

## تقريرات الأصول من الابتداء (القسم الأول)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين .

قبل الورود في أصل البحث ينبغي بيان نكات :

الأولى : ترتيب بحثنا يكون على أساس كتاب الكفاية للمحقق الآخوند قدس سره وهي مشتملة على مقدمة ومقاصد وخاتمة والمقدمة في بيان أمور مرتبطة بالمباحث الأصولية وإن لم تكن من مباحثه الأصلية ولكن معرفتها لازمة للورود في تلك المباحث ومؤثرة فيها والمقاصد ثمانية وهي مشتملة على المباحث الأصولية الأصلية ابتداءً من الأوامر وانتهاءً بالتعادل والتراجيح والخاتمة في الاجتهاد والتقليد .

الثانية : أن تطوّر علم الأصول كباقي العلوم ببركة زحمات الأعلام في تنقيح مباحثها - في إراءة المباني العامة والقواعد الفرعية الناشئة عن تلك المباني - يقتضي أن يتعرّض في كل بحث - بعد تبين الموضوع ومحل البحث - لأرائهم المختلفة والأدلة والوجوه المذكورة في كلماتهم ولكن بناءنا في هذه الدورة على الاختصار والتعرض لأهم الأقوال والوجوه وإيكال التفصيل إلى طلاب البحث .

الثالثة : ينبغي لطلبة البحث أن يتخذوا الطريقة التي كان عليها السلف الصالح في الأبحاث الفقهية والأصولية وهي التي أنتجت الأثر المطلوب من هذه الأبحاث وهو الوصول إلى درجة الاجتهاد والقدرة على الاستنباط وكانت طريقتهم على أن يراجع الطالب قبل الحضور في البحث بعض المصادر المرتبطة به ليكون مستعداً للشركة في الأبحاث وملتفتاً إلى نقاط الإشكال في البحث ويركز على كيفية حلها وأن لا يكتفي بذلك بل يتابع المباحث بعد الدرس ويتعمق فيها ويتباحثه مع الآخرين لتنضج الطالب بالأخذ والرد .

فينبغي لطلبة البحث أن يراجعوا قبل الدرس كتاب الكفاية الذي عليه مدار البحث وإلى جانبه تقريرات بحوث السيد الخوئي قدس سره لخصوصية النظم في ترتيب مباحثها وكيفية الورود والخروج فيها خصوصاً مصباح الأصول الذي يمتاز أيضاً بالبيان السهل والاختصار وكذا يراجع دروس في علم الأصول للميرزا التبريزي قدس سره الذي يمتاز أيضاً بالاختصار ، وبالمراجعة إلى هذه المصادر يقف الطالب على أهم آراء الشيخ الأعظم الأنصاري والمحققين الثلاثة النائيني والاصفهاني والعراقي قدست أسرارهم ايضاً .

وهذا أقل ما يلزم مراجعته والا فينبغي للذين حضروا في السنوات السابقة أن يكملوا الطالب بمراجعة المصادر الأخرى ككتب السيد الخميني قدس سره وبحوث السيد الصدر قدس سره وغيرهما لكن

مراجعة المصادر الأخرى لا بد ألا تكون بحد وسيع لتوجب الملل والتعب فيترك أصل المراجعة بعد مدة عملاً بما روي : (قليل يدوم خير من كثير لا يدوم)<sup>١</sup> .  
بعد بيان هذه النكات ندخل في مباحث علم الأصول على ترتيب الكفاية وهي - كما عرفت - مشتملة على مقدمة ومقاصد ثمانية وخاتمة .

### المقدمة

تعرض المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة لثلاثة عشر أمراً وهي وإن لم تكن بنظره من مسائل علم الأصول لكن الاطلاع عليها له النفع والأثر في تحقيق تلك المسائل .

الأمر الأول : تعريف علم الأصول وبيان موضوعه

ما أفاده في هذا الأمر يرجع إلى خمسة مطالب :

الأول : تعريف موضوع كل علم

الثاني : بيان النسبة بين موضوع كل علم وموضوعات مسائله

الثالث : مناط تمايز العلوم بعضها من بعض

الرابع : موضوع علم الأصول

الخامس : تعريف علم الأصول

أما المطلب الأول فأشار إليه بقوله : (موضوع كل علم ، وهو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية

- أي بلا واسطة في العروض ...)<sup>٢</sup>

هنا جهتان للبحث :

الأولى : هل يلزم أن يكون لكل علم موضوع واحد يكون محوراً لمسائله أو ليس ذلك أمراً ضرورياً؟

الثانية : بناءً على أن لكل علم موضوعاً أو أنه ليس ضرورياً ولكنه كذلك بحسب الواقع فما هو

تعريف موضوع العلم؟

وقبل البحث في هاتين الجهتين لا بد من بيان المراد بالعلم هنا لأن له اصطلاحات متعددة ومعاني

مختلفة :

الأول : أن يكون بمعنى القطع والتصديق الجزمي أعم من أن يكون مصيباً للواقع أو مخطئاً وهذا المعنى

هو المراد به في مباحث الحجج وأن العلم التفصيلي والإجمالي حجة أم لا .

<sup>١</sup> - في نهج البلاغة الحكمة ٤٤٤: (وقال عليه السلام: قليل مدوم عليه خير من كثير مملول منه).

<sup>٢</sup> - كفاية الأصول [طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث]، ص ٧

الثاني : أن يكون بمعنى خصوص القطع والتصديق الجزمي المصيب للواقع فيكون أخص من المعنى الأول وقد ورد بهذا المعنى في بعض الروايات كما في حديث : (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء)<sup>٣</sup> .

الثالث : أن يكون بمعنى الدليل والحجة وبتعبير القرآن الكريم السلطان وليس بمعنى خصوص القطع وإن كانت الحجج لا بد أن تنتهي إلى القطع كما في قوله تعالى : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)<sup>٤</sup>؛ يعني ليس لهم دليل على ما يقولون وقوله : (وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)<sup>٥</sup> . فالعلم عندما يُستعمل مفرداً له هذه الإطلاقات .

الرابع : وهو معناه عندما يُستعمل مضافاً ويُقال مثلاً علم الأصول علم النحو علم الطب علم الكلام يُراد به مجموعة قضايا مرتبطة بعضها ببعض وتدور حول محور خاص مع الأدلة المناسبة لإثباتها مثلاً علم الطب هو مجموعة قضايا مرتبطة بأعضاء البدن من حيث الأمراض التي تعرضها وعلاجاتها ومع الأدلة المناسبة لإثباتها .

وهذا المعنى الرابع هو المراد بالعلم في قولهم : موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية . إذا عرفت ذلك نرجع إلى الجهتين :

الأولى : هل يلزم أن يكون لكل علم موضوع وحداني ؟

لم يذكر المحقق الآخوند قدس سره في عبارته دليلاً على اللزوم فكأنه أخذه مفروغاً عنه وفرضه من الواضحات وبعد الفراغ عن ذلك تعرض لتعريف الموضوع وخصوصياته .

ولكن تعرّض الآخرون لهذه الجهة خصوصاً في كتب الحكمة والمنطق حيث ذكروا أن لكل علم موضوعاً ومبادئ ومسائل فالمسائل هي القضايا المرتبطة بعضها ببعض التي تدور حول محور واحد والمبادئ هي ما يتوقف عليه تصور موضوعات المسائل أو محمولاتها أو النسب بينهما وما يتوقف عليه التصديق بالمسائل فيعبر عن القسم الأول بالمبادئ التصورية وعن الثاني بالمبادئ التصديقية فذكروا إلى جانب المسائل والمباني الموضوع واستدل على ضرورة وجود الموضوع بوجوه :

<sup>٣</sup> - في بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٥: (ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه)

<sup>٤</sup> - الجاثية، الآية ٢٤

<sup>٥</sup> - الحج، الآية ٨

الأول : قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد) وتقريب الاستدلال بها كما في كلمات السيد الخوئي قدس سره في المصباح<sup>٦</sup> والمحاضرات<sup>٧</sup> أن لكل علم غرضاً واحداً مثلاً الغرض من علم الأصول الاقتدار على استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها والغرض من علم النحو صون اللسان عن الخطأ في الكلام والغرض من المنطق صون التفكير عن الخطأ في الاستنتاج وهذا الغرض الواحد مترتب على مجموعة قضايا مختلفة موضوعاً ومحمولاً وهذه القضايا مع فرض الاختلاف لا يمكن أن تحقق الغرض الواحد لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد بمعنى أن المعلول والأثر إذا كان واحداً يكون الوحدة في ناحية المعلول والأثر كاشفةً عن وحدة العلة والمؤثر ففي علم الأصول لا بد أن يكون هناك جامع بين مسائله المتعددة لتكون تلك المسائل باعتبار ذلك الجامع الواحد مؤثراً في حصول الغرض الواحد وهو الاقتدار على الاستنباط .

وذلك الجامع الواحد الذي يترتب الغرض بلحاظه على مسائل العلم هو موضوع العلم الذي يكون جامعاً بين موضوعات المسائل فإنه وإن كان هناك في بادئ النظر احتمالات ثلاثة :

الأول : أن يكون الجامع هو الجامع بين موضوعات المسائل والثاني : أن يكون الجامع بين محمولاتها والثالث : أن يكون الجامع بين نسبها ، ولكن يتعين الاحتمال الأول باعتبار أن النسب لا وجود لها مستقلاً بل هي متقومة بطرفيها فما لم يكن هناك جامع في طرفيها لا يكون جامع بينها فينتفي الاحتمال الثالث وكذا المحمولات تابعة للموضوعات وإن كان هناك جامع بين المحمولات لا بد أن ينتهي إلى الجامع بين الموضوعات بمقتضى أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات فينتفي الاحتمال الثاني أيضاً فيتعين الاحتمال الأول وهو أن يكون الجامع جامعاً بين موضوعات المسائل ، هذه نتيجة تطبيق قاعدة الواحد في المقام .

نوقش هذا الوجه بمناقشات متعددة بعضها راجعة إلى أن المقام ليس مورد تطبيق قاعدة الواحد إذ موردها الوحدة الشخصية الحقيقية والواحد البسيط وليس غرض العلم واحداً شخصياً حقيقياً بل واحد عنواني أو اعتباري أو أمر واحد لها جهات متعددة يمكن أن يؤثر فيها المتعدد كل في جهة وبعض المناقشات راجعة إلى النقض ببعض العلوم التي لا يكون هناك جامع حقيقي بين موضوعات مسائله مثلاً موضوعات مسائل علم الفقه بعضها من قبيل الجوهر كالماء موضوع الطهارة والدم موضوع النجاسة وبعضها من قبيل الأعراض قد يكون من الكيف كالقراءة وقد يكون من الوضع كالركوع والسجود والقيام ولا جامع بين المقولات العرضية فضلاً عن جامع بين الجوهر والعرض فهناك علوم لا يكون وجداناً جامع بين موضوعات مسائلهما وغير ذلك من المناقشات .

<sup>٦</sup> - مصباح الأصول، ج ١، ص ٢٥

<sup>٧</sup> - محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٣

ولكن المناقشة الأصلية الواردة على هذا الوجه التي ذكرها الأعلام كالمحقق الإصفهاني قدس سره والمحقق العراقي قدس سره والسيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود وفي تقارير بحثه أن قاعدة الواحد لو تمت موردها ما إذا كانت النسبة بين الأثر والمؤثر نسبة السببية والمسببية ونسبة الصدور بأن يكون الأثر صادراً عن المؤثر ففي هذا المورد تقتضي قاعدة الواحد أن يكون الأثر الواحد من مؤثر واحد ولكن في باب العلوم ليست النسبة بين الغرض المترتب على مسائل العلم وبين تلك المسائل نسبة السببية والمسببية فلا يكون وحدة الغرض كاشفاً عن الوحدة في ناحية المسائل .

وتوضيح عدم السببية بين الغرض والمسائل - كما يُستفاد من مجموع كلمات هؤلاء الأعلام - أنا حينما نلاحظ العلوم المعهودة نرى أن الغرض من علم الأصول مثلاً التمكن من استنباط الأحكام من الأدلة أو الغرض من علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال والغرض من المنطق صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج وليست النسبة بين هذه الأغراض ومسائل هذه العلوم نسبة السببية والمسببية ففي علم الأصول إن قلنا الغرض نفس استنباط الأحكام بالفعل عن الأدلة فهو مسبب عن إرادة المكلف وليس مسبباً عن المسائل لا نفسها ولا تعلمها . غاية الأمر تكون شرطاً لتحقيق الأثر لا سبباً كما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره . وكذا علم النحو وعلم المنطق إن قلنا بأن الغرض وهو صون الكلام عن الخطأ وصون الفكر عن الخطأ بالفعل ليس ذلك مسبباً عن مسائل العلمين ولا تعلمها . وإن قلنا بأن الغرض من علم الأصول هو التمكن من الاستنباط والغرض من النحو والمنطق التمكن من حفظ اللسان وحفظ الفكر فهو مسبب عن العلم بمسائل هذه العلوم وبتعبير المحقق العراقي قدس سره الوجود الإدراكي لهذه المسائل في ذهن الشخص يوجب تحقق الغرض منه وقد يكون ذلك قهرياً كما في علم المنطق وقد يكون إرادياً كما في غيره ، على أي حال ما هو المؤثر في الغرض علم الشخص بهذه المسائل وإلا مجرد اجتماعها عنده في كتاب مثلاً بدون اطلاع عليها لا يحقق الغرض ولا يجعله متمكناً من الاستنباط أو صون اللسان أو صون الفكر .

فليست النسبة بين أغراض هذه العلوم ومسائلها السببية والمسببية لتكون الوحدة في ناحية الغرض كاشفةً عن الوحدة في ناحية المسائل ووجود جامع بينها . نعم ، لتلك الأغراض أسباب ولكن ما هو السبب على تقدير إرادة الإنسان وعلى تقدير آخر الوجود الإدراكي والعلمي للمسائل ولكن المهم أن نفس المسائل ليست سبباً لتحقيق الغرض .

الوجه الثاني : أن تمايز العلوم بتنايز موضوعاتها ولا يحصل التمايز بالموضوعات إلا مع وجود موضوع لكل علم وإلا تداخلت مسائل العلوم بعضها في بعض واختلطت .

نوقش هذا الوجه بأن تماميته متوقف على مقدمة أخذت فيه مسلمةً وهي أن تمايز العلوم بالموضوعات وهو البحث الآتي في المطلب الثالث فعلى القول هناك بأن تمايز العلوم بالموضوعات يتم هذا الوجه وإلا لا يتم على القول بأن تمايزها ليس بالموضوعات كما سيأتي عن المحقق الآخوند قدس سره أنه

بالأغراض المترتبة على العلوم وبتعبيره الدواعي لتدوين العلوم وسيأتي قوله بأن تمايز العلوم لو كان بالموضوعات لزم أن يكون كل باب من أبواب العلم بل كل مسألة من مسائله علماً مستقلاً فلو قلنا بأن تمايز العلوم بالأغراض فمعنى ذلك أن هناك طريقاً آخر للتفكيك بين العلوم وتمايزها ولا يتوقف ذلك على وجود موضوع لكل علم .

وهناك مناقشة أخرى وردت في كلمات السيد الصدر قدس سره وهي أن الاستدلال بالوجه المذكور على المدعى من قبيل المصادرة على المطلوب لأن مقتضى تعليل المدعى بالوجه المذكور أن لزوم الموضوع لكل علم متوقف على أن يكون تمايز العلوم بالموضوعات ، وتمايز العلوم بالموضوعات دون الأغراض متفرع على أن يكون لكل علم موضوع واحد ينطبق على خصوص مسائل هذا العلم ولا ينطبق على مسائل العلوم الأخرى فأخذ في الاستدلال على المدعى أمر متوقف على نفس المدعى وهذه مصادرة .

الوجه الثالث : أصله في كلام السيد الصدر قدس سره<sup>٨</sup> ولكنه يحتاج إلى توضيح وهو أن لكل علم محوراً واحداً تدور حوله مسائل ذلك العلم وليس ذلك المحور بالضرورة منطبقاً على موضوعات المسائل فقد يكون كذلك كما في علم الصرف والنحو فإن مسائلهما تدور حول محور الكلمة العربية من حيث الصحة والاعتلال في الصرف ومن حيث الإعراب والبناء في النحو وهذا المحور منطبق على موضوعات مسائل كل منهما .

وقد لا يكون كذلك بل قد ينطبق ذلك المحور الواحد على المحمولات كما في علم الفلسفة فإن المحمول في قضاياها هو الوجود وهو الجامع بين مسائله المشتتة وكذا علم الفقه فإن المحمول في مسائله الحكم الشرعي الأعم من التكليفي المتعلق بأفعال المكلفين والوضعي المتعلق بالأمر الخارجية كالماء والدم والبيع ولا جامع ذاتي بين موضوعات مسائله ولكن يكفي وجود محور واحد جامع بين تلك المسائل وهو الحكم الشرعي المنطبق على محمولات المسائل . وقد ينطبق ذلك المحور الواحد على الغرض من العلم كما في علم الطب فإن المحور الواحد الذي جمع مسائله المتعددة هو صحة البدن ودفع الأمراض والآفات العارضة عليه وهو الغرض من هذا العلم ولو لم نجد جامعاً ذاتياً بين موضوعات مسائله فليست هذه مشكلة إنما المهم وجود محور واحد تدور مسائل العلم حولها .

والوجه في ذلك أنه لولا ذلك المحور الواحد تشتتت قضايا العلوم وكانت بعضها أجنبية عن البعض فادرجت مسائل الطب في علم الفقه ومسائل المنطق في علم النحو وهكذا وهذا يؤدي إلى السخافة والابتدال وليس قابلاً للالتزام فالنكتة في وجود محور واحد للعلوم أن الانتفاع من القضايا والمسائل المعلومة - سواء كانت من العلوم التي يكون للعلم فيها موضوعية كما في العقائد أو من العلوم التي

<sup>٨</sup> - بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٤١

يكون للعلم فيها الطريقية كما في أكثر العلوم - لنفس الشخص وللآخرين لا تتيسر إلا بجمع مسائل كل علم حول محور واحد وتدوين علم مستقل يكون عبارةً عن تلك المسائل المجتمعة حول المحور الواحد حتى تكون متميزةً عن مسائل العلوم الأخرى وإلا لا تُستفاد من تلك المسائل وتبقى بلا فائدة فلا بد من جمع المسائل التي وصل إليها الشخص وكتابتها وتدوينها ليراجع إليها عند الحاجة ويراجعها الآخرون ويتعمقوا فيها ويحققوا لا أن تكون مجتمعةً بلا أن تكون حول محور واحد ككتب الكشكول .

وبالجمله الاستفادة المطلوبة من العلوم لا تتيسر إلا بجمع مسائلها حول محور خاص ليكون مجموعها علماً مدوناً مستقلاً سواء كان من العلوم البرهانية كالفلسفة والكلام أو الاعتبارية كالصرف والنحو والفقہ ففي جميع هذه العلوم محور واحد جامع بين مسائلها المشتتة . فالموضوع الواحد بمعنى المحور الواحد أمر لا بد منه وبحسب الواقع الخارجي أيضاً نرى أن العلوم المدونة لها محور واحد جامع بين مسائلها وهذا شيء ليس قابلاً للإنكار بل القابل للإنكار أن يكون لكل علم موضوع في مقابل المحمول يكون منطبقاً على موضوعات مسائله . هذا تمام الكلام في الجهة الأولى .

الجهة الثانية : بعد قبول أن لكل علم موضوعاً فما هو تعريف موضوع العلم؟ عرفه المحقق الآخوند قدس سره بقوله : (موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي بلا واسطة في العروض ...) <sup>٩</sup> فعرف أولاً موضوع العلم بأنه ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ثم فسّر العوارض الذاتية بما يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض . أما أصل هذا التعريف فذكره علماء الفنون خصوصاً المنطق والحكمة ويمكن أن يدعى أنه مورد تسالم القوم فقبله المحقق الآخوند قدس سره وهذا التعريف كما يحدد موضوع العلم يحدد مسأله أيضاً بأنها ما تكون البحث فيها عن العوارض الذاتية للموضوع .

ولا يخفى أن الالتزام بهذا التعريف في ناحية موضوع العلم ومسائله يبتني على قبول ما تقدم من ضرورة أن لكل علم موضوعاً جامعاً بين موضوعات مسائله وأما بناءً على عدم القبول - كما تقدم في الجهة الأولى - لعدم دليل عليه بل الدليل على عدمه حيث إن هناك علوماً لا جامع بين موضوعات مسائله إنما اللازم وجود محور واحد لكل علم تدور عليه مسائله - فيكفي على هذا أن تكون مسائل العلم مرتبطةً بذلك المحور بنحو من الأنحاء لتخرج عن حالة التشتت والتفرق فتضييق المسائل بأنها ما يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية للموضوع لا وجه له بل تكفي ارتباطها بالمحور الواحد .

<sup>٩</sup> - كفاية الأصول، ص ٧

نعم ، يلزم إقامة الدليل المتناسب مع العلم على ثبوت محمولات المسائل على موضوعاتها لا أن تكون المحمولات كلها من العوارض الذاتية لموضوع واحد جامع بين موضوعات المسائل .  
فما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في تعريف الموضوع متفرع على ما أخذه مفروغاً عنه من وجود موضوع لكل علم وناقشناه في الجهة الأولى .

ولكن لو بنينا على أن لكل علم موضوعاً جامعاً بين موضوعات مسائله ويكون البحث عن عوارضه الذاتية فما المراد بالعوارض الذاتية وما وجه تفسيرها في عبارة الآخوند قدس سره بما يكون عارضاً بلا واسطة في العروض؟

قبل الجواب لابد من بيان مقدمة وهي أن العوارض جمع عارض والمراد به العرضي دون العرض فإن هناك فرقاً بين العرض والعرضي والتعبير بالعرض الذاتي في المقام مسامحة والصحيح العرضي الذاتي والفرق أن العرض هو من انقسامات الموجود حيث ينقسم الموجود إلى الواجب والممكن ، والممكن ينقسم إلى الموجود في موضوع وهو العرض والموجود لا في موضوع وهو الجوهر فالعرض هو قائم بالجوهر بينما العرضي هو من انقسامات المحمول في مقابل الذاتي فكل قضية حملية يكون محموله إما ذاتياً للموضوع أو عرضياً له والعرضي إما عرضي ذاتي أو عرضي غريب فالعرضي الذاتي في مقابل العرضي الغريب من انقسامات المحمول لا الموجود .

بعد اتضح هذه المقدمة لابد أن نرى ما هي أقسام المحمول وأي قسم منها يكون من مصاديق العرضي الذاتي وأي منها من مصاديق العرضي الغريب .

المحمول قد يكون ذاتياً للموضوع وقد يكون عرضياً له والذاتي هو المبين لذات الموضوع إما مبين لتمام ذات الموضوع كزيد إنسان ويُعبّر عنه بالنوع وإما مبين لبعض ذات الموضوع وهذا قد يكون مساوياً للموضوع كالإنسان ناطق ويُعبّر عنه بالفصل وقد يكون أعم كالإنسان حيوان ويُعبّر عنه بالجنس فأقسام الذاتي ثلاثة .

والعرضي هو الخارج عن ذات الموضوع إما أن يعرض الموضوع بلا واسطة أو مع الواسطة وعلى الثاني إما أن تكون الواسطة أمراً داخلياً ذاتياً أو تكون أمراً خارجياً والأول على قسمين لأن الواسطة الداخلية إما أن تكون مساوية أو أعم والثاني على أربعة أقسام لأن الواسطة الخارجية إما أن تكون مساوية أو أعم أو أخص أو مباينة فمجموع أقسام العرضي سبعة :

الأول : ما يعرض الموضوع بلا واسطة كالإنسان متعجب فعروض التعجب على الإنسان لا يحتاج إلى واسطة .

الثاني : ما يعرض الموضوع بواسطة داخلية مساوية كالإنسان متكلم فعروض التكلم على الإنسان بواسطة الناطقية التي هي ذاتي مساوٍ للإنسان .

الثالث : ما يعرض الموضوع بواسطة داخلية أعم كالإنسان متحيز فعروض التحيز على الإنسان بواسطة الجسمية التي هي ذاتي أعم للإنسان .

الرابع : ما يعرض الموضوع بواسطة خارجية مساوية كالإنسان ضاحك لكونه متعجباً فعروض الضحك على الإنسان بواسطة التعجب الذي هو خارج عن ذات الإنسان .

الخامس : ما يعرض الموضوع بواسطة خارجية أعم كالأبيض متحيز لكونه جسماً فعروض التحيز على الأبيض بواسطة الجسمية التي هي خارجة من الأبيض وأعم منه .

السادس : ما يعرض الموضوع بواسطة خارجية أخص كالحيوان ضاحك لكونه متعجباً فعروض الضحك على الحيوان بواسطة التعجب الذي هو خارج من الحيوان وأخص منه .

السابع : ما يعرض الموضوع بواسطة خارجية مباين كالماء حارّ بالنار فعروض الحرارة على الماء بواسطة النار وهي مباينة للماء أو جالس السفينة متحرك فعروض الحركة على جالس السفينة بواسطة السفينة التي هي مباينة للجالس فيها .

فأي قسم من هذه الأقسام السبعة عرضي ذاتي؟

ثلاثة أقسام من العرضي الذاتي بالاتفاق وهي القسم الأول والثاني والرابع وثلاثة من العرضي الغريب بالاتفاق وهي القسم الخامس والسادس والسابع ، يبقى القسم الثالث وفيه خلاف هل هو من العرضي الذاتي أو العرضي الغريب فيرى القدماء من المنطقيين أنه من العرضي الغريب ويرى المتأخرون أنه من العرضي الذاتي .

بهذا التوضيح لتقسيم العرضي يتضح وجه اختصاص الموضوع بما يكون البحث عن عوارضه الذاتية وحصر مسائل العلم في دائرة العوارض الذاتية و خروج البحث عن ذاتيات الموضوع والبحث عن عوارضه الغريبة .

أما وجه خروج الذاتي بأقسامه الثلاثة فهو أن ثبوته للموضوع بديهي لا يحتاج إلى إثبات ومسائل العلوم بحسب الاصطلاح ليست إلا مسائل نظريةً والبديهيّات خارجة عن دائرتها .

ووجه خروج العرضي الغريب بأقسامه الثلاثة أو الأربعة على الخلاف أن البحث عنه ليس بحثاً عن أحوال الموضوع وعوارضه لأن العرضي الغريب هو في الحقيقة عارض على الواسطة ومحمول عليها لا على ما هو الموضوع في ظاهر القضية فمعنى الحيوان ضاحك لأنه متعجب أن المتعجب ضاحك فلا وجه للبحث عن العوارض الغريبة للموضوع في العلوم لأنها ليست في الحقيقة أعراضاً له بل للوسائط والبحث لا بد أن يكون عن عوارض الموضوع .

وبهذا التضييق وقعوا في إشكال وهو أنا عندما نلاحظ مسائل العلوم المتداولة نجد أن البحث في كثير منها عن العوارض الغريبة فيلزم من التضييق المذكور خروج كثير من مسائل العلوم عنها مثلاً من مسائل علم النحو أن الكلمة مرفوعة لكونها في محل الفاعل والكلمة منصوبة لكونها في محل المفعول

فالفاعلية أو المفعولية واسطة لعروض الرفع أو النصب للكلمة وهذه الواسطة خارجة عن ذات الكلمة وأخص منها فيكون المحمول في هذه القضايا من العرضي الغريب . وكذا في علم الأصول فمن مسأله أن الأمر ظاهر في الوجوب فظهور الأمر في الوجوب عارض عليه بواسطة خارجة عن ذات الأمر وأعم منه وهو مطلق الأمر بينما الموضوع هو الأمر الوارد في الكتاب والسنة باعتبار أن موضوع الأصول الأدلة الأربعة فما هو الموضوع الأمر الوارد في الكتاب والسنة والمحمول أنه ظاهر في الوجوب لظهور مطلق الأمر في الوجوب فالمحمول من العرضي الغريب . وكذا في علم الفقه فمن مسأله أن الصلاة واجبة أو شرب الخمر حرام أو البيع صحيح موجب للملكية فهذه المحمولات تعرض الموضوع بواسطة وهي المصالح والمفاسد الموجودة في المتعلقات وهي واسطة خارجية مباينة فيكون المحمول من العرضي الغريب .

فلاحظ أن الواسطة لعروض المحمول في كثير من مسائل العلوم خارجة عن الموضوع إما أعم منه أو أخص منه أو مباين له فيكون المحمول حينئذ من أقسام العرضي الغريب بالاتفاق فيلزم على تقييد العوارض بالذاتية خروج هذه المسائل عن العلوم .

فالمحقق الآخوند قدس سره أراد دفع هذا الإشكال فأضاف بتبع صاحب الفصول قدس سره قيد (أي بلا واسطة في العروض) حتى يبين أن المراد بالعوارض الذاتية ليس ما ذكره المشهور من خصوص الأقسام الثلاثة أو الأربعة في التقسيم السابق مقابل العوارض الغريبة بل المراد مطلق ما يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض فما لم يكن عروض المحمول مع الواسطة في العروض يكون عرضياً ذاتياً ولو كان مع الواسطة في الثبوت .

والواسطة في العروض في مقابل الواسطة في الثبوت هي التي يكون المحمول حقيقةً عارضاً عليها وتكون نسبته إلى الموضوع بالعناية والمجاز من باب الوصف بحال المتعلق كالميزاب جارٍ فإن الجاري في الحقيقة هو الماء وكجالس السفينة متحرك فإن المتحرك في الحقيقة هي السفينة والشخص لا ينتقل من مكانه الذي هو جالس فيه إلى مكان آخر فالعرضي في هذه الموارد عرضي غريب .

وهذا بخلاف الواسطة في الثبوت كالماء حارٍ فإن الواسطة في ثبوت الحرارة للماء هي النار أو الشمس لكن المحمول عارض على الماء حقيقة . نعم ، قد تتصف الواسطة أيضاً بالعرضي كما في المثال فإن النار أو الشمس أيضاً متصفتان بالحرارة ولكن قد لا تكون الواسطة كذلك كما في الجسم حار لأنه متحرك فإن الحركة ليست متصفةً بالحرارة فالواسطة في الثبوت ليست معروضةً أصلاً أو معروضة ولكن في عرض معروضية الموضوع (ذي الواسطة) وليست كالواسطة في العروض هي المعروضة الحقيقية دون الموضوع .

على هذا الأساس ببيان المحقق الآخوند قدس سره بتبع صاحب الفصول قدس سره يرتفع الإشكال من جهة النقوض المتقدمة لأن إسناد العرضي للموضوع في جميعها حقيقي وليس بالعناية والمجاز من

باب الوصف بحال المتعلق ويكفي إسناده حقيقةً إلى نفس الموضوع لكونه من العرضي الذاتي ويرتفع الإشكال .

فوجه إضافة هذا القيد بعنوان توضيح للعوارض الذاتية أن لا يُتوهم أن قبول التعريف المعروف لموضوع العلم بأنه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية بمعنى قبول معنى العرضي الذاتي بنفس اصطلاح المنطقة في مقابل العرضي الغريب ، ليس الأمر كذلك فكأن المحقق الآخوند قدس سره يقول إنا وإن قبلنا أصل التعريف ولكن مقصودنا بالعرض الذاتي عدم الوساطة في العروض فلا نريد به ما ذكره المنطقة فإن ما ذكره - كما صرحوا به<sup>١٠</sup> - إنما هو في العلوم البرهانية كالفلسفة والرياضيات فلا بد فيها أن تكون المحمولات عارضةً على الموضوعات من قبيل العرضي الذاتي بأقسامه الثلاثة أو الأربعة المتقدمة دون العرضي الغريب بينما في العلوم الاعتبارية المتداولة كالنحو والأصول والفقه يكفي كون المحمولات عارضةً على الموضوعات حقيقةً بلا عناية ومجاز .

هذا غاية ما يمكن الالتزام به في تعريف موضوع العلم بناءً على ضرورة وجود موضوع واحد لكل علم . هنا في معنى العرضي الذاتي مطالب في كلمات المحقق العراقي والمحقق الإصفهاني قدس سرهما وهكذا في كلمات السيد الصدر قدس سره تقريب كلمات المحقق العراقي قدس سره ومناقشة بعضها ولكن المهم بالنسبة إلى العلوم المتداولة - ومنها علم الأصول - ما ذكرنا فلا نرد في تفصيل البحث في ذلك .

المطلب الثاني : في كيفية ارتباط موضوع العلم بموضوعات مسائله فقال قدس سره : (موضوع كل علم ... هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده)<sup>١١</sup> وهذا مبني على ما تقدم عنه بتبع القوم من ضرورة وجود موضوع لكل علم وأنه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية فعلى هذا المبنى يكون اتحاد موضوع العلم مع موضوعات مسائله واضحاً إذ لو كان موضوع العلم مغايراً لموضوعات مسائله واقعاً لما كان البحث عن مسائله بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع واحد فلا بد أن يكون ارتباط موضوع العلم بموضوعات المسائل ارتباط الكلي بأفراده حتى يكون البحث في المسائل عن العوارض الذاتية لموضوع واحد فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا المطلب نتيجة ما أفاده في المطلب الأول ووجه تصريحه بذلك - كما أفاد المحقق المشكيني في حاشية الكفاية - أن بعض المنطقيين ذكروا إمكان تغاير موضوع العلم وموضوعات مسائله فأراد المحقق الآخوند قدس سره بيان عدم إمكان ذلك .

١٠ - تعليقة الأسفار للعلامة الطباطبائي قدس سره

١١ - كفاية الأصول، ص ٧

ولكن هنا إشكال يُوجّه إلى كلام الآخوند قدس سره لعله هو منشأ قول المنطقيين بإمكان المغايرة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله والإشكال عبارة عن نقض اتحاد موضوع العلم وموضوعات مسائله ببعض العلوم كالطب حيث إن موضوعه بدن الإنسان وموضوعات مسائله أعضاء البدن وارتباط أعضاء البدن بالبدن ارتباط الجزء والكل ومن الواضح المغايرة بينهما وكذا النحو حيث إن موضوعه الكلمة والكلام وإنا عندما نلاحظ موضوعات مسائله يكون بعضها مصداقاً للكلمة وبعضها مصداقاً للكلام فإن كان المقصود من جعل موضوع النحو الكلمة والكلام أن كل واحد منهما موضوع مستقل يكون التغاير واضحاً إذ لا يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وإن كان المقصود أن كليهما معاً موضوع فلازمه عدم صدق هذا الموضوع على شيء من موضوعات المسائل إذ لا مسألة في النحو موضوعها الكلمة والكلام معاً فهذا نقض يرد على ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا المطلب .

ولكن أجاب المحقق المشكيني قدس سره عن النقض بعلم الطب بأن جعل موضوع الطب بدن الإنسان مسامحة وموضوعه في الحقيقة هو العضو لا البدن بمجموعه فيكون الموضوع منطبقاً على كل عضو عضو .

وأجاب عنه الميرزا التبريزي قدس سره<sup>١٢</sup> بأن موضوع الطب ليس خصوص البدن بمجموعه في مقابل الأعضاء بل موضوعه مطلق ما يعرضه المرض وهو أعم من مجموع البدن ومن كل عضو عضو .

وأجابوا عن النقض بعلم النحو بأن موضوع النحو ليس الكلمة والكلام معاً ولا كل واحد منهما مستقلاً بل الموضوع هو اللفظ الموضوع المنطبق على كل منهما .

هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقق المشكيني قدس سره من أنه بعد قيام البرهان على اتحاد موضوع العلم مع موضوعات مسائله لا يمكن رفع اليد عن ذلك بما يكون ظاهراً في بدو الأمر في المغايرة بل لا بد من الالتزام بوجود موضوع واحد يكون متحداً مع موضوعات المسائل وإن لم نعرفه .

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا المطلب متفرع على ما تقدم عنه في المطلب الأول من ضرورة وجود موضوع لكل علم يكون البحث فيه عن عوارضه الذاتية .

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن الموضوع هو المحور الذي تدور حوله مسائل العلم فلا ضرورة أن يكون هذا الموضوع متحداً مع موضوعات المسائل بل قد لا يكون منطبقاً عليها بل ينطبق على المحمولات كما في علم الفقه وقد يكون المحور هو الغرض كما في علم الأصول وعلم المنطق فلا يلزم أن يكون محور مسائل العلم متحداً مع موضوعات مسائله بل يكفي ارتباط تلك المسائل به فعلم الفقه مثلاً لا جامع حقيقي بين موضوعات مسائله لأنها من مقولات مختلفة موضوع بعضها فعل المكلف وبعضها الأشياء الخارجية فلا يمكن انطباق المحور الواحد على موضوعات مسائله . نعم ، قد يكون

كذلك كما في علم النحو فان محور مسائله الكلمة والكلام أو اللفظ العربي من حيث الاعراب والبناء وهو منطبق على موضوعات المسائل ولكن ليس هذا الاتحاد أمراً ضرورياً بل المهم ارتباط المسائل بال محور الواحد .

المطلب الثالث : ما هو الملاك في تمايز العلوم بعضها عن بعض وكيف يُشخص أن مسألة معينة من مسائل الأصول أو من مسائل الفقه أو من مسائل الرجال؟

قبل أن ننقل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره لابد من بيان أمر أشار إليه السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات ١٣ وغيرها وهو أن ملاك تمايز العلوم يتصور في مقامين :

الأول : مقام التعليم والتعلم بعد الفراغ عن تدوين العلوم بمعنى أن يميز المتعلم في مقام تعلم العلوم بين مسائلها ويقدر على معرفة أن كل مسألة تدخل في أي علم .

الثاني : مقام التدوين بمعنى أنه ما هو الضابط في تمييز العلوم في مرحلة تدوينها بحيث جعلت هذه المسألة مع مسائل أخرى وسُمي بمجموعها باسم علم معين في مقابل العلوم الأخرى .

والذي هو محل الكلام المقام الثاني وفيه أقوال المعروف أن تمايز العلوم في مرحلة التدوين بموضوعاتها وذهب المحقق الآخوند قدس سره بأنه بالأغراض .

وأما المقام الأول فلا وجه برهاني للتمايز فيه بل يمكن الاستفادة من علامات مختلفة كالموضوع أو المحمول أو الغرض أو بتعبير السيد الخوئي قدس سره الفهرس الإجمالي للمسائل أو كون الملاك ما في كتب معينة .

فالذي ينبغي البحث عنه ما هو الملاك في تمايز العلوم بلحاظ مقام التدوين وفيه أقوال متعددة :

الأول : ما هو المعروف من أن تمايز العلوم بالموضوعات وهذا في الحقيقة النتيجة القهرية لما تقدم عن القوم في المطلب الأول من ضرورة وجود موضوع واحد لكل علم يكون البحث في العلم عن عوارضه الذاتية ويكون منطبقاً على موضوعات مسائله .

الثاني : وهو في الحقيقة تقييد وإصلاح للقول الأول وهو ما أفاده صاحب الفصول قدس سره من أن تمايز العلوم بالموضوعات ولكن في العلوم المشتركة في الموضوع في بدو الأمر يكون التمايز بجهة البحث . قال قدس سره : (فالتحقيق في المقام أن يقال تمايز العلوم إما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه أو بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم المعاني فإن هذه العلوم وإن اشتركت في كونها باحثة عن أحوال اللفظ

العربي إلا أن البحث في الأول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الأبنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة...)<sup>١٤</sup>

الثالث : ما اختاره السيد البروجردي قدس سره من أن تميز العلوم بتمايز المحمولات فإنه قدس سره وإن التزم بضرورة موضوع واحد لكل علم ولكن قال بأن ذلك الموضوع هو الجامع بين محمولات المسائل فبتبع ذلك اختار هنا أن تميز العلوم بالجامع بين المحمولات وتوضيح ذلك حسبما في تقريرات بحثه أن ما ينسب في العلوم إلى الذهن المحمول ومورد البحث في كل علم هو تعيينات المحمول وإن كان الموضوع في القضايا غير المحمول ولكن بالتحليل يكون الموضوع الحقيقي هو المحمول والبحث في كل مسألة عن تعييناته مثلاً في الفلسفة أول ما ينسب إلى الذهن هو الوجود والبحث في مسائل الفلسفة عن تعييناته ولو كان الموضوع بحسب الظاهر الممكن والواجب والجوهر والعرض وأمثال ذلك ولكن ما هو الموضوع حقيقةً هو الوجود . وكذا في النحو ما ينسب إلى الذهن هو الإعراب والبحث في العلم عن تعييناته كالمرفوعة والمنصوية والمجرورية وإن كان الموضوع بحسب الظاهر الفاعل والمفعول وأمثال ذلك . فأفاد بأن في كل علم جامعاً بين محمولات مسائله فيكون تميز العلوم بالمحمولات . نعم ، تمايز مسائل كل علم بعضها عن بعض بالموضوعات ولكن تميز العلوم بعضها عن بعض بالجامع بين المحمولات .

الرابع : ما ذهب إليه المحقق الآخوند قدس سره وجمع من المحققين من أن تميز العلوم بالأغراض وكما أفاد السيد الخوئي قدس سره ليس المراد بالغرض هنا الثمرة المترتبة على كل مسألة مسألة بل المقصود ما يترتب على عامة مسائل العلم والمدون بلحاظه جمع المسائل المتشعبة وسماها باسم معين .

قال المحقق الآخوند قدس سره بعد تعريف موضوع العلم ونسبته إلى موضوعات المسائل : (والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم...)<sup>١٥</sup> إلى أن قال : (وقد انقدح بما ذكرنا ، أن تميز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات...)<sup>١٦</sup>

الخامس : ما أفاده السيد الخميني قدس سره من أن تميز العلوم بتمايز مسائل كل علم ذاتاً وسنخاً عن مسائل العلم الآخر فسنخ المسألة الأصولية يختلف عن سنخ المسألة النحوية وعن سنخ المسألة المنطقية وهكذا .

١٤ - الفصول الغروية، ص ١١

١٥ - كفاية الأصول، ص ٧

١٦ - كفاية الأصول، ص ٨

قال : (... كذلك تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها فقضايا كل علم مختلفة ومتميزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة إلى التكاليف الباردة اللازمة من كون التمييز بالموضوع).<sup>١٧</sup>

السادس : ما اختاره جمع من المحققين كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سره من التفصيل فبلحاح نوع العلوم يكون التمايز بالأغراض كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره ولكن في بعض العلوم لا يتم ذلك بل لابد من مائز آخر وهو إما خصوص الموضوعات كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وإما بالموضوعات أو المحمولات أو ذات المسائل كما في كلام السيد الخوئي قدس سره . ولا نريد البحث عن هذه الأقوال بالتفصيل لكن بالاختصار نقول : ينبغي البحث عن المائز بين العلوم في مرحلتين :

الأولى : ما هو المائز على مسلك القوم من ضرورة وجود موضوع واحد لكل علم وأنه ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية؟

الثانية : ما هو المائز على المختار من وجود محور واحد جامع لمسائل العلم قد يكون منطبقاً على موضوعات المسائل وقد يكون منطبقاً على محمولاتها وقد يكون الغرض من العلم؟ أما المرحلة الأولى فكما أشرنا النتيجة القهرية لمسلك القوم في موضوع العلم هو كون تمايز العلوم بالموضوعات فإن نفس وجود موضوع واحد لكل علم يكفي لتمايز كل علم عن الآخر ولا حاجة إلى مائز آخر فإذا واجهنا مسألةً جديدةً نلاحظ أن موضوع هذه القضية مما ينطبق عليه موضوع علم الأصول مثلاً والبحث فيها بحث عن عوارض موضوع هذا العلم أم لا وهذا المائز واضح فلا حاجة للبحث عن مائز آخر . وكذا بناءً على مختار السيد البروجردي قدس سره من أن موضوع العلم هو الجامع بين محمولات مسائله يكون المائز بين العلوم هو الجامع بين المحمولات قهراً ولا حاجة إلى مائز آخر .

فلذلك أشكل الميرزا التبريزي قدس سره على المحقق الآخوند قدس سره بأن قوله بأن تمايز العلوم بالأغراض ينافي ما التزم به من وجود موضوع واحد لكل علم يكون البحث فيه عن عوارضه الذاتية إذ لا معنى بعد الالتزام المذكور للبحث عن مائز آخر بين العلوم .

إلا أن يدافع عن الآخوند قدس سره بأن ما يقتضيه الدليل كقاعدة الواحد أصل ضرورة وجود موضوع واحد لكل علم وأما أن يكون كل علم واجداً لموضوع واضح بحيث يُجعل ملاكاً لتمايز العلم عن غيره فلا دليل عليه فقد يكون الجامع بين موضوعات مسائل علم غير واضح فلا يمكن جعله ميزاناً لتمايز العلوم فلذلك اختار قدس سره أن التمايز بالأغراض وهذا الدفاع موافق لعبارته قدس سره

١٧ - تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤

حيث قال : (ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص ، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه ، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً).<sup>١٨</sup>

ولكن وجود موضوع واضح لبعض العلوم ليس قابلاً للإنكار فلا وجه للبحث عن مائز آخر غيره بالنسبة إلى هذه العلوم فأشكال الميرزا التبريزي قدس سره وارد في الجملة .  
ثم ذكرت في الكلمات موانع تمنع من الالتزام بتمايز العلوم بالموضوعات :  
الأول : ما يُستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره وإن لم يكن صريحاً وهو أن موضوع العلم قد لا يكون واضحاً ليُجعل ملاكاً لتمايز العلوم بل غاية ما يقتضيه الدليل أصل لزوم موضوع واحد لكل علم .

وفيه أنه بعد الالتزام بوجود موضوع واحد لكل علم لا بد من التفصيل بأن يكون ملاك التمايز فيما كان الموضوع واضحاً بالموضوعات وفيما كان غير واضح بالأغراض إذ ما دام الموضوع واضحاً لا وجه لرفع اليد عن كون التمايز بالموضوعات الذي هو النتيجة القهرية لمبنى القوم ومنهم المحقق الآخوند .  
الثاني : ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره صريحاً من أن تمايز العلوم لو كان بالموضوعات أو المحمولات لزم أن يكون كل باب من أبواب العلم بل كل مسألة من مسائله علماً مستقلاً وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

فناقشه السيد الحكيم قدس سره في الحقائق<sup>١٩</sup> بأنه إنما يرد بناءً على أن يكون المراد بالموضوعات أو المحمولات موضوعات المسائل ومحمولاتها الخاصة وليس هذا المقصود بل المراد هو الجامع بين موضوعات المسائل أو محمولاتها فلا يلزم من الالتزام بأن تمايز العلوم بالموضوع أو المحمول بهذا المعنى أن تكون كل مسألة علماً مستقلاً .

الثالث : أنا عندما نلاحظ العلوم نرى أن أمراً واحداً موضوع للعلوم المتعددة كاللفظ العربي الذي هو موضوع العلوم العربية فلو كان تمايز العلوم بالموضوعات كانت هذه العلوم علماً واحداً بينما هي متعددة .

وأجيب عنه بأن الموضوع في هذه الموارد متعدد بلحاظ الاختلاف بالحيثية وهذا هو الذي تقدم عن صاحب الفصول قدس سره وهو في الحقيقة تصحيح للقول القائل بأن تمايز العلوم بالموضوعات .  
فالعمدة هي المانع الأول ومحصله أنا في بعض العلوم المتداولة لا نجد موضوعاً واحداً جامعاً بين موضوعات مسائلها ليكون ملاكاً للتمايز كما في علم الفقه والمنطق ليس لهما موضوع واحد واضح في

١٨ - كفاية الأصول، ص ٨

١٩ - حقائق الأصول، ج ١، ص ١١

مقابل المحمول والنتيجة عدم إمكان الالتزام بالقول الأول على إطلاقه حتى مع تصحيحه في القول الثاني .

وأما القول بأن المائز الجامع بين المحمولات ففيه - كما كان يناقش الميرزا التبريزي قدس سره في بحثه - أن نفس المشكلة في القول بتمايز العلوم بالموضوعات موجودة في القول بتمايزها بالمحمولات فإن هناك علوماً لا جامع واحد بين محمولات مسائله ليكون ملاكاً للتمايز كما في علم النحو فإن السيد البروجردي قدس سره القائل بهذا القول ذكره بعنوان المثال وقال بأن موضوعه الجامع بين محمولات مسائله وهو كيفية آخر الكلمة وإعرابها والبحث في علم النحو عن تعيينات هذا الجامع فناقشه الميرزا التبريزي قدس سره بأن بعض مسائل النحو ليس البحث فيها عن تعيينات الإعراب بل بحث عن هيئة الكلمة ولا علاقة له بالإعراب كمسألة التطابق بين الوصف والموصوف في التذكير والتأنيث والتعريف والتنكير أو مسألة كون الحال نكرة . وكذا علم الفقه محمولات مسائله الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالطهارة والنجاسة ولا جامع ذاتي بين هذه المحمولات ليكون مائزاً . وإن كان المقصود بالجامع بين المحمولات الجامع العنواني فلا وجه لملاحظة خصوص المحمولات في الجامع بل هو تابع لغرض المدون فمناسب حينئذ أن يكون المائز غرض المدون .

فالإشكال على هذا القول النقض بالعلوم التي لا جامع ذاتي بين محمولات مسائلها .

وأما القول بأن المائز سنخ قضايا العلم فتساخ المسائل ملاك وحدة العلم واختلافها ملاك التعدد كما اختاره السيد الخميني قدس سره وكذلك ذكر السيد الخوئي قدس سره بأن العلوم التي ليس لها غرض خارجي يترتب عليها يكون تمايزها إما بالموضوعات أو المحمولات أو ذات المسائل فذكر ذات المسائل بعنوان المائز في الجملة ، ففيه أن المسألة ليست سوى الموضوع والمحمول والنسبة والنسبة لا تصلح أن تكون ملاكاً للتمايز لأنها متقومة بطرفيها فإن تكرر طرفيها كانت النسبة واحدة وإلا كانت متعددة فالنسبة بما هي لا تصلح أن تكون ملاكاً للتمايز فيبقى الموضوع والمحمول والغرض فيرجع هذا القول إلى أحد الأقوال الأخرى .

وأما القول بأن المائز الأغراض كما اختار المحقق الآخوند قدس سره فناقشه السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأنه يتم فيما كان للعلم غرض خارجي يترتب على مسائله وبمعرفتها يحصل ذلك الغرض كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة كالأصول والنحو والصرف ففي هذا القسم من العلوم يمكن الالتزام بأن التمايز بالغرض بخلاف ما إذا لم يكن هناك غرض خارجي مترتب على المسائل بل كان المهم نفس معرفتها والعلم بها كالفلسفة الأولى كما مثل السيد الخوئي قدس سره وكالجغرافيا والتاريخ كما مثل الميرزا التبريزي قدس سره فلا يوجد في هذا القسم من العلوم غرض خارجي ليكون مائزاً ولا بد من البحث عن مائز آخر وهو حسب رأي الميرزا قدس سره الموضوعات تعييناً وحسب رأي السيد قدس سره الموضوعات أو المحمولات أو ذات المسائل وبالنتيجة قالاً بأن تمايز

العلوم ليس بالأغراض مطلقاً بل لا بد من القول بالتفصيل فإن كان للعلم غرض خارجي كان التمايز بالغرض وإلا كان بالموضوع على رأي الميرزا أو بأحد الأمور الثلاثة على رأي السيد .

وأصل الإشكال على المحقق الآخوند وارد فإن التمايز لا يمكن أن يكون بالغرض في القسم الثاني من العلوم وهي التي لا غرض خارجي مترتب عليها ولكن المناقشة في تسليم أن التمايز بالغرض في القسم الأول فهل يكون التمايز في هذه العلوم بالأغراض وإن وجد جامع واحد بين موضوعات المسائل كما في النحو أو محمولاتها كما في الفقه؟

الجواب : أن الأغراض المترتبة على مسائل العلم ليست محسوسةً ومترائيةً بملاحظة مسائلها بخلاف الجامع بين موضوعات المسائل أو محمولاتها فإنه أمر مترائي بملاحظة المسائل فمع وجود هذا الجامع لا تصل النوبة إلى التمييز بالغرض كما في غير المقام من موارد وجود علامتين لشيء إحداهما أوضح من الأخرى فمع وجود الأوضح لا تصل النوبة إلى الخفي .

الإشكال الثاني : ما أشار إليه المحقق الآخوند قدس سره وأجاب عنه من أن لازم القول بأن تمايز العلوم بالأغراض أنه لو كان هناك غرضان متلازمان بحيث كلما ترتب أحدهما ترتب الآخر لزم تدوين علمين مستقلين لتعدد الغرض وإن كانت المسائل واحدةً وهذا لا يمكن الالتزام به عقلاً فهذا كاشف عن أن ما هو المائز ليس الأغراض .

فأجاب قدس سره عنه بجوابين :

الأول : بأن الفرض المذكور بعيد بل غير ممكن عادةً بمعنى أنه وإن كان ممكناً عقلاً ولكنه لا يتحقق عادةً .

والثاني : أنه لو تحقق نادراً فالصحيح حينئذ في نظر العقلاء ليس تدوين علمين مستقلين مع اشتراك المسائل لأنه لغو بل الصحيح تدوين علم واحد ، غاية الأمر يُشار إلى ترتب الغرضين على مسائله والبحث عن تلك المسائل قد يكون لكلا الغرضين وقد يكون لأحدهما .

وهذا بخلاف ما إذا اشتركت بعض المسائل في ترتب الغرض فيصح حينئذ تدوين علمين مستقلين . قال قدس سره : (لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما ، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا ، لا يكاد انفكاكهما .

فإنه يقال : مضافاً إلى بُعد ذلك ، بل امتناعه عادةً ، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين ، بل تدوين علم واحد ، يبحث فيه تارة لكلا المهمين ، وأخرى لأحدهما وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى .) ٢٠

فإمكان تلازم الغرضين في ترتبهما على المسائل لا يوجب رفع اليد عن كون تمايز العلوم بالأغراض .  
فنتيجة البحث في المرحلة الأولى أن مقتضى مسلك القوم من أن لكل علم موضوعاً واحداً أن يكون  
تمايز العلوم بالموضوعات إلا أن يكون ذلك الموضوع الواحد غير واضح بحيث يمكن جعله مائزاً لأن  
غاية ما يقتضي الدليل أن يكون لكل علم موضوع واحد لا أن يكون ذلك الموضوع واضحاً ليكون  
صالحاً للتمايز به .

أما المرحلة الثانية ففي البحث عن تمايز العلوم بحسب المسلك الصحيح في موضوع العلم وهو كما  
تقدم في المطلب الأول وجود الموضوع بمعنى المحور الواحد الذي قد ينطبق على موضوعات المسائل وقد  
ينطبق على محمولاتها وقد ينطبق على الغرض فعلى هذا المسلك يكون التمايز بذلك المحور الواحد  
الذي جمع المسائل المشتتة وقد أشرنا سابقاً إلى نكتة تدوين العلوم المختلفة وجمع مجموعة من  
المسائل وتسميتها باسم خاص وهي تنظيم المعلومات المشتتة ليستفيد منها نفس الشخص العالم  
ويستفيد منها الآخرون فبلحاظ هذه النكتة قد يلاحظ المدون أن القضايا المشتتة مشتركة في الموضوع  
كما في علمي الصرف والنحو وقد يلاحظ أنها مشتركة في المحمول كما في علم الفقه وقد يلاحظ أنها  
مشتتة في الغرض فإن قلنا بأن موضوع العلم هو المحور الواحد الذي قد ينطبق على موضوعات  
المسائل وقد ينطبق على محمولاتها وقد ينطبق على غرض العلم فمن الطبيعي أن يكون تمايز العلوم  
بهذا المحور .

نعم ، الدوران حول المحور الواحد وإن كان الضابطة الأصلية في تمييز العلوم بعضها عن بعض ولكنه  
ليس تمام الملاك في ذلك بل قد تضاف إليه نكتة أخرى كقلة المسائل وكثرتها فقد يكون ذلك دخليلاً  
في تدوين العلوم المستقلة فإذا كانت المسائل التي تدور حول محور الواحد كثيرة بحيث لا يمكن  
تعلمها للأشخاص بالنحو المتعارف فتدون علوم متعددة يجمع كل منها مقداراً من المسائل كما في  
علم الطب فإن مسائله كثيرة جداً بحيث لا يمكن عادةً تعلمها لشخص واحد فلذلك أدرجوا المسائل  
المرتبطة بكل عضو في علم فعلم طب العين غير علم طب القلب وهكذا بل هناك علوم متعددة في  
العضو الواحد كتخصص القرنية والشبكية والعدسة .

فقد تكون كثرة المسائل عاملاً مؤثراً في تدوين العلوم المستقلة وليس الدوران حول المحور الواحد تمام  
الملاك في تدوين العلم المستقل .

كما أن الدوران حول المحور الواحد لا يكون مبرراً لتدوين علم مستقل فيما كانت المسائل قليلة جداً  
كعشر مسائل مثلاً بل تُجمع هذه المسائل مع غيرها ويدون للمجموع علماً .  
هذا تمام الكلام في تمايز العلوم .

المطلب الرابع من المطالب الخمسة التي تعرض لها المحقق الأخوند قدس سره في الأمر الأول : تعيين  
موضوع علم الأصول .

ذكر المحقق الآخوند قدس سره أقوالاً ثلاثةً واختار واحداً منها وهناك أقوال أخرى لمن تأخر عنه المهم منها ثلاثة فمجموع الأقوال ستة نذكر الثلاثة التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره أولاً ثم الثلاثة الأخرى :

الأول : أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة الكتاب والسنة والإجماع والعقل وهو مختار المحقق القمي قدس سره وهو الظاهر من قول المشهور بأن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة .

الثاني : أن موضوعه الأدلة الأربعة بما هي هي وهو مختار صاحب الفصول قدس سره .

الثالث : أن موضوعه هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة ولو لم نعرفه بعنوانه وهو مختار المحقق الآخوند قدس سره .

الرابع : أن موضوعه هو الحججة في الفقه وهو مختار السيد البروجردي قدس سره .

الخامس : أن موضوعه العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي وهو مختار السيد الصدر قدس سره .

السادس : أنه لا موضوع معين لعلم الأصول فإنه مجموعة قضايا متشعبة مختلفة موضوعاً ومحمولاً اجتمعت بلحاظ الغرض من العلم وهو التمكن من إقامة الحججة في الفقه فموضوع الأصول ما يفيد التمكن من إقامة الحججة وهذا عنوان عرضي وليس جامعاً ذاتياً .

أما القول الأول فأشكل عليه بإشكال دعا صاحب الفصول قدس سره إلى القول الثاني ومحصل الإشكال أن البحث في بعض المسائل الأصولية عن الحجية والدليلية كحجية خبر الواحد وبحث التعادل والتراجيح الذي يرجع في الحقيقة إلى حجية أحد المتعارضين تخييراً أو ترجيحاً أو تساقطهما فلازم هذا القول خروج هذه المباحث عن علم الأصول وكونها استطراديةً مع أنها من أمهات المباحث الأصولية فلذلك قال صاحب الفصول قدس سره بأن موضوع علم الأصول ليس الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل ذات الأدلة الأربعة بما هي هي فيكون البحث عن الحجية بحثاً عن عوارض الموضوع وداخلياً في مسائل العلم .

بينما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره في بحث حجية خبر الواحد إمكان التحفظ على قول المشهور من كون موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة ومع ذلك يكون البحث عن حجية خبر الواحد أو بحث التعارض داخلياً في هذا العلم .

قال قدس سره : (... فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة - أعني قول الحججة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقربنة؟

ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ، ولا حاجة إلى تجشم دعوى : أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل .<sup>٢١</sup>

و هذا يعني انه يمكن التحفظ على قول المشهور ولا حاجة إلى تصحيح صاحب الفصول قدس سره .  
ولكن حاول المحقق الآخوند قدس سره<sup>٢٢</sup> إثبات أن موضوع علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة  
لا بما هي أدلة كما يرى المحقق القمي قدس سره و المشهور ولا بما هي هي كما يرى صاحب الفصول  
قدس سره لأن المراد بالسنة التي هي أحد تلك الأدلة إما نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله  
وتقريره كما هو المصطلح أو الأعم منها ومن الحاكي عنها فعلى الأول يلزم خروج كثير من مباحث  
علم الأصول عنه كببحث التعادل والتراجيح وببحث خبر الواحد لأن هذين البحثين ليسا بحثاً عن  
أحوال السنة ولا غيرها من الأدلة الأربعة .

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في توجيه كون البحث عن حجية خبر الواحد من أحوال السنة  
- بإرجاع البحث عن حجية خبر الواحد إلى أن السنة تثبت بخبر الواحد أو لا - فلا يفيد لأن ذلك  
يكون بحثاً عن مفاد كان التامة والبحث عن مفاد كان التامة بحث عن وجود الموضوع ويُعتبر من  
مبادئ العلم لا من مسائله إذ مسائل العلم ما يكون البحث فيها عن عوارض الموضوع والبحث عن  
العوارض بحث عن مفاد كان الناقصة . إن كان المبحوث عنه في بحث خبر الواحد ثبوت السنة بالخبر  
يرجع البحث إلى مفاد كان التامة لا الناقصة .

إن قال قائل بأن البحث عن ثبوت السنة يكون بحثاً عن مفاد كان التامة إن كان المراد بالثبوت  
الثبوت الواقعي التكويني وليس هذا مراد الشيخ بل مراده بالثبوت الثبوت التعبدي نقول في الجواب :  
نعم ، المراد بالثبوت الثبوت التعبدي ولكن الإشكال باق لأن الثبوت التعبدي ليس بحثاً عن  
عوارض السنة بل عن عوارض الخبر والوجه في ذلك أن الثبوت التعبدي بمعنى وجوب العمل على  
طبق الخبر الحاكي عن السنة وأنه هل يكون العمل على طبق السنة الحاكية لازماً كالعمل على طبق  
السنة المحكية؟ وليس هذا بحثاً عن عوارض السنة بمعنى نفس فعل المعصوم وقوله وتقريره كما هو  
المفروض .

وإن كان الثاني - أي الأعم من المحكي والحاكي - فلا يلزم إشكال خروج مثل بحث خبر الواحد  
وبحث التعادل والتراجيح عن علم الأصول لأنه يكون حينئذ بحثاً عن عوارض السنة ولكن يرد  
إشكال آخر وهو أنه يلزم من حصر الموضوع في الأدلة الأربعة أن يكون غير واحد من المسائل الأصولية  
خارجاً عن علم الأصول كمباحث الألفاظ وغيرها لأن البحث عن الأوامر في ظهوره في الوجوب  
وعدمه والبحث عن المفاهيم في ثبوتها وعدمه وفي العام والخاص عن ظهور بعض الألفاظ في العموم  
وعدمه وليس المبحوث عنه في هذه المباحث خصوص الأمر الوارد في الكتاب والسنة بل الوارد في  
مطلق الكلام وهكذا المبحوث عنه في بحث المفاهيم وبحث العام والخاص .

وكذا غير مباحث الألفاظ كمباحث الملازمات كالبحث عن مقدمة الواجب فإنه بحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وليس ذلك بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة بل لا يتوقف على وجود لفظ بل لو علم وجوب ذي المقدمة بغير الكتاب والسنة مثلاً يأتي البحث عن الملازمة بينه وبين وجوب مقدمته وكذا بحث اجتماع الأمر والنهي فإنه لا يرتبط بالألفاظ في الكتاب والسنة بل البحث فيه أعم .

فاختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة يوجب خروج كثير من المباحث الأصولية عنه كمباحث الألفاظ ومباحث الملازمات .

نعم ، بالنسبة إلى مباحث الألفاظ ما هو المهم الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة لأن الغرض هو استنباط الأحكام الشرعية ولا يترتب أثر على الألفاظ الواردة في غيرهما ولكن المبحوث عنه مطلق . هذا الكلام الأخير من المحقق الآخوند قدس سره ناظر إلى كلام صاحب الفصول قدس سره لأنه تصدى لحل الإشكال المذكور حيث قال إن المهم للأصولي معرفة أحوال الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة فيكون المبحوث عنه خاصاً لضيق الغرض فيريد المحقق الآخوند قدس سره مناقشة هذا الحل بأن المهم وإن كان ذلك ولكن مجرد ضيق الغرض لا يوجب اختصاص المبحوث عنه فبلحاظ أعمية المبحوث عنه لا تكون هذه المباحث بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة وتكون خارجة عن علم الأصول .

ولا يأتي الحل المذكور في الملازمات أساساً لعدم كون اللفظ ملحوظاً ليختص البحث بلحاظ ضيق الغرض بالكتاب والسنة .

فنتيجة كلام المحقق الآخوند قدس سره أن موضوع علم الأصول ليس الأدلة الأربعة والمستفاد من كلامه إشكالان : الأول : لزوم خروج بحث حجية خبر الواحد ومباحث التعادل والتراجيح وهذا إشكال خاص بتقدير كون المراد بالسنة خصوص قول المعصوم وفعله وتقريره ولا يرد على تقدير كون المراد بالسنة أعم من المحكي والحاكي والثاني : لزوم خروج غير واحد من المباحث الأصولية كمباحث الألفاظ والملازمات وهذا إشكال عام وارد على كلا التقديرين .

وعلى هذا الأساس أفاد بأن موضوع علم الأصول عنوان كلي ينطبق على موضوعات مسائل هذا العلم المشتتة هذا هو القول الثالث .

وأضاف في الأخير مؤيداً لكون الموضوع عاماً لا خاصاً وهو أنهم ذكروا في تعريف علم الأصول أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية فجعلوا العنوان فيه عاماً ولم يذكروا عنواناً خاصاً بالأدلة الأربعة .

وتعبيره بالتأييد لا الدلالة لأجل ما ذكره في مواضع متعددة من أن هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية لبيان ماهية الشيء بل تعاريف شرح الاسمية والتعبير بشرح الاسم أيضاً فيه مسامحة ومراده

التعريف اللفظي الذي يبين شيئاً من خصوصيات الشيء في الجملة لا حقيقته وجميع ذاتياته وقد يؤتى في التعاريف اللفظية بالعنوان العام كـ(سعدانة نبت) ولا يدل ذلك على عموم الموضوع .

فهل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تام أم لا؟

أما بالنسبة إلى نفي موضوعية الأدلة الأربعة فكلامه تام في الجملة وإن كانت هناك ملاحظات على بعض ما أفاده :

الأولى : أنه أفاد في ضمن الإشكال الأول أن البحث عن الثبوت الواقعي للسنة بحث عن مفاد كان التامة فناقشه المحقق الإصفهاني قدس سره بأننا نسلّم بأن البحث عن حجية خبر الواحد لا يمكن إرجاعه إلى أنه هل تثبت السنة واقعاً بخبر الواحد أو لا؟ لأن الخبر ليس سبباً تكوينياً للسنة ، هذا واضح ، ولكن لا يرد إشكال كون البحث بحثاً عن مفاد كان التامة لأن البحث عن ثبوت الشيء وعدمه وإن كان بحثاً عن مفاد كان التامة ولكن البحث عن معلولية شيء لشيء بعد الفراغ عن أصل وجود الشيء بحث عن مفاد كان الناقصة لمفروغية ثبوت الشيء فيكون البحث عن عوارضه لا عن أصل ثبوته .

الثانية : أنه أفاد في ضمن الإشكال الأول وفي مقام ردّ توجيه الشيخ الأعظم قدس سره بأن البحث عن الثبوت التعبدي للسنة بخبر الواحد وإن كان بحثاً عن العوارض ومفاد كان الناقصة لا التامة ولكنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة لأن الثبوت التعبدي للسنة بالخبر بمعنى وجوب العمل على طبق الخبر وهذا الوجوب عارض على الخبر الحاكي لا السنة المحكية .

فناقشه المحقق الإصفهاني قدس سره بأن حجية الخبر وإن رجعت إلى إنشاء الحكم المماثل - ونضيف : أو إلى ما ذكره الآخوند قدس سره من وجوب العمل على طبق الخبر - ولكن ثبت ذلك للخبر من جهة كونه وجوداً تنزلياً للسنة فنخبر الواحد نُزل منزلة السنة الواقعية وهذا المعنى - بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره - كما أن له مساساً بالخبر ومن عوارضه كذلك له مساس بالسنة المحكية ومن عوارضها .

وبتعبير الميرزا التبريزي قدس سره تنزيل الخبر منزلة قول الإمام عليه السلام وفعله وتقريره سنخ من الحكم باعتباره يمكن نسبة الحجية إلى المنزل وهو الخبر وإلى المنزل عليه وهو السنة وبعبارة أخرى يمكن البحث عن حجية خبر الواحد بكيفيتين : الأولى : هل نُزل قول المخبر منزلة السنة فيكون البحث بحثاً عن عوارض الخبر والثانية : هل للسنة وجود تنزيلي في موارد قيام الخبر فيكون البحث بحثاً عن عوارض السنة .

فما تكرر في كلام المحقق الآخوند قدس سره من أن المراد بالثبوت إن كان الثبوت التعبدي يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض الخبر لا السنة غير تام بل يكون بحثاً عن عوارض السنة أيضاً وليس بحثاً عن عوارض الخبر فقط .

نعم ، أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنه كان ينبغي أن يذكر المحقق الآخوند قدس سره هنا في أول علم الأصول في مناقشة الشيخ الأعظم قدس سره الإشكال الآخر الذي ذكره في بحث حجية خبر الواحد حيث أشار هناك إلى توجيه الشيخ قدس سره وأنه غير مفيد لوجهين :

الأول : نفس الوجه الذي ذكره هنا في أول الكفاية حيث قال : (... كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد ، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فإن التعبد بشوثها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها ، بل من عوارض مشكوكها ، كما لا يخفى .)

والثاني : وجه آخر لم يذكره في أول الكفاية حيث قال : (مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر ، والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره ، لا ما هو لازمه ، كما هو واضح .) ٢٣

فمحصل الإشكال الثاني أن الميزان في تمييز كل مسألة أنها من مسائل علم الأصول أم لا أن يلاحظ نفس المسألة المبحوث عنها بعنوانها المذكور في العلم لا لازمها ومرجعها فعندما نلاحظ عنوان بحث حجية خبر الواحد نجد أنه : هل خبر الواحد حجة أم لا؟ فهو بهذا العنوان بحث عن عوارض الخبر وكون مرجع هذا البحث إلى أنه هل تثبت السنة بخبر الواحد؟ لا يوجب كون المسألة من عوارض السنة .

والنتيجة أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا القسم غير تام ولو انه ذكر في مناقشة توجيه الشيخ الأعظم قدس سره ما ذكره في بحث حجية خبر الواحد بعنوان الإشكال الثاني كانت مناقشته تامة لكنه ذكر الإشكال الأول وهو غير وارد .

الملاحظة الثالثة : أنه قدس سره أفاد أنه حتى بناءً على أن السنة تعم حكايتها يرد إشكال آخر على اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة وهو خروج غير واحد من المسائل الأصولية عنه وكونها استطرادية كمباحث الألفاظ ومباحث الملازمات .

فيلاحظ عليه بأن ذلك يتم بالنسبة إلى غير مباحث الألفاظ كالملازمات وبعض مباحث الحجج كحجية قول اللغوي وحجية الشهرة الفتوائية ومباحث الأصول العملية التي يُبحث فيها عن حكم الشك فإن البحث فيها ليس بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة فبناءً على اختصاص الموضوع بالأدلة الأربعة يلزم خروج هذه المباحث ولكن لا يرد الإشكال في مباحث الألفاظ كببحث ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة لأن غاية ما يكون أن البحث عن هذه الأمور بحث عن العوارض التي تعرض للموضوع بواسطة أعم وهذا لا يوجب الإشكال إلا بناءً على كونه من البحث عن العوارض

الغريبة لا العوارض الذاتية ولكن تقدم عنه قدس سره أن ذلك لا يضر بكون البحث عن العوارض الذاتية للموضوع لأن المراد بها ما لا يحتاج إلى واسطة في العروض فالبحث عما يعرض الموضوع بواسطة اعم داخل في مسائل العلم فإن البحث عن الأوامر وإن كان بحثاً عن مطلق الأوامر وأنها ظاهرة في الوجوب ولكن يمكن حمل هذا العارض على الأوامر الواردة في الكتاب والسنة حقيقةً بلا عناية .

فحاصل الملاحظة الثالثة أن ما أفاده هنا لا ينسجم مع ما أفاده في المطلب الأول . نعم ، يرد الإشكال على مسلك القوم الذين فسروا العرض الذاتي بمعنى خاص لا يشمل ما حُمل بواسطة أعم . فكلام المحقق الآخوند قدس سره وإن لوحظ عليه بهذه الملاحظات الثلاث لكن أصل إشكاله وارد على القول الأول والثاني وينفي كون موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة . هذا كله بالنسبة إلى القسم الأول من كلام الآخوند قدس سره .

أما بالنسبة إلى القسم الثاني - وهو أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة - ففيه أنا حينما نلاحظ موضوعات مسائل علم الأصول المتشعبة نرى أنها متباينة ذاتاً فبعضها من سنخ الألفاظ كالأوامر والنواهي وبعضها من سنخ الملازمات كببحث مقدمة الواجب وبعضها من سنخ الرأي والقول كحجية الشهرة وحجية قول اللغوي ومن الموضوعات الشك كما في الأصول العملية وهكذا ... فمع كون موضوعات المسائل متباينة ذاتاً لا يمكن استخراج جامع ذاتي بينها تكون النسبة بينه وبين موضوعات المسائل نسبة الطبيعي إلى أفراده كما تقدم عن المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الثاني .

فينبغي أن يُقال : لا موضوع خاص لعلم الأصول يكون النسبة بينه وبين موضوعات المسائل نسبة الطبيعي إلى أفراده .

نعم ، يمكن تصوير جامع عنواني كأحد الأمور الخمسين مثلاً ولكنّه تسليم لعدم وجود موضوع حقيقي وإلا فتعين الجامع العنواني لا يفيد فائدةً .

القول الرابع : ما اختاره السيد البروجردي قدس سره من أن موضوع علم الأصول الحجة في الفقه وهو الجامع بين محمولات مسائله وتوضيحه - حسبما في تقارير بحثه - أنا نعلم بوجود أحكام متعددة في الشريعة وفي طول ذلك نعلم إجمالاً بوجود حجج عليها يحتج بها الله تعالى على عباده ويستندون إليها فأصل وجود الحجة معلوم وإنما يُبحث في علم الأصول عن تعيينات الحجة كحجية الشهرة وخبر الواحد والظواهر فيقال : هل الشهرة حجة؟ هل خبر الواحد حجة؟ هل الظواهر حجة؟ فبحسب عنوان البحث الحجة محمول القضايا ولكن بحسب الحقيقة هي الموضوع لأن الموضوع هو الأمر المعلوم والمحمول ما يحتاج إلى الإثبات فنريد إثبات أن هذه الأمور مصداق الحجة أم لا؟ وجميع مباحث علم

الأصول كمبحث التعارض ومبحث القطع ومباحث الأصول العملية كذلك فالمبحوث عنه في جميع المسائل هو الحجة . وعليه موضوع علم الأصول الحجة في الفقه وكل بحث عما يصلح للحجية أو يُتوهم حجيته يكون بحثاً أصولياً كما صرح به في نهاية البحث بقوله : و بالجملة فكل مسألة تكون حيثية البحث فيها حجية أمر من الأمور ، التي تصلح للحجية ، أو تتوهم حجيتها فهي مسألة أصولية<sup>٢٤</sup> .

يُنَاقش هذا القول بأن عنوان الحجة في الفقه وإن كان جامعاً لكثير من محمولات المسائل الأصولية كما في الأمثلة المذكورة ولكن لا ينطبق على جميع المحمولات فلأزم هذا القول خروج كثير من مسائل علم الأصول عنه مثل بحث الأوامر والنواهي والعام والخاص والمفاهيم والمشتق - بناءً على كونه من المباحث الأصولية - فإن المبحوث عنه في هذه المسائل هو الدلالة والظهور لا الحجة بعد الفراغ عن الدلالة والظهور فيبحث عن ظهور الأمر في الوجوب وظهور النهي في الحرمة وظهور اللفظ في العموم وظهور الجملة الشرطية في المفهوم وظهور المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه و ممن انقضى عنه فالبحث في هذه المسائل عن الظهور وليس عن حجيته بعد الفراغ عنه . وكذا مباحث الملازمات كبحت الضد ومقدمة الواجب البحث فيها عن ثبوت الملازمة وعدمه وليس عن الحجة .

وكذا مباحث الأصول العملية لا يمكن إرجاع جميعها إلى الحجة كالبراءة إذ البحث فيها ليس عن منجزية الاحتمال وحجيته بل عن وجود دليل عقلي أو نقلي على الترخيص وعدم لزوم الاحتياط في موارد الشك .

نعم ، يمكن إرجاع بحث الاشتغال إلى البحث عن حجية العلم الإجمالي وكذا التخيير يمكن إرجاعه إلى منجزية احتمال الحرمة بحيث يجب على المكلف رعايته - في دوران الأمر بينها وبين الوجوب - أو كون المكلف مخيراً بين الفعل والترك ، وكذا الاستصحاب يمكن إرجاعه إلى البحث عن حجية اليقين بالشيء على بقاءه .

المهم أنه لا يمكن إرجاع جميع المسائل الأصولية إلى البحث عن الحجة .

القول الخامس : ما اختاره السيد الصدر قدس سره من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي وأن المسألة الأصولية تكون مشتركة بين الأبواب المختلفة لا تختص بباب دون باب وبتعبيره تكون عنصراً مشتركاً في الاستنباط .

فهل ما أفاده يمكن الالتزام به أم لا ؟ للجواب عن هذا السؤال لابد من ذكر الاحتمالات في المراد بالأدلة المشتركة وهي ثلاثة :

٢٤ - نهاية الاصول/15-16.

الأول : أن يكون المقصود بها نفس مسائل علم الأصول والقضايا الخاصة التي يُبحث عنها وتكون مورداً للإثبات والنفي كخبر الواحد حجة أم لا؟

الثاني : أن يكون المقصود بها ما يُبحث عن دليليته وحجيته على الجعل الشرعي وعلى هذا الاحتمال يرجع إلى ما تقدم عن السيد البروجردي قدس سره من أن البحث في المسائل الاصولية عن تعيينات الحجة .

الثالث : أن يكون المقصود بها ما يكون دليلاً على الحكم الشرعي سواء كان البحث عن دليلية الدليل أو كان البحث عن وجود ما يكون دليلاً .

أما الاحتمال الأول - وهو أن يكون المراد نفس المسائل - ففي البحوث تعبيرات تؤيده كتعبيره عن الأدلة المشتركة بالقواعد ولكن يلاحظ عليه بأن نفس المسائل لا يمكن أن تكون موضوعاً بل الموضوع لا بد أن يكون إما الجامع بين موضوعاتها أو الجامع بين محمولاتها أو الغرض لأن كل مسألة بلحاظ موضوعها ومحمولها والنسبة بينهما متغايرة ذاتاً للمسألة الأخرى ولا يمكن تصور جامع ذاتي بين المسائل .

فلا يمكن الالتزام بالاحتمال الأول لأن المسائل بما هي مسائل خاصة متباينة .

وأما الاحتمال الثاني - وهو أن يكون المراد الدليل بلحاظ حيثية الدليلية - فيلاحظ عليه بما تقدم في مناقشة القول الرابع لرجوعه إليه .

وأما الاحتمال الثالث - وهو أن يكون المراد كل ما يكون دليلاً على الجعل الشرعي سواء كان المبحوث عنه دليليته أو ثبوت ما يكون دليلاً على تقدير وجوده - فهو قابل للالتزام لا إشكال فيه ولكنه يرجع إلى القول السادس الذي هو مختار المحقق الإصفهاني قدس سره من أن علم الأصول ليس له موضوع معين ليكون جامعاً منطبقاً على موضوعات المسائل بل موضوعه أمور متعددة لا جامع ذاتي بينها بل يُنتزع بلحاظ الغرض عنوان عرضي يُجعل موضوعاً والغرض من علم الأصول هو إقامة الحجة على الحكم الشرعي فالعنوان الانتزاعي هو ما يفيد لإقامة الحجة على الحكم الشرعي كما في علم الطب حيث لا جامع ذاتي بين موضوعات مسائله بل موضوع بعضها أعضاء البدن وموضوع بعضها الأدوية و من المعلوم انه لا جامع بينها وبين الأدوية . هذا ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في بحوث في الأصول<sup>٢٥</sup> وهو مجموعة رسائله المتفرقة ونقل هناك عبارة عن المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات وهي قوله : (الأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة ووجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات وإما في عرضي

<sup>٢٥</sup> - بحوث في الأصول، ج ١، ص ٢٠ و ٢١

كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبةً إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم .  
ثم قال المحقق الإصفهاني قدس سره : ( و بنظيره يمكن أن يقال : ان جميع موضوعات المسائل مشتركة في انها منسوبة إلى الغاية المطلوبة من تلك المسائل ، وهي إقامة الحجة على حكم العمل . )

فبيان السيد الصدر قدس سره في موضوع علم الأصول على الاحتمال الثالث يرجع إلى هذا القول وهو قابل للالتزام بلحاظ ما تقدم في المطلب الأول من أن المختار أن اللازم في كل علم وجود الموضوع بمعنى المحور الواحد الذي يدور حولها مسائله المشتتة وهذا المحور قد يكون منطبقاً على موضوعات المسائل وقد يكون منطبقاً على محمولاتها وقد يكون منطبقاً على الغرض فعلى هذا يتعين القول السادس بأن يُعين موضوع علم الأصول بلحاظ الغرض المترتب على هذا العلم ببيان أن الغرض المترتب على المسائل المشتتة لعلم الأصول هو الاقتدار على إقامة الحجة على الحكم الشرعي ويكون هذا الغرض هو المحور الواحد الذي جمع مسائل هذا العلم فالجامع بين المسائل المشتتة دخلتها في إقامة الحجة على الحكم الشرعي .

إلا أن هذا القول يحتاج إلى إصلاح لأنه لو أبقى على إطلاقه ورد إشكال دخول مسائل علم الرجال وبعض القواعد الفقهية التي يقام بها الحجة على الحكم الكلي الشرعي كقاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده حيث تُطبق على عقد الإجارة فيقال أن الإجارة يُضمن بصحيحها فيُضمن بفاسدها وعلى الهبة فيقال لا يُضمن بصحيحها فلا يُضمن بفاسدها فإن هذه المسائل مما تقع في طريق إقامة الحجة على الحكم الشرعي فطريق دفع هذا الإشكال تغيير العبارة بأخذ خصوصية الاستنباط - كما سيأتي في تعريف علم الأصول - بأن يقال موضوع علم الأصول ما يفيد في استنباط الحكم الشرعي لا مطلق إقامة الحجة .

المطلب الخامس من المطالب الخمسة التي تعرض لها المحقق الآخوند قدس سره في الأمر الأول : تعريف علم الأصول وضابط المسألة الأصولية .

ذكر المحقق الآخوند قدس سره أولاً تعريف المشهور لعلم الأصول ثم ذكر تعريفه المختار الذي هو في الحقيقة إصلاح لتعريف المشهور ليكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار كما يُشترط في التعاريف .  
فهل تعريف المشهور واجد لخصوصية الجامعية والمانعية أو ليس واجداً لها حتى يحتاج إلى الإصلاح؟

عرّف المشهور علم الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) وفي هذا التعريف عنوانان لا بد من توضيحهما وباقي العناوين واضحة :

الأول : عنوان (الممهدة) وهي بصيغة اسم المفعول بمعنى القواعد المهيئة للاستنباط وليست بصيغة اسم الفاعل لتكون المعنى : القواعد التي تهيب للاستنباط والمحقق الآخوند قدس سره أيضاً يظهر منه فهم المعنى الأول حيث حذف هذا الوصف في تعريفه كما سيأتي توضيحه وإلا لو كان بصيغة الفاعل لما كان وجه حذفه فالمراد بهذا القيد أن القواعد الأصولية هي التي يُبحث عنها بغرض وقوعها في طريق الاستنباط لا مطلق ما يقع في طريق الاستنباط كمسائل علم اللغة والصرف والنحو والرجال فإنها أيضاً تقع في طريق الاستنباط لكنها لم يُبحث عنها بغرض الوقوع في طريق الاستنباط .

الثاني : (الاستنباط) وهو ليس بمعنى مطلق إثبات الحكم الشرعي بل استخراجة عن طريق قياس التوسيط في مقابل التطبيق وهو إثبات الحكم الشرعي بتطبيق العنوان العام على موردته فإنه أيضاً إثبات لحكم شرعي ولكن ليس استنباطاً كإثبات الضمان في الإجارة الفاسدة بتطبيق قاعدة (ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده) فيقال الإجارة يضمن بصحيحها فيضمن بفاسدها وإثبات حجية خبر الثقة في الطهارة والنجاسة بتطبيق قاعدة حجية خبر الثقة في الموضوعات وأن الطهارة والنجاسة منها فإن إثبات الحكم الشرعي في هذه الموارد ليس من الاستنباط بل الاستنباط فيما كان الإثبات عن طريق القياس الذي نتيجه ليست نفس الحكم الشرعي - كما كانت في التطبيق - بل يُنتقل منها إلى الحكم الشرعي مثلاً مسألة مقدمة الواجب مسألة تقع نتيجهتها - وهي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته - في طريق استنباط الحكم الشرعي بضم صغرها إليها في الفقه فيقال الوضوء مقدمة الصلاة وهناك ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فهناك ملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء و ينتقل منه إلى الوجوب الغيري للوضوء في اوقات وجوب الصلاة . فلم تكن نتيجة المسألة الأصولية الحكم الشرعي بل ما يُنتقل منه إلى الحكم الشرعي .

أشكل على هذا التعريف بعدم الجامعية وعدم المانعية والمحقق الآخوند قدس سره تعرض لإشكال عدم الجامعية فقط وإشكاله من جهتين :

الأولى : أن أخذ قيد (الممهدة) يقتضي أن تكون أصولية المسألة متوقفةً على كون البحث عنها بغرض الوقوع في طريق الاستنباط والحال أنه يكفي في أصولية المسألة وقوعها في طريق الاستنباط ولولم يُبحث عنها بغرض وقوعها في طريق الاستنباط .

الثانية : أن لازم التعريف المذكور خروج بعض مسائل علم الأصول المهمة عنه وكون البحث عنها استطرادياً كبحت الظن الانسدادي على الحكومة ومباحث الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية عقليةً كانت كالبراءة والاشتغال العقليين أو شرعيةً كالبراءة الشرعية والاستصحاب .

أما خروج الظن الإنسدادي على الحكومة فلأن في الانسداد - بناءً على تمامية مقدماته - مبنيين : الكشف والحكومة والكشف عبارة عن كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن المطلق

حجةً في إثبات الحكم الشرعي فكما أن خبر الثقة حجة لإثبات الحكم الشرعي كذلك الظن الانسدادي حجة لإثبات الحكم الشرعي فيكون بحث حجية الظن الانسدادي على الكشف داخلاً في التعريف .

وهذا بخلاف حجية الظن الانسدادي على الحكومة لأنها عبارة عن حكم العقل مستقلاً بحجية الظن المطلق باعتبار أن المكلف لا يقدر على الاحتياط في المشكوكات والموهومات والمظنونات كلها ولا يجوز له إهمال التكاليف في دائرة المظنونات فتتبعين وظيفته في العمل بالمظنونات ولا يجب عليه أكثر من ذلك فليست نتيجة الانسداد على الحكومة إثبات حكم شرعي وقيد الوقوع في طريق الاستنباط تخرج حجية الظن الانسدادي على الحكومة عن التعريف .

وأما وجه خروج مباحث الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية فبالنسبة إلى الأصول العقلية كالبراءة والاشتغال العقليين واضح لأن مفادها حكم العقل في مرحلة التنجيز والتعذير بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فليست الأصول العملية العقلية مما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي . وكذا الأصول العملية الشرعية كالبراءة الشرعية والاستصحاب لأن مفادها إما الحكم الشرعي الظاهري بناءً على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل أو ليس سوى المنجزية والمعذرية كما هو مبني الأخوند قدس سره في حجية الأمارات والأصول وعلى كلا التقديرين ليست الأصول العملية الشرعية مما تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بل على تقدير يكون مفادها نفس الحكم الشرعي وعلى التقدير الآخر ليس سوى التنجيز والتعذير فتكون حالها حال الأصول العملية العقلية .

فبملاحظة هاتين الجهتين غير المحقق الأخوند قدس سره تعريف المشهور حيث قال : (الأولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)<sup>٢٦</sup> فحذف قيد الممهدة وأضاف (التي ينتهي إليها في مقام العمل) لتدخل حجية الظن الانسدادي على الحكومة والأصول العملية لأنها وإن لم تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ولكنها قواعد يُنتهي إليها في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي فتعين بها الوظيفة العملية للمكلف .

فلا يرد على المحقق الأخوند قدس سره ما أورده المحقق الإيرواني قدس سره في حاشية الكفاية من دخول القواعد الفقهية في التعريف بهذه الإضافة لأنها أيضاً مما يُنتهي إليها في مقام العمل كقاعدة حجية خبر الثقة في الموضوع إلا أن يقال بأن المقصود التي يُنتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل ووجه عدم ورود هذا الإشكال أن ظاهر كلام المحقق الأخوند قدس سره أنه يريد القواعد التي

٢٦ - كفاية الأصول، ص ٩

يُنْتَهَى إليها في مقام العمل بعد عدم إمكان الشق الأول هو إثبات الحكم الشرعي وهذا يعني انها ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي فلا يحتاج إلى التقييد . هاتان الجهتان هما العمدة لتأثيرهما في شمول التعريف للمسائل .

وهناك جهة ثالثة غير بلحاظها التعبير بالعلم بالقواعد فقال بدله (صناعة يُعرف بها القواعد ...) فقال المحقق الإيرواني قدس سره في توجيه ذلك أن علم الاصول عبارة عن نفس القواعد الاصولية باعتبار أن العلم حينما يضاف ويقال علم الأصول مثلاً لا يُراد به الإدراك والتصديق بل مجموعة قواعد متعددة اجتمعت حول محور واحد و عليه يكون تعريف علم الأصول بالعلم بالقواعد غير صحيح بل لا بد من تعريفه بالقواعد لأن العلم ليس سوى نفس القواعد لا أن يكون العلم شيئاً غير القواعد يتعلق الإدراك بتلك القواعد .

ويظهر أيضاً من السيد الحكيم قدس سره في الحقائق قبول التوجيه . ولكن يظهر من بعض محشي الكفاية توجيه آخر وهو أن المحقق الآخوند قدس سره يريد بقوله : (صناعة) الإشارة إلى أن علم الأصول ليس من العلوم التي يحصل الغرض بها بمجرد معرفة قواعدها بل من العلوم التي تحتاج لترتب الغرض إلى تحصيل الملكة بالممارسة مثل علم الحساب والهندسة وهذا هو المعنى الاصطلاحي للصناعة وعلى هذا التوجيه يرد على المحقق الآخوند قدس سره نفس الإشكال الوارد على المشهور من أن علم الأصول نفس القواعد لا العلم بها كما أشكل المحقق المشكيني قدس سره فيظهر من إشكاله هذا أنه لم يوجّه قول المحقق الآخوند قدس سره بتوجيه المحقق الإيرواني قدس سره بل وجّهه بتوجيه آخر ولكن الحق تامة توجيه المحقق الإيرواني قدس سره وأن الآخوند قدس سره في مقام دفع الإشكال الوارد على تعريف المشهور ولا ينافي ذلك أنه أشار بهذا التعبير أيضاً إلى كون علم الأصول من العلوم التي تحتاج لترتب الغرض إلى حصول الملكة .

هذه الجهة الثالثة التي لا تؤثر في سعة التعريف وضيقة فالعمدة الجهتان الأولى والثانية . ومحصل الجهة الأولى أن أخذ قيد (الممهدة) في تعريف المشهور يوجب خروج القواعد التي لم تُمهّد للاستنباط ولم يُبحث عنها بهذا الغرض بل بُحثت عنها بغرض آخر ولكنها تقع في طريق الاستنباط أو لم يُبحث عنها سابقاً ولكن انكشف أخيراً أنها تقع في طريق الاستنباط فيُراد البحث عنها فبلحاظ هذا الإشكال حذف المحقق الآخوند قدس سره قيد (الممهدة) من تعريفه .

ومحصل الجهة الثانية أن اختصاص القواعد الاصولية بما تقع في طريق الاستنباط يوجب خروج بحث حجية الظن الانسدادي على الحكومة ومباحث الأصول العملية لأنها لا تقع في طريق استنباط حكم الشرعي وإثباته فلذلك أضاف قوله : (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) لإدخالها . وكلتا الجهتين ترجعان إلى إشكال عدم جامعية تعريف المشهور للأفراد .

وأشكل على تعريف المشهور بعدم المانعية للأغيار أيضاً لدخول مسائل علم الرجال وعلوم العربية والقواعد الفقهية التي تقع في طريق إثبات الحكم الكلي كقاعدة (ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده) .

فمجموع الإشكالات على تعريف المشهور ثلاثة :

الأول : عدم جامعية التعريف لأخذ قيد الممهدة وهذا إشكال وارد لأنه لا وجه لتقييد مسائل علم الأصول بما مُهدّت للاستنباط بل كل مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط داخل في علم الأصول فما في كلمات المحقق الإيرواني والسيد الحكيم قدس سرهما من لزوم التحفظ على قيد الممهدة لئلا تدخل مسائل سائر العلوم بحذفه ليس تاماً لأن علاج مشكلة دخول مسائل سائر العلوم لا بد أن يكون بتصريف آخر لا بالتحفظ على قيد يوجب محذورا آخر وهو خروج مسائل علم الأصول التي لم تُهدّ للاستنباط بل بُحث عنها في سائر العلوم بغرض آخر أو لم يُبحث عنها سابقاً وأريد إضافتها إلى علم الأصول لوقوعها في طريق الاستنباط فحذف المحقق الآخوند قدس سره لقيد (الممهدة) دفعاً لهذا الإشكال في محله .

الثاني : عدم جامعية التعريف لبحث حجية الظن الانسدادي على الحكومة ومباحث الأصول العملية .

أجيب عنه بأجوبة عمدتها جوابان :

الأول : جواب المحقق النائيني قدس سره - وهو جواب عن خروج الأصول العملية الشرعية - محصله أنه إن كان المراد بالحكم الشرعي المأخوذ في التعريف خصوص الحكم الواقعي فالإشكال وارد ويلزم خروج الأصول العملية الشرعية واما إن كان المقصود ما يعمّ الحكم الظاهري فيكون التعريف شاملاً للأصول العملية الشرعية لأنها ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الظاهري . نعم ، الأصول العملية العقلية وحجية الظن المطلق على الحكومة تكون خارجةً عن التعريف .

ونوقش في هذا الجواب بما حاصله أن مفاد الأصول العملية الشرعية وإن كان الحكم الشرعي الظاهري ولكن إثباته بالأصل العملي ليس من قبيل الاستنباط بل من باب تطبيق الكبرى على صغراها لأن خصوصية الاستنباط أن تكون نتيجة القياس ما ينتقل منه إلى الحكم الشرعي لا أن يكون نفس الحكم الشرعي وفي مثل الاستصحاب وأصالة الحل تكون نتيجة تطبيقه حكماً شرعياً ظاهرياً لا أن يُستنبط به الحكم الشرعي فكون الحكم الشرعي أعم من الواقعي والظاهري لا يدفع الإشكال .

الثاني : جواب أصله في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره وشيّد السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما ومحصله أن المراد باستنباط الحكم الشرعي ليس خصوص إثباته حقيقةً ووجداناً بل المراد إقامة الحجة عليه أعم من إثباته نفس الحكم الشرعي وجداناً وإثبات حاله من التنجيز والتعذير

فيدخل في التعريف الأصول العملية العقلية والشرعية لاشتراك الجميع في إثبات التنجيز والتعذير للحكم الواقعي فكما يثبت بخبر الثقة الحكم الشرعي كذلك يثبت بالأصل العملي حاله من حيث المنجزية والمعدرية فلا حاجة إلى إضافة (أو التي ينتهي إليه في مقام العمل) لإدخال الأصول العملية في التعريف لأنها داخلة في الشق الأول .

ولو كان المراد بالاستنباط خصوص الإثبات الوجداني لخرجت مباحث الحجج أيضاً بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره خرجت جلّ مباحث الأصول كبحث حجية خبر الثقة لأن خبر الثقة لا يثبت الحكم الشرعي وجداناً بل غاية ما يثبت المنجزية والمعدرية وكذا تخرج مباحث الألفاظ لأن تأثيرها في الاستنباط يحتاج إلى ضم كبرى حجية الظهور وليست حجية الظهور سوى المنجزية والمعدرية .

نعم ، تبقى بعض المباحث كمباحث الملازمات داخلةً مثلاً إن أحرز وجوب ذي المقدمة بالعلم الوجداني وضمت إليه الملازمة وقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو وجوب المقدمة شرعاً ويثبت الحكم وجداناً .

فلا حل للإشكال إلا أن يكون الاستنباط أعم .

ولكن أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أن هذا الجواب لا يدفع كل الإشكال لبقاء بعض الأصول العملية خارج التعريف كأصول العملية التي مفادها نفس الحكم الشرعي كقاعدة الحل وكالبراءة الشرعية لأنها لا تقع في طريق الاستنباط ولو مع التوجيه المذكور فالتمزم باستطردية البحث عنها في الأصول .

ولكن أجاب المتأخرون عنه كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن مفاد قاعدة الحل وإن كان حكماً ظاهرياً ولكن الحكم الظاهري له الطريقية بالنسبة إلى الواقعي فبقاعدة الحل يثبت حال الحكم الواقعي من حيث التعذير وكذا البراءة الشرعية يثبت بها التعذير بالنسبة إلى الوجوب أو الحرمة الواقعية .

فالإشكال الثاني للمحقق الآخوند قدس سره على تعريف المشهور الذي أضاف لدفعه (أو التي ينتهي إليه في مقام العمل) قابل للجواب ولا حاجة إلى هذه الضميمة .

الإشكال الثالث على تعريف المشهور - وهو وارد على تعريف الآخوند قدس سره أيضاً - الإشكال بعدم المانعية لدخول مباحث بعض العلوم الأخرى غير الأصول التي هي دخيلة في إثبات الحكم الشرعي كمسائل علم الرجال وعلم المنطق وعلوم العربية من الصرف والنحو واللغة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى تدخل القواعد الفقهية التي يُستنتج منها الأحكام الكلية كقاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده وقاعدة حجية خبر الثقة في الموضوعات حيث يُستفاد من تطبيقها على صغريات الحكم الشرعي الكلي .

أجيب عن الإشكال من الجهة الأولى - أي شمول مسائل علم الرجال والمنطق وعلوم العربية -  
بوجوه :

الأول : ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره في حاشية الكفاية والمحقق الحائري قدس سره في درر  
الفوائد والسيد الحكيم قدس سره في الحقائق من أن الإشكال يرد بناءً على حذف كلمة الممهدة من  
التعريف ولا يرد مع أخذها فيه لأن مسائل علم الرجال والمنطق وعلوم العربية لم تُمهَّد لاستنباط  
الحكم الشرعي بل لأغراض أخرى والمسائل الأصولية هي التي مهَّدت للاستنباط .

ويلاحظ عليه أولاً أننا لو سلمنا ذلك بالنسبة إلى علم المنطق وعلوم العربية لا نسلّمه بالنسبة إلى علم  
الرجال فإن جميع مسائله ليست مما مهَّدت لغرض آخر غير الاستنباط بل من مسائله ما مهَّدت  
بغرض الاستنباط بالخصوص كما في التوثيق العامه - أصحاب الإجماع ومشايخ الثلاثة  
والمعاريف مثلاً - فإن البحث عنها في علم الرجال من جهة الاحتياج إليها في طريق الاستنباط .

وثانياً كما ذكرنا سابقاً أخذ قيد الممهدة في التعريف يوجب إشكالاً آخر وهو أن مقتضى أخذه أن  
أصولية المسألة متوقفة على كونها ممهدةً للاستنباط ومبحوثاً عنها بهذا الغرض بينما الصحيح أن  
مناطق إدراج كل مسألة في علم لا بد أن يكون لخصوصية المسألة من موضوعها أو محمولها أو الغرض  
المرتبط عليها لا أن يكون المناطق مجرد البحث عنها عند تدوين العلم من قبل المدوّن .

مضافاً إلى أن أخذ القيد المذكور يوجب خروج المسائل التي لم يُبحث عنها حين تدوين علم الأصول  
فلم تُمهَّد للاستنباط من السابق ولكن أصبحت فيما بعد من مسائله المهمة .

الوجه الثاني : ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن المراد بوقوع القواعد في طريق الاستنباط  
وقوعها كبرى لقياس الاستنباط فيكون تعريف علم الأصول بأنه : (العلم بالكبريات التي لو انضم  
إليها صغرياتها يُستنتج حكم فرعي) .<sup>٢٧</sup> فتخرج عن التعريف مسائل علم الرجال والمنطق وعلوم  
العربية لأنها وإن كانت دخيلةً في الاستنباط لكنها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط مثلاً وثيقة زارة  
تقع صغرى لقياس الاستنباط وبضميمة كبرى حجية خبر الثقة إليها يُستنتج الحكم الشرعي كحرمة  
العصير العنبي إذا غلى التي أخبر عنها زارة وجميع مسائل الرجال والمنطق وعلوم العربية من هذا  
القبيل فيرتفع الإشكال .

يناقش هذا الوجه بأن لازمه خروج جميع مباحث الألفاظ عن علم الأصول كبحت الأوامر والنواهي  
والمفاهيم العام والخاص لأن البحث فيها عن تعيين مصاديق الظهور وبضميمة صغراها إليها لا  
يُستنتج حكم شرعي ما لم يُضم إليها كبرى حجية الظهور ولا وجه للالتزام بخروج جميع هذه  
المباحث عن علم الأصول وكونها استطرادية .

٢٧ - فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٢٩

الوجه الثالث : ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن المراد بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط القواعد التي يُستنبط بها الحكم الشرعي مستقلاً ولو في مورد واحد بلا حاجة إلى ضم مسألة أصولية أخرى فعرف علم الأصول بأنه : (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها).<sup>٢٨</sup>

مراده أن القواعد الأصولية هي التي لا تحتاج إلى ضم مسألة أخرى تقع في طريق الاستنباط لا أن يُؤخذ أصولية المسألة في التعريف ليكون دوراً فتخرج بهذا البيان مسائل علم الرجال والمنطق وعلوم العربية لأنها وإن كانت دخيلةً في الاستنباط ولكن لا يمكن استنتاج الحكم الشرعي بها بلا ضميمة مسألة أخرى مطروحة في علم الأصول .

وقد تعرض السيد قدس سره في هذا البحث ومباحث أخرى - كما في المحاضرات وبعض التقارير الأخرى - إلى النقوض الواردة عليه وأجاب عنها :

الأول : النقض بمباحث الألفاظ - كما تقدم في الإشكال على كلام المحقق النائيني قدس سره - حيث تحتاج إلى ضم كبرى حجية الظهور فإن مسألة الأمر ظاهر في الوجوب لا تكون منتجةً للحكم الشرعي بلا ضم مسألة حجية الظهور .

فأجاب السيد قدس سره عنه بأننا نسلّم أن استنباط الحكم الشرعي من مباحث الألفاظ يحتاج إلى ضم مسألة حجية الظهور ولكن هذه المسألة ليست مسألة أصولية قابلةً للبحث في الأصول وإن كانت دخيلةً في الاستنباط لكونها مسألة مسلّمةً بديهيةً فهي خارجة عن مسائل الأصول . نعم ، بعض صغرياتنا قابلة للبحث كحجية ظواهر الكتاب وحجية الظاهر مع الظن بالخلاف وحجية الظهور لغير من قصد إفهامه ولكن أصل حجية الظهور بنحو مطلق لا إشكال فيها ولا خلاف .

وكان الميرزا التبريزي قدس سره يناقش هذا الجواب في الدرس بوجهين :

الأول : أن حجية الظهور ليست من الأمور المسلمة البديهية فإن ابن قبة يرى عدم إمكان التعبد بغير العلم وحجية الظهور من مصاديقه .

الثاني : لو سلمنا أن حجية الظهور مسلمة لا يلزم من ذلك خروجها عن مسائل علم الأصول لأن شأن المسألة الأصولية الوقوع في طريق الاستنباط وهناك مسائل مسلمة لا خلاف فيها لكن يُبحث عنها في هذا العلم كعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لم يخالف فيه أحد مع ذلك يُبحث عنها في الأصول فجواب السيد قدس سره عن النقض الأول غير تام .

النقض الثاني : بحث اجتماع الأمر والنهي فانه بناء على القول بالامتناع لا يكون المجمع وهو الصلاة في الدار المغصوبة متعلقاً للأمر والنهي معاً ولكنه لا بد من البحث في انه هل يحكم بتقديم جانب

النهي على الأمر مطلقاً أو في الموارد الخاصة كتقديم الدليل الدال على الحكم الثانوي على الدليل الدال الحكم الأولي أو انه بعد التعارض والتساقط يرجع إلى العام الفوقاني إن كان وإلا فالأصل العملي فبضميمة هذه القواعد إلى مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي يُستنتج الحكم الشرعي فيحتاج بحث اجتماع الأمر والنهي إلى ضميمة مسألة أخرى وإلا فمجرد القول بالامتناع لا ينتج حكماً شرعياً فتكون مسألة اجتماع الأمر والنهي خارجةً عن علم الأصول .

فأجاب السيد قدس سره عنه بأننا وإن قلنا بأن المسألة الأصولية هي التي لا تحتاج إلى ضم مسألة أخرى ولو في مورد واحد ولكن ليس المراد عدم الاحتياج على كلا التقديرين بل يكفي كونها منتجةً للحكم الشرعي على أحد التقديرين ومسألة اجتماع الأمر والنهي على تقدير جواز الاجتماع تنتج الحكم الشرعي وهي صحة الصلاة في الدار المغصوبة بلا حاجة إلى ضميمة مسألة أخرى وإن كانت على تقدير الامتناع تحتاج إلى الضميمة .

النقض الثالث : النقض ببحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده كما في مثال الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والصلاة في وقت لزوم الإزالة إذ ما يُذكر بعنوان الثمرة لهذا البحث ليس حرمة الضد إذ الحرمة باقتضاء الأمر حرمة غيرية والحرمة الغيرية كالوجوب الغيري ليست قابلةً للتنجيز لأن مخالفتها لا توجب عقاباً زائداً على مخالفة التكليف النفسي بل ما يمكن أن يُعدّ ثمرةً لهذا البحث هو فساد الضد العبادي ولكنه يتوقف على ضمّ مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها فإن كان النهي عن العبادة مقتضياً للفساد حكم بفساد الضد العبادي وإن لم يكن مقتضياً للفساد لا يُحكم بفسادها فالحكم بفساد الصلاة في وقت التكليف بإزالة النجاسة متوقف على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده بضميمة مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد وهي مسألة أصولية أخرى يُبحث عنها في النواهي فيلزم خروج مسألة اقتضاء النهي للفساد عن علم الأصول .

أجاب السيد قدس سره عنه - كما تقدم في الجواب عن النقض الثاني - بأنه يكفي لأصولية المسألة وقوعها في طريق الاستنباط بلا حاجة إلى ضميمة ولو على أحد التقادير وهذه الخصوصية موجودة في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأنها بناءً على عدم الاقتضاء منتجة للحكم الشرعي - وهو صحة الصلاة - بلا ضميمة مسألة أخرى وإن كانت بناءً على الاقتضاء لا تنتج الحكم بالبطلان إلا بضم مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ويكفي كونها منتجةً للحكم الشرعي بلا ضميمة على أحد التقديرين ولا يلزم كونها منتجةً كذلك على كلا التقديرين .

نوقش هذا الجواب في كلمات الميرزا التبريزي والسيد الصدر قدس سرهما ومن المناقشات التي لا مفرّ منها أن استنباط الحكم الشرعي من مسألة الاقتضاء يتوقف على ضمّ مسألة أخرى إلى مسألة الاقتضاء حتى على القول بعدم الاقتضاء لأن الأمر بالأهم وهو الإزالة وإن لم يكن مقتضياً للنهي عن الضد العبادي لكنه يقتضي عدم تعلق الأمر المطلق بالمهم لأنه يلزم من الأمر المطلق بالمهم - مع

فرض كون الأهم مطلوباً بالأمر المطلق - محذور طلب الضدين فاذا لم يكن المهم مأموراً به بالأمر المطلق توقف الحكم بصحة الضد العبادي على القول بالترتب وتعلق الأمر الترتبي بالضد أو يقال بأن الترتب وإن كان باطلاً ولا أمر بالمهم لا مطلقاً ولا مترتباً ولكنه يمكن تصحيح الضد بالملاك الذي نكشفه من إطلاق المتعلق لجميع أفرادهِ ولو الفرد الذي لا أمر به فعلاً أو يقال بأن بعدم التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق وهذه المسائل الثلاث من المسائل الأصولية فمسألة الاقتضاء على كلا التقديرين محتاجة إلى ضميمة .

فوجه السيد الخوئي قدس سره لإشكال شمول التعريف لمسائل الرجال والمنطق وعلوم العربية غير تام لأنه مستلزم لخروج مباحث الألفاظ وبحث الضد .

الإشكال الثاني على هذا الوجه : أنا عندما نلاحظ مسائل العلوم الأخرى نجد بعضها دخيلةً في الاستنباط ولا يتوقف استنباط الحكم الشرعي منها إلى ضميمة مسألة أصولية بل يكفي ضميمة صغراها إليها كبعض مسائل علم اللغة التي تبحث عن معاني الوجوب والحرمة والكراهة والنجس وأمثالها فإنها قد يُستنبط بها الحكم الشرعي ولو في بعض الموارد كما إذا وردت في القرآن الكريم كقوله تعالى : (إنما المشركون نجس)<sup>٢٩</sup> أو وردت في الخبر المحفوف بالقرائن القطعية ففي هذه الموارد بمعرفة المعنى يُستنبط الحكم الشرعي بلا حاجة إلى ضميمة فهذا الوجه غير تام حتى بالنسبة إلى المشكلة التي أريد علاجها وهي عدم المانعية للأغيار .

الوجه الرابع للجواب عن دخول مسائل الرجال والمنطق وعلوم العربية : ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أنا نتحفظ على تعريف المشهور ولكن المراد بوقوع المسألة في طريق استنباط الحكم الشرعي أن تكون ناظرةً إلى إثبات نفس الحكم الشرعي أو كيفية تعلقه بموضوعه فمباحث المفاهيم والمطلق والمقيد والعام والخاص وأمثالها وإن لم تثبت بها نفس الحكم الشرعي ولكن تثبت بها كيفية تعلقه بموضوعه مثلاً مورد البحث في مفهوم الشرط أن الحكم في الجزاء هل ينتفي بانتفاء الشرط أو لا فالبحث فيه عن كيفية تعلق الحكم الشرعي .

وفي المقابل هناك مسائل ليست ناظرةً لإثبات الحكم الشرعي ولا لكيفية تعلقه بموضوعه كبحث المشتق مورد دلالة المشتق في نفسه مع قطع النظر عن وقوعه موضوعاً لحكم شرعي وكذا بحث الصحيح والأعم ومباحث الرجال كلها خارجة عن علم الأصول لأنها ليست ناظرةً إلى إثبات الحكم الشرعي ولا كيفية تعلقه بموضوعه .

وفي كلام الميرزا التبريزي قدس سره ضابطة شبيهة لذلك حيث أفاد بأن ما يُبحث عنه في علم الأصول إن كان مما يقع واسطةً في إثبات الحكم الشرعي فهي مسألة أصولية وإن لم يكن مما يقع

واسطةً في إثبات الحكم الشرعي بل كان مما يُحرز به موضوع الحكم أو متعلقه كبحث المشتق والصحيح والأعم فهذه المباحث مبادئ تصورية لعلم الفقه بخلاف المسائل الأصولية التي هي المبادئ التصديقية له .

المناقشة في هذا الوجه أنه لا وجه لتخصيص المسألة الأصولية بما كانت من الأول ناظرةً إلى إثبات الحكم الشرعي أو بيان كيفية تعلقه بموضوعه فإن المسائل التي ترتبط بإحراز موضوع الحكم أو متعلقه أيضاً بالتالي ترتبط بسعة الحكم وضيقة فكما أن المسائل التي تكون ناظرةً إلى كيفية تعلق الحكم الشرعي بموضوعه داخله في علم الأصول لأنها دخيلة في إثبات الحكم الشرعي كذلك المسائل التي يُحرز بها موضوع الحكم أو متعلقه لأن المهم دخالة المسألة في تعيين الحكم الشرعي سواء كان ذلك بتعيين نفس الحكم أو سعته وضيقة في الحكم الانحالي أو تعيين متعلقه في الحكم المتعلق بصرف الوجود .

الوجه الخامس للجواب عن دخول مسائل الرجال والمنطق وعلوم العربية : ما في كلمات السيد الصدر قدس سره حيث عرّف علم الأصول بأنه (العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي)<sup>٣٠</sup> .

وقال في توضيحه - كما في البحوث - أن قوله : (في الاستدلال الفقهي خاصة) لإخراج مثل مسائل علم المنطق لأنها دخيلة في الاستنباط ولكن لا تختص باستنباط الحكم الشرعي وقوله : (التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي) لإخراج مسائل علم الرجال فإن وثاقه فلان وعدم وثاقته ليس دليلاً على الجعل الشرعي بل تعيين لمصدق الدليل وهو خبر الثقة .

هذا الحل مفيد ولكن لا بعنوان وجه مستقل بل بعنوان التوضيح والتتميم لما ورد في كلام المشهور وبشكل أصح في كلام المحقق الآخوند قدس سره من أن المسألة الأصولية ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فيُقيد بما كان دليلاً على الجعل الشرعي حتى تخرج مسائل علم الرجال لأنها لا تكون دليلاً على الجعل الشرعي ولكنه يشترط ان يكون اثبات الحكم الشرعي بها بنحو الاستنباط والتوسيط حتى تخرج القواعد الفقهية التي هي تقع دليلاً على الجعل الشرعي لكن بنحو التطبيق لا الاستنباط ويُقيد أيضاً بأن يكون عنصراً مشتركاً - بتعبير السيد الصدر قدس سره - لا يختص بباب دون باب فتخرج بعض مسائل اللغة التي قد يُستنبط بها الحكم الشرعي بلا ضمنية كتعيين معنى الحلال والحرام والطاهر والنجس وأمثالها لأنها مختصة بباب خاص وكذا بعض المسائل الأخرى التي يُبحث عنها في بعض الأبواب الفقهية كالبحث عن انه يستفاد من الامر بالغسل في مثل حديث : (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) نجاسة بول غير مأكول اللحم و

٣٠ - بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٣١

تنجس الثوب بإصابته وحصول الطهارة بغسله بالماء فهذه مباحث تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ولكنها خاصة بباب الطهارة فلذلك لم تجعل من مباحث الأصول التي شأنها أن تكون من المبادئ التصديقية للفقهاء بمجموعه لا لباب خاص .

حاصل الكلام أنه يمكن في تعريف علم الأصول التحفظ على تعريف المشهور بإضافة التوضيحات والقيود المذكورة في كلام السيد الصدر قدس سره .

هذا كله بالنسبة إلى الإشكال على تعريف المشهور من الجهة الأولى وهي مانعته لمسائل علم الرجال وعلم المنطق وعلوم العربية .

الجهة الثانية : عدم مانعته للقواعد الفقهية وتوضيحه أن القواعد الفقهية تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي وبضمها إلى صغرياتها يثبت الحكم الشرعي ومثالها المعروف قاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده وحجية خبر الثقة في الموضوعات .

أجيب عن هذا الإشكال بوجوه :

الأول : ما في كلمات الشيخ الأعظم والمحقق النائيني والمحقق العراقي قدس سرهم من أن القاعدة الأصولية ما يختص بتطبيقها بالمتجهد ولا حظ للعامي فيها بخلاف القاعدة الفقهية فللعامي أن يطبقها في مواردنا .

قال الشيخ قدس سره : (المسائل الأصولية لما مُهدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها) .<sup>٣١</sup>

نوقش هذا الوجه بمناقشة واضحة وهي أنه وإن كان من القواعد الفقهية ما يتمكن العامي من تطبيقها كقاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة اليد وقاعدة الحلية في الشبهات الموضوعية ولكن المقصود بالقواعد الفقهية التي يُشكل بعدم مانعية التعريف لها القواعد الفقهية التي تكون النتيجة الحاصلة منها حكماً شرعياً كلياً لا جزئياً وليس العامي قادراً على تطبيقها كقاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده فبتطبيقها على عقد الاجارة مثلاً يستنتج الضمان في الاجارة الفاسدة وبتطبيقها على عقد الهبة يُستنتج عدم الضمان في الهبة الفاسدة فإن العامي لا يقدر على تشخيص ما يُضمن بصحيحه مما لا يُضمن وكقاعدة عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة أو الصلح المخالف للكتاب والسنة فالعامي لا يقدر على تشخيص الشرط أو الصلح المخالف للكتاب والسنة وكقاعدة التسامح في أدلة السنن بناءً على أن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل البالغ عليه الثواب فالعامي لا يقدر على تشخيص مصاديق ذلك . نعم ، على القول بكون مفاد أخبار من بلغ حججة الخبر الضعيف في

٣١ - فرائد الأصول، ج٣، ص١٩

المستحبات تكون قاعدة التسامح من المسائل الأصولية كما أن حجية خبر الثقة في غير المستحبات من مسائله .

فالوجه الأول للجواب عن الإشكال غير تام .

الوجه الثاني : ما أفاده أيضاً المحقق النائيني قدس سره في أول الفوائد وفي بحث الاستصحاب من أن المستنتج من القاعدة الأصولية الحكم الشرعي الكلي بينما المستنتج من القاعدة الفقهية الحكم الجزئي وفي كلامه إضافة وهي أن القواعد الفقهية وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلا أن صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو الفارق بينها وبين المسائل الأصولية .

و هذا نظير ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في بحث الاستصحاب من جريان قاعدة لا حرج مثلاً في المسألة الأصولية كالفحص عن المخصص فتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي .

نوقش هذا الوجه بأن بعض القواعد الفقهية وإن كانت نتيجتها حكماً جزئياً ولكن منها ما تكون نتيجتها حكماً كلياً دائماً كما تقدم من قاعدة ما يُضمن وقاعدة عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة وقاعدة التسامح في أدلة السنن بناءً على أن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل البالغ عليه الثواب .

الوجه الثالث : ما أفاده السيد الخوئي قدس سره وإن كان أصله موجوداً في كلمات الأعلام المتقدمين وهو أن الاستنتاج من القواعد الفقهية - سواء القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ وقاعدة اليد وقاعدة الحل أو الجارية في الشبهات الحكمية كقاعدة ما يُضمن وقاعدتي لا ضرر ولا حرج بناءً على أن الضرر والحرج المنفيين فيهما نوعيين لا شخصيين - من قبيل التطبيق على صغرياتها لا التوسيط والاستنباط .

توضيح ذلك أن إثبات الحكم الشرعي بالقواعد الأصولية من قبيل الاستنباط بمعنى أن نتيجة قياس الاستنباط ليست نفس الحكم الشرعي بل ما يُنتقل منه إلى الحكم الشرعي أو حاله من التنجيز والتعذير والحكم المستنتج بالقاعدة الأصولية مغاير لمضمونها بخلاف إثبات الحكم الشرعي بالقواعد الفقهية فإنه من قبيل التطبيق والنتيجة الحاصلة بالقاعدة الفقهية نفس الحكم الشرعي وليس الحكم المستنتج مغايراً لمضمونها بل صغرى من صغرياتها كما في قاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده فتُطبق على الإجارة التي يُضمن بصحيحها والنتيجة الحكم بالضمان في الإجارة الفاسدة وهذا الحكم صغرى من صغريات القاعدة .

نوقش هذا الوجه في كلمات السيد الصدر قدس سره والأعلام الآخرين بمناقشات :

منها : أن هناك قواعد فقهية يكون إثبات الحكم الشرعي بها من قبيل الاستنباط لا التطبيق كقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية وكظهور الأمر بالغسل في (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يوكل لحمه) في الإرشاد إلى النجاسة وإلى مطهريّة الغسل .

ومنها : أن الأصول الجارية في الشبهات الحكمية لا تفرق بلحاظ الماهية عن الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية فكيف تكون الأولى من القواعد الأصولية دون الثانية؟  
ومنها : ما أفاده السيد الكلبياني قدس سره في تعليقه درر الفوائد للمحقق الحائري قدس سره<sup>٣٢</sup> من أن الاستنباط - لو أخذ في التعريف - ليس في مقابل التطبيق بل بمعنى الاستنتاج ويكفي في صدقه إعمال النظر ولو من جهة التطبيق على صغراه فيشمل التطبيق .  
فهناك مناقشات متعددة في الكلمات على هذا الوجه ولكن الظاهر عدم ورودها بملاحظة المراد بالاستنباط وملاحظة نكتتين :

الأولى : أن مورد النظر هنا القواعد التي يُستنتج بها الأحكام الكلية لا الجزئية فيظهر بذلك الجواب عن أن الأصول الجارية في الشبهات الحكمية لا تفرق بلحاظ الماهية عن الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية لأن القاعدة الأصولية ما تقع في طريق استنباط الحكم الكلي لا الجزئي .  
الثانية : أن مجرد الدخول في الاستنباط لا يكفي لأصولية المسألة بل لا بد من كونها - بتعبير السيد الصدر قدس سره - عنصراً مشتركاً لا يختص بباب دون باب كما أخرج المحقق الآخوند قدس سره بذلك قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية عن الأصول وبهذا تخرج قاعدة ظهور الأمر بالغسل في (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يوكل لحمه) في الإرشاد إلى النجاسة لأن المستنتج بها وإن كانت حكماً شرعياً كلياً ولكنها خاصة ببعض الأبواب .

يبقى الإشكال الأخير الذي ذكره السيد الكلبياني قدس سره من أن الاستنباط لو أخذ في التعريف يكون شاملاً للتطبيق وليس في مقابله والجواب عنه أن الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية وبعبارة أخرى إقامة الحجة وذلك أعم من إحراز نفس الحكم الشرعي وإحراز حاله من التنجيز والتعذير ، هذا الأمر مسلّم وعلم الأصول بعنوان مقدمة الفقه يُبحث فيه عما يصلح أن يكون حجةً على الحكم الشرعي لِيُستفاد منه في الفقه لتحصيل الأحكام الشرعية فبملاحظة هذين الأمرين يتضح أن المسألة الأصولية ما تقع في طريق الاستنباط بمعنى التوسيط في مقابل التطبيق يعني أن تكون نتيجة المسألة الأصولية دليلاً على الحكم الشرعي وما يُنتقل منه إليه ولا تكون نفس الحكم الشرعي .

ولكن ليس المراد ما ذكره السيد البروجردي قدس سره من أن موضوع علم الأصول الحجة في الفقه بمعنى أن وجود الحجج على الأحكام الشرعية مسلم والبحث عن تعيينها فالمحمول في مسائل الأصول هي الحجية لما تقدم في مناقشته من أن لازم ما ذكره قدس سره خروج بعض مباحث الأصول التي

ليس المحمول فيها الحجية كمباحث الألفاظ والملازمات حيث ان البحث فيها عن ثبوت ما هو حجة على تقدير ثبوته لا عن الحجية .

بل المراد أن المسألة الأصولية ما تكون نتيجته دليلاً وحجةً على الحكم الشرعي سواء كان المبحوث عنه أصل الحجية كما هو الحال في بحث حجية خبر الواحد وحجية الشهرة الفتوائية أو كان المبحوث عنه ثبوت أمر بعد الفراغ عن حجيته على تقدير ثبوته كما في مباحث الألفاظ والملازمات .

فنتيجة البحث في المطلب الخامس أن المسألة الأصولية ما تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي وتكون دليلاً وحجةً عليه لا كل ما هو دخيل في الاستنباط ولو لم يكن دليلاً على الحكم الشرعي كقواعد علم الرجال وعلم المنطق وعلوم العربية فإنها وإن كانت دخيلةً في الاستنباط في الجملة ولكنها لا تعتبر دليلاً على الحكم الشرعي وقد بُحث عنها في تلك العلوم بخلاف القواعد التي تقع في طريق الاستنباط وتكون دليلاً على الحكم الشرعي فلم يُبحث عنها في العلوم الأخرى وكان هذا مبرراً لجمعها وتسميتها بعلم مستقل وهو علم الأصول .

اتضح بهذا البيان أن مباحث علم الأصول بأقسامها الأربعة - مباحث الألفاظ ومباحث الملازمات ومباحث الحجج ومباحث الأصول العملية - مندرجة في التعريف لأن كلها قواعد تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فالوجه الثالث الذي أفاده السيد الخوئي قدس سره لحل إشكال شمول التعريف للقواعد الفقهية تام مع ملاحظة بعض النكات المتقدمة في خصوصية المسألة الأصولية كوقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي واتصافها بعنوان الدليل على الجعل الشرعي وكونها عنصراً مشتركاً لا تختص بباب دون باب .

هذا تمام الكلام في الأمر الأول .

الأمر الثاني : الوضع وأقسامه

وما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا الأمر أيضاً يرجع إلى خمسة مطالب :

الأول : حقيقة الوضع

الثاني : تقسيمات الوضع

الثالث : حقيقة المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الاسمي

الرابع : حقيقة الإنشاء والفرق بينه وبين الخبر

الخامس : معنى أسماء الإشارة والضمائر

أما المطلب الأول فأفاد قدس سره في بيان حقيقة الوضع : (الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى

صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيني)<sup>٣٣</sup> فهذا المقدار هو الذي افاده قدس سره في بيان حقيقة الوضع ، ولكنه ينبغي البحث في هذا المطلب في جهات ثلاث إحداها بيان حقيقة الوضع وتفسير العلة الوضعية وهي كما يلي :

الجهة الأولى : هل دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية أو بوضع الواضع؟

الجهة الثانية : على تقدير كون دلالتها بوضع الواضع فمن هو الواضع هل الواضع هو الله تعالى أو أفراد البشر؟

الجهة الثالثة : بعد ما ثبت أن دلالة الألفاظ على المعاني بالوضع ما هي حقيقة الوضع وما الذي يفعله الواضع يسبب العلة بين اللفظ والمعنى؟

أما الجهة الأولى ففيها أقوال ثلاثة :

الأول : أن دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية لا تحتاج إلى وضع واضح .

الثاني : أنها ذاتية من جهة وجعلية من جهة فأصل دلالة اللفظ على معنى ذاتية وتعيين معنى خاص من بين المعاني بالجعل وهو قول المحقق الإيرواني قدس سره .

الثالث : أنها جعلية ومحتاجة إلى الوضع وهو المشهور .

أما القول الأول ففي بعض الكتب الأصولية كالقوانين أنه مذهب عباد بن سليمان الصيمري وأهل التكسير وناقشه المحقق القمي قدس سره .

وفي هذا القول احتمالات ثلاثة :

الأول : أن يكون المراد بكون الدلالة ذاتية أنها ناشئة عن مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى وتلك المناسبة بنحو العلية التامة بحيث كلما تصورنا اللفظ يكون تصور اللفظ موجباً لتصور المعنى . والمناقشة فيه أنه خلاف ما نجده بالوجدان وأنه بديهي البطلان لأن لازم ذاتية الدلالة بنحو العلية التامة أن يكون كل فرد من أفراد الإنسان عالماً بجميع اللغات وأن يفهم المعنى بمجرد سماع اللفظ وهو باطل قطعاً .

الثاني : أن يكون المراد بكون الدلالة ذاتية أن هناك مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى وبلحاظها والالتفات إليها وضع الواضع اللفظ للمعنى فلا يفهم المعنى بمجرد سماع اللفظ بل مع العلم بالوضع . والمناقشة فيه بأنه أيضاً خلاف ما نجده بالوجدان فإننا حينما نلاحظ وضع الألفاظ ليس بحيث يلاحظ الواضع مناسبة خاصة بين اللفظ والمعنى ، مثلاً - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - عندما يضع شخص اسماً لولده لا يحرز مناسبة خاصة بين ذلك الاسم والمسمى به ليضع الاسم بلحاظها فبالوجدان يتحقق وضع الألفاظ للمعاني تدريجاً من دون لحاظ مناسبة ذاتية بينهما .

الثالث : أن يكون المراد بكون الدلالة ذاتيةً أن هناك علاقةً ومناسبةً بين اللفظ والمعنى في الواقع ونفس الأمر يبعث الواضع ويجرّه نحو اختيار اللفظ الخاص للمعنى الخاص من دون التفات إلى تلك العلاقة والمناسبة نظير الملازمات الواقعية الثابتة ولو لم يلتفت إليها الأشخاص كما في قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)<sup>٣٤</sup> فإن الملازمة بين وجود الآلهة المتعددة وفساد السماوات والأرض ثابتة واقعاً ولا تتوقف على ثبوت طرفيها .

وهذا الاحتمال الثالث هو ظاهر ما يُنقل عن القائلين بهذا القول ، قال المحقق القمي قدس سره في القوانين في توضيحه : (أن دلالة اللفظ على المعنى إنما نشأت من مناسبة ذاتية وإلا لتساوت المعاني بالنسبة إلى اللفظ فإما أن يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى أو لا فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصّص وعلى الأول التخصص بلا مخصّص وهما محالان...) لو لم تكن مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى فما هو المرجح لوضع اللفظ الخاص لمعنى خاص كوضع لفظ الماء للمائع السيّال دون باقي المعاني؟

والمناقشة فيه بأن ذلك وإن كان محتملاً ثبوتاً بأن تكون هناك مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى ولكن لا دليل عليه إثباتاً ولا كاشف عن تلك المناسبة . نعم ، يمكن الالتزام بذلك في بعض الألفاظ كأسماء الأصوات كأنين المريض والقرقرة والقهقهة والكركرة وهي صوت المعدة وكخ كخ لنهي الطفل عن شيء فلا يبعد في أمثال هذه الألفاظ دعوى المناسبة الذاتية بينها وبين معانيها وأما في غيرها لا دليل على وجود المناسبة الذاتية .

والدليل الذي استدل به القائلون بهذا القول غير تام وهو الدليل الذي تقدم نقله عن القوانين ومحصله أن وضع لفظ الماء مثلاً للمائع السيّال دون باقي المعاني لو لم تكن مناسبة ذاتية بينهما فإما يكون لترجيح من الواضع لهذا المعنى أو لترجيح المعنى في نفسه فعلى الأول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني ترجح بلا مرجح وكلاهما محال .

نوقش هذا الدليل في كلمات السيد الخوئي قدس سره وغيره بوجوه :

الأول : أنا نسلّم أن الترجيح بلا مرجح محال لأن مرجعه إلى تحقق المعلول بلا علة ولكن لا نسلّم أن الترجيح بلا مرجح محال لأنه واقع بل ترجيح المرجوح أيضاً واقع فإن الشخص الجائع إذا قدّم له طعامان لا مرجح لأحدهما على الآخر لا بد أن يتوقف عن الأكل ويموت جوعاً لو قلنا باستحالة الترجيح بلا مرجح مطلقاً غاية الأمر يكون ذلك قبيحاً ولكن فيما كانت المصلحة والملاك في الطبيعي وتساوت الأفراد في ذلك لا يكون قبيحاً أيضاً والمقام من هذا القبيل فإن لفظ الماء وإن كان بالنسبة إلى المعاني المختلفة على حد سواء ولكن وضعه للمائع السيّال وترجيحه من بين المعاني لا يستلزم

قبلاً لأن المرجح في أصل الوضع وطبيعته موجود وهو تحقيق غرض التفهيم والتفهيم وجميع الأفراد متساوية في ذلك وعدم وجود مرجح لهذا الفرد واختيار هذا اللفظ بالخصوص لهذا المعنى بالخصوص لا يوجب تعطيل ذلك الغرض .

الثاني : لو سلمنا أن الترجيح بلا مرجح محال ولكن ليس المرجح منحصرًا في المناسبة الذاتية بل يمكن وجود جهات أخرى للمناسبة تكون عرضيةً أو يكون المرجح في نفس الوضع بلا حاجة إلى وجود مناسبة بين اللفظ والمعنى ولا يستلزم وجود المرجح للوضع وجود مناسبة بينهما فالوضع الذي هو فعل اختياري للوضع هو المحتاج إلى المرجح ويمكن وجود خصوصية في زمان الوضع ومكانه صارت سبباً لاختياره هذا اللفظ لهذا المعنى كتسمية المولود باسم احد المعصومين عليهم السلام تبركاً اذا ولد يوم ولادة ذلك المعصوم عليه السلام .

الثالث : لا يوجد دليل إثباتي على وجود المناسبة الذاتية في كل مورد بل نقطع بعدمها في بعض الموارد كألفاظ الأضداد مثل لفظ الجون للأبيض والأسود ولفظ القرء للحيض والطهر منه فإن وجود مناسبة بين اللفظ والمعنى هنا محال للتضاد بين المعنيين .

وحيث ان دلالة الألفاظ على المعاني في أسماء الأضداد وغيرها على حد سواء فاستحالة وجود المناسبة الذاتية في أسماء الأضداد كاشف عن عدم كون الدلالة في غيرها أيضاً بالمناسبة الذاتية . فالقول بالدلالة الذاتية غير تام .

وأما القول الثاني فهو قول المحقق الإيرواني قدس سره حيث قال بكون الدلالة ذاتيةً وجعليةً معاً لا ذاتية محضة كما في القول الأول ولا جعلية محضة كما في القول الثالث بل ذاتية وجعلية معاً بمعنى أن أصل دلالة اللفظ على المعنى وأن المتكلم أراد معنى من المعاني ذاتية لا تحتاج إلى جعل ولكن دلالته على المعنى الخاص من بين المعاني المتعددة جعلية ، مثلاً دلالة لفظ الماء على أن المتلفظ بها أراد تفهيم معنى ما ذاتية فلو سمعه غير العرب لفهم هذا المقدار وإن لم يفهم المعنى المراد ودلالته على المائع السيال بالخصوص جعلية وتابعة للوضع فالجاهل به لا يفهم هذا المعنى . هذا الظاهر الأولي من كلام المحقق الإيرواني قدس سره .

وذكر دليلاً على مدعاه - وهو كون دلالة اللفظ على أصل المعنى ذاتيةً - والدليل ما سيأتي في الأمر الرابع في موارد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه مثال إرادة النوع (ضرب فعل ماضٍ) ومثال إرادة الصنف والمثل (زيد في ضرب زيد فاعل) على التقديرين إرادة الصنف والمثل ومثال إرادة الشخص (زيد لفظ) على تقدير إرادة الشخص فهذه الدلالات ليست متوقفةً على الوضع بل هي موجودة حتى في المهملات التي لم توضع لمعنى كـ(ديز لفظ) ولم يقل أحد بالوضع في هذه الدلالات فيمكن تصوير دلالة اللفظ لا دخل للوضع فيها .

هذا ما أفاده في أول بحث الوضع بقوله : ( دلالة اللفظ على المعنى هل هي ذاتية قديمة أم جعلية حادثة إما بجعل من الله تعالى أو بجعل من غيره فيه أقوال والحق أنها ذاتية وجعلية جميعاً يعنى أن أصل الدلالة والإشارة باللفظ إلى المعنى ذاتية وكون هذه الإشارة إلى معنى خاص من بين سائر المعاني جعلية وضعية فأصل ثبوت صفة الدلالة للفظ ليست بالجعل وإنما المجعول دلالته على المعنى الخاص . بيانه أن الإشارة باللفظ إلى نوع لفظه وكذلك إلى صنفه ومثله إشارة ودلالة ذاتية وليست بجعل جاعل واعتبار معتبر ولذلك تكون هي موجودةً في المهملات أيضاً (...)<sup>٣٥</sup>

وقال - في الأمر الرابع في ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره بأن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه صحيح وحسن بالطبع لا بالوضع - : ( قد تقدم أن دلالة اللفظ بمعنى الإشارة به إلى نوعه المنطبق عليه دلالة ذاتية أولية وعليه أسسنا بناء الوضع وأنه لا تحدث الدلالة بالوضع بل شأن الوضع صرف الدلالة الأولية الذاتية عن ناحية نوع اللفظ إلى جانب المعنى وتغيير وجهتها إليه بتنزيل المعنى منزلة اللفظ وادعاء أنه هو هو فيشار به إلى المعنى بعد ذلك التنزيل كما كان يُشار به إلى نفس اللفظ قبله فتكون نسبة الاستعمال في المعنى الحقيقي إلى الاستعمال في نوع اللفظ نسبة الاستعمال في المعنى المجازي إلى الاستعمال في المعنى الحقيقي (...)<sup>٣٦</sup> فمحصل كلامه بملاحظة مبناه في حقيقة الوضع من أنه تنزيل المعنى منزلة اللفظ أن للألفاظ دلالةً ذاتيةً لا تتوقف على الوضع وهي دلالتها على نوعها وبالوضع يُنزل المعنى منزلة اللفظ وتُصرف الدلالة الذاتية إلى المعنى الخاص فتكون الدلالة على المعنى الخاص بتبع الدلالة الذاتية ومتفرعةً عليها نظير استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي هو بتبع المعنى الحقيقي ومتفرع عليه . هل ما أفاده قدس سره تام أم لا؟

أما أصل المدعى - وهي أن دلالة اللفظ على أصل المعنى ذاتية ودلالته على المعنى الخاص من بين المعاني جعلية - فيناقش - كما في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره - بأن دلالة اللفظ على إرادة معنى ما مسلّمة ولكنها ليست دلالةً للفظ بما هو لفظ بل من باب ظهور حال الفاعل الحكيم في أن فعله لغرض فلذلك حينما يسمع غير أهل اللغة العربية لفظ الماء يفهم بأن المتكلم به يقصد تفهيم معنى وإن لم يفهم ذلك المعنى بالتحديد كما في سائر الأفعال الصادرة فليست هذه الدلالة دلالةً لفظيةً .

<sup>٣٥</sup> - نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٦

<sup>٣٦</sup> - نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج ١، ص ١٨

وأما الدليل الذي ذكره - وهو إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه - فيناقش بمناقشتين :

الأولى : أن هذه الدلالة وإن كانت غير متوقفة على الوضع وهي موجودة في المهملات ولكن المهم أن صحة هذه الإطلاقات لأجل الخصوصية الذاتية للفظ أو لأجل المقبولية للطبع وعدم الاستهجان عند أهل المحاوره كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره فكون صحة هذه الإطلاقات لأجل المناسبة الذاتية - كما هو المدعى - لا معين له لأن صحة استعمال اللفظ في غير ما وُضع له لا تتوقف على ترخيص الواضع ووضعه الخاص أو إجازته العامة التي يُعبر عنها بالوضع النوعي بل تكفي المقبولية للطبع وعدم الاستهجان عند أهل المحاوره واستعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه من هذا القبيل .

ولكن يمكن أن يُقال في الدفاع عن المحقق الإيرواني قدس سره أن المحقق الآخوند قدس سره وإن جعل المقبولية للطبع وعدم الاستهجان عند أهل المحاوره تمام الملاك لصحة هذه الإطلاقات ولكن المقبولية وعدم الاستهجان إنما هي فيما تكون مناسبة بين اللفظ والمعنى المستعمل فيه فإن كان اللفظ موضوعاً لمعنى تكون المناسبة بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له موجبةً للمناسبة بين اللفظ وبين المعنى المستعمل فيه ويكون الاستعمال مقبولاً للطبع ولا يستنكره أهل المحاوره ولكن في اللفظ المهمل تكون المناسبة منحصرةً في المناسبة الذاتية كديز لفظ إذ المفروض عدم وضعه لمعنى فاستعماله في إرادة النوع أو الصنف ليس إلا لأجل مناسبة ذاتية وإذا كان هذه الإطلاقات في المهملات لأجل المناسبة الذاتية تكون في الموضوعات كذلك لعدم الفرق .

فالمناقشة الأولى غير تامة لأن صحة الإطلاقات المذكورة وإن كانت لأجل المقبولية للطبع ولكن المقبولية للطبع متوقفة على وجود مناسبة والمناسبة منحصرة في المناسبة الذاتية للمعنى الموضوع له لأن المناسبة في المهملات منحصرة فيها فلا بد أن تكون في الموضوعات كذلك .

المناقشة الثانية وهي العمدة : أن الدليل المذكور غير قابل لإثبات المدعى إذ المدعى أن دلالة اللفظ على أصل إرادة معنى من المعاني ذاتية والدليل المذكور يقتضي أن دلالة اللفظ على نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه لا تحتاج إلى الوضع وهذا الدليل لا يثبت ذلك المدعى بل غاية ما يثبت أن دلالة اللفظ على نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ذاتية ولا يثبت أن دلالة على أصل إرادة معنى ذاتية .

يبقى القول الثالث وهو أن دلالة الألفاظ على معانيها بالوضع وهو المشهور وبملاحظة أن القولين الأول والثاني لا يمكن الالتزام بهما يتعين هذا القول ولكن باعتبار أن القول الأول مقبول في مورد بعض أسماء الأصوات والقول الثاني مقبول في مورد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه - كما عرفت - تكون النتيجة الالتزام بالقول الثالث في غير هذين الموردين .

الجهة الثانية : من هو واضع الألفاظ هل الواضع أفراد البشر أو الله تعالى؟  
القول المعروف أن الواضع هو أفراد البشر الذين وضعوا الألفاظ بتناسب حاجتهم لتفهم المعاني  
وبالتدريج اجتمعت الألفاظ المختلفة وحصلت اللغات الكاملة .

وفي المقابل ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى أن واضع الألفاظ للمعاني هو الله تعالى والوضع  
مستند إلى جعله إلا أنه جعل متوسط بين الجعل التكويني المحض والجعل التشريعي المحض .  
توضيح ذلك أن هناك جعلاً تكوينياً محضاً وهو الذي لا يحتاج إدراك المجعول به إلى شيء كجعل  
العطش عند الحاجة إلى الماء فإنه جعل تكويني لا يحتاج إدراكه إلى شيء وهناك جعل تشريعي  
محض يحتاج إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام الشرعية من هذا القبيل وهناك قسم  
ثالث للجعل وهو الجعل المتوسط بين التكويني المحض والتشريعي المحض وهو فيما يكون الجعل بإلهام  
من الله تعالى والوضع من هذا القبيل حيث ألهم الله تعالى إلى كل طائفة من البشر أن يستفيدوا  
لإفادة هذا المعنى الخاص من هذا اللفظ الخاص فيكون الوضع مستنداً إليه لا إلى أفراد البشر  
بالمباشرة والاستقلال .

وذكر دليلين على مدعاه :

الأول : أن الألفاظ الموضوعية للمعاني في كل لغة كثيرة جداً بحيث لا يمكن أن تكون بوضع جماعة  
من البشر فضلاً عن فرد واحد فإنه خارج عن قدرتهم . مضافاً إلى أن هناك معاني تحدث بالتدريج  
فكيف يمكن تصوير وضع الألفاظ لها من شخص واحد أو جماعة معينة .  
الثاني : لو كان الواضع شخصاً خاصاً من البشر لذكر اسمه في التاريخ ووصل للأجيال اللاحقة لأنه  
قدم خدمة عظيمة للبشر ولم نجد أثراً لذلك في التاريخ فهذا دليل على أن الواضع هو الله تعالى بإلهام  
للشعر .

هذا محصل رأي المحقق النائيني قدس سره .

نوقش أصل الدعوى ونوقش الدليلان المذكوران لإثباتها :

أما مناقشة أصل الدعوى فهي أنه ما المراد بأن الوضع بإلهام من الله تعالى؟

فإن كان المراد أنه تعالى أعطى البشر قوةً واستعداداً لوضع الألفاظ للمعاني الخاصة بغرض التفهم  
فينسب الوضع إليه تعالى لأن البشر لولا إعطاؤه القوة والاستعداد لما قدروا على الوضع فهذا أمر  
صحيح لا ينكره أحد فكما أن أفراد البشر مخلوقات لله تعالى ومحتاجون إليه تعالى في أصل  
وجودهم كذلك في شؤون الوجود والأفعال الصادرة منهم وبعبارة أخرى هم محتاجون إلى إذنه  
التكويني .

وإن لم يكن المراد مجرد إعطاء القوة والاستعداد والإذن التكويني بل كان المراد تدخل عناية خاصة  
وهداية خاصة منه تعالى نظير ما وقع لأم النبي موسى عليه السلام : (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ

أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ<sup>٣٧</sup> بل كلنا عندما نرجع إلى حياتنا اليومية نحس بيد الله الغيبية وعناياته الخاصة في أمورنا فكون الوضع بهداية خاصة منه تعالى وعنايته أمر محتمل ثبوتاً لكن لا دليل عليه إثباتاً .

وأما مناقشة الدليل الأول فكما في كلمات السيد الخوئي قدس سره أن الغرض من الوضع تفهيم المعاني والحاجة إلى تفهيم المعاني لا تحصل دفعةً واحدة بل بالتدريج فعند الحاجة إلى تفهيم معنى وضع له لفظ وعندما اجتمعت الألفاظ المتعددة للمعاني المتعددة تدرجاً صار المجموع لغةً كما هو المشاهد في زماننا حيث تُضاف ألفاظ جديدة للمعاني الجديدة كالتلفاز والراديو والطيارة لم تكن موضوعاً سابقاً لعدم وجود معانيها فلم يكن واضح الألفاظ شخصاً واحداً ليُقَال بأنه خارج عن طاقته .

وبذلك اتضح المناقشة في الدليل الثاني لأن الوضع لم يصدر من شخص واحد ليضبط اسمه في التاريخ بل حصل وضع اللغات من البشر تدرجاً .

وهناك مناقشة أخرى على هذا الدليل ذكرها الميرزا التبريزي قدس سره وهي أنا لو التزمنا بأن الواضع شخص واحد مع ذلك يمكن أن يُقال بأن عدم ضبط اسمه في التاريخ من جهة أن أصل وضع كل لغة يرجع إلى ما قبل التاريخ وإن اكتملت بالتدريج بعده ولا ينبغي أن يُتوقع ضبط اسم واضع اللغة فيما قبل التاريخ والملاك في التقسيم إلى ما قبل التاريخ وما بعده اختراع الخط فالتاريخ يبدأ به وفي تحديده اختلاف ، المهم أن هناك فترة قبل اختراع الخط لم تسجّل الوقائع والحوادث فيها وإنما سُجّلت بعد ذلك وقيل أن رواج الخط حصل قبل ٥٣٠٠ سنةً وذلك مبدأ رواجه بين البشر في الجملة وإلا فهناك طوائف لم يحصل رواج الخط فيها قبل القرن ١٩ الميلادي ، على أي حال حصل رواج الخط في زمان متأخر لا مقارنةً لمبدأ الحياة البشرية فمن الممكن حصول الوضع فيما قبل التاريخ واختراع الخط فلذلك لم يُسجّل اسم الواضع ولا يكون عدم ضبط اسمه في التاريخ دليلاً على أنه لم يكن شخصاً أو أشخاصاً من البشر .

ولا يخفى أن مدعى المحقق النائيني قدس سره أن وضع اللغات بمجموعها بإلهام من الله تعالى وقد عرفت أنه محتمل ثبوتاً لكن لا دليل عليه إثباتاً .

وأما دعوى أن أصل إمكان الاستفادة من الألفاظ لتفهيم المعاني يحتاج إلى إلهامه تعالى والإنسان لا يهتدي إليه لولا هدايته تعالى نظير ما حصل لقابيل عندما قتل أخاه هابيل : (فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ...) <sup>٣٨</sup> فهذا أمر يمكن الالتزام به ويمكن الاستدلال

<sup>٣٧</sup> - القصص، ٧

<sup>٣٨</sup> - المائدة، ٣١

عليه إثباتاً ببعض الأدلة كقوله تعالى : ( خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ )<sup>٣٩</sup> ولكن هذا مطلب آخر غير دعوى المحقق النائيني قدس سره فإن دعواه وضع اللغات بمجموعها بإلهام الله تعالى لا إمكان الاستفادة ابتداءً من الألفاظ لتفهم المعاني .

ومن هنا يظهر ما في كلام السيد الصدر قدس سره حيث ذكر في تأييد كلام المحقق النائيني قدس سره مبعّدات لكون الوضع بشرياً وتلك المبعّدات في الحقيقة مبعّدات لكون عمل الوضع بتمامه بشرياً حتى في إمكان الاستفادة الألفاظ لتفهم المعاني وقد عرفت أن هذا المطلب لا يرتبط بمدعى المحقق النائيني قدس سره .

المبعّدات التي ذكرها السيد الصدر قدس سره ما يلي :

الأول : أنه كيف يمكن للإنسان الأولي - لولا الإلهام الإلهي - أن يلتفت إلى إمكان الاستفادة من الألفاظ لتفهم المعاني؟

وهذا المبعّد ذكره بشكل مطلق على جميع المباني في الوضع وإن فصلّ في مقام الجواب عنه بحسب مبناه المختار والمباني الأخرى ولكن في مقام طرحه لم يخصصه ببعض المباني دون البعض بخلاف المبعّدات الثلاثة الآتية حيث بناها في مقام طرحها على مباني القوم وقال بأنها واردة عليها ولا جواب عنها .

الثاني : أن وضع الألفاظ للمعاني على المباني المعروفة في الوضع كالاختبار والتعهد يحتاج إلى درجة عالية من النضج الفكري و التطور الاجتماعي للبشر والبشر الأولي لم يملك ذلك بل يحصل للإنسان بعد مراحل متعددة وتحقق المدنية والنظامات الاجتماعية .

الثالث : لو سلمنا درك الإنسان الأولي لما يحتاج إليه الوضع كإدراك التعهد والاعتبار بشقوقه المختلفة ولكن كيف قدر الإنسان أن يفهم الآخرين ويتفاهم معهم ويتفق في تلك الأفكار فإن هذا أمر يحتاج إلى مرحلة متقدمة من المدنية لا توجد في الإنسان الأولي .

الرابع : لو سلمنا قابلية الإنسان الأولي لإدراك ذلك ونقله للآخرين ولكن كيف اتفق كل جماعة على لغة خاصة مثلاً اتفق العرب على وضع لفظ الماء للمائع السيّال فهل كان الاتفاق منهم على سبيل الصدفة بحيث انقذح في أذهانهم جميعاً استخدام لفظ الماء لتفهم معنى المائع السيّال أو انقذح ذلك في ذهن أحدهم ابتداءً ثم اتبعه الآخرون فكلا الأمرين ليس قابلاً للالتزام ، أما الانقذح في ذهن الجميع صدفةً فهو أمر بعيد جداً بحساب الاحتمالات وأما الانقذح في ذهن واحد واتباع الآخرين له فهو أمر لا يتصور في حق الإنسان الأولي لأنه يحتاج إلى نوع من التطور والمدنية كاتباع رئيس القبيلة أو شيخ العشيرة .

هذه مبعّدات أربعة لبشرية الوضع ذكرها السيد الصدر قدس سره وأجاب عنها أجاب عن المبعد الأول على جميع المباني في حقيقة الوضع ولكن أجاب عن المبعّدات الأخرى على مبناه المختار :  
أما الجواب عن المبعد الأول فهو أن دلالة الأصوات على المعاني كانت معهودةً مأنوسةً للإنسان الأولي مثلاً عندما كان يسمع زئير الأسد ينتقل ذهنه إلى الأسد وعندما يسمع صوت الماء ينتقل ذهنه إلى الماء وهكذا فهذه الدلالات كانت معهودةً للإنسان الأولي بشكل طبيعي وقهري بلا حاجة إلى الوضع وهذا الأمر صار منشأً لالتفاتة الـمى أنه يمكن الاستفادة من الألفاظ لتفهيم المعاني فانفتح عليه باب الخيرات فالمبعد الأول لا يتم .

وأما المبعّدات الأخرى فهي تامة بناءً على المسالك المعروفة في الوضع كالتعهد والاعتبار ولا تتم على المسلك المختار وهو تفسير الوضع على أساس المنبّه الشرطي والقرن الأكيد لأن الواضع على هذا المسلك يوجد القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى بحيث كلما سُمع اللفظ تداعى المعنى في الذهن وعلى هذا تكون عملية الوضع عمليةً بسيطةً ساذجةً قابلةً للتحقق من الإنسان الأولي ولا تتوقف على درك عميق كما في الاعتبارات العقلانية لأن عملية الوضع على هذا تكون على أساس قانون طبيعي ساذج موجود في البشر يُعبّر عنه بالمنبّه الشرطي فكما أن البشر يدرك أن زئير الأسد يدل على الأسد وينتقل ذهنه إليه بمجرد سماعه بواسطة الاقتران بينهما كذلك يدرك إمكان استخدام الألفاظ لتفهيم المعاني بالقرن الأكيد بينهما فليس الوضع على هذا المبنى أمراً معمّماً صعباً لا يمكن أن يدركه الإنسان الأولي .

هذا جواب السيد الصدر قدس سره عن المبعّدات الأربعة ولكنه قال في الآخر أنا وإن قلنا بإمكان تصور الوضع من الإنسان الأولي ولكن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي تدخل الله تعالى في الوضع بل غاية ما نريد بيانه إمكان تصور الوضع بدون تدخل الله تعالى وهداياته الخاصة ثبوتاً ولكن إثباتاً لا دليل على نفي التدخل بل يمكن الاستفادة ذلك من بعض الأدلة فأشار إلى قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) ٤٠ الدال على تعليم الله تعالى الأسماء للنبي آدم عليه السلام وأن آدم وحواء قبل الهبوط إلى الأرض كانا يتكلمان بينهما وغير ذلك من الأدلة .

هل هذه البيانات تامة أم لا؟

هنا عدة إشكالات :

الأول : كما ذكرنا سابقاً محل النزاع بين المشهور والمحقق النائيني قدس سره أن اللغات المختلفة بمجموعها من وضع البشر أو من وضع الله تعالى؟ وهذه المبعّدات المذكورة في كلام السيد الصدر قدس سره تنفي كون وضع اللغات بشرياً محضاً حتى في أصل إمكان استخدام الألفاظ لتفهيم المعاني ولا

تنفي كون أصل إمكان استخدام الألفاظ لتفهم المعاني بتدخل من الله تعالى وكون تفضيله من البشر فما لا يمكن الالتزام به كون عملية الوضع بتمامها وبجميع مقدماتها بشريةً فهذه المطالب لا دخالة لها في محل النزاع بل يمكن أن يقبل شخص هذه المبعديات وفي نفس الوقت لا يقول بقول المحقق النائيني قدس سره بل يقول بكون الوضع بشرياً وأنه ليس متوقفاً تماماً على هداية الله تعالى .  
الثاني : أن المبعديات المذكورة كما يمكن الجواب عنها على مسلكه المختار وهو القرن الأكيد كذلك يمكن الجواب عنها على بعض المسالك الأخرى التي لا تحتاج إلى عمق و نضج فكري بعيد عن الانسان الاولي بل تكون عملية الوضع عليها عمليةً سادجةً كمسلك العلامة وسيأتي أنه هو مختار جماعة من المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره وهو الصحيح فهذه المبعديات قابلة للجواب على بعض المسالك الأخرى أيضاً .

الثالث : لو سلمنا عدم جواب لهذه المبعديات على باقي المسالك في الوضع فيكون ذلك إشكالاً على أصحاب تلك المسالك بانه لماذا فسروا الوضع بما لا يتناسب مع مستوى الإنسان الأولي فهذا إشكال على تلك المسالك وليس كاشفاً عن بشرية الوضع .

فنتيجة الجهة الثانية أن بشرية الوضع على أساس الاستعداد والقوة التي أودعها الله تعالى في البشر قابلة للتوجيه ولكن بحسب الواقع هل ما وقع في وضع اللغات كان بتدخل من الله تعالى و هدايته الخاصة فهو أمر ممكن لا دليل على نفيه بل قد يُستفاد من بعض الأدلة تدخله تعالى و هدايته الخاصة في امر الوضع في الجملة اما بتعليم كيفية استخدام اللفظ لتفهم المعنى الذي يُعبر عنه بالبيان كما يستفاد من قوله تعالى (علّمه البيان) أو بتدخله في وضع بعض اللغات بتفاصيله ولكن تدخله في وضع جميع اللغات تفصيلاً مع اختلافها - كما هو مدعى المحقق النائيني قدس سره ومحل النزاع بينه وبين المشهور - أمر لا دليل عليه إثباتاً وإن كان ممكناً .

هذا تمام الكلام في الجهة الثانية .

الجهة الثالثة : في حقيقة الوضع

اختلف الأعلام في تفسير الوضع :

التفسير الأول : ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره بقوله : (الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ..)٤١

نوقش هذا التفسير بأنه إن كان المقصود باختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به ما هو ظاهر عبارته من الأنس بينهما في الأذهان بحيث كلما سُمع اللفظ خطر المعنى في الذهن فهو وإن كان محققاً ولكنه أثر الوضع وليس حقيقته بل هو أثر العلم بالوضع فلا وجه لذكره بعنوان تفسير للوضع . وإن كان

٤١ - كفاية الأصول، ص ٩

المقصود غير ذلك لم يبينه لنرى أنه تام أو لا فليس في كلام المحقق الآخوند قدس سره تفسير واضح للوضع .

التفسير الثاني : ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن حقيقة الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى وبتعبير آخر : جعل سببية اللفظ للانتقال إلى المعنى وعليه يكون الوضع من الأمور الواقعية لا الاعتبارية ولكن ليس المراد بكونه أمراً واقعياً أنه من الأمور الخارجية من الجواهر والأعراض بل من الأمور النفس الأمرية نظير الملازمات العقلية الثابتة في الواقع ولا وجود لها في الخارج إلا أن الفرق ثبوت تلك الملازمات تكويناً بلا حاجة إلى جعل جاعل وحاجة الملازمة الوضعية إلى جعل جاعل والشاهد على أن هذه الملازمة ليست ذاتيةً أنها تحصل في اللفظ المنقول الذي كان فيما قبل ملازماً لمعنى ثم صار ملازماً لمعنى آخر فهذا كاشف عن عدم ذاتية الملازمة .

هذا محصل ما أفاده المحقق العراقي قدس سره .

ناقشه السيد الخوئي قدس سره بأنه ما هو المراد بالملازمة المجعولة بين اللفظ والمعنى؟ هل المراد الملازمة المطلقة حتى عند الجاهل بالوضع أو الملازمة لخصوص العالم بالوضع؟ فعلى كلا التقديرين يرد إشكال : أما الأول فإشكاله أنه خلاف الوجدان لأن لازمه سببية سماع اللفظ للانتقال إلى المعنى حتى للجاهل بالوضع وهذا ليس قابلاً للالتزام ، وأما الثاني فإشكاله أن الملازمة بين اللفظ والمعنى للعالم بالوضع وإن كانت ثابتة لا مجال لإنكارها ولكنها ليست حقيقة الوضع بل أثر العلم بالوضع فلذلك لا تحصل إلا للعالم بالوضع وهي متأخرة عنه ومعلولة العلم به فكيف يُفسر الوضع بالأثر المتأخر عنه .

فإشكال السيد الخوئي قدس سره على التقدير الثاني في الحقيقة نفس الإشكال المتقدم على تفسير المحقق الآخوند قدس سره .

ولكن أجاب السيد الصدر قدس سره عن هذا الإشكال بما يظهر منه أن فهمه من الإشكال مختلف فكأن السيد الخوئي قدس سره في هذا الإشكال يريد أن يقول إن كان مراد المحقق العراقي قدس سره الملازمة والسببية لخصوص العالم بالوضع لزم محذور أخذ العلم بالوضع في موضوع الوضع وهو مستلزم للدور لأن الملازمة متوقفة على العلم بالوضع توقف الحكم على موضوعه والعلم بالوضع متوقف على الوضع لتوقف العلم بأي شيء على ذلك الشيء . ففهم السيد الصدر قدس سره من كلام السيد الخوئي قدس سره إشكال الدور فأجاب عنه بالتغاير بين الموقوف والموقوف عليه .

ولكن الظاهر أن إشكال السيد الخوئي قدس سره ليس مبتنياً على مسألة الدور بل على ما ذكرناه من أن الملازمة إن كانت ثابتة لخصوص العالم بالوضع فهي أثر الوضع بل أثر العلم به والكلام في حقيقة الوضع فالإشكال نفس الإشكال المتقدم على المحقق الآخوند قدس سره .

ولكن يمكن الدفاع عن المحقق العراقي قدس سره والجواب عن إشكال السيد الخوئي قدس سره بأن مراد المحقق العراقي قدس سره أن الملازمة بين اللفظ والمعنى تتحقق بعملية الوضع بمعنى أن ما يفعله الواضع في مقام الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى تكويناً بالقدرة التي منحها الله تعالى فالوضع عملية تكوينية لا اعتبارية وليس مراده أن الوضع نفس الملازمة ليرد إشكال السيد الخوئي قدس سره .

نعم ، يرد عليه إشكال آخر وهو أن تصرف الأشخاص تكوينياً في الأمور الواقعية بقدرة من الله تعالى وإن كان أمراً ممكناً ولكن عندما نلاحظ ما يقع من البشر بالتدريج أو لا أقل بملاحظة وضع الأعلام الشخصية نرى بالوجدان أنه ليس عمليةً تكوينيةً بل عندما نلاحظ ما يقع من أفراد البشر - لا أقل بملاحظة الأعلام الشخصية - نرى أن ما يفعله الواضع ليس جعل الملازمة تكويناً . نعم ، ما يفعله بعد العلم به يوجب الملازمة التكوينية ولكن ليس ما يفعله جعل الملازمة بل أمر آخر كجعل العلامية أو غير ذلك من المباني الآتية .

ولا يرد عليه ما أورده السيد الصدر قدس سره - بعد الجواب عن إشكال الدور - من أن السببية التكوينية ليست بيد أفراد البشر لأن السببية التكوينية بين اللفظ والمعنى لم تكن موجودة قبل الوضع وتتحقق بالوجدان بالوضع - والعلم به على الأقل - ولولا الوضع لما تحققت السببية فلا ينبغي إنكار تحققها بالجعل ولو بعد طي مراحل .

فالصحيح في الإشكال على المحقق العراقي قدس سره أن يقال : أن هناك سببيةً واقعيةً بين اللفظ والمعنى محتاجةً إلى الجعل في مقابل الملازمات الواقعية غير المحتاجة إليه ولكن الكلام في ما يفعله الواضع الذي يؤدي إلى تحقق هذه الملازمة هل ما يفعله جعل الملازمة بالمباشرة والحمل الأولي أو ما يفعله جعل أمر آخر تكون نتيجته بحمل الشائع وبعد طي مراحل تحقق الملازمة والسببية لا أن يكون المجعول نفس الملازمة والسببية .

التفسير الثالث : أن الوضع هو التنزيل والهوهوية بين اللفظ والمعنى . هذا أصل التفسير ولكن اختلفت التعابير في تقريب ذلك :

التقريب الأول : ما في كلام جملة من المحققين كالسيد الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما وبعض الأعلام دام ظله حسبما في تقريرات بحثه وهو مختاره أيضاً من أن الواضع ينزل اللفظ منزلة المعنى في وعاء الاعتبار فيكون اللفظ وجوداً للمعنى وهذا التقريب - كما في تقريرات بعض الأعلام - على أساس الفكرة السائدة في المنطق والفلسفة حيث قالوا بأن للأشياء وجودات أربعة : الوجود العيني الخارجي والوجود الذهني والوجود اللفظي والوجود الكتبي . فالوجودان الأول والثاني حقيقيان واقعيان لا يحتاجان إلى الجعل بخلاف الوجودين الثالث والرابع فيحتاجان إليه فعلى أساس هذا التقريب يكون الوضع عبارةً عن اعتبار الاتحاد والهوهوية بين اللفظ والمعنى فكأن اللفظ عين المعنى

ومن هنا يسري حكم المعنى إلى اللفظ فإن كان المعنى مقدساً صار اللفظ مقدساً وإن كان المعنى حسناً صار اللفظ حسناً وإن كان المعنى قبيحاً صار اللفظ قبيحاً لتنزيل اللفظ منزلة المعنى وهذا التنزيل يوجب كون اللفظ في مقام التكلم مغفولاً عنه وفانياً في المعنى لا يلتفت المتكلم إلا إلى المعنى ونظره إلى اللفظ نظر ألي يرى به المعنى وإن كان بحسب الواقع متكلماً باللفظ ولكن كأنه يلقي المعنى إلى ذهن السامع .

وفي كلام السيد الخوئي قدس سره في مقام التوضيح أن القائلين بالتنزيل يقولون بأن الوجودات الادعائية والتنزيلية كثيرة في العرف والاعتبارات العقلائية بالنحو المماثل للوجودات الواقعية الخارجية كالملكية فإن هناك ملكيةً واقعيةً حقيقيةً من مقولة الجدة بمعنى إحاطة شيء بشيء - وبالتعبير الصحيح : بمعنى الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء لا نفس الإحاطة - وهناك ملكية اعتبارية للأموال والأشياء وهي في الحقيقة اعتبار لتلك المقولة . وكذا الزوجية هناك زوجية واقعية وهناك زوجية عند العرف . وكذا يوجد التنزيل في الشرعيات كما ورد في حرمة الفقاع أنه خمر استصغره الناس أو ورد في الطواف أنه صلاة فأثر التنزيل ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل .

التقريب الثاني : ما يظهر من كلام المحقق الإيرواني قدس سره من أن الواضع ينزل المعنى منزلة اللفظ عكس ما تقدم في التقريب الأول .

قال في ذيل الأمر الثاني أول بحث الوضع - بعد بيان أن دلالة الألفاظ ذاتية من جهة وجعلية من جهة فأصل الدلالة اللفظ على المعنى ذاتية ولكن دلالته على معنى خاص من بين المعاني جعلية - (العلة الموجبة لصرف دلالة اللفظ إلى معنى خاص من بين سائر المعاني إنما هو التنزيل وادعاء العينية والهوهوية بين لفظ خاص متخصص بمادته وهيئته وبين ذلك المعنى وبعد هذا التنزيل يصبح اللفظ آلة إشارة إلى المعنى يشار به إليه كما كان من قبل يشار به إلى نفس اللفظ وهذا التنزيل والادعاء يسمى بالوضع ولا معنى للوضع سواه كما أنه لا يترتب الغرض من الوضع وهو فتح باب الدلالة إلا عليه . وأنت لا تستغرب هذا الادعاء فإن الادعاء باب واسع وهي محور علم البيان وهي خفيفة المؤونة هيئة الأمر فمع ترتب غرض عليها لا سيما مثل هذا الغرض المهم كانت معتبرة عند العقلاء ...) ٤٢

وفي ذيل الأمر الرابع وهو إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه وشخصه أكد على نفس المعنى حيث قال : (شأن الوضع صرف الدلالة الأولية الذاتية عن ناحية نوع اللفظ إلى جانب المعنى وتغيير

وجهتها إليه بتنزيل المعنى منزلة اللفظ وادعاء أنه هو هو فيشار به إلى المعنى بعد ذلك التنزيل كما كان يشار به إلى نفس اللفظ قبله .(٤٣)

أورد السيد الخوئي قدس سره على التقريب الأول الذي ذكره إشكاليين :  
الأول : أن تنزيل شيء منزلة شيء آخر معنى دقيق بعيد عن أذهان العرف الساذج فكيف يُفسر به الوضع الذي قد يصدر حتى من الصبيان وهو أمر رائج في العرف لا أقل في وضع الأسماء فلا يمكن تفسيره بما هو بعيد عن أذهانهم .

الثاني : أن تنزيل اللفظ منزلة المعنى في مقام الوضع لغو فإن التنزيلات العرفية والشرعية بغرض ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل ولا أثر للتنزيل في وضع الألفاظ للمعاني كوضع الأعلام . نعم ، وضع الألفاظ للمعنى بغرض الدلالة على المعنى ولكنه لا يتوقف على التنزيل ليتحقق التنزيل لتحقيق هذا الغرض بل التنزيل محلّ به لأن الغرض دلالة اللفظ على المعنى وذلك يقتضي الاثنية بين الدال والمدلول بينما التنزيل يقتضي الاتحاد .

ولكن الظاهر عدم ورود الإشكاليين :

أما الأول فلأن التنزيل أمر رائج وتعبير المحقق الإيرواني قدس سره محور علم البيان ويصدر حتى من الصبيان في ألعابهم فيقدمون مثلاً بعض الأشياء بادعاء أنها طعام أو يبيعون ويشترون بعض الأشياء بادعاء أنها بضائع خاصة أو يدعون أن بعضهم أم بعض فيقوم بدورها ، كل ذلك يرجع إلى التنزيل فليس التنزيل أمراً بعيداً عن فهم العرف .

وأما الثاني فلأن التنزيل والهوهوية في الوضع يكون بغرض متناسب للغرض من الوضع وهو تفهيم المعاني . حينما يدعى أن اللفظ عين المعنى هذا الادعاء والهوهوية بعد العلم به يوجب انتقال السامع إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ فالتنزيل مناسب للغرض من الوضع تماماً .

وما في كلام السيد الخوئي قدس سره من أنه لا بد في التنزيل من وجود أثر للمنزل عليه يسري إلى المنزل جوابه أنه يكفي لصحة التنزيل ترتب أثر على التنزيل نفسه ولا يلزم وجود أثر خاص للمنزل عليه . فلذلك في باب حجية الأمارات هناك بحث في معنى الحجية قال المحقق النائيني قدس سره وتبعه السيد الخوئي قدس سره أن حقيقة جعل الحجية للأمارات اعتبارها علماً وليس معنى اعتبار العلم خصوص ترتيب آثار العلم على الأمانة بل يكفي لكون الأمانة فرداً تنزلياً للعلم ترتب أثر على التنزيل والأثر المترتب على التنزيل في باب الوضع دلالة اللفظ على المعنى التي لم تكن موجودة قبل الوضع و تحصل بالوضع .

٤٣ - نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج ١، ص ١٨

مضافاً إلى أن قربنا التفسير الثالث بتقريب المحقق الإيرواني قدس سره وهو تنزيل المعنى منزلة اللفظ يسري أثر اللفظ قبل الوضع إلى المعنى وكان أثره قبل الوضع الدلالة الذاتية والإشارة إلى نوعه وصنفه وشخصه فكان اللفظ مدلول نفسه قبل الوضع وهذه المدلولية تسري بالوضع إلى المعنى ويصير المعنى مدلول اللفظ .

فالعمدة في الإشكال أن التنزيل وإن كان أمراً ساذجاً غير بعيد عن أذهان العرف ورائجاً حتى عند الصبيان ولكن مجرد رواجه لا يوجب صحة تفسير الوضع على أساسه فإننا عندما نلاحظ الأوضاع الصادرة من العقلاء نجد بالوجدان أنها لا تتضمن تنزيلاً كما ذكرنا في مناقشة تفسير المحقق العراقي قدس سره أن تلك الأوضاع لا تتضمن جعل السببية والملازمة .

ولذا قال الميرزا التبريزي قدس سره في مناقشة المحقق الإيرواني قدس سره أن تفسير الوضع بالتنزيل وإن لم يكن فيه محذور ثبوتي ولكن يكذبه الوجدان لأننا حينما نلاحظ الوضع في الأعلام الشخصية لا نجد فيها التنزيل المذكور فحينما يسمي شخص ولده باسم محمد مثلاً ليس معنى ذلك أنه يدعي أن ولده عين لفظ محمد .

التفسير الرابع : ما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره من أن وضع الألفاظ للمعاني وضع اعتباري نظير الوضع التكويني وهو وضع شيء على شيء ليكون دليلاً عليه كالعلائم المنصوبة في الطرق للدلالة على المسافات ففي مقابل الوضع التكويني هناك وضع اعتباري و وضع الألفاظ للمعاني من هذا القبيل حيث يعتبر الواضع لفظاً على معنى ليدل عليه وتتحقق العلة الوضعية بهذا الاعتبار وهذه العلة ليست داخلية في المقولات الواقعية لا المقولات التي بإزائها شيء في الخارج من الجواهر والأعراض ولا المقولات التي ليس ليس بإزائها شيء في الخارج بل يكون منشأ انتزاعه موجوداً فيه كالفوقية فالوضع الاعتباري أمر اعتباري للوصول إلى غرض خاص وهو الدلالة على المعنى .

أما أنه ليس من الجواهر فواضح وأما أنه ليس من الأعراض فلأن المقولات العرضية تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج بينما طرفا العلة الوضعية وهما اللفظ والمعنى قد لا يكون لهما تحقق خارجاً بل العلة الوضعية تكون بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى لا اللفظ والمعنى الموجودين في الخارج . وكذا ليس الوضع من الأمور الانتزاعية لأن الأمور الانتزاعية متقومة بما هو موجود في الخارج كالفوقية المتقومة بالشيء الخارجي وكما ذكرنا العلة الوضعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى لا اللفظ والمعنى الموجودين في الخارج فنفس الوجه الذي يقتضي عدم كون الوضع من الأعراض يقتضي عدم كونه من الأمور الانتزاعية .

قال المحقق الإصفهاني قدس سره لقائل أن يقول الوضع من سنخ الأمور الانتزاعية لأنها تحتاج إلى منشأ انتزاع خارجي وهو موجود في الوضع فعندما يقول الواضع : وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى يصلح

قوله هذا لأن يكون منشأً لانتزاع الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى نظير ما قال البعض في بحث الملكية من أنها يمكن أن تكون أمراً انتزاعياً ومنشأً انتزاعياً نفس العقد أو المعاطاة .

ثم ناقشه بأن ذلك لا يتم لا في الملكية ولا في الوضع وذكر دليلين :

الأول : أن لازم انتزاع شيء من شيء إمكان اشتقاق عنوان من الأمر الانتزاعي وحمله على منشأ الانتزاع وذلك غير متحقق في الملكية لعدم صدق عنوان المالك والمملوك على العقد والمعاطاة . وفي محل الكلام لا يمكن اشتقاق عنوان من الاختصاص والارتباط كعنوان المختص والمرتبط وحمله على الوضع فهذا العنوان لا يصدق إلا على اللفظ والمعنى .

الثاني : أن الأمور الانتزاعية لها منشأ انتزاع واقعي ومقولي ليس محلاً لاختلاف الأنظار ولا يتفاوت باختلاف الاعتبارات بل يتفق فيه الكل والمعاطاة التي يدعى انتزاع الملكية منها محل اختلاف ربما لا يقبلها الشارع أو بعض الأعراف بل العقد أيضاً مورد اختلافات في الأعراف المختلفة وفي الوضع لفظ الماء مثلاً في عرف العرب مرتبط بالمائع السيال وعند الفرس لا يوجد هذا الارتباط بل يكون الارتباط بين لفظ (أب) والمائع السيال فلو كانت العقلة الوضعية من الأمور الانتزاعية التي لها منشأ انتزاع لم يقع فيها اختلاف بحسب الأنظار فالاختلاف كاشف عن عدم كونها من الأمور الواقعية الانتزاعية .

نوقش هذا التفسير في الكلمات فذكر السيد الخوئي قدس سره إشكالين :

الأول : نفس الإشكال المتقدم على التفسيرات السابقة وهو أن الوضع أمر يصدر من عامة الناس حتى الصبيان والقاصرين فلا يمكن تفسيره بمعنى دقيق بعيد عن أذهانهم وتفسير الوضع يجعل اللفظ على المعنى نظير جعل العلامة على الشيء الخارجي أمر بعيد عن أذهان الواضعين .

الثاني : أن لازم كون الوضع وضعاً اعتبارياً نظير الوضع التكويني الخارجي أن يكون المعنى موضوعاً عليه لا الموضوع له لأن اللفظ - على هذا التفسير - موضوع على المعنى ولكن يُعبّر عن المعنى بالموضوع له لا الموضوع عليه فلا يمكن تفسير وضع الألفاظ بوضع مناظر للوضع التكويني .

ولكن يمكن الجواب عن الإشكال الأول بأن وضع العلامة على شيء ليس بعيداً عن أذهان العرف بل هو أمر رائج بين العقلاء .

وعن الإشكال الثاني ببيان بعض مقدماته مذكورة في كلام السيد الصدر قدس سره من أنه ما المراد بعدم إمكان تطبيق الوضع التكويني على وضع الألفاظ؟

إن كان المراد أن للوضع التكويني أركاناً ثلاثةً الموضوع والموضوع عليه والموضوع له فالموضوع هو العلامة المنصوبة والموضوع عليه المكان الذي تُنصب عليه العلامة والموضوع له ما تدل عليه العلامة ، ولا يوجد في وضع الألفاظ سوى اللفظ يكون موضوعاً والمعنى يكون موضوعاً عليه ولا يوجد شيء ثالث ليكون موضوعاً له فجوابه أنه يمكن تصوير الأركان الثلاثة في وضع الألفاظ فاللفظ هو الموضوع والمعنى

هو الموضوع عليه والموضوع له معاً يعني أن الواضع يضع لفظ زيد مثلاً على الشخص الخارجى ليدل عليه .

وإن كان المراد أن هناك في الوضع التكويني أركاناً ثلاثة هي متغايرة ومتعددة خارجاً وفي وضع الألفاظ لا توجد أركان ثلاثة متغايرة لانطباق الموضوع له والموضوع عليه على شيء واحد وهو المعنى فجوابه أنا لا نحتاج حتى في الوضع التكويني إلى أركان ثلاثة متغايرة وإن كانت متغايرة في بعض الموارد كالعلامة المنصوبة في الطريق للدلالة على وجود سباع في المكان فالموضوع عليه والموضوع له هنا متغايران ولكن ليس الأمر كذلك دائماً فالمحقق الإصفهاني قدس سره مثل بالعلامة المنصوبة على رأس الفرسخ فإن الموضوع عليه والموضوع له متحدان خارجاً في هذا المثال وتغايرهما اعتباري فالمكان الخاص الذي نُصبت عليه العلامة موضوع عليه وموضوع له إلا أنه الموضوع له بعنوان وصف من أوصاف المكان وهذا تغاير اعتباري وليس تغايراً خارجياً .

وفي باب وضع الألفاظ أيضاً يكفي التغاير الاعتباري بين الموضوع له والموضوع عليه فالواضع يضع اللفظ على الصورة الذهنية ليدل عليها فالمعنى الموضوع عليه بما أنه مدلول للفظ يكون موضوعاً له وحيثية المدلولية توجب التغاير الاعتباري بينه وبين الموضوع عليه .

ولكن يمكن الإشكال على المحقق الإصفهاني قدس سره بشكل آخر لعله مراد السيد الخوئي قدس سره وهو أنه في الوضع التكويني بعد أن وُضع شيء على شيء وعُلم بذلك ننتقل إلى صفة من صفات الموضوع عليه مثلاً فيما وُضعت علامة على رأس الفرسخ وعلمنا بوجود العلامة نفهم أن هذا المكان على رأس الفرسخ وإلا ذات وضع العلامة على هذا المكان لا دلالة له بدون العلم بوضعها عليه .

وهذا الأمر ليس قابلاً للتطبيق في وضع الألفاظ لأن لفظ الماء مثلاً الذي وضعه الواضع للمائع السيل بعد العلم بالوضع ليس هناك شيء ثالث ليكون اللفظ دالاً عليه ولا معنى لدلالته بوصف أنه موضوع على المعنى على شيء آخر .

بعبارة أخرى : الوضع التكويني له ركن ثالث غير الموضوع والموضوع عليه وهو الموضوع له ينتقل إليه بعد إحراز وقوع الأول على الثاني وفي وضع الألفاظ ليس سوى الموضوع وهو اللفظ والموضوع عليه وهو المعنى ولا يوجد شيء بعنوان الموضوع له .

فالوضع التكويني بلحاظ خصوصياته ليس قابلاً للانطباق على الوضع الاعتباري ولا يمكن تفسير عملية الوضع به .

والعمدة هذا الإشكال مضافاً إلى الإشكال المتقدم على التفاسير السابقة في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وغيره من المحققين وهو أن هذا التفسير يكذبه الوجدان بملاحظة الوضع الرائج عند العرف

والعقلاء فإن الوضع الرائج عندهم بالوجدان ليس مشتتماً على وضع العلامة والانتقال بها إلى أمر آخر كما في وضع الأعلام الشخصية فليس ما يفعله الواضع جعل علامة على المولود لتدل عليه . وهناك إشكالات أخرى أوردت على هذا التفسير منها الإشكال العام للسيد الصدر قدس سره وهو أن السببية التكوينية لا يمكن حصولها بمجرد الاعتبار وإلا لزم أن يكون كل شيء سبباً لأمر آخر وهو غير تام لأننا نرى بالوجدان تحقق هذه السببية ، والاعتبار وإن لم يكن صالحاً لإيجاد هذه السببية لوحده ولكنه بضم العلم بالوضع وطى مراحل يصلح لإيجادها .

التفسير الخامس : ما اختاره عدة من المحققين منهم الميرزا التبريزي قدس سره من أن حقيقة الوضع أمر اعتباري يوجب الارتباط بين اللفظ والمعنى في الأذهان وما يفعله الواضع أنه يضع اللفظ علامةً للمعنى من باب جعل العلامة لشيء وهذا التفسير مشترك مع تفسير المحقق الإصفهاني قدس سره في لحاظ حيثية العلامة والفرق بينهما أن المحقق الإصفهاني قدس سره كان مصرّاً على أن الوضع جعل العلامة على شيء للدلالة على أمر وفي هذا التفسير لم تُلاحظ حيثية جعل العلامة على الشيء بل مجرد جعل العلامة للدلالة على المعنى بحيث كلما سُمع اللفظ خطر المعنى في ذهن السامع نظير ما في موارد جعل الرموز بين الأشخاص حيث يجعلون فيما بينهم فعلاً أو لفظاً علامةً ورمزاً للمعنى خاص .

فعلى هذا التفسير ما نجده بالوجدان العرفي عند وضع الألفاظ للمعاني ليس أكثر من جعل العلامة وهذا المقدار كاف لتوجيه الوضع فإنه أمر ممكن ثبوتاً ومناسب للذهن العرفي وليس بعيداً عنه وليس مما يكذبه الوجدان .

التفسير السادس : تفسير الوضع بالتعهد وأصله من المحقق النهاوندي قدس سره واختاره جمع من المحققين كالمحقق الحائري في الدرر والشيخ محمد رضا الإصفهاني قدس سره في وقاية الأذهان والتزم به السيد الخوئي قدس سره .

ترجع حقيقة الوضع على هذا التفسير إلى التعهد والتباني والالتزام النفساني من المتكلم ومستعمل الألفاظ ، والكلمات في صيغة هذا التعهد والالتزام مختلفة وفي بعضها إشكالات ولكن الذي هو أقل إشكالاً ما في كلام المحقق النهاوندي نفسه في تشريح الأصول حيث قال : (... حقيقة الوضع وهي ليست إلا تعهد الواضع لغيره بأنه لا يتكلم باللفظ الفلاني إلا عند إرادة تفهيم المعنى الفلاني)٤٤

وتوضيحه - كما في كلامه وكلام السيد الخوئي قدس سرهما - أن الإنسان مدني بالطبع لا يقدر على قضاء حاجاته بنفسه ولا بد من ارتباطه بغيره وهذه الخصوصية تستدعي تفهيم مقاصده

٤٤ - تشريح الأصول، ج ١، ص ٢٥

للآخرين ولا يمكن تفهيم جميع مقاصده بالإشارات حتى في المحسوسات فضلاً عن المعقولات فلذا احتاج الإنسان إلى وسيلة لتفهيم مقاصده فاستعان بالألفاظ ، وتفهيم المقاصد بالألفاظ متوقف على تعهد يتحقق في طوله التفهيم أي التعهد بأنه كلما أراد تفهيم هذا المعنى استفاد من هذا اللفظ وبالتعبير الصحيح أنه لا يستخدم هذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم هذا المعنى .

وأفاد السيد الخوئي قدس سره أن الشاهد على صحة نظرية التعهد وضع الأعلام الشخصية فإن كل والد إذا رجع إلى وجدانه يجد أنه إذا أراد أن يضع اسماً لولده يتصور ولده واسماً يراه مناسباً له ثم يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه يناديه بذلك الاسم .

وذكر في مقام بيان خصوصيات ومميزات هذه النظرية أمرين :

الأول : أن لازمها كون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية الأولى أي التصديق بأن المتكلم أراد هذا المعنى لأنه على أساس هذه النظرية تختص العلاقة الوضعية بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى فتكون إرادة المعنى داخلةً في الوضع وعند سماع اللفظ يصدق المخاطب بأن المتكلم أراد المعنى فالدلالة التصديقية تستفاد من نفس الوضع لا أن تحصل بالدلالة التصورية وتحصل الدلالة التصديقية من أمر خارج كظهور حال المتكلم في أنه لا يفعل عبثاً .

هنا ذكر إشكالاً وأجاب عنه والإشكال أن الدلالة الوضعية إن كانت موجبةً للدلالة التصديقية فلازمه أن لا يخطر في الذهن معنى بسماع اللفظ من متكلم لا يريد تفهيم المعنى كالنائم والحال أنا نرى بالوجدان خطور المعنى في الذهن فهذا كاشف عن أن العلاقة الوضعية لا تختص بموارد إرادة التفهيم والجواب أن خطور المعنى في الذهن في هذه الموارد دلالة تصورية لكن ليس منشؤها وضع اللفظ للمعنى بل الأنس الحاصل بينهما لكثرة الاستعمال .

الثاني : أن لازم هذه النظرية أن كل مستعمل واضح لأن الواضع يتعهد أن لا يتلفظ بهذا اللفظ إلا عند إرادة هذا المعنى الخاص فالمستعمل انما يستعمل اللفظ في طول هذا التعهد . نعم ، عنوان الواضع بحسب المصطلح يُطلق على المتعهد الأول ولكن في الحقيقة كل مستعمل واضح .

نوقشت هذه النظرية بمناقشات ذكر بعضها السيد الخوئي قدس سره وأجاب عنها وذكرت بعضها في كلمات الأعلام الآخرين فنشير إلى أهم المناقشات وهي ثلاثة :

الأولى : أن هذا التفسير كأكثر التفاسير السابقة يكذبه الوجدان لأن ما نلاحظه في الأوضاع الرائجة بين العقلاء أن لا تعهد فيها فإن من يسمي ابنه مثلاً باسم لا يتعهد بأنه لا يستعمل هذا الاسم إلا لهذا المعنى ، غاية الأمر يضع علامةً عليه لا أكثر .

والشاهد القطعي على أن الوضع ليس التعهد أن المعنى الموضوع له في بعض الأعلام الشخصية لا يرتبط بالواضع ليريد تفهيمها ويكون متعهداً بالنسبة إليه مثلاً يولد مولود في عائلة ويذهبون به إلى عالم صالح ليسميه تبركاً فهو لا يحتاج تفهيم المعنى فكيف يتعهد ويلتزم بأن لا يتكلم بهذا اللفظ

إلا عند إرادة تفهيم المعنى الخاص فلا يمكن تطبيق نظرية التعهد في هذه الموارد بخلاف مبنى جعل العلامة فيمكن تطبيقه بلا إشكال .

هنا في كلام السيد الصدر قدس سره أمر يمكن بيانه بعنوان التوضيح لهذه المناقشة وهو أن دلالة اللفظ على المعنى بناءً على هذه النظرية لأجل الملازمة بين الشرط والجزاء في القضية الشرطية فعندما نسمع لفظاً يخطر المعنى في ذهننا لأجل تعهد الواضع بأنه كلما استعمل هذا اللفظ أراد هذا المعنى فالدلالة لأجل العلم بالتزام الواضع وتعهدده والحال أن هناك موارد لا يوجد فيها التفات إلى ذلك مثلاً يفهم الطفل معنى بعض الألفاظ التي تتلفظ بها أمه مع أنه غير ملتفت إلى تعهد من الأم والتزام فلا بد من تفسير الوضع بنحو آخر يتناسب مع هذه الموارد .

الثانية : ما في كلام المحقق الإيرواني قدس سره من أن لازم كون الوضع التعهد والالتزام أن نفهم من كلام المتكلم : (زيد قائم) أن له إرادات ثلاثاً : إرادة تفهيم معنى زيد وإرادة تفهيم معنى قائم وإرادة تفهيم معنى النسبة بينهما والحال أن ما نجده بالوجدان أن المتكلم أراد تفهيم ثبوت القيام لزيد وهذا الغرض لا يحصل بنظرية التعهد .

يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنه ليس لازم مبنى التعهد أن لا يكون (زيد قائم) دالاً على المعنى المقصود وهو ثبوت القيام لزيد فإن إفادة هذا المعنى عن طريق التعهد ممكنة بأن حقيقة الوضع وإن كانت التعهد ولكن إرادة التفهيم لم تؤخذ في المعنى الموضوع له بل المعنى الموضوع له ذات القيام وذات زيد والنسبة بينهما فإرادة التفهيم ليست داخلة في المعنى الموضوع له بل جزء من حقيقة الوضع لأن الواضع وإن وضع اللفظ لذات المعنى لكنه تعهد أن لا يستخدم اللفظ إلا عند إرادة المعنى نظير ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المعنى الحرفي من أن المعنى الموضوع له في حرف (في) والظرفية الاسمية واحد وأما أنه لا يُستعمل أحدهما مكان الآخر فليس لاختلاف المعنى الموضوع له بل من قيود الوضع فيقال نظير هذا الكلام فيما نحن فيه بأن المعنى الموضوع له ذات زيد والقيام والنسبة بينهما وإرادة المعنى داخلة في حقيقة الوضع .

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب بلحاظ ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في المميز الأول لنظرية التعهد من أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية وليست الدلالة التصويرية وما يخطر في الذهن بسماع (زيد قائم) من النائم مثلاً لا ربط له بالوضع بل هو ناشٍ من كثرة الاستعمال ومن الدلالة الأنسية .

فمعنى هذا الكلام أن العلاقة الوضعية بين اللفظ وإرادة المعنى لا ذات المعنى . نعم ، يفهم بتحليل المعنى الموضوع له ذات المعنى ولكن ليس معنى ذلك أن العلاقة الوضعية بين اللفظ وذات المعنى . فمناقشة المحقق الإيرواني قدس سره واردة .

الثالثة : ما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن الوضع لو كان عبارةً عن تعهد الواضع والتزامه بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم هذا المعنى فيكون في الحقيقة أحد طرفي الوضع اللفظ والطرف الآخر إرادة تفهيم المعنى والأنس الحاصل من كثرة الاستعمال يكون بين اللفظ وإرادة المعنى ففي الموارد التي يصدر اللفظ من متكلم غير مرید لا بد من خطور إرادة المعنى في الذهن بعد العلم بالوضع والحال أننا حينما نسمع اللفظ من متكلم غير مرید يخطر في ذهننا ذات المعنى لا إرادة المعنى فلا بد من تفسير العلقة الوضعية بحيث تكون الإرادة خارجةً .

لو تم الجواب المتقدم عن مناقشة المحقق الإيرواني قدس سره تم الجواب عن هذه المناقشة ولكن الجواب لم يكن تاماً فتكون هذه المناقشة واردةً .

وهناك مناقشات أخرى على نظرية التعهد المذكورة في الكلمات لكن في هذه المناقشات الثلاث غنى وكفاية .

التفسير السابع : نظرية القرن الأكيد التي ذكرها السيد الصدر قدس سره وكما يُستفاد من تقارير بحثه هي نظرية مستفادة من ملاحظة قانون تكويني للانتقال إلى المعاني ويرجع أساسها إلى الاستجابة الشرطية التي طرحها بعض علماء الروس باسم بافلوف يُنقل أنه لتفهم معنى الطعام للكلب كان كلما يريد تقديم طعام له يدقّ جرساً وبسبب اقتران الجرس والطعام وتكرر ذلك كان يسيل لعاب الكلب بمجرد سماع الجرس وهذا شاهد على خطور معنى الطعام في ذهنه فالانتقال إلى المعنى حصل من الاقتران بين الأمرين .

أفاد السيد الصدر قدس سره في توضيح هذه النظرية أن هناك قوانين تكوينية ثلاثاً في باب درك المعاني وانتقالها إلى الذهن أحدها أصلي أولي والاثنان الآخريان ثانويان حاكمان على الأول ويوسّعانه .

الأول : أن الإنسان عندما يحسّ بشيءٍ تخطر صورته في ذهنه كما إذا رأى أسداً في الخارج خطرت صورته في ذهنه .

الثاني : أن الإنسان عندما يحسّ بمشابه الشيء انتقل أيضاً إلى معنى ذلك الشيء وخطرت صورته في ذهنه كما إذا رأى صورة الأسد خطرت الصورة في ذهنه . وعلى أساس هذا القانون يحصل درك المعاني بإحساس المشابه كما كان يحصل بإحساس الشيء نفسه فيتوسّع بهذا القانون القانون الأول .

الثالث : أن اقتران شيئين بنحو خاص ومؤكّد يوجب أنه كلما رأى الإنسان أحدهما انتقل ذهنه إلى الآخر كما في شخصين يكونان معاً دائماً فإذا رأينا أحدهما في مكان وحده خطر في ذهننا الآخر ومن مصاديق هذا القانون أنه بعد اقتران صوت الأسد ورؤيته في الخارج إذا سُمع صوته من بعيد خطرت صورته في الذهن .

أفاد السيد الصدر قدس سره أن مجرد الاقتران بين الشئيين ولو في مرة واحدة لا يوجب الانتقال إلى المعنى بل لابد من اقتران خاص وهذا الاقتران الخاص قد يحصل بعامل كمي أي كثرة الاقتران وتكرره وقد يحصل بعامل كيفي أي الاقتران في ظرف خاص مع ملابسات خاصة ولو كان مرة واحدة كما إذا مرض شخص في السفر إلى مدينة وتحمّل مشقات كثيرة فهذا يوجب أنه متى سمع باسم تلك المدينة أو دخلها خطر في ذهنه ذلك المرض وتلك المشقات . وبهذا القانون أيضاً يتوسّع القانون الأول وهو الذي يُقال أنه كشفه بشكل واضح العالم الروسي بافلوف .

أفاد السيد الصدر قدس سره أن وضع الألفاظ في مقام تفهيم المعاني تطبيق لهذا القانون الثالث بإيجاد القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى بعامل كمي أو كيفي فالعامل الكمي هو تكرار اقتران اللفظ بالمعنى يتحقق به الوضع التعيني والعامل الكيفي هو اقترانهما في ظرف خاص يتحقق به الوضع التعيني .

وذكر لنظرية القرن الأكيد مميزات :

منها : أن ارتباط اللفظ بالمعنى أمر تكويني لا جعلي اعتباري ، ليس ما يفعله الواضع مجرد اعتبار يحصل بقوله : (وضعت) بل أمر تكويني يحصل به القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى ونتيجته انتقال الذهن بسماع اللفظ إلى المعنى .

ومنها : أن دلالة اللفظ على المعنى على هذه النظرية تكون دلالةً تصويريةً لا تصديقية .

ومنها : أن الانتقال إلى المعنى في أغلب الموارد يحصل بالعلم بالوضع وقد يحصل بالتلقين كما في الطفل فإنه لابد لإيجاد القرن الأكيد له من تلقينه لعدم التفاته إلى الوضع .

يمكن مناقشة هذه النظرية بأننا لا ننكر القانون المذكور وأن الاقتران بين الشئيين بنحو أكيد كما أو كيفاً يوجب الانتقال إلى الذهن ولكن الكلام في أن الوضع الذي هو أمر رائج بين العقلاء ويوجب الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى تطبيق لهذا القانون؟ وهل ما نراه بالوجدان من فعل الواضع هو إيجاد القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى أو أمر آخر؟

كما ذكرنا في مناقشة التفاسير السابقة أنها خلاف ما نجده بالوجدان ولا تتناسب مع الوضع الراجح بين العقلاء نقول في هذا التفسير أنه كذلك . فتفسير الوضع بالقرن الأكيد أمر يكذبه الوجدان ولو كان الارتباط بين اللفظ والمعنى في نتيجة الوضع والعلم به حاصلاً وسلماً - باصطلاح السيد الصدر قدس سره - أن الاقتران بينهما حاصل ولكن هذا الارتباط والاقتران نتيجة الوضع وليس نفسه بل كما ذكرنا سابقاً في مناقشة كلام المحقق الإصفهاني قدس سره هو نتيجة العلم بالوضع فإننا حينما نلاحظ وضع اللغات عند العرف والعقلاء نرى أن ما يفعله الواضع بعنوان عملية الوضع يتم بوضع اللفظ للمعنى ولو لم يحصل الاقتران الخاص . غاية الأمر هذا الوضع إن علم به الشخص حصل عنده الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى والانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ .

فما نتوقعه من الوضع الرائج بين العرف والعقلاء بعنوان أمر اعتباري صادر من الواضع يتم بعملية الجعل ولو لم يحصل القرن الأكيد فهذا شاهد على أن تفسير الوضع بالقرن الأكيد غير صحيح .

وبعبارة أخرى : أنه يحصل لأغلب الناس بعد العلم بالوضع الانتقال إلى المعنى ولو لم يحصل الاقتران الخاص بأن لا يوجد عامل كفي ولا كمي في البين بل مجرد التفاتهم إلى الوضع يوجب الارتباط فليس الارتباط الموجب للانتقال متوقفاً على القرن الأكيد .

نعم ، يمكن أن يُقال في الدفاع عن السيد الصدر قدس سره أنه ليس المراد بإيجاد الواضع للقرن الأكيد أن الوضع بمعنى إيجاد القرن الأكيد بأن يوجد الواضع ذلك بالحمل الأولي ليشكل بأن الواضع حين الوضع لا يلتفت إلى ذلك بل المراد أن الواضع يفعل ما يكون بالحمل الشائع إيجاداً للقرن الأكيد بين اللفظ والمعنى .

ولكن فيه أن ما يصدر من الواضع ليس القرن الأكيد لا بالحمل الأولي ولا بالحمل الشائع والشاهد على ذلك أن هناك موارد يتحقق فيها الوضع يقيناً وتتحقق فيها الدلالة بعد العلم بالوضع والحال أنه لم يوجد اقتران أكيد بين اللفظ والمعنى .

هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة .

الجهة الرابعة : أقسام الوضع

باعتبار أن أركان الوضع ثلاثة : اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له والعلاقة الوضعية ذُكرت للوضع تقسيمات ثلاثة : تقسيمه بلحاظ منشأ حصول العلاقة الوضعية إلى الوضع التعييني والتعيني وتقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع للمعنى إلى الوضع الشخصي والنوعي وتقسيمه بلحاظ خصوصيات المعنى الموضوع له إلى الوضع الخاص والموضوع له الخاص والوضع العام والموضوع له العام والوضع العام والموضوع له الخاص والوضع الخاص والموضوع له العام .

وإليك تفصيل هذه التقسيمات :

الأول : الوضع التعييني والتعيني

سببية سماع اللفظ للانتقال إلى المعنى لأجل العلاقة الخاصة بينهما وهذه العلاقة قد تحصل من تخصيص شخص خاص أو جماعة معينة كما هو المتداول في تسمية المخترعات والكتب المؤلفة وأسامي الأشخاص وقد تحصل بكثرة الاستعمال والمراد بها ليس خصوص كثرة الاستعمال المجازي بل تكون على نحوين :

الأول : أن يُستعمل اللفظ كثيراً في معناه المجازي بحد يحصل بين اللفظ وذلك المعنى أنس في الأذهان بحيث عندما يُستعمل اللفظ بدون قرينة يخطر المعنى في الذهن كما استعمل عنوان العلامة لشخص ليس كثير العلم ولكن لكثرة إطلاقه عليه عندما يُقال العلامة يخطر ذلك الشخص في الذهن .

الثاني : أن يُستعمل اللفظ كثيراً في معناه الحقيقي ولكن بتعدد الدال والمدلول فيحصل بذلك الأناس بين اللفظ وذلك المعنى بحيث عندما يُستعمل اللفظ بدون الدال الأخر يخطر المعنى في الذهن كما إذا استعمل عنوان العلامة لشخص كثير العلم وكان إطلاقه وإرادة ذلك الشخص في البداية بتعدد الدال والمدلول ثم بكثرة الاستعمال فيه صار يخطر ذلك الشخص بمجرد سماع اللفظ بدون الدال الأخر .

هل تقسيم الوضع إلى التعيني والتعيني تام أو لا؟

لا خلاف في أن الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى الذي يوجب الانتقال من اللفظ إلى المعنى قد ينشأ من تعيين شخص خاص أو جماعة خاصة وقد ينشأ لا من شخص خاص أو جماعة خاصة بل من كثرة الاستعمال .

إنما الكلام والنزاع في أنه هل يتم تقسيم الوضع إلى التعيني والتعيني على جميع التفاسير والأقوال في الوضع أو لا يتم إلا على بعضها؟

فيظهر من بعض الكلمات أن نفس صحة التقسيم المذكور على تفسير من الشواهد على صحة ذلك التفسير كما يظهر من المحقق الآخوند قدس سره حيث قال : (الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى) .<sup>٤٥</sup>

وبعض المحققين كالمحقق الداماد قدس سره في مقام البحث عن الأقوال في حقيقة الوضع أشكل على بعض التفاسير بأنه عليه لا يكون الوضع إلا قسماً واحداً والحال أنه لا إشكال في صحة تقسيمه إلى التعيني والتعيني .

فعلى تفسير المحقق الآخوند قدس سره للوضع حيث فسره بالمعنى اسم المصدرى وأنه نحو اختصاص للفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما فمن المعلوم أن للوضع منشأين ويصح التقسيم المذكور ولكن الإشكال على أصل التفسير المذكور كما تقدم لأنه الأثر المترتب على الوضع بل الأثر المترتب على العلم به .

وكذا على التفاسير الراجعة إلى العملية التكوينية - كتفسير السيد الصدر قدس سره القرن الأكيد وتفسير المحقق العراقي قدس سره جعل الملازمة تكويناً - يصح التقسيم .

وقد صرح السيد الصدر قدس سره أن القرن الأكيد قد ينشأ من عامل كفي فيكون الوضع تعينياً و قد ينشأ من عامل كمي فيكون الوضع تعينياً . وكذا الملازمة تكويناً قد تحصل بجعل شخص معين وقد تحصل بكثرة الاستعمال .

٤٥ - كفاية الأصول، ص ٩

فالعمدة البحث عن صحة التقسيم المذكور على التفاسير الأخرى التي لا تفسر الوضع بالعملية التكوينية :

فعلى تفسيره بالتعهد والالتزام من الواضع يبدو أولاً أن الوضع لا يكون إلا قسماً واحداً وهو الوضع التعييني لأنه لا يمكن توجيه التعهد والالتزام في موارد كثرة الاستعمال من يكون المتعهد والملتزم؟ فلذا صرح بعض القائلين بهذا التفسير بأن الوضع ليس إلا قسماً واحداً وهو الوضع التعييني كما في كتاب آراؤنا<sup>٤٦</sup> . وأشكل المحقق الداماد قدس سره وغيره على هذا التفسير أن الوضع عليه يكون قسماً واحداً فقط .

ولكن ذكر في الكلمات توجيهان لتقسيم الوضع على القسمين على طبق مسلك التعهد : الأول : ما أفاده السيد الخوئي قدس سره حيث قال بعد تفسير الوضع بالتعهد أنه على أساسه يمكن تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني بأن التعهد والالتزام إن كان ابتدائياً يكون وضعاً تعيينياً وإن كان ناشئاً عن كثرة الاستعمال يكون وضعاً تعيينياً .

ومراده أن التعهد والالتزام قد يكون ابتدائياً بدون سابقة بأن يتعهد الواضع أن لا يستعمل اللفظ إلا لهذا المعنى وقد يكون مسبقاً بكثرة الاستعمال بأن يُستعمل اللفظ كثيراً في المعنى المجازي أو بتعدد الدال فيتعهد المستعملون أن يستعملوا اللفظ في المعنى الذي كان مجازياً سابقاً أو كان يُستفاد بتعدد الدال .

وفيه أن الوضع المسبوق بكثرة الاستعمال على هذا التوجيه وضع تعييني لا تعييني فقسّم في الحقيقة الوضع التعييني الى قسمين أما الوضع التعيني فهو أن تحصل العلاقة الوضعية بكثرة الاستعمال فهل كثرة الاستعمال أوجبت هنا العلاقة الوضعية أو لا؟ إن كانت موجبةً لحصول العلاقة فالتعهد والالتزام بعده لا أثر له ويكون لغواً لحصول الغرض بكثرة الاستعمال وإن لم تكن موجبةً لحصول العلاقة فيكون الوضع تعيينياً لا تعيينياً لأن مجرد سبق كثرة الاستعمال بدون حصول العلاقة بها لا أثر له .

وقال السيد الصدر قدس سره يمكن تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني على مسلك التعهد بأن يقال أن كثرة الاستعمال تكشف عن الالتزام الضمني من المستعملين بتفهم المعنى بهذا اللفظ كما أنه إذا لوحظ أن شخصاً يستخدم في أفعاله يده اليميني يستكشف منه أنه ملتزم بذلك لا أن يكون ذلك بغير اختياره .

فالالتزام والتعهد قد يكون من شخص خاص وقد لا يكون كذلك ولكن يمكن كشفه ضمناً بواسطة كثرة الاستعمال .

٤٦ - آراؤنا في أصول الفقه، ج ١، ص ٩

الثاني : ما أفاده السيد الصدر قدس سره من أنه يمكن تصوير الوضع التعييني بأن يُقال : كثرة استعمال لفظ خاص لمعنى خاص كاشفة عن التعهد والالتزام الضمني من المستعملين بذلك نظير ما إذا رأينا شخصاً يستخدم يده اليمنى في أعماله عادةً فنكشف أنه ملتزم بهذا الأمر .

ويلاحظ عليه بأن المقصود من كثرة الاستعمال التي جعلت كاشفةً عن التعهد والالتزام إن كان كثرة الاستعمالات السابقة على حصول الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى فالمفروض أن إرادة المعنى الخاص في تلك الاستعمالات كانت مع القرينة على المجاز أو مع دال آخر لا من نفس اللفظ فلا تكون كاشفةً عن الالتزام الضمني بأن لا يستعمل اللفظ الخاص إلا لتفهم المعنى الخاص لعدم التناسب بين الكاشف وما يكشف عنه وإن كان المقصود كثرة الاستعمالات بعد حصول الأنس بين اللفظ والمعنى فيكون التعهد لغواً لفرض حصول الأنس وكفايته لدلالة اللفظ على المعنى .

فكما ذكر بعض المحققين كالمحقق الداماد والمحقق الإيرواني قدس سرهما لا تصوير للوضع التعييني على مسلك التعهد ولا يكون الوضع إلا تعيينياً .

هذا بالنسبة إلى صحة التقسيم المذكور على مسلك التعهد .

أما بالنسبة إلى مسلك الاعتبار وأن حقيقة الوضع اعتبار خاص بين اللفظ والمعنى - كاعتبار الهوية بينهما والتنزيل كما هو مختار المحقق الإيرواني والمحقق الداماد قدس سرهما أو اعتبار اللفظ موضوعاً على المعنى نظير وضع العلام على الأمكنة كما هو مختار المحقق الإصفهاني قدس سره أو اعتبار اللفظ علامةً للمعنى كما هو مختار بعض المحققين منهم الميرزا التبريزي قدس سره - فهل على مسلك الاعتبار بشعبه الثلاثة يكون للوضع قسمين : التعييني والتعييني أو لا؟

أشكل على تصوير الوضع التعييني على هذا المسلك في كلمات المحقق الإصفهاني والمحقق الإيرواني والسيد الصدر قدس سرهم وحاصل الإشكال بتوضيح منا أن الاعتبار يتحقق بقصد اعتبار أمر في عالم الاعتبار بضميمة إبرازه ببرز فهو فعل قصدي لا يتحقق بدون القصد وفي موارد الوضع التعييني كثرة الاستعمال لا توجب تحقق الاعتبار ولا تصلح أن تكون إنشأً للأمر الاعتباري وإبرازاً له لصدورها عن أشخاص متعددين والتفهم في كل من الاستعمالات بالاتكاء على قرينة على المجاز أو دال آخر وليس فيه قصد إنشاء الاعتبار وإبرازه .

فعلى مسلك الاعتبار لا يمكن تصوير الوضع التعييني كما صرح القائلون بهذا المسلك فقد صرح المحقق الإصفهاني قدس سره أنه بناءً على مختاره وهو وضع اللفظ على المعنى لا معنى لأن يكون للوضع قسمان ولا جامع بينهما . نعم ، يشترك الوضع التعييني والتعييني في النتيجة وهي حصول الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى فإنها قد تحصل بتعيين شخص وهذا حقيقة الوضع وقد تحصل من كثرة الاستعمال فلا حاجة إلى اعتبار الواضع لأنه لغو بعد حصول النتيجة .

وقال المحقق الإيرواني قدس سره أيضاً أنه بناءً على مختاره وهو الهوهوية والتنزيل ليس الوضع مما يتحقق قهراً وبدون قصد ووجهه كما في توضيح السيد الصدر قدس سره أن الاعتبار أمر قصدي لا يحصل من غير قصد . هذا ما يرتبط بالمقام من كلامه قدس سره .

ثم ذكر أن ما يمكن الالتزام به أن كثرة الاستعمال كاشف عن الوضع التعيني عند المستعملين . وهذا الذي ذكره أخيراً يناقش فيه بما تقدم في مناقشة كلام السيد الصدر قدس سره في توجيه الوضع التعيني على مسلك التعهد من أن الاستعمالات السابقة كانت مستندةً إلى القرينة أو ضميمة دال آخر فلا تصلح أن تكون كاشفةً عن وضع نفس اللفظ للمعنى . وما ذكره أولاً من عدم تصوير الوضع التعيني على مسلك الاعتبار موافق لكلام المحقق الإصفهاني والسيد الصدر قدس سرهما .

وفي المقابل قال المحقق الداماد قدس سره بإمكان توجيه الوضع التعيني على مسلك الاعتبار خلافاً للأعلام المتقدمين .

وحاصل ما أفاده بتوضيح منا أن ما نحتاجه على مسلك الاعتبار حصول الاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار أو علامية اللفظ للمعنى في اذهان العرف والعقلاء والاتحاد قد يحصل من شخص خاص وقد يحصل من كثرة الاستعمال فلا يلزم أن يكون حصوله بالضرورة بقصد شخص خاص بل يمكن فرض حصوله بكثرة الاستعمال وكذا العلامية يمكن فرض حصولها بكثرة الاستعمال كما أن العلامية في الخارج قد تحصل قهراً لا بتعيين شخص كالحجر الواقع في مكان خاص (كرأس الفرسخ مثلاً) و يكون علامةً له .

نعم ، لو كان الوضع خصوصاً أمر متقومً بالقصد لما تحقق بكثرة الاستعمال ولكن حيث ان الوضع هو الوجود الاعتباري للاتحاد بين اللفظ والمعنى أو علامية اللفظ للمعنى في الاذهان فهذا يمكن توجيه حصوله بكل من المنشئين .

بعد البحث عن أصل هذا التقسيم ينبغي البحث عن أنحاء الوضع التعيني والوضع التعيني وإن كان المحقق الأخوند قدس سره تعرض لهذا البحث في أول الحقيقة الشرعية وتبعه الأعلام .

كما ذكرنا في توضيح الوضع التعيني قد تكون الاستعمالات الكثيرة الموجبة للوضع التعيني هي من استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث تكون إرادة المعنى الخاص من اللفظ بالاتكاء على القرينة كما في استعمال عنوان العلامة لمن ليس كثير العلم مع القرينة ثم بواسطة كثرة الاستعمال يخطر ذلك الشخص في الذهن بمجرد سماع اللفظ بلا قرينة وقد تكون من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ولكن إرادة المعنى الخاص من باب تعدد الدال كما في استعمال عنوان العلامة في شخص

كثير العلم ولكن بتعدد الدال ثم بكثرة الاستعمال يخطر ذلك الشخص في الذهن بمجرد سماع اللفظ من دون الاحتياج الى الدال الآخر فالوضع التعيني على قسمين .

ولكن وقع البحث في أن الوضع التعيني يتحقق فقط بالتصريح بإنشاء الوضع بأن يقال مثلاً : (وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى) أو يتحقق أيضاً بواسطة الاستعمال؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في أول بحث الحقيقة الشرعية : (أن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وإن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز.)<sup>٤٧</sup>

فيكفي في الاستعمال الموجب للوضع التعيني نصب القرينة على أن المستعمل في مقام الوضع مثلاً من ولد له مولود ولم يسمه سابقاً يقول : (جئني بولدي علي) ويتحقق الوضع بقوله هذا . هل ما أفاده تام أو لا؟ نوقش في الكلمات بمناقشات أهمها مناقشتان :

الأولى : ما ذكره الآخوند نفسه وأجاب عنه من أن الاستعمال الصحيح إما حقيقي وإما مجازي مع القرينة ، وغيرهما يكون استعمالاً غلطاً والوضع الاستعمالي من هذا القبيل لأن الاستعمال الحقيقي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له يعني أن اللفظ وُضعت في رتبة سابقة لمعنى ووجد الارتباط الخاص بينهما والحال أن المفروض في الوضع الاستعمالي عدم تحقق الوضع قبله والاستعمال المجازي استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له مع مراعاة التناسب بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له والحال أن المفروض عدم مراعاة مناسبة في الوضع الاستعمالي فيكون هذا الاستعمال استعمالاً غلطاً ولا يصلح لأن يكون موجباً للوضع .

أجيب عن هذه المناقشة بأجوبة :

الأول : جوابه قدس سره بأننا نسلم أن الوضع الاستعمالي ليس استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً ولكن لا يضر ذلك بحصول الوضع به لأن صحة الاستعمال دائر مدار حسنه في الطبع وعدم استنكاره وليس الاستعمال الصحيح منحصراً بالحقيقي والمجازي وهذا الاستعمال مقبول الطبع .

الثاني : جواب المحقق الإيرواني قدس سره بأنه حتى لو اشترط في الاستعمال الحقيقي أن يكون مسبقاً بالوضع يكون هذا الشرط متوفراً في الوضع الاستعمالي لأن الوضع هو الاعتبار النفساني السابق على الاستعمال وليس نفس الاستعمال ولا معلول الاستعمال بل سابق عليه . وقول الواضع : (وضعت) في الوضع بالتصريح ليس إلا كاشفاً عن الوضع لا نفس الوضع ولا فرق في الكاشف عن الوضع بين التصريح المذكور والاستعمالات المتعددة بل الاستعمال الواحد الذي هو

محل الكلام فلا يختص الوضع التعييني بما أبرز بالقول بل يتحقق بالاستعمال أيضاً ولو لم يعلم أحد بالوضع قبل الاستعمال ولكن باعتبار كونه كاشفاً عن وضع سابق يكون استعمالاً حقيقياً فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، تام لا إشكال فيه .

لكن يناقش في هذا الجواب عند الميرزا التبريزي قدس سره بأن المفروض كون الوضع من الاعتباريات والمعتبر في الاعتباريات وإن كان أمراً نفسانياً لكن مجرد هذا الأمر النفساني لا يكفي لصدق العنوان الاعتباري بل صدقه متوقف على الإبراز بلا فرق بين كونه من قبيل المعاملات أو مثل الوضع فالإبراز مقوم للوضع فجواب المحقق الإيرواني غير تام لأنه جعل الوضع مجرد أمر اعتباري والحال أنه مقوم بالإبراز فلو تصور شخص أن يجعل اسم مولوده علياً لا يقال أنه وضع هذا الاسم عليه بل لابد من إبراز ذلك . نعم ، من يرى أن حقيقة الوضع التعهد فله أن يقول بأنه مجرد اعتبار نفساني وليس الإبراز مقوماً له ولكن يشكل عليه أيضاً بأن التعهد وإن كان في نفسه مجرد أمر نفساني ولكن التعهد الموضوع للأثر عند العقلاء التعهد الواصل إلى مرحلة الإبراز وإلا مجرد التعهد والالتزام في النفس لا يُعنى به عندهم .

الثالث : جواب الميرزا التبريزي قدس سره وهو مشترك مع الجواب الثاني في أن الوضع الاستعمالي من الاستعمال الحقيقي ولكن الفرق في كيفية توجيه حقيقة الاستعمال فأفاد الميرزا التبريزي قدس سره بأن الاستعمال الحقيقي لا يشترط فيه أن يكون مسبقاً بالوضع زماناً بل يكفي أن يكون استعمالاً في معنى متصفاً بكونه موضوعاً له ولو كان الاتصاف بذلك مقارناً للاستعمال زماناً فيكفي عدم تأخر الاتصاف عن الاستعمال لأن الوضع من الأمور الاعتبارية والإبراز جزء دخيل فيه وبما أن المفروض في محل البحث تحقق الإبراز والكشف بالاستعمال فرتبة الوضع تكون متأخرة عن الاستعمال .

الثانية : ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن الوضع الاستعمالي مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في آن واحد لأن خصوصية الاستعمال تقتضي أن يلاحظ اللفظ فانياً في المعنى بحيث يكون الملحوظ الاستقلالي هو المعنى واللفظ آلة له ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى الوضع يقتضي أن يلاحظ الواضع اللفظ بعنوان موضوع حكمه لحاظاً مستقلاً حتى يضعه للمعنى . فلو حصل الوضع التعييني بالاستعمال لزم الجمع بين لحاظ اللفظ لحاظاً استقلالياً ولحاظاً آلياً في استعمال واحد والجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي يرجع إلى الجمع بين المتناقضين لأن الآلية بمعنى عدم الاستقلالية والاستقلالية وعدم الاستقلالية متناقضان .

أجيب عن هذه المناقشة بوجوه :

الأول : ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن الجمع بين اللحاظين وإن كان ممتنعاً ولكن تحقق الوضع بالاستعمال لا يستلزمه لأننا نسلم أن الوضع حكم على اللفظ ويقتضي لحاظ اللفظ استقلالاً

ولكن لا نسلّم أن الاستعمال يقتضي لحاظه ألياً بل هو لا اقتضاء بالنسبة إليه فلذا إن تعلق غرض بلحاظ اللفظ استقلالاً في مورد تحقق الاستعمال كما إذا كان شخص غير عربي يتكلم بالعربية وكان غرضه من التكلم بها في مورد بيان تسلطه عليها فيكون لحاظه للفظ كلحاظ المعنى استقلالياً وله كمال الالتفات إلى اللفظ وليس غافلاً عنه وكما إذا كان الشخص في مقام الخطابة يكون ملتفتاً إلى الألفاظ حتى يأتي بما يناسب المقام فما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن الوضع الاستعمالي مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي ليس صحيحاً لأن الوضع وإن اقتضى لحاظ اللفظ استقلالاً ولكن الاستعمال لا يقتضي لحاظه ألياً .

الثاني : ما أفاده السيد الخوئي قدس سره كما في المحاضرات وتعليقة الأجود من أن الوضع ليس نفس الاستعمال بل مقدم عليه . لو كان الوضع نفس الاستعمال لزم الجمع بين اللحاظين الاستقلالي والآلي في الوضع الاستعمالي ولكن بناءً على المسلك المختار وهو مسلك التعهد وكذا على مسلك اعتبار الههوية أو العلامية يكون الوضع أمراً نفسانياً يتحقق في نفس الواضع ولا يتوقف على الإبراز . وإبرازه باللفظ أو الفعل كاشف عن ذلك الاعتبار النفساني فالإبراز بطريق الاستعمال لا يستلزم محذوراً لأن الواضع يضع اللفظ أولاً ثم يستعمله في مقام إبراز الوضع فلا حاجة إلى لحاظه استقلالاً لتحقيق الوضع سابقاً .

ويلاحظ عليه بأننا لو سلمنا بأن حقيقة الوضع على مسلك التعهد هو مجرد الاعتبار النفساني لا نسلّم ذلك على مسلك الاعتبار بل تكون حقيقته على هذا المسلك الاعتبار النفساني مع الإبراز بحيث يكون الإبراز مقوماً للأمر الاعتباري وليس الإبراز مجرد كاشف عن الأمر الاعتباري بل لا يكون الأمر الاعتباري صادقاً بدونه مثلاً إذا قال شخص : (جئني بولدي علي) ولو كان قبل ذلك قاصداً في نفسه لوضع هذا الاسم ولكن قبل الإبراز لا يصدق الوضع بل على مسلك التعهد أيضاً ما هو الموضوع للأثر عند العقلاء هو الالتزام الذي أبرز بمبرز ما لا مجرد التعهد النفساني بدون الإبراز .

الثالث : ما أفاده المحقق العراقي قدس سره في بدائع الأفكار من أننا لو سلمنا أن اللفظ في مقام الاستعمال مفعول عنه وملحوظ بالآلة لا بالاستقلال ولكن حقيقة الوضع جعل الملازمة والارتباط الخاص بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى وكذا على باقي المسالك تكون العلة الوضعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى فغاية ما يقتضيه الاستعمال لحاظ اللفظ المستعمل آلة لا لحاظ طبيعي اللفظ كذلك وما يقتضيه الوضع لحاظ طبيعي اللفظ بالاستقلال فلا يلزم الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في مورد واحد .

المناقشة الثالثة في إمكان الوضع التعييني بالاستعمال ما ذكره العراقي قدس سره في البدائع وأجاب عنها وهي أن دلالة اللفظ على المعنى متوقفة على صلاحية اللفظ للدلالة وصلاحية اللفظ للدلالة

تحصل بالوضع والمفروض تحقق الوضع بالاستعمال وهذا مستلزم للدور إذ الاستعمال متوقف على  
الصلاحية والصلاحية متوقفة على الوضع والوضع متوقف على الاستعمال .  
فأجاب قدس سره بأن الاستعمال وإن كان متوقفاً على صلاحية اللفظ للدلالة ولكن لا يلزم أن تكون  
الصلاحية موجودة قبل الاستعمال بل يكفي استعداده للدلالة في ظرف الاستعمال وهذا المقدار من  
الاستعداد موجود في محل الكلام لأنه - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - قامت القرينة على أن  
المستعمل في مقام الوضع وهذه القرينة توجب كون اللفظ في ظرف الاستعمال صالحاً للدلالة على  
المعنى وترتفع مشكلة الدور .

التقسيم الثاني للوضع تقسيمه إلى الشخصي والنوعي

الوضع الشخصي فيما تصور الواضع اللفظ في مقام الوضع بشخصه بمادته وهيئته ووضعه للمعنى  
الخاص سواء كان ذلك المعنى جزئياً مثل وضع لفظ زيد لشخص معين أو كان كلياً كوضع لفظ  
الإنسان والحجر والشجر وأمثال ذلك من الجوامد .

والوضع النوعي فيما تصور الواضع اللفظ بواسطة عنوان مشير ووضعه للمعنى الخاص كما في وضع  
هيئات المشتقات يتصور الهيئة الفاعلية ويضعها لمن يقوم به الفعل سواء كان لازماً أو متعدياً .  
فالموضوع في هذه الموارد الهيئة لا في ضمن مادة خاصة بل الموجودة في ضمن فاعل وجالس وراكم  
وساجد وعنوان فاعل مجرد مشير إلى تلك الهيئة باعتبار أن الهيئة لا وجود لها إلا في ضمن مادة  
فالواضع يتصورها في ضمن مادة (ف ع ل) لا أن يكون الموضوع خصوص الهيئة بهذه المادة وهذا ما  
يعبر عنه بالوضع النوعي .

لا إشكال في أن وضع الجوامد من الوضع الشخصي ووضع هيئات المشتقات من الوضع النوعي إنما  
الكلام في وضع مادة المشتقات كالضرب هل هي موضوعة بالوضع الشخصي أو الوضع النوعي؟  
المعروف أنها موضوعة بالوضع الشخصي لا النوعي فلذا قال المحقق الآخوند قدس سره في الأمر  
السادس - في مقام بيان أن المركب بما هو مركب محتاج إلى وضع آخر غير وضع المفردات أو لا؟ - أن  
وضع المواد شخصي .

قال قدس سره : (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد  
وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرة شخصياً وبهيئاتها المخصوصة من خصوص  
إعرابها نوعياً...) <sup>٤٨</sup> فيظهر من عبارته أنه يوافق المشهور في أن وضع المواد ولو في المشتقات وضع  
شخصي .

٤٨ - كفاية الأصول، ص ١٨

ولكن أشكل عليه بأنه ما هو الفرق في المشتقات بين المواد والهيئات حتى يكون الوضع في المواد شخصياً وفي الهيئات نوعياً والحال أن كيفية الوضع فيهما واحدة؟  
فإن قيل في توجيه الفرق أن الواضع لاحظ المادة الخاصة ك(ض ر ب) وهذه المادة لا تشمل المواد الأخرى وهذه الخصوصية توجب كون وضع المواد شخصياً فيشكل بإمكان تصوير ذلك في الهيئات أيضاً بأن يلاحظ الواضع هيئة الفاعل خاصةً وهي لا تشمل هيئة المفعول وهيئة الفعل الماضي وغيرهما من الهيئات .

وإن قيل في توجيه الفرق أن الملحوظ في مقام وضع هيئة الفاعل الهيئة المشتملة على جميع الخصوصيات الطارئة على المصاديق يعني الموضوع الهيئة الموجودة في ضمن مادة (ف ع ل) ومادة (ض ر ب) وغيرهما من المواد وهذه الخصوصية توجب كون الوضع نوعياً فيشكل بوجود الخصوصية المذكورة في المواد أيضاً فالواضع حينما يريد وضع مادة (ض ر ب) يلاحظ هذه الحروف بهذا الترتيب بحيث تنطبق على المادة في ضمن ضارب وفي ضمن مضروب وفي ضمن ضرب وفي ضمن يضرب وغيرها من المشتقات فإن كانت الانطباقات المتعددة توجب كون الوضع نوعياً فهذه الخصوصية موجودة في ناحية المادة أيضاً .

هذا الإشكال تعرض له المحقق الإصفهاني قدس سره وأجاب عنه بأن مادة (ض ر ب) مثلاً بهذه الحروف وهذا الترتيب الخاص متميز عن المواد الأخرى ك(ع ل م) و(ن و م) وقابلة للتحاط والتصور بشكل مستقل بدون حاجة إلى تصورهما في ضمن هيئة خاصة فيتصورهما الواضع ويضعه للمعنى الخاص بخلاف هيئة الفاعل مثلاً فلا يمكن تصورهما مجردةً عن المادة فالواضع إما أن يلاحظ جامعاً عنوانياً ويقول : وضعت كل ما كان على وزن فاعل لمن يقوم به الفعل أو يلاحظ هيئة الفاعل في ضمن مادة خاصة ك(ف ع ل) ويقول : وضعت الهيئة في ضمن (ف ع ل) والهيئات المشابهة كقائم ونائم وعالم لمن يقوم به الفعل ، فالوضع في المواد باعتبار إمكان تصورهما مستقلةً شخصي وفي الهيئات باعتبار عدم إمكان تصورهما مستقلةً نوعي .

ولكن نقش في هذا الجواب في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره وبعض الأعلام دام ظله :  
المناقشة الأولى : أن تصور المادة مجرداً عن الهيئة بالتحاط الاستقلالي وإن كان ممكناً ولكنه مجرد إمكان ثبوتي والمتعارف في مقام الوضع تصور المادة في ضمن هيئة خاصة كما يلاحظ الهيئة في ضمن مادة خاصة .

والشاهد على ذلك ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في بحث المشتق من أن علماء الأدب بحثوا عن أن الأصل في المشتقات المصدر أو الفعل الماضي وقد ذكر هو والمحقق الإصفهاني قدس سره في توضيحه أن الواضع حينما يريد وضع مادة خاصة ك(ض ر ب) تصورهما أولاً في ضمن هيئة خاصة فهل تصورهما في ضمن هيئة المصدر ثم عممها لباقي الهيئات أو تصورهما في ضمن هيئة الفعل الماضي

ثم عمّمها؟ فهذا شاهد على أن ما هو المتعارف في مقام الوضع تصور المادة في ضمن هيئة ثم إضافة باقي الهيئات لا تصورها مجردة عن المادة .

الثانية : أنه يمكن تصور الهيئة الخاصة بدون مادة خاصة مثل هيئة فعل ضَرَبَ التي هي عبارة عن ثلاث فتحات متوالية وكذا باقي الهيئات .

توضيح هذه المناقشة - كما ورد في كلام بعض الأعلام من أساتذتنا حفظه الله - أن الهيئة قابلة للحاظ الاستقلالي لأنها عبارة عن الشكل الخاص الذي يعرض المواد كما أن هيئة الدار وأمثالها شكلها الخاص الطارئ عليها والشكل من الأعراض والأعراض وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجاً إلى الغير ولكن في اللحاظ والتصور قابلة للتصور الاستقلالي وحينما كان العرض قابلاً للتصور الاستقلالي لا يصح أن يُقال الهيئة بدون المادة ليست قابلة للحاظ فاخترت دام ظله أن الوضع في ناحية الهيئات أيضاً شخصي .

ولكن ليس مختار الميرزا التبريزي قدس سره في هذه المناقشة كون وضع الهيئات شخصياً بل يقول أن الملاك في كون الوضع شخصياً أو نوعياً أن الواضع لاحظها مستقلاً أو لا والهيئة وإن كانت قابلة للتصور واللحاظ المستقل مجرداً عن المادة ولكنه مجرد إمكان ثبوتي لا يوجب كون الوضع شخصياً إذ المتعارف في مقام وضع الهيئات وقوعاً وخارجاً تصور الهيئة في ضمن مادة لحاظاً اندماجياً كما هو كذلك في وضع المواد فلذلك يكون الوضع في كليهما نوعياً .

التقسيم الثالث للوضع تقسيمه بلحاظ المعنى الموضوع له

الوضع سواء على مسلك التعهد أو مسلك الاعتبار - على شعوبه المتعددة - حكم خاص في الارتباط بين اللفظ والمعنى فلا بد من تصور ما هو موضوع الحكم أعني اللفظ والمعنى فكما أنه لا بد من تصور اللفظ - كما تقدم في التقسيم الثاني - لا بد من تصور المعنى أيضاً وما لم يُتصور المعنى لا يتحقق الوضع .

والمعنى الموضوع له إما جزئي يمتنع صدقه على الكثيرين أو كلي لا يمتنع صدقه على الكثيرين وإما يُتصور بنفسه أو بوجهه أي بواسطة عنوان مشير فتكون للوضع أقسام أربعة :

الأول : الوضع العام والموضوع له العام يعني أن المعنى الموضوع له كلي والواضع تصور نفس ذلك المعنى في مقام الوضع . مثاله أسماء الأجناس كالإنسان والحجر والشجر .

الثاني : الوضع الخاص والموضوع له الخاص يعني أن المعنى الموضوع له جزئي والواضع تصور نفس ذلك المعنى في مقام الوضع . مثاله الأعلام الشخصية كزيد وعمرو .

الثالث : الوضع العام والموضوع الخاص يعني أن المعنى الموضوع له جزئي ولكن لم يتصوره الواضع حين الوضع بنفسه بل بوجهه حيث تصور معنى كلياً مشيراً إلى ذلك المعنى الجزئي ووضع اللفظ

للجزئيات والمصاديق . مثاله الحروف على رأي المشهور القائل بأن الوضع فيها عام والموضوع له خاص .

الرابع : الوضع الخاص والموضوع له العام يعني أن المعنى الموضوع له كلي ولكن لم يتصوره الواضع حين الوضع بنفسه بل تصور معنى جزئياً وجعله وجهاً ومشيراً إلى ذلك المعنى الكلي .  
يقع البحث عن هذا التقسيم في مقامين :

الأول : في إمكان هذه الأقسام الأربعة ثبوتاً هل جميعها ممكنة أو بعضها ممكنة وبعضها ممتنعة؟  
لا إشكال في إمكان القسم الأول والثاني بل وقوعهما ومثال الأول أسماء الأجناس ومثال الثاني الأعلام الشخصية .

أما بالنسبة إلى القسمين الثالث والرابع فالمشهور التفصيل حيث ذهبوا إلى إمكان الثالث واستحالة الرابع .

وفي المقابل ذهب المحقق الإيرواني قدس سره إلى استحالتيهما وهناك قول ثالث بإمكانهما ذهب إليه جملة من المحققين كالمرزا حبيب الله الرشتي قدس سره في بدائع الأفكار والمحقق الحائري قدس سره في درر الفوائد والسيد الخميني قدس سره .

واختار المحقق الآخوند قدس سره قول المشهور وأفاد في توجيهه أن الوضع وإن كان نحو حكم على اللفظ والمعنى ومحتاجاً إلى تصورهما فكما أن تصور اللفظ لازم تصور المعنى أيضاً لازم ولا يلزم تصور المعنى بنفسه بل يكفي تصوّره بوجهه وعنوانه والعام بما هو عام صالح لأن يكون عنواناً لأفراده ومصاديقه وآلةً للحاظها وعليه يكون القسم الثالث ممكناً لأن المعنى المتصور حال الوضع في هذا القسم عام والموضوع له أفراده ومصاديقه وتلك الأفراد والمصاديق وإن لم تُتصور بنفسها ولكن المفروض تصورهما بوجهها أي بواسطة العام فالوضع في القسم الثالث ليس وضعاً بلا لحاظ المعنى بل هذا الشرط متوفر فيه .

بخلاف القسم الرابع إذ المفروض فيه أن المعنى المتصور حين الوضع خاص وجزئي والموضوع له العام المنطبق عليه وشرط الوضع غير متوفر فيه لأن المعنى الموضوع له غير متصور لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه إنما المتصور المعنى الجزئي والجزئي بما هو جزئي لا يصلح لأن يكون وجهاً وعنواناً للعام وليست معرفة الجزئي معرفة للعام فيكون الكلي مجهولاً مطلقاً لا يمكن أن يُحكم عليه ويتعلق به الوضع .

قال قدس سره : (ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارةً ولأفراده ومصاديقه أخرى وإما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة ، وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك ، فإنه

من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه .<sup>٤٩</sup>

ثم أضاف قدس سره ما يظهر به المناقشة في كلام الميرزا الرشتي قدس سره وهو أنه قد يوجب تصور الخاص في بعض الموارد تصور العام وبتصور العام بنفسه يتحقق الوضع للعام ولكن الوضع حينئذ من قبيل القسم الأول أي الوضع العام والموضوع له العام لا القسم الرابع لأن تصور الخاص في هذه الموارد يوجب الانتقال إلى تصور العام فيتصور العام بنفسه لا أن يكون الخاص وجهاً ومرآةً لتصوره وهذا بخلاف القسم الثالث الذي لوحظت فيه المعنى الخاص الموضوع له بمرآتية المعنى العام المتصور حال الوضع فإن هناك فرقاً بين لحاظ شيء بوجهه وعنوانه ولحاظه بنفسه لكن بسبب أمر آخر .

قال : (نعم ، ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً ، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص ، فإن الموضوع له - وهي الافراد - لا يكون متصوراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه ، وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر .

ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل .<sup>٥٠</sup>

وفي مقابل قول المشهور ما اختاره المحقق الإيرواني قدس سره من استحالة كلا القسمين الثالث والرابع نتيجة المناقشة في إمكان القسم الثالث ومحصل المناقشة أنه كما لا يكون الخاص مرآةً ووجهاً للعام لعدم حصول تصور العام بتصور الخاص كذلك لا يكون العام مرآةً ووجهاً للخاص لأن العام بما هو عام منتزع من أفراد ومصاديقه بحذف جهات امتيازها وإبقاء القدر المشترك بينها فالعام لا يحكي إلا عن ذلك القدر المشترك ولا مرآتية له بالنسبة إلى خصوصيات الأفراد . مثلاً أفراد الإنسان زيد وعمرو وبكر لكل منهم جهات امتياز والجهة الجامعة بينهم الإنسانية والعنوان العام يحكي عن هذه الجهة العامة فقط لا عن جهات الامتياز وبالنتيجة يكون القسم الثالث مستحيلاً لعدم تصور المعنى الموضوع له الجزئي لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه ليوضع له اللفظ وإنما تصور بعض أجزائه - وهو الجهة الجامعة - فقط فإن الفرد مركب من الجهة الجامعة الذاتية والجهة الممتازة أي الخصوصيات والعوارض المشخصة .

وأجيب عن هذه المناقشة في الكلمات بوجوه عمدتها وجهان :

<sup>٤٩</sup> - كفاية الأصول، ص ١٠

<sup>٥٠</sup> - كفاية الأصول، ص ١٠

الأول : ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن قياس العام بالخاص في عدم المرآتية غير صحيح فإن العام مرآة للخاص بتقريب أن العام والكلي كمعنى الإنسان يمكن لحاظه بنحوين : الأول : لحاظه بعنوان معنى خاص في مقابل باقي المعاني كالفرس والأسد والثاني : لحاظه فانياً في أفراده ومصاديقه والوضع العام والموضوع له العام أن يتصور معنى الإنسان في مقابل سائر المعاني كالفرس والأسد ولكن بما أن كلي الإنسان صالح للحكاية عن مصاديقه وأفراده بالحمل الشائع يمكن تصور الإنسان بحيث يلاحظ به أفراد الإنسان ووضع اللفظ للأفراد فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص فمفهوم الإنسان وإن كان لا يحكي عن أي مفهوم آخر كمفهوم زيد وعمر وبكر للمغايرة بينهما ولكنه يحكي عن مصاديقه فإن زيدا إنسان بالحمل الشائع فبلحاظ كلي الإنسان يلاحظ ما هو إنسان بالحمل الشائع بوجهه وعنوانه فلا يكون الوضع له وضعاً للمجهول المطلق وبعبارة أخرى حيث إن الطبيعي عين وجوداته خارجاً فلحاظه بجهة خارجيته كاف في كون الموضوع له خاصاً . فالفرق بين الخاص والعام أن الخاص لا يكون حاكياً عن جميع مصاديق العام ولكن العام يكون حاكياً عن جميع مصاديقه فيكون الوضع لمصاديقه ممكناً .

الثاني : ما أفاده المحقق العراقي قدس سره ومحصله أن المفاهيم الكلية الذاتية كمفهوم الإنسان وإن لم تكن حاكية عن خصوصيات الأفراد بل عن الجهة الجامعة بينها ولكن يستطيع الذهن أن يخترع مفاهيم كلية أخرى حاكية عن الخصوصيات كمفهوم فرد الإنسان ومصداق الإنسان وجزئي الإنسان وفي الوضع العام والموضوع له الخاص يُستفاد من هذه المفاهيم .

تفصيل ذلك - كما في المقالات<sup>٥١</sup> - أن العناوين الصادقة على الكثيرين على أقسام :

الأول : العناوين المنتزعة من أفرادها بملاحظة الحيشيات الذاتية فيها كعنوان الإنسان والحيوان وأمثال ذلك وهذه العناوين تكون حاكية عن الجهة الذاتية المشتركة .

الثاني : العناوين المنتزعة من الأفراد ولكن لا بملاحظة الحيشيات الذاتية بل بملاحظة الخصوصيات الخارجة عن الذات كعنوان الذات والموجود وأمثال ذلك من العناوين التي تُنتزع من الأفراد بملاحظة الجهات العرضية الخارجة عن الذات المتحدة مع الخصوصيات الشخصية الذاتية . ففي هذا القسم الخصوصيات الشخصية خارجة عما بإزاء هذه المفاهيم وهذه العناوين تنطبق على تلك الأمور العرضية فقط . ويمكن التمثيل لهذا القسم بالعناوين العرضية الذي له ما بإزاء في الخارج كالأبيض أو بالعناوين الانتزاعية التي لها منشأ انتزاع خارجي كالإمكان والممكن . هذه العناوين تكون حاكية عن الجهة العرضية الخارجة عن الذات فقط ولا حكاية لها عن باقي الخصوصيات .

٥١ - مقالات الأصول، ج ١، ص ٧٥

الثالث : العناوين المنتزعة من الأفراد الحاكية عن جميع الخصوصيات المشخصة لكن بالإجمال لا التفصيل فهذه العناوين حاكية عن جميع الخصوصيات لا الخصوصيات الذاتية فقط كما في القسم الأول ولا الخصوصيات العرضية فقط كما في القسم الثاني ففي هذا القسم ليست الخصوصيات خارجة عن حقيقة العنوان بل العنوان منطبق عليها بتمام معانيها فيكون حاكياً عن جميع الخصوصيات كعنوان شخص الإنسان وفرد الإنسان .

أفاد المحقق العراقي قدس سره بعد بيان هذه الأقسام أن الواضع في الوضع العام والموضوع له الخاص يتصور عنواناً من عناوين القسم الثالث مثلاً يتصور عنوان فرد الإنسان ويلاحظ به كل فرد فرد لكن بالإجمال ويضع اللفظ لتلك الأفراد .

فليس القسم الثالث مستحيلاً بل يمكن أن يكون المعنى المتصور حال الوضع عاماً ويلاحظ الأفراد بوجهها وعنوانها .

مورد هذين الجوابين القسم الثالث من الوضع ولا يأتيان في القسم الرابع لأن مفهوم الخاص لا يكون حاكياً عن العام أبداً .

القول الثالث : ما اختاره الميرزا الرشتي قدس سره في بدائع الأفكار والمحقق الحائري قدس سره في الدرر والسيد الخميني قدس سره من إمكان كلا القسمين الثالث والرابع وذكر لتوجيه هذا القول في الكلمات بياناً :

الأول : ما أفاده الميرزا الرشتي قدس سره من أن الوضع الخاص والموضوع له العام ممكن لأنه كما يُذكر في باب تعلق الأحكام أنها قد تتعلق بشيء خاص لكن يُعلّل بعلّة توجب تعميم الحكم لكل موضوع واجد للعلّة فأمر الوضع أيضاً من هذا القبيل لأن اللفظ الذي يوضع لمعنى خاص قد يكون في المعنى الموضوع له جهة قابلة للسراية فيسري الوضع بسببها يعني أن اللفظ إذا وُضع لمعنى باعتبار ما له من الفائدة يسري ذلك إلى جميع ما له تلك الفائدة فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً .

ففي البدائع أن الواضع في مقام الوضع قد يلاحظ معنى ويضع اللفظ بإزائه من حيث كونه ذلك المعنى ففي هذه الحالة يكون الوضع من حيث العموم والخصوص تابعاً لذلك المعنى إن كان عاماً كالإنسان كان الوضع عاماً والموضوع له عاماً وإن كان المعنى خاصاً كزيد كان الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً . وقد يلاحظ الواضع معنى ويجد فيه معنى آخر ويضع اللفظ بإزائه لا من حيث كونه ذلك المعنى بل من حيث اشتماله على ذلك الآخر كما لو اخترع الطبيب معجوناً مركباً من أمور في علاج مرض خاص ووضع اللفظ بإزائه لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث اشتماله على تلك

الفائدة لذلك المعجون بما أنه مفيد للتداوي من ذلك المرض فيسري هذا الوضع لكل ما له تلك الفائدة ٥٢.

كما ذكرنا سابقاً أشكل على هذا البيان المحقق الآخوند قدس سره بأن الوضع بالكيفية المذكورة كما في مثال المعجون ممكن وقوعاً وليس من موارد الوضع بلا تصور المعنى ولكن ما يظهر بأدنى تأمل أن المتصور في هذه الموارد نفس المعنى العام ووضع اللفظ له وإن كان تصور الخاص أولاً سبباً لتصوره فالمعنى المتصور حال الوضع المعنى العام فيكون من الوضع العام والموضوع له العام وفي مثال المعجون وإن كان الطبيب تصور أولاً مركباً خاصاً ولكن لاحظ فيه فائدةً وتصوراً بملاحظتها معنى عاماً وهو كل ما فيه تلك الفائدة ووضع اللفظ لهذا المعنى العام ولم يتصور المعنى الخاص فقط بجعله وجهاً ومرأةً للعام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر .

البيان الثاني : ما أفاده المحقق الحائري قدس سره في الدرر من أن الإنسان يمكنه تصور جزئي خارجي بدون العلم بالقدر المشترك بين ذلك الجزئي وسائر الأفراد مثلاً يرى شبحاً من البعيد لا يعلم بأنه حيوان أو جماد أو نوع آخر ويضع لفظاً خاصاً للجامع الذاتي المنطبق على ذلك الشبح وكل ما هو متحد معه واقعاً ففي هذا النحو من الوضع يكون المعنى المتصور حال الوضع خاصاً والمعنى الموضوع له عاماً لأن اللفظ وضع لكل ما يتحد مع ذلك الجزئي ولم يلاحظ المعنى العام بتفصيله بل بالإجمال . وأفاد بأنه كما يكون العام لأجل اتحاده خارجاً مع الخاص وجهاً وعنواناً له كذلك يكون الخاص وجهاً ومرأةً للعام يمكن أن يتصوره الواضع ويضع اللفظ للعام .

ولكن يُناقش هذا البيان بأن الخاص والجزئي الخارجي في الموارد المذكورة ليس عنواناً ومرأةً للعام بل يُنتقل منه إلى المعنى العام وهو عنوان (ما هو متحد مع هذا الشخص) وبعد لحاظ هذا العنوان العام يوضع له اللفظ فبالنتيجة يكون الوضع فيها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام لا الوضع الخاص والموضوع له العام .

نعم ، في مثال الشبح العنوان العام المتصور بواسطة تصور الشبح لم نتصوره بتفصيله بل بالإجمال لأننا لا نعلم بأن العنوان الجامع الشجر أو الحجر أو غير ذلك ولكن لاحظنا ذلك العنوان العام بنفسه لا أن يكون المعنى الخاص مرأةً له فلذا يرد نفس إشكال المحقق الآخوند قدس سره على بيان المحقق الرشتي قدس سره على هذا البيان أيضاً وهو أن هناك فرقاً واضحاً بين تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ولو بواسطة أمر آخر .

ويظهر من عبارة المحقق الحائري قدس سره أنه ملتفت إلى إشكال المحقق الآخوند قدس سره وبصدد دفعه حيث يقول : (الحاصل : أنه كما يمكن أن يكون العام وجهاً لملاحظة الخاص لمكان الاتحاد في

الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاص وجهاً ومرآةً لملاحظة العام لعين تلك الجهة . نعم ، فيما إذا علم بالجامع تفصيلاً لا يمكن أن يكون الخاص وجهاً له لتحقق الجامع في ذهنه تفصيلاً بنفسه لا بوجهه .<sup>٥٣</sup> يعني أن تصور الخاص إن أوجب الانتقال إلى تصور العام تفصيلاً فيكون الوضع من الوضع العام والموضوع له العام ولكن في مثال الشيخ لم يلاحظ الجامع تفصيلاً بل بالإجمال وهذه الملاحظة الإجمالية بمعنى أن الخاص صار مرآةً للعام .

فكأنه قدس سره في هذه العبارة في مقام الجواب عن إشكال المحقق الآخوند قدس سره ولكن يظهر بالتأمل أن الإشكال وارد عليه أيضاً فإن مجرد لحاظ الجامع في مثال الشبح بالإجمال لا التفصيل لا يحل المشكلة بعد كون المعنى المتصور المعنى الجامع ولو بسبب تصور المعنى الجزئي .

المقام الثاني : في وقوع الأقسام الأربعة

قلنا لا إشكال في أن وضع الأعلام الشخصية من قبيل القسم الأول أي الوضع الخاص والموضوع له الخاص ووضع أسماء الأجناس من قبيل القسم الثاني أي الوضع العام والموضوع له العام .  
إنما الكلام في القسم الثالث الوضع العام والموضوع له الخاص الذي ثبت إمكانه في المقام الأول هل هو واقع أم لا؟

المشهور أنه واقع في وضع الحروف والمراد بالمعنى الحرفي هنا الأعم مما يراد بالحرف في النحو في مقابل الاسم والفعل بل المراد به ما ليس له المعنى المستقل في مقابل المعنى الاسمي الذي له المعنى المستقل فيعم الحروف بالمعنى المصطلح كمن وفي والهيئات كهيئة الفعل وهيئة المركبات فالمشهور أن وضع الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص .

وفي المقابل قول المحقق الآخوند قدس سره بأنه من قبيل الوضع العام والموضوع له العام وهذا القول نُسب في كتاب القوانين إلى بعض المتقدمين أيضاً وهناك قول ثالث بأن الحروف لا معنى لها بل مجرد علامات لبعض الخصوصيات كعلامات الإعراب .

هذا إجمال الأقوال في المسألة وبذلك ينتهي البحث في المقام الثاني وندخل في البحث عن حقيقة المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الاسمي بالتفصيل .

في معاني الحروف ثلاثة مسالك :

الأول : مسلك العلامة وهو المحكي عن المحقق الرضي قدس سره في شرح الكافية من أن الحروف لم توضع لمعنى خاص بل مجرد علامات لبعض الخصوصيات كالإعراب فكما أن الرفع علامة الفاعلية كذلك حرف (من) في (سرت من البصرة إلى الكوفة) علامة أن نقطة شروع السير البصرة ، ويظهر من كلام المحقق الإيرواني قدس سره اختيار هذا المسلك .

<sup>٥٣</sup> - درر الفوائد، ج ١، ص ٣٦

الثاني : مسلك الآلية وهو مسلك المحقق الآخوند قدس سره من أنه لا فرق بحسب الذات بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي فكما أن وضع لفظة الابتداء للمعنى الاسمي من الوضع العام والموضوع له العام كذلك الوضع في لفظة (من) الجارة فالموضوع له فيها نفس المعنى العام وحرفيتها باعتبار أن ذلك المعنى لوحظ على نحو الآلية لا الاستقلالية فالتغاير بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي على هذا المسلك في اللحاظ فقط .

الثالث : مسلك النسبية وهو مسلك المشهور وله شعب مختلفة وجامعها أن المعنى الحرفي معنى نسبي في مقابل المعنى الاسمي الذي هو مستقل فالتغاير بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي على هذا المسلك تغاير ذاتي ، الوضع في المعنى الاسمي من الوضع العام والموضوع له العام والمعنى الحرفي غير مستقل ذاتاً وله معنى ربطتي ونسبي ومتقوم بالغير والوضع فيه من الوضع العام والموضوع له الخاص . على أساس المسلك الأول ليس للحروف معنى خاص بل هي مجرد علامات لخصوصيات في الأسماء نظير الإعراب الذي لم يوضع لمعنى بل مجرد علامة للفاعلية والمفعولية فالحروف ليس له معنى لنبحث عن الفرق بين معناها والمعنى الاسمي .

نُسب هذا القول إلى المحقق الرضي قدس سره وإن كان قد يُنسب إليه المسلك الثاني أيضاً ووجه تعدد النسبة كما في تعليقه مباحث الأصول الاختلاف في فهم عبارة شرح الكافية لأن صدرها وذيلها مختلف . يقول في صدر العبارة : (معنى من و لفظ الابتداء سواء إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقةً ومعنى من مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي .) فهو ظاهر في المسلك الثاني وهو الآلية . ولكن يقول في الذيل : (فالحرف وحده لا معنى له أصلاً إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدةً ما فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى في شيء أصلاً .) فهو ظاهر في المسلك الأول وهو العلامية .

ولكن بقطع النظر عن رأي المحقق الرضي قدس سره ، المسلك الأول هو أن الحروف لا معنى لها بل هي مجرد علامات وأشكل عليه بإشكالات أحدها ما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره وهو أن صدر هذا المسلك يناقض ذيله لأنه يُدعى من جهة أن الحروف لا معنى لها ويُدعى من جهة أخرى أنها تدل على خصوصية في مورد استعمالها فإن لم يكن لها معنى فكيف تدل على خصوصية وإن كانت لها الدلالة المذكورة فكيف تقولون لا معنى لها فهذا جمع بين المتناقضين فكما أن علامات الإعراب وُضعت للدلالة على خصوصية كذلك الحروف وضعت للدلالة على خصوصية وهذا عبارة أخرى عن أن لها معنى .

السيد الصدر قدس سره أجاب عن هذا الإشكال دفاعاً عن مسلك العلامية بأن القائل بهذا المسلك لا يقول بأن الحروف لم توضع لمعنى ولا دلالة لها على معنى لأنه خلاف ما نراه بالوجدان من الفرق

في المعنى بين مثل : (زيد في الدار) و (زيد الدار) فإننا نفهم من الأول ما لا نفهمه من الثاني بل يقول القائل بهذا المسلك أن الواضع لم يضع الحروف بالنحو الذي وضع الأسماء فإنه وضع الأسماء مستقلاً ولم يضع الحروف كذلك بل وضع مجموع الاسم مع الحرف لمعنى كـ(في الدار) ومعناه مختلف عن الاسم بدون الحرف .

وهذا التوجيه لمسلك العلامة ما اختاره المحقق الإيرواني قدس سره في معنى الحروف حيث قال : (التحقيق أن الحروف لا وضع لها أصلاً وإنما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على أنحاء الروابط الخاصة ...)٥٤

فإن معنى الجملة ينحل إلى أمور متعددة أحدها الربط فكما يحتاج لإفادة المعاني المستقلة إلى وضع اللفظ كذلك لإفادة معنى الربط يحتاج إلى الوضع ولكن ليس للربط وضع مستقل بل يوضع مجموع هيئة الجملة المشتملة على الاسم والحرف بالوضع النوعي .

ومنشأ توهم أن للحروف وضعاً مستقلاً كالأسماء ملاحظة الفرق بين معنى (زيد في الدار) و (زيد الدار) أو ملاحظة الفرق بين ما إذا استعمل (في) مثلاً في جملة وما إذا استعمل (على) والحال أن وضع الحروف مستقلاً غير معقول أساساً لأن الربط لا يمكن أن يكون له وضع مستقل فاختلاف الجملات في المعنى في فرض اختلاف الحروف ناش عن الاختلاف في وضع الهيئات في المركبات .

فهذا التوجيه من السيد الصدر قدس سره لمسلك العلامة نفس ما اختاره المحقق الإيرواني قدس سره في حاشية الكفاية في معنى الحرف ولكن كون هذا ما أراده أصحاب هذا المسلك فمحل ترديد بل هو خلاف ظاهر ما نقل في توضيح المسلك المذكور من أن الحروف كالإعراب لا وضع لها .

ومع الغمض عن ذلك وتسليم أن المراد ما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره من أن الحروف لا وضع لها مستقل لأنها لا وضع لها أصلاً فيناقش بأنه خلاف ما نجده بالوجدان لأننا حينما نلاحظ الحروف نفهم منها معنى خاصاً مثلاً نفهم من كلمة (في) معنى الظرفية وهذا المعنى حصل نتيجة الوضع لا أن يكون بدلالة ذاتية .

نعم ، هناك فرق بين معنى الأسماء والحروف فليس معنى (في) مثلاً متحداً مع المعنى الاسمي للظرفية فإن المعنى الاسمي مستقل والمعنى الحرفي ربطي لا يوجد إلا في ضمن معنى اسمي ولكن ليس معنى ذلك أن الوضع تعلق بالهيئة المشتملة على الحرف ولم يتعلق بالحرف نفسه .

المسلك الثاني : الآلية اختارها المحقق الآخوند قدس سره وهو أحد الاحتمالين في كلام المحقق الرضي قدس سره في شرح الكفاية . والتعبير الأصح عن هذا المسلك أن يُقال أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتاً والاختلاف بينهما فقط في كيفية لحاظ المعنى في مقام الاستعمال فالحرف وُضع

٥٤ - نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج ١، ص ١٠

لأن يُستعمل في المعنى إذا لوحظ على نحو الآلية والاسم وُضع لأن يُستعمل في المعنى إذا لوحظ على نحو الاستقلال فعلى أساس هذا المسلك لا اختلاف ذاتي بين المعنى الحرفي والاسمي كمن والابتداء لا في الموضوع له ولا المستعمل فيه ولكن مع ذلك لا يمكن استعمال (من) مكان الابتداء وبالعكس والوجه في ذلك أن الواضع شرط استعمال (من) فيما لوحظ معنى الابتدائية بنحو الآلية كما شرط استعمال كلمة الابتداء فيما لوحظ الابتدائية بنحو الاستقلال .

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا تغاير ذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي بل التفاوت بينهما في شرط الاستعمال وليس الامر كما ذكر المشهور من ان الاختلاف بينهما ذاتي بأن يكون المعنى الاسمي عاماً والمعنى الحرفي خاصاً .

فهو قدس سره تصدّى أولاً لردّ مدعى المشهور وهو أن جهة الافتراق عموم المعنى الموضوع له وخصوصه ثم بين جهة الافتراق على مذهبه فما أفاده مشتمل على قسمين : الأول ردّ مدعى المشهور الذين يرون أن جهة الافتراق في عموم المعنى وخصوصه والثاني : تبين جهة الافتراق بشرط الوضع وقيد العلة الوضعية .

أفاد قدس سره في القسم الأول من كلامه أن المشهور يقولون بأن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاص وجزئي وفي الأسماء عام وكلي فما هو مرادهم بخصوصية معنى الحرف وجزئيته؟ هل المراد الخصوصية والجزئية الخارجية أو الخصوصية والجزئية الذهنية؟ يعني هل معنى (من) مثلاً المصاديق الخارجية للابتداء كالنقطة الخارجية التي هي مبدأ السير أو معناه المصاديق الذهنية للابتداء التي صارت جزئية لتعلق اللحاظ بها؟ فعلى كلا التقديرين يرد إشكال :

فعلى الأول يشكل بأن هناك موارد كثيرة ليس المعنى المستعمل فيه الحروف جزئياً خارجياً بل أمر كلي قابل للصدق على كثيرين كما إذا وقعت بعد الأمر أو النهي مثل : (سر من البصرة إلى الكوفة) فأمر العبد بابتداء السير من البصرة وذلك عنوان عام قابل للصدق على كل نقطة من نقاط البصرة .

وما ذكره صاحب الفصول قدس سره في توجيه كلام المشهور من أن المراد بالجزئي الجزئي الإضافي لا يحل المشكلة لأنه لا ينفي الكلية وقابلية الصدق على كثيرين فيبقى الإشكال على حاله .

وعلى الثاني وإن لم يرد الإشكال السابق لأن تعلق اللحاظ بالمعنى يوجب جزئية المعنى بحيث لو لاحظ شخص ثانياً كاللحاظ الأول كان الملحوظ الثاني مغايراً في الوجود للملحوظ الأول لكن يرد إشكالات أخرى ثلاثة :

الأول : لا يمكن أخذ اللحاظ الموجب لجزئية المعنى في المعنى المستعمل فيه لأن لازمه تعلق لحاظين بالمعنى في مقام الاستعمال وهو خلاف الوجدان ووجه تعلق لحاظين أنه من جهة مقتضى أخذ اللحاظ في المعنى المستعمل فيه لحاظ المعنى أولاً ليتم المعنى المستعمل فيه ويصح استعمال اللفظ فيه ومن جهة أخرى استعمال كل لفظ في معنى محتاج إلى لحاظ المعنى فمعنى الابتداء في (سر من

البصرة إلى الكوفة) لا بد من لحاظه مرتين مرةً ليتم المعنى المستعمل فيه ومرةً لخصوصية الاستعمال وهذا بالوجدان باطل فإن الشخص المستعمل للحروف لا يلاحظ معناها مرتين .

الثاني : لازم أخذ اللحاظ في المعنى المستعمل فيه أن لا يصدق مفاد الجملة على الخارجيات لأن الكلي العقلي المقيد بقيد الذهنية والتعقل يمتنع صدقه على الخارجيات حيث لا موطن له إلا الذهن وبالنتيجة يمتنع الامتثال في مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية وهو خلاف ما نجد بالوجدان والوجه في امتناع الامتثال أن الابتدائية - على التقدير الثاني - مقيدة باللحاظ الآلي والمعنى المقيد باللحاظ غير قابل للتحقق خارجاً .

نعم ، تعبير المحقق الأخوند قدس سره عن المعنى المقيد باللحاظ بالكلي العقلي مسامحة منه وعلى خلاف الاصطلاح لأن الكلي العقلي في الاصطلاح في مقابل الكلي الطبيعي والكلي المنطقي مثلاً الإنسان كلي طبيعي يعني طبيعة لا يمتنع صدقها على الكثيرين وإذا لاحظنا نفس مفهوم الكلية أي مفهوم عدم امتناع الصدق على الكثيرين يكون كلياً منطقياً وإذا لاحظنا الإنسان مقيداً بوصف الكلية يكون كلياً عقلياً فالكلي العقلي بحسب الاصطلاح اسم لمجموع الموصوف ووصف الكلية وفي محل الكلام الوصف الذي لوحظ مع معنى الابتدائية مثلاً وصف اللحاظ والذهنية لا وصف الكلية فليس مجموع الموصوف والوصف هنا كلياً عقلياً ولكن حكمه حكم الكلي العقلي وهو امتناع الصدق على الخارجيات فالتعبير الدقيق أن يُقال : مثل الكلي العقلي في امتناع صدقه على الخارجيات .

الثالث : أنه لو أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وباعتباره صار معناها جزئياً لا بد أن يؤخذ اللحاظ الاستقلالي في معنى الأسماء أيضاً والحال أن المشهور لا يأخذونه فيه فكما لم يؤخذ اللحاظ الاستقلالي في معنى الأسماء كذلك لم يؤخذ اللحاظ الآلي في معنى الحروف وكما لا يوجب لحاظ المعنى استقلالاً حين الاستعمال جزئية معنى الأسماء كذلك لا يوجب لحاظ المعنى آلياً حين الاستعمال جزئية معنى الحروف لعدم أخذه في المعنى المستعمل فيه . إلى هنا أبطل المحقق الأخوند قدس سره رأي المشهور من أن جهة افتراق الأسماء والحروف في عموم المعنى الموضوع له وخصوصه وأن الموضوع له والمستعمل فيه في الأسماء عام وفي الحروف خاص ومحصل رأيه أن لا فرق بين معنى الأسماء والحروف حتى من جهة عموم المعنى الموضوع له وخصوصه .

هنا يرد على كلامه إشكال أجاب عنه وبهذا الجواب يبين جهة افتراق الأسماء والحروف والإشكال هو أنه لو كانت الأسماء والحروف مشتركة في المعنى حتى من جهة العموم والخصوص لزم ترادف الحروف والأسماء المناسبة لها كمن والابتداء ولازم الترادف صحة استعمال كل منهما في موضع الآخر والحال أن ذلك باطل بالوجدان بل من أفحش الأغلاط .

فأجاب عنه بأن الأسماء والحروف وإن اتحدت في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه حتى من جهة العموم والخصوص لكن ليس معنى ذلك اتحادهما من جميع الجهات بل هناك جهة افتراق بينهما وهي أن لكل وضعاً مختصاً به فوضعت الأسماء ليُراد بها معناها بما هو هو وفي نفسه بينما وضعت الحروف ليُراد بها معناها لا كذلك بل بما هو حالة للغير فالوضع في الحروف مقيد ومشروط بتعلق اللحاظ الآلي بالمعنى حين الاستعمال وفي الأسماء مقيد ومشروط بتعلق اللحاظ الاستقلالي وهذا الاختلاف في وضع الحروف والأسماء أوجب عدم جواز استعمال أحدهما موضع الآخر .

ومقصود المحقق الآخوند قدس سره من تقييد الوضع واشترائه - كما أفاد السيد الخوئي قدس سره - ليس نظير الاشتراط في باب المعاملات بمعنى الالتزام بأمر في ضمن معاملة ليشكل بأن الواضع لو شرط هكذا شرطاً ليس لازم الوفاء ولو كان ذلك لازماً فليس مخالفته إلا محرمةً تكليفاً ولا يوجب تضييقاً في الوضع لتنتفي بذلك صحة الاستعمال كما أن شرط خياطة ثوب البائع في ضمن بيع بثمن معين لا يوجب بمقتضى المؤمنون عند شروطهم إلا حرمة المخالفة تكليفاً ولا يوجب تضييقاً في البيع ، بل مقصود المحقق الآخوند قدس سره أن العلاقة الوضعية مقيدة وخاصة بمعنى أن العلاقة بين لفظ (من) مثلاً ومعنى الابتداء جعلت فيما لوحظ ذلك المعنى ألياً والعلاقة بين لفظ الابتداء ومعناه جعلت فيما لوحظ المعنى استقلالياً فتكون العلاقة الوضعية التي تحصل نتيجة الاعتبار خاصة وبالنتيجة عندما يُستعمل لفظ (من) فيما لوحظ الابتداء بالاستقلال يكون استعمالاً خارجاً عن دائرة العلاقة الوضعية وغير صحيح .

فالمحقق الآخوند قدس سره أبطل أولاً مسلك المشهور في المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الاسمي وأفاد بأن الفرق بينهما ليس في خصوص المعنى الموضوع له وعمومه ثم بين أن الفرق في شرط الواضع وقيد العلاقة الوضعية فكلامه قدس سره مشتمل على أمرين : الأول إبطال مسلك المشهور والثاني تبين مسلكه المختار وقد نوقش كلا الأمرين :

نوقش الأول بما يُستفاد من مجموع الكلمات من أن المقصود من الخصوصية في المعنى الحرفي ليس الجزئية الخارجية التي يمتنع فيها الصدق على الكثيرين ولا الجزئية الذهنية التي تحصل بسبب تعلق اللحاظ بل المقصود بها أن معنى الحرف معنى مرتبط بالغير ومتقوم به فمعنى الابتداء إن لوحظ بعنوان المعنى الاسمي يكون معنى مستقلاً كلياً وإن لوحظ بعنوان معنى حرف (من) يكون ابتداءً خاصاً متقوماً بطرفين بحيث إن تغير طرفاه تغير المعنى الحرفي ويكون وجوداً آخر .

أما كون المعنى الحرفي نسبياً متقوماً بالطرفين يمنع من انطباقه على الكثيرين خارجاً أو لا؟ فهذا تابع لطرفي المعنى فإن كان في الطرفين قابلية الانطباق على الكثيرين فيكون معنى الحرف أيضاً قابلاً للانطباق على الكثيرين وإن لم يكن في الطرفين قابلية الانطباق فلا ينطبق معنى الحرف أيضاً على الكثيرين فلذا في مثال : (سر من البصرة) حيث إن أحد طرفي الابتدائية هو السير والطرف الآخر

البصرة والبصرة قابلة للانطباق على نقاط مختلفة فيكون ابتداء السير منها أيضاً قابلاً للانطباق على أفراد مختلفة بخلاف ما إذا كان طرف الابتدائية غير قابل للانطباق على أفراد مختلفة فالابتداء أيضاً لا يكون له تلك القابلية كما إذا كان الأمر بابتداء السير من نقطة خاصة من البصرة .  
فالمقصود من الخصوصية التي أخذت في المعنى الحرفي في مقابل المعنى الاسمي هو التقوم بالطرفين في مقابل المعنى الاسمي الذي هو مطلق وغير مقيد بالتقوم بالطرفين وليس المقصود الجزئية الخارجية ليشكل بإمكان الانطباق على الكثيرين في بعض الموارد ولا الجزئية الذهنية ليرد إشكالات الآخوند الثلاثة .

والظاهر أن مقصود صاحب الفصول قدس سره بالجزئي الإضافي أيضاً ذلك بمعنى أن المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي خاص وجزئي وخصوصية جزئيته أنه متقوم بطرفين وإن أمكن انطباق هذا المعنى الخاص على أفراد متعددة كعنوان الإنسان الذي هو كلي طبيعي يصدق على الكثيرين على الرجل والمرأة ولكن عنوان الرجل جزئي إضافي لاختصاصه بفريق خاص ولا ينطبق على النساء فهو خاص بالنسبة إلى الإنسان وإن كان ينطبق على الكثيرين .  
فبالنتيجة جواب المحقق الآخوند قدس سره في إبطال رأي المشهور ليس تاماً .

مضافاً إلى أن إشكاله في نفي إرادة الجزئية الخارجية وإن كان في محله ولكن إشكاله في نفي إرادة الجزئية الذهنية قابل للجواب ، نعم الإشكال الثاني وهو أن لازم أخذ اللحاظ في المعنى الحرفي عدم صدق المعنى على الخارجيات إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية تام ولكن يجاب عن الإشكال الأول والثالث .

فان المحقق الآخوند قدس سره قال في الإشكال الأول أن اللحاظ إن كان جزءاً للمعنى الموضوع له والمستعمل فيه فلازمه أن يلاحظ المستعمل المعنى في مقام الاستعمال مرتين مرةً ليتم المعنى الموضوع له ومرةً ليتحقق الاستعمال لأن الاستعمال بمنزلة الحكم فلا بد من تصور موضوعه والحال أنا نجد بالوجدان أن مستعمل الحروف لا يلاحظ المعنى مرتين وأجاب المحقق الإيرواني قدس سره عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة :

الأول : أنه لا محذور في لحاظ المستعمل المعنى مرتين بل هو أمر لازم إن كان اللحاظ الذي هو قيد الموضوع له والمستعمل فيه اللحاظ الآلي فلا بد أن يلاحظ المستعمل المعنى مرةً ثانيةً لأن الاستعمال من قبيل الحكم ولا بد من لحاظ موضوع الحكم مستقلاً وبما أن اللحاظ الأول كان لحاظاً آلياً اندكاً كياً لا يكفي لتحقق الاستعمال فلا بد أن يلاحظ المستعمل المعنى ثانياً مستقلاً ليتمكن استعمال اللفظ في المعنى .

الثاني : أن تعدد اللحاظ لو كان باطلاً فيلزم على مسلك الآلية أيضاً لأنه لا بد على هذا المسلك من لحاظين الأول ليتحقق شرط الوضع والثاني ليتحقق الاستعمال الذي هو نحو حكم على اللفظ والمعنى .

الثالث : أن خصوصية الاستعمال تقتضي لحاظ المعنى مستقلاً فيما كان المعنى من الأمور الخارجية وغير حاضر بنفسه في الذهن فلا بد من إحضاره لأن الاستعمال نحو من الحكم ومتوقف على لحاظ المعنى . وأما إذا كان المعنى من سنخ اللحاظ وحاضراً بنفسه في الذهن فلا حاجة في مقام الاستعمال من إحضاره ثانياً ويكفي اللحاظ السابق ، مثلاً إذا علم الإنسان بأمر فعله بعلمه لا يحتاج إلى إحضار صورة العلم السابق ثانياً بل يكفي حضوره السابق .<sup>٥٥</sup>

والميرزا التبريزي قدس سره ذكر هذا الجواب الثالث وقال : أنا نقبل أن الاستعمال متوقف على لحاظ المستعمل فيه ولكن اللحاظ المستقل نحتاج إليه إذا لم يكن المعنى حاضراً في النفس .<sup>٥٦</sup> الظاهر أن الجواب التام بين هذه الأجوبة الثلاثة هو الجواب الثالث الذي ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أيضاً والجوابان الأول والثاني غير تامين :

أما الجواب الأول فيناقش فيه بأنه ليس جواباً عن إشكال المحقق الآخوند قدس سره لأن الإشكال أنا لا نجد بالوجدان في موارد استعمال الحروف لحاظين بل لحاظاً واحداً والحال أن لازم أخذ اللحاظ في معنى الحرف تعدد اللحاظ فالجواب المذكور في الحقيقة التزام بالإشكال وليس جواباً عنه .

وأما الجواب الثاني فيناقش فيه بأنه لا يلزم تعدد اللحاظ على مسلك المحقق الآخوند قدس سره لأنه لا يأخذ اللحاظ جزءاً للمعنى المستعمل فيه بل المعنى المستعمل فيه بدونه تام إلا أن الواضع شرط لاستعمال الحرف أن لا يُستعمل إلا فيما لوحظ المعنى ألياً ويكفي مراعاة هذا الشرط في مقام الاستعمال لحاظ المعنى مرة واحدة لحاظاً ألياً فيتحقق بهذا اللحاظ الواحد شرط الوضع والمقوم للاستعمال معاً .

إلا أن يُقال ما هو شرط الوضع وقيد العلقة الوضعية اللحاظ الآلي للمعنى وما هو مقوم الاستعمال اللحاظ الاستقلالي للمعنى وبما أن اللحاظ الأول آلي لا يكفي عن اللحاظ الاستقلالي . فعلى هذا البيان يكون الجواب الثاني تاماً وأما بناء على أن اللحاظ المقوم للاستعمال ليس خصوص اللحاظ الآلي - كما أنه لا وجه للاختصاص - فلا يكون تاماً .

<sup>٥٥</sup> - نهاية النهاية، ج ١، ص ١١

<sup>٥٦</sup> - دروس في مسائل علم الأصول، ج ١، ص ٤٠

فالإشكال الأول للمحقق الآخوند قدس سره - وهو أن لازم أخذ اللحاظ في معنى الحرف أن المستعمل يلاحظ المعنى في مقام الاستعمال مرتين - يُجاب عنه على الأقل بالجواب الثالث للمحقق الإيرواني قدس سره الذي ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أيضاً .

وإشكاله الثاني - وهو أن لازم أخذ اللحاظ في معنى الحرف عدم صدقه على الخارجيات - إشكال وارد على أحد البيانين .

والإشكال الثالث - وهو أن لازم أخذ لحاظ الآلية في المعنى الحرفي أخذ لحاظ الاستقلالية في المعنى الاسمي - يمكن أيضاً الجواب عنه بأن هناك فرقاً بين الموردين وبلحاظه لا يرد النقص المذكور والفرق وجود نحو من الاختصاص في مثل (من) بالقياس إلى الابتداء وتوجيه هذا الاختصاص أخذ اللحاظ في معنى الحرف وبما أنه لا يمكن أن يكون اللحاظ المأخوذ بمعنى الجزئية الخارجية فهذا مبرر لأخذ لحاظ الآلية . وهذا بخلاف الاسم حيث إنه لا يوجد في معناه أي اختصاص فلا مبرر لأخذ اللحاظ في معناه الموضوع له والمستعمل فيه .

فبالنتيجة الإشكال التام من إشكالات المحقق الآخوند قدس سره في فرض إرادة الجزئية الذهنية الإشكال الثاني خاصةً دون الإشكاليين الأول والثالث .

وبالنسبة إلى القسم الثاني من كلامه قدس سره وهو بيان جهة افتراق الاسم والحرف في شرط الوضع وقيد العلة الوضعية فأورد عليه الأعلام مناقشات متعددة بعضها واردة وبعضها غير واردة .

فمن المناقشات غير الواردة ما أورده المحقق النائيني قدس سره حسب تقارير الفوائد حيث قال بأن الفرق بين معنى الاسم والحرف في شرط الوضع أولاً مبني على أن للألفاظ واضعاً خاصاً شرط ذلك وقد تقدم امتناع ذلك في ابتداء المبحث ولو سلّم وجود واضع خاص لما صح الالتزام بأن الفرق في شرط الوضع لأن بيان كيفية الاستعمال ليس من وظيفة الواضع بل وظيفته تعيين مداليل الألفاظ .

وثانياً لو سلّمنا أن الواضع شرط ذلك فما هو الدليل على وجوب اتباعه؟ وعلى تقدير كونه واجب الاتباع لا يجوز مخالفته تكليفاً فيكون استعمال كل من الاسم والحرف مكان الآخر معصيةً ولا يكون ذلك تضييقاً وضعياً بحيث يكون استعماله غلطاً .

وجواب هذين الإشكاليين يظهر مما تقدم فكما أفاد السيد الخوئي قدس سره مراد المحقق الآخوند قدس سره ليس الشرط المصطلح الراجح في باب المعاملات بمعنى التزام في ضمن التزام بل مراده قيد العلة الوضعية بمعنى أن العلة الوضعية التي هي أمر اعتباري مقيد بحالة خاصة لا توجد العلة في غير تلك الحالة .

هذا حسبما في تقارير الفوائد وأما في الأجود فلم يورد هذه المناقشة على المحقق الآخوند قدس سره بل تعرض بشكل مستقل إلى أنه هل يُعقل اشتراط الواضع أو لا ثم ذكر أن المحقق الآخوند قدس

سره في مقام توجيهه كلامه جعل الشرط بمعنى قيد العلقه الوضعية ثم ذكر تفصيل ذلك فكأن المناقشة المذكورة خارجة عن كلام المحقق الآخوند قدس سره .

وهناك مناقشات أخرى نكتفي بذكر بعضها :

الأولى - وقد وردت في كلام السيد الخوئي قدس سره أيضاً - : أن اتحاد المعنى الاسمي والحرفي ذاتاً واختلافهما في ناحية الوضع فقط خلاف ما نجده بالوجدان من المعنيين لأن المتبادر من معنى حرف (من) مثلاً غير المتبادر من لفظ الابتداء ومع تغايرهما لا يمكن الالتزام بأن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه أمر واحد .

توضيح ذلك أنا عندما نلاحظ الحروف والأسماء المناسبة لها وإن وجدنا جهة اشتراك بينهما ولكن ليست تلك الجهة هي تمام معنى الكلمة حتى يكون معنى الحرف والاسم متحدين ذاتاً بل نجد بالوجدان أن هناك جهة امتياز من حيث العمومية والخصوصية مثلاً كلمة (في) والظرفية وإن كانت هناك جهة الاشتراك بينهما وهي معنى الظرفية ولكن الظرفية التي تفهم من (في) هي الظرفية بالمعنى الخاص .

نعم ، هذا التوضيح قد لا يوافق في النتيجة رأي السيد الخوئي قدس سره في المعنى الحرفي لأنه يرى أن المعنى الحرفي تخصيص في المعنى الاسمي ولكن يمكن أن يقال أنه وإن كانت هناك جهة مشتركة بين المعنى الاسمي والحرفي ولكن ليس تلك الجهة تمام معنى الاسم والحرف .

الثانية : ما ورد في كلمات جمع من المحققين كالمحقق النائيني والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم من أن المعنى الاسمي والحرفي لو كانا متحدين ذاتاً والاختلاف بينهما في شرط الوضع وقيد العلقه الوضعية لزم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر والحال أنه من أفحش الأغلاط .

فلو كان الاسم والحرف متحدين معنىً ومترادفين لصح استعمال كل منهما مكان الآخر وإن لم يكن استعمالاً حقيقياً ولكنه ليس بأسوء حالاً من الاستعمال المجازي (المتعارف الذي يستعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له ) غاية الأمر يكون مخالفاً لشرط الوضع وهذه المخالفة لا تقتضي أن يكون الاستعمال غلطاً بل غاية ما تقتضي أن لا يكون استعمالاً حقيقياً .

قال المحقق النائيني قدس سره : (... إذ لا يقصر عن المجاز ، بل ينبغي أن يكون هذا أولى من المجاز لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وهذا استعمال في ما وضع له ، غايته أنه على غير جهة ما وضع له ، وهذا لا يوجب استهجان الاستعمال ، مع أنه من الواضح استهجان استعمال كلمة "من" في مقام كلمة "الابتداء" و "إلى" في مقام "الانتهاء" و "في" في مقام الظرفية ... فهذا أقوى شاهد على مباينة الحروف للأسماء وعدم اتحاد معانيهما بداهة أن الاتحاد في المعنى يوجب صحة استعمال كل منهما في مقام الآخر ، والمفروض أنه لا يصح ، فلا بد من أن يكون هناك مائز بينهما على وجه يختلف هوية كل منهما عن هوية الآخر ، بحيث لا يصح استعمال

كلّ منهما في مقام الآخر ولو على نحو المجازية لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصححة للاستعمال).<sup>٥٧</sup>

أجيب عن هذه المناقشة دفاعاً عن المحقق الآخوند قدس سره في كلام السيد الصدر وصاحب المنتقى قدس سرهما ولكن الظاهر عدم تمامية هذه الأجوبة وأن المناقشة واردة .

جواب السيد الصدر قدس سره أن المحقق الآخوند قدس سره جعل العلقه الوضعية مقيدةً ولازم ذلك أن يكون استعمال كل من الحرف والاسم مكان الآخر غلطاً وهذا بخلاف الاستعمال المجازي لأن الاستعمال على خلاف شرط الوضع يوجب كون اللفظ مهماً كلفظ ديز واستعمال اللفظ المهمل لا يصح في معنى من المعاني لا حقيقةً ولا مجازاً أما لا يصح حقيقةً فلأن المفروض كون اللفظ مهماً لا معنى حقيقي له وأما لا يصح مجازاً فلأن الاستعمال المجازي يصح فيما كان للفظ حين الاستعمال معنى حقيقي ليُجعل لتناسبه مع المعنى المجازي واسطةً بين اللفظ والمعنى المجازي ومع فرض كون اللفظ مهماً لا يوجد معنى حقيقي.<sup>٥٨</sup>

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب لأنه مبني على أن شرط صحة الاستعمال المجازي أن يكون للفظ حين الاستعمال معنى حقيقي وأن يدل على المعنى الحقيقي دلالةً فعليةً ليتحقق الرابط بين المعنيين الحقيقي والمجازي . والإشكال أنه ما هو دليل على هذا الاشتراط؟ مثلاً في مثل (زيد أسد) لو وضع الواضع لفظ الأسد بشرط الاستعمال في الحيوان الخاص في النهار فهذا المقدار من الوضع يكفي لاستعماله في الرجل الشجاع ولو في الليل لوجود الشبه للمعنى الموضوع له .

بعبارة أخرى : لا يُشترط في صحة الاستعمال المجازي أن تكون هناك علقه وضعية بين اللفظ والمعنى الحقيقي حين الاستعمال بل يكفي أصل وضع اللفظ للمعنى الخاص ولو قيّدت العلقه الوضعية ببعض الحالات فجواب السيد الصدر قدس سره عن مناقشة المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما غير تام .

أجاب صاحب المنتقى قدس سره عن مناقشة المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سره بجواب آخر وهو أن الملاك في صحة الاستعمال المجازي نظر العرف ، والعلقه المصححة للاستعمال المجازي إثباتاً ونفياً تابعة لنظر العرف وليست تابعةً للدقة العقلية وحيث ان المعنى الاسمي والحرفي متباينان ذاتاً في نظر العرف وإن اتحدا بالدقة العقلية لم يصح استعمال أحدهما مكان الآخر فلذا لا يرد الإشكال بأنه لو كانا متحدين ذاتاً صح استعمال كل منهما مكان الآخر لأن صحة الاستعمال تابعة لنظر العرف في وجود العلاقة وعدمه وبما أن نظره التباين بينهما لا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر ، فعدم

٥٧ - فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٩

٥٨ - بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٢٣٥

صحة استعمال كل من الحرف والاسم المناسب له مكان الآخر لا يكون كاشفاً عن التباين الذاتي بينهما حقيقة .

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب أيضاً لأن صحة الاستعمال المجازي وإن كانت تابعةً لنظر العرف بأن يرى العرف مناسبةً بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه ولكن إن كانت الجهات العرضية للمناسبة كافيةً في صحة الاستعمال فالجهة الذاتية والاتحاد الذاتي أولى بالكفاية فعندما يكون معنى (من) ولفظ الابتداء مثلاً متحدين ذاتاً فهذا الاتحاد إن لم يكن أقوى من التشابه والمناسبة في الجهات العرضية فليس أضعف منه فكيف يمكن فرض الاتحاد الذاتي مع عدم المناسبة عرفاً .

مضافاً إلى أن المحقق الأخوند قدس سره يرى أن المعنى الموضوع له الحروف متحد مع معنى الأسماء وأن المتبادر منهما معنى واحد فلا يُعقل أن يرى العرف تباينهما ذاتاً فإن التباين خُلف فرضه قدس سره .

فالمناقشة الثانية أيضاً واردة .

المناقشة الثالثة : ما في كلام السيد الخوئي قدس سره بالنسبة إلى القسم الثاني من كلام المحقق الأخوند قدس سره وهوانه ذكر المحقق الأخوند قدس سره أن المائز بين المعنى الاسمي والحرفي أن المعنى في موارد استعمال الحروف يلاحظ ألياً وفي موارد استعمال الأسماء استقلالياً فناقشه السيد الخوئي قدس سره بأن ذلك ليس مطرداً لا في المعنى الحرفي ولا في المعنى الاسمي بل هناك موارد يلاحظ المعنى في استعمال الحروف استقلالياً وهناك موارد يلاحظ المعنى في استعمال الأسماء ألياً . مثال اللحاظ الاستقلالي في الحروف ما إذا رأى شخص فرساً وسأل : (لمن هذا الفرس؟) فيقال في جوابه : (لزيد .) ففي مثل هذا المورد المقصود بالاستقلال في السؤال والجواب ملكية الفرس والملكية مستفادة من حرف اللام فمعنى اللام الملكية وهي مقصودة بالاستقلال .

ومثال اللحاظ الآلي في الأسماء التبين في قوله تعالى : (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث جعل عنوان التبين غايةً لجواز الأكل والشرب ولوحظ ألياً لا موضوعية له في الحكم بل أخذ مرأةً وطريقاً إلى طلوع الفجر .

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة لأن المقصود بالآلية في اللحاظ في كلام المحقق الأخوند قدس سره في مقابل الاستقلالية في اللحاظ ليس عدم الالتفات إلى المعنى وقصده تفصيلاً بل المقصود لحاظ المعنى بعنوان حالة لمعنى آخر ومتقوماً به في مقابل لحاظ المعنى مستقلاً عن المعنى الآخر فعندما يُقال : (لمن هذا الفرس؟) ويُجاب : (لزيد) معنى اللام الملكية بعنوان المعنى الحرفي الملحوظ متقوماً بطرفين وإن وقع مورداً للالتفات التفصيلي في السؤال والجواب فالسؤال في الحقيقة عن طرف الملكية ولم تلاحظ الملكية بلحاظ استقلالي في مقابل لحاظها متقومةً بالغير .

والتبين في الآية الشريفة لوحظ في مرحلة المدلول الاستعمالي والتفهيمي للكلام بعنوان معنى اسمي مستقل لا بما أنه حالة لمفهوم آخر ولا بما أنه متقوم لمعنى آخر . نعم ، بلحاظ المراد الجدي يكون عنوان التبين مشيراً إلى طلوع الفجر ولكن المرآتية بلحاظ المراد الجدي لا تنافي الاستقلالية في مرحلة معنى اللفظ .

فالمناقشة الثالثة غير واردة .

المسلك الثالث في حقيقة المعنى الحرفي مسلك النسبية بأن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي مختلفان ذاتاً وليساً متحدين بل المعنى الاسمي معنى مستقل والمعنى الحرفي معنى نسبي وليس مستقلاً . وفي هذا المسلك أقوال متعددة أحدها قول المحقق النائيني قدس سره حيث ذهب إلى أن معاني الأسماء من الجواهر والأعراض معاني مستقلة في عالم المفهوم فلذلك يكون التلفظ بالأسماء موجباً لإخطار المعنى في ذهن السامع سواء كان الاسم في ضمن تركيب كلامي أو لم يكن مثلاً عندما يتلفظ الإنسان بكلمة (الابتداء) يخطر المعنى في ذهن السامع كالتلفظ بكلمة الإنسان وزيد وفي المقابل ليس في المعنى الحرفي هذه الخصوصية بل المعنى الحرفي في عالم المفهومية أيضاً غير مستقل وبالنتيجة عند التلفظ بالحرف لا يخطر معنى خاص في الذهن بل وُضعت الحروف لإيجاد الربط بين المعاني المستقلة . مثلاً في جملة : (زيد في الدار) يخطر بالتلفظ بلفظ (زيد) و (الدار) معنيان مستقلان في الذهن وحرف (في) يوجد الربط والنسبة بينهما في مقام الاستعمال فالمعنى الحرفي معنى إيجادي وبالتلفظ بالحرف يوجد الربط بين المعاني المستقلة .

ثم أفاد المحقق النائيني قدس سره أن إيجادية المعنى الحرفي لا ينافي وجود نسبة واقعية خارجية وراء النسبة الكلامية التي توجد بالحروف وقد تكون مطابقةً للنسبة الواقعية وقد تكون مخالفةً لها لأن التطابق بين النسبتين ليس من باب حكاية النسبة الكلامية عن النسبة الواقعية كحكاية المفهوم عن المصداق بل هما - في فرض التطابق - من قبيل فردين للطبيعة .

المسلك الثالث في المعنى الحرفي التباين الذاتي بين المعنى الحرفي والاسمي .

القول الأول في هذا المسلك القول بإيجادية المعاني الحرفية الذي هو مختار المحقق النائيني قدس سره حيث يقول بأن الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي أن المعاني الاسمية إخطارية والمعاني الحرفية إيجادية وُضعت لتوجد الربط والنسبة في الذهن بين المعاني المستقلة غير المرتبطة بعضها ببعض مثلاً حرف (في) في (زيد في الدار) يوجد الربط بين مفهومي زيد والدار .

ثم أفاد بأن إيجادية معنى الحرف لا تنافي وجود نسبة واقعية خارجية وراء النسبة الكلامية الحاصلة باستعمال الحرف وهذه النسبة الكلامية قد تكون مطابقةً لتلك النسبة الخارجية وقد لا تكون . المهم أن الارتباط بين النسبة الكلامية والنسبة الخارجية ليس من قبيل ارتباط المفهوم والمصداق بخلاف الأسماء حيث إن الارتباط بين مفهوم ومعنى زيد مثلاً وشخصه الخارجي ارتباط المفهوم والمصداق

فلذا معنى زيد إخطاري بينما الارتباط بين النسبة الكلامية والخارجية ليس ارتباط المفهوم والمصداق ليكون إخطارياً ففي (زيد في الدار) وإن كانت هناك وراء النسبة الكلامية نسبة خارجية الدار ظرفها وزيد مظروفها وليست هذه النسبة موجودةً بين الدار وعمرو ولا بين زيد والمدرسة ولكن الارتباط بين النسبة الكلامية وهي الظرفية الكلامية بين زيد والدار والنسبة الخارجية المحققة في الخارج وهي الظرفية بين زيد الخارجي والدار الخارجي ارتباط الفردين للنسبة كارتباط زيد وعمرو في كونهما فردي مفهوم الإنسان . وتطابق النسبة الخارجية والنسبة الكلامية وعدم التطابق باعتبار وجود النسبة الخارجية وراء النسبة الكلامية وعدم وجودها . فليس الارتباط بين النسبتين ارتباط المفهوم والمصداق لتكون إحداها حاكيةً عن الأخرى لأنه لا يوجد بقطع النظر عن الاستعمال معنى للحرف بل يوجد المعنى بالاستعمال كما أنه في الانشائيات من العقود والإيقاعات يوجد بالألفاظ الخاصة معنى إنشائي فكذلك في الحروف باستعمالها يوجد المعنى فمن جهة الإيجابية في مقابل الإخطارية الحروف كالإنشائيات وكلاهما لإيجاد المعنى ولا إخطار فيهما . نعم ، يختلفان في كيفية إيجاد المعنى لأن المعاني الإنشائية كالملكية والزوجية توجد في عالم الاعتبار وما يوجد باستعمال الحروف هو النسبة والربط بين المفهومين في مقام الاستعمال وكم فرق بين إيجاد معنى ربطي في الكلام بما هو كلام وبين إيجاد معنى استقلالي في موطنه المناسب له . يوجد في الانشائيات معنى مستقل في وعاء الاعتبار بينما يوجد في الحروف معنى الربط في مقام الاستعمال .

نوقش هذا القول بمناقشات عمدتها ما في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما وهي أنا نسلّم أن المعنى الاسمي إخطاري ولكن لا نسلّم أن المعنى الحرفي إيجابي وأن الحروف وضعت لإيجاد الربط بين معنيين اسميين في الكلام ولا يُحكى بها عن معنى . صحيح أنه يحصل بواسطة الحروف الربط بين أجزاء الكلام وأن زيد والدار مثلاً بدون (في) كلمتان مستقلتان لا ربط بينهما وبه يحصل الربط بين معانيهما ولكن ما نجده بالوجدان أن هذا الربط يحصل بواسطة استعمال الحرف وخطوره معنى خاص في الذهن لا أن يكون الحرف سبباً لإيجاد الربط بدون دلالة على معنى وخطوره في الذهن .

والدليل على ذلك أنا عندما نراجع الوجدان والارتكاز نجد أنا حينما نسمع (زيد في الدار) مثلاً تنتقل إلى معنى من لفظ (في) لا يفهم من الألفاظ الأخرى كزيد أو الدار أو الحروف الأخرى مثل إلى ومن وعلى فإننا بسماع كل من هذه الحروف تنتقل إلى معنى خاص ربطي وخطوره في الذهن يحصل الارتباط بين المعنيين المستقلين .

بعبارة أخرى لفظ (في) بما هو هو وبقطع النظر عن الدلالة على معنى لا يوجد الربط بين زيد والدار لأنه بما هو هو لفظ ومن المعلوم أن اللفظ بما هو هو بدون لحاظ الدلالة على معنى خاص لا يمكن أن يوجد ربطاً بين تصورين مستقلين وإلا لكان مجرد ذكر كل لفظ موجباً لإيجاد الربط .

فالمناقشة الأولى أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من إيجادية معنى الحرف خلاف ما نجده بالوجدان .

وهناك مناقشة أخرى ناظرة إلى القسم الثاني من كلامه قدس سره حيث قال هناك وراء النسبة الكلامية نسبة واقعية خارجية قد تكونان متطابقتين وقد تكونان متخالفين ولكن ليس الارتباط بينهما ارتباط المفهوم والمصداق بل ارتباط فردين لمفهوم فيناقش بأن النسبتين الكلامية والخارجية ليستا فردين لمفهوم واحد وحقيقة واحدة لأن النسبة بين زيد والدار في الخارج نسبة الظرف والمظروف والنسبة الكلامية التي توجد بالحرف ليست نسبة الظرفية لأنه لا يُعقل في التصورات الذهنية أن يكون تصور ظرفاً لتصور آخر بل كل تصور في عرض التصور الآخر . غاية الأمر يكونان متقارنين لا أن يكون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً . فالصحيح أن الرابطة بين النسبة الكلامية والنسبة الخارجية رابطة المفهوم والمصداق والنسبة الكلامية حاكية عن النسبة الخارجية يعني بسماع حرف (في) في مثال : (زيد في الدار) يخطر في الذهن معنى خاص وهو ظرفية الدار لزيد وما نفهمه هو ظرفية الدار الخارجي لزيد الخارجي لا أن يكون مفهوم دار ظرفاً لمفهوم زيد ومنشأ التطابق وعدم التطابق هو هذه الحكاية فإن كانت الدار ظرفاً في الخارج لزيد يكون الكلام صادقا وإلا يكون كاذباً .

يبقى مطلب وهو أن المناقشة على كلام المحقق النائيني قدس سره على أساس أن مراده بإيجادية معنى الحرف أن الحرف سبب لإيجاد الربط في الكلام فعلى هذا التفسير ترد هذه المناقشات التي ذكرها السيد الخوئي قدس سره ولكن فُسِّرَ كلامه في البحوث والمنتقى بتفسير آخر على أساسه لا ترد تلك المناقشات .

قالا بأن مراد المحقق النائيني قدس سره أن الحرف بغمض العين عن الكلام لا معنى له والفرق بين المعنى الاسمي والحرفي أن المعنى الاسمي بقطع النظر عن تحققه في الذهن ووجوده الذهني له تقرر فلذلك يمكن بالتحليل فصل الوجود عن المعنى الاسمي ويمكن حمل الوجود عليه مثلاً القيام والإنسان والشجر معاني اسمية لها تقرر ذاتي بقطع النظر عن الكلام واستعمال اللفظ وبلحاظ هذا التقرر الذاتي قابلة للتقسيم إلى الموجود والمعدوم ويحمل عليها الوجود بخلاف الحروف حيث لا يوجد لها معنى وراء الوجود الذهني للمعنى ومع غمض العين عن الوجود الذهني ليس له معنى خاص . معنى (من) مثلاً ليس إلا في الذهن وهو متقوم بالاستعمال ويتحقق بعد الاستعمال وفي مرحلة الوجود الذهني فعندما يُلاحظ (من) في ضمن كلام مثلاً (سرت من البصرة إلى الكوفة) يكون له معنى ولو أخذ منه الوجود الذهني لا يبقى شيء بخلاف الأسماء لو أخذ منها الوجود لها ثبوت في العالم المناسب لها فلذا يصح تقسيمها إلى موجود ومعدوم .

فالمقصود من إيجادية معنى الحرف أنه ليس له قابلية التحقق إلا في الذهن يعني التحقق بالوجود الذهني وليس المقصود أن الحرف سبب إيجاد المعنى . فسرخ معنى الحرف سنخ معنى وجودي يعني

متقوم بالوجود لا أن يكون له معنى مستقل عن الوجود وأن يكون قابلاً للتصور بقطع النظر عنه  
فإشكال السيد الخوئي قدس سره على المحقق النائيني قدس سره غير وارد .

ولكن الظاهر عدم صحة هذا التفسير لكلام المحقق النائيني قدس سره بل الظاهر من تعابيره حسبما  
في الفوائد والأجود ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن الحرف سبب إيجاد المعنى لا أن يكون  
سنخ معنى الحرف سنخاً وجودياً في مقابل معنى الاسم الذي له تقرر ماهوي بقطع النظر عن  
الوجود . ففي كلمات المحقق النائيني قدس سره تصريح بأن الحرف يوجد المعنى وبه يحصل الربط  
بين الأسماء .

والشاهد الآخر على أنه أراد هذا المعنى ما ورد في ذيل كلامه من أن المعاني الحرفية في الإيجادية نظير  
الإنشائيات في العقود والإيقاعات مع الفرق بأن المعنى الذي يوجد في الإنشائيات يوجد في عالم  
الاعتبار بينما المعنى الذي يوجد بالحروف يوجد في عالم الاستعمال والكلام . فهذا التنظير شاهد  
على أن المحقق النائيني قدس سره يريد أن يقول أن معنى الحرف يوجد بالاستعمال وليس له معنى  
آخر فتفسير كلامه قدس سره بالتفسير الثاني ليكون سليماً عن إشكال السيد الخوئي قدس سره غير  
صحيح .

مضافاً إلى أنه لو كان مراده قدس سره هذا التفسير الثاني يرد عليه أيضاً الإشكال بأنه خلاف  
الوجدان وما نفهمه من معاني الحروف مثل في وإلى ومن أنها من سنخ المفهوم ويطرء عليها الوجود  
والعدم وليست متقومةً بالذهن حتى لا يكون لها تقرر ماهوي في نفسها بل هي كالمعاني الاسمية قد  
تكون موجودةً وقد تكون معدومةً . نعم ، كيفية المعنى الحرفي تختلف عن كيفية المعنى الاسمي فإن  
المعنى في الحروف متقوم بطرفين .

القول الثاني من شعب مسلك النسبية في المعنى الحرفي ما اختاره المحقق العراقي قدس سره وقد نقله  
السيد الخوئي قدس سره حسبما في المصباح والمحاضرات بعنوان ما ذكره بعض الأعاظم وهو موافق لما  
في تقريرات بدائع الأفكار .

توضيح ذلك - كما في البدائع - أن هناك في الخارج ثلاثة أنواع من الوجود : الأول : وجود الجوهر  
والثاني : وجود العرض الذي يُعبّر عنه بالوجود الربطي وله أقسام تسعة والثالث : ربط العرض  
بمعروضه . والنوع الثاني وهو وجود العرض ينقسم باعتبار الاحتياج إلى الموضوع إلى قسمين : الأول :  
ما يتحقق في الخارج بموضوع واحد فقط كمقولة كم وكيف والثاني ما يحتاج للتحقق في الخارج إلى  
موضوعين كمقولة الأين والإضافة وباقي المقولات النسبية مثلاً تحقق مقولة الأين في الخارج يحتاج  
إلى متأين أي شيء كائن في مكان خاص وإلى مكان يقع الشيء فيه .

أفاد المحقق العراقي قدس سره أن سيرة العقلاء بحسب الاستقرار تدل على أنهم جعلوا للدلالة على  
جميع المعاني المحققة في الخارج كاشفاً وحاكياً من الألفاظ ولم يهملوا معنى من المعاني فوضعوا

الأسماء للدلالة على الجواهر والقسم الأول من الأعراس وهي الأعراس غير النسبية ، والحروف للدلالة على القسم الثاني من الأعراس وهي الأعراس النسبية والهيئات في المركبات والمشتقات للوجودات الربطية ، مثلاً في مثال (زيد في الدار) لفظ (في) يدل على العرض الأيني العارض على زيد وهيئة الجملة تدل على ربط هذا العرض الأيني بموضوعه وهو زيد وكذا هيئة عالم وغيره من المشتقات تدل على ربط العرض بموضوعه .

هذا حسبما في البدائع ، وما في المقالات ونهاية الأفكار مختلف عنه سيأتي بيانه بعد بيان بعض المناقشات الواردة في الكلمات على ما في البدائع :

الأولى : ما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره من أننا نرى استعمال الحروف فيما لا يُعقل تحقق الأعراس النسبية فيه مثلاً كلمة (على) استعملت في مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) وكذا تُستعمل في المفاهيم المعدومة والمفاهيم الاعتبارية والحال أن تحقق الأعراس النسبية في حقه تعالى وفي المفاهيم المعدومة والاعتبارية غير معقول . وحيث ان استعمال الحروف في موارد إمكان تحقق الأعراس النسبية وفي هذه الموارد على نسق واحد بالوجدان فهذا يكون كاشفاً عن عدم وضع الحروف للأعراس النسبية بالخصوص بل لمعنى جامع قابل للتطبيق على جميع الموارد .

الثانية : ما ورد في كلام السيد الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما من أن الأعراس النسبية كغير النسبية مستقلة من حيث المفهومية وإن كانت بحسب التحقق الخارجي قائمةً بالغير فمفهوم العرض بما هو مفهوم العرض قابل للوجود الاستقلالي في الذهن وإن كان العرض في الخارج قائماً بالغير فإن قلنا في وضع الحروف أنها موضوعة للأعراس النسبية فمقتضى استقلالية الأعراس النسبية مفهوماً عدم الاختلاف بين الحروف والأسماء المناسبة لها مفهوماً كمفهوم (في) ومفهوم الظرفية والحال أنا بالوجدان نجد بينهما فرقاً ذاتياً وهذا كاشف عن عدم كون الموضوع له في الحروف الأعراس النسبية . هاتان المناقشتان واردتان على ما في تقريرات بدائع الأفكار .

ولكن المحقق العراقي قدس سره أفاد حسبما في المقالات ونهاية الأفكار أن الحروف وُضعت لنفس الروابط والنسب لا للأعراس النسبية وفي مراده بالروابط والنسب احتمالان :

الأول : أن يكون المراد الروابط والنسب المفهومية لا الخارجية .

توضيح ذلك على أساس المقالات ونهاية الأفكار أن المتكلم عندما يريد تفهيم معنى كوجود زيد في الدار لا بد أن يتصور هذه القضية قبل التكلم بها ، وتصورها مشتمل على أجزاء ثلاثة : تصور زيد وتصور الدار وهذان التصوران مستقلان وبدون إيجاد الربط بينهما لا يحصل حكاية عن القضية الخارجية بل لا بد من حصول ربط ونسبة بينهما وتلك النسبة المفهومية التي تتحقق بين المفهومين هي التي وضعت الحروف لها لأن الأسماء لا تصلح لتفهمها فوضعت الحروف للدلالة عليها .

فحرف (في) يدل على النسبة المفهومية بين مفهوم زيد ومفهوم الدار في ذهن المتكلم فعند ما صدر لفظ (زيد في الدار) ينتقل السامع إلى تلك النسبة المفهومية .

المناقشة الواردة على هذا التقريب أن ما نفهمه بالوجدان عن الجملة المشتملة على الحرف هو المعنى المحقق في الخارج لا ما في ذهن المتكلم فإن تمام توجه السامع إلى ما تحكيه الجملة عن الخارج فكما ان من لفظ زيد ينتقل ذهنه إلى زيد الخارجي ومن لفظ الدار ينتقل ذهنه إلى الدار الخارجية كذلك من لفظ (في) ينتقل ذهنه إلى خصوصية في الخارج التي تحكي عنها الجملة وليس في شيء من أجزاء الجملة نظر والتفات إلى ما في ذهن المتكلم بل تمام الالتفات إلى الحكاية عن الخارج وعلى هذا الأساس تتصف القضية بالصدق والكذب فالصدق مطابقة مضمونها للخارج والكذب عدم المطابقة . فالمناقشة الأصلية على كلام المحقق العراقي قدس سره حسبما في المقالات ونهاية الأفكار كالتالي : كما أن الأسماء ليست موضوعةً للدلالة على الأمر المفهومي المتقوم بالذهن بل للحكاية عن الأمر الخارجي كذلك الحروف ليست موضوعةً للدلالة على الأمر المفهومي المتقوم بالذهن بل للحكاية عن الأمر الخارجي .

والاحتمال الثاني وهو احتمال بعيد : أن يكون المراد الروابط والنسب الخارجية فيرجع مختاره إلى ما في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره وعبر عنه بالوجود الرابط كما سيأتي .

القول الثالث من شعب مسلك النسبية في المعنى الحرفي أن الحروف موضوعة للدلالة على الوجود الرابط وهو قول المحقق الإصفهاني قدس سره حسب تفسير السيد الخوئي قدس سره لكلامه .

قال السيد الخوئي قدس سره في توضيح ذلك أن الموجودات في العالم على أقسام أربعة :

الأول : الموجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو الله تعالى والمقصود بالموجود في نفسه أن الوجود يُحمل عليه حقيقةً والمقصود بالموجود لنفسه أنه لا يحتاج في تحققه إلى موضوع والمقصود بالموجود بنفسه أنه لا يحتاج إلى علة بل جميع العلل تنتهي إليه وتكون من مخلوقاته .

الثاني : الموجود في نفسه لنفسه بغيره والجواهر تندرج في هذا القسم يُحمل عليها الوجود حقيقةً فيقال مثلاً : (الحجر موجود) ولا تحتاج في تحققها إلى موضوع ولكنها تحتاج إلى علة .

الثالث : الموجود في نفسه لغيره بغيره والأعراض تندرج في هذا القسم يُحمل عليها الوجود حقيقةً فيقال مثلاً : (البياض موجود) لكنها تحتاج في تحققها إلى موضوع وتحتاج إلى علة ويُعبر عنه بالوجود الرابطي .

الرابع : الموجود في غيره لغيره وهو الوجود الرابط وهو المنطبق على اتصاف الجوهر بالعرض كاتصاف الجسم بالبياض ، هو وجود لا نفسية له ليُحمل عليه الوجود حقيقةً ولا يُتصور له ماهية مستقلة ليقع في جواب السؤال بما هو .

فالوجودات الإمكانية ثلاثة أقسام وجود الجوهر ووجود العرض والوجود الرابط .  
المحقق الإصفهاني قدس سره - على تفسير السيد الخوئي قدس سره - يقول بأن الحروف وُضعت  
لوجود الرابط الذي هو متقوم بالطرفين ذاتاً وبقطع النظر عن التحقق الخارجي في مقابل العرض الذي  
هو مستقل مفهوماً وإن كان متقوماً بالغير في التحقق .

فأصل وجود قسم ثالث في الممكنات في مقابل الجواهر والأعراض مفروغ عنه في كلام المحقق  
الإصفهاني قدس سره ثم ادعي وضع الحروف له .

والدليل المذكور في كلام السيد الخوئي قدس سره لوجود القسم المذكور أنا في كثير من الأحيان نتيقن  
بوجود جوهر وعرض ولكن نشك في اتصاف الجوهر بالعرض مثلاً نعلم بوجود الجسم ووجود البياض  
ونشك في اتصاف الجسم بالبياض فلا بد من كون المشكوك غير المتيقن لاستحالة تعلق الشك  
واليقين في آن واحد بشيء واحد فالاتصاف المشكوك وجود غير وجود الجسم والبياض .

والدليل على أن هذا الوجود الرابط وجود في غيره وليس له وجود في نفسه أنه لو كان له وجود في  
نفسه لزم احتياجه إلى رابط آخر ليربطه بطرفيه الجوهر والعرض فننقل الكلام إلى ذلك الوجود الرابع  
فإن كان استقلالياً يحتاج إلى وجود آخر ليربطه وهكذا يتسلسل فلا بد من القول بأن الوجود الرابط  
ليس نفسياً ليحتاج إلى رابط فالنتيجة أن هناك وجوداً ثالثاً في قبال الجوهر والعرض حقيقته عين  
الرابط .

والدليل على أن الموضوع له في الحروف هذا الوجود الرابط أنه نحو من أنحاء الموجودات في الخارج  
وكما وُضع للحكاية عن الجواهر والأعراض ألفاظ وهي الأسماء كذلك مقتضى الحكمة أن يوضع  
للحكاية عن هذا الوجود الرابط أيضاً ألفاظ فوضعت الحروف لذلك .

هذا محصل رأي المحقق الإصفهاني قدس سره حسب تفسير السيد الخوئي قدس سره .  
ثم أورد السيد على ذلك بإشكالات ثلاثة :

الأول : أن المقدمة المفروغ عنها في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره غير صحيحة وهي أن هناك  
وجوداً ثالثاً في قبال الجوهر والعرض بل التحقيق انحصار الوجود الممكن في الجوهر والعرض والدليل  
المذكور لإثبات الوجود الرابط المبتني على تباين متعلق اليقين والشك غير تام لأن تعلق اليقين  
والشك لا يستلزم تعدد الوجود الخارجي لأن متعلقهما ليس الخارج بل الصور الذهنية فلا بد أن يكون  
ما تعلق به اليقين غير ما تعلق به الشك في الذهن ولا يلزم تعددهما خارجاً والشاهد على ذلك أنا قد  
نتيقن بوجود إنسان في الدار مثلاً ولكن نشك في كونه زيداً أو غيره فالمتيقن كلي الإنسان والمشكوك  
وجود زيد ومن المعلوم ان الكلي والفرد متحدان وجوداً ليس وجود زيد في الدار غير وجود الإنسان فيه  
بل هو هو فليس هناك وجود ثالث غير الجوهر والعرض نسميه بالوجود الرابط .

الثاني : لو غمضنا العين عن الإشكال السابق وقلنا بأن هناك قسماً ثالثاً من الوجود الإمكانى وهو الوجود الرابط مع ذلك لا يمكن أن يكون الموضوع لذلك الحروف لأن الألفاظ موضوعة للمفاهيم الذهنية التي تنطبق على الوجودات الخارجية لا لنفس الوجودات الخارجية لأن الغرض من الوضع إحضار المعاني في ذهن المخاطب وما هو قابل للانتقال إلى الذهن هو المفهوم لا الوجود الخارجى فعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون ما وُضعت له الحروف الوجود الرابط لعدم قابليته للانتقال إلى الذهن .

الثالث : لو كانت الحروف موضوعةً للوجود الرابط لزم عدم صحة استعمالها في موارد عدم تحقق الوجود الرابط أو استحالته .

مثال الاستحالة صفات الله تعالى الذاتية كأن يقال : الله عالم بكذا إذ صفة العلم ليس له وجود غير وجوده تعالى لأن صفاته عين ذاته وليست زائدةً عليها . فالوجود الرابط في هذه الموارد مستحيله لأنه بمعنى المغايرة بين ذاته وصفاته وهي باطلة .

ومثال عدم التحقق أنه قد يقال : الإنسان ممكن أو شريك البارى ممتنع ففي هذه الموارد لا يوجد وجود آخر بعنوان الوجود الرابط لعدم ثبوت وجود آخر غير وجود الإنسان كما أنه لا معنى لوجود شيء في شريك البارى .

وفي كلام الميرزا التبريزي قدس سره إشكال رابع وهو أنه : لو كانت الحروف موضوعةً للوجود الرابط ففي الموارد التي يخبر فيها مخبر بأن لزيد علماً ولعمرو خوفاً مثلاً فيستعمل الحرف فإن لم يكن زيد عالماً واقعاً ولم يكن بعمرو خوف واقعاً يلزم عدم اتصاف قول المخبر هذا بعنوان الكذب لأن الحرف وإن استعمل ولكن المفروض عدم تحقق الوجود الرابط فليس للكلام مستعمل فيه ليكون للاتصاف بالكذب معنى لأن الصدق والكذب هو تطابق المستعمل فيه للخارج وعدم تطابقه والحال أن هذا اللازم غير قابل للالتزام لأن الخبر في هذه الموارد محتمل للصدق والكذب وجداناً .  
يقع الكلام في تحقيق هذا القول في مرحلتين :

الأولى : هل مختار المحقق الإصفهاني قدس سره ما في كلمات السيد الخوئي قدس سره من أن الحروف وُضعت للوجود الرابط أو مختاره أمر آخر وهو أن الحروف وُضعت للمعاني الربطية والنسبية يعنى واقع الربط والنسبة؟

الثانية : هل الإشكالات المذكورة واردة بناءً على أن المراد واقع النسبة والربط وبناءً على أن المراد الوجود الرابط؟

أما بالنسبة إلى مختار المحقق الإصفهاني قدس سره فالصحيح - كما في كلمات جمع من المحققين كالسيد الصدر قدس سره - أن ما ذكره السيد الخوئي قدس سره ليس مختار المحقق فإن هناك قرائن

في كلامه تدل على أن مختاره وضع الحروف للمعاني النسبية يعني المعاني المتقومة بطرفين ذاتاً في مقابل المعاني الاسمية التي هي مستقلة .

والقرائن على ذلك ثلاث :

الأولى : تعابير للمحقق الإصفهاني قدس سره في توضيح مختاره تدل على أنه يرى أن الحروف لم توضع لنفس الوجود الرابط بل لأمر مشابه له .

قال في تعليقه الكفاية : ( لا شبهة في أن النسبة لا يعقل أن توجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه )<sup>٥٩</sup> فلم يقل أن النسبة نفس الوجود الرابط بل قال أنها أمر لا يوجد إلا بوجود رابط .

وفي عبارة أخرى : ( إن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين ... )<sup>٦٠</sup> فوجود النسبة في الخارج متقوم ذاتاً بطرفين لا أنها نفس الوجود الرابط .

وفي عبارة أخرى : ( إذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن والعين )<sup>٦١</sup>

هذه العبارة تدل على أن المعنى الحرفي أمر غير الوجود يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد .

وفي عبارة أخرى : ( أما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي [أي المفهوم التي له حالة الأدواتية] فهو ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض )<sup>٦٢</sup>

فالموضوع له في الحروف من سنخ المفاهيم لا الوجودات الخارجية .

وفي عبارة أخرى : ( إن أنحاء النسب الحقيقية في حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقية ولا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن ) .

هذه العبارة تدل بوضوح على أن المعنى الحرفي ليس نفس الوجود بل أمر يمكن أن يوجد في الخارج وإن وجد يكون عين الربط .

وقال في كتاب بحوث في الأصول : ( إن الفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه و الوجود لا في نفسه أعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي ) .

٥٩ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢

٦٠ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢

٦١ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٣

٦٢ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٤

فالفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي مثل الفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط ولم يقل أن المعنى الحرفي عين الوجود الرابط .

وفي عبارة أخرى : (والموضوع له طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى دون الوجود الذهني منهما أو الخارجي منهما لأن الوضع للانتقال وهو نحو وجود إدراكي والمماثل لا يقبل المماثل والمقابل لا يقبل المقابل).<sup>٦٣</sup>

فطرفا العلة الوضعية طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى فليس المعنى الموضوع له الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي .

كان أحد إشكالات السيد الخوئي قدس سره أن وضع الألفاظ بغرض نقل المعاني إلى ذهن المخاطب والذي هو قابل للنقل الوجود الذهني لا الخارجي . والمحقق الإصفهاني قدس سره يصرح في هذه العبارة بأن الموضوع له طبيعي المعنى وليس الوجود الخارجي ولا الذهني لأن انتقال المعنى نحو وجود إدراكي ولا يمكن أن يتحقق الوجود الذهني في الذهن ثانياً كما لا يمكن أن يتحقق الوجود في الخارج في الذهن ثانياً ، وان ما ذكر من أن الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي مثل الفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط لا ينافي كون طرفي العلة الوضعية الطبيعي ، وحتى في الأعلام الشخصية ليس الموضوع له الوجود الخارجي وليس الوجود دخيلاً في الموضوع له بل الموضوع له الماهية ولو كانت جزئية .

وفي عبارة أخرى : (فالنسبة الحقيقية وإن كانت المتقومة بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهنياً إلا أن الموضوع له ذات تلك النسبة المتقومة بهما من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرف العلة الوضعية وإن كان لهما دخل في ثبوتها في حد ذاتها).<sup>٦٤</sup>

هذه العبارة أصرح من العبارات السابقة في أن الحروف لم توضع لنفس الوجود الرابط بل لأمر لا يتحقق في الخارج إلا بطرفين .

القرينة الثانية : ما ذكره في تعليقه الكفاية من أن المعنى الحرفي موجودة في الهليات البسيطة والمركبة وقد صرح بأن الوجود الرابط لا يوجد في الهليات البسيطة . قال : (منه ظهر : أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب ، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء ، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية ، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة ، وهو

٦٣ - بحث في الأصول ص 26 -

٦٤ - بحث في الأصول، ص ٢٦

ثبوت الشيء).<sup>٦٥</sup> فيظهر منه أن الحروف لم توضع لنفس الوجود الرابط وإلا اختصت بالهليات المركبة .

القريئة الثالثة : ما ذكره في تنظير المعنى الحرفي من أن : (تنظير المعنى الاسمي و الحرفي بالجواهر والعرض غير وجيه فان العرض موجود في نفسه لغيره . والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرابطي).<sup>٦٦</sup>

فالاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي نظير اختلاف الوجود المحمولي والوجود الرابط لا أن يكون المعنى الحرفي عين الوجود الرابط ولو كان عينه لكان التعبير بالتنظير غلطاً .

فبلحاظ هذه القرائن من كلام المحقق الإصفهاني قدس سره يتضح أن مختاره في الحروف أنها موضوعة للمعاني النسبية لا الوجود الرابط .

المرحلة الثانية : هل الإشكالات المذكورة في كلام السيد الخوئي قدس سره واردة على هذا القول أو لا؟

محصل الإشكال الأول أنه لا يوجد شيء في الخارج بعنوان الوجود الرابط والدليل المذكور لإثبات وجوده من اختلاف متعلق اليقين والشك غير تام لأنه يكفي الاختلاف الاعتباري ولا يلزم التعدد الخارجي .

لا يرد هذا الإشكال بناءً على أن مختار المحقق الإصفهاني قدس سره وضع الحروف لواقع الربط والنسبة كما أوضحنا ومحصله أن الحروف موضوعة للمعاني النسبية المتقومة بطرفين فإن هناك بالوجدان في مثل (زيد في الدار) وجوداً غير وجود زيد ووجود الدار وهو الظرفية الخاصة المتقومة بطرفين ليست موجودةً بين الدار وعمرو ولا بين زيد والمسجد فالمعاني الحرفية هي معاني نسبية موجودة في الخارج ولكنها متقومة بطرفين وهذا أمر ندركه بالوجدان وليس قابلاً للإنكار .

فبما أن مختار المحقق الإصفهاني قدس سره وضع الحروف للمعاني النسبية وليس الوجود الرابط لا يرد عليه الإشكال المذكور .

ومحصل الإشكال الثاني أننا لو سلمنا وجود قسم ثالث للوجود الإمكانية في الخارج غير الجوهر والعرض بعنوان الوجود الرابط لا يمكننا القول بأن الحروف موضوعة لهذا القسم لأنه لا بد أن يكون ما يوضع له الألفاظ هي المفاهيم والمعاني الذاتية التي تقبل الوجودين لأن الغرض من الوضع تفهيم المعاني ونقلها إلى ذهن المخاطب والوجود الخارجي ليس قابلاً للانتقال إلى الذهن فنحن حتى لو قبلنا بتحقيق الوجود الرابط في الخارج لا يمكننا الالتزام بأن الحروف موضوعة لهذا الوجود .

<sup>٦٥</sup> - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٣

<sup>٦٦</sup> - نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢

من المعلوم أن هذا الإشكال الثاني أيضاً لا يرد بناءً على أن مختار المحقق الإصفهاني قدس سره وضع الحروف لواقع النسبة والربط وإنما يرد بناءً على التقدير الثاني بأن يكون مختاره وضع الحروف للوجود الرابط .

بل المحقق الإصفهاني قدس سره حسبما تقدم في عباراته في كتاب بحوث في الأصول ملتفت إلى هذا الإشكال حيث صرح بأن الموضوع له لا يمكن أن يكون الوجود الخارجي ولا الذهني بل طبيعي المعنى القابل للوجودين .

محصل الإشكال الثالث أن الحروف لو كانت موضوعاً للوجود الرابط لزم عدم صحة استعمالها في موارد عدم تحقق الوجود الرابط أو استحالته كموارد المفاهيم الاعتبارية والمعدومة أو صفات الله تعالى والحال أنها تُستعمل في هذه الموارد كغيرها بلا إشكال فيقال مثلاً : (الإمكان ثابت للإنسان) أو (الامتناع ثابت لشريك الباري) أو (الله تعالى عالم بكذا) ، هذا التساوي في الاستعمال يدل على عدم وضع الحروف للوجود الرابط .

هذا الإشكال أيضاً لا يرد على المحقق الإصفهاني قدس سره بناءً أن مختاره وضع الحروف لواقع النسبة والربط لأن النسبة والربط الحقيقي ملحوظ بلحاظ عالم المفاهيم ، وصفات الله تعالى وإن كانت عين ذاته لكنها مفهوماً مغايرة لها وهذا التغاير المفهومي بين الذات والصفات كاف لصحة استعمال الحرف بنفس التقريب الذي ذكره المحقق من أن الهليات البسيطة وإن لم يتحقق فيها وجود رابط ولكن النسبة الموجودة بلحاظ التغاير المفهومي هي التي وُضع لها الحرف فبهذا البيان يندفع النقض بالموارد المذكورة .

هذا بالنسبة إلى إشكالات السيد الخوئي قدس سره الثلاثة .

بقي الإشكال الرابع وهو إشكال الميرزا التبريزي قدس سره ومحصله أن الحروف لو وُضعت للوجود الرابط لزم عدم اتصاف الخبر بالكذب فيما أخبر مخبر بالحروف بما لا ينطبق على الواقع كأن يقول : (لزيد علم) والحال أنه جاهل لا علم له لأن المستعمل فيه وهو الوجود الرابط غير موجود خارجاً والاتصاف بالصدق والكذب فيما كان للفظ مستعمل فيه فإن كان مطابقاً للواقع كان صادقاً وإلا كان كاذباً .

هذا الإشكال أيضاً غير وارد بناءً أن المختار وضع الحروف لواقع النسبة والربط لأن المستعمل فيه على هذا التقدير النسبة الخاصة بين العلم وزيد فللفظ هنا مستعمل فيه فيتصف الكلام باعتباره بالصدق والكذب وإن لم يكن لزيد علم يكون الكلام كاذباً .

أما لو كان مختار المحقق الإصفهاني قدس سره ما فسره السيد الخوئي قدس سره به فهل ترد هذه الإشكالات الأربعة أو لا؟

أما الإشكال الأول - وهو عدم الدليل على وجود شيء بعنوان الوجود الرابط في الخارج وعدم تامة إثبات وجوده ببرهان تغاير متعلق اليقين والشك لكفاية التغاير الجهتي وعدم لزوم التعدد الخارجي - فهذا المقدار من ردّ البرهان المذكور تام ولكن هل هناك دليل آخر لإثبات الوجود الرابط أو لا؟ قد يُستدل لإثباته بوجه آخر وهو أن نفس إمكان تصور شيء في الخارج متقوم بالغير لا نفسية له دليل على تحققه خارجاً وإلا لما كان قابلاً للتصور . ونظير هذا الاستدلال يُذكر في موارد أخرى كإثبات الوجود اللامتناهي الغني المطلق الواجد لجميع الصفات الكمالية فيقال نفس إمكان تصور هكذا وجود دليل على وجوده وإلا لما أمكن تصوره . ولكن هذا الدليل غير تام فإن مجرد تصور شيء ليس كاشفاً عن تحققه خارجاً والنقوض على ذلك كثيرة .

فالبراهين التي أقيمت لأثبات الوجود الرابط غير تامة وإن كنا نحن - كما أفاد السيد الخوئي قدس سره - لا نملك دليلاً لنفيه أيضاً .

ولكن لا يخفى أن إشكال السيد قدس سره هذا يرد على من يدعي تحقق الوجود الرابط بوجود منحاز في مقابل وجود الجوهر والعرض فيشكل عليه بأنه لا دليل على هذا الوجود . وأما إن أريد - كما في كلام السيد الصدر قدس سره - تحقق واقعية الثالثة في مقابل الجوهر والعرض ثابتة في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود فليس ذلك قابلاً للإنكار بل ثبوت هذا الأمر وراء الجوهر والعرض واضح .

أفاد السيد الصدر قدس سره أن في مثل (النار في الموقد) واقعيةً ثالثةً تكون منشأً لانتزاع عنوان الظرفية فإننا إن فرضنا ذات النار وذات الموقد بقطع النظر عن الانتساب لا يوجد هذه الواقعية الثالثة ولكن إن فرضنا النار في الموقد نجد بالوضوح واقعيةً ثالثةً يُعبر عنها هنا بالظرفية وهذه الواقعية قد تكون موجودةً خارجاً بوجود منحاز وقد لا تكون فلذا في الأمور المعدومة والاعتبارية كالإمكان للإنسان أيضاً هناك واقعية ثابتة في لوح الواقع .

والسيد قدس سره يقول بأن مراد القائلين بالوجود الرابط هذا المعنى الثاني لا المعنى الأول ولكن نحن قبلنا بأن مرادهم المعنى الثاني أو لم نقبل ليس مهماً إنما المهم أن تحقق واقعية ثالثة في لوح الواقع ليس قابلاً للإنكار فإن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود لأننا نقطع بأمور في الواقع ليست موجودةً خارجاً مثلاً نقطع بأن اجتماع النقيضين ممتنع وهذه واقعية ثابتة واقعاً وإن لم تكن موجودةً خارجاً . فالوجود الرابط امر ثابت في الواقع وأما إن له وجود خارجي منحاز عن الجوهر والعرض فلا نملك دليلاً عليه و بما أنه لا يمكن إثبات وجوده خارجاً بوجود منحاز عن الجوهر والعرض فلا يمكن الالتزام بوضع الحروف له لأن الحروف كباقي الألفاظ توضع بغرض تفهيم المعاني فكيف يوضع اللفظ لما لم يُعلم وجوده؟!

وأما الإشكال الثاني - وهو أن الألفاظ موضوعة للمعاني والمفاهيم الذاتية لا الوجودات الخارجية لأن الغرض من الوضع هو إحضار المعنى باللفظ في ذهن المخاطب ولا يمكن إحضار الوجود الخارجي باللفظ فلا يمكن الالتزام بأن الحروف موضوعة للوجود الرابط - فهو وارد على مباني المحقق الإصفهاني قدس سره لأنه - كما تقدم - يرى أن العلة الوضعية لا بد أن تكون بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى لا الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني والدليل على ذلك ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن الغرض من الوضع تفهيم المعنى باللفظ والذي يحقق هذا الغرض ليس الوضع للوجود الذهني ولا الخارجي لأنه - بتعبير المحقق قدس سره - المماثل لا يقبل المماثل كما أن المقابل لا يقبل المقابل ، فعلى مبناه لا يمكن الالتزام بأن الوجود الخارجي موضوع له لا الوجود الرابط ولا الوجود المستقل .

ولكن أصل المبنى - وهو لزوم كون الموضوع له غير الوجود الخارجي - غير صحيح وليس امراً مفروغاً عنه - كما يظهر من السيد الخوئي قدس سره - لأننا نقبل بأن الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المعاني وذلك بإحضار المعنى في ذهن المخاطب ولكن ما تقتضيه حكمة الوضع ليس إيجاد نفس الموضوع له في ذهن المخاطب وانتقاله إليه بل غاية ما يقتضيه إحضار المعنى في ذهنه وتصور المخاطب له وليس تصور الموضوع له متوقفاً على حضور نفس المعنى في الذهن فإن وضع اللفظ للوجود الخارجي يحضر في ذهن المخاطب بسماع اللفظ شيء يشير إلى المعنى الموضوع له ويتحقق بذلك الغرض من الوضع .

وبهذا يتضح الإشكال فيما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره من أن الموضوع له حتى في الأعلام الشخصية ليس الوجود الخارجي بل الماهية الجزئية لإمكان جعل الموضوع له في الأعلام الشخصية الوجود الخارجي لا الماهية الجزئية ولا ينافي ذلك الغرض من الوضع لأن مجرد جعل اسم زيد على هذا الوجود الخارجي وعلم الآخرين بذلك يكفي في تأمين الغرض فإن السامع كلما يسمع لفظ زيد يحضر في ذهنه مفهوم مشير إلى زيد الخارجي .

فلا يمكن الإشكال على وضع الحروف للوجود الرابط بأن الألفاظ ليست موضوعة للوجودات الخارجية .

وأما الإشكال الثالث - وهو أن الحروف لو وضعت للوجود الرابط لزم عدم صحة استعمالها في موارد عدم تحقق الوجود الرابط واستحالته والحال أنا نرى استعمال الحروف فيها كاستعمالها في سائر الموارد - فحلّه ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الموضوع له أمر ثابت في كلا الموردين في موارد إمكان الوجود الرابط وتحققه وعبر عنها بالهليات المركبة وفي موارد عدم تحقق الوجود الرابط واستحالته وعبر عنها بالهليات البسيطة نعم لو كان الموضوع له نفس الوجود الرابط ورد الإشكال ولا دافع له .

محصل الإشكال الرابع - وهو إشكال الميرزا التبريزي قدس سره - أن الحروف لو وُضعت للوجود الرابط لزم عدم اتصاف الخبر بالكذب فيما أخبر مخبر بالحروف بما لا ينطبق على الواقع كأن يقول :  
لزيد علم والحال أنه جاهل لا علم له لأن المستعمل فيه وهو الوجود الرابط غير موجود خارجاً  
والاتصاف بالصدق والكذب فيما كان للفظ مستعمل فيه إن كان مطابقاً للواقع كان صادقاً وإلا كان  
كاذباً .

هذا الإشكال لا يرد على هذا التقدير أيضاً كما لا يرد على تقدير وضع الحروف لذات النسبة والربط  
لأن المدلول الاستعمالي في هذه الاستعمالات ذلك الوجود الرابط الثابت بين زيد والعلم والمخبر يخبر  
عن اتصاف زيد بالعلم وهذا الاتصاف بنحو الوجود الرابط كالاستعمال في الأعلام الشخصية التي  
وُضعت لنفس الوجود الخارجي فكما أن المستعمل استعمال لفظ (زيد) في الوجود الخارجي كذلك  
استعمل اللام في الوجود الرابط الخارجي إلا أن هذا المدلول الاستعمالي حسب الفرض غير مطابق  
لواقع وبهذا الاعتبار يتصف الكلام بالكذب .

نتيجة البحث أن الوجه الصحيح الذي يمكن أن يُفسر به رأي المحقق الإصفهاني قدس سره أن  
الحروف موضوعة للمعاني الربطية والنسبية في مقابل الأسماء التي وُضعت للمعاني المستقلة وهذا  
هو الذي التزم به المشهور .

أصل هذا المطلب تام ولا يرد عليه الإشكالات المتقدمة ولكن الذي ينبغي البحث عنه أن ذلك في  
جميع الحروف أوانه في أغلبها وان هناك حروفاً تكون موضوعةً لأمر آخر غير الربط والنسبة؟  
هناك قسمان من الحروف قد يُقال بأنها ليست موضوعةً للنسبة :

الأول : حروف توجد بها عناوين خاصة إنشائية واعتبارية كليت ولعل وهل للتمني والترجي  
والاستفهام فهل هذه الحروف أيضاً وُضعت للنسبة والربط بين أمرين أو هي موضوعة لإيجاد معنى  
إنشائي؟

الثاني : حروف هي بحسب معناها متقومة بالغير لكن ليست متقومةً بطرفين بل بطرف واحد وتدل  
على خصوصية في المعنى الاسمي ، مثالها - كما في كلمات السيد الصدر قدس سره - لام التعريف  
ولام الجنس وكل لام تدل على التعيين مثلاً يُقال : (العالم) فإن اللام موضوعة لكن ليست متقومةً  
بطرفين بل بتعبير السيد الصدر قدس سره تستوفي حظها من المعنى الحرفي بطرف واحد .

فقد يُقال في هذين القسمين من الحروف بعدم إمكان الالتزام بوضعها للمعنى النسبي والربطي المتقوم  
بطرفين .

ولكن يمكن أن يُقال بثبوت النسبة المتقومة بطرفين في جميع هذه الموارد .  
ففي مثل هل الاستفهامية أيضاً توجد نسبة متقومة بالسائل والقضية التي يُسأل عنها أو الشخص  
المسؤول فيمكن أن تكون هل موضوعة للنسبة الاستفهامية ومستعملة بغرض انشاء الاستفهام كما

قد يُقال وقال به المحقق الإصفهاني قدس سره في صيغة افعل من أنها موضوعة للنسبة الإرسالية لا نفس الإرسال بعنوان المعنى الاسمي .

والتمني أيضاً نسبة خاصة بين الشخص المتمني والذي يتمناه وبتعبير المحقق العراقي قدس سره التمني هو الشوق من المتمني إلى حصول ما لا طمع بحصوله ، وكذلك الحال في الترجي .

وكذا العطف نسبة خاصة متقومة بطرفين إلا أنه من خصوصيات الكلام نفسه لا محكي الكلام .  
ولام التعريف أيضاً موضوعة للنسبة المتقومة بطرفين المعين والمتعين .

فمثل ليت ولعل وواو العطف لا تفرق عن مثل من وعلى وإلى في معقولية المعنى النسبي فيها .  
والنتيجة أن القول بوضع الحروف كلها للمعاني النسبية المتقومة بطرفين لا إشكال فيه كما هو ظاهر كلام المحقق الإصفهاني قدس سره .

القول الرابع من شعب مسلك النسبية في المعنى الحرفي قول السيد الخوئي قدس سره حيث أفاد بأن الحروف موضوعة لتحصيص المعاني الاسمية وتقييدها بقيود خارجة عنها .

توضيح ذلك أن المعاني الاسمية معاني كلية تشمل حصصاً كثيرة ولها سعة وإطلاق من حيث الأفراد أو الأحوال . فالإطلاق الأفرادي فيما كان المفهوم الاسمي كلياً كأن يكون مفهوماً جنسياً أو نوعياً أو صنفياً فهذه العناوين بالنسبة إلى الأفراد المدرجة تحتها مطلقة . والإطلاق الأحوالي فيما كان المفهوم الاسمي منطبقاً على فرد واحد ولكن له إطلاق بالنسبة إلى أحواله .

فحيث ان غرض المتكلم قد يتعلق بتفهم المعنى الكلي والمطلق مثلاً يقول : (الماء كذا) وقد يتعلق بتفهم حصة خاصة من المعنى مثلاً يقول : (الماء في هذا الإناء كذا) فحكمة الوضع تقتضي وضع ألفاظ لإفادة المعاني المتحصصة كما تقتضي وضع الفاظ لإفادة المعاني المطلقة وبما أن حصص معنى واحد كثيرة فضلاً عن حصص جميع المعاني بل لا يمكن إحصائها فلا يمكن وضع ألفاظ خاصة لها فلا طريق إلا الوضع العام فوضعت الحروف بالوضع العام لتحصيص المعاني الاسمية .

وبذلك يتبين أنه لا فرق في استعمال الحروف بين أن يكون المعنى الاسمي موجوداً في الخارج أو معدوماً ممكناً أو ممتنعاً أو ضرورياً جميع ذلك لا أثر له في وضع الحروف واستعمالها فإن الحروف موضوعة لتحصيص المعاني الاسمية سواء كان التحصيل في المفاهيم المستعملة في الممكنات أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود فكما يصح أن يقال مثلاً : (هذا الشيء لزيد) يصح أن يقال : (العلم لله تعالى بالضرورة) أو (الكتابة لزيد بالإمكان) .

على هذا القول تكون الحروف موضوعة لتحصيص المعاني الاسمية فتكون غير مستقلة مفهوماً ولكن عدم الاستقلالية مفهوماً ليس بمعنى أن الحروف موضوعة لعدم الاستقلالية بل هي موضوعة للتحصيل ولازمه عدم الاستقلالية ، مثلاً عندما يُقال : (الصلاة في المسجد) يقتضي (في) تضييقاً

في الصلاة وهذا التضييق ليس مفهوماً مستقلاً بل متقوم بالغير فالصلاة تدل على معنى مستقل (في) تقتضي تضييقاً فيه أي الصلاة من جهة التقيد بكونها في المسجد فـ(في) لا تدل على النسبة الخارجية بل على تقييد في المفهوم وشأن التقيد أنه معنى غير مستقل .  
ثم أفاد بأن وضع الحروف للتحصيل بلحاظ أغلب الحروف وفي المقابل قسم آخر منها وُضعت للإنشاء وإبراز المعاني الإنشائية .

فالقسم الأول كالهيات الدالة على النسب الناقصة كهيئة المشتق أو هيئة الإضافة التي يستفاد منها التقيد ولازمه عدم الاستقلالية بخلاف القسم الثاني فشأنها شأن الهيات الدالة على النسب التامة فكما أن الجمل الإنشائية وُضعت لإنشاء الأمور الاعتبارية كـ(بعت هذا الكتاب بكذا) التي وضعت لإنشاء الملكية بها كذلك هذا القسم من الحروف وُضعت لإنشاء المعاني الإنشائية فالموضوع له في مثل لعل وليت وهل إنشاء المعاني الخاصة من إبراز الترجي والتمني والاستفهام فالقول بوضع الحروف للتحصيل في غالب الحروف لا كلها .

ثم أفاد - كما في المحاضرات - أن اختيار هذا القول لأجل أمور أربعة :

الأول : بطلان باقي الأقوال في المعاني الحرفية

الثاني : أن المعنى المذكور في غالب الحروف مشترك في جميع موارد استعمالها من الواجب والممكن والممتنع ولا يختص بمورد خاص كالممكن مثلاً

الثالث : لازم المسلك المختار في حقيقة الوضع وهو مسلك التعهد القول بوضع الحروف للتحصيل لأن المتكلم حينما يريد تفهيم حصة خاصة ليس هناك مبرز لهذا المعنى إلا الحروف أو ما يقوم مقامها من الهيات الناقصة فيتعهد تفهيم المعنى باستعمالها فالالتزام بمسلك التعهد يقتضي اختيار هذا القول .

الرابع : المعنى المذكور مطابق للوجدان لأننا نرى بالوجدان أن الناس يستعملون الحروف في معنى وما نفهمه من استعمالهم تحصيل المعاني الاسمية وهذا ما يلتفت إليه الناس دون باقي الخصوصيات ككون تلك المعاني موجودة خارجاً أم لا وإمكان تحقق النسبة بينها وعدمه فعامّة الناس غافلون عنها .<sup>٦٧</sup>

يقع البحث في تحقيق هذا القول في مرحلتين :

الأولى : هل ما أفاده بعنوان الرأي المختار تام أو لا؟

الثانية : هل الأمور التي ذكرها بعنوان أسباب اختياره تصلح لذلك أو لا؟

أما بالنسبة إلى المرحلة الأولى فأشكل على هذا الرأي في نوع الكلمات منها كلمات السيد الصدر والميرزا التبريزي قدس سرهما والإشكال الأساسي أنه وإن كان يحصل التحصيل في المعنى

<sup>٦٧</sup> - راجع محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٨٥ وما بعد

باستعمال الحرف في الموارد التي يكون للاسم سعة وإطلاق ولكن ليس ذلك لكون الحرف مفيداً لمعنى التخصيص نفسه بل لكونه مفيداً لمعنى خاص لازمه التخصيص . مثلاً في (زيد في الدار) أو (الصلاة في المسجد) حصول التضييق والتخصيص نتيجة إفادة حرف (في) لمعنى الظرفية النسبية .

وبعبارة أخرى في موارد تحقق التخصيص يكون هناك تخصيص (اي المسبب وحصول التقييد) و سبب للتخصيص فلو كان تحقق التخصيص من جهة وضع الحروف لسبب التخصيص واستعمالها فيه رجع هذا القول إلى القول السابق وهو وضع الحروف للمعاني النسبية التي استعمال الحروف فيها يوجب التخصيص في المعاني الاسمية . ولو كانت الحروف موضوعة لنفس التخصيص والتقييد من دون النظر إلى السبب فلازم ذلك اشتراك معاني جميع الحروف إذ المفروض وضعها للتخصيص بلا لحاظ نوع التخصيص ف(في) في جملة (زيد في الدار) و(من) في جملة (سرت من البصرة) مشتركان في معنى التخصيص والحال أنا نجد بالوجدان في استعمال الحروف أن التخصيص هو بسبب دلالتها على المعاني الخاصة مثلاً في (زيد في الدار) التخصيص الحاصل في زيد بسبب دلالة (في) على الظرفية ولولا هذا المعنى الخاص لما حصل التخصيص بل كان الحاصل تخصيصاً مبهماً مشتركاً في جميع موارد الاستعمال .

وهناك إشكال آخر نقضي على هذا الرأي وهو أن ما ذكر لا يجري في جميع الحروف غير الإنشائية بل هناك موارد تُستعمل الحروف بلا تقييد وتخصيص مثلاً في جملة (الحرارة والبرودة لا تجتمعان) لم يُستعمل الواو للتقييد والتخصيص بحيث كان هناك إطلاق بقطع النظر عن استعماله فحصل تقييده وتخصيصه بالواو أو في جملة (أكرم العشرة إلا الواحدة) ليس مفهوم العشرة بقطع النظر عن (إلا) مطلقاً لتفيد (إلا) تقييده وتخصيصه بل كان يقول الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس : حتى في مثال : (زيد في الدار) لم يحصل تخصيص ولم يخصص (في) زيد أو الدار وكذا في مثل : (زيد كالأسد) لم يحصل أي تخصيص .

ولكن بلحاظ التفسير الصحيح للقول الرابع وهو وضع الحروف للمعاني النسبية والربطية لا يرد هذا الإشكال النقضي لأن هناك نسبة في جميع هذه الموارد توجب التقييد .

المرحلة الثانية : هل الأمور الأربعة التي ذكرها بعنوان أسباب اختيار هذا القول تصلح أن تكون أسباباً له أو لا؟

أما السبب الأول - وهو بطلان باقي الأقوال - فإن كان الاحتمالات ثبوتاً منحصراً في الأقوال التي ذكرها قدس سره أي مسلك العلامة ومسلك الآلية ومسلك النسبية الشامل لقول المحقق النائيني وقول المحقق العراقي وقول المحقق الإصفهاني بتفسيره بوضع الحروف للوجود الرابط فبطبيعة الحال بعد بطلان باقي الأقوال و امكان القول الرابع يتعين اختيار القول المذكور ولكن الاحتمالات ليست

منحصرةً فيها بل هناك احتمال آخر وهو قول المحقق الإصفهاني قدس سره بتفسيره الصحيح وهو وضع الحروف للربط والنسبة فلا يتعين اختياره .

وأما السبب الثاني - وهو أن معنى الحرف على القول المختار على نسق واحد في جميع موارد استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع بينما على سائر الأقوال لا يوجد جامع لجميع الموارد - فيناقش بأنه بناءً على قول المحقق الإصفهاني قدس سره على التفسير الصحيح وهو وضع الحروف للنسب تكون النسبة التي وُضِعَ لها الحرف معنى أعم لا يختص بموارد وجود الرابط وقد صرح المحقق الإصفهاني نفسه بأن تلك النسبة تكون في الهليات المركبة التي يوجد فيها رابط وتكون في الهليات البسيطة التي لا يوجد فيها رابط فعلى هذا الأساس يكون معنى الحروف أمراً مشتركاً في جميع موارد استعمالها ولا يختص الاشتراك بمختار السيد الخوئي قدس سره .

وأما السبب الثالث - وهو أن لازم مسلك التعهد القول بوضع الحروف للتحصيل والتقيد - فنوقش في الكلمات ككلمات السيد الصدر قدس سره بأننا نتعجب من السيد الخوئي قدس سره كيف بنى هذا القول على مسلك التعهد مع أنه لا ملازمة بينهما بل يمكن القول بوضع الحروف للتحصيل على باقي المسالك أيضاً كمسلك جعل الملازمة وجعل العلامة كما يمكن القول بباقي الأقوال كوضع الحروف للوجود الرابط على مسلك التعهد .

نعم ، يمكن أن يكون مراد السيد الخوئي قدس سره أن ما اختاره هنا في وضع الحروف لا ينافي مسلكه في حقيقة الوضع - ومن المعلوم أن اختيار أي قول في تعيين معاني الحروف لا بد وأن يكون ملتئماً مع المسلك المختار في حقيقة الوضع ولا يكون منافياً له - ولكنه خلاف ظاهر عبارة المحاضرات .

وأما السبب الرابع - وهو أن المعنى المختار موافق للوجدان وارتكاز الناس - فيناقش بأن أصل لزوم موافقة القول المختار مع الوجدان والارتكاز وإن كان أمراً صحيحاً غير قابل للإنكار بل هو شاهد على صحة القول المختار ولكن يمكن أن يقال أن ما يوافق الوجدان والارتكاز أنا حينما يُستعمل حرف نفهم معنى خاصاً يوجب التحصيل لا أن التحصيل يوجد مباشرةً بالاستعمال فالتحصيل لازم تلك المعاني الخاصة التي وُضِعَتْ لها الحروف .

القول الخامس في معاني الحروف ما اختاره الميرزا التبريزي قدس سره من أن الحروف وُضِعَتْ للدلالة على خصوصية في المعاني الاسمية وهو المراد بما يُقال في تعريف الحرف من أنه ما دل على معنى في غيره وهذا الغير إما المعاني الاسمية أو الجمل . مثلاً في (زيد في الدار) تدل (في) على خصوصية الظرفية في الدار وأن الدار متصف بالظرفية لزيد وفي (سرت من البصرة إلى الكوفة) تدل (من) على خصوصية المبدئية للسير في البصرة وخصوصية الانتهاية للسير في الكوفة وهكذا ... فكما أن علامات الإعراب وُضِعَتْ للدلالة على خصوصية في مدخولها مثلاً الرفع وُضِعَ ليدل على خصوصية الفاعلية في مدخوله كذلك الحروف وُضِعَتْ للدلالة على خصوصية في مدخولها فإن كان لذلك

المدخول في نفسه سعة فباستعمال الحروف يحصل تضيق فيه لكن ليست الحروف موضوعةً لنفس التضيق كما ذهب السيد الخوئي قدس سره . وإن لم يكن للمدخل سعة في نفسه فلا يحصل تضيق ففي مثل (زيد في الدار) لا يوجد قابلية للتخصيص فاستعمال الحروف لا توجب التخصيص ولو بالملازمة . ومثله (زيد كالأسد) تدل الكاف على خصوصية كون المدخول مشبهاً به بلا تخصيص ويدل حرف (نعم) على خصوصية كون الجملة جواباً بلا تخصيص وهكذا ...

والحاصل أن الفرق بين الحروف والأسماء أن الأسماء وُضعت لنفس العناوين المستقلة فلذا تكون معانيها عند الاستعمال إخطاريةً ولكن الحروف وُضعت لاتصاف مدخولاتها بالعناوين الخاصة بحسب الوعاء المناسب لمدخولاتها والوعاء المناسب في بعض الموارد مقام التكلم وفي بعض الموارد عالم الخارج مثلاً حرف (نعم) يدل على اتصاف مدخوله بخصوصية الجوابية بحسب مقام التكلم<sup>٦٨</sup>.

ولكن يلاحظ عليه بأن أصل فهم خصوصية في المدخول باستعمال الحرف صحيح لا إشكال فيه لكن كما أشكل الميرزا قدس سره على السيد الخوئي قدس سره بأن التخصيص والتقييد في المعاني الاسمية ليس لأجل استعمال الحروف في التخصيص والتقييد بل لأجل استعمالها في معاني خاصة لازمه ذلك فهذا الإشكال يرد عليه أيضاً فالحرف ليس موضوعاً للدلالة على الخصوصية في المدخول بل للدلالة على معناها الخاص وذلك المعنى معنى نسبي متقوم بالغير وبالنتيجة تُفهم الخصوصية في المدخول مثلاً في (زيد في الدار) وُضعت (في) واستعملت للدلالة على معنى الظرفية النسبية وهي متقومة بالغير فتتصف الدار بالظرفية النسبية فلم تدل (في) ابتداءً على خصوصية الظرفية في الدار . بل استعملت (في) في الظرفية ولكن لا الظرفية المستقلة التي هي معنى اسمي بل ظرفية نسبية خاصة متقومة بالطرفين وفي طول دلالتها على الظرفية النسبية تتصف الدار بالظرفية وزيد بالمظروفية .

فتحصل أن الصحيح في المعنى الحرفي هو المسلك النسبية أي وضع الحروف للمعاني النسبية في مقابل الأسماء والفرق بين الحروف والأسماء المناسبة لها مع الاشتراك في أصل المعنى أن الحروف وُضعت للمعنى بالوجه النسبي والأسماء وُضعت للمعنى بالوجه التام المستقل . والقول الصحيح من بين شعب مسلك النسبية هو وضع الحروف للمعاني النسبية والربطية كما هو مختار المشهور والتفسير الصحيح لقول المحقق الإصفهاني قدس سره بلا فرق بين الحروف الموضوعة لإنشاء أمر نفساني والحروف التي لم توضع للإنشاء .

<sup>٦٨</sup> - دروس في مسائل علم الأصول، ج ١، ص ٤٧

ولكن أفاد السيد الصدر قدس سره بعد قبول مسلك النسبية أنه يحتاج إلى إصلاح وتعديل ولا يمكن الالتزام به بشكل عام بل لابد من التفصيل بين موارد النسب الأولية والنسب الثانوية يعني بين الموارد التي تكون النسبة نسبة أولية محققة في الخارج واقعاً وبقطع النظر عن التكلم باللفظ وبين الموارد التي تكون النسبة نسبة ثانوية ذهنية ثابتة في الذهن بتصور المعنى ففي القسم الأول لا يمكن الالتزام بأن الحروف موضوعة لنفس النسب الخارجية بل هي موضوعة للنسب التحليلية وفي القسم الثاني يمكن الالتزام بأنها موضوعة لنفس النسب الثانوية الذهنية .

توضيح ذلك أن هناك ثلاثة أقسام من النسب :

الأول : النسبة الأولية الخارجية وهي النسبة المحققة خارجاً بين الطرفين فعندما يكون زيد في المسجد مثلاً هناك نسبة ظرفية خارجية بينهما وهي غير النسبة بين زيد والداروغيرالنسبة بين عمرو والمسجد .

الثانية : النسبة الثانوية الذهنية وهي النسبة المحققة في الذهن بين الوجودات الذهنية كالنسبة الإضرابية أو الاستثنائية عندما تُستعمل حروف الإضراب أو الاستثناء .

الثالثة : النسبة التحليلية بمعنى أن ما في الذهن يكون مندمجاً وفي مقام التحليل يمكن تحليله إلى طرفين ونسبة بينهما .

ففي النسب الثانوية الذهنية التي لا موطن لها إلا الذهن نلتزم بأن الحروف موضوعة لنفس تلك النسب الذهنية ولكن في النسب الأولية الخارجية لا يمكن الالتزام بأن الحروف موضوعة لنفس النسب الخارجية لأن الغرض من وضع اللفظ إحضار المعنى إلى ذهن السامع ، والوجود الخارجي ليس قابلاً للإحضار في الذهن فنلتزم بأن الحروف في النسب الخارجية موضوعة لمعنى واحد مندمج مبهم يمكن تحليله إلى طرفين ونسبة بينهما مثلاً جملة (زيد في الدار) التي تشتمل على الحرف تدل على معنى واحد يحضر في الذهن بسماعها يمكن تحليله إلى زيد والدار والنسبة الظرفية بينهما ولكن هذه النسبة هي نسبة حاصلة في مقام التحليل وليست النسبة الخارجية التي لا تحضر في الذهن .

المناقشة في هذا الإصلاح والتعديل تظهر مما تقدم بأن عدم إمكان وضع الحروف للوجودات الخارجية لعدم إمكان إحضارها في الذهن وإن كان يظهر من المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي قدس سره أنه مسلم ومفروغ عنه لكنه غير صحيح . ذكرنا هناك في مناقشة المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي قدس سرهما أن وضع الألفاظ وإن كان بغرض إحضار المعاني في الذهن لكن حصول هذا الغرض لا ينحصر بنقل نفس المعنى الموضوع له إلى الذهن حتى يُقال بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره (المقابل لا يقبل المقابل) بمعنى أن الوجود الذهني الذي هو وجود مقابل للوجود الخارجي لا يقبله ولا يتحقق الوجود الخارجي بالوجود الذهني بل ما نحتاجه في الوضع أن يحضر المعنى في ذهن السامع ويلتفت

إليه والتفاتة إليه ليس منحصرًا في حضور نفس المعنى الموضوع له في ذهنه . فلذلك في وضع الأعلام الشخصية نلتزم بأن الموضوع له ذات الوجود الخارجي ولكن بالتلفظ بزيد مثلاً تحضر صورة منه في الذهن وتلك الصورة مشيرة إليه وإن كانت غير وجوده الخارجي ولكن تكفي الإشارة إليه ليلتفت إليه السامع .

ونفس هذا الإشكال يرد في المقام بأن كون النسبة خارجية لا يمنع من وضع الحروف لنفس تلك النسبة لأن وضع الألفاظ للوجودات الخارجية ممكن ، غاية الأمر تكون النسبة كوجود زيد الخارجي في المثال . فحتى لو كانت النسبة الثابتة في البين موجودة خارجاً يمكن وضع الحروف لها . فضلاً عما إذا قلنا بأن النسبة لها تحقق وثبوت واقعي وأن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود ولا يلزم ثبوت النسبة في الخارج بل لها تحقق في الواقع .

فعلى ما ذكره السيد الصدر قدس سره نفسه في توجيهه كلام المحقق الإصفهاني قدس سره بأن مراده أن الحروف موضوعة لذوات النسب لا للوجودات الرابطة ما كان ينبغي ذكر هذا الإشكال هنا . مضافاً إلى أن الإشكال الأساسي والأهم على مختار السيد الصدر قدس سره في النسب الأولية أنه عليه لا يكون للحروف وضع مستقل بل يدل المجموع على معنى مندمج يحضر في الذهن ويحلل إلى طرفين ونسبة وهذا خلاف ما نجد بالوجدان حيث نفهم معنى خاصاً من كلمة (في) في (زيد في الدار) كما نفهم من كلمتي (زيد) و (الدار) وذلك المعنى الخاص هو معنى النسبة الظرفية المتقومة بالطرفين لا أن يحضر في الذهن من مجموعة الجملة معنى واحد يستفاد منه بالتحليل النسبة بل تستفاد النسبة مباشرة .

فالقول الصحيح في المسلك الثالث وهو مسلك النسبية قول المشهور وهو أن الحروف موضوعة للمعاني النسبية وبتعبير آخر للنسب الخاصة كالظرفية والابتدائية ... وهذا المعنى قابل للالتزام في جميع الحروف بلا حاجة إلى الإصلاح والتعديل الذي ذكره السيد الصدر قدس سره . هذا تمام الكلام في المعنى الحرفي .

اتضح بما ذكرنا في المعنى الحرفي حكم الهيئات أيضاً ففي الموارد التي تكون الهيئة متضمنةً للنسبة الناقصة كهيئة الوصف وهيئة الإضافة تكون الهيئة موضوعةً لتلك النسبة الخاصة ولكن في الموارد التي تكون الهيئة متضمنةً للنسبة التامة تدل الهيئة - مضافاً إلى أصل النسبة - على ثبوتها بين الطرفين . فحينما يُقال : (دار زيد) أو (زيد العالم) تدل الهيئة على النسبة بين الدار وزيد أو بين زيد والعالم ولا دلالة لها على ثبوت تلك النسبة في وعائه المناسب . وحينما يُقال : (زيد قائم) تدل الهيئة على النسبة بين زيد والقيام وعلى ثبوت تلك النسبة في وعائه المناسب لها أو في (زيد ليس بقائم) تدل الهيئة على سلب النسبة .

فالدلالة على أصل النسبة مشتركة بين هيئة الجملة الناقصة وهيئة الجملة التامة والاختلاف في دلالة الجملة التامة على ثبوت النسبة أو عدمه وبعبارة أخرى تقتضي التصديق بثبوت النسبة أو عدمه والجملة الناقصة لا دلالة فيها على ذلك .

تم الكلام في المطلب الثالث من المطالب الخمسة في بحث الوضع .

المطلب الرابع : الفرق بين الإخبار والإنشاء

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا يبعد أن يكون الفرق بين الإخبار والإنشاء في قيد الوضع وأن يكون الموضوع له والمستعمل فيه لهما واحداً نظير ما تقدم في الفرق بين الحرف والاسم من أن الموضوع له والمستعمل فيه لهما واحد والفرق في قيد الوضع حيث وُضع حرف (في) مثلاً مقيداً باستعماله آلة وحالة في غيره ووُضع لفظ (الابتداء) مقيداً باستعماله مستقلاً فيمكن القول بأن الإخبار والإنشاء كذلك بأن يكون المستعمل فيه والموضوع له لهما واحداً والفرق في أن الجملة الخبرية وُضعت لتُستعمل في ذلك المعنى المشترك عندما يُراد الحكاية عن ثبوته والجملة الإنشائية وُضعت لتُستعمل في ذلك المعنى المشترك عندما يُراد إيجاده في الوعاء المناسب له .

قال قدس سره : (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك فيكون الخبر موضوعاً ليُستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والإنشاء ليُستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا فيما استعملوا فيه .)

وإن وقعت كلمة (في) في كلامه بعد (ليُستعمل) وهو ظاهر في التقييد في ناحية المستعمل فيه ولكن كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره فيه تسامح لأن التنظير بالحروف والأسماء يقتضي عدم التقييد في ناحية المستعمل فيه بل المستعمل فيه فيهما واحد والاختلاف والتقييد فقط في ناحية الغرض من الاستعمال فكان ينبغي أن يقول : (ليُستعمل عند حكاية أو لحكاية) .

مثلاً في الألفاظ المشتركة كـ(بعت داري بكذا) الذي يُستخدم في الإخبار والإنشاء المستعمل فيه واحد وهو تحقق بيع الدار من شخص ولكن هذه الجملة بهذا المعنى تُستعمل بغرضين تارةً بغرض إيجاد البيع وتارةً بغرض الإخبار عن تحققه سابقاً .

كان الميرزا التبريزي قدس سره يمثل بأن هناك شخصين جالسين فحينما يريد أحدهما أن يبيع شيئاً للآخر يقول له : (بعت داري بكذا) فهذا الاستعمال بغرض إيجاد البيع في وعائه المناسب وهو عالم الاعتبار . وبعد تحقق البيع يخبر البائع شخصاً ثالثاً بأنه باع داره فيقول : (بعت داري بكذا) فهذا الاستعمال الثاني بغرض الإخبار والحكاية عن تحقق البيع في موطنه .

إطلاق كلام المحقق الآخوند قدس سره يقتضي أن هذا الفارق مشترك بين الموارد التي تكون صيغة الإنشاء والإخبار واحدة والموارد التي تكون للإنشاء صيغة خاصة وللإخبار صيغة خاصة لأن الجملات من جهة الإنشاء والإخبار على ثلاثة أقسام :

الأول : ما تُستعمل في الإخبار فقط واستعمالها في الإنشاء خطأ كالجملية الاسمية : (زيد قائم)  
الثاني : ما تُستعمل في الإنشاء فقط واستعمالها في الإخبار خطأ كصيغة الأمر : (اضرب زيدا)  
الثالث : ما تُستعمل في الإخبار والإنشاء كـ(بعث داري) التي تستعمل في مقام إنشاء البيع وفي مقام الإخبار عن تحققه سابقاً .

فهل كلام المحقق الأخوند قدس سره ناظر إلى جميع الأقسام الثلاثة بمعنى أن الفرق بين (زيد قائم) و (اضرب زيدا) فقط في ناحية القصد والداعي أو أنه ناظر إلى خصوص القسم الثالث؟  
إطلاق كلامه يقتضي الشمول لجميع الأقسام لأنه لم يقيد بشيء .

أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في ذيل كلام المحقق الأخوند قدس سره هنا أنه ناظر إلى خصوص القسم الثالث لأن الفرق بين الصيغ الخاصة بالإخبار والصيغ الخاصة بالإنشاء واضح ولا شبهة بينهما ليكون في مقام بيان الفرق فكأن بيان الفرق فيما كان هناك شبهة في الجملة ، والصيغ المختصة بالإنشاء بتمام مدلولها ممتازة عن الصيغ المختصة بالإخبار .

ولكن كما تقدم كلام المحقق الأخوند مطلق والجمل الخبرية والإنشائية لكونها كلاماً تاماً تكون متضمنة للنسبة والنسبة موجودة في كلا الطرفين ونفس هذا يكون جهةً مشتركةً وشبهاً بينهما فيأتي البحث عن الفارق بينهما فلا يمكن أن يُقال كلام المحقق الأخوند قدس سره ليس ناظراً إلى القسمين الأول والثاني .

نعم ، في مقام التحقيق ينبغي أن يُبحث هل الفارق المذكور يمكن الالتزام به فيهما أيضاً أو هو مختص بالقسم الأول .

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أن كلام المحقق الأخوند قدس سره في القسم الثالث تام يعني يمكن الالتزام فيه بأن المستعمل فيه واحد والفرق في القصد من الاستعمال . و ان الإنشاء والإخبار في القسم الثالث من شؤون الاستعمال ولم يؤخذ في نفس المستعمل فيه . ولكن ليس المستعمل فيه في جميع الجمل الإنشائية والخبرية واحداً بل يتم ذلك في الجملات المتحدة لفظاً كـ(بعث) فالمستعمل فيه إيجاد البيع وهو أمر اعتباري من شخص المتكلم . وهذه النسبة الإيجابية مشتركة بين الجملة الخبرية والإنشائية والفرق أن المتكلم قد يقصد الحكاية عن ذلك المضمون وقد يقصد تحقيقه في وعاء الاعتبار ففي هذه الموارد كلام المحقق الأخوند قدس سره تام .

ولكن إن أريد لحاظ الجملات المختصة بالإنشاء وقياسها بالجملات المختصة بالإخبار ليس الفرق بينهما فقط في ناحية القصد بل في المستعمل فيه أيضاً فإن مفاد جملة (اضرب زيدا) مثلاً بعث المخاطب نحو ضرب زيد وهذا البعث ملحوظ لا في حد نفسه بل بما هو نسبة بين المادة والمتكلم والمخاطب كما أنه في البعث الخارجي ليس هو ملحوظاً بالاستقلال بل اللحاظ الاستقلالي للمادة والفعل .

وهذا بخلاف جملة (أطلب منك ضرب زيد) فإن الطلب والبعث فيها مأخوذ وملاحظ بعنوان المادة والنسبة التي هي مفاد الهيئة ليست النسبة البعثية بل البعث طرف للنسبة ومن المعلوم الفرق بين البعث في (أطلب منك ضرب زيد) الذي هو طرف للنسبة وبين النسبة البعثية في (اضرب زيدا) . ففي الحقيقة استند المحقق الإصفهاني قدس سره للتفصيل إلى المقدمة التي ذكرها المحقق الإيرواني قدس سره في توجيه كلام المحقق الآخوند قدس سره .

يقع الكلام في تحقيق المطلب في مقامين :

الأول : الجملات المشتركة والثاني : الجملات المختصة بالإنشاء والمختصة بالإخبار .

أما بالنسبة إلى المقام الأول فالحق ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من أنه لا فرق بين (بعث) الإخباري والإنشائي وكلاهما موضوع للدلالة على صدور البيع من المتكلم وأما متى يستعمل في الإخبار ومتى في الإنشاء فهذا يرجع إلى قيد الاستعمال . وُضِعَ (بعث) لِيُستعمل في الإخبار والإنشاء يعني وضعه للأعم من قصد حكاية المضمون وقصد إنشاء المضمون .

هنا أشكل المحقق العراقي قدس سره بأنه لا يمكن الالتزام في الجملات المشتركة بأن الاختلاف في ناحية القصد ، فانه لو كان الإنشاء متوقفاً على القصد لكان الفرق المذكور صحيحاً ولكنه ليس كذلك بل يتحقق الإنشاء بدون قصد الإيجاد أيضاً فبيما كان الشخص في مقام الهزل وقال : (بعث كتابي) أو (ملككتك السماء) يصدق الإنشاء مع أنه لم يقصد التمليك جداً فلذلك ينقسم الإنشاء إلى الإنشاء الجددي والإنشاء الهزلي . فالصحيح أن الفرق في المحكي فالمحكي في موارد الإنشاء حصول الوجود في وعاء الاعتبار وإيقاع النسبة وخروجها عن العدم إلى الوجود والمحكي في موارد الإخبار نفس الوجود المحقق سابقاً ففي كلا الموردين حكاية ولكن المحكي في الإنشاء الوجود في الوعاء المناسب وفي الإخبار الوجود المحقق سابقاً بقطع النظر عن الاستعمال .

ولكن يُناقش في المقدمة التي ذكرها - وهي أن الإنشاء محقق وصادق في موارد الهزل وهذا كاشف عن عدم حاجة الإنشاء إلى قصد الإيجاد - بأنه في موارد الهزل لا يتحقق إنشاء لأن الإنشاء إيجاد المعنى في وعاء الاعتبار والهزل لا يوجد المعنى كذلك .

المهم البحث عن تمامية الفرق المذكور في القسم الأول والثاني وهما الجملات المختصة بالإخبار والجملات المختصة بالإنشاء هل الفرق بينهما أيضاً في قيد الوضع وليس في المستعمل فيه كما كان يقتضي إطلاق كلام المحقق الآخوند قدس سره ام لا ؟

فالإشكال الأصلي على ذلك ما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وهو نفس الإشكال الذي تقدم في بحث المعاني الحرفية واختلاف المعنى الحرفي والمعنى الاسمي .

هناك ادعى المحقق الآخوند قدس سره أن المستعمل فيه واحد والاختلاف في قيد الوضع فأشكال عليه بأنه لو كان ذات المعنى واحداً والاختلاف في قيد الوضع غاية ما يقتضي ذلك أن يكون استعمال كل

منهما في موضع الآخر استعمالاً بغير وضع وذلك ليس غلطاً بل يكون مع الاعتماد على القرينة صحيحاً والحال أن ما نجد بالوجدان أنه من أفحش الأغلط .

فنفس الإشكال يأتي في المقام بأن الموضوع له في الجملة المختصة بالإخبار والجملة المختصة بالإنشاء لو كان واحداً لجاز استعمال كل منهما في موضع الأخرى مع القرينة والحال أنه من أفحش الأغلط .

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني قدس سره بإشكال آخر وهو أن الاختلاف بلحاظ ذات المعنى بالتوضيح المتقدم في الدرس السابق من أن مثل جملة (أطلب منك ضرب زيد) التي يُقصد بها الإخبار لا تدل بهيئتها على النسبة البعثية بل على نسبة أحد طرفيها البعث والطلب وطرفها الآخر المتكلم يعني تدل على النسبة القيامية بين البعث والمتكلم بخلاف جملة (اضرب زيداً) فإنها تدل على النسبة البعثية المتقومة بثلاثة أطراف الباعث والمادة والمخاطب وكم فرق بين نسبة البعث والبعث الواقع نسبةً .

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أن الفرق في غير الجملات المشتركة مثل (اضرب زيداً) و (أطلب منك ضرب زيد) أن البعث في الأول مفاد الهيئة أي نسبة بعثية متقومة بأطراف ثلاثة وهي المادة والمتكلم والمخاطب بينما البعث في الثاني نفس المادة التي هي طرف للنسبة وكم فرق بين نسبة البعث والبعث الواقع نسبةً .

أشكل عليه الميرزا التبريزي قدس سره بأن ما أفاده فارق بين هذين السنخين من الجمل ولكن لا يحل المسألة في محل البحث بنحو القاعدة العامة ، هل الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية في غير الجملات المشتركة في قصد الاستعمال والمستعمل فيهما واحد كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أو الفرق بينهما في ناحية المستعمل فيه .

توضيح الإشكال أن فارق المحقق الإصفهاني قدس سره ليس مانعاً للأغيار ولا جامعاً للأفراد بل يتم في الجملة بالنسبة إلى بعض الجملات الخبرية والإنشائية .

أما أنه ليس جامعاً للأفراد فلأن هناك موارد لا يتم فيها هذا الفارق مثلاً جملة (أنت ضارب زيداً) مختصة بالإخبار وجملة (اضرب زيداً) مختصة بالإنشاء ولكن ليس الفرق بينهما بكون البعث في إحدهما النسبة وفي الأخرى المادة المنتسبة ففي (اضرب زيداً) البعث نسبة ولكن في (أنت ضارب زيداً) ليس البعث مادة منتسبةً .

أما أنه ليس مانعاً للأغيار فلأن جملة (اضرب زيداً) وجملة (أطلب منك ضرب زيد) المراد بها الإنشاء ، الفرق المذكور موجود بينهما والحال أن كليهما إنشائيتان .

الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس كان يذكر إشكال عدم المانعية ونحن أضفنا عدم الجامعية تكميلاً للإشكال .

وأما ما في كتابه الدروس من أن الفرق المذكور لا يأتي في مثل جملة (أطلب منك ضرب زيد) مع قصد الإخبار ونفس الجملة مع قصد الإنشاء.<sup>٦٩</sup> فيمكن الجواب عنه بأن الفارق المذكور في الجملات المختصة وهذه الجملة جملة مشتركة فلا يرد هذا النقض .

فالمحقق الآخوند قدس سره بحسب إطلاق كلامه ادعى أن الفارق في ناحية القصد وادعى المحقق الاصفهاني قدس سره أن الفارق في أن البعث في أحدهما معنى نسبي ومفاد الهيئة وفي الآخر مادة ومفاد الاسم مع ان في مثل (أطلب منك ضرب زيد) لو استعمل في مقام الإنشاء أيضاً يكون الطلب في ناحية مفاد المادة دون الهيئة وبالهيئة انتسب إلى الغير .

فالفارق المذكور فارق بين الجملة المختصة بالإنشاء وقسم من الجملة الخبرية فلا بد من البحث عن فارق آخر وهو في نظر المشهور أن الجملة الإنشائية موضوعة لإيجاد النسبة في عالم الاعتبار والخبرية موضوعة للحكاية عن النسبة .

ولكن السيد الخوئي قدس سره أفاد أنه لا يمكن الالتزام بالفارق المذكور . قال بعد بيان كلام المحقق الآخوند قدس سره أن البحث عن أن الحكاية عن ثبوت النسبة وقصد إيجاد النسبة داخل في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه للخبر والإنشاء كما يقول المشهور أو خارج كما يقول المحقق الآخوند قدس سره مبني على مبنى أن الجملة الخبرية تدل على ثبوت النسبة الخارجية والجملة الإنشائية على إيجاد النسبة ولكن على القول بعدم صحة هذا المبنى وأن ثبوت النسبة الخارجية خارج عن مفاد الجملة الخبرية وإيجاد الأمر في عالم الاعتبار خارج عن مفاد الجملة الإنشائية لا يبقى مجال للبحث بالنحو المطروح في كلام المحقق الآخوند قدس سره في مقابل المشهور . ونحن نرى أن الجملة الخبرية لم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج والجملة الإنشائية لم توضع للدلالة على إيجاد في عالم الاعتبار بل وُضعت الجملة الخبرية للحكاية عن النسبة الخارجية والجملة الإنشائية لإبراز الاعتبارات النفسانية . فحينما تكون حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة لا نفس ثبوت النسبة في الخارج بقطع النظر عن الاستعمال وتكون حقيقة الإنشاء إبراز الاعتبارات النفسانية يتضح أن الفرق بينهما في ناحية المستعمل فيه وإن كان مفاد كليهما الحكاية ولكن باختلاف المحكي يختلف الموضوع له والمستعمل فيه .

ثم لإثبات القسم الأول - وهو أن الخبر لم يوضع لثبوت شيء لشيء خارجاً بل للحكاية عن النسبة - ذكرت في المجموع وجوه ثلاثة ذكر السيد الخوئي قدس سره حسبما في المصباح والمحاضرات وجهين وأضاف الميرزا التبريزي قدس سره وجهاً ثالثاً مستفاداً من بعض كلمات السيد .

<sup>٦٩</sup> - دروس في مسائل علم الأصول، ج ١، ص ٥٤

الوجه الأول الذي لم يُذكر في المصباح والمحاضرات أنه تُستعمل الجملة الخبرية في بعض الموارد مع عدم وجود نسبة في الخارج يعني ثبوت شيء لشيء كما في الهليات البسيطة كـ(الإنسان موجود) و (شريك الباري ممتنع) . ودعوى أن الاستعمال في هذه الموارد مجاز خلاف الوجدان لأننا نرى أنه لا يختلف عن الاستعمال في باقي الموارد .

الثاني : أن الموضوع له في الجملة الخبرية لو كان ثبوت شيء لشيء أي ثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها لا بد أن تكون الجملة الخبرية كاشفةً عن تحقق النسبة في الخارج والحال أن نفس الخبر والإخبار بقطع النظر عن القرائن الخارجية لا كاشفية له عن ثبوت النسبة خارجاً ولو ظناً . وعلى هذا الأساس قالوا بأن الخبر محتمل للصدق والكذب ومع عدم كاشفية للجملة الخبرية عن ثبوت شيء لشيء خارجاً كيف يمكن القول بأنها وضعت لهذا المعنى .

الثالث : لازم المسلك المختار في الوضع وهو مسلك التعهد أن يكون المعنى الموضوع له أمراً اختيارياً للمستعملين وما هو باختيارهم ليس ثبوت شيء لشيء خارجاً بل الحكاية عن الثبوت فالمختار في حقيقة الوضع يلزمنا بأن نلتزم بأن الجملة الخبرية ليست موضوعةً للنسبة الخارجية .

والدليل على إثبات القسم الثاني - وهو أن الإنشاء لم يوضع لإيجاد المعنى بل لإبراز اعتبار نفساني - أنا نسأل المشهور ما هو المراد بالإيجاد هل المراد الإيجاد الحقيقي التكويني أو الإيجاد الاعتباري؟ على كلا التقديرين لا يمكن أن يكون اللفظ سبباً لإيجاد المعنى فإن كان المراد الإيجاد التكويني فبطالانه واضح لأن الوجودات التكوينية الخارجية تابعة لأسبابها المناسبة لها وليس من تلك الأسباب اللفظ وإن كان المراد الإيجاد الاعتباري في عالم الاعتبار كما يُدعى في (بعث) أنه موجب لتحقيق البيع في عالم الاعتبار فأشكاله أن المقصود من وجود البيع الاعتباري وجوده باعتبار نفس المتعاقدين أو باعتبار العقلاء أو الشارع ليكون اعتباراً عقلائياً أو شرعياً؟ على أي تقدير لا يتم دعوى أن اللفظ موجب للوجود الاعتباري ، أما بلحاظ اعتبار المتعاقدين فمن المعلوم أن اللفظ لا يوجب الوجود الاعتباري لأن الاعتبار خفيف المؤونة وحقيقته الفرض وهو تابع لاعتبار المعبر لا يتوقف على التكلم باللفظ وأما بلحاظ اعتبار الشارع والعقلاء فهذا الاعتبار الشرعي والعقلائي مترتب على استعمال اللفظ مع قصد معناه فلا بد أن يكون المعنى مفروغاً عنه ليقصده المستعمل حين الاستعمال والكلام هنا في تعيين ذلك معنى فلا يصح أن يُقال المعنى إيجاد الأمر الاعتباري عند الشارع أو العقلاء فإن الاعتبار الشرعي أو العقلائي يترتب على معنى خاص لا بد من تعيينه أولاً ثم يُقال بأن الاعتبار الشرعي أو العقلائي يترتب عليه .

مضافاً إلى أنه إن قيل بأن الجملات الإنشائية موضوعة لتحقيق وجودات اعتبارية عقلائية أو شرعية يشكل بأنه لا يتم في جميع الإنشائيات . إنما يتم في الإنشائيات التي هي من سنخ الأمور العقلائية

مثل البيع والعتق والنكاح دون أمثال الترجي والتمني التي لا يوجد فيها أي وجود اعتباري عقلائي أو شرعي ليدعى الوضع لإيجاد ذلك المعنى الاعتباري .

والحاصل أن الجملة الخبرية موضوعة للحكاية والإخبار عن النسبة وثبوت شيء لشيء والجملة الإنشائية موضوعة لإبراز اعتبار نفساني والحكاية عنه .

ولكن ناقشه الميرزا التبريزي قدس سره بما محصله أن ما اختاره خلاف ما نجده بالوجدان ويتبادر من الجملة الخبرية والجملة الإنشائية فإن ما نجده ويتبادر ما يقوله المشهور ولا يتم شيء مما ذكره قدس سره لإثبات المختار ونفي رأي المشهور فلا بد من الالتزام برأي المشهور لموافقته للوجدان وعدم وجود مانع من الالتزام به .

أما أن مختاره خلاف الوجدان فلأن ما ينتقل إلى الذهن بسماع الجملة الخبرية اسميةً كانت أو فعليةً ثبوت المحمول للموضوع كجملة (زيد قائم) أو (ضرب زيد) حينما نسمعها ينتقل ذهننا إلى ثبوت القيام لزيد أو صدور عمل الضرب من زيد .

هذا الانتقال بسبب ملازمة بين اللفظ والمعنى لا منشأ لها إلا الوضع وفي طوله العلم بالوضع وهذا الانتقال كاشف عن كون الجملة الخبرية موضوعةً لثبوت شيء لشيء وإلا لو كانت موضوعةً لقصد الحكاية عن ثبوت النسبة لا النسبة نفسها لكان مقتضى الوضع والعلم به انتقال الذهن بسماع اللفظ إلى قصد حكاية النسبة والحال أن ما ينتقل نفس النسبة . نعم ، قصد الحكاية حاصل فيما صدر اللفظ من متكلم ذي شعور في مقام التفهيم ولكن نفس الجملة بقطع النظر عن حالات المتكلم تفيد النسبة .

وفي الجملة الإنشائية أيضاً ما يتبادر من سماعها بلحاظ كون المتكلم في مقام الإنشاء أن المتكلم يوجد بها معنى خاصاً من سنخ المعاني الإنشائية .

والوجوه المتقدمة التي ذُكرت للعدول عن رأي المشهور واختيار رأي في قبالة غير تامة :

محصل الوجه الأول - الذي لم يُذكر في المصباح والمحاضرات واستفاده الميرزا التبريزي قدس سره من بعض كلمات السيد قدس سره - أن الجملة الخبرية قد تُستعمل في موارد لا توجد فيها نسبة خارجية كما في الهليات البسيطة مثلاً يُقال : (الإنسان موجود) و (شريك الباري ممتنع) فلو كان مفاد الجملة الخبرية النسبة الخارجية لكان الاستعمال في هذه الموارد مجازاً والحال أنا لا نجد فيها أي عناية بل الاستعمال فيها لا يفرق عن الاستعمال في الهليات المركبة .

المناقشة في هذا الوجه أن مفاد الجملة الخبرية على رأي المشهور ليس النسبة الخارجية بمعنى ثبوت شيء لشيء بعنوان النسبة الموجودة في الخارج بل كما تقدم في توضيح قول المحقق الإصفهاني قدس سره ليست النسبة التي وُضعت لها الحروف والهيات بنظر المشهور بمعنى الوجود الرابط في الخارج بل ذات النسبة القابلة للتحقق في الخارج وهذه النسبة هي التي عبر عنها المحقق الإصفهاني قدس سره

بمطلق النسبة الموجودة في موارد ثبوت شيء وفي موارد ثبوت شيء لشيء أي الهليات البسيطة والمركبة وهي موجودة حتى في صفات الله تعالى فليس المراد بالنسبة التحقق الخارجي فقط بل العنوان الكلي للنسبة التي تحضر صورة منها في الذهن بسماع الحرف أو الهيئة ، ويكون الملاك في صدق الجملة الخبرية وكذبها مطابقة صورة النسبة هذه للواقع وعدم المطابقة ولوح الواقع أوسع من لوح الوجود . فليست الجملة الخبرية موضوعةً للوجود الرابط لتختص بالهليات المركبة ويجعل السيد الخوئي قدس سره استعمالها في الهليات البسيطة نقضاً .

ومحصل الوجه الثاني أن الجملة الخبرية لو كانت موضوعةً لثبوت شيء لشيء خارجاً لكان لها كاشفية عن الثبوت في الخارج ولو بالكشف الناقص والحال أنها لا كاشفية لها بالوجدان عن الثبوت الخارجي فهذا شاهد على أن الجملة الخبرية لم توضع لثبوت النسبة الخارجية . المناقشة في هذا الوجه أن مقتضى كون لفظ خاص موضوعاً لمعنى ليس دلالة على ثبوت ذلك المعنى خارجاً بل غاية ما يقتضي أن تحضر صورة المعنى بسماع اللفظ في ذهن السامع وهذه الخصوصية في الجملة الخبرية ثابتة ولا يلزم دلالتها على تحقق المعنى خارجاً ليشكل بأنه ليس لها أي كشف ولو ظناً .

ومحصل الوجه الثالث أن مسلك التعهد في حقيقة الوضع يلزمنا بأن الجملة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية لأن الموضوع له على هذا المسلك لا بد أن يكون أمراً اختيارياً ، وما هو اختياري قصد الحكاية لا ثبوت شيء لشيء .

المناقشة في هذا الوجه أولاً بأن لزوم كون الموضوع له أمراً اختيارياً مشكلة القائل بمسلك التعهد حيث يقول بما جعله في ضيق والتزام بما هو خلاف الارتكاز فنفس كون لازم هذا المسلك أن الموضوع له للجملة الخبرية قصد الحكاية وهو أمر خلاف الارتكاز شاهد على عدم صحة نظرية التعهد .

ثانياً لو سلمنا أصل نظرية التعهد في حقيقة الوضع ولازمه أن يكون الموضوع له أمراً اختيارياً وهو القصد ولكن لا يعين المسلك المذكور متعلق القصد فكما يمكن أن يكون متعلقه الحكاية يمكن أن يكون إحضار المعنى في ذهن المخاطب بأن يلتزم شخص بأن الجملة الخبرية موضوعة لقصد إحضار المعنى وهو أمر اختياري كما أن المتكلم يتعهد في الأعلام الشخصية أن لا يستعمل لفظ زيد مثلاً إلا عند قصد إحضار معناه كذلك يتعهد أن لا يستعمل الجملة الخبرية إلا عند قصد إحضار المعنى .

هذا كله بالنسبة إلى ما أفاده في الجملة الخبرية .

وأما الجملة الإنشائية فوجه عدم إمكان الالتزام فيها برأي المشهور أن المقصود بالإيجاد إما الإيجاد التكويني أو الإيجاد الاعتباري ولا يمكن الالتزام بأي منهما .

أما الإيجاد التكويني فواضح فإن اللفظ ليس من أسباب الوجودات التكوينية .

وأما الإيجاد الاعتباري فإن كان المراد اعتبار المتعاقدين فالاعتبار حينئذ خفيف المؤونة وقائم بنفس المعبر ويتحقق بتصوير المعبر وبنائه بلا حاجة إلى لفظ وإن كان المراد اعتبار العقلاء والشارع المقدس فيتحقق المعنى حينئذ باستعمال اللفظ بشكل خاص في معنى خاص والمفروض أننا لما نعين المعنى الموضوع له والمستعمل فيه لنقول بأن اللفظ وُضع لإيجاد المعنى في اعتبار العقلاء والشارع .

مضافاً إلى أن هذا الاعتبار العقلاني والشرعي ليس موجوداً في جميع الإنشائيات بل في خصوص الإنشائيات التي هي من سنخ العقود والإيقاعات ، وأما الإنشائيات من قبيل الاستفهام والتمني والترجي فليس للشارع والعقلاء فيها اعتبار خاص أصلاً .

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد ليس الإيجاد التكويني الحقيقي ليشكل بأن اللفظ ليس من أسباب وعلل الوجود التكويني بل المراد إيجاد المعنى باللفظ بالوجود الاعتباري والإنشائي وما أفاده السيد قدس سره - من أنه يكفي للوجود الاعتباري مجرد التصور والاعتبار وهو قائم بنفس المعبر ولا يحتاج إلى اللفظ واللفظ مجرد مبرز للاعتبار وكاشف عنه - فجوابه أنا نسلّم أن الإنشائيات سواء كانت من الاعتبارات العقلانية والشرعية ومندرجة تحت العقود والإيقاعات أو لم تكن كالترجي والتمني قوامها بالاعتبار والفرض وبالطبيعة وبحسب ذات تحقق الأمر الاعتباري لا تحتاج إلى شيء آخر للتحقق سوى التصور والفرض والبناء ولكن بحسب بناء العرف والعقلاء حتى بنظر نفس المعبر يكون اللفظ والإبراز مقوماً للأمر الاعتباري ولا يُكتفى بمجرد الاعتبار النفساني ما لم يُبرز بمبرز ما .

مثّل له الميرزا التبريزي قدس سره بإبراء الذمة فإنه أمر إنشائي إن اعتبر الدائن في نفسه إبراء ذمة المديون ولكن ما أبرزها لم يحصل الإبراء حتى بنظر نفس الدائن بحيث لو سألناه : هل أبرأت ذمة فلان؟ لا يصح أن يقول بعنوان الإخبار أنه أبرأ ذمته فهذا شاهد على أن العناوين الاعتبارية والإنشائية وإن كانت بحسب خصوصياتها الذاتية غير محتاجة وغير متقومة بالإبراز ولكنها بحسب الاعتبار العقلاني لا تتحقق بدونه لا أن تكون متحققة قبل التلفظ ويكون اللفظ مجرد كاشف عنها .

فمعنى قول المشهور بأن الجملة الإنشائية موضوعة لإيجاد المعنى أنه بحسب القرار العقلاني والعرفي لا تتحقق هذه العناوين الإنشائية في وعائها المناسب قبل التكلم باللفظ بل تتحقق بعده بخلاف الجملة الخبرية التي هي موضوعة للدلالة على ثبوت شيء لشيء أو لثبوت الشيء والتكلم باللفظ غاية ما يوجب إحضار صورة هذا المعنى في ذهن المخاطب مع تحقق أصل المعنى قبل التكلم بالفارق بين الإخبار والإنشاء ما ذكره المشهور .

ولا يخفى أن المراد بالإنشاء والوجود الاعتباري في مقابل الإخبار والحكاية الوجود في عالم خاص يُعبر عنه بعالم الاعتبار أو وعاء الاعتبار وهو عالم وراء عالم الخارج اتفق عليه العقلاء وعبر عنه المحقق الآخوند قدس سره بنحو من الوجود يعني لبعض الأشياء وجود فرضي حقيقته الاعتبار والتصور ونفس هذا الوجود الفرضي موضوع لآثار .

وليس المراد ما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره فإنه بعد أن اختار رأي المشهور في الفرق بين الإخبار والإنشاء قال بأن ما يوجد في موارد استعمال الجملة الإنشائية المعنى بالوجود اللفظي لأن كل معنى نتصوره له أربعة أنواع من الوجود :

الأول : الوجود الواقعي العيني التكويني والثاني : الوجود الذهني والثالث : الوجود اللفظي والرابع : الوجود الكتبي .

الوجودان الأول والثاني وجودان حقيقيان للمعنى وليسا جعليين والوجودان الثالث والرابع وجودان تنزيليان للمعنى أي وجودان له بالجعل والمواضعة وإلا فما يوجد حقيقةً اللفظ أو الكتابة ونسبة الوجود إلى المعنى باعتبار ذلك الجعل والمواضعة .

فالمشهور حينما يقولون الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ مرادهم أن المعنى يوجد بالوجود اللفظي لا أنه يوجد في عالم آخر بوجود جعلي وإن أشكل أحد بأن هذه الخصوصية في الإخبار أيضاً موجودة فإن المعنى يوجد فيها أيضاً بالوجود اللفظي فجوابه أن بينهما فرقاً لأن تمام المقصود في الإنشاء إيجاد المعنى بالوجود اللفظي بينما في الإخبار يقصد الحكاية عن ثبوت المعنى في وعائه المناسب أيضاً ففي الحقيقة للجملة الخبرية مفاد زائد على الجملة الإنشائية وهو الحكاية عن ثبوت المعنى في وعائه .

ولا وجود خامس في قبال هذه الوجودات الأربعة .<sup>٧٠</sup>

فالمحقق الإصفهاني قدس سره مع قبول قول المشهور من أن الإنشاء إيجاد المعنى والإخبار الحكاية عن أمر ثابت في وعائه فسره بهذا التفسير الشاذ النادر في مقابل التفسير المعروف .

وما نفهمه من الجملة الإنشائية أن المعنى يوجد بها في وعاء آخر غير الوجودات الأربعة يعبر عنه بوعاء الاعتبار وإن لم يكن هذا الوجود وجوداً حقيقياً وكلام المحقق الإصفهاني قدس سره خلاف ما نجده بالوجدان . ليس من اللازم أن يكون الوجود وجوداً حقيقياً ليكون مورداً للأثر بل يكفي نفس هذا التصور الذي تسمونه توهماً ليكون موضوعاً للأثر العقلاني . وقد أشرنا سابقاً أن الاستفادة من بعض كلمات المحقق الآخوند قدس سره أن المعاني على قسمين : بعضها لها نحو واحد من الوجود فقط وهو الوجود الحقيقي كالأكل والشرب وبعضها لها نحوان من الوجود وجود حقيقي ووجود إنشائي ولو سميتموه وجوداً فرضياً ووهمياً . وألفاظ الإنشاء وُضعت لتوجد المعاني القابلة للوجود الحقيقي بالوجود الإنشائي والطلب من هذا القبيل له وجود حقيقي وله وجود إنشائي وصيغ الأمر والطلب وُضعت لإيجاد معنى الطلب بالوجود الاعتباري . مع انه لو كانت حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى بالوجود اللفظي لزم كون مثل جملة (زيد قائم) بدون قصد الحكاية مصداقاً للجملة الإنشائية وذلك خلاف الوجدان .

<sup>٧٠</sup> - نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٧٤

محصل ما تقدم أن الإنشاء إيجاد معنى اعتباري في وعاء الاعتبار والوجود الاعتباري نحو وجود خاص في مقابل الوجودات الحقيقية والتكوينية بينما الإخبار حكاية ثبوت الشيء أو ثبوت شيء لشيء وإحضاره في ذهن المخاطب بمعنى اطلاعه على وقوع الفعل أو ثبوت الشيء فالاستعمال في الإنشاء بغرض إيجاد المعنى وفي الإخبار بغرض إحضار المعنى الثابت .

بعد اتضاح هذا الفرق بين الإخبار والإنشاء تصل النوبة إلى البحث في أن غرض إيجاد المعنى أو حكايته مأخوذ في ناحية الموضوع له والمستعمل فيه أو أنهما مشتركان في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه والغرض والقصد شرط الوضع أو قيد العلة الوضعية؟

كان رأي المحقق الآخوند قدس سره بحسب إطلاق عبارة الكفاية أن القصد والغرض لم يؤخذ في ناحية الموضوع له والمستعمل فيه في شيء من الجملات .

وقبل المحقق الإصفهاني قدس سره وجمع من المحققين مختار المحقق الآخوند قدس سره في الجملات المشتركة بين الإخبار والإنشاء وردّه في الجملات المختصة .

مقتضى المباحث المتقدمة وما ذكرنا في الفرق بين الإنشاء والإخبار أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره لو تم في الجملات المشتركة مثل (بعت) الإخباري والإنشائي و (أعاد) و (يعيد) في باب الأوامر كما قبله المحقق الإصفهاني قدس سره لا يمكن قبوله في الجملات المختصة لا في المختصة بالإنشاء ك(اضرب زيدا) أو (هل زيد قائم؟) لأننا نرى بالوجدان أن استعمال هذه الجملات في موارد الإخبار غير صحيح بل من أفحش الأغلاط ولو كان الموضوع له والمستعمل فيه في الإخبار والإنشاء واحداً لزم صحة استعمال كل منهما في موضع الآخر مع القرينة فهذا شاهد على أن قصد إيجاد المعنى داخل في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه . ولا في الجملات المختصة بالإخبار ك(زيد قائم) بنفس الدليل وهو عدم صحة استعمالها في الإنشاء .

ففي الجملات المختصة بالفارق وهو قصد الحكاية أو الإيجاد مأخوذ في ناحية الموضوع له والمستعمل فيه لا في ناحية شرط الوضع .

وأما الجملات المشتركة ————— ركة التي هي القدر المتيقن من كلام المحقق الآخوند قدس سره وقبله المحقق الإصفهاني قدس سره ففي قبالة آراء ثلاثة :

الأول : أن هيئة الجملة المشتركة وضعت للدلالة على ثبوت المعنى مع قصد الحكاية عنه وأيضاً للدلالة على ثبوت المعنى مع قصد إيجاده أي وضعت للأمرين بنحو الاشتراك اللفظي لا أنها وضعت لأمر مشترك جامع لهما بنحو الاشتراك المعنوي فلذا تحتاج في الاستعمال إلى قرينة معينة .

الثاني : أنها وضعت للدلالة على ثبوت المعنى مع قصد الحكاية فقط وأما استعمالها في مورد ثبوت المعنى مع قصد الإيجاد فاستعمال مجازي لأنه استعمال في غير ما وضع له ويكون صحيحاً مع القرينة .

والجهة المشتركة بين الرأيين تصور معنيين متغايرين للجمل الإخبارية والإنشائية والفرق أن المعنيين حسب الرأي الأول كلاهما مستعمل فيه وموضوع له وبحسب الرأي الثاني كلاهما مستعمل فيه ولكن أحدهما الموضوع له الأصلي فيكون الاستعمال فيه حقيقياً دون الآخر فيكون مجازياً .

الثالث : أنها وُضعت للدلالة على ثبوت المعنى مع قصد الحكاية حتى عندما تُستعمل في الإنشاء فالمستعمل فيه واحد وهو الحكاية عن ثبوت المعنى إلا أن الداعي في موارد الإخبار يختلف عن الداعي في موارد الإنشاء فالداعي في موارد الإنشاء والغرض من الحكاية عن ثبوت المعنى إيجاد المعنى في عالم الإنشاء والاعتبار ففي الحقيقة إيجاد المعنى هو الداعي لاستعمال الجملات المشتركة في مفادها الإخباري وهو الحكاية عن الثبوت .

هذا الرأي الثالث مختار الميرزا التبريزي قدس سره ويظهر من كلام المحقق الآخوند قدس سره في مباحث الأوامر حيث قال : (هل الجمل الخبرية التي تُستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها؟ الظاهر الأول ، بل تكون أظهر من الصيغة ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه إلا أنه ليس بداعي الإعلام بل بداعي البعث بنحو أكد حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فتكون أكد في البعث من الصيغة كما هو الحال في الصيغ الإنشائية .<sup>٧١</sup>)

فالمحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث يرى أن المعنى الحقيقي للجمل الخبرية الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عنه وأن ظهور الجملة الخبرية في الوجوب أشد وأكد من صيغة الإنشاء لكن لا لأجل أنها استعملت في معنى غير معناها الحقيقي بل لكون الداعي من استعمالها في ذلك المعنى بعث المخاطب نحو المادة وإيجادها .

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره في بحث الخبر والإنشاء أنه يمكن أن نحل المسألة بهذه الكيفية ونقول بأن الجملات المشتركة موضوعة للإخبار عن ثبوت شيء لشيء أو ثبوت الشيء أو وقوع الشيء إلا أن هذا الإخبار قد يكون بداعي التفهيم وقد يكون بداعي إيجاد المعنى فالحكاية مأخوذة في المستعمل فيه في الإخبار والإنشاء .

والرأي الموافق للوجدان هو هذا الرأي الأخير .

المطلب الخامس : معاني الأسماء المبهمة

٧١ - كفاية الأصول، ص ٧٠

هل الأسماء المبهمة كالضمائر والموصولات وأسماء الإشارة موضوعة للمعاني العامة بحيث يكون وضعها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام أو هي موضوعة للمعاني الخاصة بحيث يكون وضعها كوضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص فتكون في الحقيقة ملحقة بالحروف في كيفية الوضع؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن كيفية وضع الأسماء المبهمة والفرق بينها وبين الأسماء غير المبهمة ككيفية وضع الحروف والفرق بينها وبين الأسماء يعني أن وضعها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام والفرق في قيد الوضع وليس في الموضوع له والمستعمل فيه .

مثلاً لا فرق بين (هذا) و (هو) و (الذي) بالقياس إلى مثل عنوان (المفرد المذكر) في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه بل الاختلاف في ناحية شرط الوضع كما تقدم في حرف ( في ) وكلمة (الظرفية) مثلاً يعني كلمة (هذا) وُضعت لمعنى المفرد المذكر لكن بشرط أن تُستعمل مع الإشارة إليه وكلمة (هو) وُضعت لمعنى المفرد المذكر لكن بشرط أن تُستعمل مع الإشارة الذهنية إليه وكلمة (أنت) وُضعت لمعنى المفرد المذكر لكن بشرط أن تُستعمل مع التخاطب وهذه الإشارة وهذا التخاطب شرط العلاقة الوضعية وليس مأخوذاً في الموضوع له والمستعمل فيه ولو حصل من جهة الإشارة والتخاطب تشخص وخصوصية في المعنى باعتبار أن الإشارة لا يكاد إلا إلى شخص والتخاطب لا يكون إلا مع شخص ولكن الإشارة والتخاطب لم يُؤخذا في المعنى الموضوع له ليصير خاصاً بل في ناحية نفس العلاقة الوضعية وشرط الوضع والتشخص ناش عن كيفية الاستعمال .

قال قدس سره : (فدعوى أن المستعمل فيه في مثل [ هذا ] أو هو أو إياك إنما هو المفرد المذكر وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفة .) ٧٢

فلذا الوضع في المبهمات عام والموضوع له عام كوضع الحروف وليس الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كما يقول المشهور .

ولكن الأعلام ناقشوا هذا الرأي فهناك إشكال عام مشترك ورد في كلمات أغلب المحققين وهناك إشكالات خاصة وهي متعددة ولكن نكتفي بذكر إشكالات المحقق الإيرواني والسيد الخوئي قدس سرهما .

أما الإشكال المشترك فهو أن الإشارة الموجبة للتشخص سواء كانت إشارة خارجية أو إشارة ذهنية ليست خارجة عن المعنى الموضوع له بل هي مأخوذة فيه وليست بنحو قيد الوضع والدليل على ذلك الوجدان والارتكاز لأن ما نفهمه بالوجدان من لفظ (هذا) مثلاً أنه ليس مرادفاً للمفرد المذكر والشاهد

على ذلك ما تقدم في بحث المعاني الحرفية بعنوان الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره من أن كلمة (في) مثلاً ليست مترادفةً للظرفية وإلا صح استعمال كل منهما مكان الآخر ولو مع القرينة والحال أن ذلك من أفحش الأغلط .

ففي المقام يرد نفس الإشكال ويُقال لو كان (هذا) مرادفاً للمفرد المذكور لصح استعمال كل منهما مكان الآخر والحال أنه غلط . فهذا شاهد على أنهما ليسا مترادفين وأن الإشارة الموجبة للتشخيص مأخوذة في الموضوع له لا أن يكون الموضوع له مطلقاً والخصوصية في ناحية شرط الوضع .

نعم ، لا بد من البحث عن أن الإشارة الموجبة للتشخيص خصوص الإشارة الحسية الخارجية أو الأعم منها ومن الذهنية أو المعنوية . فالمستفاد من كلمات المحقق الآخوند قدس سره أن الإشارة التي هي قيد الوضع خصوص الإشارة الحسية وعلى القول بأخذ الإشارة في الموضوع له لا بد أن يكون المأخوذ فيه خصوص الإشارة الحسية .

ولكنه يلاحظ عليه بأنه لا موجب لهذا التضييق لان هناك موارد نجد انه تستعمل كلمة (هذا) ولا توجد فيها الإشارة الحسية الخارجية باليد أو بالعين ، كان الميرزا التبريزي قدس سره يمثل بما إذا قال شخص في مقام بيان مطلب علمي : (الإنسان مدرك للكليات وبهذا يمتاز عن الحيوانات) فالمشار إليه بهذا ليس أمراً خارجياً يُشار إليه بالإشارة الحسية الخارجية .

فالإشكال المشترك على المحقق الآخوند قدس سره أنا نجد بالوجدان أن الإشارة الموجبة للتشخيص داخل في المعنى الموضوع له إلا أن الإشارة المأخوذة ليست خصوص الإشارة الحسية ليرد عليه النقض .

وفي الضمائر ليست كلمة (هو) مثلاً مرادفةً للمفرد المذكور بل خصوصية الإشارة المعنوية مأخوذة في المعنى الموضوع له وفي الموصولات ليست كلمة (الذي) مثلاً مرادفةً للمفرد المذكور بل خصوصية التعيين بالصلة مأخوذة في المعنى الموضوع له وهكذا .

هذا الإشكال المشترك له جهة السلب وله جهة الإيجاب جهة السلب نفي رأي المحقق الآخوند قدس سره وجهة الإيجاب إثبات رأي المشهور بالاستناد إلى الارتكاز والوجدان . وأورد المحقق الإيرواني قدس سره على كلام المحقق الآخوند قدس سره إشكالات بعضها واردة وبعضها غير واردة .

قال قدس سره : إن كان المراد بالإشارة إلى معنى خاص الدلالة عليه فإشكاله أن ذلك لا يختص بأسماء الإشارة بل يوجد في جميع الألفاظ الموضوعية للمعاني وهذا إشكال وارد على التقدير المذكور ولكن بملاحظة كلام المحقق الآخوند قدس سره وعبارة الكفاية يظهر أن مراده بالإشارة ليس مطلق الدلالة بل إشارة خاصة وهي الإشارة الخارجية لأنه قال : الإشارة موجبة للتشخيص إذ لا يُشار إلا

إلى شخص خاص والإشارة الموجبة للتشخص خارجاً الإشارة إلى معنى خاص باليد أو العين مثلاً وإلا فمطلق الدلالة على المعنى لا يوجب التشخص فيما أن المحقق الآخوند قدس سره لا يريد بالإشارة مطلق الدلالة ينتفي موضوع هذا الإشكال .

وقال قدس سره : إن كان المراد أن (هذا) وُضعت لتُستعمل في المفرد المذكر مقترناً بالإشارة الحسية بحيث تُطلق على محل الإشارة الحسية فيرد عليه إشكالان :

الأول : أن الاقتران بالإشارة الحسية الخارجية ليس شرطاً فإننا نجد بالوجدان أن (هذا) قد يُستعمل في موارد لا توجد فيها الإشارة الحسية الخارجية مثل : (الإنسان يدرك الكليات وبهذا يمتاز عن سائر الحيوانات) فهذا إشكال وارد لأن ما يُستفاد من عبارة المحقق الآخوند قدس سره أن الإشارة المأخوذة بعنوان قيد الاستعمال الإشارة الحسية الخارجية والحال أن (هذا) بالوجدان يُستعمل بدون هذا الاقتران . فانه جعل المحقق الآخوند قدس سره التشخص الخارجي في مقابل التشخص الذهني وهذا ظاهر في أن الإشارة المأخوذة بنظره الإشارة الحسية الخارجية . أفاد قدس سره أن الإشارة والتخاطب يوجبان التشخص سواء التشخص الخارجي كما في أسماء الإشارة أو التشخص الذهني كما في الضمائر وهذا يعني ان في موارد استعمال اسم الإشارة يوجد التشخص الخارجي مع انه إنما يوجد التشخص المذكور فيما كانت الإشارة إشارة خارجيةً فبحسب رأيه قدس سره يكون الاقتران بالإشارة الحسية الخارجية قيداً فإشكال المحقق الإيرواني قدس سره عليه وارد .

الثاني : أنه إن أريد بوضع (هذا) ليُستعمل بالإشارة الحسية ويُطلق على محلها إطلاقه على المحل بالعنوان الخاص فيرجع إلى رأي المشهور لأن المعنى الموضوع له حينئذٍ المعنى الخاص لا مطلق المفرد المذكر .

وإن أريد إطلاقه على محل الإشارة الحسية بعنوان فرد من أفراد العام فيكون الوضع للمعنى العام حينئذٍ لغواً لأنكم تقولون من جهة أن (هذا) وُضعت للمعنى العام ومن جهة أن شرطها أن لا تُستعمل إلا في الفرد الخاص وهذا موجب للغوية الوضع فلا بد من القول بأن (هذا) وُضعت من الأول للمعنى الخاص .

ويمكن الجواب عن الشق الأول بأن من المحتمل أن يقول المحقق الآخوند قدس سره أن لفظ (هذا) يُطلق على محل الإشارة الحسية بالعنوان الخاص ولكن الموضوع له المعنى العام لا الخاص لأن إطلاق اللفظ على محل الإشارة الحسية بمعنى استعماله في ذلك المورد واستعمال اللفظ في المصداق الخارجي ولو أريد بالعنوان الخاص ليس متوقفاً على وضع اللفظ لذلك الجزئي ليرجع إلى رأي المشهور بل يمكن أن يكون موضوعاً للمعنى العام كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره ولكن مع التقييد بأن يُطلق اللفظ على المعنى الخاص غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازياً فإطلاق اللفظ على

معنى خاص لا يلزم كون الاستعمال حقيقياً ليرجع إلى رأي المشهور إذ الاستعمال أعم من الحقيقي والمجازي .

ولكن يمكن رد هذا الجواب بأنه لا يُعقل أن يضع الواضع اللفظ لمعنى ويشترط أن لا يُستعمل إلا مجازاً وعلى خلاف وضعه فالظاهران هذا الإشكال على التقدير المذكور وارد .

ويمكن الجواب عن الشق الثاني بأن الغرض من إطلاق اللفظ تفهيم مصاديق المعنى العام إلا أنه على رأي المشهور يضع الواضع من الأول اللفظ للمعاني الخاصة وعلى رأي المحقق الآخوند قدس سره يضعه للمعنى العام وتفهم الخصوصية ليس باستعمال نفس اللفظ بل بضميمة الإشارة إلى ذلك المعنى الخاص بتعدد الدال والمدلول .

فالواضع أمامه طريقتان لتحقيق الغرض من الوضع وهو تفهيم المصاديق الخاصة للمعنى العام : الأول : أن يضع اللفظ مباشرة للمعاني الخاصة والثاني : أن يضعه للمعنى العام مع اشتراط أن يُستعمل في المعنى العام مع تفهيم الخصوصية بضم الإشارة وفي الحقيقة يكون تفهيم المعنى الخاص من باب تعدد الدال والمدلول كسائر الموارد التي يُستعمل اللفظ في المعنى العام ويراد المعنى الخاص بتعدد الدال والمدلول مثلاً يُقال : (رأيت عالماً حينما خرجت من الدار) فالعالم وُضع لمطلق من كان متصفاً بالعلم ولكن أريد به هنا فرد خاص منه وهو زيد ولكن ليس استعمال العالم في الخاص بما هو خاص بل المستعمل فيه نفس المعنى الموضوع له العام وتُفهم الخصوصية بقريضة أخرى تضم إلى الكلام فإرادة الفرد والخصوصية بتعدد الدال والمدلول فالواضع لتحقيق الغرض من الوضع كما يمكن أن يتخذ الطريق الأول يمكنه اتخاذ الطريق الثاني ولا فرق بينهما في ذلك . هذا كله في إشكال المحقق الإيرواني قدس سره .

وأورد السيد الخوئي قدس سره على كلام المحقق الآخوند قدس سره بأننا لو سلمنا مختار المحقق الآخوند قدس سره في باب الحروف والفرق بينها وبين الأسماء لا يمكن الالتزام به في الأسماء المبهمة لأن لحاظ المعنى أمر لا بد منه في الاستعمال فيمكن في بيان الفرق بين الحروف والأسماء أن يلتزم أحد بما اختاره المحقق الآخوند قدس سره من أن اللحاظ الآلي في الحروف واللحاظ الاستقلالي في الأسماء لم يؤخذ في الموضوع له بل هو من خصوصيات الاستعمال وهذا بخلاف الإشارة فإنها ليست أمراً لا بد منه في الاستعمال فلذا إن كان نظر الواضع في وضع لفظ إلى الإشارة لا بد أن يأخذها في الموضوع له ولا وجه لإيكال ذلك إلى مقام الاستعمال . وبالنتيجة ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الفرق بين المعاني الحرفية والاسمية لا يأتي في الفرق بين الأسماء المبهمة وغير المبهمة .

ولكن أجيب عن هذا الإشكال في كلمات الأعلام منهم السيد الصدر قدس سره بأن وجه عدم أخذ اللحاظ في الحروف عند المحقق الآخوند قدس سره ليس كون اللحاظ مما لا بد منه في الاستعمال وإلا

أشكل عليه بأن الذي لا بد منه هو أصل اللحاظ وما هو مورد نظر الواضع ومأخوذ بنظركم في الحروف اللحاظ بنحو الآلية وهذا اللحاظ ليس مما لا بد منه . فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره أن اللحاظ الآلي قيد العلة الوضعية وليس أصل اللحاظ فيأتي ما أفاده بالنسبة إلى اللحاظ الآلي الذي ليس مما لا بد منه في الحروف في الإشارة عيناً . نعم ، لو كان اللحاظ المأخوذ بنظره أصل اللحاظ لتم الإشكال . وهناك في الأسماء المبهمه قول ثالث اختاره جمع من المحققين كالسيد البروجردى والسيد الخميني قدس سرهما وبعض الأعلام من أساتذتنا حفظه الله محصله أن (هذا) وُضع للإشارة وليُستعمل بغرض إيجادها فهو قائم مقام الإشارة الخارجية فكما توجد الإشارة الخارجية باليد والعين مثلاً كذلك توجد بالتلفظ بـ(هذا) وتعبير السيد البروجردى قدس سره يكون عمل اللفظ فيه عملاً إيجادياً لا إخطارياً وهذا ما أشير إليه في ألفية ابن مالك : (بذا مفرد مذكر أشر) يعني أوجد الإشارة بلفظ هذا وبعض أساتذتنا كان يقول : هذا ما نصّ عليه علماء الأدب والعربية .

هنا إشكال تعرض له السيد البروجردى قدس سره وهو أنه لو كان معنى (هذا) نفس الإشارة فكيف يقع في مثل : (هذا قائم) أو (هذا زيد) مبتدأً ويحمل عليه الخبر؟ هذه الاستعمالات شاهدة على أن الموضوع له ليس نفس الإشارة لأن الجملة الحملية يُحمل فيها الخبر على المبتدأ وهذا الحمل يكون صحيحاً فيما كان هناك اتحاد خارجي بين المبتدأ والخبر ولا اتحاد خارجي بين الإشارة وزيد .

ثم أجاب عنه بأن وجه صحة الحمل في مثل هذه القضايا أن حقيقة الإشارة أمر اندكاكي والإشارة فانية في المشار إليه فلذا حينما يُستعمل (هذا) وتحصل به الإشارة الخارجية ينتقل الذهن به إلى المشار إليه وهو المفرد المذكر الخاص وبهذا الاعتبار تترتب على هذا اللفظ حكم المشار إليه كوقوعه مبتدأً . وفي الضمائر والموصولات كذلك مثلاً ضمير المتكلم وُضع ليُشير به المتكلم إلى نفسه والضمير الغائب وُضع ليُشار به إلى مرجع معهود والموصول وُضع ليُشار به إلى معروض الصلة فالإشكال المذكور غير وارد .<sup>٧٣</sup>

نعم يرد على هذا القول إشكال آخر وهو أن ما نجده في استعمال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ليس إيجاد الإشارة بل هذه الأسماء المبهمه بحسب الارتكاز كغيرها شأنها الإخطار والحكاية عن المعاني الثابتة بقطع النظر عن الاستعمال ، وجعل شأنها الإيجاد أمر خلاف الوجدان والارتكاز فكما أن ما نجده من كلمة (المفرد المذكر) الإخطار كذلك ما نجده من كلمة (هذا) الإخطار إلا أن المعنى الذي يخطر هو الخصوصية المذكورة في قول المشهور لأن معنى (هذا) المفرد المذكر مع قيد الإشارة والوضع فيه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص في مقابل الأسماء غير المبهمه

ك(المفرد المذكور) الذي ليس في معناه بحسب الوضع وتعيين الواضع خصوصية فوضعه من الوضع العام والموضوع له العام .

فالصحيح من هذه الأقوال الثلاثة في الاسماء المبهمه هو قول المشهور بأن تكون الأسماء المبهمه موضوعة للمعاني المتخصصة بالخصوصيات والمتعينة بالتعينات الخاصة و هو الموافق للوجدان .

المطلب السادس : ثمرات بحث الوضع

يبقى مطلب من المطالب المرتبطة بالوضع كان ينبغي أن يتعرض له المحقق الآخوند قدس سره بعنوان الثمرات المترتبة على بحث الوضع بلحاظ أقسامه وبلحاظ خصوصيات بعض الأقسام .

ما ذكر في الكلمات من الثمرات المترتبة على كيفية وضع الحروف والهيئات :

الثمرة الأولى : إن قلنا في المعاني الحرفية بمسلك المشهور وهو أن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص يكون معنى الهيئات خاصاً وجزئياً والمعنى الجزئي لا إطلاق له ليكون قابلاً للتقييد وبالنتيجة إن ورد في الجملة المشتملة على الهيئة والمادة قيد لا يمكن رجوعه إلى الهيئة لأن معناها على هذا المسلك جزئي غير قابل للتقييد وإنما التقييد متصور في المعاني الكلية فيرجع القيد لا محالة إلى المادة التي معناها كلي .

وإن قلنا بأن وضع الحروف والهيئات من الوضع العام والموضوع له العام يُحتمل ثبوتاً رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة وتعيين أحد الطرفين يحتاج إثباتاً إلى دليل .

على هذا الأساس أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في بحث الواجب المشروط والمعلق أن الواجب المشروط غير ممكن ثبوتاً لأن معنى الهيئة غير قابل للتقييد وجميع القيود والشرائط في خطابات الأحكام ترجع إلى المادة ويكون الواجب من قبيل الواجب المعلق مثلاً في : (إذا زالت الشمس فصل الظهر) زوال الشمس ليس قيماً للوجوب بل هو قيد للواجب والوجوب صار فعلياً قبل زوال الشمس ولكن ما هو الواجب الإتيان بصلاة الظهر مقيداً بما بعد الزوال .

ذكر لإثبات عدم إمكان تقييد الهيئة على مسلك المشهور وجوه ثلاثة :

الأول : بما أن الوضع في الحروف والهيئات عام والموضوع له خاص يكون معناها خاصاً جزئياً والجزئي غير قابل للتقييد إنما التقييد يُتصور في المعاني الكلية التي تكون لها في حد نفسها سعة في الانطباق وهي قابلة للانطباق على واجد القيد وعلى فاقده فبالتقييد تنضيق ويختص الانطباق ببعض الحصص بخلاف المعاني الجزئية التي لا سعة لها في الانطباق ليكون التقييد موجباً للتضييق في الانطباق .

الثاني : ان المعنى الحرفي متقوم بالآلية وعدم الاستقلالية في عالم اللحاظ فلا يمكن تقييده لأن التقييد نوع حكم بالنسبة إلى المعنى وكل حكم يحتاج إلى لحاظ المحكوم عليه بالاستقلال .

هذا الوجه قابل للتطبيق على مسلك المشهور وعلى مسلك المحقق الآخوند قدس سره في المعنى الحرفي لأن المحقق الآخوند قدس سره وإن لم يأخذ آلية اللحاظ في الموضوع له ولكن أخذها بعنوان شرط الاستعمال .

الثالث : بما أن معاني الحروف والهيئات إيجادية لا إخطارية لا مجال للإطلاق والتقييد فيها لا من جهة خصوصية الموضوع له كما تقدم في الوجه الأول ولا من جهة آلية اللحاظ كما تقدم في الوجه الثاني بل من جهة أن موضوع الإطلاق والتقييد المفاهيم ، فالإطلاق يعني السعة في انطباق المعنى والتصيق عكسه وهذه الخصوصية موجودة في المفاهيم إن كانت كلية تكون لها سعة في الانطباق وإن كانت جزئية تكون ضيقة وأما الوجود فمن المعلوم أنه ينطبق في كل مورد على ذلك المورد فقط وهو خارج عن مقسم الانطباق على الكثيرين وعدمه .

في هذا الوجه تترتب الثمرة على أحد الأقوال في مسلك النسبية وهو قول المحقق النائيني قدس سره الذي جعل الفارق بين الأسماء والحروف في الإخطارية والإيجادية .  
على أساس هذه الوجوه الثلاثة لا مجال للتقييد في المعاني الحرفية والهيئات ويتصور في المعاني الاسمية فقط .

ولكن نوقشت جميع هذه الوجوه :

نوقش الوجه الأول بمناقشات :

الأولى : ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من أن الخصوصية في المعاني الحرفية ليست بمعنى الجزئية الخارجية أو الذهنية بل بمعنى أن المعنى الحرفي معنى نسبي ومتقوم بطرفين وهذا المقدار من الخصوصية لا يوجب الامتناع عن قبول التقييد . مثلاً معنى الهيئة في (اضرب زيداً إن فعل كذا) الذي هو متقوم بالمادة والمخاطب يمكن أن يكون متقوماً بأمر ثالث وهو القيد المذكور في الكلام .

الثانية : ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن الجزئي غير قابل للانطباق على أفراد مختلفة ولكن له قابلية التقييد من حيث الأحوال . مثلاً زيد لا سعة له في الانطباق بلحاظ الأفراد ولكنه قابل للتقييد بلحاظ الأحوال ومفاد الهيئة أيضاً وإن كان جزئياً خارجياً ولكنه قابل للتقييد بالأحوالي فالتقييد متصور حتى مع فرض الخصوصية .

الثالثة : ما ذكره جمع من المحققين كالمحقق الإصفهاني والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سره من أن مفاد الهيئة وإن كان جزئياً حقيقياً والجزئي الحقيقي لا يمكن تقييده ولكنه قابل للتعليق فرجوع القيد إلى الهيئة بمعنى تعليق مفادها على وجود الشرط ممكن ثبوتاً .

ونوقش الوجه الثاني بما أشرنا إليه سابقاً من أن المراد بآلية المعنى الحرفي ليس عدم قابليته للالتفات التفصيلي بل المراد بها التقوم بطرفين يعني لحاظ المعنى حالة المعنى آخر وهذا يجتمع مع الالتفات التفصيلي فتكون صلاحية التقييد موجودة .

ونوقش الوجه الثالث بأنه حتى لو قلنا بأن المعاني الحرفية معاني إبداعية غير قابلة للتقييد وكذا الإنشائيات بناءً على الإبداعية ولكن ذلك بعد فرض الوجود فإن الوجود الشخصي لا سعة له في الانطباق ليتمكن تقييده ولكن قبل الإيجاد يمكن أن يكون ما يُراد إيجاده عاماً ويمكن أن يكون خاصاً وفي خصوص معنى الهيئة الذي هو البعث والنسبة البعثية وإن كانت حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى ولكن الأمر الذي يُراد إيجاده بقطع النظر عن وجوده يمكن أن يكون مطلقاً ويمكن أن يكون مقيداً والنسبة البعثية التي توجد باستعمال الهيئة قد توجد متقوماً بركنين المادة والمخاطب وقد توجد بما أنها معلقة ومنوطة بالشرط المذكور في الكلام .

فتحصّل أن الوجوه التي ذكرت لعدم إمكان تقييد الحروف والهيئات يمكن المناقشة فيها ولكن ذلك لا يغنينا عن البحث في تبين المعاني الحرفية والهيئات لأن المناقشات المذكورة ليست واضحةً وبديهيةً بل من الأمور النظرية ويحتاج إلى البحث والاستدلال ولذا نرى أن مثل الشيخ الأعظم قدس سره قال بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة لكون معنى الهيئة جزئياً غير قابل للتقييد فبملاحظة أن هذه المناقشات ليست بديهيةً فنحتاج إلى البحث في معاني الحروف والهيئات فإن إمكان رجوع القيد إلى الهيئة على بعض الاحتمالات في المعنى الحرفي واضح ولكنه على بعضها الآخر محل إشكال فحتى لو ثبت إمكانه فليس واضحاً ليغنينا عن البحث .

الثمرة الثانية : أنه بناءً على عموم مفاد الهيئة يمكن التمسك بإطلاقه وعلى خصوصه لا يمكن .

توضيح ذلك أنه يتمسك بإطلاق مفاد الهيئة في مباحث الألفاظ في موضعين :

الأول : الشك في الوجوب النفسي والغيري أو العيني والكفائي أو التعيني والتخييري بعد الفراغ عن أصل الوجوب فيقال : إطلاق الهيئة يقتضي أن يكون وجوباً نفسياً لا غيرياً عينياً لا كفائياً تعينياً لا تخييرياً لأن الوجوب الغيري والكفائي والتخييري وجوب مشروط والوجوب النفسي والعيني والتعيني وجوب مطلق - بناءً على أن الفرق بين العيني والكفائي والتعيني والتخييري أيضاً بالإطلاق والتقييد - والتمسك بالإطلاق متوقف على أن يكون معنى الهيئة قابلاً للتقييد وإلا لا يمكن التمسك به .

الموضع الثاني : بحث مفهوم الشرط حيث يُقال في مقدماته أن القضية الشرطية يكون لها مفهوم إن كان مفاد الجزء - وهو الحكم المعلق على الشرط - سنخ الحكم وطبيعياً لا شخصه وإلا إن كان الحكم المعلق على الشرط شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء الشرط واضح ولا ربط له بالمفهوم .

ولإثبات أن الحكم المعلق سنخ الحكم لا شخصه يتمسك بإطلاق الهيئة لأنها تدل على الحكم وعدم أخذ خصوصية فيها يقتضي أن يكون المفاد طبيعي الحكم فيتحقق شرط ثبوت المفهوم .

ولكن التمسك بالإطلاق في هذين الموضعين يتم بناءً على إمكان تقييد المعاني الحرفية والهيئات وإلا لا مجال للتمسك بالإطلاق لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً إما تقابل الملكة وعدمها كما

اختاره المحقق النائيني قدس سره فعلى هذا من الواضح عدم إمكان التمسك بالإطلاق في فرض عدم إمكان التقييد وإما تقابل التضاد كما اختار السيد الخوئي قدس سره وإما تقابل الإيجاب والسلب كما اختار كثير من المحققين منهم السيد الصدر والميرزا التبريزي قدس سرهما ولعله المشهور فعلى هذين الرأيين وإن لم يتوقف إمكان الإطلاق ثبوتاً على إمكان التقييد بل بتعبير السيد الخوئي قدس سره قد يستلزم عدم إمكان أحدهما ضرورة الآخر ولكن بحسب مقام الإثبات التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة وعدمها والتمسك بالإطلاق يتم فيما أمكن التقييد إثباتاً لأن الإطلاق في مقام الإثبات يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة ومنها كون المتكلم في مقام البيان وامكنه التقييد ومع ذلك لم يقيد ففيما لا يمكن التقييد ثبوتاً لا يتم التمسك بالإطلاق اثباتاً .

فلذا إن قلنا في بحث المعاني الحرفية والهيئات بأن المعنى الحرفي لكونه جزئياً أو لأخذ اللحاظ الآلي فيه غير قابل للتقييد فلا يمكن التمسك فيه بالإطلاق والحاصل انه على القول بعموم الوضع في المعاني الحرفية والهيئات يكون التمسك بالإطلاق بلا إشكال بخلاف باقي الأقوال فيكون مشكلاً وهذا المقدار من الثمرة كاف للبحث في المعاني الحرفية وعدم الاستغناء عنه .

الثمره الثالثه : ما ذكره السيد الصدر قدس سره وهي في الحقيقة ليست ثمره للبحث عن تعيين المعنى الحرفي في مقابل المعنى الاسمي بل ثمره للبحث عن كون مفاد الهيئه النسبه الناقصه أو النسبه التامة؟

توضيح ذلك أنه في الموارد التي وقع معنى خاص موضوعاً للجملة وطرفاً للنسبة إن كانت تلك النسبة نسبة تامة يمكن التمسك بالإطلاق في ناحية الموضوع لإثبات أن ما هو الموضوع الطبيعي وإن كانت نسبة ناقصة لا يمكن التمسك به . مثال النسبة التامة (البيع حلال) حيث تدل هيئة الجملة الخبرية على ثبوت الحلية للبيع والبيع هو موضوع الحكم بالحلية وهذا الموضوع طرف النسبة التامة . ومثال النسبة الناقصة - التي عرفها المشهور بالنسبة التي لا يصح السكوت عليها - النسبة التوصيفية كالعالم العادل في (العالم العادل فأكرمه) أو البيع الحلال في (البيع الحلال موجب لجواز التصرف) أو نسبة الإضافة كما في كتاب زيد أو النسبة التقييدية كالصلاة في المسجد ففي موارد التوصيف أو الإضافة أو التقييد ولو بحرف الجر تكون النسبة ناقصة .

أفاد السيد الصدر قدس سره : إن كان المعنى الخاص موضوعاً للنسبة التامة وشككنا في أن ما هو الموضوع الطبيعي أو المقيد بأمر خاص يمكن التمسك بالإطلاق مثلاً في (البيع حلال) يمكن أن يقال بأن مقتضى الإطلاق حلية جميع أنواع البيع أو في : (إن جاءك زيد فأكرمه) مقتضى الإطلاق أن ما هو موضوع الوجوب الطبيعي الإكرام بخلاف ما إذا كان الموضوع طرفاً للنسبة الناقصة فلا يمكن

التمسك بالإطلاق لإثبات أن الموضوع الطبيعي مثلاً في (العالم العادل كذا) لا يمكن أن يُقال كل عالم متصفٌ بالعدالة فيكون المحمول ثابتاً له .

يبقى ما هو الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة بحيث يمكن التمسك بالإطلاق في الأولى دون الثانية؟ فذكر السيد الصدر قدس سره ان نكته أن النسبة الناقصة في الحقيقة ليست نسبةً واقعيةً بل هي نسبة تحليلية . في موارد التوصيف أو الإضافة المعنى المتصور الذي ينتقل إلى الذهن صورة واحدة وليس صوراً متعددةً ويتحلل في الذهن تلك الصورة الواحدة إلى طرفين ونسبة بينهما وإلا ففي صقع النفس لا يوجد إلا شيء خاص لا إثبات شيء لشيء فلا يوجد شيء بعنوان الموضوع ثبت له شيء لنقول له إطلاق أو لا . ٧٤

لكن يمكن مناقشة النكته المذكورة بأن كون النسبة الناقصة نسبةً تحليليةً وكون النسبة التامة نسبةً واقعيةً غير صحيح لأن ما ينتقل إلى الذهن بالوجدان في موارد النسبة الناقصة كـ(العالم العادل) و (عدالة زيد) و (الصلاة في المسجد) ليست صورةً واحدةً ومفهوماً واحداً فقط بل كما ينتقل في النسب التامة الطرفان والنسبة بينهما كذلك في النسب الناقصة ينتقل الطرفان والنسبة مثلاً في (العالم العادل) ينتقل الموصوف والصفة والنسبة بينهما ولا فرق بالوجدان بين ما نفهمه من النسبة التامة والنسبة الناقصة من حيث الوحدة والتعدد .

نعم ، لا بد من البحث عن سبب صحة السكوت على النسبة التامة وعدم صحته على النسبة الناقصة و انه ما هو سبب الفرق؟ الصحيح في الفرق أن المقصود في موارد النسبة الناقصة ليس الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج بل مجرد إحضار المعاني في ذهن المخاطب بخلاف موارد النسبة التامة فالمقصود فيها الحكاية عن ثبوت النسبة في وعائها فليست نكته الفرق ما ذكره السيد الصدر قدس سره .

نعم ، بقطع النظر عن نكته الفرق أصل ما ذكره من عدم إمكان التمسك بالإطلاق في طرف الهيئات الناقصة صحيح فلا يمكن أن يُقال مقتضى إطلاق (البيع الحلال كذا) أن كل بيع حلال فيترتب عليه تمام الآثار المذكورة في (البيع الحلال كذا) والوجه الصحيح في تبين ذلك أن المتكلم نفسه حال كونه في مقام البيان قيّد الموضوع بقيد الحلال ولم يطلقه وهذا ظاهر في أن الموضوع ليس الطبيعي وإلا لو كان طبيعي البيع حلالاً كان تقييده بلا وجه . نعم ، ذكر الوصف بعنوان التوضيح لا مانع منه ولكن ظاهر التوصيف التقييد لا التوضيح . فبهذا السبب لا يمكن التمسك بالإطلاق ولكن عدم إمكان ذلك لا يبتني على البحث عن حقيقة المعنى الحرفي أو معنى الهيئات في مقابل المعنى الاسمي بل

هذا أمر لا بد من البحث عنه في بحث الإطلاق والتقييد وأنه متى يمكن التمسك بالإطلاق ومتى لا يمكن؟

ذُكرت في بعض الكلمات<sup>٧٥</sup> ثمرة أخرى بعنوان الثمرة الرابعة لبحث الوضع وحقيقة معنى الإنشاء وانه تظهر الثمرة في العقود والإيقاعات لأنها متقومة بالقصد ولا تتحقق بدون قصد الإنشاء ( فلذلك في بعض الأحيان للفرار من المعاملة المحرمة كالوديعة في البنك مع شرط الربح والزيادة يُقال للشخص أن لا يقصد الشرط في نفسه - وإن وقع الورقة المكتوب فيها الشرط - وبذلك يفر عن الابتلاء بالقرض الربوي المحرم لأن القصد مقوم الشرط وبدونه لا يتحقق عنوان الشرط) .

ففي هذه الثمرة الرابعة يُقال بما أن قصد الإنشاء مقوم للعقود والإيقاعات لا بد أن يبحث المجتهد في بحث الوضع عن حقيقة الإنشاء ويبيّنه للمقلدين ليقتصدوه في مقام الإنشاء .

ولعله على هذا الأساس بعض الأعلام من أساتيدنا حفظه الله في إجراء عقد النكاح يكرر الصيغة الواحدة للاختلاف في حقيقة الإنشاء حيث يرى المشهور أن حقيقته إيجاد المعنى في وعاء الاعتبار ويرى السيد الخوئي قدس سره أن حقيقته إبراز الاعتبار النفساني فيجري العقد مرة على أساس رأي المشهور ومرة أخرى على أساس رأي السيد الخوئي قدس سره .

ولكن الظاهر عدم ترتب هذه الثمرة لأن القصد وإن كان مقوماً للعقود والإيقاعات وبدونه لا تحصل ولكن مثلاً في باب النكاح ما يقصد تحقيقه لترتيب آثار الزوجية هو استحلال النساء بكلمات الله كما ورد في بعض الروايات : (بكلماتك استحلتها) أو (استحللت فرجها) فاللازم هو استعمال اللفظ بغرض الاستحلال . أما حقيقة الإنشاء ما هي هل هي إيجاد الزوجية في وعاء الاعتبار أو إبراز الاعتبار النفساني؟ فليست دخيلةً في تحقق عقد النكاح وكذا في باقي العقود إنما المهم لحصول المضمون التلفظ بالألفاظ المخصوصة بغرض تحقق المضمون ففي العقود والإيقاعات بلحاظ عمل المكلفين لا أثر للاختلاف في حقيقة الإنشاء .

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني .

### الأمر الثالث : كيفية الاستعمال المجازي

تعرض المحقق الآخوند قدس سره في الأمر الثالث إلى كيفية الاستعمال المجازي هل صحة الاستعمال المجازي دائرة مدار إذن الواضع ولو بالإذن العام أو لا حاجة إلى إذنه بل المدار على حسن الطبع فكل استعمال يستحسنه الطبع يصح ولو لم يوجد إذن عام به؟

وهناك مطلب آخر لم يتعرض له ولكنه ينبغي البحث عنه بل يُعتبر مقدمةً للمطلب الذي تعرض له وهو البحث عن حقيقة الاستعمال المجازي وأنه هل المعنى المراد في الاستعمال المجازي واقعاً الذي هو

٧٥ - مجمع الأفكار ج1 ص38

معنى آخر غير المعنى الموضوع له قد استعمل اللفظ فيه لأجل مناسبة وعلاقة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه أو المستعمل فيه نفس المعنى الموضوع له ، والتجوز والعناية في تطبيق ذلك المعنى على مورد الاستعمال؟

ففي الأمر الثالث نبحت عن مطلبين :

المطلب الأول : حقيقة الاستعمال المجازي والمطلب الثاني : مصحح الاستعمال المجازي

أما المطلب الأول فرأي المشهور في موارد الاستعمال المجازي أن اللفظ لم يُستعمل في معناه الموضوع له بل في معنى آخر لأجل مناسبة وعلاقة بينهما ففي : ( رأيت أسداً في الحمام ) مثلاً استعملت كلمة الأسد الموضوع للحيوان المفترس في معنى آخر غير ما وُضع له وهو الرجل الشجاع .

وفي مقابل هذا الرأي أن اللفظ يُستعمل في المعنى الموضوع له والتجوز والعناية في تطبيق ذلك المعنى على مورد الاستعمال ففي مثال : ( زيد أسد ) مثلاً استعمل الأسد في الحيوان المفترس ولم يحصل أي تصرف في المستعمل فيه ، وإنما التجوز في تطبيق معنى الحيوان المفترس على زيد حيث طُبّق هذا المعنى على زيد ادعاءً وتنزيلاً وهذا مجاز عقلي وبتعبير آخر مجاز في الإسناد أو مجاز ادعائي يعني المجازية من جهة الادعاء والتنزيل وليس من جهة الاستعمال .

على هذا الرأي الثاني أيضاً وقع الخلاف هل المجازية في الإسناد موجودة في جميع موارد الاستعمال المجازي أو في بعضها فقط؟

ما حُكي عن السكاكي أنها موجودة في خصوص الاستعارة يعني الاستعمال المجازي بعلاقة المشابهة مثل : ( زيد أسد ) ولكن يظهر من كلمات جمع من الأعلام كالسيد البروجردي والسيد الخوئي والسيد الخميني قدست أسرارهم أن المجاز في الإسناد في جميع الاستعمالات المجازية سواء كان المجوز للاستعمال علاقة المشابهة أو لا ويظهر من الميرزا التبريزي قدس سره أن الاستعمال المجازي بعلاقة المشابهة مجاز في الإسناد وبغيرها من العلاقات مجاز في الكلمة فوافق المحكي عن السكاكي .

والأصل في الشهادة على الرأي الثاني - وهو أن الاستعمال المجازي من الإسناد لا المجاز في الكلمة - أن وجه العدول عن الاستعمال الحقيقي إلى المجازي أن الاستعمال المجازي أبلغ - أي أكثر مبالغةً - من الحقيقي وهذه الأبلغية تتحقق إذا استعمل اللفظ في نفس معناه الموضوع له مع التطبيق على مورد الاستعمال ادعاءً وتنزيلاً . و الا فلو كان المقصود من الأسد من الأول الرجل الشجاع فلماذا استعمل كلمة الأسد ولم يُستعمل كلمة الرجل الشجاع فإن المستعمل يريد الأبلغية وهي غير موجودة في الاستعمال الحقيقي .

قال السيد الخوئي قدس سره : ( ما نُسب إلى السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة وأن جميع الاستعمالات بشتى أنواعها وأشكالها استعمالات حقيقية أقرب إلى الحق ) وقال : ( فإن فيه المبالغة في الكلام الجارية على طبق مقتضى الحال وهذا بخلاف مسلك القوم فإنه لا مبالغة فيه

إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زيد قمر) وقولنا (زيد حسن الوجه) أو بين قولنا (زيد أسد) وقولنا (زيد شجاع) مع أن مراجعة الوجدان تشهد على خلاف ذلك ووجود الفارق بين الكلامين.<sup>٧٦</sup>  
نوقش هذا الرأي بسنخين من المناقشات :

السنخ الأول الذي ورد في كلام جمع من المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره هو أن الرأي المذكور صحيح في الجملة بالنسبة إلى بعض موارد الاستعمال المجازي وموافق للارتكاز والوجدان ولكن لا يصح في جميع الموارد ففي الاستعارة التي تكون العلاقة فيها علاقة المشابهة يصح أن يقال استعمال اللفظ في نفس المعنى الموضوع له ولا يصح في سائر العلاقات كعلاقة الجزء والكل وأمثالها ولا يمكن إنكار رأي المشهور والقول بأن اللفظ استعمال في المعنى الموضوع له ومثل بـ (أعتق رقبة) حيث لا يمكن أن يقال استعملت الرقبة في معناها الموضوع له وهو العنق وطبقت على العبد بالادعاء والعناية وكذا في مثل : (من قتل قتيلاً) والعلاقة فيه علاقة المشاركة لم يُستعمل القتل بالوجدان في معناه الموضوع له وكذا : (رأس القوم) وإرادة رئيسهم أو (عين القوم) وإرادة حارسهم لا يمكن في هذه الموارد الالتزام بأن اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له والشاهد على ذلك أن ذهن السامع بسماع هذه الألفاظ لا ينتقل إلى معانيها الأولية بل ينتقل من الأول إلى المعاني التي هي مورد الاستعمال . نعم ، يمكن الالتزام باستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له والادعاء في التطبيق في موارد علاقة المشابهة مثل (زيد قمر).<sup>٧٧</sup>

الظاهر أن ما أفاده قدس سره بالنسبة إلى بعض موارد النقص صحيح مثلاً في مثال : (أعتق رقبة) ليس لفظ الرقبة مستعملاً في معنى العنق مع ادعاء تطبيق هذا المعنى على العبد فلا يمكن الالتزام بنظرية السكاكي في مثله بل رأي المشهور هو الموافق للارتكاز ولكن بعض موارد النقص في كلامه قابل للجواب وقد أجيب عنه في الكلمات مثلاً في مثال : (من قتل قتيلاً) أو (عين القوم) أو (رأس القوم) يمكن الالتزام بنظرية السكاكي وعدم جريانها فيها ليس واضحاً فمناقشة الميرزا التبريزي قدس سره في الجملة واردة فلا يمكن قبول نظرية السكاكي بالجملة في جميع موارد الاستعمال المجازي .  
السنخ الثاني من المناقشات مناقشات على الرأي الثاني بالجملة يعني نتیجتها إنكار نظرية السكاكي حتى في القدر المتيقن منها وهو الاستعمال المجازي بعلاقة المشابهة . ذكر السيد الصدر قدس سره مناقشات متعددة من هذا السنخ :

<sup>٧٦</sup> - محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٠٤ و ١٠٥

<sup>٧٧</sup> - دروس في مسائل علم الأصول، ج ١، ص ٦٤



الموضوع له فإن كان كلياً يكون الادعاء في التطبيق وإن كان جزئياً يكون الادعاء ادعاء العينية لا تطبيق ذلك الجزئي على ذلك الفرد .

الثالثة : لو كان المراد الاستعمالي في (زيد أسد) المعنى الحقيقي وكان الأسد مستعملاً في الحيوان المفترس بلا تجوز لكان التجوز لا محالة في مرحلة الإرادة الجدية ولازم إيكال التجوز إلى مرحلة المراد الجدي اختصاص الاستعمال المجازي بموارد يكون للمتكلم مراد جدي من كلامه فلا يتحقق في موارد الهزل والحال أن جملة (زيد أسد) كما أنها استعمال مجازي إذا استعمله المتكلم الجاد كذلك استعمال مجازي بالوجدان إذا استعملها الهازل فلتوجيه الاستعمال المجازي في موارد الهزل لا بد من القول بأن التجوز في مرحلة الإرادة الاستعمالية .

وفيه : أن من يقول بهذا القول ليس مقصوده وجود الادعاء بلحاظ المراد الجدي فقط بل يقول بأنه مع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له هناك ادعاء تطبيق المعنى الحقيقي أو عينيته في مقام الإظهار والإبراز سواء كان ما أظهر وأبرز موافقاً للإرادة الجدية أو كان إظهاراً وإبرازاً للادعاء والتنزيل فيما كان الشخص في مقام الهزل ففي موارد الهزل أيضاً المتكلم يُظهر تطبيق المعنى الحقيقي على المورد أو عينيتهما .

الرابعة : أن نظرية استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتطبيقه الادعائي على مورد الاستعمال غير قابلة للجريان في بعض الموارد حيث يلزم من جريانها نقض غرض المتكلم من الاستعمال مثلاً فيما أريد تشبيه شخص بالقمر وقيل : (زيد قمر) غرض المتكلم من الاستعمال المجازي بيان جمال زيد في أعلى مراتبه ، ولو كان هذا الاستعمال من باب استعمال لفظ القمر في معناه الحقيقي وتطبيقه على مورد الاستعمال ادعاءً لكان نقضاً لغرضه لأن القمر بحسب معناه الحقيقي جسم نوراني مستدير وليس نورانياً فقط وفرض الاستدارة في زيد ينافي جماله .

والجواب عن هذه المناقشة أنه ليس معنى ادعاء تطبيق المعنى الحقيقي على مورد الاستعمال تطبيقه بتمام خصوصياته المأخوذة فيه بل المراد تطبيقه من جهة خاصة ففي المثال تطبيق القمر على زيد من حيث النورانية لا من سائر الجهات غير المرتبطة بالجمال بل المخلة به وفي مثال : (زيد أسد) الأسد واجد لخصوصيات مختصة به ولكن مورد النظر خصوصية واحدة وهي الشجاعة وأما الخصوصيات الأخرى فغير ملحوظة كيف ومنها كراهة رائحة فمه وليس ذلك مزية له بل نقص فيه .

نتيجة البحث أن القول الثاني وهو مسلك السكاكي في الجملة في مورد علاقة المشابهة موافقٌ للارتكاز بل يمكن أن يُقال بإلحاق بعض العلائق الأخرى إلى المشابهة . أما أن نرجع جميع موارد الاستعمال المجازي إلى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والادعاء في تطبيقه على مورد الاستعمال فخلافاً للارتكاز .

ثم جاء في بعض الكلمات ككلمات السيد الخميني قدس سره أن في المسألة أقوالاً ثلاثة لا قولين :

الأول : قول المشهور وهو استعمال اللفظ في معنى غير معناه الحقيقي لأجل علاقة بين المعنيين .  
الثاني : قول السكاكي وهو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ولكن مع الادعاء في تطبيقه على مورد الاستعمال .

الثالث : قول بعض الأعلام والمحققين يعني صاحب وقاية الأذهان واختاره السيد نفسه فعلى هذا القول وإن كان اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي ويكون الاستعمال مع الادعاء في التطبيق كقول السكاكي ولكن على قول السكاكي الادعاء قبل إطلاق اللفظ ومصحح له بخلاف هذا القول حيث يكون الادعاء بعد الاستعمال وحين تطبيق الموضوع له على المصداق وفي الحقيقة الادعاء والتنزيل لتصحيح تطبيق اللفظ على المعنى وليس لتصحيح إطلاقه عليه فبين القولين فرق .  
ولكن الظاهر أن القولين وإن كان بينهما الفرق المذكور ولكن بملاحظة اشتراكهما في استعمال اللفظ في معناه الموضوع له لا في معنى آخر لا يعتبران قولين في مقابل قول المشهور لأن الفارق بينهما ليس فارقاً مرتبطاً بنكتة البحث وموضوع البحث .

أما بعد الفراغ عن أصل وجود الادعاء في البين ففي دوران الأمر بين كونه قبل الاستعمال كما في قول السكاكي أو بعده كما في هذا القول الثالث الظاهر أنه قبل الاستعمال لأن المفروض أن مورد الاستعمال ليس من مصاديق المعنى الموضوع له وليس متحداً معه حقيقةً فإن أراد المتكلم أن يستعمل اللفظ في مورد الاستعمال يحتاج ذلك إلى مصحح ومبرر قبل الاستعمال فالطبع السليم يناسب قول السكاكي .

وهناك احتمال آخر في مبنى صاحب وقاية الأذهان وبعض عباراته صريحة في ذلك حيث يستفاد منها أن الاستعمالات المجازية غير مشتملة على الادعاء أصلاً بل استعمال للفظ في معناه الموضوع له بلا ادعاء و إنما الاختلاف بينها وبين الاستعمال الحقيقي في المراد الجدي من اللفظ ففي (زيد أسد) مثلاً استعمل الأسد في الحيوان المفترس وهذا الاستعمال نظير استعمال كثير الرماد في (زيد كثير الرماد) فكما أن الاستعمال الكنائي استعمال في المعنى الموضوع له بلا أي عناية وادعاء وإنما أريد بحسب المراد الجدي من كثرة الرماد لازمها وهو الجود يعني من موارد إطلاق اللازم وإرادة الملزوم فالاستعمال المجازي كذلك لا ادعاء فيه فالكناية والمجاز بنظره قدس سره من باب واحد . قال قدس سره : (ومما ذكرنا في المجاز يتضح الحال في الكناية ويستغنى به عن تلك التكاليف والتطويلات المملة المذكورة في كتب الأصول والبيان وأن الحال فيها كالحال في المجاز بعينه والألفاظ فيها مستعملة في معانيها الحقيقية بالإرادة الاستعمالية والغرض الذي يعبر عنه بالإرادة الجدية هو الملزوم . ومن الغريب ما ذكروه في الفرق بينها وبين المجاز من لزوم القرينة المعاندة فيه وعدمها فيها مع أن الحال فيهما واحد ، لأن السامع إن كان عالماً بالغرض الأصلي وعدم مطابقته مع الاستعمال فهو يستغنى عن القرينة فيهما معاً وإلا فهي لازمة في الكناية لزومها في المجاز بعينه فمن قال (زيد

طويل النجاد) كنايةً وكان السامع بليداً يزعم أنه يريد الإخبار عن طول النجاد فلا بد أن ينصب له قرينة تدلّه على أن المراد طول قامته وأنه لم يشتمل سيفاً طول عمره ولم يصاحب عاتقه نجاد قط . ومن هذا يظهر خطأ من جعل الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز وثلثهما بها وقال في تعريفها : إنها استعمال اللفظ في غير ما وُضع له مع جواز إرادته منها .<sup>٧٩</sup>

فُيستفاد من العبارة أن الاستعمال المجازي مثل الاستعمال الكنائي غير مشتمل على الادعاء والتجوز وعلى هذا الاحتمال أيضاً يرد على هذا القول أن بين الاستعمالين اختلافاً لا أقل في مورد علاقة المشابهة ونظائرها حيث نرى في مقام الاستعمال ادعاءً وتنزيلاً والحال أن ذلك غير موجود في الكناية فلا نستطيع أن نقول في مقابل المشهور أن التفسير الصحيح للاستعمال المجازي رجوعه إلى الاستعمالات الكنائية .

المطلب الثاني : مصحح الاستعمال المجازي

هل مصحح الاستعمال المجازي حسن الطبع أو وضع الواضع ولو بالنحو العام بأن يجيز استعمال اللفظ الموضوع لمعنى خاص فيما كان بين ذلك المعنى ومورد الاستعمال علاقة خاصة ويُعبّر عنه بالوضع العام والوضع النوعي .

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن في المسألة وجهين بل قولين أظهرهما أن مصحح الاستعمال المجازي حسن الطبع والشاهد على هذا المدعى الوجدان فهو يشهد بأن استعمال لفظ موضوع لمعنى خاص في معنى آخر يمكن أن يقع صحيحاً ولو لم يأذن به الواضع بل منع عنه . كما أنه يشهد بأن استعمال اللفظ في معنى مع عدم استحسان الطبع ومع استهجان الاستعمال عند أهل اللسان ليس استعمالاً صحيحاً ولو أجازاه الواضع فهذا يكشف عن أن صحة الاستعمال المجازي ليست دائرة مدار إذن الواضع بل الملاك حسن الطبع واستحسان أهل اللسان ثم ذكر أن استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه من هذا القبيل وليس من موارد إذن الواضع بل لكونه غير مستهجن عند أهل اللسان يكون صحيحاً .

رأي المحقق الآخوند قدس سره هذا خلاف رأي المشهور القائلين بأن صحة الاستعمال المجازي مقيدة بوجود علائق خاصة أذن معها الواضع باستعمال اللفظ في غير ما وُضع له .

نوقش هذا الرأي بمناقشتين :

الأولى : مناقشة مبنائية أوردها السيد الخوئي قدس سره حيث قال : النزاع في أن صحة الاستعمال المجازي بإذن الواضع أو بحسن الطبع مبني على إثبات أمرين لم يثبت عندنا شيء منهما :

الأول : أن هناك لدى العرف في مقابل الاستعمال الحقيقي استعمالاً مجازياً لنبحث بعد ذلك في أن صحته دائرة مدار إذن الواضع أو دائرة مدار حسن الطبع وإلا إن أنكرنا من الأساس وجود الاستعمال المجازي في الكلمة وقلنا بمسلك السكاكي فلا يبقى مجال لهذا النزاع .

الثاني : أن واضع الألفاظ شخص واحد أو جماعة معينون وإلا إن كان الواضع أشخاصاً متعددين لا يُحصى عددهم فلا يبقى مجال للنبحث عن إذن الواضع وعدمه خصوصاً على مسلك التعهد لأنه على هذا المسلك يكون كل مستعمل واضعاً وما يتعهده أن لا يستعمل اللفظ بلا قرينة إلا حين إرادة معنى خاص وأما مع وجود القرينة فلا مانع من استعمال اللفظ في معنى آخر وليس ذلك خلاف التعهد .

فأفاد السيد الخوئي قدس سره أن جريان النزاع متوقف على ثبوت هذين الأمرين ولم يثبت شيء منهما فلا مجال للنبحث .

أما عدم ثبوت الأول فلأن المختار في الحقيقة والمجاز مسلك السكاكي القائل بأن اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي ولا مجاز في الكلمة .

وأما عدم ثبوت الثاني فلأن الواضع ليس منحصراً في شخص أو أشخاص معدودين خصوصاً على المسلك المختار في حقيقة الوضع وهو مسلك التعهد حيث يكون كل مستعمل واضعاً .

أجاب عن هذه المناقشة الميرزا التبريزي قدس سره بلحاظ كلا الأمرين :

جوابه بالنسبة إلى الأمر الأول ما أشرنا إليه سابقاً من أن مسلك السكاكي وإن كان قابلاً للالتزام في موارد علاقة المشابهة ولكنه غير قابل للالتزام في غيرها مثل (أعتق رقبةً) فالمجاز في الكلمة ثابت في الجملة .

فكأنه قدس سره بهذا الجواب سلّم أصل ابتناء النزاع على ثبوت الأمر الأول وناقش بأنه ثابت ولكن الظاهر أن أصل الابتناء المذكور محل إشكال وكما أن للنبحث مجالاً على رأي المشهور القائلين باستعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له فيبحث هل استعمال اللفظ في غير ما وُضع له يحتاج إلى إذن الواضع أو يكفي حسن الطبع ، كذلك يكون له المجال على مسلك السكاكي القائل بأن المجازية في تطبيق المعنى الموضوع له على مورد الاستعمال فيبحث هل التطبيق والتنزيل في الفرد الذي ليس مصداقاً للموضوع له يحتاج إلى إذن الواضع أو يكفي حسن الطبع لأن الاستعمال على هذا المسلك وإن كان في المعنى الموضوع له ولكنه استعمال في مورد لا ينطبق عليه الموضوع له والواضع كما له التدخل في تعيين المعنى الموضوع له كذلك له التدخل في شؤون الاستعمال وقد تقدم أن المحقق الآخوند قدس سره يرى أن الواضع وضع حرف (من) مثلاً لنفس معنى الابتداء ولكن مقيداً باستعمالها في الابتدائية الخاصة فليس الواضع أجنبياً عن شؤون الاستعمال وإن أشكل هناك المحقق

النائيني قدس سره بأن شؤون الاستعمال لا ترتبط بالواضع ولكن أوجب عنه بأنه ليس أجنبياً عن تعيين مورد استعمال اللفظ و انه أين يُستعمل فعلى مسلك السكاكي أيضاً للبحث مجال .  
وجواب الميرزا التبريزي قدس سره بالنسبة إلى الأمر الثاني أنا ولو لم نقبل هذا الأمر وقلنا الواضع ليس شخصاً خاصاً بل كل مستعمل واضع ولكن على أي حال يكون المستعملون المتأخرون تابعين للواضع الأول فحينما يضع اللفظ لمعنى يتبعه الآخرون ويتعهدون بتبعه أن لا يستعملوا اللفظ إلا عند إرادة المعنى الخاص . فصحيح أن كل مستعمل واضع ولكنهم تابعون للواضع الأول فيكون هناك مجال للبحث في انه هل يكون الاستعمال المجازي دائراً مدار إذنه أو يكفي حسن الطبع .

المناقشة الثانية على كلام المحقق الآخوند قدس سره ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره فانه وان وافق المحقق الآخوند قدس سره أكثر المحققين المتأخرين و قالوا بأن صحة الاستعمال المجازي تابع لحسن الطبع كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره ولكن المحقق الإيرواني قدس سره أشكل صغرياً على ما أفاد من أن الاستعمال المجازي لا يكون صحيحاً إذا كان مستهجناً عند اهل اللسان وإن أذن فيه الواضع فأورد عليه المحقق الإيرواني قدس سره بانه إذا كان الاستعمال في المعنى المجازي بترخيص الواضع فأى استهجان يلزم في الاستعمال بعد ذلك . نعم يستلزم ذلك خروج الاستعمالات المجازية عن اللطف و كونها كسائر الاستعمالات الحقيقية .<sup>٨٠</sup>

فكأنه قدس سره وافق التقدير الآخر وهو أن الاستعمال صحيح إذا استحسنته أهل اللسان وإن لم يأذن الواضع وأشكل فقط في أن الاستعمال خطأ إذا استهجنه أهل اللسان وإن أذن فيه الواضع وقال بأن هذا الاستعمال صحيح غاية الأمر يكون خالياً عن اللطف المطلوب في الاستعمال المجازي ويكون كالاستعمال الحقيقي ولكنه لا يكون مستهجناً .

ولكن الظاهر أنه إن كان المراد بالإذن بالإذن الخاص تم إشكال المحقق الإيرواني قدس سره فالواضع حينما يأذن في الاستعمال بشكل خاص فلا معنى لاستهجان الاستعمال عند أهل اللسان ولكن هذا الفرض لا واقع له والإذن في المقام الإذن العام وفي دائرة علائق معدودة وعلى أن يكون المقصود الإذن العام فليس بينه وبين حسن الطبع ملازمة مثلاً الواضع حينما يأذن باستعمال اللفظ مع علاقة الكل والجزء لا ينافي ذلك استهجان العرف لبعض تطبيقات ذلك الاستعمال فلا يكون صحيحاً .

فإن كان المقصود بالإذن الإذن العام كما هو الظاهر يمكن تصور أن يأذن الواضع بالإذن العام في استعمال مع استهجان أهل المحاورة لذلك الاستعمال في بعض الموارد .  
هذا تمام الكلام في الأمر الثالث .

<sup>٨٠</sup> - نهاية النهاية، ج ١، ص ١٨