو فقط ولا ينتشر بين الناس ، وبعض الاعتبارات تنتشر ، ففي اللغة عندما اعتبر الواضع الأول أن هذه الألفاظ لهذه المعاني فإن اعتباره انتشر بين الناس ، ولكن عندما نعتبر نحن الآن أن لفظ " قلم " يدل على معنى " الكتاب " فإن هذا الاعتبار يظل في حيز الفردية ولا ينتقل إلى الاستعمال الجماعي لهذا الاعتبار .

إن الواضع يضع هذه الألفاظ لهذه المعاني ، والوضع هو نوع من الاعتبار .

نظريات في نوعيّة المعتبر :

توجد عدة اتجاهات في نظرية الاعتبار ، فأصل نظرية الاعتبار متفق عليه ، ولكن وقع الاختلاف في نوعية المعتبر وكيفية الاعتبار ، والاتجاهات هي :

الاتجاه الأول : السببية بين اللفظ والمعنى :

اعتبار الواضع اللفظ سبب وعلّة لتصوّر المعنى ، كما أنّ النار سبب وعلّة للحرارة ، كذلك فإنّ اللفظ سبب وعلّة لتصوّر المعنى ، ولكنّ الأوّل في الأمور التكوينية ، والثاني في الأمور الاعتبارية ، فالواضع يعتبر اللفظ سببا وعلّة لتصوّر المعنى وخطوره في الذهن ، ولكنها علّية ومعلوئية اعتبارية .
كمثال للاعتبار نذكر اعتبارا شرعيا وهو قول المرأة للرجل : " زوّجتك نفسي بمهر قدره كذا " ، وقول الرجل : " قبلتُ " ، فالمرأة بهذين القولين تصوّر زوجة له ، والرجل يصير زوجها لها .
والشارع اعتبر هذه الألفاظ سببا وعلّة لتحقيق الزوجية ، كذلك الواضع اعتبر اللفظ سببا وعلّة لتصوّر المعنى .

الاتجاه الثاني : الآلية بين اللفظ والمعنى :

اعتبار الواضع اللفظ أداة وواسطة ووسيلة وآلة لتفهيم المعنى ، كما تكون اليد أداة للإحساس بحرارة النار أو يكون الترمومتر أداة لقياس حرارة النار ، كذلك يكون اللفظ أداة لتفهيم المعنى ، فنقول النار حارة ، فتكون كلمة " حارة " أداة لتفهيمنا معنى " حرارة " النار ، ولكنّ الأوّل والثاني في الأمور التكوينية ، والثالث في الأمور الاعتبارية .
والفرق بين السببية والأداة أنّ الأداة عبارة عن الآلة التي يصل بها الإنسان إلى تحقيق هدفه وغرضه ، كالمنشار والمطرقة بالنسبة للنجار ، فالمنطرقة لا تطرق المسامير إلا عن طريق المنجار ، كذلك اللفظ لا يخطر في الذهن إلا عند تلفظ المتكلم باللفظ وسماعه من السامع ، وأما السببية

١٨٦ العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى

والعلية فمعناها تحقق المسبب والمعلول بمجرد وجود السبب والعلّة ، واللفظ يؤدي إلى تصور المعنى مطلقاً بناءً على اتجاه السببية بين اللفظ والمعنى ، وأما بناءً على اتجاه الآلية بين اللفظ والمعنى فإن اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى عند استعمال اللفظ .

الاتجاه الثالث : العلامية بين اللفظ والمعنى :

اعتبار الواضع اللفظ علامة ^(١) على المعنى كما تدل اللوحات التي توضع على الطريق لبيان نهاية المسافة إلى مدينة معينة ، فهذه اللوحة تنقل ذهنك إلى نهاية المسافة إلى المدينة ، ومثل ذلك اعتبار الواضع اللفظ علامة على المعنى ، فبمجرد ما تسمع اللفظ ينتقل ذهنك إلى المعنى ، ولكن الفرق أن الأول يكون في الأمور التكوينية ، والثاني يكون في الأمور الاعتبارية .

ملاحظة :

لن ننظر هنا إلى أن أي قول هو الصحيح ، ننظر فقط إلى أنه يوجد وضع واعتبار وأن المنشأ للعلاقة بين اللفظ والمعنى هو اعتبار الواضع ، ونعتبر أن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى ، وهذا المقدار هو الذي نريده هنا ، ولا نريد أن نناقش هنا ما هو نوع المعتبر وأن اللفظ

(١) في الكتاب يقول السيد الشهيد : " ومن قال إنه اعتبار اللفظ على المعنى " ، ويمكن إضافة أنه " علامة " على المعنى ليتضح المعنى المقصود ، وتظهر هذه الإضافة من المثال الذي طرحه السيد الشهيد بقوله : " كما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ " ، فهذه الأعمدة علامات على نهاية المسافات .

ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى ١٨٧

سبب أو أداة أو علامة على المعنى (١) .

ردّ السيد الشهيد على المسلك الثاني :

هذا المسلك على حق في إنكار الدلالة الذاتية بين اللفظ والمعنى ،
ويوجد جزء من الصحة في النظرية الثانية ، ولكن هذه النظرية على نحو

(١) يمكن إضافة اتجاهات أخرى في هذه النظرية ، فيمكن القول رابعا إن اللفظ جسر
وقنطرة إلى المعنى ، ويمكن القول خامسا إن اللفظ تعبير عن المعنى ، ويمكن القول
سادسا إن اللفظ رمز يدل على المعنى ، فاللفظ والمعنى كالشيء الواحد أو هما وجهان
لعملة واحدة ، ولا يمكن لنا نقل المعاني إلى الآخرين إلا عن طريق ما ، ولا توجد
عندنا طريقة توارد الخواطر لنقل ما في أذهاننا إلى الآخرين ، لذلك لا بد أن نعبر عن
المعاني الموجودة في أذهاننا بطريقة من الطرق ، منها :

١- أن نأتي بالشيء الذي نريد نقل معناه ، وهذا صعب لأن هناك أشياء كبيرة
الحجم لا يمكن الإتيان بها - كالفيل أو الطائرة - ، أو أن بعض المعاني ليس لها وجود
خارجي كالمعاني الوهمية مثل الحب والبغض .

٢- عن طريق الرسم ، وذلك بأن نرسم ما نريد التعبير عنه ، وهذا أيضا صعب
لأن ليس كل شخص قادرا على الرسم ، كذلك فإن المعاني الوهمية لا يمكن رسمها ،
والمعاني الوهمية هي المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار ، كحب الأبوين وعداوة
المبغض وخوف الخائف وحزن التاكل وفرح المستبشر ، وهذا هو العلم الوهمي الذي
يحصل عليه الإنسان بقوة الوهم كما يقول الشيخ المظفر قدس سره في منطقته .

٣- عن طريق الإشارة ، وهو طريقة تفاهم الصم والبكم ، وهذه لغة من اللغات .

٤- أن نفكر بطريقة أسهل للتعبير عن أفكارنا ، وهذه الطريقة الأسهل هي عن
طريق الألفاظ ، لذلك فإن الألفاظ تعبير عن المعاني الموجودة في أذهاننا أو رموز تدل
على المعاني الموجودة في أذهاننا من أجل نقلها إلى الآخرين بهدف التفاهم معهم وتبادل
الأفكار والمعاني بين الناس .

١٨٨ ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى

المجموع غير مقبولة لأن تفسيرهم ناقص غير تام ، صحيح أن العلاقة بين اللفظ والمعنى وضعت من قِبَل الواضع ، ولكن لا بدّ من إضافة شيء على النظرية حتى تكون مقبولة ، فعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى لا تنشأ من الاعتبار فقط ، هم لم يتقدّموا إلا خطوة صغيرة في حل المشكلة الأساسية حتى بعد افتراض أن علاقة السببية نشأت نتيجة عمل المؤسّسين الأوائل وتخصيصهم كل لفظ لمعنى خاص ، والمشكلة الأساسية هي أن اللفظ والمعنى ليس بينهما علاقة ذاتية ولا ارتباط مسبقة فكيف استطاع مؤسس اللغة إيجاد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما ؟

هم قالوا بالوضع والاعتبار ، ولكنهم لم يفسروا كيفية نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ، فهل يكفي مجرد تخصيص المؤسّس للفظ وتعيينه له سببا لتصور المعنى لكي يصبح سببا لتصور المعنى حقيقة دون وجود أي علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى ؟

من الواضح أن أي شخص لا يستطيع أن يجعل من حمرة الحبر سببا لحرارة الماء حتى لو كرّر ذلك مائة مرة قائلًا خصّصت حمرة الحبر لكي تكون سببا لحرارة الماء .

متى نقول إن هذا اللفظ سبب لهذا المعنى ؟

لو أن الواضع اعتبر أن هذا اللفظ لهذا المعنى فهل هذا يكفي لنشوء

علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ؟

إن مجرد اعتبار شيء سببا أو أداة أو علامة لشيء لا يحقق علاقة

السببية ، ومجرد تخصيص شيء لشيء لا يحقّق علاقة السببية بينهما ،

ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى ١٨٩

فالناس يعتبرون أشياء كثيرة ومع ذلك لا تنشأ علاقة بينها .

الآن لو وضعت لفظ " القلم " لمعنى وصورة " الكتاب " فهل تنشأ

علاقة سببية بينهما ؟

وهل معنى ذلك أنه بعد قليل سوف يستعمل السامع لفظ " القلم "

لمعنى " الكتاب " ؟

نرى أنه لا تنشأ علاقة سببية بينهما ، فمن أين نشأت علاقة

السببية بينهما بعد عملية الوضع ؟

إن منشأ هذه العلاقة لم يستطع مسلك الاعتبار تفسيره وتوضيحه

وبيانه .

إذن : يتّضح أنه بمجرد وضع الواضع واعتبار المعبر لا تنشأ علاقة

السببية بين اللفظ والمعنى لأن الاعتبار والجعل والافتراض أمر ذهني ليس

له واقع وليس له وجود وراء اعتبار المعبر ، والسببية علاقة واقعية

حقيقية وأمر واقعي حقيقي بقطع النظر عن اعتبار المعبر إذ كلما

استعملت اللفظ حضر في الذهن المعنى الموضوع له هذا اللفظ ، ولا يمكن

إيجاد أمر واقعي حقيقي بواسطة أمر ذهني ، والأمور الواقعية لا تتحقق

بالاعتبار والجعل والافتراض ، والافتراض لا يجعل غير الحقيقة حقيقة ،

ولا يغيّر غير الحقيقة إلى حقيقة .

لو اعتبرت أن هذه الغرفة مساحتها ١٢ مترا مربعا فلا يتولّد هذا

الأمر التكويني من الاعتبار ولا يصير واقعا ، ولو اعتبرت الإنسان بخمسة

رؤوس فمثل هذا الإنسان لا يصير حقيقة وواقعا بمجرد الاعتبار .

١٩٠ ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى

إن مجرد اعتبار كون شيء سبباً أو أداة أو علامة لشيء لا يحقّق السببية الواقعية ، فلو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى اعتبارية محضة فإننا إذا قطعنا النظر عن الاعتبار فإن المفروض أن العلاقة تنتهي ، ولكننا نرى أن العلاقة لا تنتهي بعد رفع اليد عن الاعتبار ، الآن ضع أي لفظ لأي معنى تجد أنه لا تنشأ علاقة السببية بينهما .

والنتيجة أنه لا بدّ أن يكون هناك شيء آخر غير مجرد الوضع والاعتبار ، ولا يكفي لحل المشكلة تفسير علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عملية الوضع التي يقوم بها مؤسس اللغة ، ونحتاج إلى حلّ أعمق وأدقّ لتفسير حصول السببية بين اللفظ والمعنى ونشوء العلاقة الواقعية بين اللفظ والمعنى من الاعتبار المذكور لأن السببية لا تنشأ من الاعتبار فقط ، بل لا بدّ أن يكون هناك شيء إضافي على الاعتبار حتى تنشأ السببية بين اللفظ والمعنى .

إن مسلك الاعتبار أقصى ما يمكن أن يفسّره هو أن الوضع نشأ من اعتبار الواضع ، ولكن هذا المسلك لا يستطيع تفسير كيفية تحقّق العلاقة الواقعية بين اللفظ والمعنى ، وهذه العلاقة الواقعية لا تنتهي بانتهاء الاعتبار ، ولو قلنا بأن المنشأ في حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى هو الاعتبار ، ولكن ذلك لا يفسّر لنا سرّ بقاء العلاقة حتى بعد رفع اليد عن هذا الاعتبار .

لذلك لا بدّ من البحث عن مسلك آخر يفسّر حقيقة علاقة السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى ، ولا بدّ أن نفهم محتوى عملية الوضع لكي

ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى ١٩١

نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة سابقة ،
لذلك فإن عجز مسلك الاعتبار عن تفسير ذلك أدّى ببعض الأصوليين
كالسيد الخوئي قدس سره الشريف إلى اختيار المسلك الثالث الذي يأتي
بعد قليل .

عندما نقول إن اللفظ سبب لتصور المعنى فلا بدّ أن يكون السبب
موجودا قبل الوضع لا بعد الوضع ، ونحن نرى أن علاقة السببية تنشأ
بعد أن يضع الواضع اللفظ للمعنى ، فتنشأ علاقة السببية بينهما بعد
الوضع ، نرى أن هذا اللفظ يكون سببا لهذا المعنى بعد الوضع وبعد أن
نستعمله وبعد أن يدل على هذا المعنى ، فالسببية تكون ناشئة بعد الوضع ،
ونحن نقاشنا في حالة ما قبل الوضع وأنه ما الذي يؤدي لأن يكون هذا
سببا لذاك ؟ وأنه لماذا يكون هذا سببا لذاك ؟

إذا قلنا إن اللفظ سبب بعد استعمال هذا اللفظ لهذا المعنى نكون قد
فرغنا من دلالة اللفظ على المعنى لأن هذه الدلالة تكون بعد الوضع ،
فبعد الوضع وبعد الاستعمال نقول إن لفظ " الكتاب " يدل على معنى
" الكتاب " ، وبعد الوضع يكون سببا ونحن نريد أنه كيف يكون سببا قبل
الوضع ، فنتحتاج إلى تفسير كيفية نشوء هذه السببية .

الآن نرى أن الناس عندما يسمعون لفظا تنتقل أذهانهم إلى تصور
المعنى ، ونستنتج من ذلك أن هناك علاقة سببية بين اللفظ والمعنى ،
ومجرد أن الواضع وضع اللفظ واعتبره لهذا المعنى لا يكفي لنشوء علاقة
السببية بين اللفظ والمعنى ، فمجرد الوضع لا ينشئ هذه العلاقة ، نعم

١٩٢ ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى

قد تنشأ هذه العلاقة بعد الوضع ، ولكن نقاشنا ينصبّ على حالة ما قبل الوضع لا بعد الوضع ، ومن يقول بنظرية الاعتبار لا بدّ أن يفسر كَيْفِيَّة نشوء هذه العلاقة لأن الاعتبار بنفسه لا ينشئ علاقة السببية بين اللفظ والمعنى .

يقال إن اللفظ صار سببا بعد الاستعمال ، وعلاقة السببية نشأت بعد أن فرغنا من وضع هذا اللفظ لهذا المعنى .

نقول هذا صحيح ، ولكننا لا نريد هذه الحالة ، فهذه الحالة لا تعطينا الجواب عن كَيْفِيَّة نشوء هذه العلاقة ، نحن نريد معرفة كَيْفِيَّة نشوء علاقة السببية قبل الوضع لا بعد الوضع ، وكيفية إنشاء هذه العلاقة قبل الوضع ، نريد أن نناقش السببية قبل أن نضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، لا بدّ أن تكون السببية سابقة على الوضع حتى ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى ، فعندما نستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى لا بدّ أن يكون عندنا سبب مسبق لا أن تكون السببية ناشئة بعد الوضع والاستعمال .

يقال إن السببية نشأت بعد الوضع ، هذا صحيح ، ولكن كلامنا عن حالة ما قبل الوضع ، لا بدّ أن نرى محل الكلام ما هو حتى نأتي ونطرح نظرية للحالة محل الكلام لا أن نطرح نظرية لا تختص بمحل الكلام حتى لو كانت النظرية المطروحة صحيحة ، كلامنا ليس عن الحالة التي تريد أن تتكلم عنها ، فجوابك صحيح إذا نظرنا إلى ما بعد الوضع ، ولكن كلامك لا يكون جوابا عن محل كلامنا ، ومحل كلامنا هو ما قبل

ردّ السيد الشهيد على العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى ١٩٣

الوضع ، فلم تُجِبْ عن السؤال المطروح وهو كيفية نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى في حالة ما قبل الوضع أي قبل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، فجوابك لا يكون في محله ، والسيد الشهيد قدس سره سيجيب عن كيفية نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى في حالة ما قبل الوضع بناء على نظريته .

بعبارة أخرى :

لو أطلقت على هذا الكتاب كلمة " قلم " فإنه لا تنشأ علاقة سببية بينهما مع أنني اعتبرت أن لفظة " قلم " تدل على معنى الكتاب ، وهذا يدل على أن الاعتبار لوحده لا ينشئ عندنا علاقة سببية ، لو قلت من الليل إلى الصباح أن هذا قلم فلا أحد يأخذ كلامي ، وهم يقولون يكفي الاعتبار ، إن الاعتبار لوحده لا يؤدي إلى استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى ، فلو اعتبرنا أن لفظ " القلم " يدل على معنى " الكتاب " مثلاً فإننا سنرى أن لا أحد سيستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى حتى لو كررت هذا الكلام خمسين سنة .

إذن : نفس الاعتبار من الواضح لا ينشئ علاقة السببية واستعمال الناس اللفظ في المعنى ، بل لا بدّ من وجود شيء آخر مضاف على الاعتبار حتى تنشأ اللغة ، فنشوء اللغة متوقّفة على وجود علاقة السببية بين اللفظ والمعنى لا على مجرد الاعتبار ، أي لا فقط على عامل الاعتبار بل على عوامل أخرى وأسباب أخرى ، فلا بدّ للقائلين بمسلك الاعتبار في الوضع أن يفسّروا كيفية نشوء السببية الواقعية من الاعتبار لأن السببية

تنشأ من الوضع ، فتكون السببية بعد الوضع ، ونحن نقاشنا في حالة ما قبل الوضع وأنه لماذا يوجد سبب بين اللفظ والمعنى قبل الوضع لا أنه بعد الوضع تنشأ علاقة السببية ، فالسببية لا بد أن تكون سابقة على عملية الوضع لا ناشئة من عملية الوضع ، فنقاشنا يكون في السؤال التالي : لماذا تنشأ السببية بين اللفظ والمعنى ؟

وبعد أن تنشأ علاقة السببية بين اللفظ والمعنى يكون عندنا وضع بعد ذلك لا أن الوضع يكون هو السبب لنشوء السببية ، فالسببية تكون في حالة ما بعد الوضع ، ونحن لا نناقش هذه الحالة ، وإنما نقاشنا يكون في حالة ما قبل الوضع ، فنحن نقاشنا أنه قبل عملية الوضع لماذا تنشأ علاقة السببية ، فإذا نشأت هذه العلاقة فإننا بعد ذلك نقول صار عندنا وضع .

النتيجة :

نظرية العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى غير تامة .

المسلك الثالث للسيد الخوئي : العلاقة التعمّدية بين اللفظ والمعنى :

نعم دلالة اللفظ على المعنى تنشأ من الوضع ، فالسببية القائمة بين اللفظ والمعنى تنشأ من الوضع ، ولكن الوضع ليس اعتبارا من الواضع كما هو المسلك الثاني ، بل هو تعهد من الواضع ، فالسيد الخوئي قدس سره غير معنى الوضع من الاعتبار إلى التعهد^(١) ، والتعهد هو الالتزام

(١) راجع المحاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤٤ .

النفساني من الواضع ، فالواضع يتعهّد بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى ، وكل متكلم يتعهّد أن لا يأتي بهذا اللفظ إلا عند قصد تفهيم هذا المعنى ، فإذا قصد الواضع المعنى فإنه يأتي بهذا اللفظ الدال على هذا المعنى وغير الدال على معنى آخر ، وقصد تفهيم المعنى هو المبرّر للوضع والسّرّ في العلاقة الواقعية بين اللفظ والمعنى ، فهذه العلاقة تنشأ من واقع النفس ، ولولا قصد تفهيم المعنى لما وُجِدَ الوضع ، وغرض الواضع هو إبراز مقاصده ، ولولا هذا الغرض لما وضع ألفاظاً دالّة على المعاني كما أن الأخرس يقوم بتفهم مقاصده عن طريق الإشارات ، وبالتعهّد تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى .

مثلاً يتعهّد أن لا يستعمل لفظ " الأسد " إلا في معنى " الحيوان المفترس بالصفات الخاصة " ، ويتعهّد أن لا يستعمل لفظ " الماء " إلا في معنى " السائل الخاص " ، وكل من يأتي بهذا اللفظ فإنه يوجد عنده هذا التعهّد ، ومن هذا التعهّد تنشأ علاقة ملازمة وعلاقة سببية بين اللفظ والمعنى ، فالسببية نشأت من التعهّد ، فإذا استعملت هذا اللفظ فإنه يدل على هذا المعنى فقط ، واللفظ الثاني يدل على المعنى الثاني فقط ، فهذا التعهّد هو الذي ينشئ علاقة السببية لا أنه اعتبار فقط ، فالتناس يتعهّدون فيما بينهم أن يستعملوا الألفاظ في المعاني المعيّنة فقط وفقط ، وقصد المتكلم إخطار المعنى في الذهن لا تكون ناشئة من حال المتكلم وإنما من الوضع لأن الوضع هو التعهّد باستعمال اللفظ بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع .

الفرق بين مسلك الاعتبار ومسلك التعهد :

الفرق الأول :

على مسلك التعهد يكون الوضع سببا للدلالة التصديقية الأولى لأنه يقصد هذا المعنى ، والقصد يعني قصد إخطار المعنى في الذهن وتفهم المعنى فيكون في الدلالة التصديقية الأولى – وهي الدلالة الاستعمالية – لا في الدلالة التصويرية ، وإذا كان يوجد قصد إخطار المعنى مع المراد الجدي فيكون في الدلالة التصديقية الثانية – وهي الدلالة الجدية – ، والدلالة التصديقية الثانية في نظرية التعهد تحتاج إلى قرينة كلامية سياقية أو حالية مقامية .

إن الدلالة التصويرية تنشأ من حاقّ اللفظ حتى لو صدر اللفظ من نائم أو من آلة أو من اصطكاك حجّرين ، وفي حالة الدلالة التصويرية لا يوجد قصد ، فالسامع يتصور المعنى الحقيقي للفظ حتى لو صدر اللفظ من آلة ، القصد – أي قصد إخطار المعنى فقط أو مع المراد الجدي – يوجد في الدلالة التصديقية .

والنتيجة أنه على مسلك التعهد يكون الوضع سببا للدلالة التصديقية الأولى لا الدلالة التصويرية ، وتكون الدلالة التصديقية الأولى معلولة وناشئة من الوضع ، والدلالة التصويرية تكون مستبطنة ومتضمنة في الدلالة التصديقية الأولى ، والمتعهد له إرادة استعمالية ، ومع هذه الإرادة عند المتكلم لا ينفك المدلول التصوري عن المدلول التصديقي الأول ، فكلما وُجِدَ المدلول التصديقي الأول وُجِدَ المدلول التصوري ، ولولا وجود الدلالة

التصورية لما وجدت الدلالة التصديقية الأولى ، فأولا يحضر المعنى في الذهن ، وبعد ذلك يحصل تصديق بأن المتكلم قصد تفهيم هذا المعنى للسامع ، واللفظ بنفسه بناء على مسلك التعهد لا يكشف عن المعنى ما لم يكن المتكلم متعهدا باستعمال هذا اللفظ لتفهم المعنى ، واللفظ لوحده ليس كافيا في تحقيق الدلالة ، ولا يوجد في هذا المسلك إلا دالتان هما :
الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية .

وأما بناء على مسلك الاعتبار فإن الوضع سبب للدلالة التصورية فقط ، فيعتبر الواضع أن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى ، فإذا سمعت اللفظ انتقل ذهنك إلى المعنى أي تصورت المعنى ، والدلالة التصديقية بناء على مسلك الاعتبار ليست معلولة وناشئة من الوضع بل معلولة وناشئة من سياق الكلام ومن ظاهر حال المتكلم في أنه ملتفت وقاصد إخطار المعنى في ذهن السامع ، والمتكلم إذا كان نائما لا تنشأ من كلامه دلالة تصديقية لأن الدلالة التصديقية دلالة حالية سياقية ، وتنشأ الدلالة التصورية فقط لأن الدلالة التصورية تنشأ من الوضع الذي هو الاعتبار ، والدلالة التصورية دلالة وضعية واعتبارية ، وعلى مسلك التعهد إذا تلفظت بكلمة فأنت تقصد معنى معيناً ، والقصد لا يوجد عند النائم أو في آلة أو في حجر ، بل يكون القصد عند من يستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى أي يكون قاصدا لهذا الاستعمال ، والدلالة التصديقية الأولى تنشأ من متكلم ملتفت عنده إرادة استعمالية ، والدلالة التصديقية الثانية تنشأ من وجود إرادة جدية للمعنى عند المتكلم الملتفت .

١٩٨ الفرق بين الاعتبار والتعهد

إذن : الفرق الأول بين المسلكين أنه في نظرية التعهد يكون الوضع سببا للدلالة التصديقية ، وفي نظرية الاعتبار يكون الوضع سببا للدلالة التصويرية .

الفرق الثاني :

على مسلك التعهد يكون كل مستعمل وكل متكلم واضعا ومتعهدا لأن كل متكلم يقصد تفهيم المعنى ويتعهد بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى ، وقلنا بأن التعهد هو أن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى ، فأنا متعهد وأنت متعهد وفلان متعهد حينما نتلفظ بهذه الكلمات حتى تتم الملازمة بين اللفظ والمعنى في كلامنا ، ولا نستعمل هذه الألفاظ في معانٍ أخرى لأن المتكلم متعهد ، فيستعمل هذا اللفظ في المعنى المقصود فقط ، فيوجد هنا تعهد متكرر من المتكلمين ، وإذا كان كل متكلم متعهدا فمعنى ذلك أن كل متكلم يكون واضعا لأن الوضع معناه التعهد ، فيوجد تكرار للتعهد أي تكرار للوضع ، فأنا أقصد أن أستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني ، وأنا أقصد المعاني فأأتي بالألفاظ التي تدل على هذه المعاني ، وأنت تقصد تفهيم المعنى فأنت تتعهد أن تستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني ، فكل متكلم يكون متعهدا .

وأما بناء على مسلك الاعتبار فإن الوضع صدر من المؤسس والواضع الأول أو المؤسسين والواضعين الأوائل ، فحينما يضع الواضع الأول فإنه تنشأ علاقة سببية بين اللفظ والمعنى ، والوضع يوجد دلالة تصويرية عند كل من يعلم بهذا الوضع ، فكلما استعمل المتكلم اللفظ يخطر المعنى في

رد السيد الشهيد على مسلك التعهّد ١٩٩

ذهن السامع وتتحقّق الدلالة التصورية ، والشخص الذي لا يعرف اللغة العربية إذا درس اللغة فإنه يعرف الأوضاع ، فهو لا يحتاج أن يضع في كل مرّة ، فلا يوجد وضع متكرّر ، وإنما يوجد وضع واحد واعتبار واحد ، ومن يأتي بعد ذلك ويعلم بالوضع فإنه يكون مستعملا لما وضعه الواضع الأول من دون تكرار لعملية الوضع لا أن كل متكلم يضع هذا اللفظ لهذا المعنى بخلاف مسلك التعهّد فإن الوضع يتكرر من كل متكلم لأن كل متكلم يكون مستعملا ، وكل مستعمل يكون متعهّدا ، وكل متعهّد يكون واضعا ، وعلى مسلك الاعتبار لا يكون كل متكلم معتبرا ، بل المعتبر هو المعتبر الأول فقط وهو الذي وضع اللفظ لهذا المعنى ، فيوجد المعتبر الأول أو المعتبرون الأوائل ، ومن يأتي بعد ذلك ويستعمل هذا اللفظ فإنه لا يحتاج أن يقول إني وضعت أيضا هذا اللفظ لهذا المعنى ، فالمستعمل قد يكون غير الواضع ، ولا يحتاج إلى تكرار الوضع بخلاف التعهّد الذي يحتاج إلى أن كل شخص يستعمل هذا اللفظ لا بد أن يكون متعهّدا بأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى ، وبناء على مسلك الاعتبار فالوضع إذا صدر من المؤسّس فإن الوضع يؤدي إلى دلالة تصورية عامة لكل من علم بالوضع من دون حاجة إلى تكرار عملية الوضع من الجميع ، فهناك واضع أول ، ومن يأتي بعده يكون مستعملا لا واضعا .

رد السيد الشهيد على مسلك التعهّد :

الرد الأول :

عندما يتعهّد المتكلم بأن يستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى فلازم

٢٠٠ رد السيد الشهيد على مسلك التعهد

ذلك أنه لا يستطيع أن يستعمل هذا اللفظ في معان أخرى لم يتعهد بها ، فاستعمال اللفظ في غير ما تُعهد له غير جائز وغير صحيح ، ومع هذا التعهد يُفترض عدم وجود معاني مجازية لأنه يوجد التزام ضمني عند المتكلم بأن لا يستعمل اللفظ في المجاز ، فلا يستطيع استعمال لفظ " الأسد " في " الرجل الشجاع " ، وإذا استعمل اللفظ في المجاز فمعنى ذلك عدم الالتزام بتعده ، والتعهد يكون في المعنى الحقيقي فقط .

ومعنى ذلك أنه لا توجد في اللغة معاني مجازية ، وهذا خلاف الوجدان لأنه في الواقع توجد معاني مجازية في اللغة ، وكل متكلم كثيرا ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازي ، وهذه المعاني المجازية لم تأت من التعهد .

ونستطيع الآن أن نستعمل أي لفظ في المعنى المجازي ، مثلا نقول : " جاء الأسد " ؛ ونقصد زيدا الشجاع ، وهذا معناه عدم وجود التعهد عند المتكلم بأن لا يستعمل اللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى الحقيقي ، وهذا معناه عدم صدور الالتزام الضمني من كل متكلم بعدم استعمال اللفظ في المجاز (١) .

(١) قد يقال إنه يمكن أن نتعهد أن نستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى المجازي . والجواب : أن التعهد يكون في المعاني الحقيقية فقط دون المعاني المجازية لأن اللفظ لا يوضع إلا للمعنى الحقيقي ، وعندما يستعمل اللفظ في المعنى المجازي فإن هذا الاستعمال هو استعمال في المعنى الذي لم يوضع له اللفظ ، لذلك تستطيع أن تستعمل اللفظ في معنى مجازي ثاني ، فهل نقول إنه يوجد هنا تعهد ثالث ؟

النتيجة :

الرد الأول على مسلك التعهد هو أنه لا نستطيع أن نستعمل الألفاظ في المعاني المجازية ، وهذا خلاف الوجدان .

إن مسلك التعهد لا يستطيع تفسير الاستعمال المجازي في اللغة ، والاستعمال المجازي يكون على خلاف تعهد المتكلم لأنه يكون قاصدا تفهيم معنى آخر غير المعنى الذي تعهد بتفهيمة^(١) .

نقول التعهد يكون تعهدا واحدا ويكون في معنى واحد فقط وهو المعنى الحقيقي لأننا نقول - عن طريق أداة الحصر وهي الاستثناء بعد النفي - بأننا نتعهد بأن لا نستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى الواحد ، أي نستعمل هذا اللفظ في معنى واحد فقط ، فيوجد تعهد واحد لكل لفظ ، ولم نقل " إننا نستعمل اللفظ في معنى " لأن هذا القول لا يدل على الحصر لإمكان استعماله في معنى آخر ، والسيد الخوئي قدس سره كان دقيقا حينما قال بأن التعهد هو : " أن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى " ، فهو قدس سره أراد الاستثناء الواقع بعد النفي ، وإذا قلت نغبر تعبير السيد الخوئي قدس سره إلى " استعمال اللفظ في معنى " بحيث يمكن استعماله في معنى آخر فنقول بأن هذه النظرية تكون نظرية خامسة لا نظرية السيد الخوئي قدس سره .

قد تقول بأن التعهد هو " استعمال اللفظ في معنى مع القرينة " ؛ فنقول بأن هذه نظرية سادسة لأن المعنى الحقيقي لا يحتاج إلى قرينة ، وما يحتاج إلى قرينة هو المعنى المجازي .

وقد تقول بأن التعهد هو " استعمال اللفظ في معنى ما عدا المعنى المجازي " ؛ فنقول بأن هذه نظرية سابعة لأن هذا الاستثناء لم يكن في كلام السيد الخوئي قدس سره .

^(١) يمكن توجيه قول السيد الخوئي قدس سره بالتوجيه التالي ، وهو أن التعهد يعني التعاهد والتسالم ، فالأفراد تعاهدوا وتسالموا على استعمال هذا اللفظ في المعنى

٢٠٢ رد السيد الشهيد على مسلك التعهد

الرد الثاني (١) :

يشترط في هذا المسلك أن يكون كل متعهد وكل متكلم هو الواضع ، ولكن الأطفال لا يوجد عندهم تعهد ووضع لأنهم لا يعرفون معنى التعهد مع أنهم يستعملون هذه الألفاظ في معانيها .

عندما يقول الطفل : " أريد ماء " ؛ فإنه يقصد معنى " الماء " مع أنه لا يعرف معنى التعهد .

إن عملية التعهد تحتاج إلى نوع من الإدراك العالي للاستدلال باللفظ على المعنى ، فالشخص لا بد أن يكون بالغاً إلى حد يمكن أن يتعهد بأن لا يستعمل هذه الألفاظ إلا في هذه المعاني ، والتعهد يحتاج إلى نوع من الاستدلال المنطقي بإدراك الملازمة بين اللفظ والمعنى حتى يتحقق الانتقال

الحقيقي ، ونفس الاستعمال يدل على هذا التسالم بينهم ، والتسالم بينهم لا يعني عدم إمكان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لأن الاستعمال في المعنى المجازي خارج عن دائرة التسالم ، فالتسالم يعني عدم إمكان استعمال اللفظ في معنى حقيقي آخر لم يوضع له اللفظ ولا يعني عدم إمكان استعمال اللفظ في معنى مجازي ، فالمعنى المجازي لا يحتاج إلى تعاهد وتسالم لأن استعمال اللفظ في المعنى المجازي جائز لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، وهذا لا يحتاج إلى تعاهد وتسالم بين المتكلمين ، فالتكلم يستطيع أن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الذي يريده لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي الذي تسالم أفراد المجتمع وتعاهدوا على استعمال اللفظ فيه ، والجاز لا يحتاج إلى تعاهد وتسالم بينهم ، فيمكن استعمال لفظ " الأسد " في الرجل الشجاع ، وبهذا التوجيه يصح قول السيد الخوئي قدس سره بمسلك التعهد أو التعاهد والتسالم .

(١) الرد الثاني لا يأتي على مسلك الاعتبار لأنه يوجد واضع واحد ومؤسس واحد ، ومن يأتي بعد ذلك يستعمل اللفظ في معناه حسب وضع المؤسس الأول .

رد السيد الشهيد على مسلك التعهد ٢٠٣

من اللفظ إلى المعنى ، وهذا الاستدلال بهذه الطريقة لا يوجد عند الأطفال ، فعملية التعهد للكبار لا للأطفال ، والأطفال لا يوجد عندهم تعهد مع أننا نرى أن الأطفال يستعملون الألفاظ في معانيها ، فهذا ليس تعهدا من الطفل لأنه لا يدرك معنى التعهد ، والطفل عندما يستعمل اللفظ فإنه لا يأتي إلى ذهنه قصد إخطار المعنى في ذهن الآخرين ، وإنما يقلد الكبار ، واستعمال الألفاظ في المعاني كان موجودا عند الإنسان قبل وجود أي نضوج فكري عنده ، والدلالة اللفظية يستعملها كل الناس بدون أي نحو من الاستدلال ، واللغة موجودة في حياة الإنسان ويستخدمها الناس بطريقة عفوية من دون حاجة إلى الاستدلال المنطقي باللفظ على المعنى ، ومن دون وجود الاستدلال اللغوي وقصد إخطار المعنى في ذهن السامع عند استعمال اللفظ ، ومن دون وجود التعهد بعدم استعمال اللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى ، فمسلك التعهد يحتاج إلى استدلال ، وهذا المسلك يفترض أن المتكلم قبل الكلام يتصور المعنى ثم يضع لفظا لهذا المعنى ثم يتعهد بينه وبين نفسه بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا إذا قصد تفهيم هذا المعنى ، وإذا أراد الكلام واستعمال اللفظ فإنه يرجع إلى نفسه ليرى بأي شيء هو تعهد ، ثم يقارن بين ما تعهد به وبين اللفظ والمعنى ، فإذا رأى أنه مطابق لما تعهد به استعمل اللفظ ، وإذا لم يكن مطابقا فإنه لا يستعمل اللفظ ، والمتكلم يحتاج إلى إدراك معنى الملازمة والانتقال من الملزوم إلى اللازم ، فاللفظ ملزوم والمعنى لازم ، والطفل لا يدرك كل ذلك حينما يستعمل اللفظ .

وهنا نحن أمام مفترق طريقين :

إما أن يقال بأن هذه النظرية لا تطبَّق في مرحلة الطفولة ، وما يكون في مرحلة الطفولة لا بدَّ أن يُفسَّر بتفسير آخر .

وإما أن نقول بأن هذه النظرية غير تامّة مطلقا لأن تفسير منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى لا يختص بعمر دون آخر .
والقول الثاني هو الصحيح وهو أن النظرية غير تامة .

النتيجة :

ترد الإشكالات التالية على نظرية التعهد :

١- لا يوجد في نظرية التعهد تفسير لوجود المعاني المجازية في اللغة ، فالمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما تُعهد له ، والمتكلم تعهد أن لا يستعمل اللفظ إلا في هذا المعنى الحقيقي ، فلا يمكنه أن يستعمل اللفظ في معنى آخر سواء كان المعنى الآخر حقيقيا أم مجازيا .

٢- لا يوجد في نظرية التعهد تفسير للعلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى عند الأطفال لأن الطفل لا يتعهد حتى يكون واضعا ، والطفل يقلد الكبار حينما يستعمل اللفظ في المعنى ، والدلالة اللفظية الوضعية والعلاقة اللغوية بموجب مسلك التعهد تتضمن استدلالا منطقيًا وإدراكا للملازمة بين اللفظ والمعنى وانتقالا من أحدهما إلى الآخر مع أن وجود هذه العلاقة اللغوية في حياة الإنسان يبدأ منذ الطفولة وقبل نضوج أي فكر استدلالى عند الطفل ، وهذا دليل على أن الدلالة اللفظية والعلاقة اللغوية أبسط مما

رد السيد الشهيد على مسلك التعهد ٢٠٥

يقوله به مسلك التعهد ، والتعهد أمر معقد ، وعملية استعمال اللفظ في المعنى عملية بسيطة لا تحتاج إلى كل هذا التعقيد ^(١) .

^(١) يمكن إضافة إشكاليين آخرين على الإشكاليين السابقين :

الإشكال الثالث :

لا يوجد في نظرية التعهد تفسير للوضع التعيبي الناشئ من كثرة الاستعمال ، فالاستعمال ينشأ من التعهد ، وإذا صار الاستعمال علة للوضع والتعهد فإنه يلزم منه الدور ، فالوضع على نظرية التعهد علة لاستعمال اللفظ في المعنى ، واستعمال اللفظ في المعنى في الوضع التعيبي علة للوضع ، فيلزم منه الدور لأن العلة صارت معلولا والمعلول صار علة .

الإشكال الرابع :

عند صدور اللفظ من الآلة المفروض أن لا يحصل مدلول تصوري لأن الآلة لا تتعهد مع أنه في الواقع يوجد مدلول تصوري عند سماع اللفظ من الآلة ، وإذا قلنا بأنه لا يوجد مدلول تصوري فما هو هذا الشيء الذي يتصوره السامع عند صدور اللفظ من الآلة ؟ هل هو ما يسمى بتداعي المعاني الذي يقول به الشيخ المظفر قدس سره في أصوله ؟

ولكن يمكن أن نقول إن المتكلم أحيانا يُفهم من كلامه المدلول التصوري حينما يكون نائما مثلا ولا يفهم منه المدلول التصديقي لأن النائم لا يوجد عنده قصد ، وكذلك إذا صدر الكلام من الآلة فإنه يوجد مدلول تصوري دون المدلول التصديقي ، وإذا كان المتكلم يقصد إخطار المعنى في ذهن السامع دون أن يكون عنده مراد جدي ، فهو يريد المدلول التصديقي الأول ولا يريد المدلول التصديقي الثاني ، وإذا قصد الإخطار بشكل جدي فهو يريد المدلول التصديقي الثاني .

ويمكن أن يقال إنه لا مشاحة في الألفاظ ، ولا يوجد فرق بين قولنا مدلول تصوري أو تداعي معاني لأن المقصود واحد وهو ما يخطر في ذهن السامع عند صدور اللفظ سواء صدر اللفظ من آلة أم من شخص نائم أم من شخص هازل أم من شخص

٢٠٦ العلاقة الاقترانية بين اللفظ والمعنى

إذن : لا بد أن نفسّر ارتباط اللفظ بالمعنى بشيء آخر غير التعهد ،
فنظرية التعهد غير تامة .

**المسلك الرابع للسيد الشهيد : العلاقة التقارنية أو الاقترانية أو القرن
الأكيد بين اللفظ والمعنى :**

يفسّر السيد الشهيد قدس سره العلاقة بين اللفظ والمعنى بالوضع ،
فالعلاقة ناشئة بينهما من الوضع ، ودلالة اللفظ على المعنى ناشئة من
الوضع ، ولكن هذه النظرية تتعمّق في تفسير هذه العلاقة وتقف على جذور
العلاقة الواقعية بين اللفظ والمعنى .

ويعرّف السيد الشهيد الوضع بأنه قرن مخصوص بين اللفظ والمعنى ،
أي أن شخصاً يُقرنُ بين تصور هذا اللفظ وتصور هذا المعنى ، فهو قرن
مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وهذا القرن يكون بنحو أكيد
قوي بحيث يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن ، وهناك تقارن
بين هذا اللفظ وهذا المعنى بشكل قوي بحيث إن الشخص إذا تصوّر
اللفظ ينتقل ذهنه إلى المعنى ، وإذا تصوّر المعنى ينتقل ذهنه إلى اللفظ ،
وإذا أراد الإنسان أن يتكلم فأوّلاً يتصوّر المعاني ثم ينطق بالألفاظ التي
تعبر عن هذه المعاني ، وإذا سمع شخصاً يتكلم فإنه أوّلاً يتصوّر الألفاظ
ثم ينتقل ذهنه إلى المعاني التي تعبر عنها هذه الألفاظ .

وهذا الاقتران الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى يطلق عليه

جاد ، فتداعي المعاني هو المدلول التصوري ولا يوجد فرق بينهما من حيث المعنى وإن
اختلف اللفظان .

العلاقة الاقترانية بين اللفظ والمعنى ٢٠٧

الشهيد قدس سره " الوضع " ، فالوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وهنا نحتاج إلى (الاعتبار + الاقتران الناشئ من كثرة الاستعمال أو الظرف المؤثر) ، وبهذا يمكن تفسير العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى (١) .

هذه النظرية جاء بها السيد الشهيد قدس سره استنادا على نظرية " الاستجابة الشرطية " أو " الاقتران الشرطي " للعالم بافلوف ، والتجربة التي أجراها بافلوف هي أنه أتى بكلب ، وكان يضغط على جرس وبعد ذلك يقدم الطعام لهذا الكلب ، وكرّر هذه العملية عدة مرات ، ثم كلما كان يضغط على الجرس كان لعاب الكلب يسيل ، فالكلب يستجيب بشرط قرع الجرس ، فهناك ارتباط وعلاقة واقتران بين صوت الجرس والطعام ، فإذا سمع الكلب الجرس انتقل ذهنه إلى الطعام فيسيل لعابه مع أنه لا يوجد طعام ، فصار هناك اقتران شرطي بين الجرس والطعام ، واستفاد السيد الشهيد قدس سره من هذه النظرية في وضع تعريف للوضع وارتباط اللفظ بالمعنى (٢) .

(١) نستطيع أن نطلق على مسلك السيد الشهيد قدس سره مسلك الاعتبار الاقتراني ، ونطلق على المسلك الثاني مسلك الاعتبار الصرّف حتى نفرّق بين المسلكين لأن كلا المسلكين فيهما اعتبار ، ولكن في مسلك السيد الشهيد توجد زيادة وإضافة على الاعتبار ، والزيادة هي الاقتران بين اللفظ والمعنى ، فنجعل هذه الزيادة في تعريف مسلك السيد الشهيد ، ونجعل المسلك الثاني هو الاعتبار الصرّف .

(٢) وهذا الأمر من مزايا السيد الشهيد قدس سره أنه اطلع على العلوم الحديثة وحاول أن يدخل هذه النظريات الحديثة في علم الأصول ، فيمكن الاستفادة من النظريات في

٢٠٨ العلاقة الاقتترانية بين اللفظ والمعنى

والوضع قائم على أساس هذا القانون التكويني الذي جعله الله عز وجل للذهن البشري ، فاستفاد السيد الشهيد من هذا القانون التكويني عند الإنسان وهو أنه إذا ارتبط في ذهنه شيئان ارتباطا قويا فإنه كلما تصور أحدهما انتقل ذهنه إلى الآخر ، فإذا تصور الشيء الأول انتقل ذهنه إلى تصور الشيء الثاني ، وإذا تصور الشيء الثاني انتقل ذهنه إلى تصور الشيء الأول .

وفي مقامنا يوجد اقتتران بين اللفظ والمعنى ، والوضع يقوم على أساس قانون تكويني عند الذهن البشري وهو أنه كلما ارتبط شيئان في تصور الإنسان ارتباط مؤكدا فإن تصور أحدهما في الذهن يكون مستدعيا لتصور الآخر .

بعبارة أخرى :

إن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مرارا عديدة - ولو على سبيل الصدفة - أو في ظرف مؤثر قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصويرين سببا لانتقال الذهن إلى تصور الآخر ، فحل مشكلة علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى يكون بهذا القانون العام الموجود ضمن قوانين الذهن البشري .

ويمكن تنظير ذلك بالمثالين التاليين :

العلوم الحديثة في تطوير علم أصول الفقه وغيره من العلوم المتعلقة بالدين ، لا نأخذ كل شيء من العلوم الحديثة ، نأخذ فقط النظريات التي تساهم في تطوير العلوم الدينية وتساعد في فهم الدين أكثر .

العلاقة الاقترانية بين اللفظ والمعنى ٢٠٩

مثال اقتران تصوّر الشيئين مرارا عديدة :

إذا رأيت محمدا وعليًا معا دائما ، فإذا رأيت محمدا أو سمعت باسمه فإنك تتصور عليًا وتسأل عنه ، وإذا رأيت عليًا أو سمعت باسمه فإنك تتصور محمدا وتسأل عنه ، فهناك ارتباط قوي بينهما لأن رؤيتهما معا مرارا عديدة أوجد علاقة بينهما في تصوّرنا ، وهذه العلاقة تجعل تصوّرنا لأحدهما سببا لتصور الآخر .

ومن تجارب الفقهاء أننا قد نجد راويا يقترن اسمه دائما باسم راوٍ آخر ، كالنوفلي الذي يروي دائما عن السكوني ، فتنشأ علاقة بين هذين الاسمين في الذهن ، فإذا تصوّرنا النوفلي أو وجدنا اسمه مكتوبا في كتاب قفز الذهن فورا إلى السكوني نتيجة لذلك الاقتران المتكرر بين الاسمين .

مثال اقتران تصوّر الشيئين مرة واحدة في ظرف مؤثر :

إذا سافر شخص إلى بلد وأصيب هناك بمرض شديد – كالملاريا – وشفى منه ورجع إلى بلده فإنه كلما ذكر ذلك البلد تذكر المرض ، وإذا تذكر المرض تذكر ذلك البلد ، فذلك الاقتران بين ذلك البلد والمرض أنتج علاقة بينهما .

تطبيق القانون العام في مقامنا :

وهكذا يكون الارتباط بين اللفظ والمعنى ، فكلمتا تصوّرت أحدهما انتقل ذهنك إلى تصور الآخر ^(١) ، وإذا درسنا على هذا الأساس علاقة

^(١) قد يقال إن هذا الانتقال من شيء لآخر موجود عند الحيوان أيضا فما هو الفرق بين الإنسان والحيوان في هذا القانون التكويني حيث يقول السيد الشهيد : " على أساس

٢١٠ العلاقة الاقتترانية بين اللفظ والمعنى

السببية بين اللفظ والمعنى زالت المشكلة حيث نستطيع أن نفسر هذه العلاقة بوصفها نتيجة لاقتتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرف مؤثر مما يؤدي إلى قيام علاقة بينهما .

مثال اقتتران اللفظ والمعنى بصورة متكررة :

إذا سمع الطفل اللفظ عدة مرات مع معنى معين فهذا التكرار يولد اقتترانا بين اللفظ والمعنى عند الطفل ، فبتكرار استعمال اللفظ في المعنى يقترن اللفظ بالمعنى وبكثرة استعمال اللفظ في المعنى تنشأ علاقة بين اللفظ بالمعنى .

مثال اقتتران اللفظ والمعنى في ظرف مؤثر :

إذا سافر شخص إلى دولة أجنبية واحتاج إلى كلمة معينة في حال الاضطرار فيسأل عن اللفظ ، ومع أنه سمع اللفظ مرة واحدة فإنه يحفظها ، فكلما ذكر ذلك المعنى ذكر اللفظ ، وكلما ذكر اللفظ ذكر ذلك المعنى .

إذن : القرن الأكيد ينشأ من أحد أمرين :

قانون تكويني للذهن البشري " ؟ ولماذا قيّد السيد الشهيد هذا القانون التكويني بالذهن البشري ؟

الجواب : هذا الربط بهذه الصورة المعقدة يكون للذهن البشري فقط ، ولا يوجد عند الحيوانات بهذه الطريقة المعقدة ، نعم يوجد عند الحيوان الانتقال الذهني من شيء لآخر كالانتقال من رؤية الأسد إلى الفرار ، ولكن الإنسان يستفيد من الربط في أمور معقدة مثل ربط واقتتران اللفظ بالمعنى لا في الأمور العفوية البسيطة التي تقع للحيوانات .

أ- كثرة استعمال اللفظ في المعنى .

ب- الظرف المؤثر .

كيفية حصول الربط بين اللفظ والمعنى :

بعد ذلك يذكر السيد الشهيد قدس سره كيفية حصول الربط

والاقتران بين اللفظ والمعنى بحيث تقوم العلاقة اللغوية بينهما .

يقول إن هذا الربط والاقتران يكون على نحوين :

النحو الأول :

أن يحصل الربط والاقتران بين تصوّرين بصورة عفوية اتفافية تلقائية

غير مقصودة وبدون تدخل أي واضح ، كما هو الحال في الربط بين

الأشياء الكونية الموجودة حولنا ، مثلا نسمع زئير الأسد فنتصوّر الأسد ،

وهذا الربط يحصل نتيجة التقارن الطبيعي المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية

الأسد ، وكذلك نسمع الصهيل فنتصوّر الحصان ، ونسمع الرعد فنتصوّر

البرق ، وحتى الطفل عنده هذا الانتقال ، وهذا الأمر يحصل عدة مرات

في الخارج فيصير عند الإنسان هذا الارتباط والاقتران بين الزئير وتصوّر

الأسد ، والصهيل وتصوّر الحصان ، وصوت الرعد والبرق ، والطفل يتعلم

عن طريق تكرار اللفظ عند رؤية شيء معيّن فيحصل في ذهنه الاقتران

بينهما .

وبعض الألفاظ اقترنت بمعاني معينة مرارا عديدة بصورة تلقائية

فنشأت بينهما العلاقة اللغوية ، مثل كلمة (آه) إذ كانت تخرج من فم

الإنسان بطبيعته كلما أحس بالألم ، فارتبطت كلمة (آه) في ذهنه بصورة

٢١٢ العلاقة الاقتترانية بين اللفظ والمعنى

الألم ، فكلما سمع هذه الكلمة انتقل ذهنه إلى تصور الألم ، ومن المحتمل أن الإنسان قبل أن توجد لديه أي لغة استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ - من قبيل (آه) - ومعانيها نتيجة لاقتتران تلقائي ، وأخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني .

النحو الثاني :

أن يحصل الربط والاقتتران بين تصوّرين بقصد وعناية وجعل وتدخّل من الواضع كالربط بين اللفظ والمعنى ، فالواضع يقرن بينهما في عملية الوضع اللغوي لكي تقوم بينهما علاقة سببية .

وأفضل مثال لذلك الأعلام الشخصية ، فحينما يسمي الشخص ابنه علياً فإنه يقرن بين الاسم والوليد الجديد لكي ينشئ بينهما علاقة لغوية ويصبح اسم (علي) دالاً على هذا الوليد ، ويسمى هذا العمل بـ "الوضع" ، فالوضع هو عملية تُقرنُ بها لفظاً بمعنى^(١) ، وتكون نتيجة الوضع قفز الذهن إلى المعنى عند تصوّر اللفظ دائماً .

(١) هذا التعريف لا يشمل الوضع التعيبي لأن الواضع إذا قرن لفظاً بمعنى فإن هذا الوضع يكون شاملاً للوضع التعيبي فقط ولا يشمل الوضع التعيبي ؛ لأن الوضع التعيبي هو الوضع الذي ينتج من تخصيص الواضع لفظاً بمعنى أي يكون بتعيين معيّن ، فالتعريف يشمله ، والوضع التعيبي هو ما ينتج من كثرة الاستعمال ، فإذا قلنا بأن الوضع هو " عملية تُقرنُ بها لفظاً بمعنى " ؛ فإن هذا التعريف لا يشمل الوضع التعيبي الناتج من كثرة الاستعمال ، لذلك فالتعريف الأفضل هو الوضع هو " عملية تُقرنُ بها لفظاً بمعنى " ، وهذا التعريف يكون شاملاً للوضع التعيبي والوضع التعيبي لأن الاقتتران بين اللفظ والمعنى يأتي من كلا الوضعين .

العلاقة الاقترانية بين اللفظ والمعنى ٢١٣

وكذلك يأتي الواضع ويقول : " وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى " ،
فيربط بين اللفظ وتصور معنى مخصوص في أذهان الناس ، فينتقلون من
سماع اللفظ إلى تصور المعنى ، وتكون العملية مقصودة ، وهو يريد من
الناس عندما نستعمل هذا اللفظ أن يتصوروا هذا المعنى المعين ، وكلما
تصورت اللفظ انتقل ذهنك إلى المعنى ، فالواضع يقصد أن يجعل هذا
اللفظ المعين لهذا المعنى المعين .

مثلا : عندما أقول : " أسد " ؛ ينتقل ذهنك إلى هذا الحيوان
المفترس .

والعملية مقصودة من الواضعين وليست عملية عفوية غير مقصودة ،
وهي ليست مثل سماع زئير الأسد وانتقال الذهن إلى صورة الأسد ، وإنما
هي عملية مقصودة ، والطفل يتعلم عن طريق تلقينه بأن هذا الشيء له
هذا اللفظ ، فعن طريق التلقين يحصل الاقتران في ذهنه بين اللفظ
والمعنى .

والوضع يشبه ما يصنعه الشخص حينما يُسأل عن طبيب العيون
فيقال إن اسمه جابر ، ويريد أن يركّز اسمه في ذاكرته فيقرن بينه وبين
شيء قريب من ذهنه ، فيقول مثلا إنه قرأ كتابا أعجبه واسم مؤلفه
جابر ، فيوجد ارتباطا خاصا بين صاحب الكتاب والطبيب جابر ، ويصبح
قادرا على تذكر اسم الطبيب متى ما تصور ذلك الكتاب ، وهذه الطريقة
في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهريا عن اتخاذ الوضع كوسيلة لإيجاد
العلاقة اللغوية بين الألفاظ والمعاني .

الخلاصة :

السّرّ في واقعية العلاقة بين اللفظ والمعنى هو وجود قوة في ذهن الإنسان في تكوين روابط وعلاقات واقترانات بين شيئين بحيث إنه كلما تصوّر أحدهما انتقل ذهنه إلى تصور الآخر .

ملاحظات :

الملاحظة الأولى :

في نظرية الاعتبار هدف الاعتبار هو أن الواضع يريد أن يوجد علاقة وربطاً واقتراناً بين اللفظ وصورة المعنى ، ولكن كيف يأتي الناس ويستعملون هذا اللفظ في هذا المعنى ؟

مثلاً : لو وضعت واعتبرت هذا اللفظ لهذا المعنى نرى أن الناس لا يستعملون هذه الألفاظ التي وضعتها ، فمجرد الاعتبار لا يؤدي إلى استعمال الناس للفظ في المعنى ، وبمجرد اعتبار اللفظ للمعنى لا يتحقق الوضع ولا تتحقق السببية ، فنظرية الاعتبار صحيحة ولكن بناء على تفسير السيد الشهيد قدس سره ، فالاعتبار معناه هو أنك توجد علاقة وربطاً واقتراناً وقرناً مخصوصاً وأكدياً بين اللفظ والمعنى بصورة مقصودة بحيث إن الناس يصير عندهم هذا القرن الأكيد بينهما فيستعملون هذا اللفظ في هذا المعنى لا مجرد أن الواضع يضع هذا اللفظ لهذا المعنى .

إن مجرد الاعتبار بوضع اللفظ للمعنى لا ينشئ هذه العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى ولا يكون سبباً لتكوين العلاقة بين اللفظ والمعنى ، لذلك لا يستعمل الناس هذا اللفظ في هذا المعنى ، فالوضع وسيلة من وسائل

نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى ولكنه ليس السبب في واقعية هذه العلاقة ، والسبب في واقعية هذه العلاقة هو الاقتران الأكيد في الذهن بين اللفظ وصورة المعنى لأن ذهن الإنسان مركب من ناحية تكوينية على أن ارتباط شيتين بقوة في الذهن يؤدي إلى تصور أحدهما عند تصور الآخر .

وإذا أُوجِدَتَ هذه العلاقة القوية فإن نظرية الاعتبار بهذا التفسير الجديد تكون صحيحة ، فنظرية الاعتبار صحيحة ولكن بزيادة ، وهي الزيادة التي أشار إليها السيد الشهيد قدس سره ، وهي إيجاد علاقة قوية وقرن أكيد بين اللفظ والمعنى بحيث كلما ذُكِرَ اللفظ انتقل الذهن إلى المعنى ، وهذه العلاقة القوية لا تنشأ من مجرد الاعتبار ، بل عندنا أكثر من ذلك .

وهذا الاعتبار هو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى لا بالتعريف الذي طرحه أصحاب نظرية الاعتبار ، وهذا القرن بينهما يكون نتيجة ذلك القانون التكويني في الذهن البشري ، وذلك القانون الطبيعي هو الموجد للسببية ، والواضع عن طريق الاعتبار يحقق ويوجد مصداق ذلك القانون الطبيعي الموجود في العقل البشري بأن يربط بين اللفظ والمعنى ، والاقتران الأكيد لا يحصل إلا من التكرار أو في ظرف مؤثر ، فلا بد من التكرار أو الظرف المؤثر ليحصل القرن الأكيد بين شيتين ، فالوضع يحتاج تارة إلى العامل الكمّي وهو كثرة الاستعمال ، ويحتاج تارة أخرى إلى العامل الكيفي وهو الظرف المؤثر ، وحينئذ يتحقق الوضع .

فالوضع هو القرن الأكيد والاقتران القوي بين اللفظ والمعنى بحيث

كلما تصورت اللفظ انتقل ذهنك إلى المعنى .

بعبارة أخرى :

الوضع هو قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن ^(١) .

الملاحظة الثانية :

بناء على مسلك التعهّد طالما أنه يوجد قصد فإن ذهن الإنسان ينتقل إلى المدلول التصديقي ، وبناء على مسلك الاعتبار ينتقل الذهن إلى المدلول التصوري ، وبناء على مسلك السيد الشهيد قدس سره ينتقل الذهن إلى المدلول التصوري لأن القرن الأكيد يوجد علاقة بين اللفظ وتصور المعنى ، فالوضع سبب للدلالة التصورية لأن الاقتران بين اللفظ والمعنى لا يؤدي إلى أكثر من تصور المعنى عند سماع اللفظ ، والاقتران

(١) كما أن هناك ملازمة بين اللفظ والمعنى ، كذلك هناك ملازمة بين معنى ومعنى آخر ، مثلاً إذا قلنا : " زيد وقع في النار " ، فلفظ " النار " يدل على معنى " النار " ، ومن معنى " النار " ينتقل الذهن إلى معنى " الاحتراق " ، فيقول : " زيد احترق " ، وذلك لوجود الملازمة الخارجية بين النار والاحتراق ، وبالتالي تنشأ ملازمة ذهنية بينهما بحيث إنه في عالم الذهن ينتقل الشخص من تصور النار إلى تصور الاحتراق من دون المرور بعالم الألفاظ لأن الناس يحتاجون إلى الألفاظ لنقل المعاني من ذهن شخص إلى ذهن شخص آخر ، ولكن نفس الشخص لا يحتاج إلى الألفاظ لأن المعاني تكون في ذهنه فينتقل من صورة إلى صورة من دون حاجة إلى الألفاظ ، نعم هناك ألفاظ ذهنية يستعملها الشخص لأنه لا يستطيع التفكير بالمعاني من دون أن يأتي بالألفاظ التي تدل على هذه المعاني .

بينهما لا يبيِّن قصد المتكلم وأنه أي معنى يريد ، فالجهاز إذا أصدر صوتاً فإنّ الذهن ينتقل إلى تصور المعنى مع أن الجهاز ليس عنده قصد ، والمدلول التصديقي الأول - وهو قصد الإخطار - والمدلول التصديقي الثاني - وهو قصد الحكاية والإخبار في الجملة الخيرية بشكل جدي - ينشأ من الظهور الحالي أي ظهور حال المتكلم في أنه يقصد هذا المعنى ، أو ينشأ من الظهور السياقي للكلام وأن المتكلم يقصد هذا المعنى ، فالسياق هو الذي يدل على المعنى المقصود ، والمدلول التصديقي يُعرف إما من ظهور حال المتكلم وإما من سياق الكلام ، وليس له علاقة بالوضع وبال دلالة التصورية ، فالمتكلم عندما يريد شيئاً بشكل جدي فظاهر حاله وسياق كلامه ووجوده في ظرف معيّن وهو ضمن هذا الظرف يقصد معنى معيّن ، فالمراد الاستعمالي والمراد الجدي ينشأ من ظهور حال المتكلم ومن سياق الكلام لا من الوضع من حيث هو هو بدون النظر إلى حال المتكلم وسياق الكلام .

إذن : عند السيد الشهيد ينتقل الذهن إلى المدلول التصوري عن طريق الوضع ولا ينتقل الذهن إلى المدلول التصديقي ، فنظرية القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى يستفاد منها الدلالة التصورية ، وأما الداللتان التصديقيتان الأولى والثانية فتستفادان من حال المتكلم وسياق الكلام .

الوضع التَّعْيِينِي والوضع التَّعْيِينِي

قلنا إن حقيقة الوضع هو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى وليس هو الاعتبار ولا التعهّد ، وبعد تحديد حقيقة الوضع تأتي ثلاثة أبحاث

٢١٨ الـوـضـع الـتـعـيـيـنـي والـوـضـع الـتـعـيـيـنـي

أخرى : بحث في سببية اللفظ للمعنى أو سبب تحقق الـوـضـع ، وبحث ثاني في المعنى ، وبحث ثالث في اللفظ .

وهي كما يلي :

البحث الأول : أنحاء تحقق الربط بين اللفظ والمعنى :

أي في أشكال وكيفية وطرق تحقق الربط بين اللفظ والمعنى ، قلنا بأنه يوجد ربط بين اللفظ والمعنى ، فكيف يحصل هذا الربط ؟ وكم طريق يوجد لتحقيق هذا الربط ؟

وهذا هو البحث في قسمي الـوـضـع : الـتـعـيـيـنـي والـتـعـيـيـنـي ، وتقسيم الـوـضـع إلى هذين القسمين يرجع إلى بيان سبب نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى ، فهل هذه العلاقة نشأت بسبب واضع معين أو بسبب كثرة الاستعمال ؟

البحث الثاني : أنحاء تصوّر المعنى :

قلنا إننا نريد أن نوجد ربطا بين اللفظ والمعنى ، فهل يوجد للمعنى نحو واحد من التصور أو أنحاء مختلفة من التصور ؟ وهذا هو البحث في توقّف الـوـضـع على تصور المعنى .

البحث الثالث : أنحاء تصوّر اللفظ :

قلنا إننا نريد أن نوجد ربطا وعلاقة بين اللفظ والمعنى ، فهل يوجد للفظ نحو واحد من التصور أو أنحاء مختلفة من التصور ؟ وهذا هو البحث في توقّف الـوـضـع على تصور اللفظ .

إذن : الـوـضـع يمكن تقسيمه إلى عدة تقسيمات من حيثيات مختلفة ،

فإذا لاحظنا الوضع من حيثية ما يسببه ويحققه فالوضع ينقسم إلى وضع تعيني ووضع تعيني ، وإذا لاحظنا الوضع من جهة المعنى فالوضع ينقسم إلى أربعة أقسام تأتي فيما بعد ، وإذا لاحظنا الوضع من جهة اللفظ فالوضع ينقسم إلى وضع شخصي ووضع نوعي .

والأبحاث الثلاثة هي :

البحث الأول : أقسام الوضع أو أنحاء تحقق الربط بين اللفظ والمعنى :

تقسيم الوضع يمكن أن يكون من حيثيات ولحاضات مختلفة ، فيمكن أن يكون التقسيم بلحاظ المعنى أو بلحاظ اللفظ ، وسيأتيان في البحوث التالية ، والتقسيم هنا بلحاظ سبب تحقق الوضع ، فما هو السبب الذي يؤدي إلى تحقق الوضع ؟ وما هو الطريق لإيجاد وتحقيق الربط بين اللفظ

والمعنى ؟

الجواب :

يُذكر هنا سببان وطريقان :

إما أن يكون الوضع بتعيين معين وجعل جاعل بحيث يقصد أن يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى كأن يقول : " وضعت لفظ (الأسد) للحيوان المفترس " ، فتنشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى من جعل وتعيين خاص سواء كان الواضع واحدا أم جماعة .

وإما أن ينشأ الوضع من كثرة استعمال اللفظ في المعنى ، فينتج عن كثرة الاستعمال أنس ذهني يوجب انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بحيث إن العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ من كثرة الاستعمال

٢٢٠ الّوضع التّعيني والّوضع التّعيني

بدرجة تؤدي إلى الإلفة الكاملة بينهما .

إن الواضع إذا عيّن هذا اللفظ لهذا المعنى بقوله : " اعتبرت " أو " تعهدت " ؛ مع وجود قصد الوضع عنده أطلق على الوضع " الوضع التّعيني " ، وأما إذا كان سبب الوضع هو كثرة استعمال الناس لهذا اللفظ في هذا المعنى بحيث لا يوجد عندهم قصد للوضع أطلق على الوضع " الوضع التّعيني " .

فالوضع التّعيني ناشئ من وضع واضع وتعيين معيّن وجعل جاعل ، والوضع التّعيني ناشئ من كثرة الاستعمال ، وهذا هو الفرق الأول بين الوضع التّعيني والوضع التّعيني .

والفرق الثاني بينهما أنه في الوضع التّعيني يأتي الاستعمال بعد الوضع ، فيوجد وضع أولاً ثم استعمال ثانياً ، وفي الوضع التّعيني يأتي الاستعمال قبل الوضع ، فيوجد استعمال أولاً ثم وضع ثانياً ، فالمستعمل الأول لم يكن يقصد أن يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى ، فهو استعمل هذا اللفظ دون قصد الوضع ، وأتى شخص آخر واستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى ، وجاء شخص ثالث واستعمل هذا اللفظ ، وهكذا توالى الأشخاص في استعمال اللفظ في المعنى ، فكثر استعمال اللفظ في المعنى ، وبذلك حصل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى أي حصل اقتران أكيد بين اللفظ والمعنى ، وأما في الوضع التّعيني فكان الواضع قاصداً بتعمد أن يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى ، وأما في الوضع التّعيني فإن القرن والارتباط الأكيد بين اللفظ والمعنى ينشأ من كثرة الاستعمال .

إشكال السيد الشهيد :

يَرِدُ هذا الإشكال على مسلكي الاعتبار والتعهد لأنه لا يمكن تبرير الوضع التّعيني الناشئ من كثرة الاستعمال بناء على هذين المسلكين ، فالتعهد والاعتبار المجرد أو الصّرف لا يمكن أن ينشأ ويتولّد من كثرة الاستعمال .

إنّ المعتبر الأول يقول إنني أعتبر هذا اللفظ لهذا المعنى ، والتعهد يقول إنني أتعهد أن لا أستعمل هذا اللفظ إلا لهذا المعنى أو أتعهد أن لا آتي بهذا اللفظ إلا عند إرادة وقصد هذا المعنى ، فالاعتبار والتعهد لا يمكن أن ينشأ من كثرة الاستعمال مباشرة لأنّ الاستعمال المتكرّر لا يولّد بمجرد اعتباره ولا تعهداً ، فلا بدّ أن يكون هناك شخص يعتبر أو يتعهد ، والاعتبار والتعهد يعطيان وضعاً تعينياً فقط ، ولا يوجد وضع تعينيّ بناء على المسلكين ، نعم يمكن أن ينشأ الوضع على مسلكي الاعتبار والتعهد من كثرة الاستعمال ولكن بشكل غير مباشر ، وذلك بأن يأتي الواضع بعد أن يكثر استعمال اللفظ في معنى معيّن من قبل الناس ويقول : " أعتبر هذا اللفظ الكثير الاستعمال بين الناس لهذا المعنى " أو " أتعهد بأن لا أستعمل هذا اللفظ الكثير الاستعمال بين الناس إلا في هذا المعنى " .

ونطرح هنا السؤال التالي :

كيف يمكن تفسير الوضع التّعينيّ بناء على مسلكي الاعتبار

والتعهد ؟

الجواب :

القائلون بالاعتبار أو التعهد لا يمكن أن يعطوا تفسيراً للوضع التّعيني لأن الاستعمال يكشف عن سبق الوضع ، فالاستعمال يكشف عن الاعتبار وعن التعهد ، والاستعمال لا يولد الاعتبار ولا التعهد ، فالاستعمال يكون نتيجة ومعلولاً للاعتبار والتعهد ولا يكون سبباً وعلّة لهما ، فالاستعمال يكشف عن تكون وضع في رتبة سابقة ، فيكون الاستعمال في رتبة لاحقة متأخرة عن الاعتبار والتعهد ، فالاستعمال متأخر رتبة عن الاعتبار والتعهد ، والمطلوب أن تكون كثرة الاستعمال قبل الاعتبار والتعهد حتى تؤدي إلى تكون الاعتبار أو التعهد ، ولا يمكن أن تُنتج كثرة الاستعمال وضعاً جديداً بناءً على نظريتي الاعتبار والتعهد إذ لولا الاعتبار أو التعهد لما وجدت علاقة بين اللفظ والمعنى ، ولا يوجد أثر لكثرة الاستعمال في إنشاء العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وكثرة الاستعمال تكشف عن وجود الاعتبار أو التعهد في رتبة سابقة ولا تؤدي إلى إيجاد الاعتبار والتعهد ، فالوضع على مسلكي الاعتبار والتعهد يؤدي إلى كثرة الاستعمال ، وأما كثرة الاستعمال فلا تؤدي إلى الوضع بناءً على هذين المسلكين ، فعلى أساس النظريتين ينشأ الوضع من الاعتبار أو التعهد ولا يمكن أن ينشأ من كثرة الاستعمال^(١) ، وبناءً على المسلكين يكون الفرق بين الوضع التّعيني والوضع التّعيني في نوعية الكاشف عن الوضع لا في نوعية الوضع .

(١) يمكن أن يقال إن كثرة الاستعمال يمكن أن تؤدي إلى الاعتبار ، ولكن ليس هو الاعتبار الذي هو اعتبار المعبر وهو الشخص الذي يقول : " اعتبرت هذا اللفظ لهذا

إذا قال القائل بالاعتبار والتعهد بأن كثرة الاستعمال معلول لهما فلا يصح أن يقول بأن الوضع على قسمين ، بل لا بدّ أن يقول إن الكاشف عن الوضع على قسمين لأن الوضع على قسم واحد وهو الاعتبار للقائل به أو التعهد للقائل به ، وأما الكاشف عنه فهو إما قول الواضع اعتبرت أو تعهدت وإما كثرة الاستعمال ، ويوجد فرق بين القول بأن الوضع ينقسم إلى قسمين وبين القول بأن الكاشف عن الوضع ينكشف إلى قسمين ، ونحن بحثنا في أقسام الوضع لا في أقسام الكاشف عن الوضع .

إذن : بناء على الاعتبار والتعهد تكون كثرة الاستعمال نتيجة ومعلولا لهما ، ولا يمكن أن تكون سببا وعلّة لهما وإلا لزم الدور ، فلا يوجد تفسير للوضع التعيني عند القائلين بالاعتبار والتعهد .

سؤال : هل هذا الإشكال يردُّ على نظرية القرن الأكيد ؟

الجواب :

المعنى " ، ثم تترتب كثرة الاستعمال على هذا الاعتبار الذي يعتبره هذا الشخص ، بل هو اعتبار من نوع آخر يتّضح مما يلي : كثرة الاستعمال تعني أن شخصا يستعمل لفظا في معنى معيّن ، ثم يأتي شخص ثانٍ ويستعمل نفس اللفظ في المعنى السابق ، ثم يأتي شخص ثالث ويستعمل نفس اللفظ في المعنى السابق ، وهكذا يستمر الاستعمال من قبل الناس إلى أن يحصل وضع اللفظ للمعنى ، وهذا الوضع نوع آخر من الاعتبار حيث حصل اعتبار هذا اللفظ للمعنى ، فالاعتبار له نوعان كما تبين ، النوع الأول هو اعتبار شخص اللفظ للمعنى ، والنوع الثاني هو اعتبار الناس اللفظ للمعنى مما يؤدي إلى الوضع بسبب كثرة الاستعمال كما اتّضح من الشرح السابق ، وهكذا يتّضح أن الاعتبار يمكن أن ينشأ من كثرة الاستعمال .

لا يرد هذا الإشكال بناء على نظرية السيد الشهيد قدس سره لأنه عرّف الوجود بأنه " الاقتران الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى " ؛ سواء كان الاقتران ناشئاً بتعمد وقصد من الواضع أم من كثرة الاستعمال أم من استعمال واحد في ظرف مؤثر ، فعلى هذه النظرية لا يرد هذا الإشكال لأنها تفسر الوجود التّعيني والوجود التّعيني معاً حيث إن القرن الأكيد عبارة عن ربط يحدثه ذهن الإنسان – بمقتضى طبعه وتكوينه – بين اللفظ والمعنى ، وهذا الربط الذهني بينهما يكون ناشئاً بسبب اقتران خارجي أيّا كانت طبيعة هذا الاقتران .

فمن جهة يفسر الوجود التّعيني لأن القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى يمكن أن ينشأ من تعيين معين وجعل جاعل ، وتعيين المعين نوع من الاقتران الخارجي ، فيكون تعيين المعين سبباً وعلّة للوجود أي للقرن الأكيد بين اللفظ والمعنى .

ومن جهة أخرى يفسر الوجود التّعيني لأن القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى يمكن أن ينشأ من كثرة الاستعمال أيضاً لأن كثرة الاستعمال نوع من الاقتران الخارجي ، والاقتران الخارجي يؤدي إلى نشوء ارتباط في ذهن بين اللفظ والمعنى ، فكثرة الاستعمال تكون سبباً وعلّة للوجود أي للقرن الأكيد بين اللفظ والمعنى بناء على نظرية السيد الشهيد قدس سره لأن كثرة الاستعمال تنشئ الاقتران الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى بحيث كلما تصورت أحدهما انتقل ذهنك إلى تصور الآخر ، وكثرة الاستعمال تؤدي إلى تكرار الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى فيصير

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٢٥

القرن بينهما أكيدا بهذا التكرار إلى أن يبلغ القرن بينهما إلى درجة تجعل أحد التصويرين صالحا لتوليد التصور الآخر ، وبذلك يتم الوضع التعيّن ، وينشأ الوضع التعيّن من كثرة الاستعمال كنشوءه من تعيين المعين ، فهذا الإشكال لا يرد على نظرية القرن الأكيد .

والبحث في أقسام الوضع لا يردُ عليه أي إشكال بناء على نظرية القرن الأكيد بخلاف نظريتي الاعتبار والتعهد ، وأما بناء على نظريتي الاعتبار والتعهد فإن كثرة الاستعمال تكون كاشفة عن الوضع ومعلولة ونتيجة للوضع وناشئة من الوضع ولا تكون علة وسببا للوضع .

إذن : على نظرية القرن الأكيد يوجد وضع تعيّن وتعيّن ، وعلى نظريتي الاعتبار والتعهد يوجد وضع تعيّن فقط ولا يوجد وضع تعيّن ، ولا يمكن تعقل الوضع التعيّن بناء على النظريتين لأن الاعتبار والتعهد متقوّمان بالعناية المقصودة لجعل اللفظ دالا على المعنى ، وكثرة الاستعمال عملية لا يوجد فيها قصد للوضع لأنه في كثرة الاستعمال لا يوجد اعتبار ولا معتبر ولا معتبر ولا تعهد ولا متعهد ولا متعهد به .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى

هذا هو البحث الثاني وهو أنحاء تصوّر المعنى ، ويأتي كما يلي :

البحث الثاني : أنحاء تصوّر المعنى :

معنى الوضع أن الواضع يجعل لفظا معيّنا يشير إلى معنى معيّن ، فالوضع عبارة عن جعل اللفظ دالا على معنى ومشيرا إلى هذا المعنى ، وقلنا سابقا إن تصوّر اللفظ يؤدي إلى تصوّر المعنى ، والمعنى المتصوّر

٢٢٦ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

للشيء قد يكون عامًّا أي كليًّا وقد يكون خاصًّا أي جزئيًّا ، وكذلك المعنى الموضوع له اللفظ تارة يكون كليًّا عامًّا وتارة أخرى يكون جزئيًّا خاصًّا .

مثلا : المعنى المتصور لـ " الإنسان " معنى عام كلي يصدق على كثيرين ، والمعنى الموضوع له لفظ " الإنسان " معنى كلي عام ، والمعنى المتصور لـ " زيد " جزئي ، والمعنى الموضوع له لفظ " زيد " جزئي أيضا .
ويأتي السؤال التالي : هل نستطيع أن تنتقل من المعنى العام الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور العام ، أو من المعنى العام الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور الخاص ، أو من المعنى الخاص الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور الخاص ، أو من المعنى الخاص الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور العام ؟

ونرى أنه توجد عندنا أربعة احتمالات : المعنى خاص والمعنى الموضوع له خاص ، المعنى عام والمعنى الموضوع له عام ، والمعنى خاص والمعنى الموضوع له عام ، المعنى عام والمعنى الموضوع له خاص ، فأى هذه الاحتمالات صحيح وأيها باطل ؟

لذلك يأتي هذا البحث : توقّف الوضع على تصور المعنى ، ويناقدش هذا التوقف في هذه الحالات الأربعة .

شروط الوضع :

يوجد شرط للوضع ، فالواضع الذي يريد أن يضع لفظا لمعنى يشترط فيه أن يتصور هذا المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له ، فمن يريد أن يضع لفظا للحيوان المفترس لا بدّ أن تكون عنده صورة ذهنيّة عن هذا

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٢٧

الحيوان المفترس حتى يقول إني أضع هذا اللفظ لهذا المعنى الموجود في ذهني ، وهذا المعنى في الذهن يعبر عن الحيوان المفترس في الخارج .

إن الشخص الذي يريد أن يضع لفظا لمعنى لا بدّ أن ينتبه لهذا الشرط وهو : أن يتصور المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له ، وأن يتصور أيضا اللفظ الذي يريد أن يضعه لهذا المعنى ، فالوضع عبارة عن حكم على اللفظ وعلى المعنى ، واللفظ والمعنى يمثلان موضوع الحكم ، ولا يصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ، والحاكم لا بدّ أن يستحضر موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم ، فيوجد عندنا موضوع الحكم وهو المحكوم عليه وهو المعنى ، والمحكوم به وهو اللفظ ، وحكم وهو الوضع وهو الفعل الذي يقوم به الحاكم ، والحاكم لا بدّ أن يتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ، وبعد ذلك يحكم بالمحمول على الموضوع ، والقضية هي " اللفظ والمعنى يدل الأول منهما على الثاني " ، فالموضوع هو " اللفظ والمعنى " ، والمحمول هو " يدل الأول منهما على الثاني " ، وهذا هو عين الوضع .

في البحث الأول تناولنا أقسام الحكم أو أقسام الوضع ، وهنا في البحث الثاني نتناول أقسام المحكوم عليه أو أقسام المعنى ، وفي البحث الثالث سنتناول أقسام المحكوم به أو أقسام اللفظ .

إن الواضع يحكم على هذا اللفظ أنه موضوع لهذا المعنى ولا يحكي عن معنى آخر ولا يشير إلى معنى آخر ، فلا بدّ أن يتصور طرفي الحكم ، فيتصور المعنى ويتصور اللفظ ثم يضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، وسوف

٢٢٨ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

يأتي في البحث القادم توقف الوضع على تصور اللفظ ، فيتصور المعنى ثم يصدر عليه حكما لأن الشخص لا يستطيع أن يحكم على الشيء المجهول المحض ، فلا بدّ أن يتصور الشيء أوّلا ثم يصدر حكما على هذا الشيء ، فتتصور الموضوع أوّلا ثم تصدر عليه حكما وتحمل هذا الحكم عليه لأنّ العرش قبل النقش .

مثلا : تتصور الخمر وهو موضوع الحكم ، ثم تتصور الحرمة وهو الحكم ، ثم تجعل هذا الحكم للموضوع فتقول : " الخمر حرام " . هذا التصور في واقعه طريق إلى الخارج ، نعم الخمر موجود في الخارج ، ولكن إذا لم تتصور الخمر فإنك لا تستطيع أن تصدر عليه حكما ، فالتصورات عبارة عن جسر وطريق إلى المعاني الخارجية ، فإذا كان المعنى هو موضوع الحكم فلا بدّ أن يتصور المعنى أوّلا ثم يضع له لفظا ، وإذا كان الوضع هو الحكم باللفظ على المعنى فلا بدّ أن يتصور الواضع اللفظ والمعنى في رتبة سابقة على الوضع ، وذلك بسبب استحالة جعل الحكم قبل تصور موضوع الحكم ، وموضوع الحكم هو اللفظ والمعنى .

ويأتي هنا السؤال التالي :

كيف يمكن للواضع أن يتصور المعنى ؟ وهل يضع اللفظ لهذا المعنى المتصوّر أو يضع اللفظ لعنوان عام يشير إلى المعنى المتصوّر ؟
الجواب :

يمكن أن يتصور الواضع المعنى عن أحد طريقين :

الطريق الأول :

استحضار المعنى مباشرة ، فيستحضر ويتصوّر نفس هذا المعنى في الذهن مباشرة ، أي يتصور الشيء بنفسه بتمام مواصفاته .
مثلا : يتصور نفس " زيد " الخارجي وهو الرجل ذو المواصفات الفرديّة والمشخصّات الخاصة ، ويضع لفظ " زيد " لهذا المعنى ، فيضع اللفظ لنفس هذا المعنى المتشخصّ المحدّد .
أو يتصور معنى " الإنسان " بما له من مواصفات تميّزه عن المعاني الأخرى ، ويضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المحدّد .

الطريق الثاني :

استحضار عنوان منطبق على المعنى وملاحظته بما هو حاكي عن ذلك المعنى ، فيستحضر ويتصور المعنى لا بنفسه ولكن بعنوانه المنطبق عليه ، فيستحضر مفهوماً وعنواناً عاماً لهذا المعنى ، ويكون هذا العنوان والمفهوم العام معبراً عن هذا المعنى ومنطبقاً عليه ومشيراً إليه وحاكياً عنه كالصورة في المرآة إذ أن الصورة في المرآة تكون حاكية عن ذي الصورة ، ويضع اللفظ لهذا العنوان العام ، وهنا المعنى المراد أولاً وبالذات هو المعنى المحكي بذلك العنوان وهو الفرد ، ولكن لم يتصور ذلك المحكي بنفسه بل تصوره بوجهه وعنوانه العام الحاكي عنه .

مثلا : تتصور عنواناً ومفهوماً ينطبق على " زيد " الخارجي ، وهنا تتصور الشيء بوجهه أي بعنوان عام مشير إليه ، مثلاً تتصور " الإنسان " الذي ينطبق على " زيد " ، فيتصور معنى زيد ولكن لا بنفسه وبصفاته

٢٣٠ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

الخاصة وإنما بعنوان صالح للانطباق على زيد كعنوان " الإنسان " أو " الرجل " ، فيتصور معنى زيد بعنوان كلي صالح للانطباق عليه ، والنظر حقيقة يكون إلى الفرد من خلال العنوان ، ولا يكون النظر حقيقة إلى العنوان ، وقد يأتي بالعنوان لأن عدد الأفراد كبير ، فزيد حقيقة هو إنسان ، والإنسان حقيقة هو زيد ، ولكن الاختلاف بالإضافة أو الإزالة ، فزيد هو الإنسان بإضافة مشخصات زيد الفردية الخاصة كالطول والوزن ولون البشرة ، والإنسان هو زيد بإزالة وتقشير المشخصات الفردية الخاصة لزيد .

بعبارة أخرى :

زيد = الإنسان + مشخصات " زيد " الفردية الخاصة

الإنسان = زيد - مشخصات " زيد " الفردية الخاصة

إن عنوان الكلي يحكي عن الجزئي بدون مشخصات الجزئي الخاصة ، فتستطيع أن تنزع المشخصات الخاصة فينطبق عنوان الكلي عليه .

مثلا : عنوان " الإنسان " ينطبق على " زيد " ، ولكن بعد تقشير

زيد من الصفات الخاصة ، هناك شيء اسمه " إنسان " في " زيد "

فينطبق عليه ، ولكن بشرط أن تنزع المشخصات الخاصة عن زيد كطوله

ووزنه ولون بشرته ، ولو لم يمكن نزع المشخصات لما استطعنا أن نقول :

" زيد إنسان " ؛ لأن الإنسان يكشف عن زيد ، ولا تستطيع أن تقول :

" الإنسان زيد " ؛ لأن زيدا مع مشخصاته الفردية لا يكشف عن الإنسان ،

وسوف يأتي سبب ذلك في الحالة الرابعة .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٣١

ومثال آخر لتصوّر الشيء بوجهه أو بعنوانه : الحكم على شبح من بعيد أنه أبيض مثلا ، فالتكلم لا يعرفه بنفسه أنه أي شيء هو في نفسه ، وأقصى ما يعرف عنه أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات ، فيصح الحكم عليه بأنه أبيض مع أنه لم يعرفه ولم يتصوره بنفسه ، وإنما تصوره بعنوان أنه شيء أو حيوان وأشار به إليه ، وهذا ما يسمى بـ " تصوّر الشئ بوجهه " ، وهو كافي لصحة الحكم على الشيء ، لذلك فإنه يكفي في صحة الوضع للمعنى أن نتصوّره بوجهه وعنوانه كما لو تصوّرناه بنفسه .

إذن : طرق استحضار المعاني يكون إما مباشرة وإما عن طريق العناوين التي تنطبق على هذه المعاني ، فتصور الشيء يكون على قسمين : إما تصور الشيء بنفسه كتصور " زيد " ، وإما تصور الشيء بوجهه أي بعنوان مشير إلى ذلك الشيء ومنطبق عليه كتصور الكلي الذي يشير إلى " زيد " ، وهذا الكلي هو " الإنسان " ، وعنوان هذه الصورة الذهنية عنوان لهذا الشيء الخارجي ، فيجعل العناوين لهذه الأشياء الخارجية ، وهذا العنوان يعبر عن ذلك الشيء الخارجي أي يكون حاكيا عن ذلك المعنى ومرآة وكاشفا عنه .

وهذا المعنى المتصور في الذهن بنفسه إما أن يكون جزئيا وإما أن يكون كلياً ، وكذلك المعنى المشار إليه بعنوان إما أن يكون جزئيا وإما أن يكون كلياً ، وهكذا نرى أن أنحاء تصور المعنى على أربعة أقسام عقلية ، فالمعنى المتصوّر في الذهن إما أن يكون بنفسه وإما بعنوان مشير

٢٣٢ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

إليه ، وكل منهما إما أن يكون جزئيا خاصا وإما أن يكون كليا عاما ، فتكون الأقسام أربعة ، وهذا التقسيم تقسيم عقلي على الاحتمالات الأربعة ، إما أن يكون كلاهما عامين وإما خاصين وإما أن يكون الأول عاما والثاني خاصا وإما أن يكون الثاني عاما والأول خاصا ، فتكون الأقسام أربعة .

بعبارة أخرى :

يقسّم الوضع بلحاظ عموم المعنى المتصور وخصوصه حين الوضع ، وعموم المعنى الموضوع له وخصوصه إلى أربعة أقسام : الوضع الخاص والموضوع له خاص ، والوضع العام والموضوع له عام ، والوضع العام والموضوع له خاص (١) .

والواضع لا بدّ له من تصور المعنى الموضوع له إما تفصيلا بملاحظة ذاته بخصوصياتها وإما إجمالا بملاحظة عنوان يخصّه يحكي عنه ، فإن تصوّر معنى خاصا ووضع اللفظ له فالوضع خاص – لخصوص المعنى المتصور – والموضوع له خاص ؛ كوضع الأعلام الشخصية . وإن تصور معنى عاما فإن وضع اللفظ له على عمومه فالوضع عام – لعموم المعنى المتصور – والموضوع له عام ؛ كوضع أسماء الأجناس ، وإن وضع اللفظ لأفراد المعنى المتصور بخصوصياتها ومشخصاتها المتباينة فالوضع عام والموضوع له خاص ، والفرق بينه وبين القسم الثاني – أي الوضع عام

(١) إشكال : هذه الأقسام الأربعة مختصة بالوضع التعييني المبني على وضع الواضع اللفظ للمعنى بعد تصوره له ، ولا تأتي في الوضع التعييني الناتج من كثرة الاستعمال .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٣٣

والموضوع له عام - أن الموضوع له في القسم الثاني ليس إلا العام بما له من مفهوم جامع بين الخصوصيّات من دون أن تكون الخصوصيّات دخيلة في الموضوع له ولا محكية باللفظ ، بخلاف هذا القسم - أي الوضع عام والموضوع له خاص - حيث يبتني على دخل كل خصوصية فردية في الموضوع له على نحو البدلية بحيث يحكي اللفظ عنها بما به امتيازها عن غيرها ، ولا يحكي عن القدر المشترك بنفسه لعدم وضعه للقدر المشترك ، فهو يشارك القسم الثاني في سعة الموضوع له بنحو يصح استعمال اللفظ في جميع الأفراد على نحو البدلية ، كما يشارك القسم الأول في الحكاية عن خصوصية الفرد .

ويوجد شرط - كما ذكرنا - وهو أن الواضع قبل عملية الوضع لا بدّ أن يتصور اللفظ والمعنى لأن الوضع حكم وعملية ترتبط بطرفين أحدهما اللفظ والآخر المعنى ، وهذا يقتضي أن عملية الوضع تتوقف على ملاحظة كل من الطرفين والالتفات إليهما ، وهذا المعنى الموضوع له اللفظ طريق إلى المعنى المتصوّر ، والمعنى المتصوّر طريق إلى الخارج ، فيكون المعنى الموضوع له اللفظ تصوّراً عن نفس الشيء الخارجي أو تصوّراً عن عنوان مشير إلى الشيء الخارجي ، وسيأتي أن هذا الشرط يتحقق في ثلاث حالات ولا يتحقق في الحالة الرابعة .

إذن : يختلف الوضع عموماً وخصوصاً باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع ، فأقسامه في مرحلة التصور أربعة ، تارة نلاحظ المعنى قبل عملية الوضع ، وهذا هو المعنى المتصوّر ، وتارة أخرى نلاحظ المعنى أثناء عملية

٢٣٤ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

الوضع ، وهذا هو المعنى الموضوع له اللفظ .

والأقسام الأربعة هي :

القسم الأول :

أن يلحظ معنى كلياً عاماً ويوضع اللفظ لذلك المعنى الكلي العام ، ويعبّر عنه الوضع العام والموضوع له عام ، كأن يتصور معنى " الإنسان " ويضع اللفظ لهذا المعنى الكلي ، وسمي الوضع العام لأن المعنى المتصور معنى كلي عام ، وسمي الموضوع له عام لأنه تم وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الكلي العام .

القسم الثاني :

أن يلحظ معنى خاصاً ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص ، ويعبّر عنه الوضع الخاص والموضوع له خاص ، كأن يتصور معنى " زيد " الجزئي الحقيقي ويضع اللفظ لهذا المعنى الجزئي ، وسمي الوضع الخاص لأن المعنى المتصور معنى جزئي خاص ، وسمي الموضوع له عام لأنه تمّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الجزئي الخاص .

القسم الثالث :

أن يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لمصاديقه وأفراده الجزئية ، ويعبّر عنه الوضع العام والموضوع له خاص ، وسيأتي مثاله بعد قليل ، وسمي الوضع العام لأن المعنى المتصور معنى كلي عام ، وسمي الموضوع له خاص لأنه تمّ وضع اللفظ لفرد من أفراد هذا الكلي ولمصداق من مصاديقه ولجزئي من جزئياته ، فاللفظ تم وضعه للمعنى الجزئي الخاص .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٣٥

القسم الرابع :

أن يلحظ معنى خاصا ويوضع اللفظ للعام المنطبق عليه ، ويعبّر عنه الوضع الخاص والموضوع له عام ، كأن يتصور معنى " زيد " ويضع اللفظ لمعنى " الإنسان " المنطبق على زيد ، وسمي الوضع خاص لأن المعنى المتصور معنى جزئي خاص ، وسمي الموضوع له عام لأن المعنى الموضوع له اللفظ معنى كلي عام .

بعبارة أخرى :

الوضع يتوقف على أن يتصور الواضع المعنى واللفظ فيجعل أحدهما اسما للآخر ، وحينئذ فالمعنى الملحوظ إما كلي عام وإما جزئي خاص ، والمعنى العام إما أن يوضع اللفظ له وإما أن يوضع لمصاديقه وجزئياته ، والمعنى الخاص إما أن يوضع اللفظ له وإما أن يوضع للكلي الذي فوقه ، فيصير عندنا أربعة أقسام : الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص أو العام ، والمراد من عموم الوضع وخصوصه كلية الصورة الذهنية التي يستحضرها الواضع وجزئيتها ، والمراد من عموم الموضوع له وخصوصه كلية الصورة التي وضع اللفظ بإزائها وجزئيتها .

حالات وضع اللفظ للمعنى :

الحالة الأولى : الوضع العام والموضوع له العام :

أن يكون المعنى المتصور في الذهن كلياً ، وأن يكون المعنى الموضوع له نفس ذلك الكلي المتصور في الذهن أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا

٢٣٦ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

بوجهه وعنوانه ، فيتصور الواضع معنى كلياً قبل الوضع ، ويضع لفظاً بإزاء نفس هذا المعنى الكلي المتصوّر ، فالمعنى المتصوّر كلي عام ، والمعنى الموضوع له اللفظ نفس هذا المعنى الكلي العام ، فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً ، وهذه الحالة لا يوجد فيها نقاش ، فهي ممكنة وواقعة .

ومثالها أسماء الأجناس كالشجر والبقر والأسد والإنسان ، والمعنى عام لأنه يصدق على كثيرين كمحمد وعلي وزيد وبكر و . . . إلخ ، فتتصور معنى كلياً جامعاً بين محمد وعلي وزيد وبكر و . . . ، وتضع لفظاً لهذا المعنى الكلي فتقول " إنسان " ، وتتصور معنى الحيوان المفترس الموجود في الغابة والذي له مواصفات معينة وتضع لفظ " الأسد " لنفس هذا المعنى الكلي العام .

وقلنا إنه يوجد شرط وهو أن الواضع يتصور المعنى ويضع له لفظاً ، وهذا الشرط يتحقق هنا لأن الواضع يتصور المعنى ويضع له لفظاً يحكي عن هذا المعنى ، فلفظ " الإنسان " ينطبق على معنى " الإنسان " ويحكي عنه ويعكسه كالمراة ، وهذه هي الحالة الأولى وهي أن المعنى عام والمعنى الموضوع له اللفظ عام .

الحالة الثانية : الوضع الخاص والموضوع له الخاص :

أن يكون المعنى المتصور في الذهن جزئياً ، وأن يكون المعنى الموضوع له اللفظ نفس هذا الجزئي ، أي ان المعنى الموضوع له هو المعنى المتصور بنفسه لا بوجهه وعنوانه العام .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٣٧

مثلا : يتصور معنى جزئيا خاصا كالأعلام الشخصية مثل " زيد " الجزئي كأن يسمي ولده زيدا حيث يتصور هذا المولود الجديد ويضع له لفظ " زيد " ، يتصور معنى " زيد " وهو هذا الشخص الخارجي المتّصف بمواصفات فردية ومشخصات خاصة ، ويضع الواضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الجزئي المتصوّر ، فالمعنى المتصوّر جزئي خاص ، والمعنى الموضوع له اللفظ هو نفس هذا المعنى الجزئي الخاص ، فيكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا ، وهذه الحالة لا يوجد فيها نقاش ، فهي ممكنة وواقعة .

بعبارة أخرى :

عندنا معنى " زيد " ، فنتصور زيدا بنفسه ، ومعناه خاص جزئي ، ونضع للمعنى المتصور بنفسه لفظا خاصا لا ينطبق إلا على زيد وهو لفظ " زيد " فنقول " هذا زيد " ، فهذا اللفظ خاص لمعنى خاص ^(١) ، ومثاله

^(١) إشكال : يوجد أشخاص كثيرون ، وكل واحد منهم اسمه " زيد " ، فيكون لفظ " زيد " منطبقا على كثيرين فيكون المعنى الموضوع له اللفظ عاما ، فلماذا تقولون إن المعنى الموضوع له خاص ؟

الجواب : عندما نسمي " زيدا " بهذا الاسم فإنما نسميه زيدا بمشخصاته ومواصفاته الفردية الخاصة التي لا تنطبق على زيد آخر ، فزيد الأول هو زيد بمشخصاته الخاصة ، وزيد الثاني هو زيد بمشخصاته الخاصة التي تختلف عن مشخصات زيد الأول ، فزيد جزئي ينطبق على زيد الأول فقط ، وزيد الثاني جزئي ينطبق على زيد الثاني فقط ، ولا يوجد جامع بين زيد الأول مع مشخصاته وزيد الثاني مع مشخصاته وزيد الثالث مع مشخصاته ؛ لأن الجزئيات بما هي جزئيات لا جامع بينها ،

٢٣٨ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

الأعلام الشخصية كزيد ومحمد وعلي ، ويتحقّق هنا شرط الوضع وهو أنه يتصور المعنى ويجعل له لفظا .

ملاحظة :

الحالتان الأولى والثانية لا يوجد أي إشكال في إمكانهما ووقوعهما لأنهما لا يتصور فيهما أي محذور ، فيمكن أن يلحظ الواضع معنى عاما أو خاصا ويضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الملحوظ العام أو الخاص بأي معنى من معاني الوضع ، فيعتبر الارتباط بينهما أو ينزّل اللفظ منزلة المعنى أو يجعل اللفظ علامة على المعنى أو يتعهد بتفهم المعنى باللفظ .

الحالة الثالثة : الوضع العام والموضوع له الخاص :

أن يكون المعنى المتصور كليا ، وأن يكون المعنى الموضوع له فردا من أفراد الكلي لا نفس الكلي ، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه

والجامع بين الجزئيات يكون من حيث وجود صفة مشتركة بينهما ومن دون النظر إلى الشخصيات الخاصة والصفات الفردية لكل جزئي ، وبعد نزع الشخصيات الخاصة من كل فرد نحصل على الجامع بين الأفراد ، فلا يكون المعنى الموضوع له لفظ " زيد " عاما بل يكون خاصا ، فزيد الأول وزيد الثاني وزيد الثالث ينطبق عليهم الإنسان بدون مشخصاتهم الخاصة لأن الإنسان هي الصفة المشتركة بينهم مع غض النظر عن الشخصيات ، فبدون الشخصيات زيد الأول يشبه زيد الثاني ولكن من حيث الصفة المشتركة بينهما ، وأما مع الشخصيات فكل زيد يختلف عن الآخر ، فزيد الأول مع مشخصاته هو زيد الأول ، وزيد الثاني مع مشخصاته هو زيد الثاني ، ولا يوجد جامع بينهما من هذه الجهة حيث لا نلاحظ الصفة المشتركة بينهما بل نرى زيدا الأول ونرى زيدا الثاني ، وكل منهما مستقل عن الآخر حيث لا نلاحظ الصفة المشتركة بينهما .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٣٩

بل بوجهه ، فيتصور معنى كلياً عاماً مثل معنى " الإنسان " ، ولكن لا يضع الواضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الكلي بل يضع اللفظ للفرد الجزئي الخاص الذي يلاحظه ويراه من خلال ذلك الكلي الذي ينطبق على الجزئي ، فيضع اللفظ لـ " زيد " الذي يلاحظه من خلال عنوان " الإنسان " ويتوسّط هذا العنوان ، فالمعنى المتصوّر كلي عام ، والمعنى الموضوع له اللفظ خاص ، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً .

هو يتصور المعنى الكلي ، ولكن لا يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي ، وإنما يضع اللفظ للفرد الخاص المحكي والمرئي من خلال الكلي ، فيتصور الواضع عنواناً مشيراً إلى الفرد ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال العنوان العام المشير إلى الفرد ، والواضع يقوم بهذه العملية بسبب أن عدد الأفراد غير محصور مثلاً ، فلو أراد أن يضع ألفاظاً للفرد الأول وللثاني وللثالث لما انتهى لأنه لا حصر لعدد الأفراد ، وبدل ذلك يقول " الإنسان " ، ولكن ليس هدفه نفس الإنسان ، وإنما هدفه الأفراد المحكيين بهذا العنوان المشير إليهم ، فالمعنى العام يشير إلى المعنى الخاص ، والمعنى العام آلة وواسطة ووسيلة لتصور المعنى الخاص .

وهذه الحالة ممكنة وواقعة لأن الواضع تارة يتصوّر الشيء بنفسه وتارة يتصوّر الشيء بوجهه ، ووجه الشيء هو الشيء بوجهه ، الإنسان وجهه وعنوان لزيد لأن الإنسان عنوان يشير إلى زيد ، فالإنسان هو زيد ولكن بدون الخصوصيات الفردية ، فتتصور وجهه وعنوان الشيء وتضع اللفظ للمرئي الملاحظ من خلال ذلك الوجه والعنوان العام ، ولا تضع اللفظ

٢٤٠ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

للعنوان الكلي بل للمرئي والمُعنُون ، واللفظ موضوع أولا وبالذات للفرد ،
ولكن الفرد ليس متصوّرا بنفسه بل بعنوان مشير إليه ، فيكون الوضع
عاما لأن المعنى المتصور عام ، ولكن اللفظ يكون موضوعا للفرد المحكي
بتوسط العام ، فيكون الموضوع له خاصا ، وهذا ممكن عقلا لأن وجه
الشيء هو الشيء بوجهٍ ، ولكن هل هذا واقع في اللغة أو لا ؟

بمعنى أن الواضع هل وضع وضعاً عاماً والموضوع له خاص ؟
فيه نقاش بين الأصوليين .

مثلا : نتصور معنى " الظرفية " ، ونريد أن نضع ونجعل له لفظا ،
فهنا أمامنا طريقتان :

الطريق الأول :

أن نتصور معنى " الظرفية " وهو معنى عام ، ونضع اللفظ لنفس
هذا المعنى العام ، ويكون لهذا اللفظ معنى اسمي مثل " ظرف " ، وكلمة
" الظرف " لها معنى اسمي لا يحتاج تصوره إلى طرفين ، فتستطيع أن
تتصوره بلا حاجة إلى طرفين ، مثلا نقول : " الموقد ظرف للنار " ، بدل
أن نقول : " النار في الموقد " ، والظرف معنى اسمي لا حرفي ، وهذا
الطريق يكون مشمولاً ضمن الحالة الأولى أي الوضع عام والموضوع له
عام ، فمعنى الظرف معنى عام ، والمعنى الموضوع له اللفظ هو نفس ذلك
المعنى العام .

الطريق الثاني :

أن نتصور معنى " الظرفية " وهو معنى عام ، وهذا هو المعنى

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٤١

المتصور ، ولكن لا نضع له لفظا ، بل نضع لفظا للفرد بتوسط المعنى العام ، فنظرنا يكون للخاص ، وهذا هو المعنى الموضوع له اللفظ ، وهو معنى خاص ، ويكون للمعنى الموضوع له اللفظ معنى حرفي مثل لفظ " في " ، فمعنى الظرفية معنى عام له مصاديق كثيرة مثل " الموقد ظرف للنار " و " القفص ظرف للطير " و " الطاولة ظرف للكتاب " ، وتريد أن تضع لفظا للمعنى العام ، فتضع لفظ " في " ، ولكن لا تستطيع أن تجعله للمعنى العام مباشرة لأن النسبة الظرفية مثل " في " معنى حرفي لا يمكن أن يتصور ولا يظهر معناه إلا من خلال طرفين ، فتقول : " النار في الموقد " و " الطير في القفص " و " الكتاب في الطاولة " ، وتريد أن تضع لفظا يعبر عن أن النار في الموقد ، فالمعنى المتصور عام ولكن حينما تريد أن تضع لفظا لا بد أن تنزل إلى عالم الأفراد والمصاديق لأن المعنى الحرفي لا يمكن تصوره إلا من خلال طرفين ، فتتزل من المعنى العام إلى المعنى الخاص ، وعندما تضع لفظ " في " هل تضعه للمعنى العام أو تضعه للمعنى الخاص الذي هو المصداق بتوسط المعنى العام ؟

الجواب :

لا تضع لفظ " في " للمعنى العام بطريق مباشر ، وإنما تأتي بعنوان مشير إلى ذلك الفرد الذي يكون مصداقا ، فتجعل اللفظ للمعنى الخاص بوجهه وعنوانه العام ، ولكن حين التطبيق تطبقه على الفرد الخاص ، لذلك يقال : " المعنى المتصور عام والمعنى الموضوع له اللفظ خاص " ، والنسبة الظرفية لها معنى عام له كثير من الأفراد ، ولكن حينما تريد أن

٢٤٢ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

تضع لفظا لا يمكن أن تضع للمعنى العام المتصور لأنه نسبة بحاجة إلى طرفين ، وتضع للفرد بعنوانه العام لأن المعنى الحرفي لا يمكن أن تتصوره إلا ضمن طرفين ، فتنزل إلى عالم الأفراد والمصاديق فتقول : " النار في الموقد " ، فعندك موقد وعندك نار وتريد أن تعبّر عن طريق المعنى الحرفي بأن تربط النار بالموقد وتنسب النار إلى الموقد فتأتي بلفظ " في " الذي هو نسبة بين النار والموقد ، وهذه النسبة مستقلة عن النسبة بين الطير والفصص ، وهما مستقلتان عن النسبة بين الكتاب والطاولة ، ولكن حينما تضع لفظ " في " في الواقع تضعه للفرد الخاص المتصور من خلال طرفين لا لذاك المعنى الاسمي العام ، فالمعنى العام الذي هو معنى اسمي يتصور بشكل مستقل بدون طرفين ولا يمكن أن يتصور من خلال المعنى الحرفي الذي لا يمكن تصوره إلا من خلال طرفين ، فهنا لا بد أن تأتي إلى عالم الأفراد والمصاديق فتضع لفظا لعنوان كلي عام يجمع الأفراد والمصاديق ويشير إليها ، وهدفك الأفراد بتوسط هذا العنوان الكلي ، ففي الواقع تضع اللفظ للفرد ولكن من خلال عنوان جامع للأفراد .

ونستطيع أن نتصور أيضا معنى " الابتداء " وهو معنى عام لأن الابتداء ليس خاصا بمكان معيّن أو بزمان معيّن أو بشيء معيّن ، فقد يكون من هذه النقطة أو من النقطة الثانية أو الثالثة وهكذا ، ونضع لفظا للمعنى الخاص ، واللفظ هو " من " الذي له معنى حرفي ، وكذلك " الانتهاء " له معنى عام ونضع لفظا للمعنى الخاص وهو لفظ " إلى " الذي له معنى حرفي .

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٤٣

ويتحقق هنا أيضا شرط الوضع ، فيتصور الواضع المعنى العام ، ولكن يضع اللفظ للمعنى الخاص بتوسط العنوان العام الجامع للأفراد .

مثال :

بالإضافة إلى الحروف أسماء الإشارة مثل " هذا " و " هذه " ، وأسماء الموصولات مثل " الذي " و " التي " ، فمثلا الإشارة إلى فرد مذكر لها معنى عام ، ولكن لا يمكن الوضع للمعنى العام ، بل يكون الوضع للمعنى الخاص ، فعندما تقول " هذا " لا بد أن تشير إلى شيء وتحدّد المشار إليه ، والمشار إليه جزئي خاص ، فتضع للمعنى الخاص ولكن بتوسط المعنى العام ، والمعنى العام ينطبق على هذا المعنى الخاص .

بعبارة أخرى :

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص لأن النسبة متقومة بطرفيها بحيث لو قطع النظر عن الطرفين لانعدمت النسبة ، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأي نسبة أخرى ، والنسبة في حدّ ذاتها مفهوم جزئي حقيقي ، لذلك لا يمكن فرض " النسبة " مفهوما كلياً ينطبق على كثيرين ، وكذلك فإن النسب غير محصورة ، فلا يمكن تصور جميعها للواضع ، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنوانا للنسب غير المحصورة وحاكيا عنها ، وليس العنوان في نفسه نسبة ، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية ، ويضع الواضع اللفظ لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها .

إشكال :

يرد إشكال على الحالة الثالثة ، فقد يشكل في إمكانها بأنه حيث يعتبر في الوضع لحاظ المعنى الموضوع له ، فإما أن يكون الخاص الذي يقصد وضع اللفظ بازائه ملحوظا مع لحاظ العام أو غير ملحوظ أصلا ، فإذا لم يكن الخاص ملحوظا مع لحاظ العام فيمتنع الوضع له ، وإذا كان الخاص ملحوظا مع لحاظ العام فيلزم أن يكون الوضع خاصا للحاظ الخاص نفسه وهو خلف الفرض لأن الفرض أن الوضع عام .

دفع الإشكال :

يمكن دفع هذا الإشكال بأن لا يعتبر في الوضع أو أي حكم الالتفات تفصيلا إلى المحكوم عليه ، بل يمكن الحكم عليه بواسطة عنوان عام مشير إليه بلا التفات إلى نفس المُعْنَوْنَ إما للجهل بجميع خصوصياته الموجبة لجزئيته وإما لعدم إمكان الالتفات إليه ، كما لو كان الحكم على مصاديق العام وكانت بحدّ لا يمكن الالتفات إليها بخصوصياتها جميعا ، وبناء على ذلك يمكن الوضع للأفراد بلا التفات تفصيلا بل يمكن الوضع للأفراد بواسطة العنوان العام المشير إلى الأفراد ، فيلحظ طريقا إلى أفراده ويوضع اللفظ للأفراد بتوسيط العنوان العام بلا أن يتعلق للحاظ بالأفراد بخصوصياتها لأن العام وجه للأفراد وتصور العام تصور للأفراد بوجه ، وذلك كاف في صحة الوضع لها بلا لحاظ الأفراد بخصوصياتها . ويوجد خلاف في أن الحروف وأسماء الإشارة وأسماء الموصولات مثال لهذه الحالة أو لا ، وقد يناقش أن المعنى الموضوع له لفظ " في "

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٤٥

هل هو معنى عام لأنه ينطبق على كثيرين فتكون مثل الحالة الأولى وهي أن الوضع عام والموضوع له عام ، فتقول : في الدرج وفي الطاولة وفي الغرفة وفي الحقيبة وفي . . . ، وقد يشكل ويقال إنه توجد هنا مشخصات خاصة .

ويمكن الجواب بأن المشخصات الخاصة تأتي حين الاستعمال ، فعندما تستعمل " في " فإنك تستعمله في شيء جزئي خاص ، ولكن تصور " في " تصور عام ، وقال البعض هنا إن " المعنى عام والموضوع له عام والاستعمال خاص " ؛ حتى لا يرد هذا الإشكال .

الحالة الرابعة : الوضع الخاص والموضوع له العام :

أن يكون المعنى المتصور في الذهن جزئياً ، وأن يكون المعنى الموضوع له اللفظ كلياً لذلك الجزئي ، فيتصوّر معنى جزئياً خاصاً ، ولكن يضع اللفظ لا للجزئي بل للكلي الذي يكون هذا الجزئي فرداً من أفرادها ، فهنا المعنى المتصور معنى خاص والمعنى الموضوع له اللفظ معنى عام بحيث إن هذا المعنى العام ينطبق على هذا المعنى الخاص مع مشخصاته وصفاته الخاصة ، فيتصور الواضع الفرد ويضع اللفظ لمعنى جامع بين هذا الفرد وغيره من الأفراد .

مثلاً : المعنى المتصور خاص مثل " زيد " المعين المشخص الموجود أمامنا ، ويريد أن يضع لفظاً فيضعه لمعنى عام يكون زيد فرداً من أفرادها ، فهو خاص ولكن يضع اللفظ لمعنى عام مثل " إنسان " ، فيتصور " زيداً " ويضع اللفظ لـ " الإنسان " .

إشكال على الحالة الرابعة :

يَرِد إشكال وهو أنه يضع لفظ " إنسان " وهو لفظ له معنى عام فهل يمكن عندما نقول " إنسان " أن ينتقل ذهنك إلى " زيد " الجزئي مع مشخصاته الخاصة ؟

الجواب :

هذا غير ممكن لأن الوضع هو الحكم باللفظ على المعنى ، فلا بد أن يكون المعنى متصورا بنفسه أو بوجهه وعنوانه قبل وضع اللفظ للمعنى ، والمعنى المتصور هنا غير المعنى المحكوم عليه أي غير المعنى الموضوع له اللفظ ، فالكلي هنا ليس متصورًا لا بنفسه لأن المتصور هو الجزئي واللفظ موضوع للكلي ، وليس متصورًا بوجهه وعنوانه لأن الجزئي لا يمكن أن يكون وجهًا وعنوانًا للكلي بل على العكس من ذلك فإن الكلي وجه وعنوان للجزئي ، وإذا لم تتصور الشيء لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه العام فلا يمكن أن تضع اللفظ له ، والواضح لم يتصور المعنى لا بنفسه ولا بوجهه .

وهذه الحالة مستحيلة لأن الفرد لا يشير إلى الجامع ، فالمعنى المتصور هو " زيد " ، والمعنى الموضوع له اللفظ هو " الإنسان " ، وعندما نقول " إنسان " فإن الذهن ينتقل إلى معنى " إنسان " ولا ينتقل إلى معنى " زيد " الجزئي ؛ لأن اللفظ الذي له معنى عام لا يكشف عن المعنى المتصور الخاص ، وإذا قلت " زيد " المتشخص فإن الذهن لا ينتقل إلى " إنسان " لأن " زيدا " الخاص لا ينقلك إلى تصور معنى " الإنسان " العام ، فالجزئي لا يشير إلى الكلي لأنه ليس عنوانًا للكلي ، فلا يصح أن

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢٤٧

نقول : " الإنسان زيد " ؛ لأن زيدا ليس عنوانا كاشفا عن الإنسان ،
فالفرد لا يكون مرآة للكلي ولا حاكيا عن الكلي ولا عنوانا منطبقا على
المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه ، والمعنى الجامع لا يكون مستحضرا لا
بنفسه ولا بعنوان مشير إليه ومنطبق عليه ، ولكن يصح أن نقول : " زيد
إنسان " ؛ لأننا ننظر إلى " زيد " بدون مواصفاته الخاصة فينطبق عليه
لفظ " الإنسان " ، ولفظ " الإنسان " يشير إلى أفراد لأنه الجامع بين
الأفراد بدون مشخصات كل فرد ، ولكن بالعكس ليس صحيحا ، فالفرد لا
يشير إلى الجامع ، فالإنسان لفظ موضوع للمعنى الجامع بين الأفراد ،
وليس موضوعا لخصوص زيد ولا لخصوص بكر ، فقولنا : " الإنسان
زيد " ؛ ليس صحيحا لأن الخاص لا يتضمّن العام ، فزيد مع مشخصاته
الخاصة لا يكشف عن الإنسان ، وزيد الجزئي بخصوصياته وم مشخصاته لا
يشير إلى العام الذي هو الإنسان الجامع بين الأفراد ، نعم زيد بدون
مواصفاته الخاصة يدل على الإنسان ، فيصح أن نقول : " زيد إنسان " ؛
لأننا ننظر إلى زيد مجردا عن مشخصاته ومواصفاته الخاصة أي ننظر
إلى عمومياته فقط أي ننظر إلى ما يكون جامعا بينه وبين الأفراد
الآخرين ، وزيد يعتبر علة انتقال إلى الإنسان لا أن لفظ إنسان موضوع
لزيد ، ولا يصح أن نقول : " الإنسان زيد " ؛ لأن الإنسان ليس زيدا مع
م مشخصاته بل هو الجامع بين زيد وباقي الأفراد .

قد يقال :

بأن زيدا يشير إلى الإنسان لأن زيدا فعلا إنسان .

الجواب :

الجواب على ذلك أن زيدا مصداق للإنسان ولكنه لا يشير إليه ، فهو مصداق ولكن بدون المشخصات الخاصة ، فهو مع المشخصات زيد ، وهو بدون المشخصات إنسان ، وزيد مع المشخصات الخاصة لا يشير إلى الإنسان ولا ينطبق على الإنسان لأنه ليس عنوانا ولا وجها للإنسان ، فإذا قلت " زيد " مع المشخصات فإنك لا تستحضر الإنسان في ذهنك بل تستحضر زيدا الجزئي فقط ، وبعد نزع المشخصات ينتقل ذهنك إلى الإنسان ، ولا يصح أن تقول : " الإنسان زيد " ؛ لأن مفهوم " الإنسان " لا يساوي مفهوم " زيد " مع المشخصات ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى الإنسان ليس مصداقا لزيد حتى يصح هذا الحمل ، فالحمل يصح حينما يتساوى المفهومان بالحمل الأولي الذاتي أو يكون الأول مصداقا للثاني ، وكلا الأمرين منتفي في مثال " الإنسان زيد " ، نعم صحيح أن زيدا إنسان ، ولكن نحن نقاشنا في الحالة الرابعة في مثل " الإنسان زيد " ، وليس نقاشنا في مثل " زيد إنسان " (١) .

(١) يمكن تقسيم الحالة الرابعة إلى قسمين ، قسم لا تصح فيه الحالة الرابعة ، وقسم آخر تصح فيه الحالة الرابعة كما يأتي توضيحه .

يمكن النظر إلى " زيد " من حيثيتين :

١- إذا نظرنا إلى زيد بما هو زيد مع مشخصاته دون لحاظ أنه إنسان فلا تصح الحالة الرابعة لأن الفرد لا يشير إلى الكلي ، فلا يصح أن تقول : " الإنسان هو زيد من حيث إنه زيد " .

بعبارة أخرى :

الحالة الرابعة مستحيلة لأنه لا يمكن أن يكون الخاص الجزئي وجها للكلي العام وعنوانا مشيراً إلى الكلي لأن الجزئي لا ينطبق على الكلي ، وذلك لأن المعنى الموضوع له لا بد من تصوّره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول المطلق المحض ، والمفروض في الحالة الرابعة أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما كان الخاص فقط هو المتصوّر ، ولو كان الكلي متصوراً بنفسه لكان من الحالة الأولى وهو (الوضع العام والموضوع له العام) .

وإذا أردنا أن نقول بإمكان الحالة الرابعة فلا بدّ من أن نترض أن الخاص يصح أن يكون وجهاً من وجوه العام وجهة من جهاته وعنواناً من عناوينه حتى يكون تصوّره كافياً ومغنياً عن تصوّر العام بنفسه من أجل أن يكون تصوّره للعام بوجهٍ ، ولكن الصحيح أن الخاص ليس من وجوه العام ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن العام وجه من وجوه الخاص وجهة

٢- إذا نظرنا إلى زيد بما هو إنسان أي من حيث الجامع بينه وبين باقي الأفراد فهنا تصح الحالة الرابعة ، فيصح أن تقول : " الإنسان زيد " ؛ حيث إن زيّدا بدون مشخصاته يشير إلى الإنسان لأن النظر يكون إلى الجامع والجامع يشير إلى الكلي لأن الجامع بين زيد والأفراد الآخرين هو الكلي ، فيصح أن تقول : " الإنسان هو زيد من حيث إنه إنسان " ، وهذا صحيح لا غبار عليه .

وهكذا نرى أنه يمكن تقسيم الحالة الرابعة إلى قسمين : قسم لا تصح فيه الحالة الرابعة لعدم وجود الحيثية التي تصحح هذا القسم ، وقسم آخر تصح فيه الحالة الرابعة لوجود الحيثية التي تصحح هذا القسم .

٢٥٠ توقّف الوضع على تصوّر المعنى

من جهاته وعنوان من عناوينه ، لذلك قلنا بإمكان الحالة الثالثة وهي :
(الوضع العام والموضوع له الخاص) ؛ لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا
في ضمنه جميع أفراد بوجهٍ ، بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن
الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص ، ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصور
العام لا بنفسه ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجهاً وعنواناً للعام ، والمعنى
الجزئي لا يؤدي إلى تصور المعنى الكلي لأنه غير مساوٍ للكلي ، ولا يصلح
للإشارة إلى العنوان الكلي لأن العنوان الكلي ليس داخلاً تحت الجزئي .

بعبارة ثالثة :

يتمتع الوضع الخاص والموضوع له العام الذي يكون بتصور المعنى
الخاص عند الوضع مع عدم الوضع له بل للعام بما له من معنى كلي
واسع الانطباق ، والفرق بينه وبين الوضع العام والموضوع له الخاص هو أن
العام وجه من وجوه الخاص ، بخلاف الخاص فإنه لا يكون وجهاً للعام ؛
لأن العنوان العام قد يؤخذ بنفسه موضوعاً للحكم ، وقد يجعل حاكياً عن
أفراده بحيث يكون موضوع الحكم هو الأفراد ، وأما الخاص فتصوره لا
يكون إلا بتصور خصوصيته غير القابلة للسريان إلى الأفراد الآخرين ، فلا
يكون حاكياً عن العام الشامل له والساري في غيره ، والوضع العام
والموضوع له الخاص يبتني على الإشارة للخاص من طريق العام الراجعة
لنحو من التصور الإجمالي له ، فيشبه الوضع الخاص والموضوع له خاص
وإن اختلفا في وحدة الموضوع له في الوضع الخاص وتعددته في العام بسبب
كثرة الأفراد المحكية بالعنوان العام المتصور حين الوضع .

النتيجة :

الحالة الرابعة – وهي أن يكون المعنى خاصا والموضوع له عاما – مستحيلة ، والوضع في هذه الحالة غير صحيح لأن شرط الوضع لا يتحقّق ، فالفرد والخاص ليس عنوانا منطبقا على المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه ، فالمعنى الجامع ليس مستحضرا لا بنفسه ولا بعنوان مشير إليه ومنطبق عليه .

توقف الوضع على تصور اللفظ

عملية الوضع فيها ثلاثة أركان ، وهي :

١- أقسام الوضع وكيفية تحقق العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وذكرنا الوضع التّعينيّ والوضع التّعيينيّ .

٢- أنحاء تصور المعنى لكي نضع له اللفظ ، وذكرنا الأقسام الأربعة السابقة .

٣- أنحاء تصور اللفظ ، والواضع لا بدّ أن يتصور اللفظ أيضا كما يتصور المعنى لأن الوضع حكم باللفظ على المعنى ، وهذا هو البحث الحالي .

إذن : في الوضع قبل أن يضع الواضع لفظا لمعنى أولا يتصور المعنى وثانيا يتصور اللفظ ثم ثالثا يضع هذا اللفظ لهذا المعنى .

أنحاء تصور اللفظ :

بحث السيد الشهيد قدس سره سابقا في توقف الوضع على تصور

٢٥٢ توقّف الوضع على تصوّر اللفظ

المعنى ، فلا بد أن يتصور الواضع المعنى ليضع له لفظا ، وهنا يبحث قدس سره في توقف الوضع على تصور اللفظ ، فقبل الوضع لا بدّ أن يتصور الواضع اللفظ أيضا وإلا فكيف ينطق بهذا اللفظ إذا كان لا يستطيع أن يتصوره ، هو يريد أن يضع كلمة " كتاب " فيتصور هذه الكلمة المكوّنة من حروفها الكاف والتاء والألف والباء ، وكذلك في اللغات الأخرى لا بد من تصور المعنى وتصور اللفظ ، فالإنسان تكون عنده صورة ذهنية عن اللفظ قبل أن ينطق باللفظ المعبر عن هذه الصورة الذهنية ، والإنسان لا ينطق بلفظ إلا بعد تصور هذا اللفظ ، فكما يتصور المعنى فإنه يتصور اللفظ أيضا ثم ينطق بهذا اللفظ الذي تصوره في رتبة سابقة والذي يدل على المعنى الذي تصوره في رتبة سابقة أيضا ، فهو يتصور الألفاظ ثم يتلفظ بها حتى الإنسان الأميّ الذي لا يعرف الكتابة والقراءة يتصور اللفظ أيضا ولكن بتصوراته الخاصة ، فحرف الألف له صورة معيّنة عند الأميّ ، وكذلك باقي الحروف ، والدليل على وجود صور الحروف عنده أنه يستطيع أن يميّز بينها حينما يسمعها ، فحينما يسمع الكلمة ينتقل ذهنه إلى تصور حروف الكلمة ومنه إلى تصور معنى الكلمة .

نأتي إلى تصور اللفظ ، هذا اللفظ عندما يتصوره الواضع إما أن يتصوره بنفسه – أي بنفس اللفظ – ، وهذا هو الوضع الشخصي ، أو يتصوره بوجهه وبعنوان جامع مشير إليه – أي إلى اللفظ – وحاكي عنه لأن المحكي عنه أفراده كثيرون لا يستطيع أن يتصورها جميعا ، وهذا هو الوضع النوعي .

نأتي إلى القسمين ، وهما :

١- الوضع الشخصي :

يكون الوضع شخصيا عندما يتصوّر الواضع اللفظ بنفسه أي يتصوّر نفس اللفظ ، فيتصور الواضع اللفظ بمادته وهيئته ثم يضعه بإزاء المعنى ، مثل الوضع لأسماء الأجناس كلفظ " الإنسان " فهو شخصي ولم تضعه لشيء كلي ، ففي الذهن لفظ " الإنسان " يكون لشيء واحد ، نعم في الخارج ينطبق على كثيرين ، لفظ " الإنسان " في الذهن له معنى واحد ، ولكن في الخارج له مصاديق كثيرة ، ونظرنا يكون إلى عالم الذهن لا إلى عالم الخارج ، أو مثل " الأسد " ، فيتصور الواضع لفظ " أسد " بمادته وهي الألف والسين والذال أو (أ ، س ، د) ، ويتصور اللفظ بهيئته وهي وزن " فَعَلَ " ، وبعد ذلك يضع هذا اللفظ بمادته وهيئته بإزاء معنى كلي وهو الحيوان المفترس الموجود في الغابة والذي له مواصفات معينة ، فهذا اللفظ وضعه شخصي ، أو الوضع للأعلام الشخصية كلفظ " زيد " الذي تضعه لولدك ، فيتصور الواضع لفظ " زيد " بمادته وهيئته ويضعه بإزاء معنى جزئي وهو ولده .

٢- الوضع النوعي :

يكون الوضع نوعيا عندما يتصوّر الواضع اللفظ بوجهه وعنوانه العام المشير إلى اللفظ ، مثل وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كل أسماء الفاعلين بمعنى هيئة اسم الفاعل ، أو في ضمن كل أسماء المفعولين بمعنى هيئة اسم المفعول ، أسماء الفاعل مثل " كاتب " و " ضارب " ، وأسماء

المفعول مثل " مكتوب " و " مضروب " ، فيجعل المادة المكوّنة من (الكاف والتاء والباء) على هيئة ووزن " فاعل " فيكون عنده كلمة " كاتب " ، وعلى هيئة ووزن " مفعول " فيكون عنده كلمة " مكتوب " ، فيتصور الواضع هيئة من الهيئات ، والوزن والهيئة معنى حرفي لأنه لا يظهر إلا في شيء آخر ، فالمعنى الحرفي لا يمكن تصوره إلا من خلال مادة معيّنة لأن قوامه بالغير ، والهيئة لا تفصل في مقام التصور عن المادة ، فتتصور الهيئة في مادة " فاعل " ، فوزن " فاعل " يظهر في " كاتب " فيكون الوزن والهيئة معنى حرفيا ، إن كلمة " كاتب " مؤلّفة من مادة وهيئة ، ففيها ما يدل على مادة الكلمة وهي الكتابة أو الكاف والتاء والباء أو (ك ، ت ، ب) ، وفيها ما يدل على النسبة وهي الهيئة أو الصيغة أو الوزن ، والنسبة تكون بين الكتابة والكاتب وهي نسبة الكتابة إلى الكاتب ، والمادة لها معنى اسمي لأنه يمكن تصوره بشكل مستقل ، والهيئة لها معنى حرفي لأنه لا يمكن تصوره إلا في الغير ، فتجعل لجميع أسماء الفاعلين صيغة واحدة وهي وزن " فاعل " ، وبدل تكرار هذه الألفاظ تأتي بلفظ واحد وعنوان واحد يشير إلى جميع هذه الألفاظ ، فتقول على وزن " فاعل " ، فكلمة " فاعل " عنوان مشير إلى الأفراد ، والأفراد لا حصر لها حيث يصعب إحضار كل المواد عند وضع اسم الفاعل ، فيكون الوضع نوعيا أو كليا ، والعنوان له مصاديق كثيرة ، ففي الوضع النوعي تتصور عنوانا مشيرا إلى اللفظ ولا تتصور نفس اللفظ ، " كاتب " على وزن " فاعل " ، و " ضارب " على وزن " فاعل " ، فالواضع يضع كلمة

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ ٢٥٥

" فاعل " كعنوان يشير إلى الأفراد ولا يضع نفس كلمة " كاتب " ونفس كلمة " ضارب " لأن الأفراد لا حصر لها ، نعم في كلمة " كاتب " يكون الوضع شخصيا ، وفي كلمة " ضارب " يكون الوضع شخصيا ، ولكن في هيئة اسم الفاعل التي تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل يكون الوضع وضعاً نوعياً حيث لا يلاحظ الواضع كل لفظة لفظة ، وإنما يأتي بعنوان عام للهيئة قابل للانطباق على كل فرد من الأفراد ، فيحضر الهيئة ضمن مادة معينة ، وقد تعارف اللغويون على استحضارها ضمن مادة الفاء والعين واللام أو (ف ، ع ، ل) ، فنقول هيئة " فاعل " ، وسمي الوضع نوعياً لأن اللفظ المتصور لفظ غير مقصود بنفسه ، وإنما المقصود هو هيئته ، وهذه الهيئة تسري في جميع المواد التي تكون لها هذه الهيئة ، فيضع الواضع كل ما كان على هذه الوتيرة للمعاني التي يريدتها ، فيكون الوضع نوعياً .

بعبارة أخرى :

الوضع في الهيئات يعتبر وضعاً نوعياً ، مثل هيئة اسم الفاعل ، وهيئة اسم المفعول ، وأما اسم الفاعل مثل " ضارب " و " شارب " و " سامع " فإن لها مواد مختلفة وهيئة واحدة ، فمادة " ضارب " هي الضاد والراء والباء أو (ض ، ر ، ب) ، ومادة " شارب " هي الشين والراء والباء أو (ش ، ر ، ب) ، ومادة " سامع " هي السين والميم والعين أو (س ، م ، ع) ، وأما هيئتها جميعاً فهي هيئة واحدة وهي هيئة وصيغة ووزن " فاعل " .

٢٥٦ ما هو الاستعمال ؟

وبنفس الطريقة يأتي اسم المفعول مثل " مضروب " و " مشروب " و " مسموع " ، فالمواد تختلف ، وهي نفس مواد اسم الفاعل الذي مرّ قبل قليل ، ولكن الهيئة هي هيئة وصيغة ووزن " مفعول " .

في الوضع النوعي لا يوضع لفظ خاص للمعنى المتصوّر ، ولكن يوضع عنوان عام يشير إلى اللفظ المتصور لأن الواضع لا يستطيع أن يستحضر جميع المواد عند وضع اسم الفاعل مثلا ، فيضع هيئة وصيغة معينة للدلالة على أسماء الفاعلين ، وهذه الهيئة لها معنى حرفي ، والمعنى الحرفي لا يمكن أن يظهر إلا في مادة معينة ، وقد اختار اللغويون أن تكون المادة هي الفاء والعين واللام أي (ف ، ع ، ل) ، فجعلوا الهيئة ضمن هذه المادة ، وقاسوا المواد الأخرى على الهيئة الموجودة ضمن هذه المادة .

إذن : أنواع الوضع بناء على تصوّر اللفظ هي :

١- الوضع الشخصي :

وذلك بأن يتصور الواضع نفس اللفظ ، كوضع أسماء الأجناس مثل " الإنسان " .

٢- الوضع النوعي :

وذلك بأن يتصور الواضع عنوانا مشيرا إلى اللفظ ، كوضع الهيئة المحفوظة في ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل .

ما هو الاستعمال ؟

هذا البحث ذكره السيد الشهيد في الحلقة الأولى ، ونحتاجه هنا ليكون

مقدمة للبحوث التالية التي ذكرها السيد الشهيد في الحلقة الثانية .

ما هو الاستعمال ؟ ٢٥٧

إن اللغة مجموعة من الألفاظ المعيّنة الموضوعة لمعاني معيّنة ، فحينما نسمع لفظا معيّنا ينتقل ذهنك إلى معناه بسبب علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ، فبعد أن يوضع اللفظ لمعنى معيّن يصبح تصور اللفظ سببا لتصور المعنى لقيام علاقة لغوية بينهما ، فالذي نطق اللفظ نقول عنه إنه استعمل اللفظ ، والوضع شيء والاستعمال شيء آخر ، فهو استعمل اللفظ لكي يُخَطِرَ المعنى في ذهنك ، فاستعمل اللفظ لإخطار المعنى في ذهن السامع ، فيكون معنى الاستعمال هو استخدام اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع حتى ينتقل ذهنه إلى هذا المعنى .

بعبارة أخرى :

استعمال اللفظ في معناه هو إيجاد الشخص لفظا لكي يعدّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه ، والاستعمال يكون متأخرا من حيث الرتبة عن الوضع لأنه يأتي بعد الوضع ، نحن في أحاديثنا نستعمل كثيرا من الألفاظ ، أنا الآن أتحدث وأنتم تستمعون ، أنا أتكلم بألفاظ أريد منها أن أخطر معاني معيّنة في أذهانكم حتى تكون هذه البحوث الأصولية واضحة عندكم ، فأستخدم الكلمات والألفاظ بقصد إخطار المعاني في ذهن السامع حتى ينتقل ذهن السامع إلى هذه المعاني التي أريدها ، وهذا هو معنى الاستعمال ، وأما المستعمل فهو اللفظ ، والمستعمل فيه هو المعنى ، ومر سابقا أن الموضوع هو اللفظ ، والموضوع له هو المعنى ، وهنا عندنا مصطلحات أخرى عن اللفظ والمعنى ، ونربط بين المصطلحات :

اللفظ = الموضوع = المستعمل

المعنى = الموضوع له = المستعمل فيه

وكان المصطلح السابق باعتبار الوضع ، وأما المصطلح الجديد فباعتبار
الاستعمال .

المستعمل الذي استعمل هذه الألفاظ يريد أن يُخَطِرَ في ذهن السامع
معاني معيَّنة ، فعنده إرادة ، وهذه الإرادة تسمى " الإرادة الاستعمالية " ،
فالإرادة الاستعمالية هي إرادة المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن
طريق اللفظ ، والاستعمال يحتاج إلى إرادة ، فالتائم لا نقول عنه إنه
يستعمل اللفظ لأنه لا توجد عنده إرادة لاستعمال هذا اللفظ ، واللفظ لا
بدُّ أن يصدر من شخص ملتفت قاصد للاستعمال ، ولو أن حجرين
اصطكَّتا وأصدرتا لفظاً فلا نقول إن الحجرين استعملتا اللفظ لأنه لا
توجد إرادة وقصد لاستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له عند الحجرين ،
ونرى هنا أنه يوجد عندنا استعمال ومستعمل ومستعمل فيه ومستعمل
وإرادة استعمالية .

تصوُّر اللفظ على نحو اللحاظ الآليِّ المرآتيِّ :

إن اللفظ وسيلة للوصول إلى المعنى ، نحن لا ننطق بالألفاظ لمجرد
النطق بالألفاظ ، بل الألفاظ جسر وطريق وقتطرة إلى المعاني ، فعندما
يتكلم الشخص يريد أن يوصل إلى ذهن السامع معاني معيَّنة ، فيوجد
عند المتكلم قصد في توصيل المعاني إلى ذهن السامع أي عنده إرادة
استعمالية ، فإذا كان اللفظ وسيلة للوصول إلى المعنى فالمعنى هو
المطلوب ، فيكون المعنى هو المقصود والغرض الأساس للمتكلم ، فالمعنى

يلاحظ على نحو استقلالي ، أي باللاحظ الاستقلالي ، واللفظ يلاحظ على نحو وسيلتي أي باللاحظ الوسيلتي ، فاللفظ وسيلة للمعنى ، ولا يمكن إيصال المعنى إلى ذهن السامع إلا عن طريق وسيلة من الوسائل ، ونطلق على الوسيلة " الآلة " ، فيكون اللفظ وسيلة وآلة وأداة لإخطار المعنى في ذهن السامع ، فيتصور اللفظ على نحو اللاحظ الآلي ، ويتصور اللفظ كمقدمة لإخطار المعنى ، والفرض الأساس للمتكلم هو إخطار المعنى ، فاللفظ آلة وأداة كالمطرقة التي هي آلة وأداة لطرق المسامير ، المطرقة لا تُقصد لذاتها بل لأنها آلة ، كذلك اللفظ مثل المطرقة عبارة عن آلة ، فتستعمل اللفظ للوصول إلى المعنى ، ويرى اللفظ باللاحظ الآلي أو اللاحظ الأدياتي أو اللاحظ المرآتي ، فالمرآة يستعملها الإنسان كوسيلة للنظر إلى نفسه ، فتكون المرآة عبارة عن وسيلة ، وتلحظ المرآة وأنت غافل عنها ، وكل نظرك يكون إلى الصورة ، وكذلك اللفظ يكون عبارة عن وسيلة ، نريد أن نعكس المعنى في هذا اللفظ ، والمستعمل يستعمل اللفظ كمرآة عاكسة للمعنى بسبب العلاقة الوثيقة بينهما ، واللفظ مرآة للمعنى وآلة للمعنى ، فتتصور اللفظ على نحو اللاحظ الآلي المرآتي للانتقال إلى المعنى ، وتلحظ اللفظ بما هو مرآة للمعنى حيث تكون غافلا عن اللفظ لأن كل نظرك يكون إلى المعنى ، والمتكلم يستعمل اللفظ دون الالتفات إليه كما ينظر الشخص إلى نفسه في المرآة دون أن يلتفت إليها ، فهو لا ينظر إلى المرآة بما هي مرآة بل بما هي أداة عاكسة لصورته .

إن المرآة يمكن النظر إليها بلحاظين ، تارة شخص يريد أن يشتري

مرآة فينظر إليها بما هي مرآة حيث يلاحظ مواصفاتها وطولها وعرضها وغير ذلك ، وهذا لحاظ استقلالي ، وتارة أخرى يريد أن ينظر إلى صورته فينظر إلى المرآة بما هي آلة عاكسة لصورته ولا ينظر إلى نفس مواصفات المرآة ، وهذا لحاظ آلي مرآتي ، وفي الواقع نحن نريد المعنى ، فنتصور المعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي ، والمستعمل يتصور اللفظ والمعنى غير أن تصوره للفظ يكون على نحو اللحاظ الآلي المرآتي ، ويكون تصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي ، فهما كالمرآة والصورة ، والمقصود من الآلية والاستقلالية هو أن الغرض الأساس للمستعمل هو المعنى ، ولكنه لا يمكن أن يخطر المعنى في ذهن السامع إلا عن طريق آلة وأداة ووسيلة ، فلحاظه للفظ يكون لحاظا آليا أداتيا وسيلتيا لإخطار المعنى .

إشكال :

عندما نرى اللفظ نقول إننا نلاحظ اللفظ ، فنلاحظ اللفظ وننتقل إلى المعنى في نفس الوقت ، فإذا كان اللفظ آلة ومرآة فالمفروض أن لا نلاحظ اللفظ لأنك تريد المعنى ، وحينما تستعمل اللفظ لا تلتفت إلى اللفظ ، فأنت لا تتصور اللفظ بأنه مكوّن من حروف ، أنت تنتقل مباشرة من اللفظ إلى المعنى ، فأنت في الواقع غافل عن اللفظ ، فكيف يقال إنك تلاحظ اللفظ ولكن في نفس الوقت يقال إنك غافل عن اللفظ ؟ فكيف يمكن الجمع بين لحاظ الشيء والغفلة عنه ؟ وهل هذا إلا تناقض عندما تجمع بين لحاظ الشيء وعدم لحاظ الشيء ؟

الجواب :

عندما نقول إن النفس غافلة عن اللفظ فإن ذلك لا يعني عدم لحاظ اللفظ ، بل المقصود أننا نلاحظ اللفظ ولكن على نحو اللحاظ الآلي المرآتي ، فاللفظ ليس له وجود استقلالي ، فتوجد ملاحظة للفظ ولكن على أساس أنه جسر ووسيلة فقط ، مثل الجسر تنتقل عليه من مكان إلى آخر ، حينما تعبر الجسر ونسألك بعد ذلك ماذا رأيت على الجسر ؟ تقول لا أدري ، فأنا استعملت هذا الجسر من أجل الانتقال من جهة إلى أخرى فقط ، ولم ألتفت إلى شكل الجسر ومواصفاته ، فأنت تراه ولكنك في نفس الوقت غافل عنه ، فاللفظ نلاحظه مندكاً وفانياً في المعنى بنفس لحاظ المعنى ، فاللفظ يفنى في المعنى ، فنغفل عن اللفظ ولا نلتفت إليه حيث يحصل اندكاك وفناء بينهما ، واللحاظ المرآتي معناه إفناء للفظ في المعنى وبنفس لحاظ المعنى ، وهذا النحو من لحاظ شيء فانياً في شيء آخر يجتمع مع الغفلة عنه ، فنتخذ اللفظ جسراً فقط إلى المعنى ، والألفاظ عبارة عن جسر إلى المعاني لا أكثر من ذلك .

ويمكن التوضيح بمثال عرفي وهو أنك عندما تشرب الشاي الحلو فإنك تكون غافلاً عن وجود السكر مع أنك تشعر بحلاوة الشاي لأن السكر يكون فانياً في الشاي .

رأي صاحب الكفاية :

إذا كان اللفظ يفنى في المعنى فلا يمكن أن يفنى في معنى آخر في نفس الوقت ، فإذا استعملت اللفظ في معنى معين فلا يمكن أن تستعمله

٢٦٢ ما هو الاستعمال ؟

في معنى آخر في نفس الوقت ، فيستحيل استعمال لفظ في معنيين في وقت واحد ، نعم قد تكون الكلمة موضوعة لمعنيين أو لعدة معاني ، ولكن حين الاستعمال لا يريد المتكلم إلا معنى واحدا .

مثلا تقول : " رأيت عينا " ؛ فهل هذه العين تكون للباصرة أو للنايعة

أو لكلا المعنيين ؟

يقول قدس سره إنه لا بدّ أن تستعمل هذا اللفظ في معنى واحد ، ويستحيل أن تستعمله في الباصرة والنايعة في نفس الوقت لأن اللفظ حين الاستعمال يدل على معنى واحد ولا يدل على معنيين في وقت واحد ، فحينما يفنى في معنى فإنه يستحيل أن يفنى في معنى آخر ، ولا يستعمل اللفظ في معنيين في عرض واحد إلا الأحول ، كما أنه إذا فني سكر في شاي فإنه لا يمكن أن يفنى في شاي آخر لأنه ذاب وانتهى (١) .

(١) وقد يسأل هنا أن اللفظ في القرآن الكريم عندما يستعمل هل له معنى واحد أو له عدة معاني لأننا نرى أن الأشخاص يفهمون معاني مختلفة من الآية الواحدة ؟
يمكن أن يجاب على هذا السؤال بأن اللفظ المستعمل في القرآن حين الاستعمال له معنى واحد ، ولكن كل شخص يفهم من المعنى مقدارا معينا حسب عقله وفهمه لا أن اللفظ الواحد له معنيان ، فإن في القرآن ظواهر وبطونا ، والظواهر والبطون هي معاني طولية تأتي واحدة تلو الأخرى لا عَرْضِيَّة بحيث تأتي في عَرْضٍ ووقتٍ واحد ، وقد يكون اللفظ مستعملا في المعنى الجامع بين عدة معان ، وحين التطبيق كل شخص يفهم مصداقا واحدا من مصاديق المعنى الجامع لا أن المصاديق هي معاني مختلفة للفظ الواحد ، وهذا الكلام يأتي في الروايات أيضا حيث إن المعصوم عليه السلام حينما يتكلم فإنه يريد معنى واحدا ، وإذا كان للفظ معاني متعدّدة فإنه توجد قرينة في كلام المعصوم عليه السلام تعيّن المعنى المراد من بين هذه المعاني .

إشكال :

قد يقال بأنه يمكن أن نوحّد بين المعنيين بأن تأتي من المعنيين بمعنى واحد وهو المعنى الجامع بينهما أو تأتي بمعنى مركّب منهما ومشمّلت عليهما معا ، ثم تفني اللفظ في هذا المعنى الجامع أو في هذا المعنى المركّب منهما .

مثلا بدل أن تقول : " أريد زيدا وعمرا " ، بدل ذلك تقول : " أريد إنسانا " ؛ وأنت تقصدهما معا ، أو " أريد الشخصين " ؛ وأنت تريدهما معا ، فتجمع الاثنين بلفظ واحد ، وهذا استعمال للفظ في معنيين أي في زيد وعمرو ، فكيف تقولون إنه لا يمكن استعمال اللفظ في معنيين ؟

الجواب :

هذا اللفظ فني في معنى واحد وهو معنى " الإنسان " ، وأما زيد وعمرو فهما من مصاديق الإنسان ، وأنت لم تستعمل اللفظ في زيد وعمرو في نفس الوقت ، استعملت لفظ " الإنسان " في معنى " الإنسان " ، ومن مصاديق الإنسان زيد وعمرو ، وكذلك " الشخصان " له معنى واحد وإن كان مركّبا من اثنين معا ، فهو ليس إفتاء للفظ في معنيين في وقت واحد ، وإنما هو استعمال وإفتاء للفظ في معنى واحد ، وهذا المعنى الواحد هو المعنى الجامع بين المعنيين أو المعنى المركّب بينهما بحيث لا تقصد كل واحد منهما على نحو الاستقلال بل تقصدهما معا ، واستعمال اللفظ في معنى جامع بين فردين أو في معنى مركب بين أجزاء ليس مستحيلا ، وإنما المستحيل هو إرادة كل فرد أو كل جزء على نحو مستقل ضمن

٢٦٤ الحقيقة والمجاز

استعمال واحد ، ولكنك لا تستطيع أن تأتي دائما بمعنى جامع ، فلا يوجد معنى جامع بين العين الباصرة والعين النابعة لأنه لا توجد صفة مشتركة بينهما ، ولا نقول لفظ جامع بينهما ، نعم يوجد لفظ مشترك بينهما وهو العين ، ولكن نظرنا ليس إلى اللفظ المشترك بل إلى المعنى الجامع .

الحقيقة والمجاز

قبل الدخول إلى البحث الموجود في الحلقة الثانية لناخذ البحث الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الأولى عن الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي ليتضح لنا الفرق بينهما ثم ندخل في بحوث الحلقة الثانية .

أقسام استعمال اللفظ :

ينقسم استعمال اللفظ في المعنى إلى قسمين :

- ١- الاستعمال الحقيقي .
- ٢- الاستعمال المجازي .

نأتي إليهما تباعا :

١- الاستعمال الحقيقي :

الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أو فيما وُضِعَ له من معنى ، والمعنى الموضوع له اللفظ هو المعنى الحقيقي ، والعلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى الحقيقي هي علاقة لغوية بسبب وضع الواضع اللفظ لهذا المعنى ، فاللفظ يدل على معناه الحقيقي بسبب الوضع

أي بسبب حالة الاقتران والارتباط الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، فتصور اللفظ يكون دالا على تصور المعنى ، واستعمال المتكلم للفظ سبب لتصور المعنى في ذهن السامع .

والاستعمال يؤدي غرضه وغايته وهدفه ، وهو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أي شرط وبدون أي قرينة لأن علاقة السببية اللغوية القائمة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض ، فلا توجد حاجة لذكر قرينة دالة على المعنى الحقيقي ، ولا يحتاج المتكلم إلى قرينة لانتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى الحقيقي لأن الوضع يكشف عن المعنى الحقيقي .

٢- الاستعمال المجازي :

الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في المعنى غير الموضوع له أو في غير المعنى الموضوع له أو في غير ما وُضِعَ له أو في معنى آخر لم يوضع له ، ولكنه يشابه المعنى الموضوع له ببعض الاعتبارات .

والمعنى المجازي هو المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اللفظ حيث توجد علاقة مشابهة من جهةٍ ما بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي ، ويوجد وجه شبه بينهما ، كوجه الشبه بين الأسد والرجل في الشجاعة .

والمشابهة بين معنيين تولد اقترانا بين اللفظ الموضوع للمعنى الأول وبين المعنى الثاني ، وهذه المشابهة سبب لنشوء علاقة بين اللفظ والمعنى الثاني ، وقد توجد علاقات أخرى تساهم في انتقال الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي كعلاقة السببية والمسببية ، والجزئية والكلية ،

وهذه العلاقات تدرس في علم البلاغة ، مثلا إذا قلنا " عتق رقبة " ، فالمراد هنا هو " عتق إنسان " ، فتتخذ الإنسان من الرقبة ، والرقبة استعملت في غير المعنى الموضوع لها ، فالاستعمال استعمال مجازي ، والرقبة جزء من الإنسان ، فتنتقل من الجزء إلى الكل ، فتوجد هنا علاقة الجزئية والكلية .

وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة ومنتزعة عن علاقته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له ؛ لأنها تتبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي ، فالعلاقة الأولية ناتجة من الوضع ، وهي علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي ، وتوجد علاقة ثانية ناتجة من وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، والمعنى المجازي يكون في طول المعنى الحقيقي أي يأتي بعده في رتبة متأخرة ، فالعلاقة الأولى تكون بين اللفظ والمعنى الحقيقي ، والعلاقة الثانية تكون بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، والاستعمال المجازي فرع الاستعمال الحقيقي .

مثال : استعمال كلمة " البحر " في العالم الغزير العلم ، فالبحر واسع غزير ، وهذا العالم علمه واسع غزير ، فهناك وجه شبه بين البحر والعالم ، فالعالم يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة .

وإذا كان عندنا لفظ ، وهذا اللفظ موضوع لمعنى معين ، فمن خلال الوضع نعرف أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي ، وأنت حين الاستعمال يوجد عندك وضع مسبق في رتبة سابقة ، وهذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، وفي مرحلة الاستعمال تارة تقول أريد أن أستعمل هذا اللفظ في

المعنى الموضوع له وهو المعنى الحقيقي ، فتستعمل اللفظ في نفس المعنى الموضوع له ، وتارة أخرى يكون اللفظ موضوعا لمعنى ، ولكن حين الاستعمال تستعمله في معنى آخر غير موضوع له .

مثلا : تستعمل كلمة " الأسد " ؛ وتقصد الحيوان المفترس الموجود في الغابة بصفات معيَّنة ، فهذا استعمال للفظ في المعنى الموضوع له وهو الحيوان المفترس ، فيكون الاستعمال في هذه الحالة استعمالا حقيقيا .
وتارة تقول : " رأيت أسدا " ؛ وتقصد الرجل الشجاع ، فهنا استعملت اللفظ في معنى آخر لم يوضع له وهو المعنى غير الموضوع له ، فيكون الاستعمال في هذه الحالة استعمالا مجازيا .

ويقال بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ؛ أي أن الاستعمال يشمل الحقيقة ويشمل المجاز لأنه يوجد استعمال حقيقي واستعمال مجازي ، فالوضع شيء والاستعمال شيء آخر ، فقد يستعمل المتكلم اللفظ في المعنى الموضوع له وهو المعنى الحقيقي ، وقد يستعمله في المعنى غير الموضوع له وهو المعنى المجازي ، فالاستعمال تارة يكون في المعنى الحقيقي وتارة أخرى يكون في المعنى المجازي ، فيكون الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

والمعنى المجازي له علاقة ما بالمعنى الحقيقي ، لذلك ينتقل الذهن عند سماع اللفظ إلى المعنى المجازي ، وأما إذا لم توجد أي علاقة بينهما فإنه لا يمكن للذهن أن ينتقل إلى المعنى المجازي ، فلا بد من وجود الوسطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حتى يتم الانتقال ، ولوجود

علاقة المشابهة في الشجاعة بين هذا الرجل والحيوان المفترس تستطيع أن تستعمل لفظ " الأسد " في الرجل الشجاع .

الحاجة إلى القرينة في المعنى المجازي :

توجد حاجة إلى القرينة في المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي ، ففي الاستعمال الحقيقي ينتقل ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أي شرط لأن علاقة السببية بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيّلة بتحقيق هذا الغرض ولا توجد حاجة إلى القرينة ، فإذا كان اللفظ بدون قرينة فإنّ الذهن ينتقل إلى المعنى الحقيقي ، ومع وجود القرينة فإنّ الذهن ينتقل إلى المعنى المجازي ، وفي الاستعمال المجازي يحتاج المستعمل إلى قرينة تشرح مقصوده وتبيّن مراده لأنّه لا توجد علاقة لغوية وعلاقة سببية بين لفظ " البحر " ومعنى " العالم " ، وهذه القرينة تسمى " القرينة الصارفة " ؛ لأنها تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي . وهناك نوع آخر من القرينة تسمى " القرينة المُعَيّنة " ، وهي التي تعيّن المعنى الحقيقي من بين المعاني الحقيقية إذا كان للفظ أكثر من معنى حقيقي ، كلفظ " العين " الذي له معنى العين الباصرة والعين النابغة ، فإذا قلت : " رأيت عينا " ، فإن السامع يسألك : " أي عين تريد ؟ " ، فهنا تذكر قرينة في الكلام ، ونسمّيها قرينة معيّنة .

ولهذا يقال عادة إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي ، وقال السيد الشهيد قدس سره : " عادة " ، ليشير إلى أنه في الاستعمال الحقيقي توجد قرينة أيضا ، ولكنها قرينة مختلفة

عن قرينة الاستعمال المجازي ، ففي الاستعمال المجازي تكون القرينة صارفة للذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، ولكن في الاستعمال الحقيقي تكون القرينة معيّنة للمعنى الحقيقي المراد إذا كان للفظ أكثر من معنى حقيقي كما هو الحال في اللفظ المشترك .

مثال المجاز :

إذا قال المتكلم : " بحر في العلم " ، كان الجار والمجرور " في العلم " قرينة على المعنى المجازي ، أو " رأيت أسدا يأكل مع الملعقة " ، فالأكل مع الملعقة قرينة على أن المراد ليس هو الحيوان المفترس ، بل المراد معنى آخر وهو الرجل الشجاع ، وهذا هو المعنى المجازي .

بحوث الحلقة الثانية :

والآن نأتي إلى بحوث الحلقة الثانية ، ذكر السيد الشهيد قدس سره

هنا أمران :

الأمر الأول :

ما وُضِعَ له اللفظ أي المعنى الموضوع له اللفظ هو المعنى الحقيقي ، وعندما قلنا إن الوضع يتوقف على تصور اللفظ وتصور المعنى فالمقصود هو المعنى الحقيقي ، وأما المعنى المجازي فهو ما لم يوضع له اللفظ أي المعنى غير الموضوع له اللفظ .

والاستعمال يكون استعمالا حقيقيا إذا استعمل المتكلم اللفظ في المعنى

الموضوع له ، ويكون استعمالا مجازيا إذا استعمل المتكلم اللفظ في المعنى

غير الموضوع له .

إذا كان عندنا معنى حقيقي واحد فإن اللفظ يدل على هذا المعنى الحقيقي الواحد بلا شك بسبب الاقتران الخاص بين اللفظ والمعنى إذ أن تصور اللفظ سبب لتصور المعنى ، وإذا كانت هناك معاني مقترنة مع هذا المعنى الحقيقي فإن هذا اللفظ يكون صالحا للاستعمال في المعاني التي لها علاقة ما بهذا المعنى الحقيقي .

مثلا : الأسد له معنى حقيقي وهو الحيوان المفترس ، ونستعمل هذا اللفظ في " زيد " ، فتقول " رأيت أسدا " ؛ مع ذكر القرينة وتقصد زيادا لوجود علاقة بين زيد وذلك الحيوان المفترس ، وهي علاقة المشابهة في الشجاعة ، فزيد يشبه الأسد في الشجاعة ، وهذا اللفظ صالح للاستعمال في المعنى الحقيقي بلا شك ، واللفظ صالح أيضا للاستعمال في المعاني التي لها أي علاقة واقتران بهذا المعنى الحقيقي ، وهنا نستطيع أن نستعمل هذا اللفظ في المعنى الحقيقي وفي المعاني التي لها علاقة بالمعنى الحقيقي ، ونطلق على المعاني التي لها هذه العلاقات " المعاني المجازية " .

إذن : اللفظ له صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي بسبب الاقتران الخاص بين اللفظ والمعنى الحقيقي ، وهذا الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى الحقيقي هو الوضع ، ولللفظ أيضا صلاحية الدلالة بالقوة على كل معنى يقترن بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا بنفس الوضع الأول للمعنى الحقيقي لا بوضع جديد ، كالمعاني المجازية المشابهة للمعنى الحقيقي ، وهذا المعنى المقترن بالمعنى الحقيقي يأتي في طول المعنى الحقيقي لا في

عَرَضِهِ لأنه لو كان في عَرَضِ المعنى الحقيقي لكان معنى حقيقيا لا معنى مجازيا ، ولا يحتاج المعنى المجازي إلى وضع جديد لأن مجرد المشابهة كافي في صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي .

وصلاحية الدلالة على المعنى المجازي صلاحية أضعف من صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين ، وهذان الاقترانان هما : اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي و اقتران المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي ، فهناك طوليّة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فالمعنى المجازي يكون في طول المعنى الحقيقي ، وإذا لم يتصور المعنى الحقيقي لا تصل النوبة إلى تصور المعنى المجازي .

المعنى الحقيقي يحتاج إلى اقتران واحد ، وهو اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي لأن اللفظ اقترن مباشرة بالمعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي يحتاج إلى اقترانين ، وهما : الأول اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي ، والثاني اقتران اللفظ بالمعنى المقترن بواسطة القرينة ، فاللفظ له صلاحية الدلالة على المعنى المجازي بدرجة أضعف لأن المعنى المجازي اقترن باللفظ بطريق غير مباشر بواسطة المعنى الحقيقي ، فدلالة اللفظ على المعنى المجازي دلالة أضعف لأنها دلالة غير مباشرة .

مثلا : لفظ " الأسد " يدل أولا على الحيوان المفترس ، ويدل ثانيا على الرجل الشجاع بسبب اقتران اللفظ بالقرينة .

وإذا اقترن اللفظ بالقرينة الدالة على المعنى المجازي فعلا تصبح هذه الصلاحية فعلية ويصير اللفظ دالا فعلا على المعنى المجازي بعد أن

٢٧٢ الحقيقة والمجاز

كان دالا بالقوة على المعنى المجازي ، فاللفظ يدل بالقوة على المعنى المجازي ، وحين الاستعمال مع القرينة يدل بالفعل على المعنى المجازي .

الأمر الثاني :

إذا لم تكن عندنا قرينة تبقى الصلاحية على القوة ولا تنتقل إلى الفعلية ، ويكون اللفظ دالا على المعنى الحقيقي مباشرة .

مثلا : إذا قلت " أسد " فألى أي شيء ينصرف الذهن ؟

ينصرف الذهن بلا شك إلى المعنى الحقيقي ، ومع ذكر القرينة ينصرف الذهن إلى المعنى المجازي ، فإذا كانت عندنا قرينة تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي فإن الاستعمال هنا يكون استعمالا مجازيا ، ففي المعنى المجازي نحتاج إلى قرينة صارفة .

إذن : في حالة عدم وجود القرينة فإن الذهن ينسب إلى تصور المعنى الموضوع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي ، وفي حالة وجود القرينة الصارفة فإن الذهن ينصرف إلى المعنى المجازي .

فائدة :

ظهور الكلام في المدلول التصوري يتعلّق بماذا ؟ ماذا يتبادر إلى ذهن السامع عندما نتلفظ بكلمة معيّنة ؟

الجواب :

يأتي إلى ذهن السامع المعنى الحقيقي ، في الدلالة التصويرية يأتي إلى الذهن المعنى الحقيقي لا المعنى المجازي ، فالمعنى الحقيقي هو الذي ينسب إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ .

مثلا : إذا سمع لفظ " الأسد " فإن ما يتبادر إلى ذهنه هو صورة المعنى الموضوع له اللفظ أي صورة المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس ، ولا يتبادر إلى ذهنه المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع .

إذن : الدلالة التصويرية مرتبطة بالمعاني الحقيقية ، وظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوري يتعلّق دائما بالمعنى الموضوع له أي المعنى الحقيقي ، فهو الذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ دون المعنى المجازي ، هذا بناء على نظرية الاعتبار ، وأما بناء على نظرية التعهد فالذي ينسب إلى الذهن مباشرة هو المدلول التصديقي .

سؤال : ولكن أين موقع المعنى المجازي ؟

الجواب :

نأتي إلى الدلالة التصديقية ، في المدلول التصديقي يقصد المتكلم ويريد إخطار المعنى المجازي في ذهن السامع فيأتي بقرينة تصرف ذهنه من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، وإذا قلنا : " المتكلم يريد " ؛ فإن معنى الإرادة هو المدلول التصديقي .

إذن : المعاني الحقيقية مرتبطة بالدلالة التصويرية ، والمعاني المجازية مرتبطة بالدلالة التصديقية ، يأتي المتكلم بقرينة فينصرف ذهن السامع إلى المعنى المجازي ، ولكن هذا يأتي في الدلالة التصديقية لا في الدلالة التصويرية ، فالمتكلم يقصد أن يصرف ذهن السامع من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، والقصد والإرادة يكونان في الدلالة التصديقية ، وفي الدلالة التصويرية لا يوجد قصد وإرادة ، فالنائم عندما يتلفظ بكلمات فإن

المعاني الحقيقية تأتي إلى ذهن السامع ، فالتائم لا يوجد عنده قصد وإرادة .

سؤال : في المعنى الحقيقي هل نحتاج إلى وجود قرينة ؟ مثلا في المشترك اللفظي الذي له عدة معاني كيف نحدّد المعنى الحقيقي الأول دون المعنى الحقيقي الثاني ؟

مثلا : حينما نقول كلمة " عين " إلى ماذا ينسب ذهن السامع ؟ هل ينسب إلى جميع المعاني ؟
الجواب :

نحن حين الاستعمال نقصد معنى واحدا ولا نقصد جميع المعاني ، ويحتمل السامع أننا قصدنا المعنى الأول أو الثاني أو الثالث أو . . . ، مثلا يقال إن كلمة " عين " لها ثلاثون معنى ، فأمام السامع ثلاثون احتمالا ، ولكن المستعمل حين الاستعمال يقصد معنى واحدا من هذه المعاني الثلاثين ، فكيف يستطيع السامع أن يحدّد ما يريده المتكلم ؟ نحن نريد أن نصل إلى تحديد المقصود في الآيات والروايات ، مثلا في رواية تأتي كلمة ونحتمل وجود ثلاثين معنى ولا نستطيع أن نحدّد المقصود من الكلمة فماذا نفعل بالرواية ؟

لا نأخذ بهذه الرواية لعدم القدرة على تحديد المعنى المراد من قِبَل المعصوم عليه السلام ، نحتاج هنا إلى قرينة ، ولكن في المعنى الحقيقي نسمي هذه القرينة " قرينة مُعَيَّنَة " لأنها تعيّن المعنى الحقيقي المقصود من بين المعاني الحقيقية ، وفي المعنى المجازي نحتاج إلى " قرينة صارفة "

تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي .

إذن : في المشترك اللفظي نحتاج إلى قرينة معيّنة ، وفي المجاز

نحتاج إلى قرينة صارفة .

سؤال : في المعنى الحقيقي نحتاج إلى وضع فيقول الواضع : " وضعت هذا

اللفظ لهذا المعنى " ، فهل في المعنى المجازي نحتاج إلى وضع خاص بأن يقول

الواضع : " وضعت في هذا اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي " ؟

الجواب :

قد يقال : " نعم ، نحتاج إلى وضع أيضا في المعنى المجازي " ، ولكن

الصحيح هو أننا لا نحتاج إلى وضع خاص في المعاني المجازية ، يكفي أن

هذا اللفظ يوضع للمعنى الحقيقي ، ولوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي

والمعنى الآخر نستعمل اللفظ في المعنى المجازي ، فلا نحتاج إلى وضع

خاص في المعنى المجازي ، فصلاحيّة اللفظ للدلالة على المعنى المجازي لا

يحتاج إلى وضع خاص غير وضعه للمعنى الحقيقي ، فبمجرد الوضع

للمعنى الحقيقي فإن اللفظ يكتسب الصلاحية والقابلية للدلالة على المعنى

المجازي أي يدل بالقوة على المعنى المجازي ، وهذه الصلاحية تكون

ملازمة للوضع للمعنى الحقيقي ولا توجد حاجة لوضع جديد للمعنى

المجازي ، ولو وضع وضعاً جديداً للمعنى المجازي فإنه يكون لغواً لأن اللفظ

اكتسب صلاحية الدلالة على المعنى المجازي بمجرد الوضع الأول فلا

يحتاج إلى وضع ثاني .

مثلاً : لفظ " الأسد " فيه صلاحية الدلالة على الرجل الشجاع

بسبب وضع اللفظ لمعنى الحيوان المفترس ، وهذه الصلاحية لا تحتاج إلى وضع جديد غير وضع لفظ " الأسد " لمعنى الحيوان المفترس .

إذن : إلى هنا أثبتنا أن الصلاحية في اللفظ للدلالة على المعنى المجازي هذه الصلاحية لا تحتاج إلى وضع جديد ، ولكن الصلاحية شيء وأن يكون اللفظ بالفعل دالا على المعنى المجازي شيء آخر ، القوة والفعل شيئان لا شيء واحد ، اللفظ بالوضع الأول اكتسب القوة لا الفعل ، وإذا أردنا أن نخرج اللفظ من القوة إلى الفعل ، فنقول إن هذا اللفظ مع القرينة يدل على المعنى المجازي ، فيأتي السؤال التالي :

هل هذا يحتاج إلى وضع جديد أو لا يحتاج ؟

وهذا السؤال يختلف عن السؤال السابق ، كان السؤال السابق هو :

هل اللفظ لكي يكتسب الصلاحية أي لكي يكون دالا بالقوة على المعنى المجازي

هل يحتاج إلى وضع جديد أو لا يحتاج ؟

وكان الجواب أنه لا يحتاج إلى وضع جديد .

والسؤال الجديد هو : هل اللفظ لكي يدل بالفعل على المعنى المجازي هل

يحتاج إلى وضع جديد أو لا يحتاج ؟

بعبارة أخرى :

هل يصح استعمال اللفظ بالفعل في المعنى المجازي ما دام أن اللفظ فيه

الصلاحية والقابلية للدلالة على المعنى المجازي أو تتوقف صحة الاستعمال على

وضع جديد ؟

وعلى تقدير القول بتوقف صحة الاستعمال في المعنى المجازي على

وضع جديد لا بدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي .

قد يجاب على السؤال الأول بأنه لا نحتاج إلى وضع جديد ، وعلى السؤال الثاني بأنه نحتاج إلى وضع جديد ، وليس بالضرورة أن يكون للسؤالين نفس الجواب ، فلا توجد ملازمة بين السؤالين ، إذا كان اللفظ دالا بالقوة على المعنى المجازي ولا يحتاج إلى وضع جديد فهل دلالة اللفظ بالفعل على المعنى المجازي يحتاج إلى وضع جديد أو لا يحتاج ؟

بعبارة أخرى :

هل يمكن أن يستعمل اللفظ بالفعل في المعنى المجازي بدون وضع جديد أو

أنه يحتاج إلى وضع جديد ؟

الجواب :

يوجد قولان :

القول الأول :

قد يُدعى أن وضع اللفظ بدون القرينة يكون للمعنى الحقيقي ، والوضع المنضمّ إلى القرينة يكون للمعنى المجازي ؛ لأنهما معنيان لا معنى واحد ، فنحتاج إلى وضعين ، فيقول الواضع : " أضع هذا اللفظ بدون قرينة للمعنى الحقيقي ، وأضعه مع القرينة للمعنى المجازي " ، فصحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي متوقّفة على إنشاء وضع جديد بين اللفظ وبين المعنى المجازي لأن دلالة اللفظ على المعنى المجازي لا تكفي وحدها لتصحيح الاستعمال بدون وضع ، والوضع في اللغة هو المصحّح

للاستعمال ، واستعمال اللفظ في المعنى المجازي يحتاج إلى وضع .
وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أن القائلين بالوضع في المجاز يجب عليهم
تصوير كيفية هذا الوضع الجديد المصحّح للاستعمال المجازي بنحو يختلف
عن الوضع للمعنى الحقيقي ، فالوضع للمعنى المجازي لا بدّ أن يكون بشكل
بحيث يكون في طول الوضع للمعنى الحقيقي ، ولا بدّ من أن تكون طبيعة
الوضع في المعنى الحقيقي مختلفة عن طبيعة الوضع في المعنى المجازي ،
والوضع الجديد لا بدّ أن يكون مشتملا على حيثيّة تحتفظ بالمجازية في
الوضع الجديد ، وإذا لم يكن الوضع للمعنى المجازي في طول الوضع
للمعنى الحقيقي بل كان في عَرَضِهِ فإن المعنى المجازي ينقلب إلى معنى
حقيقي والاستعمال في المعنى المجازي يكون استعمالا حقيقيا ، وهذا خلف
لأن المعنى المجازي لا يمكن أن ينقلب إلى معنى حقيقي والاستعمال
المجازي لا يمكن أن ينقلب إلى استعمال حقيقي ، ويكون اللفظ بذلك
موضوعا بوضعين ، وكل وضع يكون على حدة ، وهذا يحوّل اللفظ إلى
مشترك لفظي له معنيان حقيقيان ، وهذا خلف الفرض لأن الدعوى هي
أن اللفظ له معنى حقيقي واحد وله معنى مجازي ، لذلك لا بدّ من
الاحتفاظ بالطوليّة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فالمعنى المجازي
يأتي في رتبة متأخّرة عن المعنى الحقيقي ، فأولا المعنى الحقيقي ثم المعنى
المجازي لا أن أحدهما في عَرَضِ الآخر بحيث يأتيان معا .
فإذا قلنا : " نضع للمعنى الحقيقي ونضع للمعنى المجازي " ؛ فهذا
معناه أن أحدهما في عَرَضِ الآخر مع أن المعنى المجازي لا بدّ أن يكون في

طول المعنى الحقيقي وفي رتبة متأخرة عن المعنى الحقيقي .

وقال البعض لتصوير الوضع الجديد أن الواضع يضع اللفظ للمعنى الحقيقي بدون قرينة ، ويضعه للمعنى المجازي مع القرينة ، وبهذه الطريقة يحتفظ المعنى المجازي بطوليته للوضع الأول .

وبذلك نستطيع تفسير أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة ، فاللفظ بدون قرينة موضوع للمعنى الحقيقي ، واللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي ، وإذا لم توجد القرينة فإن علاقة اللفظ بالمعنى تنحصر بالمعنى الحقيقي ولا يزاحمه المعنى المجازي لأن المعنى المجازي يأتي في طول المعنى الحقيقي لا في عَرْضِهِ ، نعم لو كان في عَرْضِهِ لكان مزاحماً للمعنى الحقيقي (١) .

(١) الرد على القول الأول : هذا الكلام تطويل بلا طائل لأن نتيجة " الوضع " هي أننا لا نستطيع أن نستعمل هذا اللفظ في معان أخرى غير الموضوع له ، لذلك تكون النتيجة أننا لا نستطيع أن نخرج خارج المجازات التي نفترض أن العرب وضعوا لها مع القرينة ، فإذا استعمل العرب هذه الألفاظ في معاني مجازية معينة فإننا لا نستطيع أن نتعدى هذه المجازات ، وأما بدون وضع للمعنى المجازي فنحن أحرار في استعمال أي كلمة في أي معنى مجازي له علاقة ما بالمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ ، وما أكثر المجازات التي نستعملها ، فإذا كان المجاز يحتاج إلى وضع فإن هناك الكثير من المجازات ، ومعنى ذلك أن كل هذه المجازات بحاجة إلى وضع ، وأنت تستعمل الآن المجاز بدون وضع لأنه لم يضع أحد لهذه المعاني المجازية التي تستعملها الآن ولم يستعملها أحد قبلك ولا يوجد واضع أول قبلك ، فتستعمل الكلمة في معنى مجازي غير الذي استعمله العرب سابقاً ، فلا نحتاج إلى وضع في المعنى المجازي وإلا لكان كل استعمال مجازي بحاجة إلى وضع ،

القول الثاني :

لا يحتاج المعنى المجازي إلى وضع ، فلا نحتاج إلى وضع في المجاز

وهذا غير ممكن لأنه بمجرد ما تقول وضع فإن معنى ذلك أنه لا تستطيع أن تستعمل الكلمة في معنى آخر غير موضوع له ، مثلا هذا الموضوع للمعنى الحقيقي لا يمكن أن تغيره إلى معنى حقيقي آخر لأن الناس لن يستعملوا هذا الوضع الجديد الذي اخترعته ، وبمجرد ما تنطق بهذه الكلمة فإن أذهان الناس تنصرف إلى المعنى الحقيقي لأن الوضع يكون للمعنى الحقيقي فقط ، فإذا قلت : " أضع هذا اللفظ لهذا المعنى " ؛ فإن هذا المعنى يكون معنى حقيقيا ، وهذا المصطلح لا يمكن تغييره ليشمل المعنى المجازي أيضا ، فالمصطلحات الموجودة في العلوم نستعملها كما هي ، فمصطلح " الوضع " معناه أنه للمعنى الحقيقي ، والمعنى الجديد الذي تضعه لهذا المصطلح لا أحد يأخذ به لأنه خاص بك وحدك ، وإذا كنت تريد أن تغير هذا الوضع فأمامك طريقان : إما بتعيين معيّن وإما من كثرة الاستعمال ، ولا يوجد طريق ثالث ، نعم بتعيين معيّن إذا استطعت أن تقرر هذا اللفظ بمعنى جديد فإنه يتكوّن وضع جديد ، ولكن الآن الاقتران ليس بهذه السهولة لأن الكلمات الموجودة لها معاني معيّنة فلا تستطيع أن تغير معاني هذه الكلمات ، نعم عبر الزمان قد تغير بعض الألفاظ إلى معاني جديدة ، ولكن لا يكون بشكل لحظي بل يكون بشكل تدريجي ، ونسأل هنا : هل اللغة حدّدت المجازات كما في كتاب " أساس البلاغة " للزمخشري حيث يذكر الاستعمالات المجازية عند العرب ، أو أنها لم تحدّد المجازات بل يمكن للمتكلم أن يستعمل اللفظ في أي معنى مجازي توجد علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ؟

قد يقال إن اللغة حدّدت المجازات ، وتكون النتيجة عدم جواز استعمال الألفاظ في معاني مجازية أخرى لم تحددها اللغة ولم يستعملها العرب من قبل .

وقد يقال إن اللغة لم تحدّد المجازات ، وإنما توجد حرّية عند المتكلم في استعمال الألفاظ في أي معنى مجازي يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة من العلاقات .

والقول الثاني هو الصحيح وهو عدم تحديد اللغة للمجازات .

لتصحيح الاستعمال المجازي ، فلا يصح أن نقول : " وضع بلا قرينة للمعنى الحقيقي ووضع مع القرينة للمعنى المجازي " ، بل يكفي أن تضع هذا اللفظ للمعنى الحقيقي ثم تنتقل إلى معنى آخر لوجود علاقة ما بين المعنى الحقيقي وهذا المعنى الآخر الذي يكون معنى مجازيا ، ويكون الاستعمال استعمالا مجازيا في المعنى الآخر لوجود القرينة الصارفة التي تدل على هذا المعنى المجازي ، فيكفي الوضع للمعنى الحقيقي ، وكما أن الوضع للمعنى الحقيقي يكسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي ، كذلك يكسبه أيضا فعلية الدلالة على المعنى المجازي ولكن مع القرينة ، ولا نحتاج إلى وضع جديد لتصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، فنفس صلاحية الدلالة على المعنى المجازي تكفي في صحة الاستعمال في المعنى المجازي ، فالعلاقة بين المعنى الأول الموضوع له اللفظ وبين المعنى الثاني كافية في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي .

إذن : لا توجد حاجة للوضع في المجاز لأن الوضع يكشف دائما عن المعنى الحقيقي ، واستعمال اللفظ فيما وضع له يدل على الحقيقة ، والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، ويشترط في المجاز وجود القرينة الدالة على أن اللفظ مستعمل في غير ما وضع له ، وبدون القرينة ينصرف الذهن إلى المعنى الحقيقي ، وتوجد حرية في الاستعمال في المجاز بسبب وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فليس هناك حاجة للوضع في المجاز لأن اللفظ صالح للدلالة على المعنى المجازي بسبب وضعه للمعنى الحقيقي ، فنستند إلى المعنى الحقيقي لاستعمال اللفظ في

المعنى المجازي .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

الصحيح هو عدم الحاجة إلى وضع في المجاز لتصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي وإخراج الدلالة على المعنى المجازي من القوة إلى الفعل بحيث يدل اللفظ فعلا على المعنى المجازي ، ويأتي هنا السؤال التالي :

ما هو المراد من صحة الاستعمال ؟ وما هو معنى أن هذا الاستعمال

صحيح ؟

الجواب :

صحة الاستعمال قد تعني الأمرين التاليين :

١- حسن الاستعمال :

صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي تعني حُسن هذا الاستعمال ، فكل لفظ له صلاحية وقابلية الدلالة على معنى فإنه يحسن استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى وقصد تفهيم المعنى بهذا اللفظ ، واللفظ بوضعه للمعنى الحقيقي فيه صلاحية الاستعمال في المعنى المجازي ، فيكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي حسنا ، نعم إذا لم تكن للفظ صلاحية الاستعمال في معنى فإنه لا يحسن استعمال اللفظ في هذا المعنى ، وحسن الاستعمال ليس متوقفاً على الوضع ، فيحسن استعمال اللفظ في المعنى المجازي بدون الحاجة إلى وضع اللفظ للمعنى المجازي لأنه تكفي العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للانتقال إلى المعنى المجازي حين سماع اللفظ مع القرينة ولا يحتاج إلى وضع جديد .

مثلا : نستعمل لفظ " الرقبة " في معنى " العبد " ، فنقول :
" اشترت رقبة " ، وهذه الرقبة تعني العبد ، وهذا الاستعمال حسن لأن
الرقبة جزء من العبد ، فنستطيع أن ننقل من الرقبة إلى العبد بعلاقة
الجزئية أي نستطيع أن ننقل من الجزء إلى الكل ، فبعلاقة الجزئية
والكلية نستعمل هذا الاستعمال ، واستعمال اللفظ في المعنى المجازي في
هذا المثال حسن .

٢- الانتساب إلى اللغة :

صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي تعني انتساب هذا الاستعمال
إلى اللغة ، أي أن هذا الاستعمال ينتسب إلى قوانين اللغة ونظامها العام
ومواضعها وضوابطها ، والاستعمال مبني على صلاحية في اللفظ للدلالة
على المعنى ولو بواسطة القرينة ، وهذه الصلاحية تكون ناشئة من نفس
أوضاع اللغة لأن المتكلم يستطيع أن يستعمل هذا اللفظ في كل ما له
علاقة بالمعنى الحقيقي ، فالاستعمال ناشئ من العلاقة بين اللفظ
والمعنى الحقيقي ، واستندنا إلى المعنى الحقيقي لاستعمال اللفظ في المعنى
المجازي .

مثلا : عندما نستعمل الرقبة في العبد فإن هذا ينتسب إلى اللغة
أيضا لأن الرقبة جزء من العبد ، فوضعنا كلمة " رقبة " لهذا الجزء من
العبد ، واللغة تسمح باستعمال الجزء في الكل مجازا ، وهذا الاستعمال
ليس خارجا عن نظام اللغة ، وهو منتسب إلى اللغة ، وما دام أن اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقي فهذا اللفظ يكون منتسبا للغة ، واستعماله في

٢٨٤ علامات الحقيقة والمجاز

المعنى المجازي ليس خارجا عن قوانين اللغة وقواعدها وضوابطها ، وصحة الانتساب إلى اللغة ليس متوقفاً على الوضع ، فاستعمال اللفظ في المعنى المشابه للمعنى الحقيقي مصححٌ لانتساب هذا الاستعمال إلى اللغة ، لذلك لا نحتاج إلى وضع جديد للمعنى المجازي .

علامات الحقيقة والمجاز

طالما أنه لا يوجد عندنا اطلاع تام على كل وضع في اللغة العربية فإنه قد نقف عند معنى معين ولا ندري أنه معنى حقيقي أو معنى مجازي ، وعند استعمال لفظ من الألفاظ لا ندري أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي للفظ أو استعمال مجازي ، فيأتي هذا السؤال :

إذا استعمل المتكلم لفظا وشككنا أنه يريد المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي فماذا نفعل ؟ هل نقدم المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي ؟

لذلك احتجنا إلى البحث عن العلامات التي تميز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فيأتي السؤال التالي :

كيف نستطيع أن نعرف أن هذا المعنى معنى حقيقي أو معنى مجازي ؟
الجواب :

اللفظ يمكن أن يستعمل في المعنى الحقيقي أو في المعنى المجازي ، فإذا لم نعرف أن هذا المعنى حقيقي أو مجازي فلا بدّ من ضابطة تميّز لنا المعنى الحقيقي من المعنى المجازي .

مثلا : عندما قال : " رأيت أسدا " ؛ هل كان مراده الأسد الحقيقي

أو الرجل الشجاع ؟

ذكر المشهور أنه يمكن تمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي عن طريق بعض العلامات التي تدل على المعنى الحقيقي .

من هذه العلامات :

العلامة الأولى : التبادر عند أهل اللغة :

يقولون إن التبادر علامة الحقيقة ، ويأتي السؤال التالي :

ما معنى التبادر ؟

الجواب :

التبادر هو انسباق المعنى الموضوع له إلى الذهن من اللفظ ، أو انصراف الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ ، أو إشارة الذهن إلى المعنى من حاقّ اللفظ أي بدون قرينة ، أو تصور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ بدون قرينة ، أو انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ .

إذا تلفظ المتكلم بكلمة معيّنة فإن ذهن السامع ينصرف بدون أي قرينة في الكلام إلى معنى معيّن ، هذا المعنى هو المعنى الحقيقي لأن ذهنه انصرف إلى هذا المعنى بدون قرينة ، فالمعنى المنسب إلى الذهن أي المعنى المتبادر هو المعنى الحقيقي ، وأما المعنى المجازي فلا يتبادر إلى الذهن من اللفظ إلا بضمّ القرينة ، فيأتي المتكلم بالقرينة في الكلام فينصرف ذهن السامع إلى المعنى المجازي .

مثال : إذا قال المتكلم : " رأيت أسداً " ؛ فإن ذهن السامع ينصرف

بلا أي قرينة إلى الحيوان المفترس ، وينصرف مع القرينة إلى الرجل

الشجاع .

إذن : التبادر الذي يكون بدون قرينة يدل على المعنى الحقيقي ،
فإذا تبادر إلى ذهن شخص من أهل اللغة المعنى من اللفظ الخالي عن
القرينة فإن ذلك المعنى يكون هو المعنى الحقيقي ، وليس هو المعنى
المجازي لأن المعنى المجازي لا يأتي إلى الذهن إلا مع القرينة .

بعبارة أخرى :

عن ماذا يكشف التبادر ؟

إذا تبادر إلى ذهن الإنسان العالم باللغة معنى معين هذا المعنى يكشف

عن ماذا ؟

إذا سمع لفظ " أسد " وتبادر إلى ذهنه معنى " الأسد " ، فيقولون
إن التبادر علامة الحقيقة ، وحينما يتبادر المعنى إلى ذهن العالم باللغة
فإن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي لا المعنى المجازي ، فالتبادر يكشف عن
الوضع وعن المعنى الحقيقي ، فإذا حصل التبادر بدون قرينة كشف عن
كون المعنى المتبادر هو المعنى الحقيقي ، وتمييز المعنى الحقيقي عن المعنى
المجازي يكون عن طريق التبادر من حاقّ اللفظ أي بدون قرينة ؛ لأن
التبادر من حاقّ اللفظ يكشف عن الوضع وعن أن هذا اللفظ موضوع لهذا
المعنى ، فإذا تبادر معنى في ذهن العالم باللغة من حاقّ اللفظ فإن هذا
المعنى هو المعنى الحقيقي .

وتبادر المعنى الموضوع له اللفظ إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ يكون
من نتائج الوضع بسبب العلاقة التي يحقّقها الوضع بين اللفظ والمعنى ،
وبسبب علاقة السببية بينهما ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور

المعنى ، وهذه العلاقة تنشأ من القانون التكويني الموجود في الذهن البشري ، ومفاد هذا القانون هو أنه إذا ارتبط شيء بشيء آخر فإن تصور أحدهما يؤدي إلى تصور الآخر ، لذلك يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر ، ويمكن جعل التبادر علامة على أن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له لأن المعلول يكشف عن العلة كشفاً إنياً ، ونستكشف من التبادر المعنى الموضوع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي للفظ ، ولهذا عدَّ التبادر من علامات الحقيقة .

وهنا لا بدَّ من بيان معنى البرهان الإنِّي والبرهان اللَّميَّ أو الكشف الإنِّي والكشف اللَّميَّ ، في الكشف اللَّميَّ يتم الانتقال من العلة إلى المعلول ونستكشف وجود المعلول من وجود العلة ، وفي الكشف الإنِّي يتم الانتقال من المعلول إلى العلة ونستكشف وجود العلة من وجود المعلول .

وفي مقامنا المعلول هو التبادر ، والعلة هي الوضع ، فتبادر المعنى وهو المعلول يكشف عن الوضع وهو العلة ، فالوضع هو علة للتبادر ، وعندما يتبادر المعنى إلى الذهن نعرف أن سبب التبادر هو الوضع ونستكشف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، فالوضع علة وسبب للتبادر ، وإذا علمنا بالمعلول - والمعلول هو التبادر - انتقلنا إلى العلم بالوضع ، والوضع هو علة التبادر ، وهذا انتقال من المعلول إلى العلة ، فيكون الكشف فيه كشفاً إنياً ، فالتبادر يكشف لنا أنه في رتبة سابقة على التبادر تحققت علاقة بين اللفظ والمعنى ، فلو لم تتحقق علاقة السببية بينهما لما حصل تبادر المعنى من اللفظ .

إشكال :

جعل التبادر علامة الحقيقة يلزم منه الدور ، والدور باطل ، فتكون النتيجة أن التبادر لا يكون علامة الحقيقة .

توضيح الإشكال :

أنت تريد من التبادر أن يحصل لديك علم أن هذا اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ، فتريد أن تصل إلى العلم بالوضع أي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ، فيكون التبادر سببا للعلم بالوضع ، ويكون العلم بالوضع مسببا عن التبادر ، فالعلم بالوضع متوقّف على التبادر ، والتبادر متوقّف على العلم بالوضع ، وهذا هو الدور .

نسأل : متى يحصل التبادر عند الإنسان ؟

الجواب :

يحصل التبادر عند الإنسان إذا كان عالما بالوضع ، فالتبادر هو سبب العلم بالوضع ، والعلم بالوضع هو سبب التبادر ، فيلزم الدور ، فتبادر المعنى الحقيقي يتوقف على علم الشخص بالوضع ، وعلم الشخص بالوضع يتوقف على تبادر المعنى الحقيقي ، فيتوقف الشيء على نفسه ، وهذا هو الدور وهو توقّف الشيء على نفسه ، والدور محال .

بعبارة أخرى :

نسأل : متى يتبادر المعنى الحقيقي إلى الذهن ؟

الجواب : عندما تعلم بالوضع وأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، فيكون العلم بالوضع علة للتبادر .

ونسأل : متى تعلم بالوضع ؟

الجواب : عندما يتبادر المعنى الحقيقي إلى الذهن ، فيكون العلم بالوضع معلولا للتبادر .

النتيجة :

العلم بالوضع يكون علة ومعلولا للتبادر في نفس الوقت ، فيتوقف العلم بالوضع على نفسه ، وهذا هو الدور وهو توقّف الشيء على نفسه ، مثلما أن " أ " يؤدي إلى " ب " و " ب " يؤدي إلى " أ " ، أو " أ " يتوقف على " ب " و " ب " يتوقف على " أ " .

إذن :

تبادر المعنى الحقيقي ← العلم بالوضع

ردّ الإشكال :

نريد من ردّ الإشكال أن نثبت أن التبادر علامة الحقيقة ، وتوجد هنا

ثلاثة ردود :

الرد الأول :

لا يوجد دور لأنه يوجد هنا نوعان من العلم ، فالتبادر يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى الحقيقي ، وهو العلم المترسّخ في النفس والذي يغفل عنه الإنسان ولا يلتفت إليه فعلا ، فأوضاع اللغة موجودة في ذهن الإنسان ولكنه غافل عنها وغير ملتفت إليها لا أنه لا يعلمها ، ولكن إذا دُكّرَ يتذكّر ، فالإنسان الذي يعيش في مجتمع له لغة معيّنة يتعرّف على

الألفاظ ومعانيها تدريجياً ، وتتكدس الألفاظ ومعانيها وترتكز في ذهنه ، ولكنه لا يكون ملتفتاً في هذه اللحظة إلى كل الألفاظ والمعاني ، وهذا العلم المرتكز هو الذي يعطي التبادر ، ولكن بعد أن يتبادر المعنى الحقيقي يصير عنده علم فعلي تفصيلي ، وهو العلم الملتفت إليه ، فملتفت إلى هذا المعنى حينما يستعمل اللفظ في معناه ، ويستخرج المعنى من دائرة الخفاء والغفلة إلى دائرة الظهور والالتفات ، ويصير العلم فعلياً ، فلا يوجد دور ، فالتبادر يتوقف على العلم الارتكازي ، والعلم الفعلي يتوقف على التبادر ، فلا يوجد دور لأن العلم الفعلي غير العلم الارتكازي ، فالمتوقف غير المتوقف عليه ، فهنا عندنا " أ " و " ب " و " ج " ، " أ " يؤدي إلى " ب " و " ب " يؤدي إلى " ج " ، ولا دور في ذلك ، فالتبادر علة لشيء ومعلول لشيء آخر ، فالتبادر سببه وعلته العلم الارتكازي الإجمالي ، ونتيجته ومعلوله العلم الفعلي التفصيلي ، والعلم الارتكازي غير العلم الفعلي ، فالعلم الارتكازي هو ما يكون المعلوم فيه غامضاً مبهماً ، والعلم التفصيلي هو ما يكون فيه المعلوم واضحاً بتمامه حيث لا توجد غشاوة عليه ، فالعلم الموجود في باطن الإنسان وبعد ذلك يظهر إلى الخارج ، كاللؤلؤة الموجودة في باطن المحار في قعر البحر ، وعندما نستخرج المحار إلى سطح الماء فإننا نأخذ اللؤلؤة بالفعل ، فكان عندنا علم باطني موجود في الذهن مغفول عنه ، والآن صار عندنا علم ظاهري فعلي ليس مغفولاً عنه .

إذن :

العلم الارتكازي ← التبادر ← العلم الفعلي

الرد الثاني :

لا يوجد دور لأنه يوجد هنا شخصان ، فالشخص الذي يحصل له العلم بالوضع يختلف عن الشخص الذي يحصل عنده التبادر ، فلا يوجد دور لأن الإنسان الجاهل يريد أن يعلم ، والتبادر عند العالم بالوضع علامة عند الجاهل بالوضع (١) .

التبادر عند العالم يتوقف على علم العالم بالوضع ، وعلم الجاهل بالوضع يتوقف على التبادر عند العالم .

الشخص الجاهل باللغة يريد أن يعرف معنى لفظ من الألفاظ ، والشخص الآخر العالم باللغة يتبادر معنى اللفظ إلى ذهنه ، فإذا كان الجاهل يسأل : ما معنى هذه الكلمة ؟

الجاهل لا يسأل نفسه ، بل يأتي إلى العالم باللغة فيسأله هذا السؤال ، فيتبادر المعنى إلى ذهن العالم بالوضع ، فيقول العالم للجاهل : هذه الكلمة معناها هذا .

وهنا لا يوجد دور لأن علم العالم بالوضع سبب للتبادر ، والتبادر سبب لعلم الجاهل ، فالشخص الذي يريد العلم الفعلي بالمعنى يختلف عن

(١) الشخص الجاهل بالوضع وباللغة يتصور شيئاً عند سماع أي لفظ ، ولكن هذا التصور هو تصور للفظ لا تصور للمعنى ، فتتكوّن لديه صورة عن اللفظ حيث تنتقش صورة للفظ حسب حروف لغته ، مثلاً لو قلنا لشخص إنجليزي كلمة " تراب " فإنه قد يكتبه هكذا " TORAB " ، لكن لا يوجد لهذه الصورة انعكاس للمعنى في الذهن ، فيكون عنده تصور للفظ حسب حروف لغته ، ولكن من دون أن ينتقل منه إلى تصور المعنى حسب اللغة العربية .

الشخص الذي يتبادر إليه المعنى ، فيوجد هنا " أ " و " ب " و " ج " (١) .

إذن :

علم العالم بالوضع ← التبادر ← علم الجاهل بالوضع

الرد الثالث للسيد الشهيد قدس سره :

في الردين الأول والثاني كان الرد يتوقف على افتراض وجود إشكال الدور ، وتم الرد على الدور ، وأما السيد الشهيد في رده يقول إنه لا يوجد دور أصلاً لأن التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع بل يتوقف على نفس الوضع أي على القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص ، فينسب المعنى إلى الذهن لأنه يوجد وضع ، والعلم بالوضع يتوقف على التبادر ، وبعد أن يتبادر المعنى نعلم بالوضع ، فالمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع أي العلم بذلك القرن الأكيد بين التصورين ، فعندنا وضع وعلم بالوضع ، فلا يوجد دور (٢) .

(١) قد يسأل هنا أن علم العالم بالوضع من أين يأتي ؟ أليس من التبادر ؟

الجواب : علم العالم بالوضع يأتي من دراسته وتعلمه للأوضاع في اللغة لا من التبادر ، فيكون تعلم الأوضاع سبب لعلم الشخص بالوضع ، وعلم الشخص بالوضع سبب للتبادر ، والتبادر عند العالم سبب لعلم الجاهل بالوضع ، فلا يوجد دور .

(٢) إشكال : التبادر يتوقف على العلم بالوضع لا على الوضع ، فإذا تبادر إلى ذهن الشخص شيء فهل هذا التبادر يكون بسبب الوضع أو بسبب علم الشخص بالوضع ، فلا بد أن يوجد عندي علم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى حتى يتبادر إلى ذهني ، مثلاً هناك أوضاع كثيرة في كتاب " لسان العرب " ، ومع ذلك لا تتبادر هذه الأوضاع في

وهذا الرد يتناسب مع نظرية القرن الأكيد للسيد الشهيد قدس سره حيث إن الاقتران الخارجي بين اللفظ والمعنى يُحدِّث في الذهن – بحسب تكوينه – ربطا وعلاقة بين اللفظ والمعنى فينسب المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ ، فأساس انتقال الذهن إلى المعنى عند استعمال اللفظ ليس فرع العلم بالوضع بل فرع نفس الوضع لأن الوضع على أساس نظرية الشهيد هو القرن الأكيد والارتباط الوثيق بين اللفظ والمعنى ، فينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى لا بسبب أن المستمع يعلم بالمعنى وإنما لأنه توجد في ذهنه عملية اقتران بين اللفظ والمعنى .

إذن :

الوضع ← التبادر ← العلم بالوضع

ويأتي السيد الشهيد قدس سره بشاهد على رأيه وهو أن الطفل الرضيع الذي اقتترنت عنده كلمة " ماما " برؤية أمه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد في ذهنه ليتصور أمه عندما يسمع هذه الكلمة مع أنه ليس عالما بالوضع لأنه لا يعرف معنى الوضع ، فإذا سمع كلمة " ماما " بدأ بالالتفات والبحث عن أمه لأن لديه في ذهنه علاقة بين اللفظ والمعنى لا

ذهني إلا إذا علمت بها ، فالإنسان الأعجمي لا يتبادر إلى ذهنه شيء عند سماع كلمة معينة مع أنه يوجد وضع ، فلا يتبادر إلى ذهنه شيء لأنه لا يعلم بالوضع ، ولكن أنا العالم بالوضع يتبادر المعنى إلى ذهني عند سماع الكلمة ، فيظهر من ذلك أن التبادر لا يتوقف على الوضع بل على العلم بالوضع ، فنرجع مرة أخرى إلى الدور لأن التبادر يتوقف على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع يتوقف على التبادر .

أنه يعلم بهذه العلاقة ^(١) ، وهذا الاقتران نشأ من كثرة استعمال الكلمة

(١) إشكال : ولكن الطفل الرضيع هنا يعلم بالوضع أي يعلم بهذا الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى لأن هذا الاقتران موجود في ذهنه ، لذلك فهو ينتقل من اللفظ إلى المعنى ، ولو أن طفلاً آخر لم يعلم بهذا الاقتران فإن ذهنه لا ينتقل إلى المعنى مع أنه يوجد وضع ، فلأنه يعلم بهذا الاقتران تبادر المعنى إلى ذهنه ، لذلك لا بد من العلم بالوضع لكي ينتقل الذهن إلى المعنى ، وانتقال الذهن لا يحصل من الوضع فقط بل من العلم بالوضع .

بعبارة أخرى : إن الطفل الرضيع عندما يسمع كلمة " ماما " ينتقل ذهنه إلى صورة هذه المرأة ، والطفل لو لم يعلم بالاقتران الأكيد بين التصورين لما انتقل إلى صورة الأم ، فالقرن الأكيد بنفسه لا ينقل ذهن الطفل إلى صورة الأم بل لا بد أن يعرف الطفل بهذا الاقتران حتى ينتقل ذهنه إلى صورة الأم ، وقول السيد الشهيد : " فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة " ماما " برؤية أمه " ، نفهم منه العلم بهذا الاقتران ، نفهم ذلك من قوله : " اقترنت عنده " ، فالاقتران بنفسه لا يكفي بل لا بد أن يكون هذا الاقتران عنده أي يعلم به حتى ينتقل من تصور اللفظ إلى تصور المعنى ، فيرد الإشكال على التبادر مرة أخرى .

والدليل على أن الوضع بنفسه لا يؤدي إلى التبادر هو أن الإنسان الياباني لا يحصل له التبادر حسب اللغة العربية مع أن الوضع - أي اقتران الألفاظ بالمعاني - موجود ، ولكن مع هذا لا يتبادر المعنى إلى ذهنه عند سماع اللفظ ، وهذا يدل على أن الوضع لا يكفي بل لا بد من العلم بالوضع أي العلم بالاقتران بين اللفظ والمعنى حتى يتبادر المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ .

وقد يقال بعدم الحاجة للعلم بالوضع بل يكفي الوضع أي القرن الأكيد حتى ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى .

والجواب على ذلك أننا أخذنا في بحث الدلالة في المنطق أنه في مثل طريقة الباب أن السامع ينتقل ذهنه من طريقة الباب إلى وجود الطارق ، والسامع لا بد أن يعلم بوجود

في المعنى ، فالطفل لا يعرف معنى الوضع حتى نقول إنه يعلم بالوضع لأن الطفل لا ترتقي مداركه إلى درجة العلم بالوضع ، فتفكير الطفل ساذج بسيط ، ومع ذلك فإن الطفل ينصرف ذهنه إلى معنى الأم عندما يسمع كلمة " ماما " .

إن التبادر ينشأ عن واقع الوضع الذي هو العلاقة بين اللفظ والمعنى في الذهن وإن لم يوجد علم بهذا الوضع وبهذه العلاقة كما هو الحال عند الأطفال ، فقبل التبادر يكون الشخص غافلا ولا يوجد عنده علم عن كون هذا اللفظ موضوعا لهذا المعنى وإن كان يستفيد من اللفظ الدلالة على المعنى ، فهو غير متوجّه إلى أن هذه الاستفادة ناشئة عن الوضع والعلاقة الذهنية الوثيقة ، وبعد التبادر يصير عنده علم بالوضع وبالعلاقة الذهنية الوثيقة بين اللفظ والمعنى .

النتيجة النهائية :

إشكال الدور مردود ، فيكون التبادر علامة الحقيقة .

العلاقة بين طريقة الباب ووجود الطارق ، ولولا علمه لما انتقل من شيء إلى شيء آخر ، وقالوا في تعريف الدلالة أنه إذا علمت بشيء انتقل ذهنك إلى شيء آخر ، فبدون العلم لا ينتقل الذهن من شيء إلى شيء آخر ، وبدون العلم بالوضع لا ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى .

إذن : التبادر لا يتوقف على الوضع فقط بل على العلم بالوضع ، فيرد الإشكال على التبادر مرة أخرى بأن العلم بالوضع سبب للتبادر ، والتبادر سبب للعلم بالوضع ، ونرجع مرة أخرى إلى الردود السابقة .

العلامة الثانية : صحة الحمل أو عدم صحة السلب :

أي صحة حمل اللفظ على المعنى ، وقبل الدخول في البحث لا بدّ من توضيح الفرق بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي ، لتأخذ بعض الأمثلة التي من خلالها يتّضح ذلك :

الحمل الأولي الذاتي يكون من حيث الذات والماهية والمفهوم والمعنى ، وفي الحمل الأولي الاتحاد بين الموضوع والمحمول يكون في المفهوم وتكون المغايرة بينهما اعتبارية حيث يكون التغاير بينهما في الإجمال والتفصيل كما في " الإنسان حيوان ناطق " ، فالإنسان هو الحيوان الناطق ولكن الاختلاف في الإجمال والتفصيل ، فيُحمَل الشيء على نفسه أو تُحمَل الماهية على نفسها أو يُحمَل المفهوم على نفسه ، فالحمل في مثال " الوجود وجود " حمل أولي ، والحمل في مثال " الماهية ماهية " حمل أولي ، والحمل في مثال " الإنسان إنسان " حمل أولي ، فحمل الشيء على نفسه حمل أولي ذاتي دائماً .

والحمل الشائع الصناعي يكون من حيث المصداق أو الأفراد ، وفي الحمل الشائع الاتحاد بين الموضوع والمحمول يكون في الوجود والمصداق مع التغاير في المفهوم ، فإذا اختلف المفهوم فالحمل شائع صناعي ، فالحمل في مثال " الإنسان كلي " حمل شائع ، والحمل في مثال " الإنسان كاتب " حمل شائع ، والحمل في مثال " الإنسان ضاحك " حمل شائع لأن مفهوم الإنسان يختلف عن مفهوم الضاحك ولكنهما متحدان في الخارج ، والحمل في مثال " الإنسان جزئي " حمل شائع .

تارة ننظر إلى الذات بما هي ذات ، فنرى هذا المفهوم الموجود في الذهن أنه كيف يكون ، وتارة أخرى ننظر إلى المصاديق ، فالحكم في الحمل الأولي الذاتي يكون على المفهوم ، وفي الحمل الشائع الصناعي يكون الحكم على المصداق ، وهذه التفرقة بين الحمل الأولي والحمل الشائع لا بد أن تكون بأيدينا ، والحيثيات لا بد أن نلتفت إليها ، والجواب يختلف من حيثية إلى أخرى ، فكيفية النظر إلى الأشياء تعطيك أجوبة مختلفة .

مثال :

" الجزئي بالحمل الأولي جزئي " ؛ لأن مفهوم الجزئي في الذهن واحد بحيث لا يصدق على كثيرين لا أنه متعدّد ، فالجزئي من حيث المفهوم جزئي لأن للجزئي معنى واحدا في الذهن ، ومعناه هو ما لا يصدق على كثيرين ، وهذا مفهوم واحد لا متعدّد .

" الجزئي بالحمل الشائع كلي " ؛ لأنه يصدق على كثيرين ، فزيد جزئي وهذا الحصان جزئي ومكة المكرمة جزئي و . . . ، فطالما أن الجزئي يتعدّد من حيث المصاديق فهذا الجزئي من حيث المصاديق يكون كليا .

لنأخذ الآن الكلي ، " الكلي بالحمل الأولي جزئي " ؛ لأنه من حيث المفهوم في الذهن واحد لأن للكلي معنى واحدا في الذهن ، فمعنى الكلي هو ما يصدق على كثيرين ، وهذا مفهوم واحد في الذهن لا متعدّد .

" الكلي بالحمل الشائع كلي " ؛ لأنه يصدق على كثيرين ، فالإنسان كلي ، والبقر كلي ، والأسد كلي .

وقد قيل إن من علامات الحقيقة صحة الحمل ، ومن علامات المجاز صحة السلب ، فإذا وجدنا أن اللفظ يُحْمَلُ على المعنى المشكوك فيه حملاً أولياً أو حملاً شايعاً فهذا علامة على الحقيقة ، ولكن كيف يُحْمَلُ اللفظ على المعنى ؟

الحمل يقتضي لفظين ومفهومين أو معنيين ، اللفظ والمعنى من مقولتين مختلفتين ، فاللفظ وجود لفظي ، والمعنى وجود ذهني ، ولا يمكن تشكيل قضية موضوعها وجود لفظي ومحمولها وجود ذهني ، الحمل يقتضي الاتحاد ، والاتحاد يقتضي أن يكون الموضوع والمحمول في رتبة واحدة ، وهنا الموضوع والمحمول من رتبتين مختلفتين ، فما معنى أن صحة الحمل علامة الحقيقة ؟

هذا المعنى مشكوكٌ وَضَعُ هذا اللفظ له ، ولا نعلم أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، اجعل لفظاً في ذهنك دالاً على هذا المعنى ، ثم جئ باللفظ الذي لا تعلم أنه موضوع لهذا المعنى الحقيقي أو غير موضوع له واحمله على ذلك اللفظ الأول ، فإذا صحَّ الحمل فهو علامة الحقيقة ، وإن لم يصحَّ الحمل فهو علامة المجاز ، وعندما نقول حمل اللفظ على المعنى فإن هذا القول فيه مسامحة ، والمراد حمل اللفظ على لفظ حاكٍ عن ذلك المعنى ، فإذا صحَّ الحمل فإن صحة الحمل علامة الحقيقة .

وفي المقام نأتي إلى هذا اللفظ المشكوك وضعه للمعنى الحقيقي إذا كان بين اللفظ والمحمول وبين اللفظ الموضوع الحاكي عن المعنى المشكوك

إذا كان بينهما اتحاد مفهومي فالحمل أولي ، والحمل الأولي يدل على الحقيقة ، وكذلك إذا كان الحمل حملا شايعا فإنه يدل على الحقيقة أيضا ، فيدل على أن الموضوع هو مصداق من مصاديق المحمول .

عندما نقول : " الإنسان كاتب " ؛ ليس المقصود أن مفهوم الإنسان كاتب بل المقصود أن مصداق الإنسان كاتب ، فمفهوم الإنسان غير مفهوم الكاتب ، والحمل حمل شايع لأن الاتحاد بينهما في الوجود والمصداق ، فالإنسان وكاتب متحدان وجودا وخارجا ومصداقا ، ومع صحة الحمل يكون الإنسان مصداقا لعنوان الكاتب المحمول على الإنسان .

وإذا غيرنا المثال إلى " زيد كاتب " يكون الاتحاد بينهما في الوجود والمصداق ، فيكون الحمل حملا شايعا ، ومع صحة الحمل يكون زيد مصداقا لعنوان الكاتب .

بعبارة أخرى : إذا كان اللفظ المحمول محمولا على الموضوع بالحمل الأولي فهذا علامة الحقيقة ، وإذا كان اللفظ المحمول محمولا على الموضوع بالحمل الشايع فهذا أيضا علامة الحقيقة .

إن المراد من صحة الحمل أن المعنى المطلوب معرفته أنه حقيقة أو مجاز إذا صح أن نحمل اللفظ عليه فهذا اللفظ يكون حقيقة في المعنى ، وإذا لم يصح حمل اللفظ عليه فهو مجاز ، فصحة الحمل تكشف عن أن المعنى المحمول عليه اللفظ هو المعنى الحقيقي ، وصحة السلب تكشف عن أن المعنى هو المعنى المجازي .

مثال ١ : إذا كنا لا نعلم أن الحيوان المفترس هو المعنى الحقيقي

٣٠٠ علامات الحقيقة والمجاز

للأسد أو ليس المعنى الحقيقي ، نشكّل قضية موضوعها المعنى ومحمولها اللفظ ، فنقول : " الحيوان المفترس أسد " ، الحمل فيه حمل أولي لأن الاتحاد بينهما في المفهوم ، فمفهوم الأسد متحد مع مفهوم الحيوان المفترس ، ومع صحة الحمل فإن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ ، وإذا لم يصح الحمل فهذا هو المعنى المجازي للفظ ، وهنا يصح الحمل فيكون المعنى الحقيقي للأسد هو الحيوان المفترس ، والتغاير بينهما في الإجمال والتفصيل ، وهو تغاير اعتباري .

مثال ٢ : إذا كنا لا نعلم أن لفظ " الأسد " موضوع للإنسان الشجاع أو ليس موضوعا له ، الأسد له معنى هو الحيوان المفترس ، وعندنا معنى مشكوك هو زيد الخارجي الذي نعبر عنه " إنسان " ، فنقول : " الإنسان الشجاع أسد " ، ولا تصح هذه الجملة لأن الحمل هنا لا يصح لا بالحمل الأولي ولا بالحمل الشايع ، وليس الحمل صحيحا لأنك تستطيع أن تقول : " الإنسان الشجاع ليس أسدا " ، والسلب علامة المجاز .

النتيجة :

١- إن صح الحمل الأولي الذاتي للفظ المراد معرفة حاله على معنى معين يثبت كون ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي ، مثلا " الحيوان الناطق إنسان " ، هنا حملنا " الإنسان " من حيث الذات والماهية على " الحيوان الناطق " ، فطالما صح الحمل فيكون " الحيوان الناطق " هو المعنى الحقيقي لـ " الإنسان " .

٢- إن صحّ الحمل الشايع فإنه يثبت كون المحمول عليه مصداقا

علامات الحقيقة والمجاز ٣٠١

لعنوان ، ويكون ذلك العنوان هو المعنى الحقيقي للفظ ، مثلا " زيد إنسان " ، " زيد " مصداق لـ " الإنسان " ، وإذا قلنا : " زيد حيوان ناطق " ، " زيد " مصداق لـ " الحيوان الناطق " ، وهذا العنوان وهو " الحيوان الناطق " يكون هو المعنى الحقيقي لـ " الإنسان " .

٣- إذا لم يصح كلا الحملين فإن المحمول عليه لا يكون نفس المعنى الحقيقي ولا مصداقا للمعنى الحقيقي ، مثل " الإنسان حجر " ؛ حيث لا يصح الحمل الأولي ولا الحمل الشايع لأنه يصح أن نقول : " الإنسان ليس حجرا " .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

الصحيح أن صحة الحمل ليست علامة على المعنى الحقيقي لأن استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة استعمال صحيح ، فإذا قلنا : " زيد أسد " ؛ فإن هذا الحمل صحيح مع أنه استعمال مجازي ، فالحمل صحيح في الاستعمال الحقيقي وفي الاستعمال المجازي ، فصحة الحمل علامة على أن هذا المعنى إما أن يكون معنى حقيقيا وإما أن يكون معنى مجازيا ، ولا يوجد أمر ثالث ، وصحة الحمل ليست علامة على المعنى الحقيقي فقط ، بل إن صحة الحمل تكشف عن صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي يصح حمله على المعنى .

إن صحة الحمل علامة على أن المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في الحمل الأولي أو مصداق المعنى المراد في الحمل الشايع ، فصحة الحمل تكشف عن أن المعنى المراد في جهة المحمول هو نفس المعنى المراد في جهة

الموضوع لأن الحمل معناه " هو هو " ، فصحة الحمل تكشف عن أن المعنى المراد في الموضوع والمحمول معنى واحد أي أن صحة الحمل تكشف عن وحدة المعنى ، ولكن صحة الحمل لا تكشف عن الوضع ولا تكشف عن أن هذا المعنى المراد هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي للفظ ، نعم من يعلم بالوضع يستطيع أن يقول إن الحمل صحيح ، ولكن العكس ليس صحيحا فإن الحمل لا يكشف عن الوضع ، والدعوى هي أن صحة الحمل تدل على المعنى الحقيقي ، ولكن صحة الحمل ليس لها هذه الدلالة لأنه يمكن أن نحمل على المعنى المجازي أيضا ، فصحة الحمل تكشف عن أن المحمول عليه هو عين المعنى المحمول أو مصداق العنوان المحمول ، وأما أن اللفظ في المحمول عليه - أي الموضوع - حقيقة في المعنى المحمول فهذا لا يمكن استكشافه من صحة الحمل .

مثلا " زيد أسد " ، هنا حملنا الأسد على زيد مع أن زيدا ليس مصداقا للأسد ، استعمال الأسد هنا استعمال في غير ما وضع له ، فيكون معنى مجازيا مع أن الحمل صحيح ، فحمل الأسد على زيد صحيح مع أن زيدا ليس مصداقا للأسد ، فإذا قلنا إن صحة الحمل تدل دائما على المعنى الحقيقي فمعنى ذلك أن زيدا مصداق للأسد .

إذن : صحة الحمل لا تكشف عن الوضع ولا تدل على أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي لأنه يصح الحمل في المجاز أيضا .

سؤال : إذن كيف يمكن أن نعرف أن هذا المعنى المراد معنى حقيقي أو

معنى مجازي ؟

الجواب :

لتعيين أن هذا المعنى المراد معنى حقيقي أو معنى مجازي يرجع الإنسان إلى مرتكزاته السابقة أي عن طريق العلم الارتكازي السابق الناشئ من الوضع ، فالعربي لاطلاع على اللغة يعرف أن هذا المعنى معنى حقيقي أو معنى مجازي ، والاتحاد في المفهوم لا يعني أن اللفظ في المحمول عليه حقيقة في المحمول لأن الاتحاد في المفهوم من شؤون واقع المفهومين المتحددين ، وكون اللفظ حقيقة في المعنى من شؤون الوضع في اللغة ، وكذلك الاتحاد في الوجود والمصادق فإنه من شأن الواقع ولا علاقة له بوضع الواضع ، لذلك فإن العربي انطلاقاً من مرتكزاته يعرف أن الأسد يدل على الحيوان المفترس بالاستعمال الحقيقي ، ولا يدل على زيد إلا بالاستعمال المجازي ، فمع عدم وجود القرينة يدل اللفظ على المعنى الحقيقي ، ومع القرينة يدل على المعنى المجازي ، وهذا رجوع إلى العلامة الأولى وهي التبادر وليست علامة جديدة ، والتبادر علامة الحقيقة .

العلامة الثالثة : الأطراد :

قلنا في العلامة الثانية صحة الحمل ، والمقصود منها صحة الحمل ولو مرة واحدة ، فصحة الحمل مرة واحدة تدل على المعنى الحقيقي ، ورد السيد الشهيد قدس سره على ذلك .

وأما العلامة الثالثة فهي الأطراد أي أطراد الحمل بمعنى " دائماً " أي صحة استعمال اللفظ في هذا المعنى المشكوك دائماً وبشكل مُطَرَّد وبلحاظ أي فرد من أفراد ذلك المعنى وبلحاظ أي حال من أحوال الفرد ،

فيكون هذا المعنى المشكوك هو المعنى الحقيقي لأنه لا يوجد أطراد في المعاني المجازية ، فالمعاني الحقيقية يوجد فيها أطراد في صحة الاستعمال دون المعاني المجازية ، فإذا كان عندنا معنى ونشك أنه المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي نأتي إلى هذه العلامة ونستعملها ، فمن خلال استعمال هذه العلامة نصل إلى أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي .

مثال : " الأسد حيوان مفترس " ، يصح استعمال لفظ " الأسد " في " الحيوان المفترس " مطلقا من حيث الأحوال ، أي سواء كان الحيوان المفترس صغيرا أم كبيرا ، مريضا أم صحيحا ، مفترسا أم مفترسا ، ومطلقا من حيث الأفراد ، فنقول " الأسد لبؤة " و " الأسد شبل " . وهذا بخلاف استعمال لفظ " الأسد " في " الرجل الشجاع " فإن الاستعمال لا يصح في جميع أحوال الفرد ، فإذا صار الرجل الشجاع جبانا فإنه لا يقال عنه إنه أسد بل يقال عنه إنه دجاجة كما في المثل القائل : " أسدٌ عليّ وفي الحروب دجاجة " .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

الكلام السابق ليس تاما لأنه يوجد أطراد أيضا في المعاني المجازية ، تقول " محمد أسد " و " علي أسد " و " جعفر أسد " ، والمجاز بهذه الطريقة مطّرد دائما ، فكلما توفرت صفة الشجاعة في شخص أطلقنا عليه كلمة " أسد " ، فيكون الاستعمال في المعاني المجازية مطّردا أيضا ، ولكن بشرط وجود العلاقة كعلاقة المشابهة أو أي علاقة أخرى من العلاقات الموجودة في المعاني المجازية ، وإذا صح استعمال اللفظ في معنى

انقلاب المجاز إلى حقيقة ٣٠٥

مشكوك مع القرينة واحتفظنا بهذه القرينة في كل الاستعمالات فإن الحمل يطرد ، فيكون الاطراد علامة على صحة الاستعمال وعلى الأعم من الحقيقة والمجاز ، ولا يدل الاطراد على المعنى الحقيقي ، والذي يعين أنه معنى حقيقي هو التبادر ، فإذا تبادر المعنى المشكوك من غير قرينة فهو المعنى الحقيقي ، وإذا تبادر مع القرينة الصارفة فهو المعنى المجازي ، وهذا رجوع إلى العلامة الأولى وهي التبادر علامة الحقيقة .

إذن : الاطراد يكون ثابتا في المعاني الحقيقية ، ويكون ثابتا أيضا في المعاني المجازية ، ولكن بشرط الحفاظ على الخصوصيات التي يصح بها الاستعمال المجازي ، فالاستعمال في معنى إذا صح مجازا في حال وبلحاظ فرد صح دائما بلحاظ سائر الأفراد مع الحفاظ على تلك الخصوصيات التي بها صح الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد .

النتيجة النهائية :

علامة التبادر هي العلامة التي تنفعنا في معرفة المعنى الحقيقي ، وأما صحة الحمل والاطراد فلا تنفعنا في معرفة المعنى الحقيقي ولا تدل على أن المعنى المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي ، فلا بد من التفكير في علامات أخرى لتمييز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي .

انقلاب المجاز إلى حقيقة

هذا البحث موجود في الحلقة الأولى ، وقد مرّ هذا البحث سابقا في الحلقة الثانية تحت عنوان " الوضع التّعيني والوضع التّعيني " ، ولكن ستم الإشارة هنا إلى نوعي الوضع لتتبيّن مسألة انقلاب المعنى المجازي

إلى معنى حقيقي ، وأن أي الوضعين يكون سببا لهذا الانقلاب .
 والبحث هنا يكون في المجاز اللفظي ، وسيأتي في البحث القادم نوع
 آخر من المجاز وهو المجاز العقلي ، إن اللفظ يُسْتَعْمَلُ أحيانا في المعنى
 المجازي ، ولكن أول ما يُسْتَعْمَلُ فيه يكون مع القرينة الصارفة ، ومع
 التكرار وكثرة استعمال الناس لهذا اللفظ في هذا المعنى المجازي تقوم بين
 اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة ويستغني الناس عن القرينة ، فلا
 يحتاجون في فهم المعنى إلى قرينة لأنه يحصل ارتباط جديد بين اللفظ
 والمعنى المجازي ، ويصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعا لذلك المعنى ويخرج
 عن المجاز إلى الحقيقة ، وهذا المعنى سوف يتبادر بعد ذلك إلى أذهان
 الناس بدون قرينة ، فمن كثرة الاستعمال ينقلب هذا المعنى المجازي إلى
 معنى حقيقي لأنه يتبادر إلى الذهن بدون قرينة ، وهذا الانقلاب إلى
 حقيقة ناشئ من كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، فينقلب المجاز
 إلى حقيقة بسبب كثرة الاستعمال ، وهذه الحالة نطلق عليها " الوضع
 التعييني " ، وهو الوضع الناتج من كثرة الاستعمال .

مثال : لفظ " الصلاة " موضوع في اللغة للدعاء ، ولكن استعمل
 المسلمون هذا اللفظ في الأفعال المخصوصة مع القرينة الحالية المقاميّة
 على نحو المجاز ، ومع كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي انقلب
 المعنى المجازي إلى معنى حقيقي ، فالآن إذا أطلق لفظ " الصلاة "
 انصرف الذهن إلى الصلاة المخصوصة عند المسلمين ، ولا يحتاج الناس
 إلى قرينة لفهم هذا المعنى ، فصارت الصلاة المخصوصة هي المعنى

انقلاب المجاز إلى حقيقة ٣٠٧

الحقيقي للفظ " الصلاة " ، وصار استعمال لفظ " الصلاة " في الصلاة
المخصوصة استعمالاً حقيقياً لا استعمالاً مجازياً .

ويوجد وضع آخر وهو " الوضع التعييني " كما مر سابقاً ، وهو الوضع
الذي يكون بتعيين معين ، فالواضع يقول : " وضعت هذا اللفظ لهذا
المعنى " ، فيطلق الوضع التعييني على عملية الوضع المتصور من الواضع .

سؤال : كيف يمكن تفسير ظاهرة انقلاب المعنى المجازي إلى معنى

حقيقي ؟

الجواب :

بناء على نظرية القرن الأكيد في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية
يمكن تفسير هذه الظاهرة بسهولة ، وقد قال السيد الشهيد سابقاً إنه
تنشأ علاقة بين اللفظ والمعنى من كثرة الاستعمال أو في ظرف مؤثر ،
فالعلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف
مؤثر ، وهنا يوجد التكرار وكثرة الاستعمال ، وهذا الاقتران بين اللفظ
والمعنى مصداق من مصاديق ذلك القانون التكويني الموجود في الذهن
البشري ، فإذا استعمل الناس اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة فإن
تصور اللفظ يقترن بتصور المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً ،
وهذا الاقتران المتكرر يؤدي إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما ، وهذا هو
الوضع التعييني ، وأما في الوضع التعييني فتوجد عملية تعيين مقصودة من
الواضع حيث يحصل الاقتران بين اللفظ والمعنى من الطرف المؤثر الذي
يصنعه الواضع من خلال عملية التعيين .

تحويل المجاز إلى حقيقة

كان البحث السابق في المجاز اللفظي ، والبحث هنا في المجاز العقلي ،
توجد نظريتان وتفسيران في حقيقة المجاز :

النظرية الأولى وهي النظرية المشهورة ، وهي استعمال اللفظ في غير
ما وُضِعَ له أو في غير المعنى الموضوع له اللفظ ، فلفظ الأسد موضوع
للحيوان المفترس ، فإذا استعملت اللفظ في الرجل الشجاع فإن الرجل
الشجاع يكون معنى مجازيا للأسد ، ويكون الاستعمال استعمالا مجازيا ،
فيوجد هنا تصرف في اللفظ حيث استعمل اللفظ في غير ما وُضِعَ له ،
وهذا التصرف تصرف لفظي ، فهناك علاقة بين لفظ " الأسد "
والحيوان المفترس ، وتنتقل هذه العلاقة إلى علاقة جديدة بين لفظ
" الأسد " والرجل الشجاع لوجود وجه شبه بين الأسد وهذا الرجل ، وهذا
هو المجاز المشهور الذي يأتي في اللغة من النحو والبلاغة وفي أصول
الفقه ، ويسمى " المجاز اللفظي " ، وهذا هو المجاز في الكلمة .

وهناك نظرية أخرى وتفسير آخر في المجاز وهي نظرية السكّاكي ،
وتسمى " المجاز العقلي " ، وهذه النظرية تقول إننا لا نتصرف في اللفظ
بل نتصرف في مصاديق اللفظ وفي التطبيق على المعنى الأدعائي ، وهذا
التصرف تصرف عقلي وحيلة عقلية لتحويل المعنى المجازي إلى معنى
حقيقي ، وتحويل الاستعمال المجازي إلى استعمال حقيقي .

بعبارة أخرى : نتصرف في المعنى ، لفظ الأسد معناه الحيوان
المفترس ، والعقل يتصرف في المعنى حيث يوسع المعنى فيفرض ما ليس

تحويل المجاز إلى حقيقة ٣٠٩

بحيوان مفترس يفرضه ويعتبره حيوانا مفترسا من حيث الشجاعة ،
فيقول : " اعتبرت المعنى المجازي فردا من أفراد المعنى الحقيقي " ،
وفي مثالنا يقول : " اعتبرت الرجل الشجاع فردا من أفراد الحيوان
المفترس " .

يوجد استعمال للفظ في المعنى الذي وُضِعَ له ، ولكن المعنى الذي
وُضِعَ له يوجد له مصداقان : مصداق حقيقي تكويني ، ومصداق آخر
ادّعائي تنزيلي اعتباري فرضي من قِبَلِ العقل ، فلا يوجد تصرّف في
اللفظ ، بل يوجد تصرّف عقلي في مصاديق اللفظ بحيث يشمل الأفراد
التي اعتبرها العقل بالإضافة إلى الأفراد الحقيقيين التكوينيين ، ويطلق
عليه " المجاز العقلي " في مقابل " المجاز اللفظي " ، ويقول السكاكي بأن
جميع موارد الاستعمال المجازي يكون من قبيل المجاز العقلي .

مثال المجاز العقلي :

في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : " الطواف
بالبیت صلاة ، . . . " (١) .

الطواف حول الكعبة يُنَزَّلُ منزلة الصلاة ، الطهارة تكون للصلاة ،
ولكن الشارع يوسّع دائرة الصلاة فيقول إن الصلاة التي تشترط فيها
الطهارة لها مصداقان : مصداق حقيقي وهو الصلاة المعهودة ، ومصداق

(١) مستدرک الوسائل للمحدث النوري ج ٩ ص ٤١٠ باب ٣٨ من أبواب الطواف
ح ٢ ، سنن الدارمي ج ٢ ص ٤٤ ، سنن النسائي ج ٥ ص ٢٢٢ ، المستدرک علی
الصحيحين ج ١ ص ٤٥٩ ، السنن الكبرى للبيهقي ج ٥ ص ٨٥ .

٣١٠ تحويل المجاز إلى حقيقة

آخر ادّعاءي تنزيلي وهو الطواف حول البيت ، وتشترط الطهارة في المصداق الحقيقي وفي المصداق الادّعاءي ، هنا استعمل لفظ " الصلاة " في المعنى الموضوع له ، ولكن المعنى الموضوع له اللفظ له مصداقان : مصداق حقيقي ، ومصداق اعتباري ادّعاءي تنزيلي .

بعبارة أخرى : في المجاز العقلي يعتبر العقل شيئاً ، مثلاً لفظ " الأسد " يدل على الحيوان المفترس ، ويمكن بالاعتبار العقلي أن يدلّ على الرجل الشجاع أيضاً ، ونجعل الرجل الشجاع مصداقاً للأسد بالاعتبار العقلي ، فنُنزِلُ الرجل الشجاع منزلة الأسد ، فيتحوّل المجاز إلى حقيقة ، ويكون استعمال اللفظ في الرجل الشجاع استعمالاً حقيقياً ، فإذا كان الرجل الشجاع مصداقاً للأسد فقد تحوّل المجاز إلى حقيقة ، وعندما نقول : " زيد أسد " ؛ فإن هذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً لا استعمالاً مجازياً ، نعم في المجاز اللفظي استعمال هذا اللفظ في الرجل الشجاع استعمال مجازي ، ولكن في المجاز العقلي يوجد اعتبار عقلي وادّعاء في أنه مصداق من مصاديق الأسد .

الفرق بين المجاز اللفظي والمجاز العقلي :

في المجاز اللفظي يستعمل نفس اللفظ في غير ما وضع له ، يستعمل نفس لفظ " الأسد " في الرجل الشجاع ، تقول : " جاء الأسد راكباً السيارة " وأنت تقصد زيدي ، فنسأل : هل استعملت هذا اللفظ في المعنى الحقيقي أو في المعنى المجازي ؟

إذا كان مستعملاً في الحيوان المفترس يكون المعنى حقيقياً ، وإذا كان

مستعملاً في زيد يكون المعنى مجازياً ، وأما في المجاز العقلي فإننا نأتي إلى كلمة " الأسد " ، فكما أنه ينطبق على الحيوان المفترس كذلك نطبقه أيضاً على زيد الشجاع ونجعل زيدا مصداقاً بالاعتبار العقلي والتنزيل ، والاعتبار سهل المؤونة ، والعقل يستطيع أن يتصرف بمثل هذه التصرفات ، والإنسان يستطيع أن يعتبر ما يشاء لأنه في الاعتبار لا توجد صعوبة ، وهذا الاعتبار ممكن لأن العقل يستطيع أن يعتبر شيئاً مصداقاً من مصاديق شيء آخر بالتنزيل والأدعاء والاعتبار ، فيعتبر زيدا مصداقاً من مصاديق الأسد ، فيكون زيد أسداً بالاعتبار العقلي والتنزيل ، ويكون للأسد معنيان ومصداقان هما : الحيوان المفترس ، والرجل الشجاع .

والمجاز العقلي هو التصرف العقلي ، فتستطيع بالتصرف العقلي أن نحول المجاز إلى حقيقة ، فبعد أن كان الرجل الشجاع معنى مجازياً فإنه يصير معنى حقيقياً بالاعتبار ، والمجاز العقلي أبلغ في التشبيه من المجاز اللفظي .

إذن : في المجاز العقلي نستعمل لفظ " الأسد " في الحيوان المفترس ، ولا نستعمله في الرجل الشجاع ، ولكن نطبق الحيوان المفترس على مصداق ادعائي غير مصداقه الحقيقي ، فنطبقه على الرجل الشجاع بافتراض واعتبار أن الرجل الشجاع مصداق للحيوان المفترس ، فالمجاز العقلي عبارة عن تنزيل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي كتنازل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس ، فيمكن للعقل أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعناية والتنزيل والافتراض ، ولا يوجد هنا مجاز في

٣١٢ تحويل المجاز إلى حقيقة

الكلمة لأنه استعمال للكلمة في ما وُضِعَتْ له ، وإنما العناية في تطبيق مدلولها على مصداقها الاعتباري التنزيلي ، اسْتُعْمِلَ اللفظ في معناه الحقيقي وإن كان معنى حقيقيا بالاعتبار ، وهذا هو معنى تحويل المجاز إلى حقيقة .

سؤال : ما هي الثمرة العملية لبحث المجاز العقلي ؟

الجواب :

إن الغاية من تنزيل الشيء منزلة شيء آخر هي ترتيب آثار الشيء الآخر على ذلك الشيء ، وسوف يأتي فيما بعد أن الظن يُنَزَّل منزلة العلم والقطع بالاعتبار ، لذلك نأخذ بالأمانة لأنها بمنزلة العلم ونعتبرها علما ، وهذا قول المحقق الميرزا النائيني قدس سره ، فعنده نظرية التنزيل أي تنزيل الظن منزلة العلم ، والغاية من هذا التنزيل هي ترتيب آثار القطع من المنجزية والمعدرية على هذا الظن ، فتقوم الأمانة مقام القطع الطريقي ومقام القطع الموضوعي .

وقد مرَّ سابقا أن الظن يقوم مقام القطع الطريقي دون القطع الموضوعي ، مثلا لو قلنا : " إذا قطعت بأن هذا السائل خمر فهو حرام " فتسأل : " إذا ظننت بأن هذا السائل خمر فهل يكون حراما أو لا ؟ " .

الجواب :

الظن لا يقوم مقام القطع الموضوعي ، نعم الظن يقوم مقام القطع الطريقي لأنه توجد كاشفية للظن ، فالخمر حرام سواء قطعت أم ظننت ظلما معتبرا بأن هذا السائل خمر ، فيكون حراما ، ولكن الظن لا يقوم

تحويل المجاز إلى حقيقة ٣١٣

مقام القطع الموضوعي إلا بالاعتبار والتنزيل ، فالظن المعتبر يُنزل منزلة القطع بالاعتبار العقلي ، مثلا لو جاءك شاهد ثقة وشهد بأن هذا السائل خمر فهل تستطيع أن تأخذ بشهادته في القطع الموضوعي ؟

الجواب :

ذلك غير ممكن لأنه يقول : " إذا قطعت " ، ولكنك أنت ظننت عن طريق خبر الثقة بأن هذا السائل خمر ولم تقطع بذلك ، فلا يمكن أن تأخذ بخبر الثقة في القطع الموضوعي إلا إذا نزلت الظن المعتبر الذي يعطيه الشارع الحجية منزلة القطع وأنه مصداق اعتباري من مصاديق القطع ، وهذا هو قول الميرزا النائيني قدس سره ، وسوف يأتي هذا البحث بالتفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى .

النتيجة :

يوجد نوعان من المجاز :

١- **المجاز اللفظي** : كاستعمال لفظ " الأسد " الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع .

٢- **المجاز العقلي** : كاستعمال لفظ " الأسد " في الحيوان المفترس ، وجعل الرجل الشجاع مصداقا للحيوان المفترس بالاعتبار والتنزيل والأدعاء ، فيفترض العقل غير المصداق مصداقا ، ويكون استعمال لفظ " الأسد " في الرجل الشجاع استعمالا حقيقيا أي استعمال للفظ في المعنى الموضوع له ، ولكن المعنى الموضوع له يوجد له مصداقان : مصداق حقيقي وهو الحيوان المفترس ، ومصداق ادّعائي وهو الرجل الشجاع .

استعمال اللفظ وإرادة الخاص

إذا كان يوجد عندنا لفظ مثل " الماء " فإننا نرى أن مفهوم " الماء " مفهوم عام - والمفهوم هو المعنى أو الوجود الذهني - ، وهذا المعنى العام له حصص كثيرة مثل " ماء الفرات " و " ماء دجلة " و " ماء النيل " . فإذا كان المعنى الموضوع له اللفظ معنى عاما له حصص متعددة واستعملت اللفظ فإنه توجد هنا ثلاث حالات من حيث استعمال اللفظ في المعنى ، والحالات الثلاث هي :

الحالة الأولى :

أن تستعمل اللفظ وتريد المعنى العام ، وهذا الاستعمال استعمال حقيقي لأنه استعمال فيما وضع له ، مثل أن تقول : " جئني إنسان " ؛ وأنت تريد معنى " الإنسان " الذي هو معنى عام له حصص ومصاديق وأفراد كثيرة كمحمد وعلي وزيد وبكر ، أو تقول : " أريد ماءً " ؛ وأنت تريد المعنى العام للماء الذي له حصص كثيرة .

الحالة الثانية :

أن تستعمل اللفظ الموضوع لمعنى عام ولكنك تستعمله بمفرده في حصة من حصص ذلك المعنى العام ، فتستعمل اللفظ في الخاص بما هو خاص ^(١) ، مثل أن تقول : " إنسان " ؛ وأنت تريد مصداقا معينا من

(١) يقول السيد الشهيد قدس سره في الكتاب : " إذا استعمل اللفظ وأريد به معنى مبين لما وضع له فهو مجاز بلا شك " ، قد يقال هنا بأن هذا التعبير فيه مسامحة لأنه اشترط في المجاز أن يكون هناك وجه شبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فلا يمكن

الإنسان كمحمد أو علي ، أو تقول : " ماء " ؛ وتريد " ماء الفرات " ، هنا يكون الاستعمال مجازيا لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له حيث إن اللفظ وضع للمعنى العام لا للحصة الخاصة ، وعند استعمال اللفظ الدال على معنى عام في حصة خاصة فإن الاستعمال يكون مجازيا .

الحالة الثالثة :

أن تستعمل لفظ " الماء " وأنت تريد المعنى الذي هو حصة خاصة لا

أن يكون المعنيان متباينين تماما وإلا لما صح استعمال اللفظ في المعنى الآخر ، فلا بد أن نقول إن المعنى المجازي مباين للمعنى الحقيقي من جهة ومشابه من جهة أخرى حتى يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، ولكن يمكن الرد على ذلك بأن مراد السيد الشهيد قدس سره من المباين هو أنه معنى آخر مختلف عن المعنى الحقيقي بحيث لا يكون حصة من المعنى الحقيقي ، فيكون هذا المعنى الآخر معنى مجازيا ، ويوجد معنى مجازي آخر ، وهو أن يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ حصة خاصة وفردا من المعنى العام ، فنستعمل اللفظ الدال على المعنى العام في المعنى الخاص ، فيكون هذا أيضا استعمالا مجازيا ، فيوجد نوعان من المجاز :

النوع الأول : أن يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى مختلفا عن المعنى الحقيقي ولا يكون حصة من المعنى الحقيقي .

النوع الثاني : أن يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى يكون حصة خاصة وفردا من المعنى الحقيقي .

وكلاهما يكون مجازا لأنه استعمال في غير ما وضع له اللفظ ، ويفهم هذا من قول السيد الشهيد قدس سره عندما ذكر ما يقابل قوله السابق : " وأما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصص وحالات كثيرة وأريد به بعض تلك الحصص " ، فمن المقابلة بينهما يفهم أنه يوجد نوعان من المجاز كما مرّ .

المعنى العام المشترك بين ماء الفرات وغيره ، فالمعنى الموضوع له اللفظ له حصص كثيرة - كماء الفرات وماء النيل - وحالات كثيرة - كالماء البارد والماء الحار - ، فيراد باللفظ حصّة معيّنة أو حالة معيّنة ، ولكن الحصّة المرادة لا يدل عليها نفس اللفظ ، وإنما تقرن اللفظ بلفظ آخر يكون قرينة على المعنى الخاص .

مثلا تقول : " ماء الفرات " ؛ وأنت تريد المعنى الخاص لا بنفس ذلك اللفظ بل تريده بمجموع لفظين ، وكل لفظ من هذين اللفظين يدل على معناه ، فالدال الأول هو " الماء " ، والدال الثاني هو " الفرات " ، والاستعمال هنا استعمال حقيقي لأنك استعملت كل لفظ في معناه الموضوع له ، فاستعملت لفظ " الماء " في معناه الموضوع له العام ، وأردت المعنى الخاص والحصّة الخاصة عن طريق لفظ آخر وهو القرينة على هذا المعنى الخاص ، فالماء هو الماء الموجود في كل مكان ، والفرات تقييد لمكان الماء .

إن المدلول إذا كان متعدّدا وكان الدالّ عليه متعدّدا فإن الاستعمال يكون استعمالا حقيقيا ، ففي المثال السابق الدال متعدّد وهو " ماء " و " الفرات " ، والمدلول متعدّد لأنك تريد حصّة خاصة من الماء ، فأنت تريد المقيّد مع القيد ، وهذه الطريقة يطلق عليها " طريقة تعدّد الدال والمدلول " ، فتستعمل اللفظ في معناه المشترك بين الحصّة الخاصة وغيرها من الحصص ثم تأتي بلفظ آخر يدل على الخصوصية ، ولا يوجد هنا مجاز لأن كلاً من الكلمتين استعملت في المعنى الموضوع له ، ويطلق على إرادة الخاص بهذا النحو " طريقة تعدد الدال والمدلول " .

استعمال اللفظ وإرادة الخاص ٣١٧

ومعنى تعدد الدال والمدلول هو إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال ، وبإزاء كل دال واحد من تلك المعاني ، أي تعدد اللفظ وتعدد المعنى ، وكل لفظ يدل على معناه الموضوع له ، ويوجد هنا استعمالان : استعمال اللفظ الدال على العام في معناه الموضوع له ، واستعمال اللفظ الدال على الخاص في معناه الموضوع له .

بعبارة أخرى : يوجد هنا أمر يطلق عليه " طريقة تعدد الدال والمدلول " ، وخالصة هذه الطريقة هي :

توجد عندنا جملة فيها عدة ألفاظ ، وكل لفظ يدل على معناه الحقيقي ، فيوجد تعدد في الدال وتعدد في المدلول .

مثال :

إذا استعملت لفظ " الماء " في ماء دجلة فهل هذا الاستعمال حقيقي

أو مجازي ؟

الجواب :

هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون استعمالا مجازيا لأن الماء موضوع للماء المطلق واستعمل في ماء دجلة ، فإذا استعملت المطلق في المقيّد فإن الاستعمال يكون استعمالا مجازيا ، كما إذا استعملت كلمة " الإنسان " وقصدت به زيدا ، فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا لأنه من باب استعمال المطلق في المقيّد (١) .

(١) إشكال : ورد في الحالة الرابعة من توقف الوضع على تصور المعنى أنه لا يمكن أن يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما ، أي أن يتصور الفرد ويضع اللفظ لمعنى

جامع ، وهذا مستحيل لأن الفرد ليس عنوانا منطبقا على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه ، فالمعنى الجامع لا يكون مستحضرا لا بنفسه ولا بعنوان مشير إليه .
مثلا المعنى المتصور خاص مثل " زيد " المعين المشخص الموجود أمامنا ، ويريد أن يضع لفظا فيضعه لمعنى عام يكون زيد فردا من أفرادهِ ، فهو خاص ولكن يضع اللفظ لمعنى عام مثل " إنسان " ، فيتصور " زيدا " ويضع اللفظ لـ " الإنسان " ، فهذا غير ممكن فعندما نقول " إنسان " فإن الذهن ينتقل إلى معنى " إنسان " ولا ينتقل إلى معنى " زيد " ، فلا يصح أن نقول " الإنسان زيد " ، ولكن يصح أن نقول " زيد إنسان " .
نسال : هل زيد يدل على الإنسان ؟

الجواب : نعم زيد يدل على الإنسان لكن بدون الشخصيات ، زيد الخاص إذا نظرنا إليه من حيث إن له جامعا مع الأفراد الآخرين يكون زيد عاما ، فالخاص هنا له دلالة على العام ، فزيد بدون الشخصيات يدل على الإنسان ، ومع الشخصيات يدل على زيد الخاص ، فعندما نستعمل لفظ " إنسان " في " زيد " فإننا ننظر إلى زيد بدون الصفات الخاصة بزيد ، فيكون الاستعمال حقيقيا ، وإذا نظرنا إلى زيد مع صفاته الخاصة فيكون الاستعمال مجازيا ، وبنفس الطريقة ننظر إلى ماء الفرات ، فتارة ننظر إلى ماء الفرات كماء بدون خصوصياته فيكون الاستعمال حقيقيا ، وتارة أخرى ننظر إلى ماء الفرات بخصوصياته فيكون الاستعمال مجازيا .

إشكال : قد يقال بأنه بهذه الطريقة قمنا بتغيير المفاهيم .

الجواب : لم نقوم بتغيير المفاهيم ، ولكن نظرنا إلى جهة معينة وحيثية معينة ، والعقل قادر على التصرف والنظر إلى الشيء من لحاظات وحيثيات مختلفة ، والحيثية عبارة عن كيفية اللحاظ .

مثلا إذا كان عندنا صندوق الجهة العليا منه لونها أحمر ، والجهة اليمنى لونها أزرق ، والجهة السفلى لونها أخضر ، فإذا سألنا شخصا : " ما هو لون الصندوق ؟ " ، فهنا لا يستطيع أن يجيب إلا بعد أن يسأل : " من أي جهة تريد ؟ " .

مثلا إذا كان عندنا سطح مستوي ونظرنا إليه من الجانب فإننا نرى خطأ ، ومن الأعلى نرى سطحا مستويا ، وإذا كان في الغرفة بابان باب أمامي وباب على جانبي الأيسر ، فإذا نظرت إلى الأمام فأسأل كم باب أمامي ؟
فيأتي الجواب بأنه باب واحد ، ومن يجيب بأنه يوجد بابان لا يكون جوابه صحيحا ولم يجب على السؤال لأن نظري ليس إلى جميع أبواب الغرفة .

إذن : الحيثية مهمة جدا لأنه يظهر من خلالها نظر الإنسان إلى الأشياء ، فمن الممكن أن ننظر إلى زيد بعد تقشيريه من مشخصاته الخاصة فنستخرج الجامع بينه وبين الأفراد الآخرين فيكون عندي إنسان ، فزيد بدون المشخصات إنسان (زيد - المشخصات = إنسان) ، واستعمال إنسان في (زيد بدون المشخصات) استعمال حقيقي لأنه استعمال في المعنى الحقيقي وهو الإنسان ، واستعمال إنسان في (زيد مع المشخصات) استعمال مجازي لأنه استعمال للعام في الخاص .
مثلا لو أخذنا برتقالة وقشرناها فهل هي برتقالة أو لا ؟

نعم هي برتقالة ، وزيد بعد تقشيريه من مشخصاته هو زيد لكن بدون صفاته الخاصة ، وزيد بدون صفاته الخاصة من الطول والوزن وغيرهما هو إنسان ، وأصل هذا الإنسان هو زيد ، وهنا نحن ننظر من حيثية معينة ، والعقل قادر على النظر إلى الشيء من جهات مختلفة ، ولو أرجعت هذه الصفات الخاصة إلى هذا الإنسان الذي أخذته من زيد فيرجع زيد مرة أخرى ولا يرجع شخصا آخر ، فأرجعته إلى حالته الأصلية ، مثلا امسح هذا الكتاب من الحبر يصير عندك أوراق بيضاء ، وإذا أرجعت الحبر بنفس الكلمات المكتوبة يرجع عندك نفس الكتاب السابق ، صحيح أن الإنسان ليس زيدا ، ولكن أصله زيد ، ونحن نظرنا إلى الحيثية الخاصة حيث نقول (زيد بدون مواصفاته الخاصة) ، والكلام محدد بهذه الحيثية ، نحن لا نناقش أنه زيد سابقا أو ليس بزيد ، بل نقاشنا واقع على أنه إنسان أو ليس بإنسان ، إذا سألت هل هو إنسان أو لا ؟

فعليك أن تقول نعم أو لا ، ولا يصح الجواب إذا قلت هو زيد ، فأنا لم أسألك

عن أنه زيد أو لا ، وإنما سؤالي هل هو إنسان أو لا ، فلا تُجِبْ على السؤال الآخر ،
مثلا لو سألتك أن هذا الصندوق ما لونه من الأعلى ؟

فإذا أجبتي أن لونه أزرق ، فأقول لك إن جوابك خاطئ لأن لونه من الأعلى
أحمر ، وأنا لم أسألك عن لونه من الجهة اليمنى لأن هذا الجانب غير واقع تحت
نظري ، فنقاشنا ليس منصبا على الجانب الأيمن ، بل نقاشنا منصبا على الجانب
العلوي .

إذن : لا بد أولا من تحديد محل النزاع ، لذلك قد نرى بعض المصنفين في الأصول
يردون على مصنف آخر ولكن لا يكون الرد من نفس الحيثية ، لذلك يكتبون في
الكتب القديمة عنوانا وهو " تحرير محل النزاع " حتى يقع النقاش على محل النزاع لا
على محل آخر ، فلا تناقشني من حيثيات أخرى ، فسؤالي هو : هل زيد بدون
المشخصات إنسان أو ليس بإنسان ؟

أو هل زيد بدون المشخصات زيد أو ليس بزيد ؟
والجواب لا بد أن يكون على نفس السؤال لا على سؤال آخر ، مثلا إذا سألت :
ما هي النتيجة من ١ + ١ ؟

فيقال مثلا ٢ + ٢ = ٤ ، الجواب صحيح من حيث نفسه ، ولكنه ليس جوابا
على سؤالي فيكون جوابه خاطئا بالنظر إلى سؤالي .

إذن : نحدّد أولا الحيثية التي نريد أن نقاشها ، وبعد ذلك نقاش على أساس هذه
الحيثية ، ولا تناقشني على أساس حيثية أخرى لأن الحيثية الثانية ليست مرادي ، لذلك
لا بد أن نكون دقيقين حين النقاش ، وهنا تظهر القوة العلمية لطالب العلم حينما
يكون دقيقا في فهم المطالب العلمية وفي الرد المناسب عليها ، فإذا أردت أن تناقش
فليكن نقاشك منصبا على نفس الحيثية التي يناقشها المصنف ، نعم قد يجعل المصنف
الحيثية الثانية حالة ثانية ، ويجعل الحيثية الثالثة حالة ثالثة وهكذا ، وفي كل حالة لا بد
من النقاش في نفس الحيثية حتى لا يخرج النقاش إلى خارج حدوده ، ونحن هنا حديثنا

في الحالة الأولى وهي استعمال اللفظ المطلق في المقيد ، ومن هذه الحيشة يكون الاستعمال مجازيا ، ثم تنتقل من الحالة الأولى وناقش في الحالة الثانية ، والحالة الثانية هي أن كل لفظ في الجملة يكون بإزاء معناه فهنا يكون الاستعمال حقيقيا ، ولا تناقشي في الحالة الثانية على أساس الحالة الأولى ، نعم أنا متفق معك في أن زيدا بدون الشخصيات ليس زيدا بل هو إنسان ، ولكن هذا ليس محل النزاع بيني وبينك ، فنحدّد أولا محل النزاع بيننا ، وناقش كل حيشة في حالتها الخاصة ولا ندخل الحيشات بعضها ببعض ، ولكل حالة ثمرة معيّنة ، فثمرة الحالة الأولى هي الاستعمال المجازي ، وثمرة الحالة الثانية هي الاستعمال الحقيقي .

ولنتكلم عن الحيشيات ، هذه الحيشيات ننظر بها إلى الأمر الواحد من جهات مختلفة ، وعادة في العلوم عندما ينظر إلى حيشة معيّنة إنما يراد منها ثمرة معيّنة ، فهي ليست حيشيات بلا ثمرة .

على سبيل المثال موضوع علم النحو هو الكلمة ، وموضوع علم البلاغة هو الكلمة ، ولكن الاختلاف في العلمين يكون في الحيشة ، فنقول إن موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء ، وموضوع علم البلاغة هو الكلمة من حيث الاعتلال وعدم الاعتلال ، فننظر إلى الكلمة من حيشتين ، ومن كل حيشة ينشأ علم جديد يختلف عن العلم الآخر .

إذن : هذه الحيشيات التي تطرح في العلوم لا تكون جزافا بلا ثمرة ، وعندما نشبه ببعض القضايا المادية فإن الهدف هو تبيان الفرق في النظر إلى الحيشيات ، لذلك نستطيع أن نقسم الشيء ، ونقسم الشيء إلى عدة أقسام لوجود حيشيات مختلفة ، والحيشيات المختلفة تعطي أقساما مختلفة لنفس الشيء ، مثلا الكلمة اسم وفعل وحرف ، فالاسم كلمة ، والفعل كلمة ، والحرف كلمة ، فلماذا الاختلاف بين الاسم والفعل والحرف مع أن كلا منها كلمة ؟

إن الاختلاف بينها في الحيشيات ، فالاسم له معنى مستقل غير مقترن بزمان ،

٣٢٢ استعمال اللفظ وإرادة الخاص

وإذا قلت " ماء الفرات " واستعملت كلمة " الماء " في معناها الحقيقي وهو المعنى المشترك بين ماء الفرات وغيره ، واستعملت كلمة " الفرات " في معناها الحقيقي حيث أتيت بلفظ آخر يدل على خصوصية الفرات ، في هذه الحالة يصير عندنا تعدد في الدال وتعدد في المدلول لأن لفظ " الماء " مستعمل في معناه الموضوع له ، ولفظ " الفرات " مستعمل في معناه الموضوع له ، فلا يوجد عندنا مجاز ، هنا " الماء " إذا استعملته في جملة " ماء الفرات " فإنه يكون استعمالاً حقيقياً لأنه يدل على الماء بدون أي قيد ثم تأتي بكلمة تدل على الفرات ، وهنا أيضاً استعمال " الفرات " يكون استعمالاً حقيقياً ، هذه الطريقة هي " تعدد الدال والمدلول " ، فعندنا عدة دوال وعدة مداليل ، وكل دال يدل على مدلوله ، فالمدلول يدل

والحرف ليس له معنى مستقل ، والفعل له معنى مستقل مقترن بزمان ، فتعددت الحثيات فصار عندنا عدة أقسام ، وهكذا فإن الحثيات التي تطرح في العلوم تؤدي إلى اختلاف البحث في الموضوع الواحد ، نرى بعض المواضيع المشتركة في علم الفيزياء وعلم الكيمياء ، مثلاً يناقشون موضوع الذرة ، ولكن الفيزيائي ينظر إلى الذرة بطريقة مختلفة عن الكيميائي ، وقد تكون هناك بعض الوجوه المتشابهة بين الموضوع الواحد في العلمين ، فالكيميائي ينظر إلى الذرة من حيثية مختلفة عن حيثية الفيزيائي ، والفيزيائي ينظر إلى الذرة من حيث الموصفات الطبيعية ، والكيميائي ينظر إلى الذرة من حيث الموصفات الكيميائية ، باختلاف الحثيات يؤدي إلى اختلاف العلوم ، لذلك يطرح سؤالاً وهو : هل العلوم تختلف بالموضوعات أو تختلف بالغايات ؟

ويمكن أن يضاف أمر ثالث وهو : هل العلوم تختلف بالحثيات ؟

البعض يقول إن اختلاف العلوم بالموضوعات ، والبعض يقول إن اختلاف العلوم بالغايات ، والبعض يقول إن اختلاف العلوم بالحثيات .

الاشتراك والترادف ٣٢٣

على مدلوله وهو الماء المطلق ، والفرات يدل على مدلوله ، فصار عندنا تعدد في الدال والمدلول ، وهنا يكون الاستعمال استعمالا حقيقيا ، والحصة الخاصة أفيدت بمجموع كلمتي " ماء " و " الفرات " لا بكلمة " ماء " فقط ، وكل من الكلمتين استعملت في معناها الحقيقي ، فهنا لا يوجد أي استعمال مجازي .

إذن : استعمال لفظ " الماء " في " ماء الفرات " استعمال مجازي ، ولكن على طريقة " تعدد الدال والمدلول " يكون استعمالا حقيقيا ، فنستعمل لفظ " الماء " في معناه الحقيقي ، فيكون الاستعمال استعمالا حقيقيا ، ونستعمل لفظ " الفرات " في معناه الحقيقي ، فيكون الاستعمال استعمالا حقيقيا ، فكل لفظ يدل على معناه الحقيقي ، فهنا لا يوجد عندنا مجاز لفظي (١) .

الاشتراك والترادف

لا شك في وجود الاشتراك والترادف في اللغة العربية وفي غيرها من

(١) إشكال : لكن هنا يوجد تقسيم في الكلام إلى أجزائه .

الجواب : هل استعمال كل لفظ هنا استعمال حقيقي أو لا حتى لو قسمنا الكلام إلى أجزائه ؟

لا يوجد عيب في أخذ كل كلمة لوحدها في الكلام ، فنسأل هل كل كلمة استعملت في معناها الحقيقي أو لا ؟

نعم كل كلمة مستعملة في معناها الحقيقي ، ولا بأس بذلك حتى لو كانت كل كلمة جزء من الجملة ، فتكون كل كلمة في الجملة مستعملة في معناها الحقيقي ، ولا يوجد استعمال مجازي في هذه الجملة .

اللغات .

معنى الاشتراك :

وجود معنيين حقيقيين أو أكثر للفظ واحد ، أو وجود لفظ واحد له معانٍ حقيقية متعدّدة ، أو وحدة اللفظ مع تعدّد المعنى الحقيقي ، أو وضع لفظ بوضعين أو أكثر بحيث إن كل وضع يكون فيه المعنى الموضوع له اللفظ مغايرا للمعنى الموضوع له نفس اللفظ في الوضع الآخر ، كلفظ " العين " الموضوع للباصرة والنابعة ، أو لفظ " القرء " الموضوع للحيض والطهر من الحيض .

معنى الترادف :

وجود لفظين أو أكثر لمعنى حقيقي واحد ، أو وجود معنى حقيقي واحد له ألفاظ متعددة ، أو وحدة المعنى الحقيقي مع تعدّد اللفظ ، كالأسد والغضنفر والليث والسبع ، أو السيف والصارم .

إشكال على الاشتراك :

لا يأتي إشكال على الترادف لأن المعنى الواحد تستطيع أن تعبّر عنه بألفاظ متعدّدة ، ولكن يمكن أن يقال بوجود إشكال على الترادف أيضا وهو إشكال اللغويّة ، فإذا وضع الواضع عدة ألفاظ لمعنى واحد فيقال بأن لازم ذلك اللغوية لأنه يكفي الإتيان بلفظ واحد دال على المعنى ، ولا يوجد داعٍ لوضع ألفاظ أخرى دالة على نفس المعنى .

وأما الاشتراك فيأتي عليه إشكال ، لذلك قال البعض باستحالة الاشتراك ، فإذا كان يوجد في الاشتراك معانٍ متعدّدة للفظ واحد فمعنى

ذلك أن السامع لا يارى ما هو مقصو؁ المتكلم عندما يسمع اللفظ منه ،
مثلا إذا أتى المتكلم بلفظ " العين " لا يارى السامع أن مراده العين
النابعة أو العين الباصرة ، وهذا يقتضى الإجمال فى المعنى وترار السامع
فى المعنى المقصو؁ ، فلا يستطيع أن يحدد المعنى المرار .

مثلا إذا ورار رواراة عن أحد المعصومين عليهم السلام وتوآء فى
الرواية كلمة لا نستطيع معرفة مرار الإمام عليه السلام منها ، فنقول إن
هذه الرواية مُجمّلة ، والرواية المآملة لا يمكن الأخذ بها وتسقط عن
الاستلال ، فلا نستطيع أن نستدل بالرواية المآملة لأننا لا نعرف أن
الإمام عليه السلام يريد المعنى الأول أو المعنى الثانى أو المعنى الثالث أو
المعنى الرابع .

وإذا كان الاشترار يؤرر إلى الإجمال فى الكلام فهذا معناه فقد
الحكمة من الوضاع لأن الفرض من الوضاع هو تفهيم المعانى ، والواضع
يكون حكىما عرفا ، ووضاع الألفاظ لمعانيها لا بد أن يكون منسآما مع
الحكمة العقلائية والذوق العقلائى ، وإذا كان الواضع حكىما فهو يريد
تفهيم المعنى بواسطة اللفظ ، والمتكلم يريد أن ينقل المعنى إلى ذهن
السامع ، فإذا أتى بلفظ مشترك فلا يستطيع السامع أن يحدد مرار
المتكلم ، وتحدث مشكلة من وضع اللفظ لمعان متعددة ، والإتيان بالقرائن
عملية غير سهلة ، وبالتالى يكون الهمف من الوضاع ساقطا ، فلماذا لا
يآءل الواضع للمعنى الواحد لفظا واحدا ويستغنى بذلك عن الإتيان
بالقرائن ؟

جواب الإشكال :

لا يوجد فقد لحكمة الوضع لأن تحديد المعنى قد يتم بدون قرينة إذا كان للفظ معنى واحد ، وقد يتم عن طريق القرينة المعيّنة ^(١) إذا كان للفظ أكثر من معنى كما هو الحال في الاشتراك ^(٢) ، فلا يشترط أن يأتي اللفظ بمفرده ويدل على المعنى الذي يريده المتكلم ، إن المتكلم إذا أراد أن يأتي بمعنى معيّن وكان يوجد عدّة معاني فإنه يأتي بالقرينة المعيّنة التي

(١) يوجد نوعان من القرينة :

١ - القرينة المعيّنة :

وهي القرينة التي تعيّن المعنى الحقيقي المراد من المتكلم من بين المعاني الحقيقية ، مثلاً تقول : " رأيت عينا تبكي " ، فيعرف السامع أن المعنى المراد هو العين الباصرة بقرينة " تبكي " .

٢ - القرينة الصارفة :

وهي القرينة التي تصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، مثلاً تقول : " رأيت أسدا يقود السيارة " ، فيعرف السامع أن المراد ليس الأسد الحقيقي ، وإنما المراد معنى مجازي ، والمراد من الأسد الرجل الشجاع بقرينة " يقود السيارة " ؛ لأن الأسد الحقيقي يستحيل أن يقود السيارة ، فينصرف الذهن إلى أن اللفظ مستعمل في معنى آخر له علاقة بالمعنى الحقيقي ، وهذا المعنى هو المعنى المجازي ، والمجاز هنا مجاز لفظي لا مجاز عقلي .

(٢) وأما في الترادف فإن المتكلم يستطيع أن يأتي بالمعاني بعدة طرق وبعده ألفاظ ، وهذا لا يتنافى مع حكمة الوضع لأن المتكلم يستطيع أن يتفنّن في العبارات ويأتي بالمعاني بأساليب وتعابير مختلفة ، والترادف يؤدي إلى إثراء اللغة بألفاظ كثيرة دالة على معنى واحد .

تارل على مقصوارة ، فإذا ارار الباصرة فإنه يأتي بالقرينة التي تارل عليها ، وإذا ارار النابعة فإنه يأتي بالقرينة التي تارل عليها ، مثلا عارما يقول : " شربت من العين " ، هنا " الشرب " قرينة ارالة على أن لفظ " العين " مستعمل في النابعة فتكون النابعة هي المقصوارة .

بعبارة أخرى : إن المتكلم حينما يستعمل اللفظ لا يقصد أكثر من معنى ، فإذا استعمل لفظا مشتركا فإنه يريد معنى واحار من معانيه ولا يقصد كل المعاني في نفس الوقت ، وعارما يقصد معنى واحار منها فلا ار أن يقيم قرينة على مقصوارة ، ولا يقول : " رأيت عينا " ؛ ويسكت لأنه يريد أن يوصل إلى اهن السامع أنه إما يريد النابعة وإما يريد الباصرة ، فيقيم قرينة في كلامه على مراره ، والقرينة ار تكون لفظية مقالية وقر تكون حاالية مقامية ، والقرينة المقالية هي أن يقيم لفظا في كلامه ارل على مقصوارة ، سواء كانت القرينة المقالية مذكورة سابقا في كلامه أم أنه سيذكره فيما ارر ويصرح بأن مراره هو النابعة ، والقرينة المقامية هي كأن يكون في مقام يكون الارار فيه عن النابعة فيقول " رأيت عينا " ، فيظهر أن مراره هو العين النابعة لا الباصرة .

مثار :

في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أُعْطِينَاكَ الْكُوثَرَ ﴾ ^(١) ، توجد ارارة معاني للكوثر ، منها أنه كثار الولار ، أو أن المقصوارة هي سيارة نساء العالمين فاطمة

(١) الكوثر : ١ .

الزهراء عليها السلام ، أو أنه نهر في الجنة ، فحينما أنزل المولى عز وجل الآية السابقة ، نسأل : ما هو المعنى المراد من الكوثر ؟

لا يمكن أن نقول إن كل المعاني مرادة من قبل المولى عز وجل لأن المتكلم حينما يتكلم يريد معنى واحدا ولا يقصد كل المعاني في نفس الوقت ، فلا بد أن نبحث في أنه : هل توجد قرينة في الكلام تدل على معنى الكوثر أو لا توجد قرينة ؟

نقرأ الآية الكريمة التالية للآية السابقة : ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْرُ إِنَّ شَاتِكَ هُوَ الْأَبْرُ ﴾ ^(١) ، توجد كلمة ﴿ الْأَبْرُ ﴾ التي معناها هو الذي ليس له ولد ، وبمقابلة الكوثر مع الأبر يتبين أن المقصود من الكوثر هو الكثير الولد ، فهناك قرينة في الكلام تدل على مراد المولى عز وجل ، وإذا أراد شخص أن يثبت أن الكوثر هو سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام ، فلا بد أن يقول بأن الولد يكون عن طريق الزهراء عليها السلام ، فالكوثر يكون هو فاطمة عليها السلام ولكن بقرينة أخرى ، أو أن الكوثر نهر في الجنة ، ولكنه لا يتناسب مع كلمة ﴿ الْأَبْرُ ﴾ ، فالكلمة لها عدة معاني ، وإذا أردنا أن نعرف مراد المولى عز وجل فلا بد أن نبحث عن القرائن الموجودة في الآية لمعرفة المعنى المقصود .

سبب آخر لوجود الاشتراك والترادف في اللغة :

يوجد سبب آخر لوجود الاشتراك والترادف في اللغة ، فالاشتراك

(١) الكوثر : ٢ - ٣ .

والتراراف نشأ من اأترلاف القبائل ، فكل قبيلة كانت ترضع أفاظا مرألفة للمعاني المرألفة ، فالقبيلة الأولى ورضت هذا اللفظ لهذا المعنى ، والقبيلة الرانية ورضت نفس اللفظ لمعنى راني ، والقبيلة الرالرة ورضت نفس اللفظ لمعنى رالر ، وهكذا نشأ الاأترار اللفري ، وكل قبيلة ورضت اللفظ لمعنى واحد ، فقبيلة الرسمى الأسد ليثا ، وقبيلة رانية الرسمى سبعا ، وقبيلة رالرة الرسمى ررضنرا ، فنشأ التراراف ، ورنما رُمررت أفاظ اللغة رأينا أن بعض الألفاظ موضوعة لمعاني مررررة فنشأ الاأترار ، وأن بعض المعاني لها أفاظ مررررة فنشأ التراراف ؛ مع أنه في الواقع اللفظ الواحد موضوع لمعنى واحد رن كل قبيلة ، فلو كان الواضع واحدا لورر الإشكال ، ولكن الواضع مرررر فلا يرر الإشكال ، وهكذا لا يرررر لرررر لرررر الوضع لارأترلاف الواضرين .

الرنرررر :

لا يرررر لرررر للهرر من الوضع ، والوضع المررررر لا يرررر إلى لررر الرررر من الوضع ، فالقرينة رالرر للالرلة على مرار المرررر ، ويررررر الرررر أن يرررر مرار المرررر بواسطة القرينة ، ولا يرررر لرررر لرررر الوضع لأن الرررر هي إررار ما يرررر للفرررر في مرار الاسررررر ولو برررر القرينة ، هذا هو الررررر الأول ، والررررر الراني أن الواضرين كانوا مررررين ، فكل قبيلة كانت ترضع لفظا واحدا لمعنى واحد ، فلا ورررر للاأترار والتراراف إلا برررر أن ررررر الألفاظ والمعاني من ررررر القبائل ، فوُجِرَ الاأترار والتراراف في اللغة .

امتناع الاشتراك والترادف بناءً على مسلك التعهد :

مرّت سابقاً عدة إشكالات على نظرية التعهد ، منها أن هذه النظرية لا تستطيع تفسير وجود المجازات في اللغة ، ولا تفسير الوضع التعيّن في اللغة ، ولا تفسير استعمال الأطفال للألفاظ في معانيها مع أنه لا يوجد عندهم تعهد لأنهم لا يعرفون معنى التعهد .

وهنا يأتي إشكال آخر على نظرية التعهد ، وهو أن الاشتراك والترادف يوجدان على مسلكي الاعتبار والقرن الأكيد ، ولا يأتي عليهما أي إشكال ، ولكنهما لا يوجدان على مسلك التعهد في تفسير الوضع حيث لا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال ، لذلك فهما يمتنعان بناء على مسلك التعهد .

وبيان ذلك يأتي ضمن السؤالين التاليين :

السؤال الأول : لماذا يمتنع الاشتراك اللفظي على مسلك التعهد ؟

الجواب :

في الاشتراك اللفظي يكون معنى التعهد هو : (أن المتكلم يلتزم أن لا يأتي بهذا اللفظ إلا عند قصد تفهيم هذا المعنى الموضوع له اللفظ) ، وهذه صيغة سلبية ، فيوجد هنا حصر لأنه استثناء واقع في سياق النفي ، أي أنه يأتي باللفظ إذا قصد تفهيم هذا المعنى فقط ، فهو كلما استعمل اللفظ فإنه يقصد المعنى الموضوع له هذا اللفظ ، فيمتنع الاشتراك على مسلك التعهد لأن الاشتراك يتضمّن تعهدين بالنسبة إلى لفظ واحد ، ووجود تعهدين في اللفظ الواحد لا يمكن لأن التعهد الأول يعني الالتزام

بأن يأتي باللفظ مع قصد تفهيم المعنى الأول ، ولا يمكن أن يكون هناك تعهد ثاني بالالتزام بالإتيان بنفس اللفظ بقصد تفهيم المعنى الثاني ، فإذا كان عندنا تعهد في معنى واحد فلا يمكن أن يكون عندنا تعهد في معنى ثاني ، لذلك يتمتع الاشتراك على مسلك التعهد ، فيكون لكل لفظ معنى واحد فقط ، ويستحيل أن يوجد معنيان للفظ واحد ، فإذا أتى باللفظ فإنه يوجد تعهدان : تعهد أول للمعنى الأول وتعهد ثان للمعنى الثاني ، وإذا أتى بهذا اللفظ فيلزم أن يكون قاصدا لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهدين ، فالاشتراك ممتنع لأنه يلزم أن يكون المستعمل عند الإتيان باللفظ قاصدا كل المعاني الموضوع لها اللفظ حتى يكون قد وفى بكل تعهداته والتزاماته ، فعندما يقول : " العين " ؛ يكون قاصدا الباصرة والناعبة معا ، والتعهد مثل القَسَم فكأنه يُقسِم أن لا يأتي بهذا اللفظ إلا عند قصد تفهيم هذا المعنى ، وعنده القسم الثاني للمعنى الثاني ، فإذا أتى باللفظ فلا بد أن يكون قاصدا للمعنيين حتى يكون باراً بالقسمين ، ولا يمكن أن يقصد المعنيين في نفس الوقت جزماً لأن المتعهد بالتأكيد يقصد حين استعمال اللفظ معنى واحدا لا أكثر ، فالمتكلم لا يريد من السامع أن يحضر جميع المعاني في ذهنه ، وإنما يستعمله في معنى واحد ، وبالتالي يتمتع الاشتراك على مسلك التعهد .

بعبارة أخرى : في الاشتراك يلتزم المتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصدا لتفهم هذا المعنى ، مثلا إذا كان قد تعهد بأن لا يأتي بلفظ " العين " إلا إذا كان قاصدا تفهيم معنى الباصرة فإذا أتى بلفظ العين

وقصد تفهيم معنى النابعة فهذا معناه عدم الالتزام بما تعهد به ، إلا أن نقول بأنه يأتي بكلا الالتزامين ، وذلك بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصدا تفهيم كلا المعنيين ، وهذا لا يمكن لأن معناه استعمال اللفظ في أكثر من معنى في نفس الوقت ، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد إما أن يكون مستحيلا وإما أنه خلاف التجاور العرفي بين الناس وإما أنه مناقض لغرض التعهد وهو تفهيم المعنى الواحد للفظ الواحد ، ومع قصد كلا المعنيين لا يمكن أن يفهم السامع مراد المتكلم .

إذن : يتمتع الاشتراك اللفظي بناء على مسلك التعهد لأنه يوجد تعهدان ، التعهد الأول يقول فيه المتكلم : " أتعهد وألتزم بأن آتي باللفظ عند قصد تفهيم المعنى الأول " ، والتعهد الثاني يقول فيه المتكلم : " أتعهد بأن آتي باللفظ عند قصد تفهيم المعنى الثاني " ، فهو كلما ذكر اللفظ فإنه يقصد المعنى الموضوع له اللفظ ، ويوجد هنا معنيان ، فإذا أتى باللفظ فلا بد أنه يقصد المعنيين في نفس الوقت حتى يكون باراً بالتعهدين ، وهذا حتما ليس مقصود التعهد لأنه يريد معنى واحدا لا أكثر من معنى واحد .

السؤال الثاني : لماذا يتمتع الترادف على مسلك التعهد ؟

الجواب :

في الترادف يكون التعهد والالتزام بدون الحصر بالنفي والاستثناء بـ " إلا " ، فيكون معنى التعهد هو : (أن المتكلم يلتزم بأن يأتي بهذا اللفظ عند قصد تفهيم هذا المعنى الموضوع له اللفظ) أو (يلتزم عند قصد

تفهيم المعنى بأن يأتي باللفظ الدال على هذا المعنى) ، وهذه صيغة إيجابية ، فيوجد هنا تعهدان ، التعهد الأول يقول فيه المتكلم : " ألتزم عند قصد تفهيم هذا المعنى بأن آتي باللفظ الأول " ، والتعهد الثاني يقول فيه المتكلم : " ألتزم عند قصد تفهيم نفس المعنى السابق بأن آتي باللفظ الثاني " ، فهو كلما أراد معنى من المعاني فهو يذكر اللفظ الدال عليه ، فإذا أراد المعنى فلا بد أن يأتي باللفظين في نفس الوقت حتى يكون باراً بالتعهدين ، وهنا يمتنع الترادف لأنه يتضمن تعهدين بالنسبة إلى معنى واحد ، فلا بد أن يأتي بكل الألفاظ التي تدل على هذا المعنى ، فيأتي بلفظ " الأسد " و " الليث " و " الغضنفر " عندما يقصد تفهيم معنى الحيوان المفترس ، والمتعهد جزماً لا يقصد أن يأتي في نفس الوقت بكل الألفاظ الدالة على نفس المعنى بل يأتي بلفظ واحد فقط دال على المعنى المراد .

بعبارة أخرى : في الترادف يلتزم المتعهد بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا إذا جاء بهذا اللفظ ، ولازم ذلك أنه لا يكون ملتزماً بتعده إذا جاء باللفظ الآخر المرادف وقصد تفهيم نفس المعنى ؛ إلا أن نقول بأنه يأتي بكلا الالتزامين ، وذلك بأن يأتي بكلا اللفظين عندما يقصد هذا المعنى ، أي أنه يلتزم بأن لا يقصد تفهيم هذا المعنى إلا إذا جاء بكلا اللفظين ، وهذا الالتزام غير ممكن لأنه خلاف المحاوراة العرفية بين الناس لأن المتكلم لا يأتي بكل الألفاظ المترادفة في نفس الوقت بغرض تفهيم نفس المعنى ، وهذا يدل على أن المتكلم لا يتعهد بمثل هذا التعهد ،

فهو عندما تعهد لم يقصد أن يأتي بكلا اللفظين في نفس الوقت للدلالة على معنى واحد .

حل الإشكال :

يمكن حل الإشكال بثلاثة طرق :

الطريق الأول : تعدد المتعهد وتعدد التعهد :

حل إشكال الاشتراك :

يوجد لكل تعهد متعهد مستقل ، فالمتعهدان ليسا واحدا بل يوجد واضعان ومتعهدان ، لو كان المتعهد والواضع واحدا للزم عليه أن يقصد تفهيم كل المعاني في الاشتراك ، ولكن يوجد متعهد متعدد ، ففي الاشتراك تعهد المتعهد الأول بأن يأتي باللفظ إذا قصد المعنى الأول ، فيلتزم بأن يأتي بلفظ " العين " إذا كان قاصدا معنى " الباصرة " ، وتعهد المتعهد الثاني بأن يأتي بنفس اللفظ إذا قصد المعنى الثاني ، فيلتزم بأن يأتي بلفظ " العين " إذا كان قاصدا معنى " النابعة " ، وكل متعهد يلتزم بما تعهد به ، وقد تعهد بلفظ واحد ومعنى واحد لهذا اللفظ ، فينحل إشكال وجود المشتركات اللفظية في كل اللغات لا فقط في اللغة العربية بناء على مسلك التعهد .

حل إشكال الترادف :

يوجد متعهدان مستقلان ، فلو كان المتعهد واحدا للزم عليه أن يأتي بكل الألفاظ في الترادف ، ولكن المتعهد متعدد ، ففي الترادف تعهد المتعهد الأول بأن يأتي باللفظ الأول عند قصد المعنى ، فيلتزم بأن يأتي

بلفظ " الللث " إا كان قاصدا معنى " اللوان المفترس " ، وفعهء
 المعهء الثاني بأن يأتي باللفظ الثاني عنء قصد نفس المعنى ، فليلزم بأن
 يأتي بلفظ " الغضنفر " إا كان قاصدا معنى " اللوان المفترس " ، وكل
 معهء يلزم بما فعهء به ، وقد فعّهء بلفظ واحد ومعنى واحد لهذا
 اللفظ ، فبلحل إشكال وءوء المرارفاء في كل اللغات لا فقط في اللغة
 العربية بناء على مسلك الفعهء (١) .

(١) إشكال : قد يقال إن السيد الخوئي قءس سره بناء على مسلكه يقول إن كل
 معكلم معهء ، فلا يفعءء المعهء ، فيكون المعهء واحءا ، فيرد الإشكال السابق .
 الءواب : يمكن أن يقال إن كل معكلم ليس معهءا ، بل المعهء هو الشخص الأول
 الءي فعهء بأن يأتي بهذا اللفظ في هذا المعنى ، ومن يأتي بعء ذلك يستعمل هذا اللفظ
 في هذا المعنى .

إشكال : ولكن المسعمل أليس هو ملنزم بما فعهء به الشخص الأول ؟
 بوءء هنا فعهء ضمني ، ولو لم نقل بوءوء الفعهء الضمني للشخص المسعمل
 فعلى أقل التقاءير يرد هذا الإشكال على المعهء الأول .
 الءواب : ولكن مع وءوء معهءين لا يرد هذا الإشكال .
 إشكال : ولكن الشخص المسعمل حين الاستعمال يلنزم بكلا الفعهءين من المعهء
 الأول ومن المعهء الثاني ، فيسعمل لفظ " الللث " ولفظ " الغضنفر " للأسء ، فيوءء
 فعهء ضمني لأنه يسعمل الألفاظ الموءوعة لهذا المعنى ولا يسعمل ألفاظا أخرى لم
 موءع لهذه المعاني ، فهو على أقل التقاءير يُسلّم بالفعهءات السابقة الءي فعهء بها
 السابقون ، فإذا كان يسلم بالفعهءات من المعهءين السابقين فكأنه هو أيضا معهء
 بكل الفعهءات ولكن بفعهء ضمني ، فيرد إشكال امئناع الاشترار والترارف بناء على
 مسلك الفعهء .

الطريق الثاني : وحدة المتعهد ووحدة التعهد :

حل إشكال الاشتراك :

في الاشتراك يتعهد بأن لا يأتي بهذا اللفظ إلا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه ، فهو يتعهد تعهداً واحداً تخييرياً ، فيتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصداً تفهيم المعنى الأول أو المعنى الثاني ، فعنده قصد أنه إذا أراد المعنى الأول فقط فإنه يأتي بلفظه ، وإذا أراد المعنى الثاني فقط فإنه يأتي بلفظه ، فلا يبرر بكل التعهدات في نفس الوقت لأن تعهده خاص بأنه إذا قصد المعنى الأول فإنه يأتي بلفظه وإذا قصد المعنى الثاني فإنه يأتي بلفظه ، فعنده عدة تعهدات على نحو التخيير ، وهو يأتي بالتعهد الأول ولا يأتي بالتعهد الثاني ، فعندما يريد الباصرة فإنه يقول : " العين الباصرة " ، والتعهد الثاني لا موضوع له حتى يأتي به ، فالتقضية سالبة بانتفاء الموضوع لأنه لم يقصد المعنى الثاني .

بعبارة أخرى : يوجد عنده تعهد بأن لا يأتي بهذا اللفظ إلا إذا قصد المعنى الأول فقط ، وهو الآن قاصد للمعنى الأول فيأتي بهذا اللفظ ، وهو ليس قاصداً للمعنى الثاني حتى يبرر بتعهده ، فالمعنى الثاني غير مقصود عنده ، وهذا التعهد الثاني لا موضوع ولا مورد له حتى يأتي بالتعهد الثاني ، فالموضوع هو أنه قصد المعنى الأول فيأتي باللفظ الذي يدل على المعنى الأول ، ولم يقصد المعنى الثاني فلا داعي للإتيان باللفظ الذي يدل على المعنى الثاني ، ولا يوجد عنده قصد أن يأتي بجميع المعاني في نفس الوقت .

إذن : تعهده يكون بالشكل التالي وهو أنه يتعهد بأن لا يأتي بهذا اللفظ إلا إذا قصد المعنى الأول ، فيأتي باللفظ الدال على المعنى الأول ، وبذلك يكون باراً بتعهده ، وهو لم يقصد المعنى الثاني ليأتي باللفظ الدال على المعنى الثاني ، وهذا هو حل الإشكال في الاشتراك .

حل إشكال الترادف :

في الترادف يتعهد بأنه إذا قصد المعنى فإنه يأتي باللفظ الأول أو اللفظ الثاني أي يأتي بأحد اللفظين بخصوصه ، فيتعهد تعهداً واحداً تخييرياً ، فإذا أتى بهذا اللفظ فلا داعي لأن يأتي ببقية الألفاظ ، فإذا أتى بلفظ " الأسد " فلا داعي لأن يأتي بلفظ " الغضنفر " أو لفظ " الليث " ، وإذا أراد المعنى فإنه يكفي أن يأتي بلفظ واحد يدل عليه ولا داعي للإتيان ببقية الألفاظ ، وهذا هو حل الإشكال في الترادف ، وممرّ سابقاً أنه في الاشتراك قصد معنى واحداً فيأتي باللفظ الذي يدل على هذا المعنى الواحد ، فلا يأتي لا بباقي الألفاظ في الترادف ولا يقصد باقي المعاني في الاشتراك .

إذن : تعهده يكون معيّنًا محدّدًا في أمر معيّن ، فيكون التعهد أخص من الكلام العام الذي ذكره بأنه يأتي بكل الألفاظ إذا قصد المعنى أو يأتي بكل المعاني إذا أتى باللفظ ، فيكون التعهد مشروطاً بما إذا قصد المعنى الأول فيأتي باللفظ الدال على هذا المعنى ، هذا في الاشتراك ، وأما في الترادف إذا قصد المعنى فإنه يأتي بلفظ واحد يدل عليه دون الحاجة إلى ذكر باقي الألفاظ .

بعبارة أخرى : الطريق الثاني لحل الإشكال يكون عن طريق افتراض وحدة المتعهد ووحدة التعهد ، ففي الاشتراك إذا قصد المعنى الأول فإنه يأتي باللفظ الذي يدل على المعنى الأول ولا يقصد المعاني الأخرى ، وفي الترادف إذا قصد المعنى فإنه يأتي باللفظ الأول الذي يدل عليه دون الحاجة إلى الإتيان بالألفاظ الأخرى ، فعنده تعهد واحد بأن يأتي بلفظ واحد عندما يقصد معنى واحدا ، ولا حاجة للإتيان ببقية الألفاظ ولا لقصد بقية المعاني .

الطريق الثالث : وحدة المتعهد وتعدد التعهد :

حل إشكال الاشتراك :

نفترض بأنه يوجد تعهدان ، وكلُّ تعهدٍ مشروطٌ ومقيّدٌ بعدم التعهد الآخر ، فيتعهد بأن يأتي باللفظ إذا قصد المعنى الأول بشرط أن لا يقصد المعنى الثاني ، فعنده تعهدان كل منهما مشروط بترك الآخر ، فإذا ترك الآخر يأتي بالأول ، وإذا ترك الأول يأتي بالآخر ، فعنده تعهدات مشروطة بعدم التعهدات الأخرى ، وكان الإشكال الذي يَرد على مسلك التعهد هو أنه يأتي في الاشتراك بكل المعاني في نفس الوقت ، وحل ذلك يكون بأن نقول إن كل تعهد مشروط بعدم الآخر إذا وجد معنيان للفظ الواحد ، أو مشروط بعدم الآخرين إذا وجد أكثر من معنيين للفظ الواحد ، فإذا أتى بلفظ " العين " فإنه يكون قاصدا العين الباصرة ولا يكون قاصدا العين النابغة ، فيتعهد بأن لا يأتي بلفظ " العين " إلا إذا كان قاصدا معنى " الباصرة " بشرط أن لا يكون قاصدا معنى " النابغة " ، فيأتي باللفظ

الءال على المعنى الأول بقصد تفهيمه بشرط عدم وجود قصد تفهيم باقى المعانى .

حل إشكال الترادف :

نفترض بأنه يوجد تعهدان ، وكلُّ تعهدٍ مشروطٌ ومقيّدٌ بعدم التعهد الآخر ، فيتعهد بأنه إذا قصد المعنى فإنه يأتي باللفظ الأول لهذا المعنى بشرط أن لا يأتي باللفظ الثانى ، فعنده تعهدان كل منهما مشروط بترك الآخر ، فإذا ترك الآخر يأتي بالأول ، وإذا ترك الأول يأتي بالآخر ، فيتعهد بأن يأتي بلفظ " الأسد " للدلالة على الحيوان المفترس بشرط أن لا يأتي بلفظ " الليث " ، أو يتعهد بأن يأتي باللفظ الثانى بشرط ترك اللفظ الأول ، فعنده تعهدات مشروطة بعدم التعهدات الأخرى ، وكان الإشكال الذى يرد على مسلك التعهد هو أنه يأتي فى الترادف بكل الألفاظ فى نفس الوقت ، فعنده تعهدات مشروطة بعدم التعهدات الأخرى ، فعندما يأتي بلفظ واحد فلا يأتي بالألفاظ الأخرى ، فالتعهد الأول موجود بشرط عدم وجود التعهدات الأخرى ، والتعهد الثانى موجود بشرط عدم وجود باقى التعهدات ، وهكذا بالنسبة للتعهد الثالث والتعهد الرابع والتعهد . . . ، فكل تعهد مشروط بعدم الآخر إذا وجد لفظان للدلالة على معنى واحد ، أو مشروط بعدم الآخرين إذا وجد أكثر من لفظين للدلالة على معنى واحد ، فيتعهد بأنه إذا قصد معنى " الحيوان المفترس " فإنه يأتي بلفظ " الأسد " بشرط أن لا يأتي بلفظ " الليث " ، فعندما يقصد المعنى فإنه يأتي باللفظ الأول الءال على هذا المعنى بشرط عدم الإتيان بباقى

الألفاظ الدالة على نفس المعنى (١) .

إذن : الاشتراك والترادف ممكنان بل واقعان في اللغة بناء على مسلك الاعتبار ومسلك القرن الأكيد ، وهما من المسلّمات في اللغة ، وأما بناء على مسلك التعهد فإنه يرد عليهما الإشكال السابق ، ويدفع الإشكال إما بتعدّد المتعهدّ وإما بوحدة المتعهدّ مع الصورتين اللتين ذكرتا من وحدة التعهدّ وتعدّد التعهدّ ، فالنتيجة أن الاشتراك والترادف على جميع المسالك ممكنان في اللغة أولاً ، وواقعان في اللغة ثانياً .

تصنيف اللغة

هذه المقدمة من المقدمات المهمة ، وهي عبارة عن تصنيف اللغة من وجهة نظر علم أصول الفقه ، وهذا البحث من إبداعات علماء أصول الفقه ليخدم هذا العلم .

تنقسم كلمات اللغة كما يأتي في علم النحو إلى ثلاثة أقسام : اسم وفعل وحرف .

مثلاً إذا قلنا : " تهتدي الإنسانية في الإسلام " ، يشتمل على الأقسام الثلاثة ، ف " الإنسانية " و " الإسلام " من الأسماء ، و " تهتدي " فعل مضارع ، و " في " حرف جرّ ، فالاسم يدل على معنى مطلقاً أي سواء

(١) يمكن أن يطرح حل آخر وهو أنه إذا أردت هذا المعنى المعين فإنك تستعمل لفظاً واحداً من الألفاظ الموضوعية للمعنى على نحو البدل ، وليس بالضرورة أن تستعمل كل الألفاظ في نفس الوقت ، ولا نحتاج إلى تعهد لعدم الإتيان بالألفاظ الأخرى عند الإتيان بواحد من الألفاظ .

سمعنا هذا الاسم مجرداً من كلمات أخرى أم في ضمن كلام .
عندما تقول " زيد " يأتي معنى " زيد " إلى ذهنك ، أو تقول " قام
زيد " فيأتي معنى " زيد " إلى ذهنك أيضا ، فكلمة " زيد " سواء كانت
في جملة أو من غير جملة فإن معنى " زيد " يتبادر إلى الذهن .

وأما الحرف فهو لا يدل على معنى إلا في ضمن كلام ، فلو قلت :
" في " ؛ فإنه ليس له معنى إلا أن تتصور شيئين ويكون أحد الشئيين في
الشيء الآخر ، وبدون الطرفين لا يمكن تصور معنى كلمة " في " ، وإذا
كانت " في " تدل على الظرفية فلا بد من وجود الظرف والمظروف ،
الحرف " في " يحتاج دائما إلى طرفين ، وكذلك كلمة " من " التي تدل
على الابتداء ، تقول : " جئت من البصرة " ؛ فيوجد ربط بين المجيء
والبصرة ، والمعنى أن ابتداء المجيء كان من البصرة .

إذن : الحرف لا يمكن أن يفهم إلا في ضمن كلام مكوّن من طرفين
حتى يمكن فهم معنى الحرف ، فيكون دور الحرف هو الربط بين الأسماء
والأفعال ، فإذا كانت عندك جملة فإن الأسماء والأفعال فيها لا يمكن أن
تُفهم إلا أن تُربط ببعضها البعض ، وفي المثال السابق عندنا " جئت "
و " البصرة " فإذا لم توجد " من " فإنه توجد عندك كلمتان لا ربط
بينهما .

وأما في علم الأصول فإن هذا التقسيم للكلمة غير مقبول ، بل إن
الكلمة تنقسم إلى قسمين فقط : اسم وحرف ، وسيأتي التوضيح بعد قليل
إن شاء الله تعالى .

في علم الأصول تقسم اللغة إلى قسمين : الكلمة والهيئة التركيبية ،
وتقسم الكلمة إلى قسمين : بسيطة ومركبة ، واللغة تنقسم إلى هذه
الأقسام من حيثية الوضع أي بلحاظ الوضع ، ونأتي الآن إلى التفصيل :

أولاً : الكلمة :

تقسم الكلمة إلى قسمين هما :

١- الكلمة البسيطة :

الكلمة البسيطة هي الكلمة الموضوعة بمادة حروفها وتركيبها الخاص

- أي هيئتها - بوضع واحد للمعنى .

مثال : أسماء الأجناس مثل " إنسان " و " أسد " ، وأسماء الأعلام

الشخصية مثل " محمد " و " زيد " ، والحروف مثل " في " و " على " .

مادة حروفها هي الحروف التي تتكوّن منها الكلمة مثل " زيد " ،

فمادة حروفها هي الزاي والياء والذال .

وتركيبها الخاص أو هيئتها هو تركيب الحروف بترتيب معيّن ، ففي

" زَيْدٌ " يأتي الزاي أولاً ثم الياء ثم الذال على وزن " فَعْلٌ " ، والهيئة

تطلق على تركيب الحروف بترتيب معيّن ، وفي " دَيْزٌ " يأتي الذال أولاً ثم

الياء ثم الزاي على وزن " فَعْلٌ " ، وفي " يَزْدٌ " يأتي الياء أولاً ثم الزاي

ثم الذال على وزن " فَعْلٌ " .

وكلمة " أَسَدٌ " مادتها هي الألف والسين والذال ، وهيئتها هي وزن

" فَعْلٌ " ، فهذه الكلمة بمادتها وهيئتها موضوعة لمعنى الحيوان المفترس

المعروف ، فالواضع حينما أراد أن يضع لفظاً لهذا الحيوان المفترس فإنه

تصنيف اللغة ٣٤٣

لاحظ مادة كلمة "أسد" ولاحظ هيئة هذه الكلمة ، وجعل مجموع الأمرين دالا على معنى الحيوان المفترس .

وكلمة " مِنْ " مادتها هي الميم والنون ، وهيئتها هي الوزن الذي يكون ناتجا من كسر الميم وتسكين النون ، والواضع جعل مجموع المادة والهيئة دالا على معنى الابتداء .

إن الكلمة الموضوعية بمادتها وهيئتها بوضع واحد لمعنى من المعاني تسمى كلمة بسيطة ، فالمادة مع التركيب الخاص أتينا بهما بوضع واحد أي في نفس الوقت ، فنأتي بالمادة مع التركيب الخاص في وقت واحد للدلالة على معنى معين ، وهذه هي الكلمة البسيطة .

٢- الكلمة المركبة :

الكلمة المركبة في علم الأصول ليست هي الكلمة المركبة في علم النحو مثل كلمة " بَعْلَبَكَّ " ، فهذه الكلمة في علم النحو تعتبر كلمة مركبة لأنها مركبة من مقطعين " بَعْلَ " و " بَكَّ " ، ولكنها في علم الأصول كلمة بسيطة .

والكلمة المركبة في علم الأصول هي التي يكون مادتها وضع ولهيئتها وضع آخر ، فتكون الكلمة موضوعية بوضعين : وضع للمادة ووضع آخر للهيئة .

مثال ١ : كلمة " ضَرَبَ " أو " يَضْرِبُ " أو " اضْرِبْ " موضوعية بوضعين : وضع بلحاظ المادة ، ووضع آخر بلحاظ الهيئة أو الوزن أو الصورة أو الصيغة ، ومادة الكلمة هي الأصل الذي اشتقَّ الفعل منه ،

والأصل الذي اشتق منه هو " الضَّرَبَ " ، فما نتصوره حينما نسمع كلمة " الضَّرَبَ " نتصوره من كلمة " ضَرَبَ " ، فمادة " ضَرَبَ " هي الحروف التي تتكوّن منها وهي الضاد والراء والباء ، ومادة " ضَرَبَ " موضوعة لمعنى معيّن بوضع شخصي كما مرّ سابقا ، وهيئة الكلمة هي الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة ، وهي تركيب الحروف بترتيب معيّن على وزن معيّن وصورة معيّنة وشكل معيّن ، وهذه الصيغة تربط بين معنى المادة ومعنى آخر ، وهيئة " ضَرَبَ " موضوعة بوضع نوعي لا شخصي ، وفي المثال الضاد أولا ثم الراء ثم الباء على وزن الفعل الماضي " فَعَلَ " ، ووضعت الهيئة بوضع نوعي لا شخصي لأن الواضع لا يستطيع أن يتصور كل الهيئات الموجودة في جميع المواد ، فيتصور هيئة جامعة لكل المواد ، مثل هيئة اسم الفاعل أو اسم المفعول ، فمثل اسم الفاعل " ضارب " ، فيه مادة تدل على الضرب ، وفيه هيئة وهي صيغة " فاعِل " ، وتدل هذه الهيئة على معنى نسبة الضرب إلى الضارب ، فكلمة " ضارب " موضوعة بمادتها لمعنى الضرب ، وموضوعة بهيئتها لمعنى آخر وهو نسبة الضرب إلى الضارب .

ومادة " ضَرَبَ " تدل على معنى مستقل وهو الحدث ، والحدث هو " الضَّرَبَ " ، وهيئتها تدل على صدور الحدث – أي الضَّرَبَ – في الزمن الماضي ، فهئية الفعل الماضي تربط بين الحدث والزمن الماضي ، وللهيئة معنى غير مستقل ، فالمادة تدل على معنى غير المعنى الذي تدل عليه الهيئة ، فالمادة تدل على معنى مستقل ، والهيئة تدل على معنى غير

مستقل ، ولو كان معنى الهيئة مستقلا لوضعنا بدل الفعل مجموع اسمين ،
وعدم صحة استبدال الفعل باسمين مستقلين يدل على أن الهيئة لها معنى
غير مستقل .

مثال ٢ : كلمة " تَشْتَعِلُ " ، مادتها " اشتعال " ، وللمادة مدلول
اسمي ، ولكن الفعل لا يساوي مدلول مادته بل يزيد عليها بدليل أنه لو
كان الفعل مساويا لمدلول المادة لأمكن تعويض أحدهما بالآخر ولا يتغيّر
المعنى ، ولكننا نجد أنه لا يمكن أن نضع كلمة " اشتعال " مكان كلمة
" يشتعل " ، فلو قلنا " تَشْتَعِلُ النارُ " فإنه لا يمكن أن نقول : " اشْتَعَالُ
النارُ " مع الحفاظ على نفس المعنى ، أو نقول : " ضَرَبُ زيدٌ " بدل
" يَضْرِبُ زيدٌ " ، وهكذا يتضح أن كلمة " تشتعل " يوجد فيها شيء زائد
على المادة ، وتلك الزيادة تنشأ من الهيئة ، ويتبين بذلك أن هيئة الفعل
موضوعة لمعنى خاص بها ، والمعنى الذي يأتي من الهيئة ليس له معنى
اسمي استقلالي لأنه لو كان للهيئة معنى استقلالي لأمكن التعويض عن
الفعل بمجموع اسمين مع أننا نلاحظ أنه لا يمكن ذلك ، مثل التعويض
عن كلمة " تَشْتَعِلُ " بمجموع كلمتي " اشتعال الزمن الحاضر " ، ولا يصح
هذا التعويض ، وبذلك يثبت أن مدلول الهيئة معنى نسبي ربطتي ، وهذا
الربط الذي تدل عليه هيئة الفعل ربط قائم بين مدلول المادة ومدلول آخر
في الكلام ، والهيئة لا تظهر إلا حين الاستعمال في شيء آخر .

ويقول السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الأولى إن هذا المدلول الآخر
هو الفاعل في قولنا : " تَشْتَعِلُ النارُ " ، وإن هيئة الفعل مفادها الربط بين

مادة الفعل والفاعل كالاشتعال والنار .

ولكن يمكن أن يقال إن هذا القول ليس تاماً لأن هيئة الفعل لا تربط بين مادة الفعل والفاعل بل تربط بين مادة الفعل والزمن ، فهية الفعل الماضي في " ضَرَبَ زيدٌ " أو " اشْتَعَلَتِ النارُ " تدل على وقوع الضرب والاشتعال في الزمن الماضي ، وهيئة الفعل المضارع في " يَضْرِبُ زيدٌ " أو " تَشْتَعِلُ النارُ " تدل على وقوع الضرب والاشتعال في الزمن الحاضر ، والذي يدل على الربط بين الفعل والفاعل هو هيئة الجملة الفعلية التي تتكوّن من الفعل والفاعل ، فليس الرابط بين الفعل والفاعل هو هيئة الفعل بل هو هيئة الجملة الفعلية ، والذي يربط بين المبتدأ والخبر في " زيدٌ مجتهدٌ " هو هيئة الجملة الاسمية .

إذن : عندنا أمران هما مادة الكلمة وهيئة الكلمة ، وللمادة وضع يختلف عن وضع الهيئة ، تأتي أولاً بالحروف التي تتكون منها الكلمة ثم تأتي بالهيئة ثم نجعل هذه المادة على هذه الهيئة ، فعندنا مادة وهيئة ، والكلمة تكون مركبة من شيئين : المادة والهيئة ، وكل منهما موضوع بوضع يختلف عن الوضع الآخر ، وأما في الكلمة البسيطة فالمادة والهيئة موضوع بوضع واحد وفي نفس الوقت لمعنى من المعاني .

سؤال : هل الاسم والحرف والفعل من الكلمات البسيطة أو من الكلمات

المركبة ؟

الجواب :

الاسم كلمة بسيطة لأنها موضوعة بمادتها وهيئتها بوضع واحد لمعنى

من المعاني ، والاسم يدل على معنى مستقل لأنه يمكن تصويره بشكل مستقل ولا يحتاج إلى طرفين لكي يمكن تصويره .

والحرف أيضا كلمة بسيطة لنفس السبب السابق ، ولكنه لا يدل على معنى مستقل لأنه يحتاج إلى طرفين لكي يمكن تصويره .

وأما الفعل في علم النحو فإنه يدخل تحت الكلمة البسيطة ، ولكنه في علم الأصول يكون داخلا تحت الكلمة المركبة لأنه موضوع بمادته بوضع ، وموضوع بهيئته بوضع آخر ، والمقصود من المادة الأصل الذي اشتقَّ الفعل منه ، والمقصود من الهيئة الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة ، وهي الأوزان المعروفة في علم الصِّرف مثل " فَعَلَ " و " يَفْعَلُ " و " افْعَلْ " ، فجزء من الفعل يرجع إلى الاسم ، وجزء آخر من الفعل يرجع إلى الحرف ، فالفعل مركَّب من اسم وحرف لأنه يشتمل على معنى اسمي استقلالي ومعنى حرفي ارتباطي ، فهو يدل على المعنى الاسمي بمادته ، ويدل على المعنى الحرفي بهيئته ، فمادة الفعل عبارة عن معنى اسمي ، فتكون داخلة تحت الكلمة البسيطة ، وهيئة الفعل عبارة عن معنى حرفي لأنه لا يمكن تصويرها بدون المادة ، فتكون داخلة تحت الكلمة البسيطة .

وهكذا يتضح أنه في علم النحو تنقسم الكلمة إلى ثلاثة أقسام : اسم وفعل وحرف ، وأما في علم أصول الفقه فإن الكلمة تنقسم إلى قسمين فقط : اسم وحرف ، والفعل جزء منه - وهو المادة - يدخل تحت الاسم ، والجزء الآخر منه - وهو الهيئة - يدخل تحت الحرف لأن الهيئة معنى حرفي لا يمكن أن يتصور إلا ضمن مادة معينة ، فالفعل ليس قسما

ثالثا في قبال الاسم والحرف ، بل هو مركب من الاسم والحرف أي من مادة وهي الاسم الذي له معنى مستقل ، ومن هيئة وهي الحرف الذي له معنى غير مستقل .

ثانيا : الهيئة التركيبية :

الهيئة التركيبية هي الهيئة التي تقوم بأكثر من كلمة ، وتحصل من انضمام كلمة إلى أخرى ومن ربط كلمة بأخرى ، وتكون موضوعة لمعنى خاص ، وهنا ننظر إلى التركيب دون النظر إلى مواد الكلمات .

بعبارة أخرى : الهيئة التركيبية هي الهيئة الناتجة من الجملة ، والمراد بالجملة في علم أصول الفقه كل كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ، ولا نتقيد بالمصطلح النحوي للجملة ، وهيئة الجملة تدل على معنى يختلف عن المعنى الذي تدل عليه الكلمة البسيطة ، ويختلف عن المعنى الذي تدل عليه المادة في الكلمة المركبة ، وهيئة الجملة تدل على معنى من نوع النسب والارتباطات ، فالهيئة التركيبية ليست هي نفس الكلمات ، وإنما هي الارتباط الواقع والعلاقة والنسبة القائمة بين الكلمات ، لذلك فهي تفيد معنى إضافياً غير المعاني التي تفيدها الكلمات ، وهيئة الجملة فيها علاقة ونسبة خفية غير ظاهرة ولا يعبر عنها بحروف اللغة ، وأما الحرف فهي نسبة ظاهرة مكوّنة من حروف اللغة ، والحرف والهيئة عبارة عن نسبة وعلاقة بين أطراف أخرى .

مثال : " عَلِيٌّ إِمَامٌ " ، في هذه الجملة يوجد معنيان اسميان وارتباط خاص أو نسبة خاصة أو علاقة خاصة بينهما ، فنفهم من كلمة " علي "

معناها الاسمي ، ونفهم من كلمة " إمام " معناها الاسمي ، ونفهم أيضا ارتباطا خاصا بين هذين المعنيين الاسميين ، وهو ثبوت المحمول للموضوع أو ثبوت الخبر للمبتدأ ، وهذا الارتباط الخاص لا تدل عليه كلمة " علي " بمفردها ولا كلمة " إمام " بمفردها ، وإنما تدل عليه الجملة بتركيبها الخاص وبهيئتها الخاصة بتقديم المبتدأ على الخبر ، ووضع العرب الجملة الاسمية بهذه الطريقة ، وهذا معناه أن هيئة الجملة تدل على نوع من الربط والنسبة ، والربط والنسبة معنى حرفي ، فهئية الجملة تدل على معنى حرفي .

أقسام هيئة الجملة :

هيئة الجملة تنقسم إلى قسمين :

١- هيئة الجملة التامة :

هي الهيئة التي تفيد فائدة يصح السكوت عليها ، أو تفيد معنى تاما يحسن السكوت عليه ولا ينتظر السامع شيئا إضافيا من المتكلم ، فبعض الجمل تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه ، وهي هيئة الجملة الخبرية ^(١) ، فيوجد ترتيب معين للكلمات في الجملة حسبما وضعه العرب ، ففي الجملة الاسمية يكون المبتدأ قبل الخبر مثل " المفيدُ عالمٌ " ، وفي الجملة الفعلية الخبرية يكون الفعل

^(١) وهناك بعض الجمل تدل على معنى مكتمل وتكون جملة تامة ، ولكن لا يمكن للسامع تصديقها ولا تكذيبها مع أنها جملة تامة ، وهي الجملة الإنشائية ، وفي هيئة الجملة الفعلية الإنشائية يكون الفعل قبل الفاعل المستتر مثل " صمٌ " .

قبل الفاعل مثل " قامَ محمدٌ " .

مثال : جملة " محمدٌ قائمٌ " ، يوجد فيها انضمام كلمة " محمد " إلى كلمة " قائم " ، والكلمتان تشكّلان الجملة الاسمية ، فالعرب أرادوا أن يضعوا الجملة الاسمية فوضعوا الجملة الاسمية من ركنين : المبتدأ والخبر ، وهىئة هذه الجملة تدل على معنى وهو نسبة القيام إلى محمد أو ثبوت القيام لمحمد ، وهذه الجملة تفيد ثلاثة معاني ، المعنى الأول مستفاد من كلمة " محمد " ، والمعنى الثاني مستفاد من كلمة " قائم " ، والمعنى الثالث مستفاد من الربط الواقع والعلاقة القائمة بين " محمد " و " قائم " ، وهو نسبة القيام إلى محمد ، فالنسبة الواقعة بين الكلمتين هي مدلول الهيئة التركيبية (١) .

أو " يقومُ محمدٌ " ، فوضعوا الجملة الفعلية وجعلوها مكوّنة من ركنين : الفعل والفاعل .

٢- هيئة الجملة الناقصة :

هي الهيئة التي تفيد فائدة لا يصح السكوت عليها ، أو تفيد معنى ناقصا لا يحسن السكوت عليه حيث ينتظر السامع من المتكلم أن يكمل

(١) في مثل " محمدٌ قائمٌ " يمكن أن يقال إن أصل الجملة هو : محمد (هو) قائم ، والضمير يربط بين الكلمتين ، ولكن العرب ألغوا الضمير وقالوا بأن نفس التركيب له دور الربط ، وفي كل اللغات هناك ما يكون له دور الربط ، مثلا في اللغة الإنجليزية يستعمل (is) أو (of) للربط ، فيقال :

Zaid (is) clever أو the board (of) the school .

المعنى ، فبعض الجمل تدل على معنى غير مكتمل ولا يمكن للمتكلم الإخبار عنه والاكتفاء به لأنه غير قابل للإخبار ولا يمكن للسامع أن يعلّق عليها بتصديق أو تكذيب ما لم تُكْمَل الجملة لأنه غير قابل للتصديق أو التكذيب حيث إن التصديق والتكذيب يكون للخبر الذي له معنى تام ، والهيئة الناقصة مثل هيئة المضاف والمضاف إليه ، والموصوف والصفة ، ويوجد ترتيب معين في هذه الجمل ، فالمضاف قبل المضاف إليه ، والموصوف قبل الصفة أو المنعوت قبل النعت ، والجملة الناقصة تكون في قوة الكلمة الواحدة المفردة .

مثال : حينما يقول المتكلم : " المفيدُ العالمُ " ، فإن السامع ينتظر تنمة المعنى كما لو قال المتكلم : " المفيدُ " ، وسكت ، بخلاف ما إذا قال : " المفيدُ عالمٌ " ؛ فإن الجملة حينئذ تكون مكتملة وتامة .

ملاحظة :

الحروف تكون مثل الجمل الناقصة في أنها تدل على نسب ناقصة لا يصح السكوت عليها ، فكما لا يصح أن تقول : " المفيدُ العالمُ " ، وتسكت ، كذلك لا يصح أن تقول : " السيرُ مِنَ البَصْرَةِ " ، وتسكت ، ومعناه السير المتّصف أنه من البصرة ؛ لأن مفردات الحروف وهيئات الجمل تدل على نسب اندماجية بخلاف هيئة الجملة التامة التي تدل على نسبة غير اندماجية سواء كانت الجملة فعلية أم اسمية .

النتيجة :

هيئة الجمل الاسمية وهيئة الجمل الفعلية هيئة تركيبية لأنها ربط

قائم بين كلمتين أو أكثر .

أنواع النسبة والربط :

الهيئات والحروف لا تستقل معانيها بنفسها لأنها من سنخ النسب والارتباطات .

لنقم بتوضيح العبارة السابقة : عندما نأتي إلى كلمة " في " كحرف كيف يظهر معناها ؟

الجواب :

لا بد من وضع كلمة " في " بين شيئين في الجملة حتى يظهر معناها ، فلا نتصور لها معنى بدون وقوعها في جملة ، وحتى لو قلت بشيء عام مثل : " شيء في شيء آخر " ، فصار عندي طرفين ، ومعنى " في " لا يظهر إلا مع الطرفين ، فمثلا لو قلت : " الكتاب في الدرج " ؛ فلا يمكن ظهور معنى الحرف إلا من خلال أطراف أخرى ، فلا يظهر معنى الحرف إلا في غيره .

إذن : الحرف لا يكون مستقلا في معناه ، بل له معنى غير مستقل لأنه من سنخ النسب والارتباطات ، والنسبة قائمة بطرفين ، والطرفان لا بد أن يكونا من المعاني الاسمية ، فإذا لا يوجد طرفان لهما معنيان اسميان فلا توجد نسبة وارتباط ، ولا يمكن تصور المعنى الحرفي إلا بتصور المعنى الاسمي ، فالمعنى الحرفي لا يمكن تصوره مستقلا بنفسه بل يتصور من خلال تصور المعنى الاسمي ، والمعنى الحرفي يكون قائما بالمعنى الاسمي لأن المعنى الحرفي قائم بغيره ، هذا بالنسبة للحروف .

وأما الهيئات مثل هيئة " فَعَلَ " و " فاعِل " و " مفعول " فلا يظهر معناها إلا من خلال استعمال مادة معيّنة ، فلا بد أن تستعمل مادة معيّنة لتصورها ، فلا يمكن تصور الهيئة إلا ضمن مادة من المواد ، فنقول : " فَعَلَ " و " فاعل " و " مفعول " ، و " ضَرَبَ " و " ضارب " و " مضروب " ، و " كَتَبَ " و " كاتب " و " مكتوب " ، فوزن " فَعَلَ " لا يظهر إلا في " فَعَلَ " و " ضَرَبَ " و " كَتَبَ " ، وكذلك بقية الهيئات لا يظهر معناها إلا حين استعمال مواد معيّنة ، فلا يظهر معنى الهيئة إلا في شيء آخر ، فالهيئات لا تكون مستقلة بنفسها ، بل تحتاج إلى مادة حتى يظهر معناها ، فلا يمكن تصور الهيئة بدون تصور المادة .

النتيجة :

النسبة لا يظهر معناها إلا في غيرها ، والنسبة هي الربط والعلاقة ، ففي مثل " زيدٌ مجتهدٌ " إذا كانت كلمة " زيد " لوحدها فإننا نفهم شيئاً ، وإذا كانت كلمة " مجتهد " لوحدها فإننا نفهم شيئاً ، ولكن إذا قلت : " زيدٌ مجتهدٌ " ؛ فإنه يوجد عندنا " زيد " و " مجتهد " ونسبة وعلاقة بين زيد والاجتهاد ، فيوجد مبتدأ وخبر ونسبة ، أو كما مرّ في علم المنطق أنه يوجد في الجملة موضوع ومحمول ونسبة ، وهذه النسبة لا تظهر إلا من خلال طرفين ، من خلال المبتدأ والخبر ، أو الفعل والفاعل مثل " يقومُ زيدٌ " ، أو المضاف والمضاف إليه مثل " كتابُ زيدٍ " ، أو المنعوت والنعته مثل " مكةُ المكرّمةُ " .

والنسبة والربط على نوعين :

أولاً : النسبة الناقصة :

النسبة الناقصة – أو الربط الناقص – هي النسبة التي لا يصح السكوت عليها لأن السامع يظل ينتظر بقية الجملة ، والربط الناقص هو الذي يصوغ جملة ناقصة ، وتدل على هذه النسبة الحروف ، والحروف تدل دائماً على النسبة الناقصة والربط الناقص ، وكذلك هيئة الجملة الناقصة المفيدة فائدة لا يصح السكوت عليها وهي هيئة المركب الناقص أو الهيئة التركيبية الناقصة كالجملة الوصفية المكونة من الموصوف والصفة أو الجملة الإضافية المكونة من المضاف والمضاف إليه .

مثال ١ : السير إلى مكة المكرمة واجب ، " إلى " تدل على معنى

وهو النسبة الخاصة والربط الخاص والعلاقة الخاصة بين " السير " و " مكة " حيث إن نهاية السير هي مكة ، وهي نسبة خاصة لأنها تأتي من خلال الربط بين السير ومكة في خصوص هذه الجملة ، نريد أن نوجد نسبة وربطاً وعلاقة بين السير ومكة ، نريد أن نقول إنك تسير حتى تصل إلى مكة ، فنهاية المسير هي مكة ، وهذه النسبة لا تظهر إلا من خلال طرفين هما السير ومكة ، والطرفان كلاهما معنى اسمي ، وهذا كما نقول : " الكتاب في الدرج " ، فكلمة " في " لا يظهر معناها إلا من خلال طرفين هما الكتاب والدرج ، والحرف له معنى رابط بين اسمين ، وفي المثال الحرف " في " رابط بين الكتاب والدرج .

مثال ٢ : هيئة " مكة المكرمة " : تدل على نسبة وصفية مكوّنة من

الموصوف والصفة ، ف " المكرمة " وصف أو نعت لـ " مكة " ، وهذه النسبة

نسبة ناقصة .

مثال ٣ : هيئة " كتاب زيد " : يوجد هنا مضاف ومضاف إليه ، هذه النسبة – أي نسبة الإضافة – نسبة لا تظهر إلا من خلال طرفين وهما " كتاب " و " زيد " ، فتصنيف الكتاب إلى زيد على نحو الملكية أو على نحو الاختصاص أو أي نحو آخر ، ولا يهمنا الآن أن نبحت أنه على أي نحو ، المهم أن الكتاب مضاف إلى زيد .

ثانيا : النسبة التامة :

النسبة التامة – أو الربط التام – هي النسبة التي يصح السكوت عليها لأن السامع لا ينتظر تكملة الجملة لأن الجملة كاملة ، والربط التام هو الذي يصوغ جملة تامة ، وتدل على هذه النسبة هيئة الجملة المفيدة فائدة يصح السكوت عليها أو هيئة المركب التام أو الهيئة التركيبية التامة أو الجملة التامة كالجملة الخبرية التي تشمل الجملة الاسمية والجملة الفعلية ، وكالجملة الإنشائية التامة ، فهئة الجملة التامة تدل على النسبة التامة والربط التام .

مثال ١ : هيئة الجملة في " السير إلى مكة المكرمة واجب " ، نريد من خلال هذه النسبة الخاصة والعلاقة الخاصة والربط الخاص أن نُظْهِر العلاقة بين " السير " و " واجب " ، فهذا السير واجب ، وهذه النسبة المستفادة من التركيب الواقع بين " السير " و " واجب " نسبة تامة ومفيدة فائدة تامة بمعنى أن الوجوب ثابت فعلا لهذا السير أو بمعنى ثبوت الوجوب للسير ، فهذه النسبة الموجودة في الجملة التامة تكون نسبة

تامة ، وأما النسبة في الإضافة وفي الحروف فهي نسبة ناقصة .

مثال ٢ : هيئة الجملة الخبرية في مثل " زيدٌ عالمٌ " : توجد هنا ثلاثة أشياء : " زيد " و " عالم " ونسبة بينهما ، والنسبة فيها نسبة تامة .

مثال ٣ : هيئة الجملة الإنشائية في مثل " صُمٌ " أي صُمٌ أنت ، فتوجد هنا ثلاثة أشياء : الصيام وأنت والنسبة بينك وبين الصيام .

نتائج :

النتيجة الأولى :

في مثل " السير إلى مكة المكرمة واجب " توجد معانٍ اسمية مستقلة ومعانٍ حرفية غير مستقلة ، وهي :

- ١- السير : له معنى اسمي يدل على معنى مستقل .
- ٢- إلى : يدل على معنى حرفي غير مستقل ، وهو النسبة بين السير وبين مكة .
- ٣- مكة : لها معنى اسمي مستقل .
- ٤- المَكْرَمَةُ : تدل بمادتها على معنى اسمي مستقل ، وتدل بهيئتها على معنى حرفي غير مستقل لأنها على هيئة اسم المفعول .
- ٥- واجب : تدل بمادتها على معنى اسمي مستقل ، وتدل بهيئتها على معنى حرفي غير مستقل لأنها على هيئة اسم الفاعل .
- ٦- هيئة " مكة المكرمة " : تركيب وضع لمعنى خاص من موصوف وصفة ، وهذه الهيئة تدل على معنى حرفي غير مستقل حيث إنها تدل على

النسبة الوصفية .

٧- هيئة " السير . . . واجب " : وهي هيئة (المبتدأ والخبر) ،

وتدل على معنى حرفي غير مستقل لأنها تدل على نسبة بين السير وبين واجب .

النتيجة الثانية :

النسبة التي يدل عليها الحرف غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامة ، ولهذا تسمى بالنسبة الناقصة ، وأما الهيئات فبعضها تدل على النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفية وهيئة الجملة الإضافية ، وبعضها تدل على النسبة التي تتكوّن بها جملة تامة ، وتسمى نسبة تامة كهيئة الجملة الخبرية وهيئة الجملة الإنشائية .

بعبارة أخرى : الحروف دائماً تفيد نسبة ناقصة ، وأما الهيئات فبعضها تفيد نسبة ناقصة ، وبعضها تفيد نسبة تامة .

أقسام المعنى :

أولاً : المعنى الحرفي :

المعنى الحرفي هو المعنى الذي لا يستقل بنفسه ولا يمكن تصويره بشكل مستقل لأنه نسبة ورابط بين طرفين ، ولا يمكن أن يكون قائماً بنفسه ، بل يظهر معناه في غيره ويكون قائماً بطرفين ، فالحرف ليس له معنى إلا إذا سمعناه في ضمن كلام ، ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية ، وكل رابط لا يمكن تصويره إلا في سياق جملة يطلق عليه المعنى الحرفي ، والمعنى الحرفي هو معنى ربطي لأنه يربط بين المعاني الاسمية ،

فاللغة فيها ألفاظ لها معان اسمية ، وهذه المعاني الاسمية تحتاج إلى أشياء تربط بينها ، فلا بد من وجود ألفاظ في اللغة تلعب دور الربط بين المعاني الاسمية ، وهذه الألفاظ لها معان حرفيةً نسبيةً ربطيةً ، مثل الحروف .

إن الإنسان بالنسبة إلى الله تعالى يعتبر معنى حرفياً أي ليس له قيمة ولا يستقل بنفسه عن الله عز وجل ، فلا يظهر معنى للإنسان إلا من خلال الله تعالى ، فلا وجود للإنسان ولا بقاء واستمرار له إلا بالله عز وجل ، فلا يحيى ولا يستمر بالحياة إلا أن يفيض الله تعالى الحياة عليه .

والمعنى الحرفي في الأصول مثل الحروف والهيئات كهيئة الجملة الناقصة وهيئة الجملة التامة كالهيئة الموجودة في الجملة الاسمية المكوّنة من المبتدأ والخبر لا يظهر معنى هذه الهيئة إلا أن تأتي بمبتدأ وخبر كأن نقول : " محمدٌ قائمٌ " ، فيظهر معنى الهيئة في غيرها ، وكذلك الهيئات الناقصة كالهيئة الوصفية التي تحتاج إلى موصوف وصفة ، فالهيئة الوصفية لا يظهر معناها إلا بالإتيان بصفة وموصوف كأن نقول : " مكة المكرمة " ، ومثل الهيئة الإضافية التي لا يظهر معناها إلا بالإتيان بمضاف ومضاف إليه كأن نقول : " كتابُ زيدٍ " .

مثال : النارُ في الموقدِ ، تدل كلمة " في " على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين ، وهما النار والموقد ، فالموقد هو ظرف للنار ، وكلمة " في " لها معنى ربطي يربط بين النار والموقد ، ولو كانت " في " لها معنى اسمي لاحتجنا إلى شيء آخر يربط بين هذه الألفاظ الثلاثة .

إذن : إذا كانت النسبة لا تظهر إلا من خلال طرفين فهذه النسبة نطلق عليها المعنى الحرفي ، فالمعنى الحرفي هو المعنى الذي يظهر في غيره ولا يمكن أن يلحظ إلا ضمن لحاظ طرفي النسبة لأنه نسبة ، وكل نسبة متقومة بطرفيها ، والمعنى الحرفي يشمل النسبة المدلولة للحروف ولهيئات الجمل التامة والناقصة .

الدليل على أن مفاد الحروف هو الربط والنسبة بين المعاني الاسمية : الدليل الأول :

لوفصلَ الحرف - بما هو حرف - عن الكلام لما أعطى الحرف أي معنى لأن مدلوله هو الربط بين معنيين اسميين ، نعم تتصور اللفظ المكوّن من الحروف ، ولكن لا تتصور المعنى ، فمثلا كلمة " في " إذا جرّدت عن الجملة ولوحظت بمفردها فإنها تفقد معناها إذ لا يوجد في ذهننا أي تصور محدد لها ، نعم تتصور اللفظ المكوّن من الفاء والياء ، ولكن لا تتصور معنى " في " ، وتصور المعنى هو المطلوب لا تصور اللفظ ، وتصور اللفظ طريق إلى تصور المعنى ، وتصور المعنى لا يكون إلا ضمن طرفين ، ووجود الحرف داخل الجملة شرط ضروري في فهم معناه ؛ إذ لولا الجملة لما استطعنا أن نربط بين المعاني الاسمية في الجملة ولأصبحت الجملة غير مفهومة ، وهذا دليل على أن الحروف لها معانٍ قائمة بغيرها ، فلكي نتصور معنى الحرف نحتاج إلى كلمات أخرى لها معانٍ مستقلة بنفسها ، ويكون دور الحرف هو دور الربط بين تلك المعاني الاسمية ، ودور التعبير عن أنواع العلاقات والروابط التي تقوم بين تلك المعاني كعلاقة الظرفية

أو الاستعلاء أو الابتداء أو الانتهاء ، فيكون مدلول الحرف هو الربط بين معنيين اسميين مستقلين ، وقولنا " مِنْ " للابتداء و " إلى " للانتهاء لا يعني إمكان تصور معاني هذه الحروف مفصولة عن الكلام لأن هذه المعاني ليست هي معاني هذه الحروف بدقة ، بل هي معانٍ اسمية موازية لمعاني هذه الحروف ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى فيما بعد .

إذن : الدليل الأول هو أن الحرف لا يظهر له معنى إذا فُصِّلَ عن الكلام لأن مدلول الحرف هو الربط بين معنيين اسميين مستقلين .

الدليل الثاني :

في الكلام يوجد أفعال وأسماء ، والأفعال والأسماء تحتاج إلى ربط ، فالكلام مدلوله مترابط الأجزاء ، والمدلول المترابط الأجزاء يشتمل على ربط ومعاني مرتبطة بعضها ببعض ، والترابط يستدعي على الأقل وجود طرفين ووجود ربط بينهما ، والربط لا بدّ من وجود دال يدل عليه ، ولو لم يوجد ربط في الكلام لأتت المعاني إلى الذهن متناثرة غير مترابطة ، والاسم قطعاً ليس دالاً على هذا الربط لأن الاسم لو كان دالاً على الربط للزم أن لا نفهم معنى الاسم إلا ضمن الكلام ولما احتجنا إلى رابط ، وهذا غير صحيح وجدانا لأننا نفهم معنى " زيد " مثلاً من غير أن يكون في ضمن كلام ، فلا يدل على الربط ، وهو يُرْبِط ولا يَرِيط ، فلا يبقى إلا أن يكون الدال على الربط هو الحرف ، إذن الكلام مترابط الأجزاء ،

فهل الأسماء هي التي تربط أجزاء الكلام ؟

لا ، الأسماء لا تربط بين أجزاء الكلام ، وإذا كانت الأسماء لا

تربط بين أجزاء الكلام فإن الحروف هي التي تربط بينها .

مثال : جملة " النار في الموقد " ، توجد في هذا المثال ثلاث كلمات :
" النار " و " في " و " الموقد " ، وإذا أخذنا المعنيين الاسميين فقط ، وهما
" النار " و " الموقد " فإنهما لوحدتهما لا يعطيان معنى الجملة السابقة ،
فهما لوحدتهما تعطيان معاني مستقلة ، ولكنهما في الجملة تعطيان معنى
جديدا لا يوجد فيهما إذا كانا منفردين ، وهذا يدل على أن هذا المعنى
الجديد ليس ناتجا من هذين المعنيين الاسميين لوحدتهما ، فلا بد
أن يكون الدال على المعنى الجديد شيء آخر غير هاتين الكلمتين ، وهذا
الشيء الآخر هو الرابط بين المعنيين الاسميين ، ولا يوجد إلا الحرف
" في " ، فيكون الحرف هو الرابط بين المعاني الاسمية في الجملة ، وكل
ربط عبارة عن نسبة بين طرفين ، وتختلف الحروف باختلاف أنحاء
الربط التي تدل عليها ، فحرف يدل على النسبة الظرفية وهو " في " ،
وحرف آخر يدل على النسبة الابتدائية وهو " من " ، وحرف ثالث يدل
على النسبة الانتهائية وهو " إلى " ، وحرف يدل على النسبة الاستعلائية
وهو " على " ، وهكذا .

إذن : الكلام مترابط الأجزاء ، والأسماء لا تربط الأجزاء ، فلا بد
أن يكون هناك شيء آخر يربط بين الأجزاء ، ولا يوجد إلا الحرف ،
فتكون الحروف هي الرابطة بين أجزاء الكلام .

النتيجة :

الربط هو النسبة والعلاقة بين طرفين ، والمعاني الحرفية هي معاني

ربطية ونسبية ، والحرف في علم الأصول هو كل ما يدل على معنى ربطى
نسبي .

ثانيا : المعنى الاسمي :

هو المعنى الذي يُلحَظ بصورة مستقلة ويمكن تصويره بشكل مستقل
ويمكن أن يستفاد بشكل مستقل من موادها الموضوعية للدلالة عليها ، وله
معنى مستقل سواء كان في ضمن جملة أم كان بشكل مجرد لوحده ،
فالأسماء تدل على معاني نفهمها سواء سمعنا الاسم مجرداً أم في ضمن
كلام ، فمثلا كلمة " الإنسانية " لو فصلت عن باقي الكلمات في الجملة
وبقيت لوحدها لظلت تحتفظ بمدلولها ومعناها الخاص ، فكل معنى يمكن
تصوره وتحديده بدون حاجة إلى وقوعه في سياق جملة يطلق عليه المعنى
الاسمي .

إن الله عز وجل يُلاحَظ بصورة مستقلة ويرى مستقلاً عن كل شيء
في هذا الكون ، فيكون الله تعالى معنى اسمياً ، وكل ما عداه من
الموجودات يكون معنى حرفياً ، فوجود الإنسان معنى حرفي في قبالة وجود
الله تعالى ، والوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى فقط .

والمعنى الاسمي في علم الأصول يشمل الأسماء باصطلاح النحاة مثل
" زيد " ، فعندما ينطق المتكلم بهذا الاسم فإن السامع يفهم شيئاً من
دون أن يأتي المتكلم بكلمة أخرى ، ويمكن تصويره بشكل مستقل ، وعندما
يقول : " قادم " ؛ فإن السامع يفهم معناه دون الإتيان بلفظ آخر ،
وعندما يقول : " قلم " ؛ فإن السامع يفهم معنى " القلم " ، ولا يحتاج

ظهور معاني الأسماء إلى شيء آخر ، فالأسماء معان اسمية .

ويشمل المعنى الاسمي أيضا مواد الهيئات مثل مادة " ضرب " ومادة " ضارب " ومادة " مضروب " (١) .

إذن : المعاني الاسمية هي معاني مستقلة ، والاسم في علم الأصول هو كل ما يدل على معنى استقلالي .

(١) مهمة المجتهد أن يحفظ المعلومات أولا ثم لا بد أن يعرف كيفية تطبيق هذه المعلومات ، فالمجتهد يدرس أصول الفقه ويتقنها ثم يأتي ويطبق المعلومات في علم الفقه ، والمجتهد هو الذي يستطيع أن يطبق أصول الفقه على الكتاب والسنة والآيات والروايات ، والطالب لا بد أن يعرف كيفية التطبيق والاستنتاج ، فيأتي هنا هذان السؤالان :

السؤال الأول : هل كلمة " فوق " معنى حرفي أو معنى اسمي في علم الأصول مع ذكر الدليل ؟

ملاحظة : من أجل الوصول إلى الجواب لا بد أن نأتي بالتعريفين ونطبّقهما على كلمة " فوق " ، وبعد ذلك نستطيع معرفة أنّها معنى حرفي أو معنى اسمي . قد يقال : إن " فوق " ظرف مكان والظرف معنى اسمي ، ولكنها في علم الأصول معنى حرفي لأنّها لا يمكن أن يظهر معناها إلا من خلال طرفين ، وهو عبارة عن ربط بين طرفين ، فنقول مثلا : " الكتاب فوق الطاولة " ، وهي نسبة وعلاقة وربط بين الكتاب والطاولة .

السؤال الثاني : في قولنا " كان زيد قائما " هل " كان " لها معنى اسمي أو معنى حرفي ؟ فكر أنّها يظهر معناها بنفسها أو لا يظهر معناها إلا في غيرها ، قد يقال إن " كان " فعل ناقص ناسخ ، والفعل له معنى مستقل ، ولكنها في علم الأصول معنى حرفي لأنّها نسبة بين القيام وبين الزمن الماضي حيث إن المعنى هو أن زيدا قائم في الزمن الماضي .

النتيجة :

يختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي أن المعنى الحرفي باعتباره نسبة وكل نسبة متقومة بطرفين فلا يمكن أن يُلحَظ دائماً إلا ضمن لحاظ طرفي النسبة ، وأما المعنى الاسمي فيمكن أن يُلحَظ بصورة مستقلة ولا نحتاج إلى أطراف أخرى للحاظ المعنى الاسمي .

والكلمة في علم الأصول تنقسم إلى قسمين : معنى اسمي ، ومعنى

حرفي ، كما يلي :

١- المعاني الاسمية :

وتشمل :

أ - الكلمات البسيطة : وهي الأسماء بمصطلح علم النحو .

ب - مواد الأفعال .

٢- المعاني الحرفية :

وهي الروابط ، وتشمل :

أ - الحروف .

ب - هيئات الكلمات المركبة : كهيئة الأفعال ، وهيئات المشتقات

كاسم الفاعل واسم المفعول .

ج - هيئات الجمل : وتشمل هيئات الجمل التامة والجمل الناقصة .

إذن : يتضح أن اللغة يمكن تقسيمها وتصنيفها من وجهة نظر تحليلية

أصولية إلى فئتين : المعاني الاسمية والمعاني الحرفية ، أو أسماء

وحروف ، والمعاني الاسمية معانٍ استقلالية ، وكل ما يدل على معنى

استقلالي يُعَبَّرُ عنه في علم أصول الفقه بالاسم ، والمعاني الحرفية معانٍ
ربطية نسبية ، وكل ما يدل على معنى ربطي نسبي يُعَبَّرُ عنه في علم
أصول الفقه بالحرف .

رأي المحقق النائيني قدس سره :

أتضح مما مضى أن المعاني الاسمية هي ما يمكن أن تلحظ بشكل
مستقل حين الوضع ، وتستفاد من الألفاظ الموضوعية لها من دون الحاجة
إلى وقوع هذه الألفاظ في جملة تامة أو جملة ناقصة ، وأما المعاني
الحرفية فهي التي لا يكون لها معنى من دون وقوعها في جملة تامة أو
جملة ناقصة لأن المعاني الحرفية عبارة عن نسب وارتباطات ، والنسبة لا
تظهر إلا من خلال طرفين .

يأتي السؤال التالي :

سؤال : ما هو الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ؟

قبل الدخول في عرض الرأي المنسوب إلى المحقق النائيني في التفرقة
بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية لا بدّ من تقديم مقدمة ، وهي :
مرّ سابقاً أنه يوجد وضع ويوجد مدلول تصديقي أول ويوجد مدلول
تصديقي ثاني ، والوضع لا ينتج إلا مدلولاً تصورياً بناءً على نظرية
الاعتبار للمشهور ونظرية القرن الأكيد للسيد الشهيد قدس سره ، نعم بناءً
على نظرية التعهد الوضع ينتج مدلولاً تصديقياً ، ولكن بناءً على الاعتبار
والقرن الأكيد الوضع ينتج لنا أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، فعند
سماع اللفظ ينتقل الذهن إلى تصور معناه ، واللفظ سبب لتصور اللفظ ،

وتصور اللفظ سبب لتصور المعنى ، والعالم بالوضع إذا استعمل اللفظ في معناه فإن هذا الاستعمال يسمى المدلول التصديقي الأول أو الإرادة الاستعمالية ، والإرادة الاستعمالية تكون متأخرة رتبة عن الوضع ، فلو لم يكن اللفظ موضوعا للمعنى فلا يمكن أن تتحقق الإرادة الاستعمالية لأن الإرادة الاستعمالية معناها أنك تستعمل هذا اللفظ لإفادة المعنى الموضوع له ذلك اللفظ ، وأما الإرادة الجدّية فهي المدلول التصديقي الثاني ، وهو أن المتكلم يريد المعنى الموضوع له اللفظ بشكل جدي .

الجواب المنسوب إلى المحقق النائيني قدس سره :

إن المعاني الاسمية معاني إخطاريّة ، وأما المعاني الحرفية فهي معاني إيجاديّة ، فيأتي السؤال التالي :

ماذا يعني المحقق النائيني بالمعنى الإخطاري والمعنى الإيجادي ؟

الجواب :

نُسِبَ إلى المحقق النائيني أنه فرّق بين الاسم والحرف – كما يظهر من عبارات مُقرّريّ بحثه وهما السيد الخوئي في (أجود التقريرات)^(١) والشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني في (فوائد الأصول)^(٢) – بأن الاسم في مقام الاستعمال له معنى أسبق من الاستعمال ، فقبل أن يستعمل المتكلم الاسم في معناه فإن اللفظ له معنى في ذهنه قبل الاستعمال ، والاسم يدل على معنى موجود في ذهن المتكلم في رتبة سابقة على مرحلة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٠ ، وهو الدورة الثانية للمحقق النائيني قدس سره .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٧ ، وهو الدورة الأولى للمحقق النائيني قدس سره .

الكلام والاستعمال ، ويأتي اللفظ ليخطر هذا المعنى .

وأما الحرف فليس له معنى إلا في مرحلة الاستعمال ، وقبل الاستعمال ليس له معنى لأن المعنى الحرفي دوره ربط الكلام ، وقبل الكلام لا يوجد ربط ، فلا يكون له معنى قبل الاستعمال .

بعبارة ثانية : المعنى الاسمي له معنى إخطاري بمعنى أن المتكلم يوجد المعنى الاسمي في ذهنه في مرتبة سابقة على الكلام والاستعمال وأنه في مرحلة الكلام والاستعمال يخطر المعنى السابق على الاستعمال ، فالمتكلم أولاً يتصور المعنى ثم يتكلم ويخطر المعنى السابق ، وهذا الاسم له دور التعبير عن هذا المعنى ، فالمعنى الاسمي معنى إخطاري بمعنى أنه موجود في الذهن قبل الكلام ، فأولاً يوجد المعنى في ذهن المتكلم ثم يتكلم ويخطر في ذهن السامع المعنى السابق ، ففي حالة الاسم يوجد في ذهن المتكلم معنى هذا الاسم ، والتلفظ بالاسم وظيفته إحضار المعنى السابق الموجود في ذهن المتكلم ، فالاسم يدل على معنى ثابت في ذهن المتكلم في المرتبة السابقة على الكلام ، ودور الاسم هو التعبير عن ذلك المعنى .

والمعنى الحرفي معنى إيجادي بمعنى أنه لا يوجد عند المتكلم معنى في مرتبة سابقة على مرتبة الكلام والاستعمال ، وإنما يظهر المعنى أثناء مرحلة الكلام والاستعمال ، فيكون له معنى إيجادي ، فالحرف يكون موجداً لمعناه أثناء الكلام لا في مرتبة سابقة لأن الحرف يوجد الربط بين الكلمات في الكلام ، فإذا كان لا يوجد كلام فلا يوجد ربط ، وبالتالي لا يوجد معنى حرفي ، فالحروف هي أدوات للربط بين مفردات الكلام ،

ومدلول الحرف هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته ، ولا يعبر عن معنى أسبق رتبة من مرحلة الكلام ، فيكون الحرف موجداً لمعناه لأن معناه هو الربط الكلامي .

بعبارة ثالثة : المعاني الاسمية لها ثبوت في ذهن المتكلم في مرحلة سابقة عن الإبراز ، ومهمة الألفاظ الاسمية إبراز ما كان ثابتاً في الذهن في تلك المرتبة السابقة ، وهذه الألفاظ الاسمية لا توجد المعاني وإنما تخطر المعاني الموجودة سابقاً في الذهن ، فتكون المعاني الاسمية إخطارية .

وأما المعاني الحرفية فليس لها ثبوت في ذهن المتكلم قبل إنشاء الجملة اللفظية ، والمعاني الحرفية توجد بوجود الحروف والهيئات في الجمل اللفظية لأن الحرف والهيئة هي وسيلة ربط في الجمل ، وهما موجدتان للنسب الربطية بين الأسماء ، فالحروف والهيئات موجدة للمعنى الحرفي في الذهن ، وقبل ذلك لا يكون للمعنى الحرفي وجود في الذهن .

بعبارة رابعة : المراد من كون المعنى الاسمي إخطارياً أن الاسم يدل على معنى ثابت في ذهن المتكلم في المرتبة السابقة على الكلام والاستعمال ، وليس دور الاسم إلا التعبير عن ذلك المعنى الثابت في ذهن المتكلم قبل الاستعمال ، والمراد من كون المعنى الحرفي إيجادياً أن المعنى الحرفي ليس له معنى ثابت في ذهن المتكلم قبل مرحلة الكلام والاستعمال ، وأن الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام ، ومدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته ، ولا يعبر عن معنى

أسبق رتبة عن مرحلة الكلام والاستعمال ، لذلك يكون الحرف موجدا لمعناه لأن معناه ليس إلا الربط الكلامي الذي يحصل بنفس الكلام ، فيظهر معنى الحرف حين الكلام والاستعمال .

إذن : التفسير المذكور لإخطارية المعنى الاسمي وإيجادية المعنى الحرفي يكون على النحو التالي :

١- المعنى الاسمي :

أ - في مرحلة الذهن : يكون المعنى متشخصاً ، مثل " زيد مجتهد " ؛ يكون المعنى موجودا في ذهن المتكلم قبل الكلام أي توجد صورة ذهنية عن " زيد مجتهد " قبل الكلام .

ب - في مرحلة الكلام : يقول المتكلم : " زيد مجتهد " ، وتكون مرحلة الكلام متأخرة عن مرحلة الذهن .

٢- المعنى الحرفي :

أ - في مرحلة الذهن : لا يكون المعنى متشخصاً في ذهن المتكلم .

ب - في مرحلة الكلام : يتشخص المعنى الحرفي بواسطة الكلام ، فلا يوجد المعنى الحرفي إلا من خلال الكلام .

إشكال السيد الشهيد على رأي المحقق النائيني قدس سرهما :

هذا المعنى من الإيجادية للحرف غير تام وغير مقبول بل واضح البطلان لأن المتكلم حتى في المعنى الحرفي يتصور المعنى أولاً قبل أن يتكلم ، فيتصور المتكلم المعنى الحرفي في مرتبة سابقة عن الكلام ثم يتكلم ، فالمعنى الحرفي له معنى حتى قبل الاستعمال ، فلو لم يكن له

معنى قبل الاستعمال فلماذا يستعمل المتكلم هذا الحرف ولا يستعمل الحرف الآخر؟!

استعمل المتكلم هذا الحرف لأن لكل حرف معنى معيناً قبل الاستعمال ، ف " مِنْ " تدل على النسبة الابتدائية ، و " إلى " تدل على النسبة الانتهائية ، و " على " تدل على النسبة الاستعلائية ، و " في " تدل على النسبة الظرفية ، فلو لم يكن لكل حرف معنى معين لما أمكنه أن يوجد معناه من خلال الاستعمال ، ولا يوجد فرق بين الاسم والحرف من هذه الجهة ، فكل من الاسم والحرف له معنى قبل الاستعمال ، فتكون المعاني الاسمية والمعاني الحرفية معاني إخطارية ولا يوجد شيء اسمه معاني إيجادية ، فالجمل اللفظية بأسمائها وحروفها وهيئاتها التركيبية انعكاس لما يخطر في ذهن المتكلم من صور هذه الجمل ، نعم الحروف والهيئات توجد الربط بين الأسماء في الجمل اللفظية ، ولكن إيجادها لهذه النسب الربطية ناشئ عن ثبوت هذه المعاني وواقع النسب في ذهن المتكلم في رتبة سابقة عن إبرازها بالألفاظ ، ونفس الدور الذي يقوم به الاسم تجاه المعاني الاسمية الداخلة في الصورة الذهنية يقوم به الحرف تجاه الربط القائم في الصورة الذهنية ، فنسبة الحرف إلى معناه على حدّ نسبة الاسم إلى معناه ، فكما يتصور المتكلم المعنى الاسمي في ذهنه قبل التكلم كذلك يتصور المعنى الحرفي قبل التكلم ، ونسبة المعاني الاسمية في مرحلة الكلام إلى مرحلة الذهن على حدّ نسبة المعاني الحرفية ، والمتكلم يتصور المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في مرحلة الذهن قبل مرحلة

الكلام ، والحرف وإن كان يوجد الربط في مرحلة الكلام ، ولكنه يوجد ذلك بسبب دلالاته على معنى أي النسبة والربط في الصورة الذهنية ، ونسبته إلى الربط في الصورة الذهنية كنسبة الاسم إلى المعاني الاسمية الموجودة في الصورة الذهنية .

إذن : الحرف وإن كان يوجد الربط في مرحلة الكلام ، ولكنه يوجد ذلك الربط بسبب دلالاته على معنى ، وهذا المعنى هو الجانب النسبي والربطي في الصورة الذهنية ، ونسبة الحرف إلى الربط القائم في الصورة الذهنية على حد نسبة الاسم إلى المعاني الاسمية الداخلة في الصورة الذهنية ، وهكذا نرى أنه لا تصح التفرقة بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية بإخطارية المعنى الاسمي وإيجادية المعنى الحرفي .

إن هذا التفسير المنسوب إلى المحقق النائيني قدس سره في الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ليس تاما ، ولا يمكن التمييز والتفرقة بينهما بهذا التفسير الذي ذكره مقررٌو بحث المحقق النائيني قدس سره ، وسيذكر السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثالثة تفسيرا لما أرادته المحقق النائيني قدس سره حينما قال : " معنى إخطاري " و " معنى إيجادي " ، وخلاصة ما سيذكره السيد الشهيد قدس سره هو :

إن الحرف لا يوجد ولا يظهر معناه إلا من خلال طرفين ، فيوجد حين الكلام لأن الطرفين لا يظهران إلا حينما يتكلم المتكلم ، فمن خلال الطرفين نستطيع أن نفهم معنى هذا الحرف حين التكلم لأنه لا يوجد إلا حين الكلام ، فلا يوجد المعنى الحرفي إلا بعد أن تربطه بأطراف ، وحينما

تتكلم تظهر الأطراف ، وبظهور الأطراف يظهر معنى الحرف ، فحينما يوجد الكلام يوجد المعنى الحرفي ، لا بالمعنى المذكور سابقا بأن المعنى الحرفي يوجد في مرتبة سابقة أو لا يوجد في مرتبة سابقة عن الكلام ، فالمعنى الحرفي موجود في ذهن المتكلم قبل أن يتكلم ، ولكن المعنى الحرفي لا يظهر إلا من خلال طرفين أثناء التكلم ، فإذا تكلمت ظهر معنى المعنى الحرفي ، وأما المعنى الاسمي فلا يحتاج إلى أطراف أخرى ، وهذا السامع تستطيع أن تُخَطِرَ في ذهنه هذا المعنى الاسمي ، فتقول : " زيد " ، ولا تحتاج إلى ذكر كلمات أخرى ، وأما المعنى الحرفي فأنت توجده في ذهن السامع من خلال طرفين ، فعندما تقول : " في " ؛ فإنه لا معنى له إلا أن تضعه بين طرفين فتقول : " الكتاب في الدرج " ، وعندما أقول : " زيد " ؛ يأتي إلى ذهنك معنى " زيد " ، ولكن عندما أقول : " في " ؛ فإنه لا يخطر في ذهنك شيء إلا بعد أن آتى له بطرفين فيخطر المعنى في ذهنك ، وهذا هو تفسير السيد الشهيد قدس سره لمعنى الإخطار والإيجاد ، ويأتي التفصيل في الحلقة الثالثة .

وإذا كان مقررّو درس المحقق النائيني قدس سره قد ذكروا ما قاله المحقق فما ذكروه ليس تاما ، ولكن الأرجح أنهم فهموا هذا الفهم من كلام المحقق ولم يقصد المحقق قدس سره ذلك لأن هذا القول بديهي البطلان حيث إن المعنى الاسمي والمعنى الحرفي كليهما موجودان قبل أن يتكلم المتكلم وإلا فكيف يتكلم بدون وجود معاني مسبقة في الذهن؟! ولا يمكن أن يكون المحقق النائيني قدس سره قاصدا هذا المعنى

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها ٣٧٣

البديهي البطلان ، فيكون فهم المقررين ليس تاما ، ويقول السيد الشهيد قدس سره إنه سوف يفسر كلام المحقق كما يفهم هو من معنى الإخطار والإيجاد ، ولعلّ تفسير السيد الشهيد هو مراد المحقق النائيني من الإخطارية والإيجادية ^(١) .

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

نأتي إلى مفردات الحروف وهيئات الجمل تباعا :

أولا : مفردات الحروف :

كل حرف من الحروف له تعبير اسمي موازي له ، فالحرف " في " يفيد " الظرفية " ، ومعنى " إلى " هو " الانتهاء " ، و " من " تدل على " الابتداء " ، و " على " يوازيها " الاستعلاء " ^(٢) ، فهنا نحن نعبر عن

^(١) تفسير آخر لمعنى الإخطارية والإيجادية : في توضيح المراد من قول المحقق النائيني كان النظر إلى المتكلم ، ولكن قد يكون من الأفضل النظر إلى السامع ، فالإخطارية والإيجادية تكونان أنسب من حيثية السامع لا من حيثية المتكلم ؛ لأن السامع إذا سمع المعنى الاسمي فإنه يخطر في ذهنه المعنى ويتصور المعنى بدون ذكر أي طرف آخر ، وأما إذا سمع المعنى الحرفي فإنه يظل ينتظر الطرفين لكي يتصور المعنى المراد من المتكلم ، فإذا سمع كلمة " في " فإنه ينتظر الطرفين لكي يتصور المعنى الخاص لا فقط المعنى العام وهو الظرفية ، والمتكلم يوجد المعنى في ذهن السامع بعد أن يأتي بالطرفين ، وهذا التفسير لإخطارية المعنى الاسمي وإيجادية المعنى الحرفي قد يكون هو المقصود من رأي المحقق النائيني قدس سره .

^(٢) نستطيع أن نقول إن الحرف يدل على الاسم ، فيختلف الدال والمدلول ، وليس بالضرورة أن يكون المدلول من نفس نوع الدال .

هذا المعنى الحرفي بمعنى اسمي ، فالمعنى الاسمي تعبير عن المعنى الحرفي ، ونعبر عنه بمعنى اسمي لأن المعنى الحرفي نسبة وربط لا يفهم إلا من خلال طرفين ، فنريد أن نعبر عنه بمعنى اسمي بكلمة واحدة بدل أن نأتي دائما بطرفين لكي نبين معناه ، فبدلا عن أن نقول : " الكتاب في الدرج " ؛ لكي نفهم معنى " في " ، نقول بدلا عن ذلك إن معناه " الظرفية " ، فالمعنى الاسمي ما هو إلا تعبير عن المعنى الحرفي ، وهو مجرد تعبير عنه بكلمة أخرى ، ولأننا لا نستطيع أن نعبر عن المعنى الحرفي بنفسه حيث إنه لا يظهر معناه إلا بأطراف أخرى فنأتي بتعبير اسمي عنه يوازيه ويمثله (١) .

سؤال : هل الحرف والاسم الموازي له مترادفان ؟

بمعنى أنه كما يمكن أن نشطب كلمة " أسد " ونكتب فوقه " ليث " ، فنقول : " رأيت أسدا " ؛ أو " رأيت ليثا " ، ولا يختلف المعنى ، فهنا أيضا نشطب كلمة " في " ، ونكتب فوقه التعبير الذي يوازيه ويساوقه وهو كلمة " الظرفية " .

الجواب :

(١) حينما يقال إنه لا يمكن تصور المعنى الحرفي إلا من خلال طرفين فإنه لا يقصد بالتصور تصور اللفظ والحروف المكوّنة للحرف ، فلا يقصد تصور الفاء والياء في كلمة " في " ؛ لأن تصور اللفظ مستقل ولا يحتاج إلى طرفين ، وإنما المقصود هو تصور المعنى الذي يدل عليه الحرف ، فمعنى الحرف لا يمكن أن يلحظ بشكل مستقل ، وإنما يحتاج دائما إلى طرفين لكي يمكن تصوره .

لا ، ليسا مترادفين لأنه لا يمكن استبدال أحدهما بالآخر ووضعه في موضع الآخر كما هو شأن المترادفين ، فالضابط في الترادف هو وجود لفظين دالّين على معنى واحد ، وأما هنا فلا تستطيع أن تستبدل لفظ " في " بلفظ " الطرفية " ، فلا يصح أن تقول : " الكتاب (الطرفية) الدرج " بدل " الكتاب (في) الدرج " ، لو كان المعنيان مترادفين لكان يمكن ذلك ، فهذا دليل على أن المعنيين ليسا مترادفين لأنه لا يمكن شطب المعنى الحرفي وتعويض المعنى الاسمي المعبر عنه مكانه ، وسبب عدم إمكان التعويض أن الحرف يدل على نسبة والنسبة تتقوم بأطراف أخرى ، ولا يمكن أن يفصل مدلول " إلى " عن طرفيه ويلحظ مستقلا لأن النسبة لا تنفصل عن طرفيها ، والنسبة أمر ذهني لا يمكن تصويره بشكل مستقل ، بل نتصور النسبة دائما بمعنى قائم بين طرفين .

بعبارة أخرى : نتصور النسبة كرابط قائم في الذهن وتكون مهمته الربط بين معنيين ، فالنسبة الطرفية عبارة عن ربط يربط بين طرفين وعلاقة بين طرفين .

وأما الاسم فهو يدل على مفهوم اسمي ، والمفهوم الاسمي له معنى مستقل ، ويمكن أن يلحظ الاسم بمفرده ، ويمكن أن يتصور معنى الاسم بشكل مستقل بلا حاجة إلى أي شيء آخر ، ولكن الاسم يوازي تلك النسبة ويلازمها ، فالمعنى الحرفي يدل على المعنى الاسمي لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة التضمنية ، وإنما يدل عليه بالدلالة الالتزامية أي يدل على شيء خارج عن نفس المعنى ، فالمعنى الاسمي يلازم المعنى

٣٧٦ المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

الحرفي ، والمعنى الحرفي يدل على المعنى الاسمي بالدلالة الالتزامية ، وما يدل على معنى مستقل لا يكون مرادفا لما يدل على معنى غير مستقل ، فالحرف والاسم الموازي له لا يكونان مترادفين ، والعلاقة بينهما ليست علاقة ترادف بل هي علاقة موازاة ، فالمعنى الاسمي يوازي المعنى الحرفي .

إشكال :

إن كلمة " في " تدل على " الظرفية " ، ويمكن أن نتصور له معنى الظرفية فكيف يقال بأنه لا يمكن أن نتصور المعنى الحرفي ؟

الجواب :

إن كلمة " في " عبارة عن نسبة والنسبة لا تظهر إلا من خلال طرفين ، والمعنى النسبي لا يمكن أن يتصور إلا بطرفين ، كالكتاب والدرج ، فالدرج ظرف للكتاب ، وإذا حوّلنا المعنى الحرفي إلى معنى اسمي فإن المعنى الاسمي يمكن تصوره بنفسه ، والمعنى الحرفي بما هو معنى حرفي لا يمكن تصوره بدون المعنى الاسمي ، وهنا نضع المعنى الاسمي بإزاء المعنى الحرفي ، فنتصور المعنى الاسمي الموضوع بإزاء الحرف ، وهذا المعنى الاسمي ما هو إلا تعبير عن المعنى الحرفي ، ولو قلنا بأنها مرادفة للظرفية فالمفروض أننا نستطيع تبديل اللفظين في الجملة ، ولكننا نرى أنه لا يمكن أن نقول : " الكتاب (ظرفية) الدرج " بدل " الكتاب (في) الدرج " ، فالجملة غير صحيحة ، وهذا معناه أن كلمة " في " وكلمة " الظرفية " ليستا مترادفتين ، ولا يمكن أن نقول إن كلمة

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها ٣٧٧

" في " تساوي كلمة " الظرفية " لأن الأول حرف والثاني اسم ، والاسم لا يساوي الحرف وليس مرادفا له ، ولأن المعنى الحرفي لا يمكن التعبير عنه بنفسه ، لذلك نعبر عنه بمعنى اسمي ، فإن " في " تدل على " الظرفية " لأن " في " هي " الظرفية " ، فالظرفية هو مجرد تعبير بواسطة المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي لأن المعنى الحرفي لا يمكن أن يعبر عن نفسه لأنه لا يمكن تصويره بدون طرفين ، فتأتي بمعنى يمكن تصويره مستقلا وهو المعنى الاسمي للتعبير عن المعنى الحرفي ، فالمعنى الحرفي لا يمكن التعبير عنه إلا بمعنى اسمي لأن المعنى الحرفي لا يظهر معناه إلا ضمن طرفين .

ثانيا : هيئات الجمل :

ما مرّ سابقا كان عن مفردات الحروف ، والآن نأتي إلى هيئة الجملة ، فيأتي السؤالان التاليان :

السؤال الأول : هل لهيئات الجمل أسماء موازية ؟

الجواب :

عندما تأتي جملة خبرية مثل " زيدٌ عالمٌ " ، فإنه توجد نسبة وعلاقة بين " زيد " و " عالم " حيث تنسب العلم إلى زيد ، والمراد من هيئة الجملة الخبرية السابقة الإخبار والحكاية عن علم زيد ، وهذا نفسه هو مدلول الجملة الخبرية ، والاسم الموازي لهيئة الجملة السابقة هو " إخبارٌ بعلم زيد " ، ف " الإخبارُ عن علم زيد " تعبير اسمي عن مدلول هيئة " زيدٌ عالمٌ " ، وهذه جملة تريد من خلالها أن تخبر أن زيدا

٣٧٨ المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

عالم ، أي عندك " إخبارٌ بعلم زيدٍ " ، وجملة " إخبارٌ بعلم زيدٍ " معنى اسمي وهو يعبر عن النسبة الموجودة بين " زيد " و " عالم " ، فأنت أخبرت عن هذه النسبة .

السؤال الثاني : هل هيئة الجملة والاسم الموازي لها مترافان ؟

الجواب :

لا ، ليسا مترادفين لأن جملة " زيد عالم " جملة تامة ، والتعبير الاسمي الموازي - أي " الإخبارُ بعلم زيدٍ " - جملة ناقصة غير تامة ولا يصح السكوت عليها ، ف " إخبارٌ " مبتدأ ولا يوجد خبر للمبتدأ في الجملة ، وأما جملة " زيدٌ عالمٌ " فمكوّنة من المبتدأ والخبر فتكون الجملة جملة تامة يصح السكوت عليها ، والجملة التي توازيها جملة ناقصة ، ولا يمكن أن تضع الجملة الناقصة مكان الجملة التامة ، والجملة الناقصة لا تؤدي معنى الجملة التامة ^(١) .

إذن : كل حرف له ما يماثله من حيث المعنى في الأسماء ، فمثلا حرف اللام له عدة معاني ، من المعاني (الغرض) ، تقول : " جِئْتُ لزيارتك " ، والمعنى هو " غَرَضِي زيارتُك " ، و " لا " الناهية تماثله في

(١) يمكن الإتيان بالفعل بدل " زيدٌ عالمٌ " ، فنقول : " أُخْبِرُكَ بعلم زيدٍ " ، وهذه الجملة تامة ويصح السكوت عليها ، فلماذا نقتصر على جملة " إخبارٌ بعلم زيدٍ " ؟
الجواب : هذه الجملة الفعلية معناها : " إخبارٌ في الزمن الحاضر بعلم زيدٍ " ؛ لأن الفعل مركب من مادة وهيئة ، فرجعنا مرة أخرى إلى مادة الفعل وهو " الإخبار " ، وهو معنى اسمي .

الأسماء كلمة (النهي) ، تقول : " لا تأكل " ، والمعنى هو " أنهاك عن الأكل " ، والحرف " في " ما يماثله من الأسماء هو " الظرفية " ، تقول : " الماء في الكوب " ، والمعنى هو " الكوب ظرف الماء " ، هذا بالنسبة لمفردات الحروف ، وأما بالنسبة لهيئات الجمل فإن لكل هيئة ما يماثلها من الأسماء ، والمعنى الاسمي ما هو إلا مجردّ تعبير عن المعنى الحرفي لا أنه يساويه ويرادفه لأنه يوجد اختلاف بينهما ، فالعلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي علاقة موازاة لا علاقة ترادف ، والمعنى الحرفي إما أن يعبر عنه بمعنى حرفي وإما بمعنى اسمي ، والأول لا يمكن لأن المعنى الحرفي لا يظهر إلا من خلال طرفين ، لذلك لا يمكن التعبير عن المعنى الحرفي إلا بالمعنى الاسمي سواء كان المعنى الحرفي مفردات الحروف أم هيئات الجمل .

المدلول التصوري والمدلول التصديقي

هذا البحث يدور حول " فلسفة اللغة " أو " فقه اللغة " أو ما يسمى في الوقت الحاضر بـ " علم اللسانيات " أو " علم الألسنيات " .
نأتي أولاً إلى الدلالات الثلاث : الدلالة التصورية اللغوية الوضعية ، والدلالة التصديقية الأولى ، والدلالة التصديقية الثانية .
ولنبداً ببعض الأمثلة :

مثال ١ :

لو قال إنسان واع وجادّ في كلامه : " الحقُّ منتصرٌ " ، ماذا يفهم السامع من كلامه ؟

الجواب :

١- تحدث تصورات في ذهن السامع عن الكلمات الواردة في الجملة مع النسب الموجودة فيها ، فيتصور معنى كلمة " الحق " ، ويتصور معنى كلمة " منتصر " ، ويتصور النسبة التامة التي وضعت هيئة الجملة لها ، وتسمى هذه الدلالة " دلالة تصويرية " أو " دلالة لغوية " أو " دلالة وضعية " .

٢- لا تقف الدلالة عند مستوى التصور ، بل تتعداه إلى مستوى التصديق^(١) ، فالجملة تكشف عن أشياء نفسية في نفس المتكلم ، فنعرف من نطقه وصدور الجملة السابقة منه وجود إرادة استعمالية في نفسه ، فهو يريد أن يُخَطِر المعنى اللغوي لأجزاء الجملة وهيئتها في ذهن السامع ، ويريد من السامع أن يتصور هذه المعاني ، وتسمى إرادة المتكلم إخطار المعاني في ذهن السامع " الإرادة الاستعمالية " ، وتسمى الدلالة على هذه الإرادة " الدلالة التصديقية الأولى " ، وتكون الإرادة الاستعمالية هي المدلول التصديقي الأول .

٣- نعرف أيضا أن المتكلم يريد من السامع أن يتصور تلك المعاني لا

(١) سؤال : هل التصور والتصديق هنا في علم الأصول لهما نفس المعنى في علم المنطق أو أن المعنيين مختلفان ؟

الجواب : معنى التصور والتصديق يختلف عن معنييهما في علم المنطق ، ففي علم المنطق - كما في منطق الشيخ المظفر قدس سره - معنى التصور هو : حضور صورة الشيء عند العقل ، ومعنى التصديق هو : تصور يستتبع الحكم وقناعة النفس وتصديقها ، وفي مقامنا المعنى يأتي في المتن .

لكي يخلق تصورات مجردة في ذهنه فقط ، بل هناك غرض في نفسه ، والغرض الأساس في الجملة السابقة هو الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ أو ثبوت المحمول للموضوع ، فالمتكلم يريد من السامع تصور معاني الجملة لأجل أن يخبره عن ثبوتها في الواقع ، ويطلق على الغرض الأساس في نفس المتكلم " الإرادة الجديدة " ، ويطلق على الدلالة على هذا الغرض " الدلالة التصديقية الثانية " ، وتكون الإرادة الجديدة هي المدلول التصديقي الثاني .

إذن : نصل إلى أن الجملة التامة لها بالإضافة إلى مدلولها التصوري اللغوي الوضعي مدلولان تصديقيان نفسيان هما :

١- المدلول التصديقي الأول أو الإرادة الاستعمالية : فنعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد من السامع تصور معاني كلماتها والنسب الموجودة فيها .

٢- المدلول التصديقي الثاني أو الإرادة الجديدة : وهي الغرض الأساس الذي من أجله أراد المتكلم تصور السامع تلك المعاني .

مثال ٢ :

لو قال إنسان هازل : " الحقُّ منتصرٌ " ، ماذا يفهم السامع من

كلامه ؟

الجواب :

١- تحدث عند السامع تصورات عن الكلمات والنسب الواردة في

كلامه ، أي يحصل عنده المدلول التصوري .

٣٨٢ المدلول التصوري والمدلول التصديقي

٢- يحدث عند السامع مدلول تصديقي أول لأن المتكلم عنده إرادة استعمالية ، فهو يريد أن يخطر معاني الجملة في ذهن السامع .

٣- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي ثاني لأن المتكلم ليس جادا في كلامه ، فهو لا يريد أن يخطر معاني الجملة في ذهن السامع بشكل جدي ، والمتكلم لا يستهدف من الجملة إلا مجرد إيجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني الكلمات والنسب الموجودة في الجملة لأنه لا توجد عنده إرادة جدية .

مثال ٣ :

لو قال إنسان مستغرق في نومه : " الحقُّ منتصرٌ " ، ماذا يفهم السامع من كلامه ؟

الجواب :

١- تحدث عند السامع تصورات عن الكلمات والنسب الواردة في كلام المتكلم ، أي يحدث عنده المدلولات التصورية .

٢- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي أول لأن النائم ليس عنده إرادة استعمالية .

٣- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي ثاني لأن النائم لا توجد عنده إرادة جدية .

مثال ٤ :

لو قال الببغاء : " الحقُّ منتصرٌ " ، ماذا يفهم السامع منه ؟

الجواب :

المدلول التصوري والمدلول التصديقي ٣٨٣

١- يحدث عند السامع مدلول تصوري عن الكلمات والنسب الموجودة في الجملة .

٢- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي أول لأن الببغاء ليس عنده إرادة استعمالية .

٣- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي ثاني لأن الببغاء لا توجد عنده إرادة جدية .

مثال ٥ :

لو اصطك حجران وصدر من الاصطكاك صوت يقول : " الحقُّ منتصرٌ " ، فماذا يفهم السامع عندما يسمع هذه الجملة ؟

الجواب :

١- يحدث عند السامع مدلول تصوري عن الكلمات والنسب الموجودة في الجملة .

٢- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي أول لأن الحجر لا توجد عنده إرادة استعمالية .

٣- لا يحدث عند السامع مدلول تصديقي ثاني لأن الحجر لا توجد عنده إرادة جدية .

ولنتناول الآن الدلالات الثلاث بالتفصيل :

أولاً : الدلالة التصويرية :

هي الدلالة التي تنشأ من عملية الوضع ، فالوضع هو السبب في حصول الدلالة التصويرية وهو المنشأ لها ، وتسمى أيضاً الدلالة الوضعية ،

والدلالة اللغوية ، فالواضع يضع لفظا معنى ويقرن معنى بلفظ ، وفي كل لغة هناك علاقة بين الألفاظ والمعاني ، والنتيجة هي أن هذا المعنى يرتبط بهذا اللفظ بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ، وتنشأ علاقة سببية بين اللفظ والمعنى ، فعملية الاقتران التي قام بها الواضع في الخارج بين اللفظ والمعنى أنشأت في الذهن علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وهذا الاقتران الخارجي بينهما أنشأ اقترانا ذهنيا بينهما ، فيصير اللفظ سببا لتصور اللفظ ، وتصور اللفظ يكون سببا لتصور المعنى ، فتكون الدلالة تصورية لأنه تنتقل من تصور اللفظ إلى تصور المعنى ، وهذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى يكون في عالم التصورات في الذهن ، لذلك يطلق عليها الدلالة التصورية ، فاللفظ يدل على المعنى ، ودلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدي تصور اللفظ إلى تصور المعنى ، ويسمى اللفظ " دالا " ، ويسمى المعنى الذي نتصوره عند سماع اللفظ " مدلولا " ، وهذه الدلالة لغوية ناتجة من عملية وضع اللفظ للمعنى ، ودور الوضع هو أن يوجد علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ الدلالة اللغوية التصورية الوضعية ، ومدلولها هو المعنى اللغوي للفظ ، فعندما يذكر المتكلم اللفظ ينتقل ذهن السامع إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ ، وهذا المعنى هو الصورة التي تحضر في ذهن السامع ، لذلك يقال لهذه الدلالة " الدلالة التصورية " ، ويقال أيضا الدلالة الوضعية لأن الدلالة التصورية ناشئة من الوضع ، والوضع يكون علة للدلالة التصورية ، والدلالة التصورية معلولة للوضع ،

والنتاج من عملية الوضع هو الدلالة التصورية ، والكلمات موضوعة لمعاني معينة ، وهذا المعنى الموضوع له اللفظ هو المعنى اللغوي ، والمعنى اللغوي يأتي إلى الذهن عند سماع هذا اللفظ من أي مصدر صدر اللفظ سواء كان اللفظ صادرا من إنسان واعي ملتفت مرید أم من إنسان مستغرق في نومه أم من حيوان كالبيغاء أم من جماد كاصطكاك حجرين ، مثلا في الجملة الخبرية يتبادر إلى الذهن معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى النسبة بين الموضوع والمحمول ، ولكن لا يوجد قصد إخطار المعنى في ذهن السامع ولا قصد الإخبار والحكاية عند الحجرين ؛ لأن قصد الإخطار وقصد الإخبار يستفادان من حال المتكلم والحجر ليس بمتكلم فلا يوجد عنده قصد ليكون قاصدا لإخطار المعنى أو قاصدا للإخبار .

وهكذا نرى أنه لا يشترط في الدلالة التصورية وجود متكلم واعي قاصد لمعنى اللفظ لأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ناشئة من الوضع ، والمدلول التصوري عبارة عن تطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ الموضوع لذلك المعنى ، والمدلول التصوري للفظ يأتي إلى الذهن حتى لو كنا نعلم بأن المتكلم لا يريده كما إذا استعمل المتكلم اللفظ في المعنى المجازي .

مثلا إذا قال المتكلم : " رأيت بحرا في العلم " ، المدلول التصوري للبحر هو بحر الماء ، ولكن المتكلم هنا لا يريد بحر الماء بل يريد بحر العلم ، أي يريد استعمال كلمة " البحر " في البحر من العلم ، وهذا استعمال في غير ما وضع له ، فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا ، فالمتكلم

٣٨٦ المدلول التصوري والمدلول التصديقي

يريد استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، فيكون المدلول التصديقي الأول مخالفًا للمدلول التصوري ، فالمدلول التصوري هو بحر الماء وهو المعنى الحقيقي ، ويكون المدلول التصديقي الأول هو بحر العلم وهو المعنى المجازي .

إن المدلول التصوري يحصل من الكلمات البسيطة مثل " كتاب " ، ومن الجمل التامة مثل " زيد قائم " ، ومن الجمل الناقصة مثل " قيامُ زيدٍ " أو " زيدُ القائمُ " ؛ بقطع النظر عن الجهة التي صدر منها الكلمة أو الجملة سواء كانت الجهة إنسانا أم حيوانا أم جمادا لأن الدلالة التصورية ناشئة من الوضع ولا علاقة لها بحال المتكلم .

إذن : الألفاظ لها مدلول تصوري ينشأ من الوضع الذي ينشئ علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى .

ثانيا : الدلالة التصديقية :

هي الدلالة التي تنشأ من سياق الكلام وظاهر حال المتكلم ، فسياق الكلام وحال المتكلم يكونان علة للمدلول التصديقي ، والمدلول التصديقي يكون معلولا لسياق الكلام وحال المتكلم ، والدلالة التصديقية دلالة سياقية حالية ، وهذه الدلالة ليست مستفادة من اللفظ واللغة والوضع لأن الوضع يوجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا بين اللفظ والمدلول التصديقي ، بل هي مستفادة من سياق الكلام وحال المتكلم ، والدلالة التصديقية تعبّر عن قصد المتكلم من الكلام وغرضه الذي من أجله نطق بالجملة ، والدلالة التصديقية يطلق عليها أيضا " الدلالة النفسية " ؛ لأن

المدلول هنا مدلول نفسي يوجد في نفس المتكلم ، وهو إرادة المتكلم .
والدلالة التصديقية تنقسم إلى قسمين :

١- الدلالة التصديقية الأولى :

هي الدلالة الاستعمالية أو الدلالة على قصد إخطار المتكلم صورة المعنى في ذهن السامع أو الدلالة على الإرادة الاستعمالية ، وتكون عند المتكلم إرادة استعمالية ، فهو يريد استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى ويقصد أن يخطر المعنى في ذهن السامع ، ويستكشف السامع من الكلام ما في نفس المتكلم ، فالإرادة الاستعمالية تعطي المدلول التصديقي الأول الكاشف عما في نفس المتكلم ، وتدل هذه الدلالة على المدلول الاستعمالي أو المراد الاستعمالي وهو عبارة عن المدلول التصوري الصادر من المتكلم العاقل الواعي الملتفت المرید لإخطار المعنى في ذهن السامع ، فالمتكلم يريد أن يُخَطِرَ معنى هذه الكلمة في ذهن السامع .

وفي الدلالة التصديقية الأولى يقصد المتكلم إخطار معاني الكلمات البسيطة في ذهن السامع ، ويقصد إخطار معاني الجمل التامة والنسب الموجودة فيها ، ويقصد إخطار معاني الجمل الناقصة والنسب الموجودة فيها ؛ والخلاصة أنه يقصد إخطار المعاني الاسمية والمعاني الحرفية بكل أقسامها من الكلمات والجمل التامة والجمل الناقصة ، فالدلالة التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات البسيطة والجمل الناقصة والجمل التامة لأن إخطار المعنى يحصل منها جميعا .

والدلالة التصديقية الأولى ليست مستفادة من الوضع بل هي دلالة

٣٨٨ المدلول التصوري والمدلول التصديقي

حاليّة سياقيّة مستفادّة من معرفة حال المتكلم وأنه ملتفت قاصد لإخطار مداليل كلامه في ذهن السامع ، والمدلول الاستعمالي يحصل من كل متكلم ملتفت سواء كان هازلاً أم جاداً ، فإذا كان هازلاً يقف المدلول على المدلول الاستعمالي ، وإذا كان جاداً يحصل مدلول آخر وهو المراد الجدّي أو المدلول التصديقي الثاني .

ويمكن أن ينفصل المدلول التصديقي الثاني عن الأول لأنهما ليسا متلازمين ، فيمكن أن يوجد المدلول التصديقي الأول دون الثاني لأنه يوجد عنده مراد استعمالي ولا يوجد عنده مراد جدي ، ولكن لا يمكن أن يوجد المدلول التصديقي الثاني دون الأول لأنه إذا عرفت أنه يقصد المراد الجدي فلا بد أنه قبل ذلك يكون قاصدا استعمال اللفظ في المعنى وأنه يقصد إخطار المعنى في ذهن السامع ، والمراد الاستعمالي لا بد أن يكون موجودا قبل المراد الجدي ، فالمراد الاستعمالي يكون في رتبة سابقة على المراد الجدي .

٢- الدلالة التصديقية الثانية :

هي الدلالة على قصد إخطار المعنى في ذهن السامع بشكل جدّي أو قصد الحكاية والإخبار أو إرادة الحكاية والإخبار بثبوت المحمول للموضوع ، وتدل هذه الدلالة على المدلول الجدّي أو المراد الجدي وهو عبارة عن المدلول التصوري الصادر من المتكلم العاقل الواعي الملتفت المريد الجادّ في الحكاية والإخبار عن الواقع ، فالمتكلم يكون جاداً في إخطار المعاني والمداليل في ذهن السامع ، فيوجد عنده مراد جدّي في الإخطار ، ولا يكون

المتكلم في حالة الهزل أو التقية مثلا ، والمدلول التصديقي الثاني هو المراد الجدّي للمتكلم في إخطار المعنى في ذهن السامع ، فيوجد عند المتكلم غرض وقصد من كلامه ، والمدلول التصديقي الثاني يكشف عن جدية المتكلم في الاستعمال ، ويكون المدلول التصديقي الثاني هو غرض المتكلم .

والمدلول التصديقي الثاني يكون مختصاً بالجمل التامة فقط دون الكلمات والجمل الناقصة لأن قصد الحكاية والإخبار عن الواقع لا يتم إلا بالجمل التامة ، وغرض المتكلم يحصل من الجملة التامة فقط لأن الغرض لا ينشأ من الكلمة ولا من الجملة الناقصة ، والغرض يشمل الإخبار والإنشاء ، والإخبار والإنشاء لا يحصلان لا من الكلمة ولا من الجملة الناقصة ، فالكلمات والجمل الناقصة لا يوجد لها مدلول تصديقي ثاني لأن في الدلالة التصديقية الثانية يوجد قصد الإخبار ، ويكون غرض المتكلم الإخبار ، فلا بد من وجود خبر ، والخبر مكون من موضوع ومحمول ، أو مبتدأ وخبر في الجملة الاسمية ، وفعل وفاعل في الجملة الفعلية الخبرية .

والمدلول التصديقي الثاني ليس مستفادا من الوضع بل هو مستفاد من معرفة سياق الكلام وحال المتكلم ، والدلالة التصديقية الثانية فيها أمران :

أ - تكشف عن إرادة المتكلم .

ب - تدعو السامع إلى التصديق بهذه الإرادة لا إلى مجرد التصور الساذج ، فالمتكلم يتحدث بشكل جدي لأنه يريد منك أن تصدق الخبر الذي ينقله إليك .

مثال :

إذا قلت : " إن طَلَعَتِ الشَّمْسُ " ؛ وسكت ، فهذه الجملة ناقصة لأنك ذكرت أداة الشرط وفعل الشرط دون جواب الشرط ، يريد المتكلم في هذه الجملة إخطار معاني الكلمات والنسب الموجودة فيها في ذهن السامع ، ولكن لا يوجد مراد جدِّي في هذه الجملة الناقصة ، فالمراد الجدِّي يوجد في الجمل التامة فقط دون الكلمات والجمل الناقصة ، فإذا قلت : " أسد " ؛ وسكت ، فهذه الكلمة بما هي كلمة لا يوجد فيها مراد جدِّي ، ولكن دون أن تُقدَّر مبتدأ للكلمة مثل " هذا " ، فيكون مرادك : " هذا أسد " .

والمراد الجدِّي يختلف من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى ، فالمدليل التصديقي الثانية تختلف من جملة تامة إلى أخرى ، وطبيعة المدلول التصديقي الثاني تختلف باختلاف نوعية الجملة ، فإذا كانت الجملة خبرية فإن طبيعة مدلولها هي الحكاية عن ثبوت النسبة - بين المخبر به والمخبر عنه - في الواقع الخارجي كما في " زيدٌ عالمٌ " ، أو عدم ثبوت النسبة كما في " زيدٌ ليس بعالمٍ " ، وإذا كانت الجملة إنشائية من نوع التمني فطبيعة مدلولها طلب المستحيل أو ما يقارب المستحيل كما في قول الله تعالى : ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى ﴾ (١) .

(١) غافر : ٣٦ - ٣٧ .

وطبيعة الجملة الإنشائية من نوع النهي هو إنشاء النسبة الزجرية

بين النهي والمنهي عنه كما في قوله تعالى :

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْبَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾^(١) .

وإليك بعض الأمثلة مع تحليلها :

المثال الأول :

" زيدٌ عالمٌ " جملة خبرية ، المداليل التصورية هي المعاني الحقيقية لهذه الكلمات ، وهذه المعاني الحقيقية هي التي تخطر في ذهن السامع عندما يسمع هذه الجملة ، والمداليل التصورية هي : المدلول التصوري لكلمة " زيد " ، والمدلول التصوري لكلمة " عالم " ، والمدلول التصوري للنسبة في الجملة الاسمية بين المبتدأ " زيد " والخبر " عالم " على نحو المعنى الحرفي .

والدلالة التصديقية الأولى لهذه الجملة هي أن المتكلم يريد أن يخطر في ذهن السامع معنى " زيد " ومعنى " عالم " والنسبة بين " زيد " و " عالم " ، ومدلولها الجدي هو قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامة التي تدل عليها هيئتها .

والدلالة التصديقية الثانية هي أنه يريد أن يخطر ذلك بشكل جدّي ، فليس المتكلم في مقام الهزل كأن يكون زيد أمياً ويريد المتكلم أن يُضْحِكَ الناس عليه فيقول : " زيد عالم " ، فإذا كان هازلاً فلا يكون له مراد

^(١) الإسراء : ٣٢ .

جديّ ، يريد فقط أن يخطر معنى هذه الجملة في ذهن السامع ، وتعرف ذلك من ظاهر حال المتكلم أنه ليس جاداً في كلامه لأنك تعرف أن زيّداً أمّيّ وهو يقول بأنه عالم ، فالمدلول التصديقي يعرف من ظاهر حال المتكلم أنه في أيّ مقام ، والمدلول الجدي للجملة الخبرية هو قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الجملة الخبرية .

إذن : قول المتكلم : " زيد عالم " ؛ يوجد له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول ، ويوجد له مدلول تصديقي ثاني إذا كان للمتكلم مراد جدي .

المثال الثاني :

الجملة الاستفهامية " هل زيد عالم ؟ " ، هذا الإنسان الذي يسأل هذا السؤال يريد جواباً له ، فيكون عنده مراد جدي لأنه يريد أن يصل إلى الجواب ، ولكن إذا كان يوجد شخص ويعرف الجواب فلا يكون لكلامه مراد جدي ولا يكون استفهامه استفهاماً حقيقياً ، والسؤال موضوع للشيء المجهول عند السائل ، فإذا سأل شخص فإننا نعلم أن مراده الجدي أنه يريد الجواب عن سؤاله ، فيكون المدلول التصديقي الثاني وهو المراد الجدي هو طلب الجواب على السؤال وطلب الفهم والاطلاع على وقوع تلك النسبة التامة .

المثال الثالث :

الجملة الطلبية مثل " صلّ " ، مدلولها الجدي هو طلب إيقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة " صلّ " ، وهي النسبة بين الصلاة

المدلول التصوري والمدلول التصديقي ٣٩٣

والمخاطَب ، فالمتكلم يريد إيقاع الصلاة من المخاطَب ، وهذه نسبة تامة بين الفعل والفاعل ، فيطلب المتكلم من المخاطَب أن يأتي بالصلاة ويوجدها ويحقّقها في الخارج .

سؤال : ما هو وجه الفرق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني ؟

بعبارة أخرى : لماذا يوجد في الجملة التامة مدلول تصديقي أول ومدلول تصديقي ثاني بينما يوجد في الكلمات المفردة وفي الجملة الناقصة مدلول تصديقي أول ولا يوجد مدلول تصديقي ثاني ؟
الجواب :

إن سنخ ونوع المدلول التصديقي الثاني يختلف عن سنخ المدلول التصديقي الأول ، إن المدلول التصديقي الأول هو سنخ مدلول واحد في كل كلام ، فكل كلام مدلوله التصديقي الأول هو قصد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع سواء كان اللفظ مفردا أم جملة ناقصة أم جملة تامة ، فالمدلول التصديقي الأول يدل على أن المتكلم قصد إخطار المعنى في ذهن السامع ، فيكون المدلول التصديقي الأول سنخ مدلول واحد ومن نوع واحد وهو قصد المتكلم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع (١) .

(١) سؤال : لماذا قلنا في المدلول التصديقي الأول أن سنخه ونوعه واحد ، وأما في المدلول التصديقي الثاني قلنا إن سنخه يختلف من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى ؟
الجواب : في المدلول التصديقي الأول يوجد نوع واحد من المدليل لأنه توجد إرادة استعمالية ، فنستكشف مدلولها واحدا وهو إخطار صورة المعنى في ذهن السامع ،

٣٩٤ المدلول التصوري والمدلول التصديقي

وأما المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي للمتكلم فهو يختلف باختلاف الجمل ، والمراد الجدي يكون في الجمل التامة فقط ، ففي الجملة الخبرية يوجد قصد الحكاية والإخبار ، وفي الجملة الطلبية يوجد قصد الطلب ، وفي الجملة الاستفهامية يوجد قصد السؤال .

إذن : يوجد في الجمل التامة مدلول تصديقي ثاني أي المراد الجدي ، والمراد الجدي يختلف من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى بسبب سياق الكلام وحال المتكلم ، فالمدلول التصديقي الثاني في الجملة الخبرية يختلف عنه في الجملة الإنشائية وعنه في الجملة الطلبية وعنه في الجملة الاستفهامية وعنه في جملة التمني وعنه في بقية أنواع الجمل ، وأما في الكلمات المفردة وفي الجمل الناقصة فلا يوجد مدلول تصديقي ثاني ، بل يوجد مدلول تصديقي أول فقط ويكون هذا المدلول التصديقي الأول واحدا في كل المفردات والجمل وهو قصد إخطار المعنى في ذهن السامع .

بعبارة أخرى : يختلف سنخ المدلول التصديقي الثاني من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى لأنه في المدلول التصديقي الثاني يختلف الغرض من

ولا ننظر إلى المصاديق ، وإذا نظرنا إلى المصاديق فإن المدلول التصديقي الأول يختلف من كلمة إلى أخرى ومن جملة إلى أخرى ، وفي المدلول التصديقي الثاني نستكشف الغرض الذي هو بمنزلة الجنس ، والغرض له نوعان : إخبار وإنشاء ، والإنشاء له أنواع كالأمر والنهي والتمني والترجي . . . إلى آخره .

بعبارة أخرى : ننظر هنا إلى النوع ولا ننظر إلى المصاديق وإلى كل كلمة وكل جملة على حدة ، فكل كلمة وكل جملة يقصد المتكلم إخطار صورة معناها في ذهن السامع ، ولا ننظر إلى أن كل كلمة وكل جملة ما هو معناها الخاص بها .

الجملة التامة ، فتارة يكون الغرض الإخبار ، وتارة أخرى يكون الغرض الإنشاء ، مثلا إذا قال شخص : " نَزَلَ المَطْرُ " ، يكون غرضه الإخبار عن نزول المطر ، وأما إذا قال : " هل نَزَلَ المَطْرُ ؟ " ، فإنه يسأل عن وقوع النسبة التامة وعدم وقوعها ، ولكن سنخ المدلول التصديقي الأول واحد في جميع الألفاظ لأنه في المدلول التصديقي الأول يقصد المتكلم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع ، فتوجد عند المتكلم إرادة استعمالية ، ويكون قصده واحدا في جميع الاستعمالات ، وهو إخطار المعنى في ذهن السامع .

سؤال : ماذا نستفيد من معرفة وجود المداليل الثلاثة ؟

الجواب :

حينما نتعامل مع الروايات نسأل : ماذا يريد الإمام عليه السلام حينما نطق بهذه الكلمات ؟ هل يريد به شكل جدي أو أنه في حالة التقيّة ؟ مثلا إذا كان الإمام المعصوم عليه السلام في مجلس الخليفة وتكلم فإننا نعرف أنه في مقام التقيّة ، فالرواية الواردة عنه عليه السلام في هذه الحالة يكون لها مدلول تصوري ، ويكون لها مدلول تصديقي أول لأن الإمام عليه السلام استعمل الألفاظ في المعاني ويريد أن يخطر المعاني في ذهن السامعين ، ولكن لا يكون لها مدلول تصديقي ثاني لأنه عليه السلام لا يريد هذه المعاني بشكل جديّ ، فعنده مراد استعمالية ولكن لا يوجد عنده مراد جدي بهذه الكلمات التي نطق بها ، فلا نستدل بهذه الرواية في استنباط أي حكم شرعي لعدم وجود المراد الجدي عند المعصوم عليه

السلام لأنها قيلت في مقام التقية ، ولكن لا بدّ من إثبات أن الإمام عليه السلام كان فعلا في حالة التقية ، لذلك توجد الروايات المتعارضة ، ولكن عندنا ميزان وهو : ما عارض القرآن الكريم فهو زخرف ^(١) أو اضربوا به عرض الحائط ^(٢) ، وما خالف العامة خذوا به واتركوا ما وافقهم ^(٣) ، فإذا كانت عندنا روايتان وإحدهما تخالف العامة والأخرى توافقهم ففي هذه الحالة لا نأخذ بالرواية التي توافقهم بل نأخذ بالرواية التي تخالفهم ، وهذا الميزان يأتي في باب التعارض .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٨ ص ٧٩ ح ١٤ :

عن أيوب بن الحر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة ، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف .

(٢) تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي ج ١ ص ٣٩ :

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافقه فاقبلوه ، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٨ ص ٧٥ ح ١ :

عن عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين . . . إلى أن قال : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال : ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ ؟ فقال : ما خالف العامة ففيه الرشاد . فقلت : جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا ؟ قال : ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاهم فيتترك ويؤخذ بالآخر

الخلاصة :

حينما يسمع أي شخص جملة فإنه يتصور المعاني اللغوية للموضوع والمحمول بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وهذا التصور يمثل الدلالة التصورية ، ويكتشف السامع الإرادة الواعية للمتكلم اعتمادا على ظاهر حال المتكلم ، وهذا الاكتشاف يمثل الدلالة التصديقية ، والمعنى الذي يتصوره السامع هو المدلول التصوري اللغوي الوضعي للفظ ، والإرادة التي يكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي النفسي الذي يدل عليه ظاهر حال المتكلم .

وعلى أساس ذلك نجد أنه يوجد مصدران للدلالة :

١- اللغة :

بما تشتمل عليها من أوضاع لغوية ، وهي مصدر الدلالة التصورية لأن الوضع ينشئ علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى .

٢- ظاهر حال المتكلم :

وهو مصدر الدلالة التصديقية أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي ، فاللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة يقظة وانتباه وجدية فإنه يكشف عن إرادة المتكلم ، وهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية ، لذلك فإن اللفظ إذا صدر من متكلم في حال النوم أو الذهول لا توجد له دلالة تصديقية أولى ولا مدلول تصديقي نفسي أول لأنه لا توجد عنده إرادة استعمالية ، ولا توجد له دلالة تصديقية ثانية ولا مدلول تصديقي ثاني لأنه لا توجد عنده إرادة جدية .

ملاحظات :

أ - الأصل أن المتكلم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي إلا إذا قامت قرينة على المجاز ، فظاهر حاله يدل على أنه يستعمل اللفظ في المدلول التصوري وهو المعنى الحقيقي ، ويطلق عليه " التطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصوري " .

ب - الأصل أن المتكلم جادّ فيما يريده إلا إذا قامت قرينة على عدم الجدّيّة كما إذا قامت قرينة على أن المتكلم في مقام الهزل أو التّبيّة ، فظاهر حال المتكلم يدل على أنه جادّ فيما يريده ، ويطلق عليه " التطابق بين المدلول التصديقي الثاني والمدلول التصديقي الأول " ، فهو جادّ في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو في المعنى المجازي .

رأي السيد الخوئي قدس سره :

بناء على مسلكي الاعتبار والقرن الأكيد الحاصل من الوضع هو الدلالة التصورية ، والدلالة التصديقية نستفيدها من سياق الكلام وحال المتكلم .

وأما بناء على مسلك التعهد فإن الحاصل من الوضع شيء آخر ، فالوضع على مسلك السيد الخوئي قدس سره هو التعهد والالتزام ، وتكون الدلالة اللفظية الوضعية دلالةً تصديقيةً لا تصوريةً بحتة ، وتكون الدلالة التصديقية معلولة للوضع ، والتعهد لا يمكن أن يوجد إلا من مرید عاقل ، والألفاظ والجمل الصادرة من غير العاقل ليس لها أي مدلول لأن الحيوان والجماد يستحيل أن يصدر منهما تعهد والتزام ، والمتكلم العاقل يتعهد بأن

لا يأتي بهذا اللفظ إلا عندما يريد هذا المعنى ويقصد تفهيم هذا المعنى ،
أو أن يأتي بهذا اللفظ كلما أراد هذا المعنى وقصد تفهيم هذا المعنى ،
وقد مرّ سابقا الاختلاف في التعبير في حالتي الاشتراك والترادف ، فإذا
كان الوضع هو التعهد فلا يوجد أي مدلول تصوري للجمل ، والدلالة
اللفظية التي تنشأ من الوضع تكون دلالة تصديقية فقط لأن المتكلم يريد
المعاني بشكل جدي ، والمدلول التصديقي الثاني هو المدلول الوضعي ويكون
مستفادا من الوضع ، فعندما يقول : " زيد عالم " ؛ فعلى مسلك التعهد
نتنقل مباشرة إلى المدلول التصديقي الثاني لأنه يأتي بهذا اللفظ عند
قصد وإرادة هذا المعنى ، والقصد هو الإرادة الجدية ، فإذا قلت : " زيد
عالم " ؛ فالتكلم متعهد أن لا يستعمل هذه الجملة إلا إذا أراد المعنى
المعّين ، وكل جملة تكون موضوعة للمعنى الذي تعهد المتكلم أن يستعمل
الجملة فيه .

إذن : على مسلك التعهد نحصل على المدلول التصديقي الثاني
مباشرة لأن الوضع على هذا المسلك لا يعطي مدلولاً تصوريا ، وإنما يعطي
مدلولاً تصديقياً ثانياً ، فكل جملة تامة بناء على مسلك التعهد تعطينا
مباشرة المدلول التصديقي الثاني لأن المتكلم يريد هذا المعنى بشكل
جدي ، وكل جملة تامة تكون موضوعة بالتعهد لنفس مدلولها التصديقي
الجدي مباشرة ، فالجملة الخبرية تكون موضوعة لقصد الحكاية والإخبار
أي للنسبة التامة المعبرة عن قصد الحكاية والإخبار ، والجملة الطلبية
تكون موضوعة لطلب إيقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الجملة

٤٠٠ المدلول التصوري والمدلول التصديقي

الطلبية ، والجمله الاستفهامية تكون موضوعة لطلب الجواب والفهم .
وبناء على مسلك التعهد يكون المدلول التصوري ضمن المدلول
التصديقي وفي إطار المدلول التصديقي ومُنْدَكًا في المدلول التصديقي ،
ويكون المدلول التصوري طريقا فقط إلى المدلول التصديقي ، والدلالة
التصديقية تكون مستبطنة للدلالة التصورية ، وتكون الدلالة التصورية
مستبطنة في الدلالة التصديقية .

من ثمار الاختلاف في تفسير الوضع أنه في التعهد لا توجد دلالة
تصورية ولا يمكن التفكيك بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ،
فالمدلول التصوري يكون مستبطنًا في المدلول التصديقي ، وأما في الاعتبار
والقرن الأكيد فيمكن التفكيك بينهما ، فيوجد مدلول تصوري ومدلول
تصديقي ، وكل منهما مستقل عن الآخر وإن كان المدلول التصوري طريق
إلى المدلول التصديقي .

رد السيد الشهيد قدس سره على رأي السيد الخوئي قدس سره :

وقد ردّ السيد الشهيد قدس سره على مسلك التعهد سابقا ، فهو
يرفض مسلك التعهد من أساسه ، والدلالة التصديقية تكون معلولة لسياق
الكلام وحال المتكلم وليست معلولة للوضع ، ويشترط في الدلالة التصديقية
الأولى أن يكون المتكلم ملتفتا ، ويشترط في الدلالة التصديقية الثانية أن
يكون ملتفتا وجادا ، مثلا إذا كان المتكلم نائما فلا يوجد لكلامه إلا
الدلالة التصورية ولا يوجد له أي دلالة تصديقية لا أولى ولا ثانية لأن
النائم غير ملتفت ولا جادّ في كلامه ، والجمله التامة تكون موضوعة

لنسبة التامة ، والنسبة التامة تختلف من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى لا بسبب الوضع بل بسبب سياق الكلام وحال المتكلم لأن المدلولين التصديقيين الأول والثاني يكونان مستفادين من حال المتكلم ، فكل منهما مدلول سياقي لا لفظي وضعي بخلاف مسلك التعهد فإن المدلول التصديقي بناء على مسلك التعهد يكون مدلولاً لفظياً وضعياً .

وكان رد الشهيد على مسلك التعهد سابقاً من خلال نقطتين :

- أ - بناء على مسلك التعهد لا يوجد استعمال مجازي في اللغة لأن التعهد يكون للمعنى الحقيقي مع أنه في الواقع توجد مجازات في اللغة .
- ب - لا يوجد تعهد عند الأطفال لأنهم لا يعرفون معنى التعهد مع أنهم يستعملون الألفاظ في معانيها .

المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة

درسنا في علم النحو أن الجملة التامة هي الجملة التي يصح السكوت عليها حيث لا ينتظر السامع تتمّة لها ؛ مثل " زيدٌ عالمٌ " ، والجملة الناقصة هي الجملة التي لا يصح السكوت عليها حيث ينتظر السامع تتمّة لها ؛ مثل " علمٌ زيدٍ " أو " المفيدُ العالمُ " ، والمعنى الموضوع للجملة التامة حتماً يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة ، ونلاحظ اختلافاً واضحاً بين الجملة الناقصة والجملة التامة حينما نسمعها من المتكلم ، والنسبة في الجملة التامة تختلف عن النسبة في الجملة الناقصة .

فيأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة بحيث إن النسبة التامة تؤدي إلى صحة السكوت في الجملة التامة وعدم صحة السكوت في الجملة الناقصة مع أن النسبة هي الربط والربط موجود في كلتا الجملتين ؟

من هنا اتجه البحث لمعرفة السر في الفرق بين الجملتين التامة والناقصة ، مرّ سابقا أن مثل " زيد عالم " جملة تامة ، ونستطيع أن نأتي بجملة موازية لها وهي " إخبارٌ بعلم زيدٍ " وهي جملة ناقصة ، فعبرنا عن النسبة الموجودة في الجملة التامة بجملة ناقصة ، وهما ليستا مترادفتين لأنه لا يمكن أن نجعل إحدهما في مكان الأخرى ، وإنما هي تعبير عن هذه النسبة كما عبّرنا عن المعنى الحرفي بمعنى اسمي مثل " في " معناه " الظرفية " ، و " مِنْ " معناه " الابتداء " ، و " إلى " معناه " الانتهاء " ، فأتينا بمعنى اسمي للتعبير عن المعنى الحرفي ، والمعنى الاسمي لا يرادف المعنى الحرفي ولا يساويه ، ولا يمكن وضع المعنى الاسمي في مكان المعنى الحرفي .

سؤال : ماذا يريد المتكلم عندما يقول " زيد عالم " ؟

الجواب :

يريد أن يخبر بعلم زيد ، فقوله : " زيدٌ عالمٌ " ؛ يوازي ويساوق تعبيراً آخر وهو " الإخبارُ بعلم زيدٍ " ، ولكن " زيدٌ عالمٌ " جملة تامة لأنه يصح السكوت عليها ، و " الإخبارُ بعلم زيدٍ " جملة ناقصة لأنه لا يصح السكوت عليها حيث إن " الإخبارُ " مبتدأ ولا يوجد خبر للمبتدأ ،

المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة ٤٠٣

فالعلاقة بين الجملتين هي علاقة موازاة لا علاقة مساواة ، وهذه الجملة الناقصة مجرد تعبير عن النسبة الموجودة في الجملة التامة .

تفسير اختلاف الجملة التامة عن الجملة الناقصة :

التفسير الأول : بناء على مسلك التعهد :

الفرق بين الجملتين التامة والناقصة يأتي من الوضع ، فالمعنى الموضوع له في الجملة التامة هو المراد الجدي ، والمراد الجدي هو المدلول التصديقي الثاني لأن الوضع بناء على مسلك السيد الخوئي قدس سره هو التعهد ، فالجملة التامة تعطينا المدلول التصديقي الثاني ، والمتكلم يريد أن يخبر عن كون المحمول ثابتا للموضوع ، مثلا الجملة التامة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع أو قصد الإخبار عن وقوع النسبة خارجا بين المخبر به والمخبر عنه ، وفي المثال قصد الإخبار عن ثبوت العلم لزيد ، ففي مثل " زيد عالم " نريد أن نثبت العلم لزيد بشكل جدي ، ومباشرة ننتقل إلى المدلول التصديقي الثاني .

وأما الجملة الناقصة مثل " المفيدُ العالمُ " المكوّنة من المبتدأ والنعت أو من الموصوف والصفة فموضوعة لقصد إخطار معناها في ذهن السامع ، أي يوجد عندنا مدلول تصديقي أول لأنه في الجمل الناقصة لا يوجد مراد جدي بل يوجد مراد استعمال ، فيوجد قصد إخطار صورة حصة خاصة من حصص المعنى ، فالتكلم يريد فقط أن يخطر في ذهن السامع معنى " المفيد " ومعنى " العالم " والنسبة بينهما .

إذن : الفرق بين الجملتين التامة والناقصة بناء على مسلك التعهد

٤٠٤ المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة

هو أن الجملة التامة تدل بالوضع على المدلول التصديقي الثاني ، والجملة الناقصة تدل بالوضع على المدلول التصديقي الأول .

التفسير الثاني : بناء على مسلك القرن الأكيد :

رد السيد الشهيد قدس سره على نظرية التعهد سابقا بأنها نظرية غير تامة ، والتفسير السابق لا يقبله السيد الشهيد لأنه مبني على نظرية التعهد ، ويقول السيد الشهيد بناء على مسلك القرن الأكيد إن المعنى الموضوع له هو المدلول التصوري لا المدلول التصديقي ، والمدلول التصوري للحروف والهيئات هو النسبة ، والنسبة معنى حرفي ، فالجملة التامة مثل " زيد عالم " نريد أن نبينّ منها للسامع معنى " زيد " ومعنى " عالم " والنسبة بينهما ، والسامع يتصور المعنيين والنسبة بينهما ، فمن الوضع تنتقل إلى المدلول التصوري ، وكذلك في الجمل الناقصة مثل " المفيدُ العالمُ " ، فعندنا معنى " المفيد " ومعنى " العالم " والنسبة بينهما ، والسامع يتصور المعنيين مع النسبة بينهما .

إذن : بناء على مسلك القرن الأكيد يوجد مدلول تصوري للجمل الناقصة والجمل التامة ، وهذا ناشئ من الوضع .

الخلاصة :

الوضع بناء على مسلك التعهد يعطينا مدلولاً تصديقياً ثانياً للجملة التامة ويعطينا مدلولاً تصديقياً أولاً للجملة الناقصة ، والمعنى الموضوع له في الجملة التامة هو المدلول التصديقي الثاني ، والمعنى الموضوع له في الجملة الناقصة هو المدلول التصديقي الأول .

المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة ٤٠٥

وأما بناء على مسلك القرن الأكيد فإن الوضع يعطينا مدلولاً تصورياً ، والمعنى الموضوع له في الجملتين التامة والناقصة هو المدلول التصوري ، وأما المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني فيفهم من سياق الكلام وظاهر حال المتكلم ، فالمدلولان التصديقيان بناء على مسلك القرن الأكيد لا يأتیان من الوضع بل من ظاهر حال المتكلم ، والمدلول التصوري للهيئات هو النسبة ، فيكون المدلول التصوري لهيئة الجملة التامة ولهيئة الجملة الناقصة هو النسبة ، ولا بد من افتراض أن نوع النسبة في الجملة التامة يختلف عن نوع النسبة في الجملة الناقصة ، فالاختلاف بين الجملتين التامة والناقصة يرجع إلى الاختلاف في طبيعة النسبة في الجملتين ، والنسبة التي هي مدلول الدلالة التصورية تختلف باختلاف طبيعة الجملة من حيث التمام والنقصان ، ومدلول الدلالة التصورية في الجملتين التامة والناقصة واحد وهو النسبة الارتباطية .

منشأ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة :

هيئة الجملتين التامة والناقصة موضوعة للدلالة على النسبة الارتباطية ، ولكن يوجد فرق بين الجملتين ، وهذا الفرق بين الجملتين يرجع إلى سنخ النسبة ونوع الربط الذي تدل عليه هيئة الجملة ، فيوجد نوعان من النسبة ، أحدهما يكون مدلولاً للجملة الناقصة ، وهذه النسبة إذا كانت في الجملة لا يصح السكوت على هذه الجملة بل تحتاج إلى تكملة ، والنوع الآخر يكون مدلولاً للجملة التامة ، وهذه النسبة إذا كانت في الجملة فإنه يصح السكوت على هذه الجملة ولا تحتاج إلى تتمّة .

٤٠٦ المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة

إن هيئة الجملة الناقصة تدل على نسبة اندماجية بين المعنيين الاسميين بحيث يندمج المعنى الأول في المعنى الثاني ويصير الشبئان المرتبطان شيئاً واحداً ، بمعنى أنه يندمج فيها الصفة والموصوف أو المضاف والمضاف إليه على نحو يصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصاً وحصّة خاصة ويتحوّل المفهومان إلى مفهوم واحد ، والعقل يدمج بين المفهومين ويجعلهما مفهوماً واحداً .

بعبارة أخرى : هما مفهومان حاكيان عن ذاتٍ واحدة ، وتصير الجملة الناقصة في قوة الكلمة المفردة والمفهوم الواحد ، وتأتي إلى الذهن صورة مفهوم واحد ، فيأتي إلى الذهن شخص له صفة العالمية ، وهذه الصورة عبارة عن صورة واحدة وشيء واحد وإن كانت هذه الصورة الواحدة في واقعها شيئين لا شيئاً واحداً ، فيوجد اندماج بين المفهومين في الذهن حيث يندمج أحدهما بالآخر وتكون النسبة بينهما خفية غير واضحة تحتاج إلى تحليل وتدقيق ، ولا يأتي إلى الذهن مفهومان بينهما ارتباط بأن يأتي إلى الذهن صورة شخص وصورة العالم وصورة الارتباط بينهما ، وإذا كانت في قوة الكلمة الواحدة فإن المعنى لا يكون تاماً مكتملاً ، بل يحتاج إلى تتمّة وتكملة ، والسامع ينتظر تكملة الجملة ويسألك : " المفيدُ العالمُ ماذا تريد أن تقول عنه ؟ " ، ففي الجملة الناقصة لا يوجد موضوع مستقل ومحمول مستقل بل يدمج العقل المحمول بالموضوع ويجعلهما كالكلمة الواحدة ، والكلمة الواحدة ليس لها مدلول تصديقي ثاني بل لها مدلول تصديقي أول فقط .

وأما هيئة الجملة التامة فإنها تدل على نسبة غير اندماجية بين المعنيين الاسميين بحيث يبقى الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر ، ويبقى المفهومان في الذهن على حالهما بلا اندماج ومستقلين عن بعضهما البعض ، وتحكيان عن معنييهما المتباينين ، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما نسبة وارتباط ويكون المعنى تاما مكتملا ، كالمبتدأ والخبر مثل " المفيدُ عالمٌ " ، فمعنى " المفيد " في الذهن يكون مستقلا ، ومعنى " عالم " في الذهن يكون مستقلا ، وتوجد في الذهن أيضا نسبة وربط بين المفهومين المستقلين ، وهذه النسبة تكون واضحة ظاهرة لا تحتاج إلى تحليل وتدقيق ، والنسبة لا تحوّل هذين المفهومين المتغايرين إلى مفهوم واحد وحصّة خاصة ، ودور النسبة في الجملة التامة هو الربط بين المفاهيم المتغايرة من دون أن تؤثر في تحويلها إلى مفهوم واحد ومعنى واحد ، وتكون هيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة غير اندماجية .

بعبارة أخرى : النسبة في الجملة التامة نسبة غير اندماجية ، والنسبة في الجملة الناقصة نسبة اندماجية ، فمثل " زيدُ العالمُ " جملة ناقصة ، وفيها نسبة بين " زيد " و " العالم " ، وهذه النسبة اندماجية بمعنى أنها تحوّل هاتين الكلمتين كأنهما كلمة واحدة ، فالنعت والمنعوت ننظر إليهما كأنهما كلمة واحدة ، فعندنا مبتدأ ونعت ، وزيد العالم كأنه شيء واحد ، فهذه النسبة تكون اندماجية لأنها تُدمج النعت في المنعوت ، فهما في قوة الكلمة الواحدة .

وأما في الجملة التامة فالنسبة تكون نسبة غير اندماجية كما في " زيد

٤٠٨ المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة

عالم " ، فعندنا " زيد " و " عالم " ونسبة بينهما ، وهي نسبة غير اندماجية لأنها لا تُدمج الخبر في المبتدأ ، وننظر إلى أنهما شيئان لا شيء واحد ، فزيد شيء وعالم شيء آخر ويوجد بينهما ارتباط .

نتائج :

١- كل جملة موضوعة للنسبة الاندماجية فهي جملة ناقصة لأن النسبة الاندماجية تحوّل المفهومين إلى مفهوم واحد ، وتصير الجملة في قوة كلمة واحدة .

٢- كل جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجية فهي جملة تامة .

٣- قد تشتمل الجملة الواحدة على نسب اندماجية ونسب غير اندماجية ، كما في قولنا : " المفيدُ العالمُ مدرّسٌ " ؛ فإن النسبة بين الوصف والموصوف نسبة اندماجية ، والنسبة بين المبتدأ والخبر نسبة غير اندماجية ، وتامة المعنى في الجملة نشأت من اشتمالها على النسبة غير الاندماجية .

٤- في علم النحو الجملة التامة هي الجملة التي يصح السكوت عليها ، والجملة الناقصة هي الجملة التي لا يصح السكوت عليها ، وأما في علم أصول الفقه فإن الجملة التامة هي التي تكون النسبة فيها نسبة غير اندماجية ، والجملة الناقصة هي التي تكون النسبة فيها نسبة اندماجية ، وهذه التفرقة بين الجملة التامة والجملة الناقصة من إبداعات علماء أصول الفقه .

٥- هيئة الجملة التامة الاسمية أو الفعلية تدل على نسبة غير

اندماجية ، وهيئة الجملة الناقصة ومفردات الحروف تدل على نسبة اندماجية .

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

هذا البحث جاء في الحلقة الأولى ، ونبيّه هنا حتى يكون البحث في الجمل كاملا .

تتقسم الجملة إلى نوعين :

١- الجملة الخبرية .

٢- الجملة الإنشائية .

ونحن في حياتنا الاعتيادية نحس بالوجدان بالفرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية ، فيوجد فرق بين الجملة الخبرية مثل " جاء زيد " وبين الجملة الإنشائية " صلّ " ، وبين الجملة الخبرية مثل " بعْتُكَ الكتابَ بدينارٍ " حينما نتحدث عن بيع كتابك بالأمس ، وبين الجملة الإنشائية " بعْتُكَ الكتابَ بدينارٍ " حينما تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلا .

وبالرغم من أن الجملتين فيهما نسبة تامة بين البيع والبيع إلا أن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الجملة الخبرية يختلف عن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الجملة الإنشائية ، فالنسبة في الجملتين تختلف عن بعضهما البعض ، فالنسبتان تعطيان معنيين مختلفين .

ويأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق بين النسبة في الجملتين الخبرية والإنشائية ؟

الجواب :

في الجملة الخبرية يريد المتكلم أن يخبر عن نسبة تامة وقعت وتمّ الفراغ عنها ولا يملك المتكلم من أمرها شيئاً لأنها وقعت وحدثت وانتهت والواقع لا ينقلب عما وقع عليه ولا يتغيّر إلى شيء آخر ، فوظيفة المتكلم فقط هي الإخبار عما وقع وليس بيد المتكلم تغييره ، والإخبار يكون عن شيء وقع في الماضي وانتهى ، فالمتكلم في الجملة الخبرية يتصوّر النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك فعلاً من أمرها شيئاً إلا أن يخبر عنها إذا أراد أن يخبر عنها ، حتى إذا لم يخبر عنها فإنها واقعة ، فهو سواء أراد أن يخبر عنها أم لم يرد أن يخبر عنها فهي واقعة لا تتغيّر ، وعدم إخباره عنها لا يؤدي إلى عدم وقوعها لأنها وقعت وانتهت .

بعبارة أخرى : بيع الكتاب تحقّق بالأمس ، والآن يريد أن يخبر عن هذا الشيء المتحقّق ، فهو باع الكتاب بالأمس ، والآن يخبر عنه ، فهناك واقع ، والشخص يخبر عن هذا الواقع .

وأما في الجملة الإنشائية فإن المتكلم يريد أن يوجد الحدث ويحقّقه في الخارج لأنه لحدّ الآن لم يتحقّق ، والإنشاء هو إرادة وقوع شيء في المستقبل ، والمتكلم في الجملة الإنشائية يتصوّر النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصوّرّها بوصفها نسبة يراد تحقيقها في الخارج ، فالشخص الذي يريد أن ينشئ عقد البيع ، البائع يقول : " بعتك الكتاب بدينار " ، ويقول البائع : " بعتك " ، فإن عملية البيع لحدّ الآن لم تتم ، فالبايع يريد أن ينشئ في الواقع شيئاً اسمه " بيع " ، فإذا قال المشتري :

" قَبِلْتُ " ، فإن عملية البيع تتم .

إذن : في الجملة الخبرية تخبر عن أمر واقع ، وأما في الجملة الإنشائية فإنك تريد أن تنشئ واقعا وأن تنشئ بيعا ، فتكون الجملة الخبرية بعد وقوع عملية البيع ، وتكون الجملة الإنشائية قبل وقوع عملية البيع ^(١) ، وفي الجملة الخبرية المتكلم حينما يريد أن يتحدث يتصور هذا

^(١) سؤال : الجملة الخبرية موضوعة لنسبة مفروغ عنها ، وعندما نقول : " ينزل المطر غدا " ، هذه جملة خبرية ، وهي حتما ليست جملة إنشائية لأن المتكلم لا يريد أن ينشئ نزول المطر في الغد لأن نزول المطر ليس بيد المتكلم ، والإنشاء يكون لشيء تحت سلطة ويد المتكلم ، وهذه الجملة لا تدل على وجود حقيقة واقعة و شيء مفروغ عنه لأن النسبة لم تقع حتى الآن ، بل تدل على نسبة سوف تقع في المستقبل ، فكيف نوفق بين ما قاله السيد الشهيد قدس سره في تعريف الجملة الخبرية وبين الجملة الخبرية في هذا المثال ؟

الجواب : السيد الشهيد قدس سره يتكلم عن بيع الكتاب بالأمس والذي هو حقيقة واقعة ، ولا يقصد السيد الشهيد أن الجملة الخبرية تكون دائما واقعة في الخارج لأن الجملة الخبرية قد تطابق الواقع وقد لا تطابق ، فإذا قال الكاذب : " نزل المطر " ، فإن المطر في الواقع ليس نازلا ، إن معنى الجملة الخبرية أنك تخبر عن شيء وليس للمتكلم دور في إنشاء هذا الشيء ، وأما في الجملة الإنشائية فإن للمتكلم دورا في إنشائه ، فعندما يقول : " صل " ؛ فهو يطلب من المخاطب إنشاء الصلاة لأنه يخبر عن الصلاة ، وحينما يقول : " زيد يُصَلِّي " ؛ فهو ناقل لمضمون الخبر وليس منشئا له ، وهذا هو الفرق بين الخبر والإنشاء ، ففي الخبر يوجد دائما مرجع للخبر وهو الواقع ، ثم نأتي وننظر إلى الواقع ، فإذا كان مضمون الخبر قد وقع فعلا في الخارج فهنا نقول إن هذا الخبر مطابق للواقع لأن مضمونه موجود في الواقع ، وإذا كان مضمون

الذي وقع سابقا ثم يخبر عنه ، وأما في الجملة الإنشائية فالمتكلم يتصور أيضا ، ولكن لا يتصورُ أمرا مفروغا عنه وشيئا واقعا ، بل يتصور شيئا يريده المتكلم أن يقع ، ففي الجملة الخبرية يتصور النسبة الواقعة ، وفي

الخبر لم يقع فعلا في الخارج فهنا نقول إن هذا الخبر غير مطابق للواقع ، وعلى أي حال فإن الواقع موجود دائما في الجملة الخبرية ، فإما أن يطابق الخبرُ الواقعَ فيكون الخبر صادقا ، وإما أن لا يطابق الواقعَ فيكون الخبر كاذبا ، إن مثل : " يتزل المطر غدا " ؛ إذا وقع مضمونه في الخارج في الغد فيكون مطابقا للواقع ، وإذا لم يقع في الغد فهو غير مطابق للواقع ، فالمتكلم ليس له دور في إنشاء الواقع بل هو يخبر عن الواقع الموجود أو الذي سيقع في المستقبل ، إن الخبر يكون صادقا إذا كان مطابقا للواقع ، ويكون كاذبا إذا كان غير مطابق للواقع ، ففي الحالتين لا بد من وجود واقع نرجع إليه حتى نعرف صدق الخبر من كذبه ، ومراد السيد الشهيد هو أنه يوجد واقع والمتكلم يخبر عن هذا الواقع ، فإذا طابق الخبرُ الواقعَ قلنا إن الخبر صادق ، وإذا لم يطابقه كان الخبر كاذبا ، والدليل على مراد السيد الشهيد هو قوله : " والجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها " ، وبمقابلة الجملة الخبرية للجملة الإنشائية نصل إلى أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظورا إليها بما هي نسبة لا يراد تحقيقها بل هي محققة ، أي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ولا يملك المتكلم من أمرها شيئا كما قال السيد الشهيد ، ويفهم من كلام السيد الشهيد أن المتكلم يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة أنه يريد النظر إلى الخبر المطابق للواقع أي الخبر الصادق ، ولا يريد السيد الشهيد أن يناقش الخبر الكاذب أو الخبر الذي يقع في المستقبل ، والدليل هو أن الشهيد طرح مثال " بعثُ الكتابَ " ، وكان استنتاجه وتطبيقه على هذا المثال فقط ، ولا يشمل كلامه مثل " يتزل المطر غدا " ؛ لأن هذا الخبر نقول عنه إنه صادق إذا جاء الغد ونزل المطر فعلا ، وإذا جاء الغد ولم يتزل المطر فإن الخبر يكون كاذبا ، وفي الحالتين لا بد من مجيء الغد ورؤية الواقع لنعرف أن الخبر صادق أو كاذب .

الجملة الإنشائية يتصور النسبة التي يريدها أن تقع .

النتيجة :

الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظورا إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، فالجملة الخبرية تكون ناظرة إلى شيء واقع ، وتريد أن تحكي عن هذا الشيء الواقع ، والجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها في الخارج ، فالجملة الإنشائية تريد أن تنشئ واقعا ، والجملة الخبرية تكون بعد تحقق الشيء في الخارج ، والجملة الإنشائية تكون قبل تحقق الشيء في الخارج ، وفي الجملة الخبرية يتصور المتكلم النسبة بما هي حقيقة واقعة يخبر عنها ، وفي الجملة الإنشائية يتصور المتكلم النسبة بوصفها نسبة يراد تحقيقها .

رأي صاحب الكفاية قدس سره :

من حيث الدلالة التصورية الناشئة من الوضع لا يوجد فرق بين النسبة في الجملة الخبرية "بِعْتُكَ الْكِتَابَ بدينارٍ" والنسبة في الجملة الإنشائية "بِعْتُكَ الْكِتَابَ بدينارٍ" ، فالنسبة التي تدل عليها "بِعْتُ" في حال الإخبار و"بِعْتُ" في حال الإنشاء واحدة في مرحلة المدلول التصوري الناشئ من الوضع ، فيكون اللفظ "بِعْتُ" موضوعا بوضع واحد لا بوضعين ، وإنما الفرق بين النسبة في الجملتين يكون في مرحلة المدلول التصديقي ومراد المتكلم الناشئ من ظاهر حال المتكلم ، فنحن نكتشف من إرادة المتكلم الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ، فإذا كان

٤١٤ الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

المتكلم قاصدا ومريدا للإخبار والحكاية عن مضمون الجملة فالجملة خبرية ، وإذا كان قاصدا ومريدا لإبراز اعتبار التملك وإنشاء المعاوضة فالجملة إنشائية ، فهو في الجملة الخبرية يقصد أن يحكي عن شيء ، وفي الجملة الإنشائية هو يقصد أن ينشئ شيئا ، فإذا يوجد قصد يعني توجد إرادة ، والإرادة تكون في المدلول التصديقي ، وأما في مرحلة الدلالة التصورية فلا فرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية من حيث النسبة التامة ، فالمدلول التصديقي في الجملة الخبرية والجملة الإنشائية مختلف دون المدلول التصوري .

رد السيد الشهيد على رأي صاحب الكفاية قدس سرهما :

لا يمكن قبول أن الفرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية منحصر بالمدلول التصديقي وأنه لا فرق بينهما في المدلول التصوري .
إن الجمل تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول :

ما تكون فيه الجملتان الخبرية والإنشائية بلفظ واحد مثل " بَعْتُ " ،
فجملة " بَعْتُكَ الْكَتَابَ بَدِينًا " تستعمل في الإخبار وفي الإنشاء .

القسم الثاني :

ما تكون فيه الجملتان الخبرية والإنشائية بلفظ مختلف ، مثل
" صَلَّى " التي تستعمل في الإخبار ، و " صَلَّى " التي تستعمل في الإنشاء .
وعلى فرض أننا تعقلنا وتصوّرنا وقبلنا رأي صاحب الكفاية قدس سره فإنه يكون تاما في الجمل التي تشترك بلفظ واحد بين الإخبار

والإنشاء كما في " بَعْتُ " ، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختص به الإخبار والإنشاء من جمل ، ونحن بالوجدان نرى أن المدلول التصوري للجملة الخبرية " أَفْعَلُ " أو " فَعَلْتُ " أو " صَلَّى " يختلف عن المدلول التصوري للجملة الإنشائية مثل صيغة الأمر " أَفْعَلْ " أو " صَلِّ " ، فصيغة الأمر لا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث بل تدل على طلب وقوع الحدث .

والدليل على اختلاف المدلول التصوري بين الجملتين هو أنه لو سمعنا الجملتين من جماد كاصطكاك حجرين أو من لافظ لا شعور له كالبيغاء أو من لافظ له شعور كالإنسان النائم فإننا نحس بالفرق بين الجملتين مع أن الجماد واللافظ الذي لا شعور له واللافظ النائم ذا الشعور لا يوجد لألفاظهم مدلول تصديقي لأنه لا يوجد عند الجميع قصد ، لا قصد الإخبار ولا قصد الإنشاء ، فالاختلاف يكون في المدلول التصوري بين الجملتين لأنه لا يوجد في هذه الحالات مدلول تصديقي ، وكذلك في الجملة المشتركة بلفظ واحد بين الإخبار والإنشاء ، وإذا كان اللفظ واحدا في الإخبار والإنشاء فهذا معناه أن هذا اللفظ يكون مشتركا لفظيا له وضمان مثل لفظ " العين " الموضوع لعدة معاني بأوضاع مختلفة ، وكلها تكون معاني حقيقية ، وفي المشترك اللفظي يحتاج السامع إلى قرينة معيّنة تعين المعنى الحقيقي المراد من بين المعاني الحقيقية ، فإذا قال المتكلم : " بَعْتُ " ؛ فإنه لا بد أن يأتي بقرينة تعين مراده ، فإما أن يكون مراده الإخبار وإما أن يكون مراده الإنشاء ، فلا بد أن يقيم قرينة تبين مراده للسامع لأن السامع سوف يسأله : ماذا تريد من " بَعْتُ " ؟ هل تريد

الدلالات الخاصة والمشاركة

كان ما مضى كلّ نبذة تمهيدية عن الوضع والدلالة اللفظية أو الدلالة اللغوية والعلاقة بين الألفاظ والمعاني أو قل فلسفة اللغة وفقه اللغة وتصنيف اللغة من وجهة نظر أصولية ، وهي تمهيد للدخول في بحث تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي اللغوي مثل الأمر والنهي والإطلاق والعموم والمفاهيم .

أقسام دلالات الدليل الشرعي اللفظي :

يوجد قسمان من الدلالات اللفظية حيث يمكن تقسيم العناصر اللغوية من وجهة نظر أصولية إلى هذين القسمين ، وهما :

القسم الأول : الدلالات اللفظية الخاصة :

هي الدلالات المرتبطة ببعض المسائل الفقهية التي تبحث في علم الفقه ، مثل دلالة كلمة " الصعيد " المرتبطة بباب التيمم ، فهل المراد بكلمة " الصعيد " مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟

ومثل دلالة كلمة " الكعب " المرتبطة بباب الوضوء ، فهل المراد بـ " الكعب " قبة القدم أو مفصل القدم ؟

إن كلّ واحدة من هاتين الكلمتين لا يمكن أن تدخل في دليل سوى الدليل الذي يشتمل على حكم مرتبط بها ولا تدخل في الأبواب الفقهية الأخرى ، مثل دلالة كلمة " الإحسان " المرتبطة بالإحسان إلى الوالدين في قوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ وَالزَّكَاةَ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ ﴾ (١) .

ولا علاقة للأدلة التي تشتمل على حكم الصلاة مثلا بكلمة " الإحسان " ، وهذه الدلالات خاصة بعلم الفقه ، وتمثّل العناصر الخاصة في عملية الاستنباط ، والعناصر الخاصة في عملية الاستنباط هي كل أداة لغوية لا تصلح للدخول إلا في الدليل الذي يعالج موضوعا معيّنا ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر .

القسم الثاني : الدلالات اللفظية العامة :

هي الدلالات التي تصلح أن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط في مختلف أبواب الفقه ، والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط هي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل ، والذي يحدّد العنصر المشترك في عملية الاستنباط ليس هو اللغة لأن اللغة تحتوي على عناصر خاصة وعنصر تصلح أن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط ، وإنما الذي يحدّد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط هو تكرار العنصر في كثير من عمليات الاستنباط في الأبواب الفقهية المختلفة .

ومثال العنصر المشترك دلالة صيغة فعل الأمر فإن بالإمكان استخدامها في أي موضوع كالصلاة والصيام والحج والزكاة .

وهذه العناصر تُبَحِّثُ في علم أصول الفقه لأن البحث الأصولي يدور

(١) الإسراء : ٢٣ .

حول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي .

وعلم الأصول يدرس من اللغة هذا القسم من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، وهذه الأدوات اللغوية إما أنها لم تبحث في علوم اللغة ولم يحدّد معناها وإما أنها بحثت ولكن ليس بالتفصيل المطلوب في عملية الاستنباط ^(١) .

مثلا دلالة صيغة فعل الأمر – مثل " صلّ " – على الوجوب أو الاستحباب ، فإذا كان دالا على الوجوب فإن الاستحباب يكون معنى مجازيا ، وإذا كان دالا على الاستحباب فإن الوجوب يكون معنى مجازيا ، وإذا جاءت القرينة الصارفة فإن اللفظ يدل على المعنى المجازي ، ومع عدم القرينة الصارفة يدل اللفظ على المعنى الحقيقي ، وإذا كان دالا على الوجوب والاستحباب معا فإن صيغة الأمر تكون مشتركا لفظيا بين الوجوب والاستحباب ، ويكون كلاهما معنى حقيقيا ، وتعيين أحد المعنيين الحقيقيين بحاجة إلى قرينة معيّنة .

وكذلك يبحث علم الأصول في دلالة صيغة النهي على الحرمة أو الكراهة ، ويأتي فيه نفس الكلام الذي جاء في دلالة الأمر من حيث الحقيقة والمجاز ، ودلالة أدوات الشرط – مثل " إن " – على المفهوم ،

^(١) هذه الدلالات اللفظية اللغوية العامة لا يقصد بها نفس الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، وإنما هي مجموعة من الدلالات اللغوية التي نحتاجها في فهم الآيات والروايات ، فهي من خلال تطبيقها على الآية والرواية نصل إلى المعاني التي تريد الآية والرواية بياها .

ودلالة الإطلاق - وهو عدم ذكر القيد - وأدوات العموم مثل "كُلّ" و "جميع" والجمع المُعَرَّف بالألف واللام مثل "العلماء" و "الفقراء" ؛ على الاستيعاب والشمول .

مثال :

لنفرض أنه ورد نص قائل : " إذا زالت الشمس وجبت الصلاة " ، يستتبط من هذا النص أن وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط ، فأداة الشرط أنشأت رابطا وعلاقة بين الحكم والزوال ، فيوجد قيد للحكم ، فوجوب الصلاة مقيد ومشروط بالزوال .

والنص القائل : " إذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم " ؛ يستتبط منه أن وجوب الصوم مرتبط بالهلال ، فيوجد حكم مشروط بالهلال .

إن علم الأصول يدرس أداة الشرط بوصفها عنصرا مشتركا ، ويبحث عن نوع الربط الذي تدل عليه ونتائج هذا الربط في استتباط الحكم الشرعي ، فهل الجملة الشرطية لها مفهوم أو لا ؟

وسوف تكون الأبحاث القادمة في القسم الثاني وهو الدلالات اللفظية العامة للدليل الشرعي اللفظي اللغوي .

تم بحول الله تعالى وقوته الفراغ

من

الجزء الثاني

من

دروس في أصول الفقه - توضيح الحلقة الثانية

يوم مولد الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف

يوم الأربعاء ١٥ شعبان ١٤٢٥ هـ الموافق ٢٩ / ٩ / ٢٠٠٤ م

ويليه

الجزء الثالث

إن شاء الله تعالى

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَصَلَّى اللَّهُ

عَلَى

سَيِّدِنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ

وَأَلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

محتويات الكتاب

الأدلة	٥
تمهيد عام لبحث الأدلة	٨
تحديد المنهج في الأدلة المحرزة والأصول العملية	٨
القسم الأول : الأدلة المحرزة	٩
النوع الأول : الأدلة المحرزة القطعية	٩
النوع الثاني : الأدلة المحرزة الظنية (الأمارات)	١٠
القسم الثاني : الأصول العملية	١٣
المنهج على مسلك حق الطاعة	١٨
رفع اليد عن أصالة الاحتياط العقلي	٢٠
الحالة الأولى : القطع بالترخيص الواقعي	٢٠
الحالة الثانية : القطع بالتكليف الواقعي	٢٢
الحالة الثالثة : القطع بالترخيص الظاهري	٢٣
طرق ثبوت الترخيص الظاهري	٢٤
أ - عن طريق الأمانة	٢٤
ب - عن طريق الأصول العملية كأصل الحليّة الشرعية	٢٤
ج - عن طريق الأصول العملية كأصل البراءة الشرعية	٢٥
الحالة الرابعة : القطع بعدم الترخيص الظاهري	٢٥
طرق ثبوت عدم الترخيص الظاهري	٢٦
أ - عن طريق الأمانة	٢٦

٢٦	ب - عن طريق الأصول العملية
٢٦	فائدة المنجزية والمعدرية الشرعية
٢٩	المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان
٢٨	الأدلة المحرزة
٢٨	تمهيد خاص للأدلة المحرزة
٢٨	تقسيم البحث في الأدلة المحرزة
٢٩	البحث في الأدلة المحرزة
٤٠	١- الدليل القطعي
٤١	٢- الدليل الظني
٤٤	أقسام الدليل المحرز في الفقه
٤٦	١- الدليل الشرعي
٥٢	٢- الدليل العقلي
٥٧	أنواع الدليل المحرز الشرعي
٥٧	أ - الدليل الشرعي اللفظي
٥٧	ب - الدليل الشرعي غير اللفظي
٦١	أبحاث الدليل الشرعي
٦١	١- تحديد دلالات الدليل الشرعي
٦٢	٢- ثبوت صغرى الدليل الشرعي
٦٤	٢- إثبات حجية دلالات الدليل الشرعي
٦٧	أبحاث الدليل العقلي
٦٧	١- تحديد دلالات الدليل العقلي

٦٧	٢- إثبات حجية دلالات الدليل العقلي
٦٩	بعض المبادئ والقواعد العامة في الأدلة المحرزة
٦٩	الأصل عند الشك في الحجية
٧٣	الحالة الأولى : الدليل الظني النافي للتكليف
٧٥	الحالة الثانية : الدليل الظني المثبت للتكليف
٧٨	مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة
٨٤	١- الدليل المحرز القطعي
٨٥	٢- الدليل المحرز الظني
٨٥	الحالة الأولى : موضوع الحجية صادق على الداليتين المطابقيه والالتزامية
٨٧	الحالة الثانية : موضوع الحجية صادق على الدلالة المطابقيه دون الالتزامية
٩٠	الاتجاه الأول : رأي المشهور
٩١	الاتجاه الثاني : رأي السيد الخوئي قدس سره
٩٥	رأي السيد الشهيد قدس سره
١٠١	تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيه
١١٨	وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي
١٣٣	إثبات الدليل لجواز الإسناد
١٤٤	رأي السيد الشهيد في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي
١٤٤	نتائج التمهيد الخاص للأدلة المحرزة
١٤٦	الدليل الشرعي
١٤٧	تحديد دلالات الدليل الشرعي
١٤٨	الدليل الشرعي اللفظي

العلاقة بين اللفظ والمعنى	١٥٢
الظهور التصوري والظهور التصديقي	١٥٨
١- الدلالة التصويرية	١٦٢
٢- الدلالة التصديقية الأولى	١٦٣
٣- الدلالة التصديقية الثانية	١٦٤
الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة	١٧١
مصدر العلاقة بين اللفظ والمعنى وكيفية تكوّن هذه العلاقة	١٧٢
نظريات تفسير نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى	١٧٤
المسلك الأول : العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى	١٧٥
رد السيد الشهيد على المسلك الأول	١٧٦
المسلك الثاني : العلاقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى	١٨٢
ردّ السيد الشهيد على المسلك الثاني	١٨٧
المسلك الثالث للسيد الخوئي : العلاقة التَّهْدِيَّة بين اللفظ والمعنى	١٩٤
الفرق بين مسلك الاعتبار ومسلك التَّهْدِيد	١٩٦
رد السيد الشهيد على مسلك التَّهْدِيد	١٩٩
المسلك الرابع للسيد الشهيد : القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى	٢٠٦
كيفية حصول الربط بين اللفظ والمعنى	٢١١
الوضع التَّعْيِينِيّ والوضع التَّعْيِينِيّ	٢١٧
توقّف الوضع على تصوّر المعنى	٢٢٥
حالات وضع اللفظ للمعنى	٢٣٥
الحالة الأولى : الوضع العام والموضوع له العام	٢٣٥

٢٣٦	الحالة الثانية : الوضع الخاص والموضوع له الخاص
٢٣٨	الحالة الثالثة : الوضع العام والموضوع له الخاص
٢٤٥	الحالة الرابعة : الوضع الخاص والموضوع له العام
٢٥١	توقف الوضع على تصور اللفظ
٢٥١	أنحاء تصور اللفظ
٢٥٣	١- الوضع الشخصي
٢٥٣	٢- الوضع النوعي
٢٥٦	ما هو الاستعمال ؟
٢٥٨	تصوّر اللفظ على نحو اللحاظ الآلي المرآتي
٢٦٤	الحقيقة والمجاز
٢٦٤	١- الاستعمال الحقيقي
٢٦٥	٢- الاستعمال المجازي
٢٨٤	علامات الحقيقة والمجاز
٢٨٥	العلامة الأولى : التبادر عند أهل اللغة
٢٩٦	العلامة الثانية : صحة الحمل أو عدم صحة السلب
٣٠٣	العلامة الثالثة : الأطراد
٣٠٥	انقلاب المجاز إلى حقيقة
٣٠٨	تحويل المجاز إلى حقيقة
٣١٤	استعمال اللفظ وإرادة الخاص
٣٢٣	الاشتراك والترادف
٣٤٠	تصنيف اللغة

أولا : الكلمة	٣٤٢
١- الكلمة البسيطة	٣٤٢
٢- الكلمة المركبة	٣٤٣
ثانيا : الهيئة التركيبية	٣٤٨
أقسام هيئة الجملة	٣٤٩
١- هيئة الجملة التامة	٣٤٩
٢- هيئة الجملة الناقصة	٣٥٠
أنواع النسبة والربط	٣٥٢
أولا : النسبة الناقصة	٣٥٤
ثانيا : النسبة التامة	٣٥٥
أقسام المعنى	٣٥٧
أولا : المعنى الحرفي	٣٥٧
ثانيا : المعنى الاسمي	٣٦٢
رأي المحقق النائيني قدس سره	٣٦٥
إشكال السيد الشهيد على رأي المحقق النائيني قدس سرهما	٣٦٩
المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها	٣٧٣
أولا : مفردات الحروف	٣٧٣
ثانيا : هيئات الجمل	٣٧٧
المدلول التصوري والمدلول التصديقي	٣٧٩
أولا : الدلالة التصويرية	٣٨٣
ثانيا : الدلالة التصديقية	٣٨٦

٣٨٧	١- الدلالة التصديقية الأولى
٣٨٨	٢- الدلالة التصديقية الثانية
٣٩٨	رأي السيد الخوئي قدس سره
٤٠٠	رد السيد الشهيد على رأي السيد الخوئي قدس سرهما
٤٠١	المقارنة بين الجمل التامة والجمل الناقصة
٤٠٣	تفسير اختلاف الجملة التامة عن الجملة الناقصة
٤٠٣	التفسير الأول: بناء على مسلك التعهد
٤٠٤	التفسير الثاني: بناء على مسلك القرن الأكيد
٤٠٥	منشأ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة
٤٠٩	الجملة الخبرية والجملة الإنشائية
٤١٣	رأي صاحب الكفاية قدس سره
٤١٤	رد السيد الشهيد على رأي صاحب الكفاية قدس سرهما
٤١٦	الدلالات الخاصة والمشاركة
٤١٦	أقسام دلالات الدليل الشرعي اللفظي
٤١٦	القسم الأول: الدلالات اللفظية الخاصة
٤١٧	القسم الثاني: الدلالات اللفظية العامة