



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مِيزَانُ الْإِسْلَامِ الْأَصْحَابِ وَالْمَسْئَلَاتِ

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الرفياعي

الجزء الأول



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١
١٠	اشاره
١١	اشاره
١٤	هويه الكتاب
١٥	مقدمه
١٩	علم الاصول - بحوث تمهيديه:
١٩	الأول: فى تعريف علم الاصول و ما يمتاز به
١٩	اشاره
١٩	تعريف المشهور لعلم الاصول
١٩	اشاره
١٩	الاشكال الأول: خروج الاصول العمليه
١٩	جواب المحقق الخراسانى
٢١	جواب المحقق النائينى
٢٢	جواب السيد الاستاذ
٢٢	جواب آخر عن الاشكال
٢٣	الاشكال الثانى: دخول القواعد الفقهيه
٢٣	جواب السيد الاستاذ
٢٥	الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه عند السيد الاستاذ
٢٩	الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه عند صاحب البحوث
٣٢	تشبيه علم الاصول بعلم المنطق
٣٣	الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه على المختار
٣٤	اشتراط كون إنتاج المسأله الاصوليه بنحو التوسيط
٤١	نتائج البحث

٤٣	الاشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال و اللغه
٤٣	جواب المحقق النائيني
٤٨	جواب المحقق العراقي
٥٠	جواب السيد الاستاذ
٥١	الاشكال الأول: خروج المباحث اللفظيه
٥٢	الاشكال الثاني: خروج الملازمات العقليه
٦٠	الاشكال الثالث
٦٧	نتائج البحث
٧٢	الثاني: موضوع علم الاصول
٧٢	اشاره
٧٢	موضوع العلم
٧٢	اشاره
٧٢	لزوم موضوع واحد لكل علم
٧٣	الاستدلال بقاعده الواحد
٧٧	إشكال السيد الاستاذ على الاستدلال
٨٣	هل تكشف وحده الموضوع عن وحده المحمول و بالعكس
٨٣	هل تكشف وحده الغرض عن وحده بين المحمولات
٨٩	موضوع علم الاصول
٨٩	اشاره
٨٩	قول المحقق الخراساني
٩١	قول المشهور
٩٣	الثالث: العرض الذاتي و العرض الغريب
٩٣	اشاره
٩٣	أقسام العرض بلحاظ كيفيه العروض
٩٥	ضابطه العرض الذاتي و الغريب عند صدر المتألهين
٩٧	ضابطه العرض الذاتي و الغريب عند جمع من الفلاسفه

- الضابطه المذكوره عند المحقق العراقي ----- ١٠١
- الضابطه المذكوره عند المحقق الخراساني ----- ١٠٦
- الضابط المذكوره على المختار ----- ١٠٦
- تقسيم مسائل الاصول بلحاظ نوع الدليليه ----- ١١٤
- تقسيم مسائل الاصول بلحاظ درجه إثباتها ----- ١١٨
- الرابع: الوضع ----- ١٢١
- اشاره ----- ١٢١
- الجهه الاولى: تفسير العلاقه بين اللفظ و المعنى ----- ١٢١
- اشاره ----- ١٢١
- حقيقه الوضع ----- ١٢٣
- نظريه المحقق العراقي ----- ١٢٣
- نظريه الاعتبار ----- ١٢٧
- نظريه التنزيل ----- ١٣٧
- النظريه المختاره ----- ١٤٠
- نظريه التعهد ----- ١٤٤
- نظريه الاقتران ----- ١٥٣
- الجهه الثانيه: تشخيص الواضع ----- ١٥٩
- الجهه الثالثه: أقسام الوضع ----- ١٦٨
- اشاره ----- ١٦٨
- الوضع التعييني و التعيني ----- ١٧٥
- هل يتحقق الوضع التعييني بالاستعمال؟ ----- ١٧٩
- نتيجه هذا البحث عدّه نقاط: ----- ١٩٢
- التقييد في العلقه الوضعيه ----- ١٩٤
- الدلاله الوضعيه ----- ١٩٧
- الخامس: الاشتراك ----- ٢١٧
- اشاره ----- ٢١٧

- نتيجة البحث عدّه نقاط: ٢٢٧
- دلاله اللفظ على المعنى المجازى ٢٢٩
- اتجاه السكاكى ٢٣٠
- و يمكن المناقشه فيه ٢٣٦
- و لنا تعليق على ذلك ٢٣٩
- منشأ دلاله اللفظ على المعنى المجازى ٢٤٤
- إطلاق اللفظ و إرادته شخسه أو نوعه أو صنفه ٢٥٩
- إطلاق اللفظ و إرادته شخسه ٢٦١
- إطلاق اللفظ و إرادته نوعه ٢٧٣
- إطلاق اللفظ و إرادته صنفه، أو مثله ٢٧٥
- السادس: علامات الحقيقه و المجاز ٢٨١
- اشاره ٢٨١
- العلامه الاولى: التبادر ٢٨١
- العلامه الثانيه: عدم صحه السلب أى صحه الحمل ٢٨٩
- العلامه الثالثه: الاطراد ٢٩٨
- السابع: حقيقه الاراده الاستعماليه ٣٠٦
- اشاره ٣٠٦
- حقيقه الاستعمال ٣١٠
- الثامن: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ٣٢١
- اشاره ٣٢١
- كلام المحقق الأصبهانى ٣٢١
- كلام المحقق الخراسانى ٣٢٦
- كلام المحقق النائينى ٣٢٨
- كلام المحقق العراقى ٣٣٠
- كلام السيد الاستاذ ٣٣٤
- استعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى ٣٤٢

٣٤٢	رأى صاحب المعالم
٣٥٢	استعمال ماده التشبيه فى الأكثر
٣٥٨	التاسع: المعنى الحرفى
٣٥٨	إشاره
٣٦٢	نظريه المحقق الخراسانى
٣٦٤	إشكال المحقق الأصبهانى
٣٦٥	إشكال المحقق النائينى
٣٦٧	إشكال السيد الاستاذ
٣٧٦	نظريه المحقق النائينى
٣٧٨	تفسير إيجاديه المعنى الحرفى
٣٨٢	مراد المحقق النائينى من الإيجاديه
٣٨٩	مناقشات المحقق العراقى
٣٩٦	نظريه المحقق الأصبهانى
٣٩٧	مناقشات السيد الاستاذ
٤٠٩	نظريه المحقق العراقى
٤١٥	نظريه السيد الاستاذ
٤٣٥	النظريه المختاره
٤٤٤	العاشر: وضع الحروف
٤٤٤	إشاره
٤٤٦	تقييد المعنى الحرفى
٤٥٣	الفهرس
٤٦٩	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم کتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم کتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ وَاللَّعْنَةُ الْأَبَدِيَّةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ
الدِّينِ أَجْمَعِينَ.

ص: ٣

هويه الكتاب

اسم الكتاب: المباحث الاصوليه ج (١)

المؤلف: آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظله)

الناشر: مكتب سماحته

الطبعه الثانيه: ١٤٢٧

المطبعه: ظهور

الكميه: ٥٠٠ نسخه

الشابك المجلد الاولى: ٧-٩١٨٨-٠٦-٩٦٤

الشابك دوره: ٧-٩١٩١-٠٦-٩٦٤

ص: ٤

تصنف الأحكام الشرعيه الإسلاميه إلى صنفين:

الصنف الأول: ما يتمتع بطابع ضرورى أو قطعى، بدرجة الجزم واليقين، فأنه على الرغم من الفصل الزمنى الكبير بينه وبين عصر التشريع لا يزال يحتفظ على طابعه الضرورى أو القطعى بين المسلمين كافة على امتداد التاريخ و طول الزمان بقرون متتاليه. و هذا الصنف من الأحكام الشرعيه قليل جدا، فلا يعالج مشاكل الانسان الكبرى فى مختلف جوانب متطلبات حياته اليوميه من الماديه، و المعنويه الفرديه و الإجتماعيه باختلاف صنوفها، حيث أنه لا يشكّل من مجموع الأحكام الشرعيه إلا شطرا قليلا منها بنحو لا- تتجاوز نسبته إليها بنسبه تقريبيه عن خمسه فى المائه هذا من ناحيه، و من ناحيه اخرى أن موقف جميع المكلفين أمام هذا الصنف من الأحكام الشرعيه على حد سواء، فلا يرجع العامى منه إلى المجتهد، على أساس أنه لا موضوع لعملية الاجتهاد و الاستنباط فيه.

الصنف الثانى: ما يتمتع بطابع نظرى، و هذا الصنف من الأحكام الشرعيه يشكّل الغالبية العظمى فى كافة أبواب الفقه، و هو يعالج مشاكل الانسان الكبرى فى مختلف الجهات فى كلّ عصر، و حيث إنه يتمتع بطابع نظرى، يتوقف اثباته على عمليه الاجتهاد و الاستنباط من الكتاب و السنه، و من هنا لا يكون موقف جميع عناصر المكلف أمامه على حد سواء، فان غير المجتهد بما أنه غير قادر على

هذه العمليه، فوظيفته الرجوع إلى المجتهد، على أساس رجوع الجاهل إلى العالم الذي هو أمر موافق للفطره.

ثم إن هذه بعملية مرتبطه بعلمى الاصول و الفقه ارتباطا وثيقا و ذاتيا.

بيان ذلك: أن علم الاصول قد وضع لممارسه تكوين النظريات العامه و القواعد المشتركه فى الحدود المسموح بها وفق شروطها. و علم الفقه قد وضع لممارسه طريقه تطبيق تلك النظريات و القواعد العامه على مصاديقها الخاصه و عناصرها المخصوصه، و تكون المسائل الفقهيه نتيجه هذه العمليه.

مثال ذلك: ثبت فى الاصول حجيّه خبر الواحد فى الحدود المسموح بها وفقا لشروطها العامه، ككون رواته فى تمام الطبقات ثقّات، و أن لا- يكون مخالفا للكتاب أو السنه، و لا- يكون له معارض و لا تكون هناك قرينه على خلافه و غير ذلك، و هى تشكّل قاعده عامه متمثله فى حجيّه خبر الثقه، و حينئذ فاذا قام خبر الثقه على وجوب السوره مثلا فى الصلاه كان اثبات وجوبها فى المسأله يتوقف على عمليه الاستنباط، بتطبيق القاعده المذكوره العامه، و هى حجيّه خبر الثقه على فردّه و عنصره الخاص، و هو خبر الثقه فى هذه المسأله، و تطبيق حجيّه الظهور على ظهوره الخاص فى الوجوب، و نتيجه هذه العمليه مسأله فقهيّه و هى وجوب السوره فى الصلاه و جزئيتها، فتصبح المسأله عندئذ ذات طابع و جوبى.

و من هنا تكون نسبه علم الاصول إلى علم الفقه نسبه العلم النظرى إلى العلم التطبيقى، فمن أجل ذلك يرتبط علم الفقه بالاصول ارتباطا وثيقا فى عمق ذاته و تكوينه منذ ولادته فى تمام امتداد أدواره و تاريخه على نسبه واحده، و لا يمكن إثبات أيه مسأله فقهيّه نظريه بدون قاعده اصوليه، و لا يمكن إظهار أىّ نظر

فقهى فى المسأله بدون تطبيق نظر أصولى عليها فى أيه مرحله من المراحل التى تمر عليهما حتى فى زمن المعصومين عليهم السلام، فان بذره الاصول كانت موجوده فى ذلك الزمن كما تشهد على ذلك مجموعته من النصوص التشريعيه، و هذه البذره الاصوليه التى لم تكن منفصله فى البدايه عن العمل الفقهي، نمت و تطورت و توسّعت على ضوء نمو العمل الفقهي و تطوره و توسّيعه، بتوسع مختلف جوانب حياه الانسان قرنا بعد قرن و وقتا بعد وقت إلى أن تنفصل دراسه هذه البذره عن دراسه الفقه، و تصبح دراسه علميه مستقله و تسمى بعلم الاصول، فالتسميه متأخره، و أما البذره فهى موجوده منذ ولاده الفقه.

و يترتب على هذا الترابط و التفاعل الذاتى بين علمى الاصول و الفقه، أنهما يتطوران على مستوى واحد سعه و عمقا و دقه فى كل مرحله من مراحلهما و دور من أدوارهما، و نقصد بذلك أن الذهنيه الاصوليه النظرية ترتبط بالذهنيه الفقهيه التطبيقيه فى تمام المراحل بنسبه واحده، فاذا بلغت الذهنيه الاصوليه درجه أكبر عمقا وسعه و أكثر دقه انعكست تماما فى الذهنيه الفقهيه، و تطلّبت فى مجال التطبيق دقه أكثر و عمقا أكبر.

و لناخذ لذلك مثلا، و هو أنه قد ثبت أخيرا فى الاصول، نظريه أن الأصل العملى لا يكون حجه فى المدلول الالتزامى و يكون حجه فى المدلول المطابقي بينما تكون الأماره حجه فى كليهما معا، و هذه نظريه اصوليه بلغت درجه من الدقّه و العمق، و هى بطبيعه الحال تتطلب نفس هذه الدرجه من الدقه و العمق فى مقام تطبيقها على عنصرها الخاص فى مسأله من المسائل الفقهيه، حيث إن ذلك يوجب على الباحث الاصولى فى هذا المقام التفكيك بين مدلوله المطابقي و الالتزامى و الحكم بثبوت الأول دون الثانى، و هناك نظريات اخرى عميقه قد

ثبت فى الاصول آخيرا من خلال تطوره و توسيعه دقه و عمقا، و على ضوء هذا الأساس الباحث الاصولى مهما كان أدق و أعمق فى التفكير الاصولى و تكوين النظريات العامه المحدده فى الحدود المسموح بها، كان أدق و أعمق فى التفكير الفقهي على نفس المستوى.

و من مجموع ما ذكرناه يظهر أن شجب الأخباريين للمدرسه الاصوليه و استنكارها شجب و استنكار فى نهايه المطاف للمدرسه الفقيهيه، لما مرّ من الترابط و التفاعل الذاتى بين المدرستين، و استحاله انفكاك المدرسه الفقيهيه عن المدرسه الاصوليه منذ ولادتها، كيف فإنها تتولد من تلك المدرسه بتطبيق نظرياتها العامه على عناصرها الخاصه.

ص: ٨

الأول: فى تعريف علم الاصول و ما يمتاز به

اشاره

عن سائر العلوم

تعريف المشهور لعلم الاصول

اشاره

المعروف أنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه.

و قد وجه على هذا التعريف مجموعه من الاشكالات:

الاشكال الأول: خروج الاصول العمليه

الأول: أن هذا التعريف لا- يكون جامعا لتمام المسائل الاصوليه، على أساس أنه ذو طابع الاستنباط، و هذا الطابع غير متوفر فى الاصول العمليه طرا، باعتبار أن نتيجهتها تعيين الوظيفه العمليه تجاه الحكم الشرعى المنجزه أو المعدّره، لا الاستنباط و الكشف عنه.

و قد اجيب عن هذا الإشكال بعده وجوه:

جواب المحقق الخراسانى

الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه من إضافه قيد فى التعريف، و هو الانتهاء إلى وظيفه عمليه(1)، بدعوى أن المسائل الاصوليه ذات طابعين: أحدهما طابع الاستنباط و الكشف، و الآخر: طابع الانتهاء إلى وظيفه عمليه. و الأول يمثل الأمارات الشرعيه التى تقع فى طريق عمليه الاستنباط و الكشف. و الثانى يمثل

ص: ٩

الاصول العمليه الأعم من الشرعيه و العقليه التي لا تقع في طريق عمليه الاستنباط، و إنما تقع في طريق تعيين الوظيفه العمليه بعد انتهاء الأمر إليها، بتطبيق مضامينها على مصاديقها مباشره، فاذن يكون التعريف جامعاً.

و قد اورد على هذه المحاوله بأنها لا تجدى في تصحيح هذا التعريف، حيث إنها لم تشتمل على إبراز المائز الحقيقي الجامع بين كافه المسائل الاصوليه، إذ إنها مجرد عطف للمسائل التي لم يشملها التعريف على ما شملها من المسائل، و على هذا فبالامكان منذ البدايه أن يقال، إن علم الاصول هو علم مباحث الألفاظ أو الملازمات العقليه أو الاصول العمليه و هكذا، فان ذلك يشمل جميع المسائل الاصوليه مع أنه ليس بتعريف للأصول(١).

و يمكن المناقشه فيه، بأن المسائل الاصوليه لو كانت ذات طابعين مميزين روحاً و حقيقه، لكانت المحاوله المذكوره في محلها و مجديه في تصحيح هذا التعريف و جامعته، و دعوى أنه لا بد أن يكون لمسائل كل علم مائز حقيقى واحد جامع بين الجميع، لكى تمتاز به عن مسائل سائر العلوم و منه علم الاصول، مدفوعه بأنه لا مانع من أن يكون امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر بطابعين مميزين مشتركين في غرضه، و على هذا فلا مانع من أن يكون علم الاصول ممتازاً عن مسائل سائر العلوم بالطابعين المذكورين المميزين باعتبار أنهما غير متوفرين في مسائل سائر العلوم نهائياً، و حيث إن كلا الطابعين دخيل في تعيين الوظيفه في الفقه، فمن أجل ذلك يكون كلا القسمين من المسائل الاصوليه، فاذن قياس إضافه هذا القيد في التعريف بما قيل، من أن علم الاصول هو علم مباحث الألفاظ... قياس مع الفارق، باعتبار أن مباحث الألفاظ

ص: ١٠

تتشارك مع مباحث الملازمات العقلية في الطابع الواحد المميز، و هو الطابع الاستنباطي، فلا امتياز بينهما إلا في العنوان فحسب، نعم الذي يرد على هذا الوجه، هو أنه لا موجب لاضافه هذا القيد في التعريف كما سوف نشير إليه.

جواب المحقق النائيني

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، من أن المراد من الحكم المأخوذ في التعريف إن كان أعم من الحكم الواقعي و الظاهري، فقد شمل التعريف الاصول العملية أيضا، و إن كان المراد منه خصوص الحكم الواقعي، فلا- مناص لادخالها في الاصول من زياده قيد في التعريف، و هو الانتهاء إليها في مقام العمل(1).

و يمكن المناقشه في هذا الوجه بأنه أما زياده القيد المذكور في التعريف، فسوف نذكر أنه لا حاجة إليها.

و أما أن المراد من الحكم فيه أعم من الواقعي و الظاهري، فيرد عليه:

أولا: أن هذه المحاولة لو تمت فانما تتم بالنسبه إلى الاصول العملية الشرعيه، و لا تتم بالنسبه إلى الاصول العملية العقلية، التي لا تنتهي إلى الحكم الشرعي أصلا حتى الظاهري، و هي مجرد وظيفه عمليه يقررها العقل عند العجز عن الوصول إلى الحكم الشرعي، كأصالة البراءه و الاحتياط العقليتين، فاذن لا يكون التعريف جامعاً.

و ثانيا: أن الاصول العملية الشرعيه بنفسها أحكام ظاهريه مجعوله شرعاً، لا أنها مستنبطه من تلك الاصول.

و بكلمه، أن الحكم الظاهري الترخيصي يمثل نفس اصالة البراءه، لا أن الأصالة تقع في طريق عمليه استنباطه، و الحكم الظاهري الالزامي يمثل نفس

ص: ١١

قاعده الاحتياط الشرعيه، لا أن القاعده تقع في طريق عمليه الاستنباط له، كما هو متصور المحقق النائيني قدّس سرّه، و على هذا فلا تجدى هذه المحاوله في دفع الإشكال.

جواب السيد الاستاذ

الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ قدّس سرّه، من أن المراد من كلمه الاستنباط في التعريف، اثبات الحكم الشرعي، فانه نتيجة عمليه تطبيق القاعده الاصوليه على مصاديقها، و هو يختلف باختلاف المسائل الاصوليه، فان نتيجتها قد تكون اثبات الحكم الشرعي حقيقه، و قد تكون اثباته تعبدا، و قد تكون اثباته تنجيذا أو تعديرا، و على هذا فيشمل التعريف الاصول العمليه، على أساس أنها تثبت الأحكام الشرعيه الواقعيه تنجيذا أو تعديرا(1). فإذن لا اشكال في التعريف من هذه الناحيه.

و هذه المحاوله صحيحه في التغلب على الإشكال و منسجمه مع ارضيه المسائل الاصوليه روحا و جوهرًا.

جواب آخر عن الاشكال

الرابع: أنه يمكن تصحيح هذا التعريف بتبديل كلمه استنباط الحكم بكلمه تعيين الوظيفه الشرعيه، و على هذا فيشمل التعريف مباحث الاصول العمليه أيضا، باعتبار أن مفادها تعيين الوظيفه الشرعيه في مقام الجرى العملي، و مفاد الأمارات تعيين الوظيفه الشرعيه في مقام الكشف عن الواقع.

و لكن هذه المحاوله غير تامه، و ذلك لما سوف يأتي شرحه عن قريب، من أن اصوليه المسأله متقومه بكونها الحد الأوسط في القياس، و تطبيق الكبرى على الصغرى لإثبات مسأله فقهيّه، و هي جعل الحكم الشرعي الكلي.

و بكلمه، إن استفاده الحكم من القاعده إن كانت على أساس التطبيق

ص: ١٢

و الانطباق، فهي قاعده فقيهيه و مختصه بالشبهات الموضوعيه، إذ لا يمكن أن تكون استفاده الحكم من القاعده في الشبهات الحكميه من باب التطبيق، بل لا- محاله تكون من باب التوسيط و الاستنباط، حيث لا يمكن فرض كون الشبهه حكميه، و مع ذلك يكون اثبات الحكم فيها من باب التطبيق، إذ معنى كونها حكميه هو الشك في ثبوت الجعل الشرعي فيها، و معه لا يعقل أن يكون ثبوته من طريق عمليه التطبيق.

و على هذا فالغرض من وراء هذا التبديل، إن كان تعميم التعريف للأصول العمليه، على أساس أن تعيين الوظيفه بها من باب التطبيق لا- من باب التوسيط، فيرد عليه أن تعيين الوظيفه في الشبهه الحكميه لا بد أن يكون على أساس التوسيط كما مر، و لا يمكن أن يكون على أساس التطبيق، و إلا فلا موجب لهذا التبديل، و إن كان عدم ارتباط اصوليه المسأله، بكون استفاده الحكم منها من طريق عمليه الاستنباط، فيرد عليه ما سوف نشير إليه من أن اصوليه المسأله مرتبطه بذلك روحا و حقيقه، و إلا فلا تكون المسأله اصوليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن هذا التعريف جامع و يشمل المسائل الاصوليه طرا، منها الاصول العمليه.

الإشكال الثاني: دخول القواعد الفقيهيه

الإشكال الثاني: أن هذا التعريف منقوض بالقواعد الفقيهيه العامه، كقاعده الفراغ و التجاوز، و قاعده ما يضمن و ما لا يضمن، و قاعده لا ضرر و نحوها، فانها على الرغم من كونها قواعد فقيهيه لا اصوليه فمع ذلك تقع في طريق عمليه الاستنباط.

و قد أجاب السيد الاستاذ قدس سره عن ذلك بوجهين:

جواب السيد الاستاذ

الأول: أن استفاده الأحكام الشرعيه من القواعد الفقيهيه، تكون من باب

تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها و حصصها المجعوله بنفس جعل تلك القواعد لا برأسها، و ليست من باب الاستنباط و التوسيط.

الثانى: أن القواعد الفقهيه بأجمعها مختصه بالشبهات الموضوعيه و لا يجرى شىء منها فى الشبهات الحكميه(١).

و غير خفى أن الجواب الثانى يرجع إلى الجواب الأول روحا و جوهرًا و لا اختلاف بينهما إلا فى الصوره، و ذلك لأن استفاده الحكم من القاعده لا يمكن أن تكون بنحو التطبيق إلا إذا كانت القاعده مختصه بالشبهه الموضوعيه، و أما إذا كانت تعم الشبهه الحكميه، فلا محاله تكون استفاده الحكم منها فى تلك الشبهه بنحو التوسيط و الاستنباط، و لا يمكن أن تكون بنحو التطبيق، و النكته فى ذلك، أن الشبهه إذا كانت حكميه، فالشك فيها لا- محاله يكون فى جعل الحكم برأسه و القاعده فى مثل ذلك واسطه لاثباته فيها بنحو من أنحاء الإثبات التى أشرنا إليها انفا، و لا- يعقل أن يكون اثباته بنحو التطبيق، أى تطبيق الحكم المجعول على حصته بدون أية واسطه، و إذا كانت الشبهه موضوعيه، فتطبيق القاعده عليها من باب انطباق الحكم المجعول المستنبط على حصته فيها من دون توسيط و استنباط، كانطباق الطبيعى على فرده، فالنتيجه أن مرد الجوابين المذكورين إلى جواب واحد، و هو أن القواعد الفقهيه جميعا مختصه بالشبهات الموضوعيه، فمن أجل ذلك تكون استفاده الحكم منها بنحو التطبيق لا التوسيط و الاستنباط، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، قد اورد على هذه الاجابه بأمرين:

ص: ١٤

الأول: أن القواعد الفقيهيه على صنفين:

أحدهما قواعد تطبيقيه مختصه بالشبهات الموضوعيه و لا تجرى فى الشبهات الحكميه، كقاعده الفراغ و التجاوز و ما يضمن و ما لا يضمن و نحوها.

و الآخر قواعد فقيهيه تشمل الشبهات الحكميه أيضا، و تقع فى طريق استفاده الحكم بنحو التوسيط و الاستنباط، كقاعده الطهاره و قاعده ظهور الأمر بالغسل فى الارشاد إلى النجاسه و نحوها، فإنها قواعد فقيهيه استدلاليه يقررها الفقيه فى الفقه و تجرى فى الشبهات الحكميه أيضا، و يستفيد الحكم منها فى تلك الشبهات بنحو من الأنحاء. فالنتيجه أن هذه القواعد قواعد فقيهيه، و مع هذا تكون استفاده الحكم الشرعى منها بنحو التوسيط و الاستنباط لا التطبيق.

و قد تسأل عن أن هذه القواعد منها قاعده الطهاره، إذا كانت تقع فى طريق عمليه الاستنباط فى الشبهات الحكميه، فما هو الفارق بينها و بين القواعد الاصوليه؟

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقيهيه عند السيد الاستاذ

و الجواب أن هناك محاولتين:

الأولى: ما أفاده السيد الاستاذ قدس سرّه و حاصل ما أفاده، أن قاعده الطهاره و إن كانت تجرى فى الشبهات الحكميه، إلا أنها مع ذلك ليست قاعده اصوليه، معللا- بأنها مورد التسالم عند جميع الفقهاء بلا استثناء و خلاف، و مثلها لا يكون من القواعد الاصوليه(1).

و هذه المحاوله غير تامه، فانه قدس سرّه إن أراد بها أن اصوليه المسأله مرهونه بوجود الخلاف فيها و إلا لم تكن من الاصول، فيرد عليه أن اعتبار ذلك فى

ص: ١٥

اصوليه المسأله بلا- أى مبرر بل أنه غير محتمل، لأن مرجعه إلى أن اختلاف مسائل علم الاصول باختلاف مراتب اثباتها و وضوحها يؤثر فيها نفيًا و اثباتًا و هو كما ترى، هذا إضافة إلى أن ذلك لو كان مؤثرًا، فلا بد من افتراض نكته اخرى وراء ذلك، و تلك النكته هى المؤثره فيها كذلك، و الغرض عدم وجود نكته اخرى مميزه بين الصنفين من المسأله الاصوليه، لأن كلا الصنفين مشترك فى الوقوع فى طريق عمليه الاستنباط و الإثبات للجعل الشرعى الكلى، و فى توقف اثبات الأحكام الفقيهيه عليهما.

و إن أراد قدس سرّه بها أن اصوليه المسأله مرتبطه بنظريتها تكوينًا و تحديداً بأن لا تكون قطعيه، فيرد عليه أن المسائل الاصوليه على صنفين:

أحدهما: القواعد الظاهريه المجعوله شرعا عند الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم العلم بها، و لا يعقل جعلها للعالم بها، كحجيه أخبار الثقه و الظواهر و الاجماع المنقول و غيرها، و كذا الاصول العمليه، كالاستصحاب و أصاله البراءه و أصاله الاحتياط الشرعيتين.

و من الواضح أن الدافع من وراء جعل هذه القواعد فى حدودها الشرعيه، إنما هو توقف اثبات الأحكام الشرعيه الفقيهيه عليها، إذ ليس بإمكان أى فقيه اثباتها بدون التوصل بها، و من هنا يكون الاصول قد وضع لتكوين النظريات العامه و القواعد المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعا، و الفقه قد وضع لتطبيق هذه النظريات العامه و القواعد المشتركه على مصاديقها و عناصرها الخاصه لاثبات الاحكام الفقيهيه، على اساس ان تلك الأحكام جميعا وليده عمليه التطبيق، و من الضرورى أنه لا فرق فى ذلك بين أن تكون القواعد الاصوليه من القواعد المسلمه عند الجميع و واضحه المعالم و الحدود بلا استثناء و خلاف أو من

القواعد النظرية أكثر عمقا و دقه، فان المعيار في اصوليه القاعده توقف الفقه عليها و عدم امكان اثباته شرعا بدون التوصل بها، و اما كونها مسلمه عند الكل، أو غير مسلمه واضحه الحدود أو غير واضحه قطعيه أو غير قطعيه، كل ذلك أمور جانبيه وجودها و عدمها غير دخيل في اصوليه المسأله و روحها، مثلا- حجه خبر الثقة مسأله اصوليه من جهه وقوعها في طريق اثبات معظم الأحكام الفقيهيه شرعا، و ارتباطها بها ارتباطا وثيقا، بدون فرق بين أن تكون المسأله قطعيه في نفسها، كما إذا كان دليل حجيتها قطعيًا كذلك أو ظنيه في نفسها، كما إذا كان دليل حجيتها ظنيا كذلك، و إن كان في نهايه المطاف ينتهي إلى الدليل القطعي، بقانون أن كل ما بالغير لا- بد أن ينتهي إلى ما بالذات، فإن كل ذلك غير دخيل في الجهه التي تكون المسأله اصوليه بتلك الجهه، لأنها أعمق منها، و كذلك مسأله حجه الظواهر، فإن اصوليتها مرهونه بارتباطها الوثيق بالفقه و توقف اثباته شرعا عليها، و أما الجهات الأخرى الطارئه عليها، ككونها مسلمه أو غير مسلمه أو قطعيه أو غير قطعيه، فهي جهات أجنبيه عن جهه اصوليتها و تختلف باختلاف درجات اثبات دليل الحجية.

و كذ الحال في الاصول العمليه، فإن مسلميتها عند الكل و عدم الخلاف فيها لا ترتبط بأصوليتها لا نفيًا و لا اثباتًا، فان اصوليتها مرهونه بجهه ارتباطها بالفقه، و عدم امكان اثبات الوظيفه فيه شرعا أمام الله تعالى بدونها، بل لا مانع من أن تكون المسأله الاصوليه ضروريه، فإنه مادامت الأحكام الفقيهيه نظريه، يتوقف اثباتها شرعا على عمليه الاجتهاد و الاستنباط - التي هي عباره عن تطبيق المسأله الاصوليه على مصاديقها الخاصه لاثبات المسأله الفقيهيه - لا فرق بين أن تكون الكبرى في هذه العمليه ضروريه أو قطعيه أو نظريه.

و بكلمه، أن الأحكام الواقعيه إن كانت قطعيه، فلا مجال لعمليه الاجتهاد والاستنباط فيها، و بالتالى لا موضوع للمسائل الاصوليه، إذ لا- يعقل جعل الحجيه لأخبار الثقه للعالم بالواقع و كذلك حجيه الظواهر و غيرها، لأنه لغو صرف و إن كانت نظريه كما هو كذلك، فيتوقف اثباتها على عمليه الاجتهاد و الاستنباط، و هى عباره عن تطبيق المسائل الاصوليه على صغرياتھا لا ثبات تلك الأحكام، و من الواضح أنه لا فرق فى هذه العمليه بين أن تكون كبرھا ضروريه أو قطعيه أو نظريه، و على الثانى لا فرق بين أن تكون مسلمه بين الجميع أو لا.

و دعوى أن الكبرى إذا كانت ضروريه أو قطعيه، فليست من المسأله الاصوليه لا أنها لا تقع فى طريق عمليه الاستنباط.

مدفوعه بأنها إذا وقعت فى طريق عمليه الاستنباط فلا معنى لعدم كونها اصوليه، لأن اصوليه المسأله مرهونه بذلك كما مر.

و ثانيهما: الملازمات العقليه، فإنھا مسائل اصوليه واقعيه و غير قابله للجعل الشرعى سعه و ضيقا، على أساس أنها ملازمات تكوينيه أزليه، و من الواضح أنه لا فرق فى اصوليتها بين أن تكون بدرجه القطع و اليقين أو لا، و لا موجب لتخصيصھا بما إذا لم تكن بتلك الدرجه أو بوجود الخلاف فيها، بعد ما لم يكن فرق بينهما فى ترتب الأثر الفقهي عليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن ما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه من المحاوله لإخراج قاعده الطهاره من القواعد الاصوليه، لا- يمكن المساعده عليه أصلا، فالصحيح أنها من القواعد الاصوليه و تقع فى طريق عمليه الاستنباط كغيرھا من القواعد.

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقيهه عند صاحب البحوث

المحاوله الثانيه: أن المعتبر في اصوليه القاعده عنصران:

الأول: أن تكون النسبه بين القاعده و النتيجه نسبه التوسيط و الاستنباط لا التطبيق و الانطباق.

الثاني: توفر صفه العموميه و الاشتراك فيها بين أبواب فقيهه متعدده و عدم اختصاص مجال الاستفاده و الاستنباط منها بباب فقهى معين، كما صرح به المحقق الخراسانى قدس سرّه حيث قال إن قاعده الطهاره ليست من القواعد الاصوليه، بل هى قاعده فقيهه بملا-ك اختصاصها بباب فقهى واحد(1)، و عليه فالعنصر الأول و إن كان متوفرا فى قاعده الطهاره، حيث أن استفاده الحكم منها فى الشبهات الحكميه إنما هى من طريق عمليه التوسيط و الاستنباط لا التطبيق، و لكن العنصر الثانى غير متوفر فيها، فمن أجل ذلك تكون من القواعد الفقيهيه دون الاصوليه.

و من هنا ذكر بعض المحققين قدس سرّه أن القواعد الفقيهيه لا- تختص بالقواعد التطبيقيه، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط و الاستنباط، كقاعده الطهاره الجاريه فى الشبهات الحكميه، و قاعده ظهور الأمر بالغسل فى الارشاد إلى النجاسه، التى تشبه قاعده ظهور الأمر بشئ فى وجوبه و نحوها، فانها جميعا قواعد فقيهيه استدلاليه يقررها الفقيه فى الفقه، و يستفيد الحكم منها بنحو التوسيط و الاستنباط لا التطبيق و الانطباق، و لكن بما أنها فاقده لصفه العموميه و الاشتراك فى الاستنباط فى أبواب فقيهيه متعدده، فلذلك لا تكون من الاصول(2).

ص: ١٩

١- (١) لاحظ كفايه الاصول: ٣٣٧.

٢- (٢) بحوث فى علم الاصول ١: ٢٦.

وقد اورد على هذه المحاوله بأن لازمها خروج جمله من المسائل الاصوليه عن الاصول، منها أصاله الاباحه، فإنها مختصه بباب الاباحه، و منها مسأله اقتضاء النهى عن العباده الفساد، فانها مختصه بباب العباده و لا تشمل سائر الأبواب، مع أنه لا شبهه فى كونهما من المسائل الاصوليه، و هذا دليل على عدم اعتبار قيد الاشتراك فى اصوليه المسأله (١).

و يمكن المناقشه فى هذا الايراد، بتقريب أنه إن أريد من أصاله الاباحه أصاله البراءه، فهى لا تختص بباب دون باب، و إن أريد منها أصاله الأباحه فى مقابل أصاله البراءه، فسوف يأتى فى البحوث القادمه أنها مختصه بالشبهات الموضوعيه و لا تجرى فى الشبهات الحكميه، و عليه فتكون فاقده لصفه التوسيط و الاستنباط فى مقام استفاده الحكم.

هذا اضافه إلى أن باب الأباحه ليس بابا معيناً فى الفقه كباب الطهاره، بل هو باب عام لا يختص بباب فقهى معين.

و أما مسأله الإقتضاء و إن كانت مختصه بباب العبادات، إلا أن العباده ليست بابا واحدا معينا، بل هى أبواب مختلفه و متعدده فى الفقه، فلا يقاس بباب الطهاره، فالنتيجه أنه لا يمكن التغلب على هذه المحاوله بما ذكر من النقض.

و لكن مع ذلك فالمحاوله المذكوره غير صحيحه، و السبب فيه أن اصوليه المسأله و إن كانت مرتبطه ذاتا بطابع العموم و الاشتراك، فإن الاصول قد وضع لتكوين النظريات العامه و القواعد المشتركه، على أساس أن المسائل الفقيهيه جميعا وليده من تطبيق تلك القواعد على صغرياتهما، إلا أنه من غير مبرر اعتبار

ص: ٢٠

العموميه فيها بدرجة تجعلها مشتركه فى استنباط الحكم الشرعى فى أبواب فقهيه متعدده، بل يكفى فى أصوليتها أن يكون لها طابع العموم والاشتراك، بدرجة يمكن أن تتولد مجموعه من المسائل الفقيهيه من تطبيقها على صغرياتهما، وإن كان ذلك فى ضمن مسائل باب واحد كباب الطهاره، واعتبار الأكثر بدون مبرر، لأن أراضيه المسأله الاصوليه وطبيعتها لا تقتضى أكثر من ذلك، والمفروض أن قاعده الطهاره قاعده عامه فى نفسها و مشتركه بين جميع مسائل باب الطهاره على سعتها و كثرتها، ولا موجب لاعتبار عموميتها بين أكثر من باب واحد.

و بكلمه، إن اصوليه المسأله لا تقتضى أكثر من عمومها و اشتراكها بين مجموعه من المسائل الفقيهيه الكثيره، سواء كانت تلك المسائل فى باب واحد أم أكثر من باب، و عليه فاختصاص قاعده الطهاره بابها لا يضر بأصوليتها بعد ما كانت عامه فى نفسها و مشتركه بين مسائل ذلك الباب جميعا، على أساس أن اصوليه المسأله بملاك أنها تقع كبرى القياس لعملية استنتاج المسائل الفقيهيه و اثباتها شرعا، و ليس هناك ملاك آخر يتطلب عمومها و اشتراكها بين أكثر من باب واحد.

و بذلك يظهر حال سائر القواعد الاستدلاليه التى يقررها الفقيه فى الفقه، كقاعده ظهور الأمر بالغسل فى الارشاد إلى النجاسه، فإنها بلحاظ عمومها للشبهات الحكميه من القواعد الاصوليه لتوفر الطابع الأصولي فيها، و هو وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط و التوسيط من جهه و عمومها فى نفسها من جهه اخرى، و من هنا يظهر أن كل قاعده تجرى فى الشبهات الحكميه فهى قاعده اصوليه، و نتيجتها اثبات الجعل الشرعى بالاستنباط و التوسيط، و كل قاعده

تختص بالشبهات الموضوعية فهي قاعده فقيهه، و نتيجتها اثبات حصه من الحكم المجعول و المستنبط بالتطبيق.

و على هذا فالتمييز بين القواعد الفقيهيه و القواعد الاصوليه، هو أن الاولى مختصه بالشبهات الموضوعيه، فلذلك تكون النتيجة فيها حصه من القاعده و نسبتها إليها نسبه الحصه إلى الطبيعي، و الثانيه مختصه بالشبهات الحكميه، و النتيجة فيها اثبات الجعل الشرعى الكلى.

قد يقال كما قيل: إن نسبه علم الاصول إلى علم الفقه كنسبه علم المنطق إلى سائر العلوم(1)، فإن علم المنطق قد وضع لدراسه منهج عام فى الحدود المسموح بها وفقا لشروطه العامه للتفكير البشرى بشكل عام، على أساس أن نسبه علم المنطق إلى كافه العلوم الأخرى نسبه العلم النظرى إلى العلم التطبيقى، و من هنا ترتبط تلك العلوم جميعا بعلم المنطق ارتباطا وثيقا فى تمام الأدوار و طول التاريخ.

تشبيه علم الاصول بعلم المنطق

و أما علم الاصول فحيث أنه كعلم المنطق بالنسبه إلى علم الفقه، فبطبيعته الحال يكون منهجا عاما له و يعلمنا الطرق التى يجب اتباعها فى الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعيه و استنباطها، لأنه منطق علم الفقه و يلعب دورا إيجابيا فيه، كالدور الايجابى الذى يؤديه علم المنطق لكافه العلوم و الفكر البشرى، و لا فرق بينهما إلا أن فى الاصول يدرس المناهج العامه للتفكير الفقهى خاصه، و فى المنطق يدرس المناهج العامه لعمليه التفكير البشرى إطلاقا. و نتيجة ذلك أن اصوليه المسأله مساوقه لعموميتها و عدم اختصاصها بباب دون باب، و بذلك تخرج قاعده الطهاره و غيرها من القواعد الفقيهيه الاستدلاليه عن الاصول، فإنها و إن كانت عامه فى نفسها، إلا أن عموميتها لا تبلغ بدرجة تجعلها مشتركه

ص: ٢٢

١- (١) دروس فى علم الاصول ١: ٤٦، بحوث فى علم الاصول ١: ٣٢.

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقيهه على المختار

و الجواب: أن علم الاصول و إن كان كالمنطق بالنسبه إلى علم الفقه، إلا أنه يختلف عنه في نقطه، و هي أن المنطق يمثل قانونا واحدا عاما و منهجا مشتركا بين جميع العلوم و هو الشكل الأول الضروري، و لا يمكن استغناء أى علم منه في استدلالاته و استنتاجاته النظرية مهما توسعت، بينما أن الاصول يمثل مجموعه من القوانين العامه و المناهج المشتركه المختلفه، و بكلمه أن الاصول كالمنطق للفقه معناه أن عمليه الاستنباط الفقهى فى كل مسأله لا يمكن بدون تطبيق المسأله الاصوليه على صغراها فيها و الاستعانه بها، كما أن عمليه التفكير البشرى فى كل علم لا يمكن إطلاقا بدون تطبيق المنطق المتمثل فى الشكل الأول لكل استدلال و تفكير نظرى مهما كان لونه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، إن كون الاصول كالمنطق ليس معناه أن كل مسأله من مسائله و قاعده من قواعده كالمنطق، بل معناه أن نسبه الاصول ككل إلى الفقه كذلك كالمنطق اليه.

يتلخص من ذلك ان اصوليه المسأله مرهونه بامرین:

الأول: بطابع الاستنباط، بأن تكون النسبه بين المسأله الاصوليه و النتيجة، نسبه الاستنباط و التوسيط لا التطبيق و الانطباق.

الثانى: بطابع العموم و الشمول بدرجه يستعملها الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط، بتطبيقها على عناصرها الخاصه ككبرى القياس لاثبات المسائل الفقيهيه.

و على هذا فمعنى أن الاصول كالمنطق، هو أن مجموع تلك القوانين و المناهج

كالمنطق، فكما لا يمكن استغناء أى تفكير بشرى على المستوى العام عن المنطق، فكذلك لا يمكن إستغناء أى تفكير فقهي على المستوى الخاص فى أىه مسأله فقهيه عن قاعده اصوليه، و ليس معنى ذلك أن كل قاعده اصوليه كالمنطق فى العموم، و عليه فلا مبرر لاعتبار أن اصوليه القاعده مرهونه بطابع العموم و الاشتراك بين أبواب فقهيته متعدده، بل هى مرهونه بطابع العموم بدرجة تصلح أن تقع كبرى القياس للتفكير الفقهي، و من الواضح أنه يكفى فى ذلك كونها قاعده عامه بين مسائل باب واحد مهما توسعت، و من هنا تختلف درجات عموميه القواعد الاصوليه و مدى اشتراكها باختلاف حدودها المسموح بها.

و على ضوء هذا الأساس فالقاعده الاصوليه تمتاز عن القاعده الفقهيته فى نقطه أعمق من ذلك، و هى أن روح القاعده الاصوليه روح الواسطه و الحد الأوسط فى القياس لاثبات النتيجه الفقهيته، و روح القاعده الفقهيته روح التطبيق لاثبات النتيجه، و هى حصه من القاعده المجعوله بنفس جعلها لا برأسها، و لهذا تكون النسبه بين القاعده الاصوليه و النتيجه نسبه التوسيط و الأستنباط، و النسبه بين القاعده الفقهيته و النتيجه نسبه التطبيق و الانطباق.

مثلا إذا شك المصلى بعد الفراغ من الصلاه فى صحتها و فسادها و احتمال أنه كان حين العمل اذكر منه حين ما يشك، تمسك بقاعده الفراغ، لاثبات صحتها، على أساس أنها حصه منها و انطباقها عليها انطباق الطبيعى على حصته، و من هذا القبيل ما إذا شك المشتري فى ضمانه السلعه فى البيع الفاسد، فإنه يتمسك بذيل قاعده ما يضمن لاثبات ضمانه للسلعه، و من الواضح أن استفادته انما هى من باب تطبيق القاعده على حصتها المجعوله بجعلها لا برأسها.

اشتراط كون إنتاج المسأله الاصوليه بنحو التوسيط

لحدّ الآن قد تبين أن طابع القواعد الاصوليه المميزه، هى طابع التوسيط

والاستنباط، و طابع القواعد الفقهيه المميزه، هى طابع التطبيق و الانطباق، و الطابع الاصولى يحدد سعه دائره قواعده بحدود الشبهات الحكميه، و الطابع الفقهي يحدد سعه دائره قواعده بحدود الشبهات الموضوعيه، إذ لا يمكن أن تكون نسبه النتيجة إلى القاعده نسبه التوسيط و الاستنباط فى الشبهات الموضوعيه، كما لا يمكن أن تكون نسبتها إليها نسبه التطبيق و الانطباق فى الشبهات الحكميه.

و لكن قد يناقش فى ذلك، بأن التمييز بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه بالتطبيق نفيًا و إثباتًا، يؤدي إلى أن اصوليه المسأله ترتبط كثيرا ما بصياغتها و كيفيه التعبير عنها، فمثلا إذا طرحت مسأله اقتضاء النهى عن العباده لفسادها بصيغه البحث عن الإقتضاء كانت اصوليه، على أساس أن البطالان حينئذ مستنبط من الإقتضاء و ليس تطبيقًا، و إذا طرحت بصيغه البحث عن أن العباده المنهى عنها باطله لم تكن اصوليه، لأن بطالان كل عباده محرمة يكون بالتطبيق، مع أن روح المسأله واحده فى كلتا الصياغتين، و هذا يكشف عن المائز الحقيقى بين القاعده الاصوليه و القاعده الفقهيه، و أنه ليس مجرد أن استفاده الحكم من القاعده الاصوليه تكون بالتوسيط و الاستنباط لا بالتطبيق، و من القاعده الفقهيه تكون بالتطبيق (1). هذا،

و يمكن التغلب على هذه المناقشه فإن مسأله اقتضاء النهى عن العباده، سواء كانت مطروحه بصيغه البحث عن الإقتضاء أم بصيغه البحث عن أن العباده المنهى عنها باطله، مسأله اصوليه، أما بالصيغه الأولى فظاهر، و أما بالصيغه الثانيه فلأنها تستبطن ضمنا أن البحث عن حمل البطالان على العباده،

ص: ٢٥

إنما هو بواسطة اقتضاء النهى المتعلق بها لا بلا واسطه و مباشره، و عليه فمرد البحث فيها يكون لا محاله إلى البحث عن اقتضاء النهى المتعلق بالعباده البطلان.

إذ لا معنى للبحث عن نتيجة المسأله الاصوليه ابتداء في الاصول، بل لا بد أن يكون البحث عما ينتج هذه النتيجة، فإذن لا فرق بين الصيغتين إلا في الصياغه، و أما في المعنى فالبحث في كليهما عن المسأله الاصوليه.

و بكلمه، إن التمييز بين القاعدتين بطابع الاستنباط و التطبيق لا يمكن ان يختلف باختلاف صياغه البحث، فإن مسأله النهى عن العباده سواء كانت مطروحه بصيغه القاعده التطبيقيه أم بصيغه القاعده الإستنباطيه، قاعده اصوليه روحا، لأن الحكم المستفاد من هذه المسأله و هو بطلان العباده، إنما هو مستفاد من طريق عمليه التوسيط و الاستنباط، لا التطبيق و الانطباق في كلتا الصيغتين.

و على هذا فلا قيمه لصياغه القاعده عند طرحها للبحث، بل لا بد من النظر إلى مضمونها و روحها، فإن كانت روحا و مضمونا تصلح أن يستخدمها الفقيه كدليل مباشر على الجعل الشرعى الكلى فى الشبهات الحكميه، فهى قاعده اصوليه و إن كانت مطروحه فى عنوان البحث بصيغه القاعده التطبيقيه، و إلا فهى قاعده فقهيه، و لا يمكن استخدامها إلا فى الشبهات الموضوعيه من طريق تطبيق الحكم المستنبط على حصته، و هذا التطبيق ذاتى و لا- يحتاج إلى الواسطه، و من هنا تكون نتيجة القاعده الفقهيه حصه منها المجعوله بنفس جعلها لا برأسها، كضمان المشتري للسلعه فى البيع الفاسد المستفاد من قاعده ما يضمن الراجعه إلى الضمان باليد، فإنه حصه من القاعده و مجعول بجعلها لا برأسه، و هذا بخلاف نتيجة القاعده الاصوليه، فإنها مجعوله على حده كجزئيه السوره فى الصلاه مثلا، فإنها مستفاده برأسها من قاعده حجيه خبر الثقه، و لا يمكن أن تكون

حصه من القاعده، و من هنا تكون نسبه النتيجة إلى القاعده الاصوليه نسبه التوسيط و الاستنباط، بينما تكون نسبه النتيجة إلى القاعده الفقهيه نسبه التطبيق و الانطباق، و لا يمكن الجمع بين هاتين النسبتين فى مسأله واحده.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن التمييز بين القواعد الاصوليه و القواعد الفقهيه بطابع الاستنباط و التطبيق لا يمكن أن يختلف باختلاف صياغه القاعده و التعبير عنها لفظا. لحد الآن قد تبين أن اصوليه المسأله مرهونه بطابع التوسيط و الاستنباط، و فقهيه القاعده مرهونه بطابع التطبيق، و بذلك تمتاز المسائل الاصوليه عن القواعد الفقهيه، و أثر ذلك اختصاص القواعد الفقهيه بالشبهات الموضوعيه، و اختصاص القواعد الاصوليه بالشبهات الحكميه، و على هذا الأساس فقاعده الطهاره و قاعده ظهور الأمر بالغسل فى الارشاد إلى النجاسه و نحوهما من القواعد الاصوليه.

بقى هنا شىء، و هو أن قاعده لا ضرر هل هى من القواعد الاصوليه أو الفقهيه؟ فيه و جهان:

فذهب السيد الاستاذ قدس سرّه إلى أنها قاعده فقهيه، و قد أفاد فى وجه ذلك أن المراد من الضرر فيها لو كان الأعم من الضرر النوعى و الشخصى، فالقاعده بما أنها تشمل حينئذ الشبهات الحكميه فتكون اصوليه، و إن كان المراد منه خصوص الضرر الشخصى، فهى بما أنها تختص حينئذ بالشبهات الموضوعيه فتكون فقهيه، و حيث أن الظاهر منه فى القاعده هو الثانى، فتكون من القواعد الفقهيه، و استفاده الحكم منها تكون بالتطبيق لا بالتوسيط (1).

ص: ٢٧

١- (١) لاحظ محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٠.

و غير خفى أن هذه المحاولة مبنية على نقطه خاطئه، و هى أن كون الشبهه حكميه مرهونه بتوفر عنصرين فيها، أحدهما أن يكون بيان الحكم فيها سعه و ضيقا من وظيفه الشارع، و الآخر كليه الحكم فيها، فإذا توفر فيها هذان العنصران كانت حكميه.

أما اعتبار العنصر الأول فيها فهو ظاهر.

و أما الثانى فهو من أجل ما ذكره قدس سرّه من التفصيل بين كون الضرر فى القاعده أعم من النوعى و الشخصى أو خصوص الشخصى، فعلى الأول يكون الحكم المنفى عاما لجميع المكلفين، و على الثانى يكون خاصا بالموضوع الضررى فحسب، على أساس أن فعليه الحكم مرتبطه بفعليه موضوعه، و الموضوع فى القاعده إذا كان الضرر الشخصى، فلا يتصور الشك فى الحكم إلا من ناحيه الشك فى الموضوع.

و يمكن المناقشه فيه، أما العنصر الأول فهو و إن كان صحيحا، إلا أن العنصر الثانى غير معتبر فيها، لأن الشك فى الشبهه إن كان فى أصل جعل الحكم فيها، كانت الشبهه حكميه، و بيان حكمها بيد الشارع، سواء كان ذلك الحكم عاما لجميع المكلفين أم خاصا بطائفه دون اخرى، و أما اعتبار العموم فيه لتمام المكلفين فهو بلا- مبرر، و إن كان الشك فيها فى حصه من الحكم المجعول كانت الشبهه موضوعيه.

و بكلمه، أن الميزان فى الشبهه الحكميه، أن يكون بيانها بيد الشارع سعه و ضيقا فى مقابل الشبهه الموضوعيه، و أما اعتبار عمومها للمكلفين جميعا، فهو بلا- مبرر و موجب، إذ يمكن افتراض الشبهه حكميه فى مورد خاص، بمعنى أن بيان حكمها فيه بيد الشارع، كما إذا كان القيام فى الصلاه فى مورد ضرريا على

المصلى، و لكنه شك فى وجوبه عليه فى هذه الحاله، لاحتمال أن اهتمام المولى بالحفاظ عليه و عدم رضائه بتفويته حتى فى تلك الحاله مانع من التمسك بقاعده لا ضرر، و هذه الشبهه، شبهه حكميه، حيث إنه لا بد فى تعيين الوظيفه فيها من الرجوع إلى الشارع، و حينئذ فيماكانه أن يرجع إلى قاعده لا ضرر و التمسك بها لاثبات عدم جعل وجوبه الضررى الشخصى عليه، بل يمكن افتراض كون النتيجة كليه، كما إذا شك فى حكم الشارع بالضمان فى مورد لم يقد دليل على الضمان فيه، فإنه يمكن نفي الضمان بقاعده لا ضرر، و تكون النتيجة حينئذ حكما كليا لا تختص بطائفه دون اخرى.

و الخلاصه: أن الضرر المأخوذ فى موضوع القاعده و إن كان الضرر الشخصى، و لكن مع هذا تصور فيه الشبهه الحكميه، كما إذا كان الحكم فى مورد ضروريا على المكلف، و لكنه شك فى أن بإمكانه التمسك بالقاعده لنفيه أو لا من جهة احتمال اهتمام الشارع به و عدم رضائه بتركه حتى فى هذه الحاله، ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بها لنفي جعله، و لا وجه لاعتبار عموم الحكم فيها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن قاعده لا ضرر قاعده اصوليه تقع فى طريق عمليه الاستنباط فى الشبهات الحكميه، و تكون النسبه بينها و بين النتيجة نسبه التوسيط و الاستنباط لا التطبيق، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ذكر بعض المحققين أنه لا موضوع للبحث عن أن قاعده لا ضرر قاعده اصوليه أو فقهيه، و ذلك لأنها ليست قاعده بالمعنى الفنى، فإن المعنى الفنى للقاعده، هو أن يكون لها جامع مشترك بين عناصرها و له وحده ثبوتيه، سواء كانت بالجعل كحجيه خبر الثقه و قاعده الضمان باليد و غيرها، أم كانت بغيره كقاعده الملازمه بين حرمة العباده و فسادها، فإن وحدتها وحده

تقريره ثبوتيه، و هذا بخلاف قاعده لا ضرر، فإنه ليست لها وحده ثبوتيه لا بالجعل و التشريع و لا فى الواقع و عالم التقرر، بل هى تجميع لمجموعه من التشريعات العدميه المتباينه، كعدم وجوب الوضوء الضررى و عدم وجوب الغسل الضررى و عدم وجوب الصوم الضررى و هكذا، فإنها جميعا غير مجعوله بجعل واحد، بل الأول ثابت بتقييد وجوب الوضوء بغير حاله الضرر و كذا الثانى و الثالث فصاعدا، فإن الشارع جمع بين هذه التشريعات العدميه و جعلها و أبرزها بمرز واحد، و لا تصدق القاعده على ذلك، و ليس هنا أمر واحد يكون دخيلا فى إثبات كل واحد من هذه التشريعات العدميه إما بنحو التوسيط أو التطبيق، بل هى جميعا تثبت فى عرض واحد بدليل واحد(1).

و يمكن المناقشه فى ذلك، بتقريب أن قاعده لا ضرر و إن كانت ناظره إلى أن الأحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه التى قد تؤدى إلى الضرر، مقيده بغير حاله الضرر و أنها غير مجعوله فى هذه الحاله من الأول، بمعنى أن المولى جعل وجوب الوضوء من الأول مقيدا بأن لا يكون ضرريا، و كذلك وجوب الغسل و وجوب الصوم و هكذا، فالقاعده مبرزه لهذه التشريعات العدميه المتعدده، فمن أجل ذلك لا تكون لها وحده ثبوتيه لا جعللا و لا واقعا، فلا تكون قاعده بالمعنى الفنى، إلا أن كل ذلك لا يمنع من التمسك بها لإثبات عدم تشريع الحكم الضررى فى مورد إذا شك فى تشريعه لسبب أو آخر، اذ يكفى فى ذلك وحدتها بالعنوان، على أساس أنها حجه بذلك العنوان.

و بكلمه، أن قاعده لا ضرر و إن لم تكن قاعده موحده بوحده الجعل الموحد لها تشريعا، إلا أنها موحده بوحده العنوان المبرز المميز، و حيث انها تكون

ص: ٣٠

حجه بهذا العنوان، فلا مانع من التمسك بها عند الشك.

نتائج البحث

فالتتيجه: أن قاعده لا ضرر قاعده اصوليه، و استفاده الحكم منها فى الشبهات الحكيمه، إنما هى بالتوسيط و الاستنباط، لا بالتطبيق و الانطباق.

نتيجه البحوث المتقدمه لحد الآن عدّه نقاط:

الأولى: أن اصوليه المسأله مرهونه بوقوعها الحد الأوسط فى كبرى القياس لإثبات التتيجه الفقهيّه، و هى الجعل الشرعى.

الثانيه: أن المسأله الاصوليه تمتاز عن القاعده الفقهيّه فى نقطه، و هى أن الطابع الاصولي يقتضى وقوع المسأله الاصوليه فى طريق عمليه الاستنباط و التوسيط الفقهي، و تكون النسبه بينها و بين التتيجه - و هى المسأله الفقهيّه - النسبه التوسطيه و الاستنباطيه، كالنسبه بين العله و المعلول و السبب و المسبب، و الطابع الفقهي يقتضى وقوع القاعده الفقهيّه فى طريق عمليه التطبيق و الانطباق، و تكون النسبه بينها و بين التتيجه - و هى الحصه من القاعده - النسبه التطبيقيه، كالنسبه بين الطبيعى و حصه و الكلى و أفراده.

الثالثه: أن نتيجه المسأله الاصوليه مجعوله برأسها و بجعل منفرد و مباينه لها وجودا، و هى التى تشكل المسائل الفقهيّه بعرضها العريض، بينما نتيجه القاعده الفقهيّه مجعوله بنفس جعل القاعده لا برأسها، على أساس أنها حصه من القاعده و متحدّه معها وجودا لا مباينه لها كذلك، و لهذا تكون نتيجه الأولى بملاك التوسيط و الاستنباط، و نتيجه الثانيه بملاك التطبيق.

الرابعه: أن القواعد الاصوليه بما أنها جميعا قواعد استنباطيه للمسائل الفقهيّه برأسها، و القواعد الفقهيّه جميعا قواعد تطبيقيه لإثبات

حصصها و أفرادها، فلذلك تختص الأولى بالشبهات الحكميه و الثانيه بالشبهات الموضوعيه.

الخامسه: أن تمييز المسأله الاصوليه عن القاعده الفقهيه بالاستنباط و التطبيق، لا- يؤدي إلى أن اصوليه المسأله ترتبط كثيرا ما بصياغتها و كيفيه التعبير عنها، لما تقدم من أن لون صياغه المسأله عند البحث و كيفيه التعبير عنها لفظا لا يرتبط بعمق المسأله و روحها، و التمييز بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه بطابع الاستنباط و التطبيق، يرجع إلى عمق المسأله و روحها لا- إلى صياغتها، فإن الجمع بين طابع الاستنباط و التطبيق لا يمكن في مسأله واحده، لأنها إذا كانت واحده روحا، فلا تخلو اما أن تكون ذات طابع الاستنباط و التوسيط لإثبات الجعل الشرعي برأسه، أو تكون ذات طابع التطبيق و الإنطباق لإثبات حصتها المجعوله بجعلها لا برأسها، و من الطبيعي أنه لا يمكن أن تختلف مسأله واحده استنباطا و تطبيقا باختلاف صياغتها و كيفيه التعبير عنها.

السادسه: أنه لا يعتبر في اصوليه المسأله عموميتها، بدرجة تجعلها مشتركه بين أبواب فقهيه متعدده، لما مرّ من أن اصوليه المسأله لا- تتطلب أكثر من عموميتها بنحو تقع كبرى القياس لاستنباط الحكم الشرعي، و من الطبيعي أنه يكفي في ذلك بلوغها بدرجة من العموميه تجعلها مشتركه بين مسائل باب واحد كقاعده الطهاره، و لا مبرر لاعتبار عموميتها بدرجة تجعلها مشتركه بين أبواب فقهيه متعدده.

السابعه: أن ما اورد على هذا الإشكال من النقض بأصالة الاباحه و مسأله اقتضاء النهي عن العباده فسادها، فقد مرّ أنه غير وارد.

الثامنة: الصحيح هو أن قاعده الطهاره و غيرها من القواعد الاستدلاليه التى يقررها الفقيه فى الفقه الجاربه فى الشبهات الحكميه من القواعد الاصوليه، بملاك وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط لاثبات النتيجة الفقيهه برأسها.

التاسعه: أن قاعده لا ضرر من القواعد الاصوليه، و ما ذكره السيد الاستاذ قدّس سرّه من أنها قاعده فقيهه مختصه بالشبهات الموضوعيه بناء على ما هو الصحيح، من أن المراد من الضرر فيها هو الضرر الشخصى، فقد تقدم أنه غير تام، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، أن ما ذكر من أنها ليست قاعده بالمعنى الفنى، لا يؤدى ذلك إلى خروجها عن الاصوليه، لأنها و إن لم تكن قاعده بمعنى وجود جامع وحدانى متقرر موحّد لها أما جعلها أو واقعا، إلا أنها قاعده بمعنى وجود جامع عنوانى موحّد لها، و تكون حجه بهذا العنوان الجامع الكاشف عن ثبوت الواقع، و لهذا يمكن التمسك بها لإثبات النتيجة الفقيهه فى الشبهات الحكميه على تفصيل تقدم.

الإشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال و اللغه

الإشكال الثالث: أن هذا التعريف منقوض بمسائل علم الرجال و اللغه، أما علم الرجال فلأن نتيجه اثبات وثاقه الراوى، و هى دخيله فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، و أما علم اللغه فلأن نتيجه تعيين مفهوم اللفظ سعه و ضيقا، و من الواضح أنه دخيل فى عمليه الاستنباط و الإستخراج للحكم الشرعى.

و ها هنا محاولات للتغلب على هذا الإشكال:

جواب المحقق النائينى

المحاوله الأولى: ما أفاده المحقق النائينى قدّس سرّه و حاصل ما أفاده هو أنه أضاف قيد الكبرويه فى التعريف لاجراء مسائل هذه العلوم عنه، فإنه بهذا القيد لا يشمل مسائل تلك العلوم، لأنها و إن كانت دخيله فى عمليه الاستنباط، إلا أنها

لا تقع كبرى القياس لهذه العمليه، بينما المسائل الاصوليه تقع كبرى القياس لها، و بذلك تمتاز المسائل الاصوليه عنها(1).

و على هذا فالصحيح فى تعريف الاصول أن يقال: إنه العلم بالقواعد التى تقع كبرى القياس فى عمليه الاستنباط و التوسيط لاثبات النتيجة الفقهيّه، فإذن لا اشكال فى التعريف من هذه الناحيه.

و لكن لا يخفى أن هذه المحاوله و إن تغلبت على الإشكال و أدت إلى إخراج مسائل تلك العلوم عنه، إلا أنها استلزمت محذورا آخر، و هو خروج جملة من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، منها البحوث اللفظيه التى يبحث فيها عن تعيين المداليل اللغويه أو العرفيه بالظهور الوضعى أو العرفى، فإن تلك البحوث برغم كونها من البحوث الاصوليه عنده قدس سرّه لم تقع كبرى القياس لعمليه الاستنباط، و إنما تقع صغرى لكبرى حجيه الظهور.

و بكلمه، أن المسأله الاصوليه إنما هى حجيه الظهور، و هى التى تقع كبرى القياس دون نفس الظهور، فإنها لا تقع إلا صغرى القياس فى المسأله.

و منها مسأله الضدّ، فان هذه المسأله لا تقع كبرى القياس فى طريق عمليه الاستنباط على كلا القولين فيها، مع أنها من المسائل الاصوليه عنده قدس سرّه، و سوف نشير إلى وجه ذلك فى البحوث القادمه.

و منها مسأله مقدمه الواجب، فانها لا تقع كبرى القياس لإثبات نتيجة فقهيّه برأسها حتى على القول بالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، لأن وجوب المقدمه فى نفسه لا يصلح أن يكون نتيجة للمسأله الاصوليه، على

ص: ٣٤

أساس أنه وجوب غيرى غير قابل للتنجيز أى استحقاق العقوبه على مخالفته و المثوبه على موافقته، و لهذا يكون وجوده كالعدم، و أما غيره من الأثر الشرعى الذى يصلح أن يكون نتيجة للمسأله الاصوليه، فهو لا يترتب على المسأله مباشره، و إنما يترتب على مسأله اخرى كذلك، و هذه المسأله صغرى لها فى القياس.

بيان ذلك: أن مقدمه الواجب إذا كانت محرمة، فحينئذ إما أن نقول بعدم وجوب المقدمه مطلقا أو بوجوب خصوص المقدمه الموصله أو وجوبها مطلقا.

أما على القول الأول و الثانى، فقد يقال كما قيل إن المقام داخل فى كبرى باب التراحم لوقوع المزاحمه بين حرمة المقدمه الموصله و وجوب ذيهها^(١)، فعلى القول بالترتب، إن كان الوجوب مساويا للحرمة، فلا- من الإلتزام بالترتب فى كلا الجانبين، بأن يكون كل من حرمة المقدمه و وجوب ذيهها مشروطا بعدم امتثال الآخر، فالحرمة مشروطه بترك الواجب و الوجوب مشروط بارتكاب الحرام، و هذا معنى الترتب بين المتراحمين من كلا الجانبين إذا كانا متساويين، و حينئذ فيكون الساقط إطلاق خطاب كل منهما دون أصله، و إن كان الوجوب أهم من الحرمة، كانت الحرمة مشروطه بترك الواجب دون العكس، و حينئذ فيكون الساقط إطلاقها دون إطلاق الوجوب.

و لكن هذا القول لا أصل له، و ذلك لأن المقدمه تقسم إلى قسمين، أحدهما المقدمه غير الموصله و الآخر المقدمه الموصله، و هما حصتان متباينتان، فلا تصدق إحداهما على الاخرى، و لا يحتمل أن تكون حرمة المقدمه غير الموصله مزاحمه لوجوب الواجب و هو ذو المقدمه، لعدم التراحم و التنافى بينهما و تمكن

ص: ٣٥

المكلف من الاتيان بالواجب و ترك الحرام معا، بل لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجا، لأنه إذا أتى بالواجب و هو ذو المقدمه فقد ترك الحرام و هو المقدمه غير الموصله، لأن تركها عند الاتيان به حاصل قهرا و لا يمكن فرض انفكاكه عنه.

نعم له أن يترك كليهما معا، كما أن له أن يترك الواجب و يرتكب الحرام.

و أما المقدمه الموصله فلا يمكن فرض التزام بين حرمتها و وجوب ذيها، بل بينهما تعارض و تنافى فى مقام الجعل، و ذلك لأن المقدمه الموصله حصه خاصه من المقدمه، و هى الحصه المقيده بوجود ذيها و ترتبه عليها، و من الواضح أنه لا يمكن جعل الحرمة لهذه الحصه المقيده و جعل الوجوب لذيها، و لا يمكن علاج هذا التنافى بالترتب، إذ معنى الترتب هو أن حرمة المقدمه الموصله مشروطه بترك الواجب و هو ذوها، فإذا ترك الواجب فقد تحققت حرمة المقدمه بتحقيق شرطها، و المفروض أن المكلف إذا ترك الواجب لم تكن المقدمه موصله لكى تكون محرمة بالترتب، بل هى غير موصله، و قد مرّ أنه لا تنافى بين حرمتها و وجوب ذيها، فلذلك يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمه الموصله و دليل وجوب ذيها، فالمرجع هو مرجحات باب المعارضه.

و بكلمه، أن جعل الحرمة للمقدمه الموصله مع جعل الوجوب لذيها يكون لغوا، لأن هذه الحرمة المجعوله لها لا يمكن أن تكون فعليه، و ذلك لأن المكلف إن أتى بالواجب و هو ذو المقدمه، فقد سقطت حرمة المقدمه من جهه أهميه ذيها، و إن لم يأت به لم تكن المقدمه موصله، و حينئذ تنتفى الحرمة بانتفاء موضوعها، فبالنتيجه أن هذه الحرمة لا يمكن أن تصبح فعليه لا فى حال الاتيان بذى المقدمه و لا فى حال ترك الاتيان به، فمن أجل ذلك يكون جعلها لغوا صرفا، و على هذا فلو دلّ دليل على حرمة المقدمه الموصله و دل دليل آخر على وجوب ذيها،

فلا محاله تقع المعارضه بينهما للعلم اجمالاً، بأن جعل أحدهما مع جعل الآخر لغو محض.

لحدّ الآن قد تبين أنه لا شبهه في حرمه المقدمه غير الموصله، و أما حرمه المقدمه الموصله فهي معارضه بوجوب ذيهها، فإذاً يقع التعارض بين إطلاق دليل الحرمة و إطلاق دليل الوجوب، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجحاته.

و أما القول الثالث: و هو وجوب المقدمه مطلقاً، فيقع التعارض بين إطلاق دليل حرمتها و إطلاق دليل وجوب ذيهها، فإن مقتضى إطلاق حرمه المقدمه أنها محرمة حتى إذا كانت موصله، و مقتضى إطلاق وجوب ذيهها أنه واجب حتى إذا كانت المقدمه الموصله محرمة، و من الواضح أن جعل هذين الإطلاحين لا يمكن، و قد مرّ أنه لا يعقل أن يكون ذلك من باب التراحم.

و بكلمه، أنه على هذا القول يقع التعارض بين حرمه المقدمه و وجوبها الغيرى، ولكنه كان بالعرض لا بالذات، على أساس أنه إنما يعارض حرمه المقدمه بملاك الوجوب النفسى لذيهها، وإلا فهو فى نفسه لا يصلح أن يعارض حرمتها.

و من هنا يظهر أن التعارض على القول الأول - و هو القول بعدم الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته مطلقاً - و على القول الثانى - و هو القول بالملازمه بين وجوب شىء و وجوب حصه خاصه من مقدمته و هى المقدمه الموصله - إنما هو بين وجوب ذى المقدمه و حرمه المقدمه الموصله فحسب، و على القول الثالث - و هو القول بالملازمه بينهما مطلقاً - إنما هو بين حرمه المقدمه مطلقاً و بين وجوبها الغيرى كذلك بالعرض، و اما بالأصالة فهو بينها و بين وجوب ذيهها.

و على هذا فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، فإن كان لأحدهما

مرجح كموافقه الكتاب أو السنه أو مخالفه العامه قدم على الآخر، و إن لم يكن مرّجح في البين، كان المرجع العام الفوقى ان كان، و إلا فالاصل العملى.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن الثمره الفقهيّه لا تترتب على هذه المسأله بنفسها و مباشره، و هذا يعنى أنها لا تكون كبرى قياس الاستنباط، بل هى مترتبه على قواعد الترجيح فى باب المعارضه، فتكون تلك القواعد هى كبرى القياس، و هذه المسأله صغرى لتلك الكبرى. فالنتيجه: أنه يترتب على ضوء هذه المحاوله خروج هذه المسأله و أمثالها عن علم الاصول، فلذلك لا يمكن دفع الإشكال بها.

جواب المحقق العراقى

المحاوله الثانيه: ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه و حاصل هذه المحاوله، أن اصوليه المسأله مرتبطه بدلالتها على الحكم الشرعى بنفسه أو بكيفيه تعلقه بموضوعه، و على هذا فيشمل التعريف البحوث اللفظيه، سواءا كان البحث فيها عن تكوين ظهور اللفظ فى الحكم الشرعى أم كان من كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، و الأول كالبحت عن دلاله صيغه الأمر على الوجوب و صيغه النهى على الحرمة، و الثانى كالبحت عن ظهور اللفظ فى العموم أو الخصوص و المطلق أو المقيد و نحو ذلك، أو عن دلاله القضيه الشرطيه أو الوصفيه على المفهوم، فإن مرد الأول إلى البحث عن كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، و أنه على العموم أو الخصوص أو المطلق أو المقيد، و مردّ الثانى إلى أن كيفيه تعلقه بموضوعه إنما هى على نحو التعليق و الإشتراط (١).

على هذا فلا- يشمل التعريف مسائل علم الرجال و اللغه، فإن البحث فى الأول عن وثاقه الراوى، و فى الثانى عن وضع اللفظ كلفظ الصعيد مثلا، و شىء منهما

ص: ٣٨

لا يدل على الحكم بنفسه و لا على كفيته تعلقه بموضوعه.

و نتيجة هذه المحاولة، أن اصوليه المسأله مرهونه بدالاتها على ثبوت الحكم الشرعى بنفسه أو بكيفيه تعلقه بموضوعه، و إلا فلا تكون المسأله اصوليه.

و لكن هذه المحاولة أيضا لا تجدى، لأن الطابع المذكور لا يعم جميع المسائل الاصوليه.

منها مسأله اقتضاء الامر بشىء و النهى عن ضده، فإنها لا تدل على ثبوت حكم شرعى بنفسه و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه، فإن مدلولها الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده، و لكن النهى بما أنه نهى غيرى، فلا يصلح أن يكون نتيجة للمسأله الاصوليه و ملاكها، و أما صحه الضد العبادى، فهى لا تدل عليها، على أساس أنها مترتبه على مسأله اخرى، و هى مسأله الترتب كما سوف نشير إليها لا على هذه المسأله، فإنها من احدى مقدماتها و صغرياتها.

و منها مسأله مقدمه الواجب، فإنها تدل على ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، و لا تدل على ثبوت الحكم الشرعى بنفسه و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه.

و منها الاصول العمليه البحتة من العقليه و الشرعيه، أما الاصول العقليه فلأنها لا تدل على الحكم الشرعى أصلا لا بنفسه و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه، و أما الاصول الشرعيه فإن كانت أصله البراءه فمفادها التعذير لا اثبات الحكم، و ان كانت أصله الاحتياط فمفادها التنجيز.

فالنتيجه: أن الاصول العمليه لا تدل على الحكم الشرعى، إلا أن يقال أن المراد من دلاله المسأله الاصوليه على الحكم أعم من دالاتها على إثبات نفس

الحكم أو على اثباته تعذيرا أو تنجيذا، و عندئذ لا- اشكال بالنسبه إلى الاصول العمليه الشرعيه، و ينحصر الإشكال بالاصول العمليه العقلية، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، أن هنا إشكالا آخر على هذه المحاوله، و حاصله أنه إن أريد من دلالة المسأله الاصوليه على اثبات الحكم بأحد النحويين المذكورين دلالتها على اثباته مباشره و بدون واسطه، فيرد عليها أن البحوث اللفظيه لا تدل على اثبات الحكم الشرعى بدون واسطه، و إنما تدلّ عليه بواسطه حجيه تلك الدلاله، لوضوح أن اثبات الحكم الشرعى الذى هو نتيجه فقهيه فى الشبهات الحكميه فى المباحث اللفظيه، إنما هو مستند إلى حجيه الظواهر لا إلى نفس الظواهر، و ان أريد من دلالتها على إثبات الحكم الشرعى أعم من أن تكون بالمباشره أو بالواسطه، فحينئذ و ان كانت البحوث اللفظيه من الاصول و كذلك الملازمات العقلية، على أساس أن المسائل الاصوليه على هذا، أعم من أن تقع كبرى القياس بعملية الاستنباط أو صغراها، إلا أنه عندئذ تدخل فى الاصول مسائل علم الرجال و اللغه، لانها دخيله فى عمليه الاستنباط صغرويه.

فالنتيجه: أن هذه المحاوله لا تعالج المشكله و لا تتغلب عليها.

جواب السيد الاستاذ

المحاوله الثالثه: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه و حاصل ما ذكره أن الاصول هو العلم بالقواعد التى تقع فى نفسها فى طريق عمليه استنباط الحكم الشرعى الكلى، من دون ضم كبرى أو صغرى اصوليه اخرى إليها، و بذلك تمتاز المسائل الاصوليه عن غيرها(1).

و قد نوقش على هذه المحاوله بمجموعه من المناقشات:

ص: ٤٠

المناقشه الأولى: أن لازم هذا التعديل فى التعريف خروج المباحث اللفظية جميعا عن الاصول، بلحاظ أنها لا تقع فى طريق عمليه الاستنباط بنفسها، بل بحاجه إلى ضم كبرى اصوليه إليها، وهى حجيه الظواهر. هذا،

وقد أجب السيد الاستاذ قدس سرّه عن ذلك بما ملخصه أن حجيه الظواهر بما أنها مورد التسالم عند جميع العقلاء و فى كل الأدوار و طول التاريخ، فمن أجل ذلك لا تكون من المسائل الاصوليه، بنكته أن اصوليه المسأله مرهونه بكونها مورد البحث و النظر نفيًا و اثباتًا، و أمّا إذا كانت مسلمه لدى الكل بدون الحاجه إلى البحث و النظر فيها، فلا تكون من الاصول، و على هذا فلا يوجب ضم حجيه الظواهر إلى البحوث اللفظيه الدلاليه خروجها عن المسائل الاصوليه، لأن الميزان فيها أنها لا تحتاج فى وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط إلى ضم كبرى أو صغرى اصوليه اخرى إليها، و حيث ان حجيه الظواهر ليست من الاصول، فضمّتها إليها ليس من ضم كبرى اصوليه اخرى(١).

و هذا الجواب غير تام، و ذلك لما تقدم مفصلا من أن اصوليه المسأله مرهونه بنقطه واحده، و هى وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط للمسائل الفقهيّه النظرية، بنكته أن الأحكام الشرعيه الفقهيّه إذا كانت نظريه، كان اثباتها شرعا متوقفا على عمليه الاجتهاد و الاستنباط، و هى عباره عن تطبيق القواعد الاصوليه على عناصرها الخاصه لاثبات المسائل الفقهيّه، و لا فرق فى ذلك بين أن تكون تلك القواعد قطعيه أو ظنيّه، بل لا مانع من أن تكون ضروريه، لأن أصوليتها إنما هى من جهه حاجه الفقه إليها و تفاعله و ترابطه معها فى طول التاريخ ذاتا، و عدم امكان الانفكاك بينهما مادامت الأحكام الفقهيّه نظريه، و من

ص: ٤١

هنا إذا افترض أن جميع المسائل التي كان الفقه بحاجة إليها في عملية الاستنباط و الإثبات شرعا قطعيه أو ضروريه، فلا يحتمل خروجها عن علم الاصول.

فالنتيجه: أن الاصول كالمنطق، فكما أن حاجه سائر العلوم إليه في جميع استدلالاته جعلته أصلا و منطقا إليها، فكذلك حاجه علم الفقه في عملية اثباته شرعا إلى القواعد و المسائل جعلتها أصولا إليه، فتسميه تلك القواعد بالاصول من جهه حاجه الفقه إليها، و من المعلوم أنه لا- فرق في ذلك بين أن تكون تلك القواعد قطعيه أو ضروريه أو ظنيه مادام الفقه بحاجة إليها، و إلا ينتفى الاصول بانتفاء موضوعه، و قد سبق شرح ذلك بتفصيل أكثر(1) فلاحظ.

هذا إضافة إلى أن مورد التسالم إنما هو حجيه الظواهر في الجملة، و أما حجيتها مطلقا، فهي مورد الخلاف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أنه لا شبهه في أن حجيه الظواهر من المسائل الاصوليه.

الاشكال الثاني: خروج الملازمات العقلية

المناقشه الثانيه: أن لازم هذا التعريف خروج الملازمات العقلية عن علم الاصول.

منها: مسأله الضدّ، إذ لا- يترتب على اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العبادي إلا حرمة، و لكن الحرمة بما أنها غيريه، فلا تصلح أن تكون نتيجة فقهيه، و على هذا فالنتيجه الفقهيه في المسأله على القول بالملازمه فساد الضدّ العبادي، و على القول بعدم الملازمه صحته، و لكن اثبات الأول يتوقف على ضم كبرى اصوليه و هي الملازمه بين حرمة العباده و فسادها، و اثبات الثاني يتوقف

ص: ٤٢

على الإلتزام بكبرى مسأله الترتب.

وقد أجاب السيد الاستاذ قدس سرّه عن ذلك، بأنه يكفى فى اصوليه المسأله ترتب النتيجه الفقهيّه على أحد طرفيها، معاً، و لا يلزم ترتبها على كلا طرفيها معاً، و صحه العباده فى المسأله مترتبه على القول بعدم الملازمه فيها، و هذا كاف فى صيروره هذه المسأله اصوليه(١).

و للمناقشه فى هذا الجواب مجال، و تقريب المناقشه:

أولاً: أن صحه العباده لا يمكن أن تترتب على القول بعدم الإقتضاء فى المسأله مباشره، بل هى مترتبه على مسأله اصوليه اخرى، و هى مسأله الترتب، و هذه المسأله من صغرياتها، و هذا لا من جهه أن صحه العباده متوقفه على الأمر، و حيث انه لا أمر فى المقام من جهه استحاله الأمر بالضدّين معاً فى آن واحد، فلا يمكن الحكم بالصحه، بل من جهه أن الأمر إذا سقط عن العباده فى مورد، فكما يحتمل أن يكون سقوطه من جهه وجود المانع مع ثبوت المقتضى و الملاك له، يحتمل أن يكون من جهه عدم المقتضى و الملاك له، و بالتالى لا نحرز وجود الملاك فيها لكى يكون مصححاً للالتيان بها و التقرب، و المفروض أن صحه العباده متوقفه على احراز أحد أمرين إما ثبوت الأمر بها أو احراز الملاك فيها، و كلا الأمرين غير محرز فى المقام. أما الأول فلاستحاله الأمر بالضدين و و أما الثانى فلا طريق لنا إلى احرازه، فلذلك لا يمكن الحكم بصحتها إلا على أساس القول بالأمر الترتبى.

فالنتيجه: أن صحه العباده لا تترتب على القول بعدم الملازمه فى المسأله

ص: ٤٣

مباشره حتى تكفى لصيرورتها مسأله اصوليه، بل هي مترتبه على كبرى مسأله الترتب، و هذه المسأله صغرى لهذه الكبرى، و من هنا لو قلنا بعدم امكان الترتب و استحالته فلا يمكن الحكم بصحة العباده، إلا بناء على امكان استكشاف الملاك بعد سقوط الأمر فى موارد التراحم.

و ثانيا أن فساد الضد العبادى لا يترتب على القول بالإقتضاء مباشره، و ذلك لأن النهى عن الضد حيث إنه نهى غيرى و لا يقبل التنجيز، فلا يصلح أن ينقح به صغرى مسأله اقتضاء النهى عن العباده لفسادها، فإن صغرى هذا النهى، النهى النفسى فحسب دون الأعم منه و من الغيرى.

و بكلمه، إن النهى الغيرى المتعلق بالعباده لو كان صالحا للتنجيز، كان مقتضيا لفسادها بنفسه، فعندئذ نفس هذا النهى الغيرى ثمره للمسأله و لا تتوقف أصوليتها على ثمره اخرى، و أما إذا لم يكن صالحا للتنجيز كما هو كذلك، فلا يقتضى فساد العباده، فإذن لا محاله يكون فسادها مرتباً بمسأله اخرى، و هى عدم الأمر بها من جهه استحاله الأمر بالضدين من ناحيه، و عدم امكان احراز اشتمالها على الملاك فى هذه الحاله من ناحيه اخرى، و المفروض كما عرفت أن صحة العباده متوقفه على توفر أحد هذين الأمرين فيها، و إلا فلا يمكن الحكم بصحتها.

و ثالثاً أن المسأله على القول بالإقتضاء، هل تنقح صغرى باب التعارض أو تنقح صغرى باب التراحم، فيه قولان:

المعروف و المشهور بين الاصوليين القول الأول، بدعوى وقوع التعارض بين النهى الغيرى المتعلق بالعباده (الضد) و الأمر النفسى بها، فيسقط الأمر حينئذ من جهه المعارضه، و لا يمكن اثباته بالترتب، لأن موردّه و موضوعه باب

و لكن الصحيح هو القول الثانى، و ذلك لأن النهى الغيرى المتعلق بالعباده (الضد) لا ينافى الأمر النفسى المتعلق بها لا فى مرحله المبادى و لا فى مرحله الامتثال، أمّا فى الأولى فلأن النهى الغيرى ناشىء عن الملاك فى متعلق الأمر الأول، و هو الأمر بالشىء المقتضى للنهى عن ضده العبادى لا عن الملاك فى متعلقه، فلا ينافى الأمر بالضد العبادى فى مرحله المبادى، و أما فى الثانية فلأن النهى الغيرى بما أنه لا- يصلح للتنجيز، فلا- يقتضى وجوب موافقته لكى ينافى الأمر النفسى فى اقتضاء الامتثال فى هذه المرحلة.

و على هذا فمنشأ التعارض بين النهى الغيرى بالعباده (الضد) و الأمر بها، إنما هو التراحم بين الأمر بالشىء و الأمر بضده العبادى، و حيث أن التعارض المذكور بينهما بالعرض، فلا بد من علاج التراحم، و بعلاجه يعالج التعارض أيضا بالتبع، باعتبار أنه تابع له، و حينئذ فإن كان الأمر الأول أهم من الأمر الثانى و هو الأمر بالعباده (الضد) قدم عليه، و لكن هذا التقديم على القول بإمكان الترتب إنما هو على إطلاقه، و هذا يعنى أن إطلاق الأمر بالمهم مقيد بعدم الإشتغال بالأهم، فإذا اشتغل به كان المرفوع إطلاق الأمر بالمهم لا أصله، و أما إذا لم يشتغل به عصيانا فلا مانع من تحقيقه بتحقيق شرطه بالترتب على القول به، و معناه أنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين (الأهم و المهم) فى هذه الحاله فى آن واحد محذور طلب الجمع بين الضدين، فلهذا لا يكون الأمر بالأهم مانعا عن الأمر بالمهم، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعا عنه، فكيف يكون النهى الغيرى الذى هو تابع له مانعا عنه، أو فقل أن ملاك النهى الغيرى القائم بالواجب الأهم إذا لم يكن مانعا عنه، فكيف يكون نفس النهى الغيرى مانعا مع أنه فى نفسه لا

أثر و لا قيمه له، و لهذا لا ينافى الأمر النفسى كما عرفت لا فى المبدء و لا فى المنتهى بقطع النظر عن متبوعه، فإن المنافى له إنما هو متبوعه، حيث أنه ينافى الأمر بالعباده (الضد) فى مرحله الامتثال.

فالنتيجه: أنه على القول بالترتب فالعباده محكومہ بالصحة فى المسأله على كلا القولين، و أما بناء على القول بعدم إمكان الترتب، فلا- بد من الإلتزام بفساد العباده فى المسأله على كلا القولين، لما مرّ من أن صحة العباده متوقفه على توفر أحد أمرين فيها، إما الامر بها او الملاك فيها، أما الأول فهو ساقط فى المقام على الفرض، و أما الثانى فلا طريق إلى احرازه.

فالنتيجه: أنه لا- فرق بين القولين فى المسأله، فعلى القول بإمكان الترتب فالعباده محكومہ بالصحة حتى على القول بالافتضاء، و على القول بعدم إمكانه فالعباده محكومہ بالفساد حتى على القول بعدم الافتضاء، و بالتالى لا تظهر الثمره بين القولين.

و بذلك يظهر أن جواب السيد الاستاذ قدّس سرّه عن الإشكال لا يعالج مشكله خروج هذه المسأله عن علم الاصول،

و منها مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن هذه المسأله لا تقع فى طريق عمليه الاستنباط بنفسها مباشره بدون ضم مسأله اصوليه اخرى على كلا القولين فيها.

أما على القول بالإمتناع و وحده المجمع، فلأن المسأله تدخل فى كبرى مسأله التعارض و المرجع فيها مرجحات بابها، و من الواضح أن النتيجه الفقهيّه لا تترتب على المسأله على القول بالإمتناع بنفسها بدون ضم مسأله اصوليه اخرى و هى مرجحات باب المعارضه، و حينئذ فإن كان الترجيح لدليل الوجوب، قدم على دليل الحرمة، و إن كان العكس فبالعكس، و إلا فيسقطان معا، و يكون

المرجع العام الفوقى إن كان، و إلا فالأصل العملى.

و أما على القول بالجواز و تعدد المجمع، فلأن المسأله تدخل فى كبرى مسأله التراحم، و حينئذ فلا بد من الرجوع إلى مرجحات بابها، فإن كان الوجوب أهم أو محتمل الأهميه قدم على الحرمة، و إن كان العكس فبالعكس، و إلا فالمكلف مخير بينهما، و على هذا فصحه الواجب فى مورد الإجماع لا تترتب على المسأله على القول بالجواز بنفسها، بل هى مترتبه على مسأله اصوليه اخرى و هى مسأله مرجحات باب التراحم أو مسأله الترتب.

فالتنتيجه: أن الثمره الفقهيّه لا- تترتب على هذه المسأله بنفسها و مباشره بدون ضم مسأله اصوليه اخرى إليها، لا- على القول بالإمتناع و لا على القول بالجواز.

و أما ما حاوله السيد الاستاذ قدّس سرّه من أنه يكفى فى اصوليه المسأله وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط بنفسها و لو بأحد طرفيها، و حيث أن صحه العباده فى المقام مترتبه على هذه المسأله بنفسها على القول بالجواز، فيكفى ذلك فى أصوليتها(1) فهو لا يتم.

اما أولاً: فلما عرفت من أن صحه العباده فى مورد الإجماع على القول بالجواز مترتبه إما على مرجحات باب التراحم أى تقديم الوجوب على الحرمة للأهميه أو احتمالها، أو على مسأله الترتب، لا على المسأله بنفسها بدون ضم مسأله اصوليه اخرى.

و ثانياً: لو كانت الصحه مترتبه على المسأله على القول بالجواز بنفسها بدون حاجه إلى ضم مسأله اصوليه اخرى، لكان ذلك من باب التطبيق أى تطبيق

ص: ٤٧

الطبيعي المأمور به على فردة و حصته في الخارج، و ليست من باب الاستنباط، فإذن لا تكون المسألة اصوليه من هذه الجبهة.

و الخلاصه: أن محاوله السيد الاستاذ قدس سره للتغلب على مشكله خروج هذه المسألة عن الاصول غير تامه.

و منها: مسأله مقدمه الواجب، بتقريب أن وجوب المقدمه على القول بالملازمه و إن كان مترتبا عليها مباشره، و لكن بما أن وجوبها وجوب غيرى و هو غير قابل للتنجيز، فلا يصلح أن يكون ثمره فقهيه لها و مصححا لأصوليتها، و على هذا فلا تترتب عليها نتيجة فقهيه بنفسها بدون ضم مسأله اصوليه اخرى لكي تكون المسأله اصوليه.

و قد حاول السيد الاستاذ قدس سره للخروج عن هذه المشكله بالتقريب التالي:

و هو أن لهذه المسأله ثمره فقهيه مهمه مترتبه عليها بنفسها و ذكرها في موردين:

أحدهما: ما إذا كان الواجب مقدمه للحرام بنحو العله التامه، و حينئذ فعلى القول بعدم الملازمه يقع التزاحم بين الواجب و الحرام، و لا بد من الرجوع وقتئذ إلى مرجحات بابه، و أما على القول بالملازمه، فيقع التعارض بينهما، بتقريب أن دليل الحرمة يدل بالدلاله الإلتزاميه على حرمة الواجب، و دليل الوجوب يدل بالدلاله المطابقيه على وجوبه، و لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد.

ثانيهما: ما إذا كان الحرام مقدمه للواجب، و عندئذ فعلى القول بعدم ثبوت الملازمه، تقع المزاحمه بين الواجب و الحرام، فلا بد حينئذ من علاج التزاحم بينهما بالرجوع إلى مرجحات بابه، و على القول بثبوت الملازمه بينهما، فعندئذ إن قلنا بأن الواجب من المقدمه حصه خاصه منها و هى الحصه الموصله، فقد سقطت الحرمة عن هذه الحصه فحسب دون غيرها، و إن قلنا بأن الواجب

مطلق المقدمه، سقطت الحرمة عنها مطلقا و إن لم تكن موصله، و هذه ثمره فقهيه تظهر بين القولين فى المسأله و تكفى فى أصوليتها و دخولها فى التعريف(١).

و غير خفى أن هذه المحاوله أيضا لا تجدى فى التغلب على مشكله خروج هذه المسأله عن علم الاصول، و ذلك لأن هاتين الثمرتين لا ترتبان على هذه المسأله بنفسها من دون ضم مسأله اصوليه اخرى.

أما الثمره الأولى فلأنها مترتبه على مسأله اصوليه اخرى دون هذه المسأله، و هى الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، و تقديم أحدهما على الآخر بموافقه الكتاب أو السنه أو مخالفه العامه إن كانت، و إلا- فالعمل بالعام الفوقى، و إن لم يكن فالأصل العملى، و لا- فرق فى ذلك بين القولين فى المسأله، اما على القول بالملازمه فهو ظاهر كما تقدم، اما على القول بعدم الملازمه فعلى أساس أنه لا يمكن جعل الخطاب الوجوبى و الخطاب التحريمى معا لكل من المقدمه و ذيهما، لأنه تكليف بغير مقدور، فإن الواجب إذا كان عله تامه لوجود الحرام فى الخارج، فلا- محاله يقع التعارض بين وجوب الأول و حرمة الثانى، و لا يمكن أن يكون ذلك داخلا- فى باب التزاحم بينهما، و ذلك لأن خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بإمكان التقييد العام اللبى لكل خطاب بعدم الإشتغال بما لا- يقل عنه فى الأهميه و هو فى المقام غير متصور، و ذلك لأنه لا- يمكن تقييد الخطاب التحريمى فى المقام بعدم الإشتغال بالواجب لأنه لغو، على أساس أن عدم الإشتغال به ملازم لترك الحرام قهرا، بملاك أن ترك العله ملازم لترك المعلول، فإذن كيف يمكن تقييد حرمة هذه الحاله، فإن مرد هذا التقييد إلى تقييد حرمة الحرام بتركه، كما لا يمكن تقييد الخطاب الوجوبى منه بممارسه الحرام

ص: ٤٩

و ارتكابه لأنه لغو محض، فإن ممارسه الحرام و ارتكابه لا يمكن بدون إيجاد الواجب و الإتيان به في المقام، باعتبار أنه عله للحرام، فإذا يكون مرد هذا التقييد إلى تقييد وجوب الواجب بإيجاده و هو كما ترى.

فالتتيجه: أنه لا- يمكن أن تكون حرمه الحرام مترتبه على عصيان الواجب، كما لا- يمكن أن يكون وجوب الواجب مترتبا على عصيان الحرام، فإذا لا مناص من الإلتزام بدخول المقام في باب التعارض.

و بكلمه، أن هذه الثمره لا تترتب على هذه المسأله بنفسها و مباشره من دون ضم مسأله اصوليه اخرى، بل هي مترتبه على مسأله اصوليه اخرى و هي قواعد باب المعارضه هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من التفصيل بين القولين في المسأله و إنها على القول بالملازمه داخله في باب التعارض، و على القول بعدم الملازمه داخله في باب التراحم لا- يتم، لما مرّ من أنها داخله في باب التعارض على كلا القولين فيها.

و أما الثمره الثانيه فقد تقدم الكلام فيها(1)، و قلنا أن الحرام إذا كان مقدمه للواجب، فالمسأله داخله في باب التعارض دون التراحم على تفصيل تقدم هناك، و على كلا التقديرين، فالثمره الفقهيّه لا تترتب على المسأله بنفسها، بل هي مترتبه على مسأله اصوليه اخرى، و هي قواعد باب التراحم أو التعارض.

الاشكال الثالث

المناقشه الثالثه: على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سرّه و حاصل هذه المناقشه أنه إن أريد من عدم احتياجها إلى كبرى اصوليه اخرى عدم الإحتياج طولاً أي

ص: ٥٠

كبرى اصوليه فوقها، فيرد عليه أن هذا رجوع إلى ما ذكره المحقق النائيني قدس سرّه من المحاولة و ليس محاوله جديده و هذا خلف.

و إن أريد من ذلك عدم احتياجها إليها و لو عرضا، فيرد عليه أن لازم ذلك خروج كثير من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، فإن موارد احتياج بعضها إلى بعض في عمليه استنباط الحكم الشرعي كثيره، على أساس أن اعتماد الفقيه في مجال الاستنباط في معظم أبواب الفقه على الروايات غير قطعيه السند و الدلاله، و من الطبيعي أن استفاده الأحكام الشرعيه من تلك الروايات تتوقف على ضم مسأله اصوليه إلى مسأله اصوليه اخرى، كضم حجيه السند إلى حجيه الدلاله و هكذا، و لا- يمكن استفادتها من احدهما بنفسها بدون حاجه إلى ضم الأخرى إليها(1). نعم إذا كانت الروايه قطعيه سندا، كانت استفاده الحكم منها متوقفه على حجيتها دلاليه فقط بدون حاجه إلى ضم مسأله اصوليه اخرى، و إذا كانت قطعيه دلاليه فحسب، كان الأمر بالعكس، و من هنا لا تتوقف استفاده الحكم من الكتاب العزيز على ضم مسأله اصوليه اخرى إليه، بل تتوقف على حجيه دلاليته في نفسها بدون حاجه إلى ضم كبرى اصوليه. هذا،

و لكن بإمكان السيد الاستاذ قدس سرّه التغلب على هذه المناقشه، بتقريب أنها مبنيه على نقطه، و هي أن سند الروايه حججه مستقله غير مشروطه بحجيه دلالتها، بأن تكون هناك حجتان: إحداهما حجيه السند، و الأخرى حجيه الدلاله، و حينئذ فلا يمكن استفاده الحكم من احدهما بدون ضم الأخرى، إلا أن هذه النقطه خاطئه و غير مطابقه للواقع، لأن التحقيق في المسأله هو أن حجيه كل من سند الروايه و دلالتها ثابتة بجعل واحد، بمعنى أن المجعول في الواقع حجيه

ص: ٥١

واحد لمجموع من السند و الدلاله بنحو الإرتباط، فإذا دل دليل على حجيه خبر الثقة مثلا، كان مفاده جعل حجيه لمجموع من السند و الدلاله بنحو الإرتباط، و لا يمكن أن يكون مفاده حجيه سنده مستقلا بدون أن يكون ناظرا إلى ثبوت مدلوله، لأنه لغو صرف، و على هذا فليست هنا مسألتان أصوليتان إحداهما حجيه سند الروايه، و الأخرى حجيه دلالتها، بل مسأله اصوليه واحده، و هى حجيه مجموع من السند و الدلاله بنحو الإرتباط، و المفروض أنها ليست بحاجه فى وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط إلى ضم مسأله اصوليه اخرى لا فى طولها و لا فى عرضها، فإذا لا موضوع لهذه المناقشه فى المقام.

و بكلمه، كما أنه لا مجال للمناقشه المذكوره، فيما إذا فرض أن الروايه قطعيه من ناحيه السند أو الدلاله و غير قطعيه من الناحيه الأخرى، فإن وقوعها من تلك الناحيه فى طريق عمليه الاستنباط لا يتوقف على ضم مسأله اصوليه اخرى لا طولاً و لا عرضاً، كما هو الحال فى الكتاب، و كذلك لا مجال لها فيما إذا كانت الروايه غير قطعيه بحسب السند و الدلاله، على أساس ما عرفت من أن الحجيه مجعوله لهما معا بجعل واحد بنحو الإرتباط، فلا- يكون المجعول هنا حجتين مستقلتين احدهما للسند و الأخرى للدلاله.

فالنتيجه: أن هذه المناقشه غير تامه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنه قد يفسر محاوله السيد الاستاذ قدس سرّه بتفسير آخر للتخلص من تلك المناقشه، و هو أن مراده قدس سرّه من عدم الحاجه إلى مسأله اصوليه اخرى من كبرى أو صغرى عدم الحاجه فى الجمله، بأن تكون اصوليه المسأله مرهونه باستغنائها عن غيرها من المسائل الاصوليه و لو فى مورد واحد، و على هذا فلا يرد عليه الإشكال بمثل حجيه خبر الواحد، فإنه يكفى فى اصوليه

هذه المسأله وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط، مستغنيه عن غيرها من المسائل الاصوليه و لو فى مورد واحد، و هو ما إذا كان الخبر قطعيا من ناحيه السند أو الدلاله، فإنه فى هذه الحاله يقع فى طريق هذه العمليه بدون حاجه إلى ضم مسأله اصوليه اخرى. و بكلمه، أن الميزان فى اصوليه المسأله، امكان وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط بنفسها بدون حاجه إلى أى ضميمه لا فعلا و دائما.

و لكن قد نوقش فى هذا التفسير بأمرين:

الأول: أن لانزم ذلك دخول مجموعه من مسائل سائر العلوم فى الاصول، و ذلك لأن كل مسأله إذا أمكن وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط و لو فى مورد واحد بنفسها و بدون حاجه إلى ضميمه لكانت من الاصول، و عليه فإذا فرض أنه وردت كلمه (الناصه) فى روايه، قطعيه سندا و دلالة ما عدا دلالة هذه الكلمه، و على هذا فاستنباط الحكم الشرعى من هذه الروايه يتوقف على تحديد مدلول هذه الكلمه سعه و ضيقا بنفسها بدون حاجه إلى ضم غيرها، باعتبار أنها قطعيه، و لازم هذا أن يكون البحث عن مدلولها بحثا أصوليا، على أساس توفر الطابع الاصولى فيها و هو استغناؤها عن غيرها فى عمليه الاستنباط و لو فى مورد واحد. و من هذا القبيل كلمه (الصعيد) الوارده فى الآيه الشريفه، التى هى قطعيه السند، فإن استنباط الحكم الشرعى - و هو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص - لم يكن بحاجه إلى شىء ما عدا تحديد مدلولها سعه و ضيقا.

و إن شئت قلت أن الآيه الشريفه قطعيه من ناحيه السند، فإذا فرض أنها قطعيه من ناحيه الدلاله أيضا ما عدا دلالة هذه الكلمه (الصعيد)، فبطبيعته

الحال لم يكن استنباط الحكم الشرعي من الآيه حينئذ بحاجة إلى أى ضميمه غير تحديد مدلولها سعه وضيقا، و لازم هذا أن يكون البحث عنها بحثا أصوليا بموجب هذا التفسير(١).

و لنا تعليق على هذا الإشكال و تقريبه، أن الآيه الشريفه تدل على وجوب التيمم بالصعيد عند عدم وجدان الماء، و أما جوازه بمطلق وجه الأرض فهو يتوقف على تحديد مدلول هذه الكلمه (الصعيد) سعه وضيقا، و حينئذ فإن ثبت أن مدلولها مطلق وجه الأرض جاز التيمم به، و إن ثبت أن مدلولها خصوص التراب الخالص، فحينئذ و إن وجب الإقتصار عليه إلا أنه ليس من جهه ثبوت مدلولها، بل من جهه أن كفايه التيمم به أمر متيقن كانت كلمه الصعيد ظاهره فيه أم لا، و أما على الأول و هو ما إذا ثبت ظهورها فى مطلق وجه الأرض، فحينئذ و إن كانت الآيه الشريفه تدل على جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، إلا أن هذه الدلاله هى الموضوع للمسأله الاصوليه و هى الحجيه، لا دلاله هذه الكلمه فحسب، فإنها مندكّه فى دلاله الآيه و منضمه إليها، و ليست دلاله مستقلة فى مقابلها، فالدلاله النهائيه المستقله هى دلاله الآيه و اكتسابها صفه الظنيه بلحاظ ظنيه دلاله هذه الكلمه بأعتبار أن النتيجة تابعه لأخسّ المقدمتين، فتحصل أن تحديد دلاله كلمه (الصعيد) ينقح صغرى للمسأله الاصوليه لا أنه مسأله أصوليه.

و بكلمه، أن الآيه الشريفه و إن قلنا بأنها ناصه فى وجوب التيمم فى الجملة، إلا أنها ظاهره فى جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، على أساس ظهور كلمه (صعيد) فيه، بأعتبار أن ظهور الآيه فى الإطلاق مرتبط بظهور هذه الكلمه

ص: ٥٤

فى المعنى المطلق.

و الثانى: أن التعريف على أساس هذا التفسير لا يكون جامعا لتمام أفراده، فان جملة من البحوث اللفظية بحاجة دائما فى وقوعها فى طريق عملية الاستنباط الى ضم كبرى اصوليه إليها، وذلك كمباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد و المفهوم و المنطوق، فإن هذه المباحث تنتج صغرى كبريات أبواب الجمع العرفى، كتعيين الخاص فى مقابل العام و المقيد فى مقابل المطلق و المنطوق فى مقابل المفهوم و هكذا، و من الواضح أن استفادة الحكم من العام و الخاص لا يمكن بدون ضم كبرى قواعد باب الجمع العرفى إليهما، و هى تقديم الخاص على العام بملاك القرينيه، و كذلك المطلق و المقيد(1).

و بكلمه، أنه على الرغم من أن هذه البحوث بحوث اصوليه، فمع ذلك لا تصلح أن تقع فى طريق عملية الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى اصوليه اخرى إليها و لو فى مورد واحد، و عليه فلا يتوفر فى تلك البحوث الطابع الاصولى و هو امكان وقوعها فيه بدون ضميمه. فإذا وقع التعارض بين العام و الخاص أو المطلق و المقيد و المنطوق و المفهوم و هكذا، فلا يمكن استفادة الحكم منهما بنفسهما، بل تتوقف إما على ضمّ قواعد الجمع العرفى إليهما بتطبيق الأقوى منهما على الأضعف، أو على ضمّ قواعد باب التعارض، و على كلا التقديرين فهذه البحوث لا تقع فى طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى اصوليه اخرى إليها أصلا و لو فى مورد واحد، فالنتيجه: أن هذا الإشكال وارد على التعريف المذكور.

و لكن قد يدفع هذا الإشكال عن السيد الاستاذ قدّس سرّه بتقريب أن قواعد الجمع

ص: ٥٥

العرفى حيث أنها مورد التسالم عند الجميع كحجيه أصل الظهور، فلا تكون من الاصول، و عليه فحاجه تلك البحوث إلى ضم هذه القواعد إليها فى استفاده الحكم و استنباطه لا تضر بطابع اصوليتها، فإن المضر به إنما هو ضم كبرى اصوليه اخرى إليها، و المفروض أن القواعد المذكوره ليست من الاصول لكى يضر ضمها إليها و توجب خروجها عن علم الاصول(١).

و غير خفى أن هذا الدفع ليس بشىء.

أما أولاً: فلإن قواعد الجمع العرفى ليست من القواعد المسلمه لدى الجميع، فإن جماعه من الأخباريين ذهبوا إلى أن موارد الجمع العرفى كالعام و الخاص و المطلق و المقيد و الظاهر و الأظهر و هكذا، مشموله للأخبار العلاجيّه الأمره بتطبيق قواعد باب التعارض عليها، بل قد تأمل فى ذلك المحقق الخراسانى قدّس سرّه بإبداء احتمال شمول الأخبار العلاجيّه لموارد الجمع العرفى(٢)، فإذن ليس الرجوع إلى تلك القواعد من الأمر المسلم عند الكل و مورد الإتفاق، كما أن مسأله حجيه الظواهر ليست كذلك، فإن المسلم هو حجيتها فى الجملة، و أما سعتها فهى مورد البحث و النظر نفياً و اثباتاً، و لهذا انكر جماعه من الأخباريين حجيه ظواهر الكتاب.

و ثانياً: مع الإغماض عن ذلك و تسليم أنها مورد التسالم، إلا أنه قد تقدم أن اصوليه المسأله لا تكون مرهونه بوجود الخلاف فيها، و لهذا قلنا هناك موسعا أنه لا مانع من كون المسأله الاصوليه قطعيه بل ضروريه، إذا كانت المسأله

ص: ٥٦

١- (١) بحوث فى علم الاصول ١: ٢٩.

٢- (٢) كفايه الاصول: ٤٤٩.

نتائج البحث

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: أن ما أفاده المحقق النائيني قدّس سرّه من المحاولة لتعديل التعريف بإضافه قيد الكبرويه فيه، و إن نجحت في إخراج علم الرجال و اللغه و نحوهما عن الاصول، إلا- أنها أدّت إلى محذور آخر و هو خروج جملة من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، منها البحوث اللفظيه بكافه أصنافها و منها الملازمات العقليه على ما تقدم.

الثانيه: أن ما أفاده المحقق العراقي قدّس سرّه من الضابط العام لاصوليه المسأله غير تام، لما قد مرّ من عدم انطباق هذا الضابط على جملة من المسائل الاصوليه، كمباحث الملازمات العقليه و مباحث الاصول العمليه البحثيه.

الثالثه: أن ما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه من المحاولة لتعديل التعريف بإضافه قيد بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى اصوليه اخرى، لا- يتم و لا- يوجب جامعيه التعريف، حيث أن لايتم اشتماله على هذا القيد خروج مجموعه كبيره من المسائل الاصوليه عنه، منها البحوث اللفظيه، فإنها لا تقع في طريق عمليه الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى اصوليه اخرى إليها، و هي حجيه الظواهر.

نعم لا- يرد عليه هذا الإشكال من وجهه نظره قدّس سرّه من أن حجيه الظواهر ليست من المسائل الاصوليه، على أساس أنها مرهونه بوجود الخلاف فيها.

و لكن قد تقدم موسعا أن هذه النظرية غير تامه و لا تبتنى على نكته مبرره لذلك، و من هنا قلنا أنه لا فرق في اصوليه المسأله بين كونها ظنيه أو قطعيه بل

ص: ٥٧

ضروريه، لأن الميزان الوحيد لاصوليتها احتياج الفقه إليها و ارتباطه بها و عدم امكان استفادته بدونها.

و منها مباحث الملازمات العقلية، فإنها بصياغتها المطروحة لا تقع في طريق عمليه الاستنباط بدون ضم كبرى اصوليه اخرى إليها، و قد مر تفصيل ذلك.

الرابعه: أن ما اورد على محاوله السيد الاستاذ قدّس سرّه من أنه إن اريد بعدم الإحتياج عدم احتياجها إلى مسأله اصوليه اخرى طولاً، فهذا رجوع إلى المحاوله الأولى، و إن أريد به عدم احتياجها إليها و لو عرضاً، لزم من ذلك خروج كثير من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، كالروايات غير قطعيه السند و الدلاله، فإن استنباط الحكم الشرعي منها لا يمكن بدون ضم مسأله اصوليه إلى مسأله اصوليه اخرى، كضم حجه السند إلى حجه الدلاله أو الجبهه لا- يتم، لما تقدم من أن الإيراد مبنى على أن حجه كل من السند و الدلاله مجعوله بجعل مستقل من دون أن ترتبط احدهما بالأخرى.

و لكن قد مر سابقاً أن هذا المبنى خاطئ، و الصحيح في هذا الفرض أن المجعول حجه واحده لمجموع من السند و الدلاله يجعل واحد بنحو الإرتباط لا حجتان مستقلتان، و على هذا فالروايه بحجيه مجموع سندها و دلالتها مسأله اصوليه واحده، لا أنها على أساس حجه سندها مسأله و على أساس حجه دلالتها مسأله اخرى، فإذا نصلح أن تقع في طريق عمليه الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى اصوليه لا طولاً و لا عرضاً.

الخامسه: قد يفسر محاوله السيد الاستاذ قدّس سرّه بأن مراده من عدم الإحتياج، عدم الإحتياج في الجملة و لو في مورد واحد، و أورد على هذا التفسير بوجهين:

الأول: أن التعريف على ضوء هذا التفسير يشمل بعض المسائل غير

الاصوليه التي قد يتفق بشأنها الإستغناء عن غيرها في وقوعها في طريق استفاده الحكم في الجملة و لو في مورد واحد، فإن ذلك يكفى في اصوليه المسأله على أساس هذا التفسير و لكن قد تقدم مفصلا أن هذا الإشكال غير وارد.

الثانى: أن جملة من البحوث اللفظيه كمبحث العام و الخاص و المطلق و المقيد و نحوهما لا- يمكن أن تقع في طريق عمليه الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى اصوليه اخرى و هى قواعد الجمع العرفى، حيث أنها بحاجة إليها دائما في استفاده الحكم الشرعى منها.

و هذا الإشكال وارد، لأن الميزان في اصوليه المسأله على ضوء هذا التفسير إمكان وقوعها في طريق عمليه الاستنباط بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى اصوليه اخرى إليها، و المفروض أن تلك البحوث بحاجة إلى ضم الكبرى دائما، و لا يمكن وقوعها في طريق العمليه بدون الضم.

السادسه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن قواعد الجمع العرفى بما أنها مورد التسالم، فلا تكون من المسائل الاصوليه، فقد مر أنه غير تام، اما أولا فلأنها ليست مورد التسالم عند الكل، و ثانيا ما تقدم من أن اصوليه المسأله غير مرهونه بذلك، و من هنا قلنا سابقا أنه لا فرق بين كونها مورد التسالم أو لا.

السابعه: قد تحصل من ذلك كله أن التعريف المشهور التقليدى غير تام فلا يكون جامعا و لا مانعا كما مرّ.

إلى هنا قد تبين اجمالا أن المسائل الاصوليه تركز على ركيزتين:

الاولى: العموميه و الإشتراك في نفسها.

الثانيه: الإستدلاليه للتفكير الفقهي مباشره، و من هنا قلنا أن الفقه قد وضع

لتطبيق المسائل الاصوليه العامه على مصاديقها الخاصه لاستنباط الأحكام الفقهييه الشرعيه.

و على هذا فالصحيح فى تعريف الاصول أن يقال إنه العلم بالقواعد العامه التى يستعملها الفقيه كدليل مباشر على الجعل الشرعى الكلى. و هذا التعريف جامع و مانع.

أما الأول فلأن المسائل الاصوليه على أساس هذا التعريف، فقد مثلت أدله على الأحكام الفقهييه و إثباتها مباشره، و على ضوء ذلك فالبحوث اللفظيه بكافه ألوانها تنفتح صغرى لمسأله اصوليه، و هى حجيه الظواهر، حيث أنها دليل على اثبات الحكم الفقهي مباشره. و من هذا القبيل بحوث الملازمات العقلية، فإنها تنفتح صغريات المسائل الاصوليه، كمسأله الترتب و قواعد باب التزاحم و قواعد باب التعارض.

و الخلاصه: أن كل مسأله تمثلت دليلا مباشرا على الجعل الشرعى الكلى فهى من الاصول.

و بذلك تخرج القواعد الفقهييه العامه فى نفسها عن التعريف، فإنها و إن تمثلت دليلا مباشرا و لكنها تمثلت دليلا كذلك على اثبات الحصه من القاعده المجعوله بنفس جعلها لا بجعل آخر، بينما القواعد الاصوليه تمثلت دليلا مباشرا على الجعل، و من هنا تختص القواعد الفقهييه بالشبهات الموضوعيه.

و أما الثانى: فلأن اشتمال التعريف على طابع العموم و الإشتراك فى نفسه يمنع عن دخول كثير من المسائل غير الاصوليه فيه كمجموعه كبيره من المسائل الفقهييه، و منها مسائل علم اللغه و نحوها.

و أما اشتماله على الطابع الإستدلالي للفقهاء خاصة، فيمنع عن دخول جملة من العلوم فيه، منها علم المنطق، فإن مسائله و إن كانت ذات طابع استدلالى، إلا- أنها ليست للتفكير الفقهي خاصة، بل للتفكير العام البشرى، بينما المسائل الاصوليه مسائل استدلاليه للتفكير الفقهي فقط، و بذلك تمتاز المسائل الاصوليه عن المسائل المنطقيه.

و منها علم النحو و الصرف و علم الرجال و نحوها، فإن مسائلها و إن كانت ذات طابع استدلالى إلا أنها ليست للتفكير الفقهي، بينما المسائل الاصوليه تكون للتفكير الفقهي خاصة.

و أما مسائل علمى النحو و الصرف فهي أدله على حفظ اللسان عن الخطأ فى المقال ماده و هيئه.

و أما مسائل علم الرجال فهي أدله على الوثاقه لا على الجعل الشرعى الكلى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن اصوليه المسأله مرهونه بالركيزتين المميزتين:

الأولى: العموميه و الإشتراك فى نفسها.

الثانيه: الإستدلاليه للتفكير الفقهي مباشره، و لا بد من أخذ كلتا الركيزتين فى تعريف الاصول لكى يكون جامعا و مانعا. هذا تمام الكلام فى تعريف علم الاصول.

الثانى: موضوع علم الاصول

اشاره

يقع البحث هنا فى مرحلتين:

الاولى: فى موضوع العلم بشكل عام، و حاجته إليه، و تحديد ما يكون موضوعا و ما يكون محمولا.

الثانيه: فى موضوع علم الاصول.

موضوع العلم

اشاره

أما الكلام فى المرحله الاولى فلا شبهه فى أن كل علم مؤلف من قضايا و مسائل عديده و مختلفه فى دائره أفق ذلك العلم، و كل قضيه منها مؤلفه من الموضوع و المحمول، هذا مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن امتياز كل علم عن علم آخر هل هو بالموضوع أو بالعرض.

لزوم موضوع واحد لكل علم

المعروف و المشهور بين الأصحاب هو الأول، و أنه لا بد أن يكون لكل علم موضوع واحد تلتقى فيه موضوعات مسائله، و تكون نسبته إليها نسبه الطبيعى إلى افراده، و يبحث فى كل علم عن عوارضه الذاتيه و يكون محورا لتمام بحوثه.

و قد استدل على ذلك بوجه:

الأول: أن الغرض من كل علم واحد، فإذا كان واحدا فوحدته تكشف عن أن المؤثر فيه ايضا كذلك على ضوء مبدأ التناسب و السنخيه بين الأثر و المؤثر و العله و المعلول.

و بكلمه، أن هنا قاعدتين عقليتين:

الاولى: أن المعلول الواحد لا يصدر إلا من عله واحده.

الثانيه: أن العله الواحده لا يصدر منها إلا معلول واحد.

الاستدلال بقاعده الواحد

و الإستدلال على وجود الموضوع فى المقام لكل علم إنما هو بالقاعده الاولى، و هو يتوقف على مقدمات:

الاولى: أن هذه القاعده الفلسفيه لا تختص بالواحد الشخصى، بل يشمل الواحد النوعى أيضا، فكما أن وحده المعلول بالشخص تكشف عن وحده علته كذلك بقانون التناسب و السنخيه بينهما، فكذلك وحده المعلول بالنوع تكشف عن وحده علته كذلك بنفس الملاك، لاستحاله أن تكون دائره المعلول أوسع من دائره العله و بالعكس.

الثانيه: أن وحده الغرض لا بد أن تكون بالذات و النوع، و إلا فلا تكون كاشفه عن الجامع كذلك.

الثالثه: أن ترتب الغرض على المسائل فى كل علم يكون من سنخ ترتب المعلول على العله.

فإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فى المقام، فقد تم الإستدلال بالقاعده المذكوره، بتقريب أن الغرض من كل علم حيث إنه واحد، فلا يمكن أن يصدر ذلك الغرض الواحد إلا من عله واحده جامعه بين موضوعات مسائله، و هى موضوع العلم و محور تمام بحوثه.

و لكن للنظر فى هذه المقدمات مجالا.

أما المقدمه الأولى فقد نوقش فيها بأن القاعده تختص بالواحد الشخصى

و لا تشمل الواحد النوعى، و وحده الغرض بما أنها تكون بالنوع فلا يمكن تطبيق القاعده عليها، فإن وحده المعلول إذا كانت بالشخص فهى تكشف عن وحده علته كذلك، و أما إذا كانت بالنوع فلا تكشف.

و غير خفى أن هذه المناقشه لا ترجع إلى معنى محصل، و ذلك لأن وحده المعلول تتبع وحده العله، فإن كانت بالشخص كانت وحده علته أيضا كذلك، و لا يمكن أن تكون بالنوع، و إلا لزم أن تكون دائره العله أوسع من دائره المعلول و هذا خلف. و إن كانت بالنوع كانت وحده علته أيضا كذلك، لأن النتائج و الآثار المتماثله فى الخارج لا محاله تكشف عن الأشياء المتماثله المؤثره فيها، على أساس مبدأ التناسب بين العله و المعلول.

بيان ذلك: أن العلاقة بين العله و المعلول التى يعبر عنها بالمفهوم الفلسفى بالعليه، هى علاقته بين وجودين يرتبط احدهما بالآخر ارتباطا وثيقا ذاتيا، فيكون احدهما عله و الآخر معلولا، و وجود المعلول ليس إلا تعلق و ارتباط، فالتعلق و الارتباط مقوم لكيانه، و من هنا تكون حقيقه المعلول حقيقه تعلقيه، لا أنه يملك وجودا بصوره مستقله، ثم يعرض عليه الارتباط، فإن ذلك مستحيل، مثلا علاقته بين وجود النار سنخا و وجود الإحراق و بين وجود الحركه نوعا و وجود الحراره و هكذا، ليست بمعنى أنها تعرض عليهما بعد وجودهما فى الخارج، بل بمعنى أن وجود الإحراق ليس إلا التعلق و الارتباط بالنار، و كذلك وجود الحراره. و تتبع من هذه علاقته الذاتيه الرئيسيه بين سنخ وجود النار و سنخ وجود الإحراق أو الحراره علاقات و ارتباطات عديده بين أفراد النار فى الخارج و أفراد الإحراق، فإن كل فرد من أفراد الإحراق مرتبط ذاتا بفرد من أفراد النار خارجا، لا بملاك فرديته، بل بملاك وجود النار فيه.

و من هنا تكون العلاقة بين هذا الفرد من الإحراق أو الحرارة، و بين ذاك الفرد من النار نفس العلاقة بين الفرد الآخر من الإحراق و الفرد الثاني من النار و هكذا و هي علاقة العلية، على أساس أن خصوصية الفرد و عوارضه خارجه عن تلك العلاقة.

و الخلاصه: أن العلاقة أتما هي بين سنخ وجود النار و سنخ وجود الإحراق و سنخ وجود الحركة و سنخ وجود الحرارة، هذا من ناحيه، و من ناحيه اخرى، أن وجود المعلول عين التعلق و الإرتباط بالعله و ليس شيئا منفصلا عنها، و من هنا يكون المعلول من مراتب وجود العله النازله و يتولد منها، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي، أن وحده المعلول بالسنخ و النوع تكشف عن وحده العله كذلك، فوحده الإحراق بالنوع تكشف عن وحده علتة كذلك و هي النار، باعتبار أنه عين التعلق و الإرتباط بها، فالمؤثر إنما هو وجود النار سواء كان بهذا اللباس أو ذاك، و من هذا القبيل الصفات العارضة على أفراد الإنسان فى الخارج فحسب كصفه النطق أو الضحك أو التعجب أو نحوها، فإنها لا محاله تكشف عن أن تأثير كل فرد من الإنسان فى فرد من هذه الصفات إنما يكون بلحاظ وجود الإنسان فيه لا بلحاظ خصوصية الفرد، و اشتراك أفراد الإنسان فى هذه الصفات، يكشف عن اشتراكها فى وجود جامع بينها، و ذلك الجامع هو المؤثر فيها و هو وجود الإنسان بما هو.

فالنتيجه: أن قاعده الواحد لا يصدر إلا من الواحد تشمل الواحد الشخصى و النوعى معا، فوحده المعلول إن كانت بالشخص فتكشف عن وحده علتة كذلك، و إن كانت بالنوع فتكشف عن وحدتها بالنوع، على أساس أنه لا يعقل أن تكون دائره وجود المعلول أوسع من دائره وجود العله.

و أما المقدمه الثانيه فلأنها تبتنى على أن تكون وحده الغرض المترتب على مسائل العلم وحده ذاتيه نوعيه، فإنها حينئذ تكشف عن وحده ذاتيه كذلك بين موضوعات المسائل، و هذا بخلاف ما إذا كانت وحدته عرضيه، فإنها لا تكشف عن وحده ذاتيه بينها على أثر عدم علاقته التناسب بينهما، و حيث أن وحده الغرض وحده عنوانيه لا ذاتيه، كصون اللسان عن الخطأ فى المقال و صون الفكر عن الخطأ فى الإستنتاج و عنوان الإقتدار على الإستنتاج و نحوها، فلا تكشف عن وحده ذاتيه، لعدم المسانحه بينهما فى الواقع.

و لنا تعليق على هذه المقدمه، و تقريبه أنه لا شبهه فى أن وحده الغرض وحده حقيقه و لها واقع موضوعى خارجى، مثلا صون اللسان عن الخطأ فى المقال الذى يمثل مطابقه الكلام للقوانين النحويه، و صون الفكر عن الخطأ فى الإستنتاج الذى يمثل مطابقه الفكر للواقع، و القدره على الاستنباط التى تمثل درجه الإجتهد و النظر، و غيرها جميعا من الأمور الواقعيه الحقيقه، و ليست من الأمور الإعتباريه أو الإنتزاعيه، التى لا واقع لها فى الخارج ما عدى اعتبار المعبر أو منشأ انتزاعها.

و بكلمه، أنه إن أريد من عنوانيه الغرض أنه أمر اعتبارى، فيرده أنه خلاف المقطوع به، و إن اريد منها أن عنوان الصون عن الخطأ و عنوان الإقتدار و نحوهما من العناوين الإنتزاعيه مفهوما، فهو و إن كان صحيحا إلا أنها منتزعه كذلك من منشأ واقعى حقيقى، على أساس أن انتزاع عنوان صون اللسان عن الخطأ فى المقال عن مسائل علم النحو، لا- يمكن بدون اشتراك تلك المسائل فى جهه جامعه هى المؤثره فى هذا العنوان، و انتزاع عنوان الإقتدار على الاستنباط مثلا- عن مسائل علم الاصول دون غيره، يدل على جهه جامعه مشتركه بين مسائله،

و هي منشأ انتزاعه، و إلا فلا يمكن انتزاعه عنها، بداهه أن انتزاع شيء عن شيء لا يمكن أن يكون جزافا و بلا مبرر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي، أن وحده العرض في كل علم تكشف عن قضيه واحده مشتركه بين مسائله موضوعا و محمولاً، بأن يكون موضوعها مشتركا بين موضوعاتها، و محمولها مشتركا بين محمولاتها، هذا من ناحيه، و من ناحيه اخرى، أن الغرض المترتب على مسائل كل علم لا- يترتب على نفس المسائل، بوجوداتها الواقعيه، فإن صون اللسان عن الخطأ في المقال، أو صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج، لا يعقل أن يترتب على مسائل النحو بذاتها و واقعها، أو مسائل المنطق كذلك، و كذا الإقتدار على الاستنباط، لا- يمكن أن يكون مترتبا على المسائل الاصوليه في الواقع، إذ لو كان الأمر كذلك، لزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال و لا في الفكر، و أن لا يتخلف الإقتدار على الاستنباط عن وجود نفس المسائل الاصوليه في الواقع، هذا مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أن الغرض هل هو مترتب على العلم بتلك المسائل، أي العلم بنسبها الخاصه، و هي ثبوت محمولاتها لموضوعاتها من دون دخل لنفس المسائل بوجوداتها الواقعيه، أو أن لها دخلا في ذلك بنحو الإقتضاء، فيه و جهان:

إشكال السيد الاستاذ على الاستدلال

فذهب السيد الاستاذ قدس سرّه إلى الوجه الأول، و قد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: أنه لا يمكن تطبيق برهان «الواحد لا يصدر إلا- من واحد» على مسائل العلوم، فإن مفاده لزوم التطابق بين العله و معلولها في السنخ، فيكون مختصا بالعله الفاعليه المؤثره، و من الواضح أن مسائل العلوم بنفسها و واقعها ليست عله فاعله و مؤثره في صون اللسان عن الخطأ في المقال، أو صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج، و إلا لم يقع في الخارج خطأ لا في المقال و لا في الفكر، بل أن

هذه الأغراض مترتبة على العلم بالمسائل، و هو عله تامه لترتيبها عليها، فمن عرف مسائل النحو أو المنطق ترتب على معرفته صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى الأول، و صون الفكر عن الخطأ فى الإستنتاج فى الثانى، ترتب المعلول على العله، و من تعلم المسائل الاصوليه و عرفها، ترتب على معرفته إياها القدره على الاستنباط، ترتب الأثر على المؤثر و هكذا(1).

فالتتيجه: أن الغرض فى كل علم مترتب على العلم بمسائله دون نفس المسائل واقعا، و على هذا فلو اريد تطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا- من واحد» على المقام، لزم افتراض وجود جامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل لا- بين موضوعاتها، أو افتراض وجود جامع بين النسب الخاصه التى تربط محمولات المسائل بموضوعاتها.

أما الأول: فهو غير محتمل، لأن موضوع العلم لا بد أن يكون فى المرتبه السابقه على العلم بمسائله، على أساس أنه محور تمام بحوثه.

و أما الثانى: و هو النسب و الإضافات، فالجامع الذاتى بينها غير متصور، لأن لكل نسبه مقومات ذاتيه، و هى شخص وجود طرفيها، فالمقومات الذاتيه لكل نسبه مختلفه ذاتا عن المقومات الذاتيه للنسبه الأخرى، و من الواضح أنه لا يعقل انتزاع جامع ذاتى بين أفراد النسب، إذ مع الحفظ على المقومات الذاتيه للأفراد، فلا- يمكن تحصيل مفهوم واحد يكون جامعا، باعتبار أن المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه ذاتا و وجودا للمقومات الذاتيه للفرد الآخر منها و هكذا، فلا تشترك أفرادها فى المقومات الذاتيه، كأفراد الإنسان مثلا، فإنها تشترك فى المقومات الذاتيه و هى الحيوان الناطق، و مع الغاء تلك المقومات

ص: ٦٨

الذاتيه لها، فلا نسبه حينئذ حتى يتصور جامع ذاتي بين أفرادها، لأن الجامع الذاتى انما يكون مع حفظ المقومات الذاتيه للأفراد، و من هنا ليست للنسبه ماهيه فى عالم التقرر بقطع النظر عن وجودها فى الذهن أو الخارج.

فالتتيجه: أن تصوير الجامع الذاتى بين أفراد النسب و الإضافات غير معقول.

هذا توضيح لما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

و لنا تعليق عليه، و حاصله أنه قدس سره إن أراد من صون الكلام عن الخطأ فى علم النحو، و صون الفكر عن الخطأ فى علم المنطق، صحه الكلام فى الأول التى هى منتزعه من مطابقته للقواعد النحويه فى الواقع، و صحه الفكر فى الثانى التى هى منتزعه عن مطابقته للقواعد المنطقيه، فيرد عليه أنه بهذا التفسير كما لا يترتب على نفس المسائل فى الواقع، لأن نسبته إليها ليست نسبه الأثر إلى المؤثر و المعلول إلى العله، فإنه بهذا التفسير معنى اضافى نسبي، لأن صحه الكلام نسبه بينه و بين القواعد النحويه، و صحه الفكر نسبه بينه و بين القواعد المنطقيه و هكذا، و النسبه متقومه ذاتا و وجودا بشخص وجود طرفيها، لأنها المقومات الذاتيه لها، و مع هذا كيف يعقل أن تكون معلوله للمسائل فى الواقع و مترتبه عليها ترتب المعلول على العله، و إلا فهو خلف، لوضوح أنه لا يكفى فى تحققها وجود المسائل و القواعد فى الواقع بدون وجود الطرف الآخر لها و هو الكلام أو الفكر، كذلك لا يترتب على العلم بالمسائل و نسبها الخاصه، لما عرفت من أنه بالتفسير المذكور نسبه بين الكلام و المسائل النحويه فى الواقع، و بين الفكر و المسائل المنطقيه و متقومه بهما ذاتا و حقيقه، و لا يعقل حينئذ أن تكون مترتبه على العلم بالمسائل و القواعد ترتب المعلول على العله، و إلا فلازمه أن لا يكون شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه لها، و هذا خلف.

و بكلمه، أن شخص وجود طرفيها مقوم ذاتي لها، و معه لا يعقل أن تكون معلوله للمسائل و القواعد الواقعيه أو للعلم بها.

و إن أراد قدس سرّه من الغرض، تمكن العالم بمسائل العلم و قواعده من ترتيب آثارها المطلوبه، مثلا من كان يعلم بالقواعد النحويه، فبامكانه أن يلقي الكلام مصونا من الخطأ، و من كان يعرف مسائل المنطق، فبامكانه أن يصون فكره من الخطأ في الإستنتاج، و من كان يعلم بالمسائل الاصوليه، فباستطاعته أن يقوم بعملية الاستنباط و هكذا، فهو صحيح، لا بمعنى أن العلم هو تمام السبب و العله، بل بمعنى أن الغرض مترتب على المسائل شريطه العلم بها لا مطلقا، فيكون العلم بمثابة الجزء الأخير من العله التامه.

و بكلمه، أن ها هنا عده نقاط:

الأولى: أنه يراد من الغرض في علم النحو مثلا الكلام الصحيح، و في المنطق الفكر الصحيح و هكذا، و لكن قد مر أن الغرض بهذا المعنى الإضافي لا يترتب، لا على نفس المسائل الواقعيه و لا على العلم بها.

الثانيه: أنه يراد من الغرض التمكّن من إيجادها، و هو و إن كان مترتبا على العلم بالمسائل و نسبها الخاصه، إلا أن العلم ليس تمام الموضوع و العله له، بل هو الجزء الأخير منها و شرط لترتبه على المسائل، و من هنا لا يترتب التمكّن من صون الكلام عن الخطأ في المقال على مطلق العلم بالمسائل، و إن لم تكن من المسائل النحويه، و صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج على مطلق العلم بالقواعد، و إن لم تكن من قواعد المنطق، و الإقتدار على الاستنباط على مطلق العلم بالمسائل، و إن لم تكن من المسائل الاصوليه و هكذا، بل الأول مترتب على حصّه خاصه من العلم و هو العلم بمسائل النحو فحسب، و الثاني مترتب على خصوص العلم

بقواعد المنطق، و الثالث على خصوص العلم بالمسائل الاصوليه، و هكذا.

و من هنا يظهر أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه - من أن الغرض مترتب على العلم بالمسائل، و ثبوت محمولاتها لموضوعاتها لا على نفس المسائل فى الواقع، و حينئذ فلو أريد تطبيق قاعده (الواحد لا يصدر إلا من واحد) على المقام، فلا بد من افتراض وجود جامع بين العلوم المتعلقه بالمسائل لا- بين موضوعاتها - لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لما عرفت من أن معنى ترتب الغرض على العلم بالمسائل، أن العلم شرط لترتبه على نفس المسائل التى تقتضى ذلك، على أساس اشتمالها على خصوصيه جامعه متناسب معه، و العلم بتلك الخصوصيه الجامعه، شرط لفعليه تأثيرها فيه و ترتبه عليها.

و بكلمه، أن الغرض مترتب على نفس المسائل الواقعيه بلحاظ ما فيها من الخصوصيه المنسجمه معه، و العلم بها جهه تعليليه لترتبه عليها لا- جهه تقييده، فالنتيجه أن العلم بالمسائل كما أنه ليس تمام الموضوع للغرض كذلك ليس جزء الموضوع، بل تمام الموضوع له المسائل، و العلم بها عله لترتبه عليها.

الثالثه: أن وحده الغرض لكل علم تكشف عن وحده قضاياه و مسائله فى قضيه واحده جامعه موضوعا بين موضوعاتها و محمولها بين محمولاته و مشتركه فيها و هى المؤثره فى الغرض، و إلا فلا يعقل اختلاف العلوم بعضها عن بعضها الآخر فى الغرض، إذ لو لم يكن لكل علم طابع خاص و جهه جامعه بين مسائله المؤثره فى حصول غرضه المميزه عن غيره، لم يكن ميز بين العلوم حينئذ.

و على هذا فبطبيعته الحال تشترك مسائل كل علم على اختلافها فى نفسها فى جهه موحده لها و مميزه عن غيره و مؤثره فى تحقق الهدف المنشود فيه و هو غرضه، و تلك الجهه هى محور تمام بحوثه و موضوعه، سواء كانت تلك الجهه

جامعه بين موضوعات المسائل أم بين محمولاتها في مرحلة التدوين، و تكشف عن هذه الجبهه الموحده وحده الغرض في كل علم.

مثلا مسائل علم النحو المحدده تشترك في جبهه ما هي الموحده لها المؤثره في تحقق الغرض منه، و هو صيانه اللسان عن الخطأ في المقال، و لهذا فنحويه المسأله مرهونه بدخالتها في هذا الغرض و ترتبه عليها، و هذا معنى أن مسائل علم النحو تشترك جميعا في جبهه ما، و هي دخالتها في صيانه اللسان، و تمتاز عن مسائل سائر العلوم بتلك الجبهه، و كذلك الحال في مسائل الاصول و الفقه و نحوهما، و إلا فلا معنى لتسميه مجموعه من المسائل المحدده بالاصول، و مجموعه من المسائل الأخرى المحدده بالفقه، و المجموعه الثالثه كذلك بالنحو و هكذا، بعد افتراض أن كلا من هذه المجموعات دخيله في صيانه اللسان و في الإقتدار على الاستنباط و نحوها على مستوى واحد، و لا مبرر لهذه التسميه حيثئذ أصلا، إذ لا امتياز وقتئذ، بل لازم هذا، تأثير كل شيء في كل شيء، و هذا معناه انهيار مبدأ العليه و التناسب، فمن أجل ذلك، كشف وحده الغرض في كل علم عن جبهه واحده مشتركه بين مسائل العلم بموجب مبدء التناسب أمر ضرورى و غير قابل للإنكار.

و بكلمه، أنه إذا كان للعلم غرض خارجى مترتب على مسائله، فوحدته سنخا تكشف عن وحده المسائل كذلك و تجانسها روحا بقانون التناسب، غايه الأمر أن الغرض إذا كان مترتبا على المسائل بما هي، كان كاشفا عن روح الوحده و الإنسجام بين المسائل موضوعا و محمولا، بمقتضى برهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، و إذا كان مترتبا على موضوعات المسائل، كان كاشفا عن روح الوحده و الإنسجام بينها بنفس الملاك، و إذا كان مترتبا على محمولاتها،

كان كاشفا عن روح الوحده و الإنسجام بينها هذا من ناحيه.

هل تكشف وحده الموضوع عن وحده المحمول و بالعكس

و من ناحيه اخرى، إن وحده المحمول أو الموضوع هل تكشف عن وحده الآخر؟

و الجواب: أن فيه تفصيلا، فإن الموضوع و المحمول إن كانا من سنخ واحد، كانت وحده أحدهما كاشفه عن وحده الآخر، و إن كان أحدهما أمرا واقعيا و الآخر أمرا اعتباريا، فلا تكشف وحدته عن وحده الآخر ذاتا و سنخا، لعدم التناسب بينها، مثلا المحمول في علم الفقه أمر اعتباري و الموضوع أمر واقعي بحسب التدوين، و كذلك في علم الاصول، و حينئذ فوحده المحمول و إن لم تكشف عن وحده الموضوع سنخا و ذاتا، لعدم التناسب بينهما كذلك، إلا أنها تكشف عن اشتراك أفراد الموضوع في جهه ما، و تلك الجبهه تقتضى ثبوت هذا المحمول لها، و هى مبادئ الأحكام فيها التى هى روحها و حقيقتها.

هل تكشف وحده الغرض عن وحده بين المحمولات

و من ناحيه ثالثه، أن وحده الغرض فى علم الفقه المترتب على محمولات مسائله، هل تكشف عن جهه واحده بينها و اشتراكها فيها؟

و الجواب: إن كشفها عن جهه واحده بين نفس المحمولات غير متصور، باعتبار أنها أمور اعتباريه و لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر، فلذلك لا يتصور جامع بينها، و أما كشفها عن روح الوحده و الإنسجام بينها فى جهه ما، و هى جهه المولويه و المبادئ لها، فلا شبهه فيه، حيث إن هذه الجبهه هى المؤثره فيه، لأنها حقيقه الأحكام و روحها لا المحمولات.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن وحده الغرض فى كل علم تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين مسائل العلم بموجب مبدء التناسب، إما موضوعا و محمولا، أو موضوعا فقط، أو محمولا كذلك، بلحاظ مرحله

التدوين، و هذه الجهه الواحده هى الموحده للعلم و المميزه عن غيره من العلوم، و هى محور تمام بحوثه و موضوعه، فإن محور البحث فى كل علم هو الموضوع و السبب للغرض و الأثر، سواء كان موضوعا للمسائل بحسب التدوين أم لا، لأن المعيار فى مرحله البحث، إنما هو بمحور الغرض و موضوعه، و إن كان محمولاً- للمسأله بلحاظ مرحله التدوين كما فى علم الفقه، فإن المبحوث عنه فيه نفس الأحكام الشرعيه، مع أنها محموله للمسأله بحسب التدوين.

و أما المقدمه الثالثه، و هى أن ترتب الغرض فى كل علم على مسأله، يكون من سنخ ترتب المعلول على العله، فقد أورد عليها السيد الاستاذ قدس سرّه بأن الغرض لا يترتب على نفس المسائل ترتب الأثر على المؤثر و المعلول على العله، و إنما هو مترتب على العلم بها، و قد مرّ أنه لو قلنا بتطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، فلا بد من تصوير الجامع بين العلوم المتعلقه بالمسائل لا بين المسائل نفسها، أو بين النسب، و كل ذلك لا يمكن (١).

و لكن قد سبق المناقشه فيه موسعا، فلا حاجه إلى الإعادته (٢).

الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين قدس سرّه من أن قاعده إن لكل علم موضوعا واحد تدور حوله بحوثه و يمتاز به عن غيره من العلوم، يشير إلى مطلب ارتكازى مقبول بأدنى تأمل، و تتميز به كل علم عن علم آخر، و هذه الوحده التى هى موضوع العلم ثابتة وجدانا لكل علم فى مرتبه أسبق من مرتبه تدوينه

ص: ٧٤

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٨.

٢- (٢) سبق فى ص ٣٩.

التي هي مرتبه لا حقه (١).

هذا الوجه يتضمن أمرين:

أحدهما: أن ما هو موضوع العلم و محور البحث، قد يكون مطابقا مع ما يجعل موضوعا لمسائله في مرحله التدوين، كما في علم النحو، فإن محور بحوثه و موضوعاته الكلمه، و هي موضوع لمسائله بلحاظ مرحله التدوين أيضا، و قد يختلفان كما في علم الفقه، فإن موضوع بحوثه الحكم الشرعي مع أنه يحتلّ مركز المحمول في المسائل الفقيهيه بحسب التدوين.

و الآخر: أن ثبوت موضوع لكل علم في المرتبه السابقه من مرتبه التدوين، إنما هو بالإرتكاز و الوجدان.

أما الأمر الأول فقد تقدم أن ما يترتب عليه الغرض هو موضوع البحث و محوره سواء كان موضوعا للعلم بحسب التدوين أم لا، و حينئذ فإن أريد من موضوع البحث ذلك كما لعله الظاهر فهو متين، و إلا فلا.

و أما الثاني فقد تقدم أن الدليل على أن لكل علم موضوعا و محورا واحدا لبحوثه هو تطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، لما مرّ من أن وحده الغرض في كل علم تكشف عن وحده ما ترتب عليه الغرض ترتب الأثر على المؤثر و المعلول على العله بقانون مبدء التناسب الذي هو أمر ارتكازي فطري، و أما بقطع النظر عن ذلك الدليل، فدعوى الارتكاز و الوجدان على ذلك فعهدتها على مدّعيها.

الوجه الثالث: أن تمايز العلوم إنما هو بتمايز موضوعاتها، فلا بد حينئذ أن

ص: ٧٥

١- (١) بحوث في علم الاصول ١: ٤١.

يكون لكل علم موضوع واحد ليمتاز به عن غيره، و إلا لتداخلت العلوم بعضها مع بعضها الآخر.

و قد أورد عليه المحقق الخراساني قدس سرّه بأن تمايز العلوم لو كان بالموضوع، لزم أن يكون كل باب بل كل مسألة علما مستقلا بنفس الملاك، فإذن لا يمكن أن يكون موضوع العلم هو المعيار لوحده و امتيازه عن غيره، و من هنا قد اختار قدس سرّه أن تمايز العلوم إنما هو بالأغراض لا بالموضوعات (١).

و لكن هذا الإيراد غير صحيح، و ذلك لأن الإلتزام بأن امتياز كل علم عن علم آخر بالموضوع لا يستلزم ما ذكره قدس سرّه من المحذور، فإن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله بدون أن يكون مندرجا تحت جامع آخر، و إلا كان هو موضوع العلم، و هذا بخلاف موضوع كل باب أو كل مسألة، فإنه حصه من موضوع العلم و فرد منه، و يشترك مع موضوع باب آخر أو مسأله اخرى في الجامع الفوقى الذى هو موضوع العلم.

و بكلمه، أن تمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر بالموضوع، يستلزم التمايز بينها بالمحمول و الغرض أيضا بالتبع، لما مرّ من اعتبار التناسب و التجانس بين الموضوع و المحمول، و كذا بينه و بين الغرض مباشره أو بالواسطه، إذ لا يعقل أن يمتاز علم عن علم آخر بالموضوع مع اشتراكه معه فى المحمول و الغرض، فإذا كان التمايز بينهما بالموضوع مباشره، كان مستلزما للتمايز بينهما بالمحمول و الغرض أيضا بالملاك المتقدم، و على هذا فإذا كان موضوع كل باب أو كل مسألة مشتركا مع موضوع باب آخر أو مسأله اخرى فى المحمول و الغرض، كان لا محاله مشتركا معه فى الموضوع أيضا، فإذن لا اختلاف بينهما فيه إلا فى بعض

ص: ٧٦

الخصوصيات هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن ما ذكره قدس سره من أن تمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر إنما هو بالغرض لا- بالموضوع و لا بالمحمول لا- يتم، و ذلك لأن تمايز العلوم بالموضوع تاره و بالمحمول اخرى و بهما معا ثالثه، على أساس ما تقدم من أن الغرض قد يترتب على الموضوع فى المسأله، و قد يترتب على محمولها، و قد يترتب على ثبوت المحمول للموضوع، فعلى الأول يكون التمييز بالموضوع، و على الثانى بالمحمول، و على الثالث بهما معا، و لا يكون التمييز بالغرض، على أساس أنه يكشف عن أن التمييز بما هو أسبق منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الاولى: أن قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» لا تختص بالواحد الشخصى بل تشمل الواحد النوعى أيضا، فإن المعلول إذا كان واحدا بالنوع، كان كاشفا عن أن علته أيضا كذلك.

الثانيه: أن الغرض من العلم لا يترتب على نفس المسائل بوجوداتها الواقعيه، ترتب الأثر على المؤثر و المعلول على العله، و إلا لم يتصور تخلفه عنها خارجا، بل ترتبه عليها فعلا منوط بقيد و مشروط بشرط و هو العلم بها، فإنه شرط فى ترتب الغرض عليها فى الخارج، فالمسائل بمتابته المقتضى للغرض و العلم بها بمتابته الشرط، فيكون موضوعه نفس المسائل و ترتبه عليها مشروط بالعلم بها.

الثالثه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن العلم بالمسائل تمام الموضوع للغرض بدون أى دخل للمسائل بذاتها و واقعها، و لهذا بنى قدس سره على أنه لا مجال لتطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، و إلا فلازمه تصوير

الجامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل أو بين النسب و هو كما ترى، فقد مرّ أنه غير تام، إذ لا يمكن القول بأنه لا دخل للمسائل فى ترتب الغرض أصلاً، و أن العلم بها تمام الموضوع و العله له بدون أى دخل لها فيه، فإن لازم ذلك حصول الغرض بصرف حصول العلم و إن لم يكن متعلقاً بها، باعتبار أن العلم تمام العله، و من الطبيعى أنه لا يمكن الإلتزام بذلك، بل من غير المحتمل أن يكون ذلك مراده قدّس سرّه.

الرابعه: أن الغرض من كل علم قد يترتب على المسائل بما لها من الموضوع و المحمول بلحاظ التدوين، و قد يترتب على محمول المسأله كذلك، و قد يترتب على موضوعها، و على جميع التقادير فوحده الغرض على الأول تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين المسائل فى الموضوع و المحمول، على أساس مبدء التناسب، و على الثانى تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين محمولات المسائل و مبادئها بنفس الملاك، و على الثالث تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين موضوعاتها كذلك.

الخامسه: أن محور بحوث كل علم و موضوعها محور غرضه و موضوعه، و هو الذى يترتب عليه الغرض ترتب الأثر على المؤثر، و على هذا فموضوع البحث فى المسأله إما نفس المسائل، أى ثبوت محمولاتها لموضوعاتها أو الجامع بين محمولاتها أو الجامع بين موضوعاتها على تفصيل قد سبق.

السادسه: أن موضوع البحث و محوره قد يكون مطابقاً لموضوع المسأله بحسب التدوين، و قد يكون مخالفاً له، فإن موضوع البحث قد يحتلّ مركز المحمول بلحاظ التدوين على ما مرّ شرحه.

السابعه: أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه من أن تمايز العلوم لو كان بتمايز الموضوعات لازم أن يكون كل باب بل كل مسأله علماً مستقلاً، غير تام على

تفصيل تقدم.

هذا تمام الكلام فى البحث عن موضوع العلم نفيًا و اثباتًا على مستوى العام.

موضوع علم الاصول

اشاره

و أما الكلام فى المرحله الثانيه و هى البحث عن موضوع علم الاصول فحسب، فقد اختلف الاصوليون فيه على أقوال ثلاثه:

قول المحقق الخراسانى

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سرّه من أن موضوع علم الاصول هو الجامع الذاتى بين موضوعات مسائله، و تكون نسبته إليها نسبه الطبيعى إلى أفراده و الكلى إلى مصاديقه (1)، و قد برهن ذلك بقاعده أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد»، بدعوى أن الغرض المترتب على مسائل الاصول بما أنه واحد، فوحدته تكشف عن أن المؤثر فيه أيضا واحد، بموجب مبدأ التناسب و السنخيه بين العله و المعلول و الأثر و المؤثر، و لا- يمكن أن يكون المؤثر فيه موضوع كل مسأله بما له من الخصوصيه الفرديه، و إلا لزم تأثير الكثير فى الواحد، و هو مستحيل.

ما ذكره قدس سرّه يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: تطبيق القاعده (الواحد لا يصدر إلا من واحد) على المقام.

الثانيه: أن المؤثر فى الغرض الجامع بين موضوعات المسائل دون محمولاتها.

الثالثه: أنه ذاتى لا اعتبارى.

ص: ٧٩

و لنا تعليق على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى فهي تامه، لما تقدم من أن وحده الغرض تكشف عن وحده المؤثر فيه، سواء كانت وحدته شخصيه أم نوعيه على ما مرّ توضيحه.

و أما النقطة الثانيه: فيرد عليها أن وحده الغرض تكشف عن وحده ما ترتّب عليه ذلك الغرض ترتب الأثر على المؤثر، فإن ترتب على المسائل كشف عن الجامع بينها موضوعا و محمولا، و ان ترتب على موضوعاتها كشف عن الجامع بينها فحسب، و ان ترتّب على محمولاتها كشف عن الجامع بينها كذلك، و حيث أن الغرض الاصولي مترتب على الحججه، فوحدته تكشف عن روح الوحده و الإنسجام فيها، و المفروض أن مركز الحججه فى المسائل الاصوليه بحسب التدوين مركز المحمول لا الموضوع، فما ذكره قدّس سرّه من أن وحده الغرض فى المقام تكشف عن جامع واحد بين موضوعات المسائل فى غير محله، و قد أشرنا فيما تقدم أن موضوع البحث و محوره فى كل علم هو موضوع الغرض و محوره، و حيث إن موضوع الغرض فى المسائل الاصوليه الحججه، فهي محور بحثها لا موضوع المسائل بلحاظ التدوين.

و أما النقطة الثالثه فيرد عليها أولا أن الجامع الحقيقى لا يتصور بين موضوعات المسائل الاصوليه جميعا، لأنها متباينات ذاتا.

و ثانيا: أن الإقتدار على الاستنباط لا يتوقف على وجود جامع ذاتى بين موضوعات المسائل، و لا يكشف أكثر من روح الوحده و الإنسجام بين موضوعاتها فى جهه ما التى هى دخيله فيه، و إن كانت تلك الججه عرضيه لها لا ذاتيه، فإن قاعده التناسب و الإنسجام بين الأثر و المؤثر لا تقتضى أكثر من ذلك.

و ثالثا: ما مرّ من أن الغرض الاصولى إنما يترتب على محمولات المسائل

الاصوليه دون موضوعاتها بحسب التدوين، و لا- يكشف إلا- عن روح الوحده و الإنسجام بين محمولاتها و أنها محور تمام بحوثها دون موضوعات المسائل.

قول المشهور

القول الثانى: أن موضوع علم الاصول الأدله الأربعة، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصوليين.

و لكنه غير تام.

أما أولاً: فلأنه إن أريد من الأدله الأربعة بوصف حجيتها شرعاً، فيرد عليه أن ذلك لا يوافق مع ما هو موضوع علم الاصول بحسب التدوين و هو ذات الأدله، و الحجيه جعلت فى مركز محمولها.

و ثانياً: أنه لا موجب لتخصيص المسائل الاصوليه بما ينطبق عليه أحد الأدله الأربعة، فإن ملاك اصوليه المسأله وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط لاثبات الجعل الشرعى، و المفروض أن هذا الملاك متوفر فى جمله من المسائل التى لا- تنطبق عليها الأدله الأربعة، كقاعده الطهاره و قاعده لا- ضرر و نحوهما، و الملازمات العقلية غير المستقله و الشهره الفتاويه و الاصول العمليه الشرعيه و العقلية.

القول الثالث: أن موضوع علم الاصول الأدله فى الإستدلال الفقهي(1).

و لكن هذا القول لا- ينسجم مع ما جعل الموضوع للمسأله الاصوليه بحسب التدوين، و ينسجم مع ما هو موضوع البحث فى الاصول و محوره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن بحوث كل علم بشئى أشكاله و ألوانه لا بد أن تكون مرتبطه فى محور واحد وجهه واحده، و بها يمتاز

ص: ٨١

عن سائر العلوم و يصبح علما واحدا بشتى أنواع بحوثه، و هذا معنى ما ذكرناه من أن وحده الغرض فى كل علم تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين مسائله المختلفه فى جهه ما التى لها دخل و تأثير فى غرضه، سواء كانت الجهه ذاتيه للمسائل أم كانت عرضيه.

ثم أن هذه الجهه الواحده قد تمثل موضوع العلم فى مرحله التدوين، و قد تمثل محموله فى هذه المرحله، و الأول كعلم النحو، فإن موضوعه الكلمه بحسب التدوين و كذلك بحسب البحث، و الثانى كعلم الاصول و الفقه، فإن موضوع البحث فى الأول الحجيه، مع أنها تحتل مركز المحمول فى مرحله التدوين، و موضوع البحث فى الثانى الحكم، مع أنه محمول بلحاظ مرحله التدوين، و قد تمثل نفس الغرض بحسب مرحله التدوين، كما فى علم الطب، فإن موضوعه فى مرحله البحث صحه البدن و بحوثه تدور مدارها، مع أنها بمثابة الغرض بحسب التدوين.

و هكذا تحصل مما ذكرناه أن موضوع علم الاصول ذوات الأدله العامه التى يستعملها الفقيه لاستنباط الحكم الشرعى بحسب التدوين و يكون البحث عن حجيتها فيه.

يقع البحث هنا فى نقطتين:

الأولى: فى تقسيم العرض بلحاظ كيفية عروضه على المعروف و الموضوع.

الثانية: فى الضابط لذاتيه العرض و غرابته.

أما الكلام فى النقطة الأولى، فالمشهور بين الاصوليين أن كيفية عروض العرض على الشئ تصور على الأقسام التاليه:

أقسام العرض بلحاظ كيفية العروض

الأول: أن يكون عروض العرض على الشئ بواسطة أمر داخلى، و نقصد أنه منتزع عن مرحله ذات الشئ فى عالم التحليل، كمفهوم الجنس و الفصل المنتزع من ذات النوع فيه و يعرض عليه، على أساس أنه جزء داخلى له، و هذا هو الذاتى فى باب الكليات الخمس.

الثانى: أن يكون عروضه على الشئ بواسطة أمر خارج عن ذاته و لكنه بإقتضاها، بحيث إن ثبوت ذات المعروف وحده كاف لاتصافه به و عروضه عليه بدون حاجه إلى ضميمه خارجيه، و ذلك كالزوجه للأربعه التى تعرض عليها بواسطة كونها زوجا، و الحراره للنار و هكذا، و هذا هو الذاتى فى باب البرهان.

الثالث: أن يكون عروضه على الشئ بواسطة أمر خارج عنه غير أن الواسطه حيثه تعليليه، فيكون المعروف نفس هذا الشئ لا الواسطه، و ذلك كالحراره العارضه على الماء بواسطة مجاورته للنار أو إصابه الشمس، و لا- فرق فى ذلك بين أن تكون الواسطه الثبوتيه الخارجيه أعم أو أخص أو مساويه أو

مباينه، مادامت ليست هي المعروضه للعرض.

الرابع: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عن ذاته، غير أن الواسطه حيثه تقييده في العروض و الإلتصاف، بمعنى أن الواسطه هي المعروضه للعرض أولا و بالذات، و ذا الواسطه ثانيا و بالعرض، و قد يعبر عنها بالواسطه في العروض، و يعتبر في هذا القسم أن يكون ذو الواسطه جزءا تحليليا من الواسطه، مثل ما يعرض على الجنس بواسطة النوع.

الخامس: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر داخلي، مثل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس، فإن الواسطه جزءا تحليليا لذي الواسطه، فيكون هذا القسم على عكس القسم الرابع في كيفية العروض و نوعيه الواسطه، لأنه في هذا القسم يعرض على النوع بواسطة الجنس، فتكون الواسطه جزءا تحليليا لذي الواسطه فيه، و في القسم الرابع يعرض على الجنس بواسطة النوع، فيكون ذو الواسطه فيه جزءا تحليليا للواسطه.

السادس: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييده مباينه لذي الواسطه ذاتا في عالم التحليل لا في عالم الوجود، و ذلك مثل ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، فإن الفصل مباين ذاتا للجنس بحسب عالم التحليل لا بحسب عالم الوجود.

السابع: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييده مباينه ذاتا و وجودا، و ذلك مثل حركة المركبه بالنسبه إلى راکبها، فإنها تعرض على الراكب بواسطة المركبه التي هي المعروضه لها حقيقه المباينه له وجودا و ذاتا، و من هذا القبيل سرعه الحركه أو بطؤها، فإنها صفة للحركه حقيقه و تعرض بواسطتها على المركبه، فالواسطه هي المعروضه لها حقيقه دون ذي الواسطه، هذا كله

حول هذه النقطة.

و أما الكلام فى النقطة الثانية فيها أربعة اتجاهات.

ضابطه العرض الذاتى و الغريب عند صدر المتألهين

الإتجاه الأول: ما عن صدر المتألهين من أن ما يلحق بالشىء على نحوين:

الأول: أن لحوقه به متوقف على استعداده و تخصصه بحصه خاصه فى المرتبه السابقه، و ذلك كعروض التعجب أو الضحك أو الكتابه أو نحوها على الإنسان، فإنه يتوقف على أن يكون معروضه إنسانا فى المرتبه السابقه.

الثانى: أنه يتخصص بحصه خاصه بنفس لحوقه به لا مسبقا، و ذلك كعروض الفصل على الجنس، فإنه يتخصص بنفس عروضه عليه و يصبح نوعا، لا أن عروضه عليه يتوقف على أن يتخصص أولا ثم يعرض.

و بعد ذلك اختار أن العرض المبحوث عنه فى العلوم إن كان من قبيل الأول فهو عرض غريب، و إن كان من قبيل الثانى فهو ذاتى (١).

فالنتيجه: أن المعيار فى ذاتيه العرض عنده أنه بنفس عروضه على الشىء يوجب تخصصه بحصه خاصه، لا- أنه يتوقف على تخصصه فى المرتبه السابقه.

ثم إنه طبق هذا المعيار على بحوث الفلسفه العليا، بتقريب أن موضوعها الوجود، و هو ينقسم أولا إلى الواجب و الممكن، ثم الممكن إلى الجوهر و العرض، ثم الجوهر إلى عقل و نفس و جسم، ثم العرض إلى تسع مقولات متباينات، و الكل من مطالب هذا العلم و لواحقه الذاتيه، مع أن ما عدا التقسيم الأول، يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصيه أو خصوصيات مجعوله بجعل واحد، و موجوده بوجود فارد، فليس هنا سبق فى الوجود لأى واحد منها

ص: ٨٥

بالإضافة إلى الآخر، بداهه أن الموجود لا يكون ممكنا أولا ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية، بل إمكانه بعين جوهرية و عرضية، كما أن جوهرية بعين العقلية و النفسية أو الجسميه، فلهذا لا تتصور فيه الواسطه فى العروض.

و لنا تعليق عليه و حاصله، أنه لا مقتضى لتفسير العرض الذاتى و الغريب بذلك و جعله معيارا للتمييز بينهما، إذ لا مبرر له إلا الإقتصار و الجمود على ظاهر اللفظ بدون النظر إلى المناسبات الخارجيه الإرتكازيه، و السبب فيه أنه على ضوء هذا التفسير للعرض الذاتى يخرج عنه عروض الجنس على النوع، مع أنه من الذاتى فى باب الكلّيات الخمس، باعتبار أنه لا يوجب تخصص النوع بنفس عروضه عليه، و كذلك يخرج عنه الوصف الذاتى فى باب البرهان، كالزوجيه للأربعة و الحراره للنار و نحوهما، على أساس أن موضوعه لا يتخصص بنفس لحوقه به، بل هو متخصص بقطع النظر عنه و فى المرتبه السابقه، مع أنه لا يشك فى أنهما من الأعراض الذاتيه، بل هما القدر المتيقن منها. و أيضا يخرج منه ما يعرض على النوع بواسطه الفصل أو الجنس، فلذلك لا يمكن الإلتزام به.

و ثانيا: إن ما ذكره من الضابط للعرض الذاتى لا ينطبق على تمام بحوث الفلسفه العليا أيضا، لأن بحوثها لا تنحصر فى البحث عن حصص الوجود من الواجب و الممكن، و الممكن من الجوهر و العرض و هكذا، بل هناك مجموعه كبيره من البحوث فيها لا يرجع إلى البحث عن حصص الوجود، كالبحث عن الصفات السلبيه للذات الواجبه، و عن امكان وجود الشريك للبارى تعالى و استحالته، و عن أصاله الوجود أو الماهيه، و من هذا القبيل البحث عن لواحق الجوهر و العرض و الفرق بينهما، فإنه لا يرجع إلى البحث عن حصص

الوجود، بل يرجع إلى البحث عن عوارض حصصه، فيتوقف عروضها عليها على تخصصها بخصوصيه مسبقه، كالضحك العارض على الإنسان، و بموجب هذا الضابط فهذه البحوث الفلسفيه جميعا ليست من بحوث الفلسفه العليا، فإن جمله منها لا ترجع إلى البحث عن حصص الوجود، و لا- عن لواحق الحصص، و جمله منها ترجع إلى البحث عن لواحق حصص الوجود. و المفروض أنها جميعا على أساس هذا الضابط من الأعراض الغريبه.

و ثالثا: أن هذا التفسير انما هو تفسير للعرض الأول دون العرض الذاتى المبحوث عنه فى العلوم، و نقصد بالعرض الأولى لحقوق الفصل بالجنس فقط، و لا يشمل لحقوق الفصل بالنوع و لا الجنس به، و هذا التفسير لو تم فإنما يتم فى خصوص الفلسفه العليا لا فى سائر العلوم، لوضوح أنه لا ينطبق على الأعراض المبحوث عنها فى سائر العلوم، كالتحو و الصرف و المنطق و الاصول و الفقه و غيرها. فالنتيجه: أنه لا يمكن الأخذ بهذا التفسير.

ضابطه العرض الذاتى و الغريب عند جمع من الفلاسفه

الإتجاه الثانى: ما اختاره جماعه من الفلاسفه، منهم الشيخ الرئيس، و منهم المحقق الطوسى قدس سرّه و غيرهما، من أن الميزان لذاتيه العرض هو ما يقتضيه معروضه بذاته أو بواسطه أمر يرجع إلى ذاته.

بيان ذلك: أن نسبه العرض إلى موضوعه تاره تكون بالمحليه، و اخرى بالمنشئيه، و الضابط فى ذاتيه العرض أن تكون نسبه إلى المعروض بالمنشئيه، و هذا يعنى أن الموضوع و المعروض عله فاعله له و يستتبع وجوده وجود العرض، و على هذا فإن كان عروض العرض على موضوعه بلا- واسطه، كان موضوعه تمام المنشأ و العله لاستتباع العرض، و إن كان بواسطه مساويه فالأمر أيضا كذلك، لأن عروض الواسطه على الموضوع إن كان بلا واسطه كان

الموضوع تمام المنشأ، و العله لاستتباع الواسطه و استتباع العرض حينئذ و إن كان مع الواسطه فننقل الكلام فى تلك الواسطه حرفا بحرف، لأنه فى سلسله العلل و المعلولات يكون كل لاحق معلول للسابق و إن طالت إلى أن تنتهى السلسله الى عله العلل، و لا- يمكن أن يكون عروض الواسطه المساويه بواسطه أمر أعم أو أخص، و إلا لزم أن تكون العله أعم من المعلول أو أخص منه، و هذا مستحيل، ضروره أن سلسله المعلول تتبع سلسله العله فى السعه و الضيق، فلا يعقل أن تكون دائره المعلول أضيق من دائره العله أو أوسع منها، و إلا فلا يكون معلولا لها، لأن المعلول عين الربط و التعلق بالعله، لا أنه شى له الربط و التعلق بها. و أما إذا كان الموضوع محلا للعرض لا منشأ له، فهو عرض غريب.

فالتتيجه: أن نسبه العرض إلى الشىء إن كانت نسبه المحليه له، فالعرض غريب، و إن كانت نسبه المنشئيه و العليه لوجوده، فالعرض ذاتى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إنهم جعلوا ما يعرض على الجنس بواسطه الفصل من الأعراض الذاتيه، كعروض النطق على الحيوان بواسطه النفس الناطقه، و قد نص على ذلك المحقق الطوسى قدس سرّه و السبب فيه أن الجنس و الفصل و إن كانا متباينين فى عالم المفهوم و التحليل، فلا- يصدق أحدهما على الآخر فيه، و لكنهما متحدان فى عالم الوجود، إذ ليس فيه إلا وجود واحد لهما حقيقه، و هى الحصفه التوأمه من الحيوانيه و الناطقيه، فلا- واسطه بينهما فى عالم الخارج، على أساس أنهما فى هذا العالم موجودان بوجود واحد حقيقه، و هذا الوجود الواحد كما أنه وجود للجنس فيه كذلك وجود للفصل، و لا تعقل الواسطه بينهما خارجا، حيث لا اثنييه فى الخارج، و على هذا فما يعرض على الجنس بواسطه الفصل

ليس عروضه عليه بواسطة أمر غريب، بل هو باقتضاء ذاته، لأن اقتضاء الجنس في عالم الخارج وجود العرض بواسطة الفصل الذى هو عينه فيه، يكون بالتالى باقتضاء ذاته استتباع وجوده، فإذا نطبق عليه تفسير العرض الذاتى.

و بكلمه، أن الجنس و إن كان قد ينفك عن الفصل الخاص فى الخارج كالنفس الناطقه مثلا، و لكن لا يمكن انفكاكه عن فصل ما فيه، لاستحاله وجود الجنس بدون الفصل خارجا، و الفصل بعروضه عليه يخصصه بالحصه التوأمة من الجنس و الفصل، مثلا النفس الناطقه بعروضها على الحيوان تخصصه بالحصه التوأمة من الحيوانيه و النفس الناطقه، و تسمى هذه الحصه التوأمة بالنوع، و هى موجوده فى الخارج بوجود واحد حقيقه، و هذا الوجود الواحد موضوع للعرض و منشأ و عله لوجوده منه، و حيث إن هذا الوجود الواحد وجود لكل من الجنس و الفصل حقيقه، فيصح أن يقال إن الجنس بوجوده الخارجى موضوع لهذا العرض، و سبب و منشأ لوجوده من دون حيلولة واسطه غريبه بينهما، لأن الواسطه هى الفصل، و الغرض أنه عين الجنس، و بالتالى لا واسطه فى البين، فلذلك يكون من العرض الذاتى، هذا.

و يمكن المناقشه فى هذا الإتجاه بوجهين:

الأول: أن هذا التفسير للعرض الذاتى كما يشمل ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، يشمل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس بنفس الملاك المذكور، و هو عدم حيلولة واسطه غريبه بين الجنس و النوع فى الوجود، حيث إن النوع حصه خاصه من الحيوانيه، و هى الحصه التوأمة مع الفصل فى الخارج، فالواسطه فيه عين ذى الواسطه، و قد تقدم أن الضابط لكون العرض ذاتيا، هو عدم حيلولة أمر غريب بين الواسطه و ذيهما، و المفروض فى المقام كذلك، لأن

النوع و الجنس فى الخارج موجودان بوجود واحد فىه، فلا اثنييه حتى تتصور واسطه غريبه بينهما، فما يعرض على النوع بواسطه الجنس، فهو بالتالى يعرض عليه باقتضاء ذاته، و هو المعيار فى اتصاف العرض بالذاتى.

فبالنتيجه: أن الواسطه إذا كانت داخلية و كانت عين ذبيها فى الخارج وجودا فلا فرق بين كونها أخص من ذبيها أو أعم، و عليه فلا وجه لتخصيص ما يعرض على الجنس بواسطه الفصل بالعرض الذاتى دون غيره، مع أن المعيار فى الجميع واحد.

الثانى: أن اختصاص العرض الذاتى بخصوص ما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئيه و الإستتباع لا يتم، إلا فى العلوم البرهانیه، كالفلسفه من العقليه و الطبيعیه و التعليمیه و غيرها، و أما فى العلوم المتداوله بين أيدينا، كعلم الاصول و الفقه و النحو و الصرف و نحوها، فهو لا- يتم، لأن نسبة اعراضها إلى موضوعاتها ليست نسبة الفاعليه و المنشئيه، مثلا فى علم الفقه يكون المبحوث عنه ثبوت الأحكام الشرعيه لموضوعاتها، و من الواضح أن نسبتها إليها ليست نسبة المنشئيه و الإستتباع، لأنها مجعوله من قبل الشارع بإزائها، نعم إن هذا الجعل حيث لا يمكن أن يكون جزافا و بدون نكته مبرره، فهو يكشف عن وجود ملاكات فيها تدعو الشارع إلى جعلها بدافع التحفظ عليها و عدم تفويتها، و كذلك الحال فى علم الاصول، فإن نسبة اعراضه التى يبحث عنها فيه إلى موضوعاته، ليست نسبة المنشئيه و الإستتباع، بل نسبتها إليها نسبة المحليه كما هو ظاهر، و من هذا القبيل علم النحو و الصرف و نحوهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أنه لا وجه لتفسير العرض الذاتى بأن نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئيه و الاستتباع، و تفسير العرض

الغريب بأن نسبته إليه نسبة المحليه، لما عرفت من أن نسبة العرض المبحوث عنه في كثير من العلوم إلى موضوعه نسبة المحليه دون المنشئيه، فمع ذلك يكون من العرض الذاتى، فيأذن لا- يكون هذا التفسير ضابطا عاما لتمييز العرض الذاتى عن العرض الغريب.

الضابطه المذكوره عند المحقق العراقي

الإتجاه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه و حاصل ما ذكره أن ذاتيه العرض إن كانت مرهونه بصحة الحمل و الاسناد الحقيقى، فالأقسام المتقدمه جميعا من الأعراض الذاتيه غير القسم الأخير، و نتيجه ذلك أن ذاتيه العرض مرهونه بصحة الحمل و الاسناد، و غرابه العرض مرهونه بعدم صحه ذلك، و إن كانت ذاتيه العرض مرهونه بصحة الاتصاف و العروض الحقيقى للشىء، فالأقسام الثلاثه الأولى تكون من الأعراض الذاتيه جزما، لأن الموضوع فيها هو المعروف الحقيقى للوصف و العرض، كما أنه لا شبهه فى أن الأقسام الثلاثه الأخيره من الأعراض الغريبه، باعتبار أن الأوصاف فيها غير عارضه على الشىء حقيقه، و إنما هى عارضه على الواسطه كذلك. و أما القسم الوسط و هو القسم الرابع، فكونه من العرض الذاتى أو الغريب منوط باشتراط الإستقلاليه فى العروض و عدمه، فعلى الأول ليس من الذاتى، و على الثانى يكون منه. و بعد ذلك ذكر قدس سرّه أن ذاتيه العرض مرهونه بتوفر أمرين:

الأول: صحه عروض العرض على الشىء حقيقه و اتصافه به، و لا يكفى مجرد صحه الحمل و الاسناد.

الثانى: استقلاليتيه فى العروض على المعروف و لا يكفى عروضه عليه ضمنا، و حيث إن شيئا من الأمرين غير متوفر فى الأقسام الأربعة الأخيره، فلا تكون من الأعراض الذاتيه، لكون الأعراض فيها غير عارضه على المعروف حقيقه،

و إنما تعرض على الواسطه و لا يكون فى عروضها عليه مستقلا، بل يكون فى ضمن عروضها على غيره، ثم استشهد قدس سرّه على ذلك بكلمات الفلاسفه، منهم المحقق الطوسى فى شرح الإشارات (١).

و لكن للنظر فيما أفاده قدس سرّه مجالا من وجوه:

الأول: أن ما ذكره قدس سرّه من أن ذاتيه العرض مرهونه بتوفر أمرين لا يتم شىء منهما.

أما الأمر الأول فلأن صحه حمل العرض على شىء و إسناده إليه ملازمه بصحه اتصافه به و عروضه عليه، كما أن عدم صحه الأول ملازم لعدم صحه الثانى، و لا يمكن التفكيك بينهما لا فى عالم الوجود و الخارج و لا فى عالم التحليل و الذهن، فإذا صح حمل الحساس أو المتحرك بالإرادة على الإنسان فى عالم الخارج حقيقه، صح عروضه عليه و اتصافه به كذلك، بنكته أنه لا- وجود فيه إلا- وجود واحد، و هو وجود الإنسان الذى هو الموضوع و المعروض للعرض، فإذا كان حمله عليه و اسناده إليه حقيقتا، كان اتصافه به و عروضه عليه أيضا كذلك، لأن صحه الحمل و الاسناد عباره اخرى عن صحه العروض و الإتصاف، فالإختلاف بينهما إنما هو فى التعبير اللفظى، لا فى المعنى و المضمون.

و بكلمه، أن أعراض الجنس تاره تلحظ مضافه إلى موضوعها فى عالم الوجود، و اخرى تلحظ مضافه إلى موضوعها فى عالم التحليل. و فى الفرض الأول حيث إن وجود الجنس عين وجود النوع، لأنهما موجودان فيه بوجود واحد حقيقه، فبطبيعته الحال لا يمكن التفكيك بين عروض العرض على هذا

ص: ٩٢

١- (١) نهايه الأفكار ١: ١٥.

الوجود الواحد و اتصافه به، بلحاظ أنه وجود الجنس لا- وجود النوع، بداهه أن ذلك في وجود واحد غير معقول، لأنه إما متصف به أو لا، و لا يتصور ثالث.

و على هذا فلا معنى للفرقه بين صحه الحمل و الاسناد و صحه العروض و الإلتصاف في المقام، لأن صحه حمل اعراض الجنس على النوع و اسنادها إليه إنما هي بملاك أنهما موجودان فيه بوجود واحد، و نفس هذا الملاك تصحح صحه اتصاف النوع بها و عروضها عليه، لأن صحه اتصاف الجنس بها بالتالي صحه اتصاف النوع بها، على أساس أن المتصف بها وجود واحد في الخارج، و حيث إنه وجود لهما حقيقه، فاتصافه بها اتصاف لهما معا تلقائيا شاء أم أبى، فإذن كيف يمكن القول بأن حمل أعراض الجنس على النوع صحيح و اتصافه بها غير صحيح، مع أن ملاك الأول هو ملاك الثاني.

و في الفرض الثاني حيث إن مفهوم الجنس في عالم التحليل مبين لمفهوم النوع و الفصل، فأعراض الجنس في هذا العالم كما لا- تعرض على النوع و الفصل، كذلك لا- تحمل عليها، لأن الجنس و النوع و الجنس و الفصل جميعا متباينات بحسب عالم التحليل، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، و لا حمل ما له من الاعراض عليه و لا اتصافه بها.

و يتحصل من ذلك أن مرجع كلا- الضابطين إلى ضابط واحد معنى و روحا، على أساس أنه لا يمكن التفكيك بينهما لا في عالم الوجود و لا- في عالم التحليل. و على هذا فالميزان في ذاته العرض إن كان بصحه الحمل و الإلتصاف على أساس عالم الوجود، فالأقسام الستة كلها من الأعراض الذاتيه، و إن كان على أساس عالم التحليل، انحصر العرض الذاتى بالأقسام الثلاثه الأولى، و أما سائر الأقسام فبأجمعها من الأعراض الغريبه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن ما يعرض على النوع بواسطة الجنس أو الفصل أو ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل أو النوع، إن كان بلحاظ عالم الوجود و الخارج، فكما أن الحمل و الاسناد فيه حقيقي، فكذلك العروض و الإتصاف، على أساس أنهما موجودان بوجود واحد فيه، و هذا الوجود الواحد هو المعروف و الموضوع للعرض بدون حيلولة أى أمر غريب بينهما، و إن كان بلحاظ عالم التحليل و الذهن، فكما أن العروض و الإتصاف غير صحيح، فكذلك الحمل و الاسناد، على أساس أن كلا- منهما مباين فيه للآخر، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر فى ذلك العالم، و لا اسناد ما لكل منهما إلى الآخر من الأعراض.

هذا إضافة إلى أنه لا يحتمل أن يكون مراده من الضابط، الضابط على أساس عالم التحليل و الذهن، لأن المبحوث عنه فى كل علم، إنما هو عن الأعراض الخارجيه بلحاظ عالم الوجود.

و أما الأمر الثانى: و هو اعتبار الإستقلاليه فى العروض، فقد ظهر الحال فيه مما مرّ، فإن وجود الجنس فى عالم الخارج إذا كان متحدا مع وجود النوع، كان المعروف و الموضوع للعرض وجود واحد بدون حيلولة أمر غريب فى البين، فإذا كان وجودا واحدا فكيف يتصور أن يكون عروضه عليه ضمنيا، لأن وجود الجنس عين وجود النوع فيه، لا أنه فى ضمنه حتى يكون عروضه على النوع بواسطة الجنس ضمنيا لا- استقلاليا. و كذلك الحال فى الجنس و الفصل و النوع و الفصل، فإنهما موجودان فيه بوجود واحد و هو المعروف و الموضوع له، فلا يتصور فيه العروض الضمنى.

الوجه الثانى: أن ما استشهد قدس سرّه بكلمات الحكماء، منهم المحقق الطوسى قدس سرّه

على ما أفاده من الضابط لذاتيه العرض و غرابته فى غير محله، و ذلك لما مرّ من أن للحكماء تفسيرين للعرض الذاتى:

الأول لصدر المتألهين، و قد تقدم الكلام فيه، و قلنا إنه ليس تفسيراً للعرض الذاتى المبحوث عنه فى العلوم، بل هو تفسير للعرض الأولى.

و الآخر للمحقق الطوسى قدّس سرّه و غيره، من أن نسبه العرض إلى موضوعه، إن كانت بنسبه المنشئيه فهو عرض ذاتى، و إن كانت بنسبه المحليه فهو عرض غريب، و قد تقدم الكلام فى هذا التفسير و نقده.

و ما ذكره قدّس سرّه من الضابط للعرض الذاتى، لا ينطبق على ما ذكره المحقق الطوسى قدّس سرّه، لأنه مخالف له من نقطتين:

الأولى: أن المحقق الطوسى قدّس سرّه يرى على ضوء تفسيره للعرض الذاتى، أن ما يعرض على الجنس بواسطه الفصل من الأعراض الذاتيه، بينما هو قدّس سرّه يرى على ضوء ضابطه أنه من الأعراض الغريبه.

الثانيه: أن المحقق الطوسى قدّس سرّه يرى انحصار العرض الذاتى، بما إذا كانت نسبه إلى موضوعه نسبه المنشئيه، بينما المحقق العراقى قدّس سرّه يرى أن ملاك ذاتيه العرض صحه الاتصاف و العروض من ناحيه، و الاستقلاليه فيه من ناحيه اخرى، بدون فرق بين ان تكون نسبه إلى موضوعه نسبه المنشئيه أو المحليه.

الوجه الثالث: أن ما ذكره قدّس سرّه من الضابط للعرض الذاتى و الغريب، لا يدفع الإشكال عن تمام العلوم، كعلم الفقه و الاصول و نحوهما، إذ يبحث فى هذه العلوم عما يعرض على الجنس بواسطه النوع أو الفصل، باعتبار أن نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله، نسبه العام إلى الخاص و الجنس إلى النوع، و ما

يعرض على الجنس بواسطه النوع، و على العام بواسطه الخاص من العرض الغريب عنده قدس سره.

الضابطه المذكوره عند المحقق الخراسانى

الإتجاه الرابع: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من الضابط، و هو أن ذاتيه العرض مرهونه بأن يكون عروضه على موضوعه بلا واسطه فى العروض.

و غير خفى أن هذا الإتجاه بهذه الصياغه مجمل، فتوضيحه بحاجه إلى توجيه السؤال إليه، و حينئذ فنقول إنه إن أريد من عدم الواسطه فى العروض عدم الواسطه التقيديه، بمعنى أن الواسطه هى الموضوع للعرض حقيقه دون ذى الواسطه، فيرد عليه أن لازم ذلك أن ذاتيه العرض منوطه بصحة الحمل و الاسناد، و غرابته منوطه بعدم صحته، و هذا غير صحيح، لما سوف نشير إليه من أن المعيار فى ذاتيه العرض انما هو باستتباعه لموضوعه و عدم انفكاكه عنه خارجا، و إلا فلا يكون من الذاتى، كالعرض المفارق، فإنه و إن كان عروضه على معروضه و حمله عليه صحيحا، إلا أنه ليس بذاتى مثل الحراره العارضه على الماء بواسطه مجاوره النار، فإن عروضها على الماء و اتصافه بها و إن كان صحيحا، إلا أنها مع ذلك ليست من العرض الذاتى المبحوث عنه فى العلوم.

و إن أريد منه عدم الواسطه مطلقا أى التقيديه و التعليليه معا، فيرد عليه أن لازم ذلك انحصار العرض الذاتى بما إذا كانت نسبتته إلى موضوعه نسبة المنشئيه و العليه، و قد مر المناقشه فى هذا القول.

فالتتيجه: أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لا يتم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه التتيجه، و هى أنه لا يمكن الأخذ بشيء من الأتجاهات الأربعة فى تفسير العرض الذاتى.

الضابط المذكوره على المختار

فالصحيح فى المقام أن يقال، إن المراد من العرض الذاتى للمعروض

و الموضوع فى مقابل العرض الغريب، هو ما يكون لازما للموضوع خارجا و مستتبعا وجوده لوجود العرض فيه، و لا- يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، سواء كان ذلك التلازم و الاستتباع ناشئا من عليه الموضوع أم كان ناشئا من عله خارجيه، و لا يكون نسبته إلى موضوعه نسبه العليه و المنشئيه، بل تكون نسبه المحليه فحسب، و مع ذلك لا- ينفك عنه أبدا طالما يكون الموضوع موجودا، مثلا الأعراض المبحوث عنها فى الاصول التى تتمثل فى حجيه أخبار الثقه و ظواهر الكتاب و السنه و نحوها، فإنها و إن كانت مجعوله من قبل الشارع، إلا أنها مع ذلك لا تنفك عن موضوعها طالما يكون الموضوع موجودا، كما أن جعل الشارع لها لا- يمكن أن يكون جزافا و بدون نكته تبرر ذلك، و تلك النكته تتمثل فى أمرين: أحدهما فى أقربيه تلك الطرق إلى الواقع نوعا من غيرها، و أنها أقوى كشفا. و الآخر التحفظ على الملاكات الواقعيه الإلزاميه فى حال الجهل بها، و عدم رضائه بتفويتها حتى فى هذه الحاله، أو الإهتمام بالمصلحه التسهليه النوعيه على تفصيل ذكرناه فى محله، و من الواضح أن هذه النكته تتناسب مع الحجيه ذاتا و اقتضاء، و لكنها لم تصل إلى درجه العليه و المنشئيه.

و الخلاصه أن نسبه تلك الاعراض إلى موضوعاتها نسبه المحليه و العرضيه، لا نسبه المنشئيه و العليه، و إن كانت روح التناسب و الإنسجام بينهما موجوده، و من هذا القبيل محمولات علم الفقه و أعراضه الذاتيه التى تتمثل فى الأحكام الشرعيه، فإنها و إن كانت أمورا اعتباريه و مجعوله من قبل الشارع لموضوعاتها، و لكنها مع ذلك لا يمكن انفكاكها عنها طالما تكون موجوده، و حيث إن جعل تلك الأحكام لها يكون على أساس المبادئ و الملاكات الواقعيه التى هى روح الأحكام الشرعيه و حقيقتها، فهى تتناسب معها ذاتا و اقتضاء، و إن كانت نسبتها إليها نسبه المحليه فقط دون المنشئيه، و مثلها علم النحو

و الصرف و ما شاكلهما. و قد تكون نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئيه و العليه لا- المحليه. مثال ذلك ما يعرض على النوع كالإنسان بواسطة الفصل كالنفس الناطقه، فإن نسبته إلى موضوعه و هو النوع نسبة المنشئيه و العليه، على أساس أن وجود الفصل عين وجود النوع فى عالم الخارج، فإذا كانت نسبته إلى وجود الفصل نسبة المنشئيه، كانت نسبته إلى وجود النوع عين تلك النسبه، إذ لا يتصور اختلاف فى نسبته إلى وجود واحد.

و من هذا القبيل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس، على أساس أنهما موجودان بوجود واحد حقيقه، و من الطبيعى أن نسبه العرض إلى ذلك الوجود الواحد نسبة المنشئيه، و حينئذ فكما أن نسبته إليه بلحاظ أنه وجود الجنس نسبة المنشئيه، فكذلك نسبته إليه بلحاظ أنه وجود النوع، باعتبار أنها عين النسبه الأولى، و الإختلاف أنما هو فى الإضافه.

و كذلك الحال فى ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل فى عالم الخارج و الوجود، فإن الواسطه و إن كانت أخص، إلا أنها لما كانت أمرا داخليا و متحدا مع حصه خاصه من الجنس، و هى الحصه التوأمه من الحيوانيه و الناطقيه فى الوجود الخارجى، كانت النسبه نسبة المنشئيه بين هذا الوجود الواحد و بين عوارضه الثابته، و حيث إن هذا الوجود الواحد وجود للجنس و الفصل معا، فكما أن نسبه العرض إليه بلحاظ أنه وجود الفصل نسبة المنشئيه، فكذلك نسبته إليه بلحاظ أنه وجود الجنس، باعتبار أنها عين النسبه الأولى.

قد يقال: إن القول بأن ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل عرض غريب مبنى على أساس عالم التحليل.

و الجواب: أنه لا يمكن أن يكون مبنا على ذلك، إذ المفاهيم جميعا فى عالم

التحليل و الذهن متباينات، و إن مفهوم الفصل كما أنه مباين مع مفهوم الجنس، كذلك أنه مباين مع مفهوم النوع، و كذا مفهوم الجنس، فإنه مباين مع مفهوم النوع، فلا يصح حمل شىء منها على الآخر، و لا اسناد ما لكل واحد منها من العرض إلى الآخر و إن كان بالعناية، و كيف كان فلا شبهه فى أن البحث عن الأعراض الذاتيه إنما هو على أساس عالم الوجود.

فالتبجيه: أن المعيار فى ذاتيه العرض إنما هو بالإستتباع و الإستلزام الحقيقى بينه و بين موضوعه، بحيث يكون وجود موضوعه مساوقا لوجوده، سواء كان ذلك الإستتباع و الإستلزام بنحو المنشئيه أم كان بنحو المحليه، فإن الميزان إنما هو بالتلازم بينهما، و كون العرض الذاتى من الأوصاف و المحمولات اللانزمه لموضوعاتها حقيقه، فى مقابل العرض الغريب الذى لا استلزام و لا استتباع بينه و بين موضوعه، و يكون من الأوصاف المفارقة، قد يوجد لسبب أو آخر و قد لا يوجد، و لعل من أجل هذه النكته سمى الأول بالذاتى و الثانى بالغريب، باعتبار أنه غريب عن موضوعه و أجنبى عنه، و قد يكون لسبب خارجى لا لعلاقه بينه و بين موضوعه.

و يترتب على ذلك أمور:

الأول: أنه لا- وجه لتخصيص العرض الذاتى بما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئيه و العليه، كما عن جماعه من الحكماء، فإن لازم ذلك خروج أعراض مجموعته من العلوم عن العرض الذاتى لها، باعتبار أن نسبتها إلى موضوعها ليست نسبة المنشئيه و العليه بل نسبة المحليه، رغم أن الإستلزام و الإستتباع بينها و بين موضوعها موجود، و من المعلوم أنه لا يمكن الإلتزام بذلك كما مرّ.

الثاني: أنه لا وجه لجعل الضابط في ذاته العرض صحه الإتصاف و العروض، لأن هذا الضابط يشمل الأوصاف المفارقة أيضا، مع أنها ليست من الأعراض الذاتية، لما مرّ من أن الضابط فيها هو الإستلزام و الإستتباع بينها و بين موضوعها، و هو لا ينطبق على الأعراض المفارقة كما تقدم تفصيله.

الثالث: أنه لا- وجه لتخصيص العرض الذاتي بما إذا كانت نسبه إلى موضوعه نسبه المحليه فحسب، كما هو ظاهر جماعه من الاصوليين.

الرابع: أن ما يعرض على الشئ بواسطه عله خارجيه اتفاقا، كعروض الحراره على الماء بواسطه مجاوره النار أو نحوها، فليس من العرض الذاتي على الرغم من أن صحه العروض و الإتصاف بمعنى المحليه محفوظه فيه، و لهذا لم يقع البحث في العلوم عن الأعراض الإتفاقيه العارضه على الأشياء بواسطه عله خارجيه. نعم، قد يقع البحث عن مقتضى طبيعه الأشياء من حيث اللون أو الشكل أو صفات اخرى، على أساس أن مرّد هذا البحث إلى البحث عن الملازمه في الحقيقه بين وجود هذه الأشياء في الخارج و آثارها التي هي من متطلبات طبيعتها من حيث هي، لا عن أعراضها الخارجيه الإتفاقيه.

ثم إن للسيد الاستاذ قدّس سرّه في المسأله إشكاليين:

أحدهما: أن ما هو المعروف عند الاصوليين من أن البحث في كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتيه لموضوعه، مبني على وجوب الإلتزام بوجود موضوع لكل علم، و أما إذا أنكرنا ذلك، و قلنا يانه لا دليل عليه، بل الدليل قد قام على خلافه كما في علم الفقه و الاصول، فلا- موضوع لهذا البحث حينئذ، و الآخر: أنا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا أن لكل علم موضوعا واحدا يدور حوله جميع بحوثه، إلا أنه لا ملزم للإلتزام بانحصار البحث فيه عن العوارض الذاتيه

لموضوعه، بل اللازم هو البحث فيه عن كل ما له دخل في غرضه المترتب عليه، و لو كان ذلك من العوارض الغريبه، فإن البحث في كل علم سعه وضيقا يدور مدار الغرض منه كذلك(١)، كما مال إليه المحقق الأصبهاني قدس سرّه أيضا(٢).

و لنا تعليق على الإشكاليين:

أما الإشكال الأول: فيمكن نقده بأمور:

الأول: أنه لا يتم بنحو الموجه الكليه، إذ لا شبهه في أن لمجموعه كبيره من العلوم موضوعا واحدا و هو محور تمام بحوثه، إذ لم يقد دليل على عدم الموضوع لكل علم على الغرض.

الثاني: ما تقدم من أن وحده الغرض تكشف عن روح الوحده و الإنسجام بين مسائل العلم، إما موضوعا و محمولا أو موضوعا فقط أو محمولا، و تلك الجبهه الواحده هي محور البحوث و موضوعها في كل علم، و لا يلزم أن تكون تلك الجبهه الواحده الجامعه جبهه ذاتيه بين موضوعات المسائل، لكي يقال إنها لا تتصور في بعض العلوم، بل يكفي كونها جبهه عرضيه في مقابل العوارض الغريبه لها.

هذا إضافة إلى أن البحث في علم الاصول و الفقه و نحوهما عن عوارض و لواحق موضوعاتها ابتداء و بلا واسطه تقييده، لأن البحث فيه عن حجيه خبر الثقة و ظواهر الكتاب و السنه و الاصول العمليه في الحدود المسموح بها وفقا لشروطها العامه، فإن تلك العوارض تعرض على موضوعات المسائل

ص: ١٠١

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢٦.

ابتداء لا على موضوع العلم، و هو الجامع بين موضوعاتها و إن قلنا به.

و بكلمه، أن البحث عن الأعراض الذاتيه فى هذه العلوم و إن لم يتوقف على وجود موضوع لها و هو الجامع بين موضوعات مسائلها، إلا أنه يتوقف على روح الوحده و الإنسجام بين المسائل فى جهه ما فى الحدود المسموح بها سعه و ضيقا، و إلا فلا يمكن اشتراكها فى غرض واحد.

و كيف كان فإنكار الموضوع لكل علم لا يستلزم إنكار البحث فيه عن العوارض الذاتيه، فإنه لا بد أن يكون البحث فيه عنها، على أساس أن روح الوحده و الإنسجام بين مسائل كل علم فى جهه ما تتطلب اشتراكها فى الآثار و الأغراض و تستتبعها، و لا نقصد بالأعراض الذاتيه إلا تلك الآثار و الأعراض التى تعرض عليها بنحو الإستتباع و الإستلزام.

و أما الإشكال الثانى: فلعله مبنى على تخصيص العرض الذاتى بما فسره الفلاسفه، و لكن قد مرّ الإشكال فيه موسعا.

و أما بناء على ما ذكرناه من التفسير لذاتيه العرض، فلا مقتضى للبحث عن العرض الغريب، إذ لا يحتمل دخله فى الغرض.

نتيجه هذا البحث تتمثل فى عدّه نقاط:

الأولى: أن تفسير صدر المتألهين للعرض الذاتى، بأن معروضه يتحصص بحصه خاصه بنفس عروضه عليه لا مسبقا كعروض الفصل على الجنس، فقد مرّ أنه على أساس هذا التفسير مختص بالفلسفه العليا، و لا يشمل غيرها.

هذا إضافه إلى أن هذا التفسير تفسير للعرض الأولى لا الذاتى.

الثانيه: أن تفسير المحقق الطوسى قدّس سرّه و غيره للعرض الذاتى، بأن نسبته إلى

موضوعه إن كانت نسبة المنشئيه و العليه فهو ذاتي، و إن كانت نسبة المحليه فهو غريب، في غير محله كما مرّ.

الثالثه: أن ما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه من أن ذاتيه العرض مرهونه بصحه العروض و الإتصاف، و لا يكفى مجرد صحه الحمل و الاسناد فهو غير تام، لما تقدم من أن التفكيك بين صحه الحمل و الاسناد و صحه العروض و الإتصاف غير ممكن، لا في عالم الوجود و لا في عالم التحليل على تفصيل قد مرّ آنفا.

الرابعه: أن صحه العروض و الإتصاف لا تصلح أن تكون معيارا لذاتيه العرض، فإنها محفوظه فيما إذا لم يكن المحل و الموضوع مستتبعا لوجود العرض، كعروض الحراره على الماء بواسطه مجاوره النار، و السريره للجسم و نحوها، فإن اتصاف الماء بالحراره اتصاف حقيقي و كذلك اتصاف الجسم بالسريره، إلا- أنها لم تكن من لوازم المحل و مقتضياته، بل كانت من عوارضه المفارقه، فلذلك ليست من العوارض الذاتيه.

الخامسه: أن ما ذكره المحقق الخراساني قدّس سرّه من الضابط للعرض الذاتى، و هو ما يعرض على الشئ بلا واسطه في العروض، فقد مرّ الإشكال فيه.

السادسه: الصحيح في تفسير العرض الذاتى أن يقال، إنه مرتبط بموضوعه ذاتا، سواء كان بنحو المنشئيه و العليه، أم كان بنحو الإستتباع و اللزوم بالمحليه، كاستتباع الموضوع لحكمه و عدم انفكاكه عنه، و أما إذا لم يكن مرتبطا به، بأن يعرض عليه تاره بسبب أو آخر و لا يعرض عليه تاره اخرى فلا يكون من الذاتى، بل هو عرض غريب.

السابعه: أن ما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه، تاره بأنه لا ملزم للإلتزام بوجود موضوع لكل علم حتى يكون البحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و ثانيا أنه لا

ملزم لأن يكون البحث في كل علم مقتصرًا على العوارض الذاتية لموضوعه، بل لا مانع من البحث فيه عن كل ما له دخل في غرضه المترتب عليه، وإن كان من العرض الغريب، فلا يمكن المساعدة عليه، وقد مرّ تفصيله.

تقسيم المسائل الاصولية

يمكن تقسيم المسائل الاصولية على أساس اعتبارين:

الأول: على أساس نوع الدليلية و الإمتياز بها.

الثاني: على أساس طوله مراتبها و درجات إثباتها.

تقسيم مسائل الاصول بلحاظ نوع الدليلية

أما الأول فلأن المسائل الاصولية تشترك جميعًا في نقطه واحده، و هي وقوعها في طريق عمليه الإستنباط لاثبات الجعل الشرعى الكلى بنحو من أنحاء الإثبات، و تختلف في نقطه اخرى و هي نوع الدليلية.

و يمكن تصنيفها على أساس هذه النقطه إلى عدة مجموعات:

المجموعه الاولى: الأدله العقلية و يندرج فيها كل قاعده عقليه برهانيه يمكن وقوعها في طريق عمليه الإستنباط و تعيين الوظيفه تجاه الواقع، و هي على نحوين:

الأول: الأدله العقلية المستقله و نقصد بها القاعده العقلية البرهانيه التى كان بإمكان الفقيه أن يقوم باستنباط الحكم الشرعى بها بدون توسط مقدمه شرعيه، و هى التى تمثل قاعده الملازمه بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، بناء على ما هو الصحيح من أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد الواقعيين.

ثم إن هذه الملازمه العقلية المستقله ثابتة كبرويا، و لكن صغرى هذه الكبرى و هي ادراك العقل الملاكات الواقعيه غير المزاحمه فهي غير ثابتة، حيث إنه لا- طريق للعقل إلى تلك الملاكات فى الواقع، و ليس بإمكانه احرازها بكامل جهاتها، فمن أجل ذلك تكون هذه الملازمه العقلية عديمه الفائدة فى الفقه.

و أما الملازمه بين حكم العقل بحسن فعل أو قبح آخر، و حكم الشرع بالوجوب أو الحرمة، فهي غير ثابتة كبرويا، و أما صغرى هذه الكبرى فهي ثابتة وجدانا.

فالنتيجه: أن هذا النحو من الأدله العقلية عديمه الفائدة فى الفقه، لأنها غير ثابتة اما كبرويا أو صغرويا.

الثانى: الأدله العقلية غير المستقله، و نقصد بها القواعد العقلية التى يتوقف استنباط الحكم الشرعى منها على ضم مقدمه شرعيه إليها، كمباحث الإستلزامات العقلية، مثل مقدمه الواجب، و مبحث الضد، و النهى عن العباده، و مبحث اجتماع الأمر و النهى، و نحوها، و قد تقدم أنه لا يكفى مجرد ضم مقدمه شرعيه إليها فى استفاده الحكم الشرعى فيها، بل تتوقف على ضم كبرى مسأله اصوليه إليها، كمبحث الترتب، أو قواعد باب التزاحم، أو التعارض، فمن أجل ذلك قلنا إنها من المبادئ التصديقيه للمسائل الاصوليه، لا أنها بنفسها مسائل اصوليه.

المجموعه الثانیه: الحجج و الإمارات، و هي تتمثل فى أخبار الثقه، و ظواهر الكتاب و السنه، و الإجماع المنقول، و كل دليل ثبتت حجتيه شرعا، على أساس الطريقيه و الكاشفيه النوعيه الذاتيه.

ثم إن حجيه هذه الأدله شرعا بتمام اشكالها إنما هي بالإمضاء و التقرير، لا

بالتأسيس و جعل الإبتدائي، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن هذه المجموعه تمتاز عن المجموعه الاولى بالذات، أى بالموضوع و المحمول معا.

المجموعه الثالثه: الدليل الإستقرائي، و هى تتمثل فى الإجماع المحصل، و التواتر، و السيره، و غيرها. و ذكر أن حجيه هذه المجموعه انما هى على أساس الإستقراء، فإن كان الإستقراء تاما كانت دليليتها قطعيه، و تدخل فى كبرى الدليل العقلى الإستقرائي، و إن كان ناقصا كانت دليليتها ظنيه، و تدخل فى الدليل الإستقرائي الظنى، و الحاكم بحجيته حينئذ هو الشرع.

ثم إن الإستقراء فى هذه المجموعه إذا كان تاما، فهى تشترك مع المجموعه الاولى فى أن الحاكم فى كليهما العقل، و لكنها تمتاز عنها فى نقطه اخرى، و هى أن حكم العقل فى المجموعه الاولى إنما هو على أساس الدليليه العقليه البرهانيه، و فى هذه المجموعه إنما هو على أساس الإستقراء و حساب الإحتمالات. و إذا كان ناقصا فهى تشترك مع المجموعه الثانيه فى الحكم، و تمتاز عنها فى الموضوع، فإنه فى هذه المجموعه الإستقراء الذى يمثل عددا محدودا من الأفراد فى الخارج، و فى المجموعه الثانيه طبيعى الظهور بقطع النظر عن أفراده فيه، و طبيعى خبر الثقه كذلك. و حاصل هذا الفرق هو أن القضييه فى هذه المجموعه خارجيه، و فى المجموعه الثانيه حقيقيه، هذا هو المشهور.

و لكن الصحيح فى المقام أن يقال: إن حجيه هذه المجموعه تقوم على أساس اتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام و وصولها إلينا يدا بيد و طبقه بعد طبقه، فإذا كانت كذلك كانت دليليتها قطعيه، و حينئذ فلا تكون من المسائل الاصوليه إذا كانت مضامينها أحكاما واقعيه، باعتبار أنها واصله إلينا بالقطع و الوجدان، و لا

يتوقف وصولها على عملية الاجتهاد و الإستنباط بتطبيق كبرى اصوليه على صغراها. نعم لو كانت مضامينها أحكاما ظاهريه، كحجيه أخبار الثقه، أو ظواهر الألفاظ، لكانت نفس المضامين من المسائل الاصوليه، و تلك الأدله أدله عليها، و أما إذا لم يحرز اتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن اثبات حجيتها على مستوى القاعده العامه، و إن كان الإستقراء فى عصره تاما.

المجموعه الرابعه: الاصول العمليه الشرعيه، و يراد بها ما يستعمله الفقيه كدليل شرعى مباشر على اثبات الجعل الشرعى الكلى تعذيرا أو تنجيزا، كالاتصحاب و البراءه و الإحتياط الشرعيين و أصاله الطهاره و أصاله التخيير الشرعيه.

و تمتاز هذه المجموعه عن المجموعه الاولى فى سنخ الدليليه موضوعا و محمولا، و كذلك عن المجموعه الثانيه و الثالثه.

المجموعه الخامسه: الاصول العمليه العقليه، و نقصد بها ما يستعمله الفقيه كدليل عقلى مباشر لتعيين الوظيفه العمليه تجاه الواقع فى موارد الشك البدوى، أو المقرون بالعلم الإجمالى، سواء أكان بين المتباينين أم بين الأقل و الأكثر.

و تمتاز هذه المجموعه عن المجموعه الاولى، و عن القسم الأول من المجموعه الثالثه فى نوع الدليليه موضوعا لا محمولا، و عن المجموعه الثانيه و القسم الثانى من المجموعه الثالثه موضوعا و محمولا، و كذلك عن المجموعه الرابعه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن هذا التقسيم إنما هو بلحاظ ما فى المسائل الاصوليه من امتياز بعضها عن بعضها الآخر فى نوع الدليليه و سنخها، مع ما فى هذا التقسيم من مراعاة المنهج العام المتعارف فى الدراسات الاصوليه

فى زماننا هذا.

و أما إهمالنا مباحث الألفاظ فى هذا التقسيم، فهو انما يكون من جهة ما أشرنا إليه سابقا من أنها ليست من المسائل الاصوليه، و إنما هى من المباحث و المبادئ التمهيديه لتكوين المسائل الاصوليه.

تقسيم مسائل الاصول بلحاظ درجه إنباتها

و أما الثانى: و هو تقسيم المسائل الاصوليه على أساس طوليه مراتبها و درجات اثباتها، فقد قسمها السيد الاستاذ قدس سرّه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يوصل إلى الحكم الشرعى الكلى بالعلم الوجدانى.

القسم الثانى: ما يوصل إلى الحكم الشرعى الكلى بالعلم التعبدى.

القسم الثالث: ما يعين الوظيفه العمليه شرعا.

القسم الرابع: ما يعين الوظيفه العمليه عقلا. هذا،

و الظاهر أن نظره قدس سرّه فى هذا التقسيم إلى طوليه المسائل الاصوليه بلحاظ درجات اثباتها النتيجة، لا إلى طوليتها فى الوقوع فى طريق عمليه الإستنباط، و القرينه على ذلك أنه قدس سرّه لا يرى الطوليه بالمعنى الثانى بين القسم الأول و الثانى.

فإن الفقيه مع تمكنه من استفاده الحكم الشرعى بالعلم الوجدانى، يجوز له الإكتفاء فيها بالعلم التعبدى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنه قدس سرّه يرى الطوليه بين بعض أصناف القسم الثانى، فإن الدليل القطعى سندا و الظنى دلالة مقدم فى مقام عمليه الإستنباط على الدليل الظنى سندا و دلالة كالكتاب و السنه، فإنه مقدم على أخبار الثقه الظنيه سندا و دلالة فى مقام المعارضه و عدم إمكان الجمع بينهما. كما أنه قدس سرّه يرى الطوليه بين بعض أصناف القسم الثالث أيضا فى مرحله الإستنباط و التوسيط، فإن

الإستصحاب مقدم فى هذه المرحله على أصاله البراءه الشرعيه و الإحتياط الشرعى، مع أن جميع هذه الاصول تدرج فى القسم الثالث. هذا،

و لكن لا يمكن المساعده على هذا التقسيم فى نفسه.

أما القسم الأول، فإن أريد من الدليل القطعى الكتاب و السنه إذا كانا قطعيين دلالة أيضا، و الإجماع المتصل بزمان المعصومين عليهم السلام، ففيه أنه ليس من المسائل الاصوليه، و لا موضوع لها حينئذ، لأن الحكم الشرعى الذى هو مضمون الكتاب و السنه و اصل إلى المكلف بالقطع و الوجدان مباشره يدا بيد، و لا يتوقف وصوله إليه على عمليه الإجتهد و الإستنباط بتطبيق كبرى اصوليه على مصاديقها.

و إن أريد منه الملازمات العقلية المستقله و غير المستقله، بدعوى أنها من المسائل الاصوليه التى تفيد القطع بالحكم الشرعى فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، أما العقلية المستقله، فلأن استنباط الحكم الشرعى منها يتوقف على مقدمتين:

الاولى: إحراز الصغرى لها.

الثانية: إحراز أن الأحكام الشرعيه تابعه للمبادئ و الملاكات الواقعيه فى متعلقاتها.

أما المقدمه الاولى: فقد مر أنه لا طريق للعقل إلى إحرازها بتمام حدودها، و من هنا قلنا إنها عديمه الفائدة، و لا قيمه لها.

و أما المقدمه الثانيه: فهي مسأله نظريه، و لا تكون بقطعيه وجدانيه، و من هنا تكون مورد الخلاف و النزاع حتى بين الأصحاب، فإذن لا يمكن الوصول بها إلى الحكم الشرعى بالعلم الوجدانى على المستوى العام.

و أما العقليه غير المستقله، فلأن استفاده الحكم منها تتوقف على ضم مقدمه شرعيه، و تلك المقدمه غالبا تكون ظنيه، و عليه فلا تكون النتيجة قطعيه، لأنها تابعه لأخس المقدمتين.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم أنها قطعيه، إلا أنها لا تقع فى طريق عمليه الإستنباط بصياغتها المطروحه و حدها، بل يتوقف وقوعها فيه إلى ضم مسأله اصوليه إليها كمسأله الترتب أو قواعد باب المزاحمه أو المعارضه، و المفروض أنها ليست من المسائل القطعيه الوجدانيه.

فالنتيجه: أنه لا- مصداق للقسم الأول، إلا- أن يكون المراد من الوصول إلى الحكم بالعلم الوجدانى أعم من الحكم الواقعى و الظاهرى، و لكن الأمر ليس كذلك، و إلا فلا فرق بينه و بين القسم الثانى و الثالث حينئذ.

و أما القسم الثانى فهو مبنى على أن يكون المجعول فى باب الأمارات الكاشفيه و العلم التعبدى بالواقع، و فى باب الاصول الجرى العملى فحسب تجاه الواقع المجهول، بدون الدلاله على الكشف عنه، فعندئذ تمتاز الأمارات عن الاصول العمليه فى سنخ المجعول، و لكن ذلك غير تام كما حققناه فى محله.

فالنتيجه: أن ما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه من التقسيم للمسائل الاصوليه لا يتم.

و يمكن تصنيف المسائل الاصوليه إلى ثلاثه أصناف فحسب:

الأول: الأدله الإجتهديه، فإنها على الرغم من اختلافها فى مراتب الإثبات و درجاته من ناحيه، و فى نوع الدليليه من ناحيه اخرى، ككونه لفظيا أو عقليا أو تعبديا كانت فى مرتبه واحده، بلحاظ مقام عمليه الإستنباط و التوسيط.

الثانى: الاصول العمليه الشرعيه.

الثالث: الاصول العمليه العقليه.

يقع الكلام فيه من عده جهات:

الجهه الاولى: تفسير العلاقه بين اللفظ و المعنى

الجهه الاولى: فى علاقه اللفظ بالمعنى و تفسيرها، و هل هى علاقه ذاتيه بينهما، و تلك العلاقه الذاتيه هى التى تحدث للفظ صفه الدلاله، فيصبح اللفظ باكتسابه تلك الصفه سببا للإنتقال منه إلى المعنى، أو أنها علاقه وضعيه جعليه، و هى التى تحدث للفظ صفه الدلاله و السببيه؟

الجهه الثانيه: فى تعيين الواضع، و أنه الله تعالى أو غيره.

الجهه الثالثه: فى أنواع الوضع امكانا و وقوعا.

أما الكلام فى الجهه الاولى: ففيها اتجاهان رئيسيان:

الإتجاه الأول: أن دلالة اللفظ على المعنى، و استتباع تصوره، تصوره مستنده إلى العلاقه الذاتيه بينهما.

الإتجاه الثانى: أنها مستنده إلى العلاقه الجعليه دون الذاتيه.

أما الإتجاه الأول: فلا شبهه فى بطلانه إن أريد بالعلاقه الذاتيه العلاقه على مستوى العله التامه، ضروره أن العلاقه لو كانت بهذا المستوى لم يتصور الجهل باللغات نهائيا، و لا الاختلاف فيها بين الناس قاطبه، و هو كما ترى.

و إن أريد بها العلاقه على مستوى الإقتضاء، فهو و إن كان متصورا فى مقام الثبوت، إلا- أنه لا- طريق لنا إلى العلم بها على المستوى العام، و على تقدير العلم بها فرضا إلا أن من المشاهد و المحسوس خارجا، أن مجرد العلم

بالمناسبه الذاتيه بين اللفظ و المعنى لا يؤثر فى تكوين صفه الدلاله له على المعنى و استتباع تصوره تصويره.

و دعوى أن المناسبه الذاتيه بين اللفظ و المعنى إذا كانت بنحو الإقتضاء، و إن لم تؤثر فى تكوين صفه الدلاله للفظ، إلا أنها تؤثر فى أن يكون الوضع على طبقها، مدفوعه بأنه إن أريد بذلك أن وضع اللفظ للمعنى إذا لم يكن على طبق المناسبه الذاتيه بينهما لم يكن مؤثرا فى احداث صفه الدلاله له، فيرد عليه أنه خلاف الضروره و الوجدان، فإن المحسوس و المشاهد فى الخارج عند الناس أن وضع اللفظ للمعنى متى تحقق كان مؤثرا فى دلالتة عليه، علم الناس بالمطابقه أم لا.

و إن أريد بذلك أن الأحسن و الاولى أن يكون الوضع على طبق المعنى المناسب للفظ ذاتا، فيرد عليه أن الكلام ليس فى أولويه ذلك، و إنما هو فى أصل تأثير الوضع بدون المناسبه الذاتيه، و المفروض أنه يؤثر كانت هناك مناسبه ذاتا بينهما أم لا، لأنه تمام العله للدلاله - كما مر - هذا،

إضافه إلى أن ذلك يتوقف على علم الواضع بالمناسبه بينهما مسبقا، و لا طريق للواضع إلى العلم بها، إلا إذا فرض أن الواضع هو الله سبحانه و تعالى، و لكن حينئذ من أين يعلم أنه تعالى كان يضع الألفاظ بإزاء المعانى على طبق العلائق و المناسبات الذاتيه بينهما، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون هناك مصلحه اخرى تدعو الوضع بإزاء المعانى غير المناسبه.

فالتتيجه: أنه على فرض كون الواضع هو الله تعالى، فلا طريق لنا إلى إحراز أن الوضع منه يكون على أساس العلائق و المناسبات بين الألفاظ و المعانى.

تحصل مما تقدم أن هذا الإتجاه لا يرجع إلى معنى محصل.

و أما الإتجاه الثانى: و هو أن تكوين العلاقه بين اللفظ و المعنى إنما هو مستند

إلى الوضع و الجعل فحسب، فهو الصحيح. و على أساس هذا الإتجاه قد اختلفت أنظار الاصوليين حول تعيين حقيقه الوضع بالنحو التالي.

حقيقه الوضع

النظريه الاولى: أن حقيقه الوضع واقعيه متمثله فى الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و هذه الملازمه و الإستتباع بينهما أمر واقعي على حد واقعيه سائر الملازمات الثابته فى لوح الواقع، و لكن تحققها إنما هو بالجعل و الاعتبار.

النظريه الثانيه: أن حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه، و لا واقع موضوعى لها، و يترتب عليها سببيه تصور اللفظ لتصور المعنى.

النظريه الثالثه: أن حقيقه الوضع أمر تكوينى نفسانى، و هو التعهد و الالتزام.

النظريه الرابعه: أن حقيقه الوضع أمر تكوينى خارجى متمثله فى عمليه القران بين نظريه اللفظ و المعنى بشكل أكيد بليغ.

نظريه الأمر الواقعي

نظريه المحقق العراقى

أما النظريه الاولى فهى التى اختارها المحقق العراقى قدّس سرّه و أفاد فى وجه ذلك:

أن حقيقه الوضع حقيقه واقعيه و هى الملازمه بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى، و هذه الملازمه ثابته فى لوح الواقع و نفس الأمر، كسائر الملازمات الواقعيه، مثل الملازمه بين زوجيه الأربعة و انقسامها إلى المتساويين، و بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، و الأمر بالشىء و النهى عن ضده، و هكذا، غايه الأمر أن تلك الملازمات ثابته من الأزل، و لا تكون مسبوقة بالعدم، و هذه الملازمه رغم انها واقعيه، و لكنها ليست بازليه، بل هى حادثه مسبوقة

ص: ١١٣

بالعدم، باعتبار أنها تحدث بينهما بعامل خارجي، و هو الجعل و الاعتبار، و هذا لا بمعنى أن الاعتبار مقوم لها، و إلا كانت اعتباريه لا-واقعيه، بل بمعنى أنه سبب لحدوثها و تحققها بين اللفظ و المعنى فى الواقع، و تصيح بعد الحدوث حقيقه واقعيه كسائر الملازمات الواقعيه، و إن لم تدخل تحت مقوله من المقولات، كما هو الحال فى باقى الملازمات، فإنها على الرغم من كونها أمورا واقعيه أزيله، غير داخله فى شىء من المقولات(١).

و قد علق على هذه النظرية السيد الاستاذ قدس سرّه: بأنه إن أريد بوجود الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقا حتى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات، حيث إنه يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوره عله تامه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازم ذلك استحاله الجهل باللغات، و هو كما ترى.

و إن أريد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه أن الأمر و إن كان كذلك، يعنى أن هذه الملازمه ثابتة له دون غيره، إلا- أنها ليست بحقيقه الوضع، بل هى متفرعه عليه و متأخره عنه رتبه، و محل كلامنا هنا فى تعيين حقيقه الوضع التى تترتب عليها الملازمه و الانتقال من تصور اللفظ إلى تصور معناه(٢).

و غير خفى أن ما أفاده السيد الاستاذ قدس سرّه من التعليق على هذه النظرية مبنى على أن أخذ العلم بالوضع فى موضوع نفسه غير معقول، إذ لو كانت هذه الملازمه فى صوره اختصاصها بالعالم بها وضعا لزم أخذ العلم بالوضع فى

ص: ١١٤

١- (١) نهاية الأفكار ١: ٢٥.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٣٩.

موضوع نفسه و هو مستحيل، و حيث إن استحاله ذلك كانت أمرا مفروغا عنه عنده قدس سره فلذلك كان ينفي كون هذه الملازمه فى هذه الصوره وضعا، مع أن ظاهر هذه النظرية أنها بنفسها وضع.

و لكن الصحيح أنه لا- مانع من أخذ العلم بالوضع فى مرتبه الجعل و الاعتبار فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول، و هى مرتبه الملازمه، و لا يلزم منه محذور الدور و تقدم الشىء على نفسه، و على هذا فلا مانع من الالتزام بكون نفس الملازمه مختصه بالعالم بها وضعا.

و الوجه فى ذلك ما ذكرناه فى غير مورد من أنه لا- مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول، و لا- يلزم منه محذور الدور و توقف الشىء على نفسه، فإن ما يتوقف على العلم غير ما يتوقف العلم عليه، لأن العلم يتوقف على الجعل، و هو لا- يتوقف عليه، و ما يتوقف على العلم - و هو فعلية المجمعول - فالعلم لا يتوقف عليه، فإذن لا دور، و كذلك الحال فى المقام، فإنه لا مانع من أخذ العلم بالوضع فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول، لأن مرد ذلك إلى أن العلم بجعل الملازمه فى المقام قد اخذ فى موضوع نفس هذه الملازمه، و لا يلزم منه المحذور المذكور، فإن العلم يتوقف على جعل هذه الملازمه، و الجعل لا- يتوقف عليه، و ما يتوقف على العلم هو الملازمه فى مرتبه المجمعول، و هى مرتبه الفعلية، فالعلم لا يتوقف عليها، و نتيجة ذلك أن حقيقه الوضع على ضوء هذه النظرية عبارته عن جعل الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى مشروطه بالعلم بجعلها كبرويا، فتختص الملازمه حينئذ بالعالم بجعلها.

و قد يعترض على هذا التفسير للوضع، بأنه خارج عن أذهان عامه الناس، لأنه تفسير بالمعنى المعقد الذى ليس بإمكان كل أحد الوصول إليه، إلا أن يكون

من أهل الفن، مع أن معنى الوضع معنى عرفى ساذج، و بإمكان كل أحد من أهل اللسان إدراكه و الوصول إليه.

و الجواب: أن معنى الوضع عرفا معنى بسيط، فإن المتفاهم منه فى العرف العام هو الربط و علاقته بين طبيعى اللفظ و المعنى إجمالاً بحيث يستتبع تصور الاول تصور الثانى، و لا تعقيد فيه، فإن التعقيد إنما هو فى تحليل هذا الربط و علاقته، و أنها تكوينيه أو اعتباريه، و هل يمكن تخصيصها بالعالم بها أولاً؟ و من الواضح أنه لا صله لهذا التحليل العقلى المعقد بما هو المتبادر من الوضع عرفا على المستوى العام، و المفروض أن الأثر، و هو انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى مترتب على مفهومه العرفى، و لا يرتبط بتحليله العقلى المعقد.

و نظير ذلك المعنى الحرفى، فإن مفهومه العرفى واضح و لا تعقيد فيه، و التعقيد إنما هو فى تحليله العقلى الذى هو خارج عن المتفاهم العرفى، و من هنا تكون هذه البحوث بحثاً تحليلية لا لغويه صرفه.

فالنتيجه: أن ما علقه السيد الاستاذ قدس سرّه على هذه النظرية لا يتم.

و الصحيح فى نقدها أن يقال: إنه إن أريد بالملازمه الواقعيه بين طبيعى اللفظ و المعنى الملازمه بين تصوره فى أفق الذهن و تصور المعنى، فيرد عليه أن هذه الملازمه و إن كانت تكوينيه، إلا- أنها معلوله للعلم بالوضع فى المرتبه السابقه و من آثاره التكوينيّه و غير قابله للجعل، فلا يمكن أن تكون معنى الوضع.

و إن أريد بها أنها مجعوله بنفس الوضع و الجعل، فيرد عليه أنه لا يعقل أن تكون الملازمه المذكوره ملازمه واقعيه، بداهه أن الجعل إذا كان اعتبارياً، يستحيل أن يكون المجعول أمراً واقعياً، لأن الجعل عين المجعول ذاتاً، فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، كالإيجاد و الوجود.

و بكلمه، لا يمكن إيجاد الملازمه التكوينية بين اللفظ و المعنى بالاعتبار و الجعل، بعد ما لم تكن ملازمه بينهما ذاتا و تكوينيا.

و دعوى أن إيجاد هذه الملازمه الواقعيه بين اللفظ و المعنى بالجعل و الاعتبار أمر وجداني و غير قابل للأنكار، مدفوعه بأن ما هو أمر وجداني هو سببيه تصور اللفظ لتصور المعنى المترتبه على العلم بالوضع مسبقا، و ليست هنا سببيه و ملازمه اخرى فى المرتبه السابقه الموجوده بالجعل و الاعتبار، لكى يقال إنها عباره عن الوضع.

فالتتيجه إن هذه النظرية لا ترجع إلى معنى محصل.

نظريه الاعتبار

و أما النظرية الثانيه و هى نظريه أن حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه، فقد اختلفت كلمات الاصوليين حول تفسيرها على أقوال:

القول الأول: إن حقيقه الوضع عباره عن جعل اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار، كجعل الإشاره الحمراء على مواقع معينه فى عالم الخارج، لتكون علامه على الخطر، أو جعل العلم على رأس الفرسخ - مثلا - ليكون علامه عليه.

و قد اختار هذا القول المحقق الأصبهاني قدس سرّه، و أفاد فى وجه ذلك، أن سنخ وضع اللفظ بإزاء المعنى كسنخ وضع الإشارات الحمراء على أماكن معينه فى الطرقات و المطارات و المحطات، للدلاله على وجود الخطر، غايه الأمر أن هذا وضع خارجي، و ذاك وضع اعتباري (1).

ص: ١١٧

و قد أورد على هذا القول السيد الاستاذ قدس سره بأمرين:

أحدهما: أن وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي، و أفاد في وجه ذلك، أن الوضع الحقيقي الخارجى يتقوم بثلاثة أركان: الموضوع و هو الإشارة الحمراء مثلا، و الموضوع عليه و هو المواقع المعينه، و الموضوع له، و هو الخطر.

و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: الموضوع و هو اللفظ، و الموضوع له و هو دلالته على معناه، و لا يحتاج إلى شىء ثالث حتى يكون ذلك الشىء هو الموضوع عليه، و اطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الاغلاط الظاهره فلا أقل من أنه لم يعهد فى الإطلاقات الشائعه المتعارفه، مع أن لازم القول المذكور أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

و ثانيهما: أن الوضع بهذا المعنى خارج عن أذهان عامه أهل اللسان و اللغه، لأنه معنى دقيق خارج عن مستوى فهم العموم، مع أن معنى الوضع معنى عرفى عام، و مفهوم لكل أهل لغه بالنسبه إلى لغته، و عليه فلا يمكن أن يكون هذا هو معنى الوضع (1).

و لنا تعليق على كلا الأمرين:

أما الأمر الأول، فلأنه إن اريد بأن وضع اللفظ للمعنى ليس من سنخ الوضع الحقيقي، حيث انه اعتبارى و ذاك خارجى، فهو و إن كان صحيحا، إلا أن القائل بهذا القول لا يدعى ذلك، بل هو يدعى أن سنخ وضع اللفظ كسنخ الوضع الحقيقي فى الكيفيه و الصياغه، لا فى كل الجهات.

و إن اريد بذلك أن وضع اللفظ يتقوم بركنين هما الموضوع و الموضوع له، و

ص: ١١٨

الوضع الحقيقي يتقوم بثلاثة اركان: الموضوع و الموضوع له و الموضوع عليه، فيرد عليه أن هذا المقدار من الاختلاف بينهما إنما هو من لوازم خارجيه الوضع الحقيقي، فإن الوضع فيه لا يمكن بدون الموضوع عليه، و هذا بخلاف وضع اللفظ للمعنى، فإنه حيث كان اعتباريا فلا يتطلب وجود الموضوع عليه في الخارج، و من الواضح أن التشبيه ليس من هذه الناحيه، بل التشبيه إنما هو في الكيفيه و الصياغه، فكما أن وضع العلم على رأس الفرسخ للدلاله على مقدار محدد من المسافه، و وضع الإشاره في موقع خاص للدلاله على وجود الخطر فيه، و حيث إنه خارجي، فيتوقف على وجود الموضوع عليه في الخارج، فكذلك وضع اللفظ للمعنى للدلاله عليه، و حيث إنه اعتباري، فلا يتوقف على وجود الموضوع عليه في الخارج.

و بكلمه إن صياغه الوضع في كلا الموردين واحد، فإن الواضع كما يضع الإشاره الحمراء على موضع معين، أو العلم على رأس الفرسخ للدلاله على وجود الخطر فيه أو على مقدار المسافه، كذلك يضع اللفظ للدلاله على معناه الموضوع له، فالوضع في كلا الموردين من أجل هذه الغايه، و هي الدلاله على المعنى المقصود، غايه الأمر أن الوضع في الأول بما أنه خارجي فلا بد أن يكون في مكان، و في الثاني بما أنه اعتباري فلا يحتاج وجوده إلى ذلك.

و إن أريد به أن لازم هذا القول كون المعنى الموضوع له هو الموضوع عليه، و هذا غير صحيح بل هو غلط، فيرد عليه أنه لا مانع من اطلاق الموضوع عليه على المعنى الموضوع له، غير أن الوضع إن كان خارجيا كان متوقفا على وجود الموضوع عليه في الخارج، و إن كان اعتباريا، كان متوقفا على وجود الموضوع عليه في عالم الاعتبار، فإذا اطلاق الموضوع عليه على المعنى باعتبار أن اللفظ

قد وضع عليه في عالم الاعتبار، واطلاق الموضوع له عليه باعتبار دلالة عليه، و لا مانع من هذين الإطلاقين بلحاظين مختلفين.

و دعوى أن مجرد ذلك لا يكفي في صحة الاطلاق، بل لا بد فيها أن يكون الموضوع له و الموضوع عليه متعددا، مدفوعه بأنه إن أريد بالتعدد كون الموضوع له و الموضوع عليه موجودان متباينان، فيرد عليه أن هذا غير معتبر جزما، لأنه غير متوفر حتى في الوضع الحقيقي، فضلا عن الوضع الاعتباري، حيث إن المعنى الموضوع له فيه حاله و صفه للموضوع عليه كالخطر أو رأس الفرسخ أو غير ذلك من الحالات و الصفات، فلا يلزم أن يكون الموضوع له موجودا مستقلا في قبال الموضوع عليه. و إن اريد به الأعم منه و من التعدد الاعتباري، ففيه أن التعدد الاعتباري موجود في المقام أيضا كما مر.

و خلاصه هذا القول إن وضع اللفظ للمعنى في عالم الاعتبار و الذهن، كوضع العلم على رأس الفرسخ في عالم الخارج أو وضع الإشارة الحمراء على مكان معين فيه ليس في خارجيته، بل في الصياغة و السببيه للدلاله، فكما أن الوضع الحقيقي منشأ للدلاله على المعنى الموضوع له فكذلك الوضع الاعتباري، و حيث إن في عالم الاعتبار لا معنى للوضع فيه إلا بالاعتبار و الجعل، لأن الوضع بمعناه الحقيقي لا يتصور فيه، فحيث بطبيعته الحال يكون مرده إلى جعل اللفظ بإزاء المعنى.

فالتنتيجه: أن ما علقه السيد الاستاذ قدس سره على هذا القول لا يتم.

و أما الأمر الثاني فلأن تفسير الوضع بهذا المعنى ليس تفسيراً معقداً و خارجاً عن أذهان عامه الناس، بل هو تفسير بالمعنى العرفي.

و مع الإغماض عن ذلك و تسليم أنه تفسير معقد، و لكنه لا يمنع عن كونه

تفسيرا لمعنى الوضع، لأن الكلام ليس فى بيان مفهوم الوضع عرفا، حيث إنه واضح و مبين لكل أهل لغة بالنسبه إلى لغته كما مر، و إنما الكلام فى تحليل هذا المفهوم العرفى عقلا، و من الواضح أن هذا التحليل خارج عن أذهان العرف و مختص بأهل النظر و الفن، و من هنا يكون مثل هذا البحث كالبحت عن الإنشاء و الإخبار و معانى الحروف بحثا تحليليا لا لغويا، إذ لا يشك أحد فى أصل المعنى إجمالا، و على هذا فهذا التفسير و إن كان تفسيرا معقدا، إلا أنه لا يمنع عن كونه معنى الوضع تحليليا، و الخلاصه أنه لا أساس لهذا الإشكال.

ثم إن هنا إشكالين آخرين على هذا القول:

أحدهما: إن مجرد جعل شىء على شىء آخر حقيقه فضلا عن جعله اعتبارا لا يعطيه صفه يكون بها سببا حقيقيا له، حيث إن الوضع الاعتبارى لا- يكون أحسن حالا- من الوضع الخارجى الحقيقى، فإن فى الوضع الحقيقى لا- يكفى مجرد وضع الشاره الحمراء على موقع الخطر بغرض الدلاله عليه، طالما لم يكن ذلك على أساس التعهد و الالتزام بأن لا توضع الشاره الحمراء إلا لذلك، و على هذا لا يكفى فى سببيه تصور اللفظ لتصور المعنى و الانتقال منه إليه مجرد الوضع الاعتبارى ما لم تضم إليه عنايه اخرى، كالتأكيد و التعهد و الالتزام، بأنه لا يقوم بهذا الوضع إلا للدلاله على المعنى المطلوب، و قد تكفى عنايه اخرى وحدها للسببيه بين اللفظ و المعنى، بدون حاجه إلى الوضع الاعتبارى(1).

و يمكن المناقشه فيه، و حاصلها إن الوضع الاعتبارى وحده و إن لم يعط اللفظ صفه الدلاله، إلا أنه إذا كان جادا فى ذلك و مؤكدا و متعهدا، بأنه لا يقوم إلا لذلك، كان معطيا له صفه السببيه و الدلاله، لوضوح أن الواضع الذى

ص: ١٢١

١- (١) بحوث فى علم الأصول ١: ٧٦.

يكون أمر الوضع بيده إذا قام بعملية الوضع لا محاله يكون جادا فيه و ملتزما و متعهدا بأن الهدف من ورائه هو حصول السببيه و الملازمه، و احتمال أنه يكتفى بمجرد الاعتبار بدون أن يكون ذلك الاعتبار مصحوبا بالملازمات و المؤكدات غير محتمل.

و دعوى أن هذه العنايات الخارجيه المنضمه إليه ربما تكفى وحدها لتحقق الملازمه، بلا حاجه إلى الوضع الاعتبارى، مدفوعه بأن محل الكلام إنما هو فى الوضع التعيينى، و هو لا يمكن بدون عمليه الإنشاء، و لكن هذه العمليه إذا كانت مقرونه بالتأكد و التعهد لأدت إلى تحقق الملازمه و السببيه بين اللفظ و المعنى، و أعطت صفه الدلاله له، و كذلك الحال فى الوضع الخارجى، فإن مجرد وضع العلم على رأس الفرسخ، أو الشاره الحمراء على موضع معين، لا يكفى و لا يعطى صفه الدلاله لها، بل لا بد أن يكون الواضع جادا فى ذلك، و كان ممن له أن يقوم بمثل هذه العمليه، كما إذا كان ذلك من قبل الحكومه، فإنه حينئذ يعطى صفه الدلاله لها.

و الخلاصه أن من المستبعد جدا أن يريد المحقق الأصبهاني قدس سرّه من الوضع مجرد الاعتبار و الجعل، أى جعل اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار، لوضوح أن الوضع لا يتحقق بذلك، و يتوقف تحققه على أن يكون الواضع جادا فيه و متعهدا، و كانت عمليه الوضع بيده، فإذا كان كذلك كان معطيا صفه الدلاله للفظ.

و ثانيهما: أنه فرق بين العلقه الوضعيه الثابته بين اللفظ و المعنى و العلقه الوضعيه الثابته بين العلامات الخارجيه و ذيهما، فإن العلقه بين اللفظ و المعنى علقه تصوريه و العلقه بين العلامات الخارجيه و بين ذيهما علقه تصديقيه،

فإذن لا يصح جعل وضع اللفظ كوضع العلامات الخارجيه و اعتبارهما من واد واحد(١).

و يمكن المناقشه فيه أيضا، و حاصلها إن منشأ هذا الفرق هو الفرق في موطن العلاقه بين اللفظ و المعنى و موطن العلاقه بين العلامات الخارجيه و ذيهما، فإن موطن العلاقه في الأول عالم الذهن، فلذلك تكون تصويريه، و موطن العلاقه في الثانى عالم الخارج، فلذلك تكون تصديقيه، حيث إن الملازمه بين وجودين في الخارج لا يمكن أن تكون تصويريه، كما أن الملازمه بين وجودين في الذهن لا يمكن أن تكون تصديقيه، و عليه فهذا الفرق بين الوضعين انما هو من ناحيه الفرق في موطن العلاقه، و أما من حيث نفس صياغه الوضع و كيفيه الدلاله، فلا فرق بينهما.

هذا إضافه إلى أن هذا الفرق لا- يمنع عن تفسير الوضع بوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، تشبيها بوضع العلامات الخارجيه على أماكن معينه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أنه لا بأس بهذا القول، شريطه أن يكون الوضع كذلك مقرونا بالتأكد و التعهد، فإنه إذا كان كذلك تحقق الوضع، و هذا ليس عنايه زائده، فإن الواضع إذا كان في مقام عمليه الوضع و كانت العمليه بيده فلا محاله يكون جادا فيها و متعهدا بها، و إلا فلا يكون في هذا المقام، و هو خلف، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنه لا- فرق في المعنى و الجوهر بين القول بوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار و القول بوضع اللفظ للمعنى فيه، على أساس أن مرد وضع

ص: ١٢٣

١- (١) بحوث في علم الاصول ١: ٧٦.

اللفظ على المعنى فى ذلك العالم إلى اعتباره له، حيث لا يتصور للوضع فى معنى آخر غير الاعتبار و جعل.

فالتبجى أن هذا القول و ان أصاب الواقع فى روجه و جوهره، و لكنه أخطأ فى صياغته.

القول الثانى: إن حقيقه الوضع اعتبار الملازمه بين طبيعى اللفظ و المعنى، و هذه الملازمه ملازمه اعتباريه لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار المعترف، كسائر الأمور الاعتباريه الشرعيه أو العرفيه.

و قد اعترض على هذا القول بأمرين:

أحدهما: ما ذكره بعض المحققين، من أن مجرد جعل الملازمه و السببيه و اعتبارها بين اللفظ و المعنى لا يكفى فى تحققها، بل لا بد من إبراز نكته اخرى كالتعهد و الالتزام، بأن الاعتبار إنما هو من أجل تحقق ذلك. و ربما تكفى نفس هذه النكته لتحقيقها، بلا حاجه إلى اعتبار الملازمه بينهما(١).

و يمكن المناقشه فيه بما مر من أن مجرد جعل الملازمه و اعتبارها و إن لم يكف فى إعطاء صفه الدلاله للفظ، إلا أنه إذا كان مصحوبا بالملايسات و المؤكدات كفى فى إعطاء هذه الصفه له، و قد سبق أن تلك الملايسات لا تتوقف على مؤونه زائده و عنايه اخرى غير أهليه الواضع و كونه جادا فيه و لا يريد غير تحقيقه و تحقيق ما يترتب عليه من الملازمه.

و إن شئت قلت: إن عمليه الوضع تتوقف على عنصرين:

الأول: أهليه الواضع، بأن تكون عمليه الوضع بيده.

ص: ١٢٤

الثانى: أن يكون جادا فيها و مؤكدا على ذلك.

و مع توفر هذين العنصرين يتحقق الوضع، فيعطى صفه الدلاله للفظ، و من الواضح أن توفرهما فى الواضع فى مقام الوضع لا يتوقف على مؤونه زائده عليهما.

ثانيهما: ما أفاده السيد الاستاذ قدس سره من أنه، إن أريد باعتبار هذه الملازمه بين اللفظ و المعنى اعتبارها خارجا فيرد عليه أنه غير معقول، فإن الملازمه بين وجود اللفظ و وجود المعنى فى الخارج ملازمه تصديقيه تكوينيه، فلا يعقل إيجادها بالاعتبار، و إن أريد به اعتبارها فى عالم الذهن فيرد عليه أنه إن اعتبرت مطلقا حتى للجاهل بالوضع فهو لغو، حيث إنه لا- يترتب على اعتبارها له أى أثر، فإنه إن علم بالوضع كان انتقال ذهنه من تصور اللفظ إلى تصور المعنى أمرا ضروريا و غير قابل للجعل و الاعتبار، و إن لم يعلم به كان اعتبارها له لغوا و بلا أثر. و إن اعتبرت للعالم بالوضع لزم الدور، لأن الوضع حينئذ يتوقف على العلم، بملاك توقف المشروط على شرطه، و العلم يتوقف على الوضع، بملاك توقف العلم على معلومه (1).

و لنا تعليق على ذلك، و حاصله أنه لا مانع من تخصيص الوضع، و هو جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى للعالم به، لما مر آنفا من أن أخذ العلم بالوضع فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، و هى فعليه الملازمه بمكان من الإمكان، و لا يلزم منه محذور الدور، لأن العلم يتوقف على الكبرى و هى جعل الملازمه، و هى لا- تتوقف عليه، و ما يتوقف على العلم هو المجعول، أى فعليه الملازمه، و العلم لا يتوقف عليه، فإذا ن لا دور، و نتیجه ذلك هى أن الملازمه بين

ص: ١٢٥

اللفظ و المعنى مشروطه بالعلم بجعلها، كما أنا ذكرنا أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، و لا محذور فيه، نعم وقوعه فى الخارج بحاجه إلى دليل، و على هذا فبامكان الواضع جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى مشروطه بالعلم به، فإذا كان فى مقام الوضع و كان جادا فيه تحقق الوضع، و يترتب عليه أثره، و هو صفه السببيه بين اللفظ و المعنى.

و بكلمه، إن عمليه الوضع عمليه إنشائيه، فإذا تحققت هذه العمليه ترتب عليه آثارها التكوينييه، و هى الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و هذه العمليه كما تتحقق بالصيغه الاولى، و هى تشبيه وضع اللفظ للمعنى بوضع العلامات الخارجيه على المواقع المعينه، كذلك تتحقق بهذه الصيغه، و هى جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى مشروطه بالعلم به، و مردّ الصيغه الاولى أيضا إلى ذلك روحا. و النكته فيه أن الهدف من وراء عمليه الوضع هو تحقق الملازمه و السببيه التكوينييه بين اللفظ و المعنى، و لا فرق بين أن يكون تحققها و حصولها بالصيغه الاولى أو الثانيه، على أساس أن كلتا الصيغتين تتضمن عمليه الإنشاء، أى إنشاء الوضع و جعله، فلذلك تشتركان روحا و جوهرًا، و إن كانتا مختلفتين لفظا و صيغه.

و دعوى أن موطن هذه الملازمه إما عالم الذهن أو الخارج، و لا ثالث لهما، و على كلا التقديرين لا يمكن جعلها و إنشاؤها، أما على الأول فلأن الملازمه بين وجوديهما فى عالم الذهن ملازمه تكوينيه، فلا يمكن انشاؤها بالجعل و الاعتبار.

و أما على الثانى فأیضا الأمر كذلك، لأن الملازمه بين وجوديهما فى الخارج لو كانت فهى تكوينيه، فلا يمكن إيجادها بالجعل و الاعتبار، مدفوعه بأن موطن هذه الملازمه إنما هو عالم الاعتبار و لوح الواقع، لا عالم الذهن و لا عالم الخارج،

و لهذا يكون المجعول به الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى، لا بين وجوديهما فى الذهن و لا فى الخارج.

نظريه التنزيل

القول الثالث: أن حقيقه الوضع تنزيل وجود اللفظ منزله وجود المعنى فى عالم الاعتبار، و تترتب عليه آثاره، منها الانتقال إلى تصورهِ عند الإحساس باللفظ و تصورهِ.

بيان ذلك أن الموجود على نوعين: أحدهما: الموجود العينى، كالجواهر و الأعراض، و الآخر: الموجود الاعتبارى. و الوضع من النوع الثانى دون الأول، لوضوح أنه ليس من مقوله الجوهر و لا العرض، و عليه فلا بد من تفسيره بالتنزيل، على أساس أن اللفظ مباين للمعنى ذاتا و وجودا، و حينئذ فترتيب آثاره عليه التى منها انتقال الذهن إليه عند الإحساس به بحاجه إلى نوع اتحاد بين اللفظ و المعنى، بتنزيل وجود اللفظ وجودا للمعنى بوجوده الخارجى، لكى يترتب عليه انتقال الذهن منه إلى تصور المعنى عند تصورهِ، و بذلك يتحقق صفة الدلاله للفظ.

و قد أورد السيد الاستاذ قدّس سرّه على هذا القول بوجهين:

أحدهما: أن تفسير الوضع بهذا المعنى، تفسير بمعنى دقيق و معقد، و بعيد عن أذهان عامه الواضعين غايه البعد، و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين، فحقيقه الوضع حقيقه عرفيه سهل تناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التى تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و ثانيهما: أن الغرض الداعى إلى الوضع هو استعمال اللفظ فى المعنى و دلالتة عليه تصورا أو تصديقا، فالوضع يكون مقدمه للإستعمال و الدلاله، و من الطبعى أن الدلاله اللفظيه إنما هى بين شيئين، أحدهما دال و الآخر مدلول،

و عليه فاعتبار الوحده بينهما بتنزيل وجود اللفظ وجودا للمعنى ينافى اعتبار التعدد بينهما بجعل أحدهما دالا و الآخر مدلولاً.

و بكلمه: إن الوضع علقه بين وجود اللفظ و وجود المعنى، و هى تقتضى المغايره بينهما، فلا تجتمع مع اعتبار الوحده(١).

و لنا تعليق على كلا الإيرادين.

أما الإيراد الأول، فقد تقدم أن هذه البحوث بحوث لفظيه تحليليه لا لغويه محضه، إذ لا يواجه أحد الشك في أصل معنى الوضع ارتكازاً، و لا- غموض فيه حتى لدى الصبيان و المجانين، و إنما يواجه الشك في تحليله و بيان حده، و هذا التحليل و إن كان خارجاً عن أذهان عامه الواضعين و المستعملين، إلا- أن ذلك لا يمنع عن كونه معنى تحليلياً للوضع، لوضوح أن عجزهم عن تحليل معنى الوضع لا يدل على أنه ليس تحليلياً لمعناه العرفي المرتكز في ذهن كل أحد.

و على الجملة فالبحث عن حقيقه الوضع و أنها حقيقه اعتباريه و نوع اعتباريتها، أو التكوينييه و نوع تكوينيتها بحث تحليلي لا لغوي، فإذن هذا الإيراد منه قدس سرّه في غير محله.

و أما الإيراد الثانى، فلأن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى في عالم الاعتبار، لا ينافى تعددهما في عالم الخارج، و لا يمنع عن كون أحدهما دالا و الآخر مدلولاً، بل نفس هذا التنزيل يدل على التعدد، لا أنه ينافيه.

و إن شئت قلت: إن تنزيل وجود اللفظ وجوداً للمعنى، إنما هو بهدف جعله حاكياً عنه و دالاً عليه، و لا يدل هذا التنزيل على الاتحاد لكى ينافى كون أحدهما

ص: ١٢٨

دالا- و الآخر مدلولاً، بل يدل على أن ما يترتب من الأثر على المعنى في الخارج يترتب على اللفظ ببركه هذا التنزيل، و الأثر المترتب على المعنى في الخارج، هو الانتقال إلى تصوره عند الإحساس به فيه، و بتنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى يترتب عليه هذا الأثر، و هو الانتقال إلى تصور المعنى عند الإحساس باللفظ، غاية الأمر يكون الانتقال إلى تصور المعنى عند الإحساس به خارجاً أمراً طبيعياً، و أما الانتقال إلى تصوره عند الإحساس باللفظ، فهو إنما يكون بالجعل و التنزيل، فتحصل أنه لا يتم شيء من الإيرادين.

و لكن مع هذا يمكن المناقشه في هذا القول، بتقريب أن معنى تنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، هو جعل اللفظ مصداقاً عنائياً له في الأثر المترتب على مصداقه الحقيقي، فإنه يوسع دائره أفراد المنزل عليه، و يجعلها الأعم من الأفراد الحقيقيه و الحكميه، مثلاً- تنزيل الشارع الفقاع بمنزله الخمر، معناه أن الحرمة لا تختص بأفرادها الحقيقيه، بل تعم أفرادها العنائيه أيضاً. و لكن التنزيل إنما يصح إذا كان للمنزل عليه أثر، كما في تنزيل الفقاع منزله الخمر، و إلا فلا يصح، و في المقام حيث إنه لا أثر للمنزل عليه فلا- معنى للتنزيل، و ذلك لأن الأثر المتوهم له فيه هو الانتقال إلى تصوره عند الإحساس بفرده الخارجى الحقيقي، لكى يكون فرد العنائى مثله في ذلك الأثر، و لكنه غير ثابت، إذ لا ملازمه بين الإحساس بالفرد الحقيقي في الخارج و الانتقال منه إلى تصور الطبيعى في الذهن، فإن الملازمه انما هى ثابتة بين الإحساس به خارجاً و الانتقال إلى تصور نفسه فيه، لا إلى تصور طبيعته. مثلاً- إذا رأى زيدا انتقل ذهنه إلى صورته لا إلى صورته الانسان، هذا إذا كان نظر القائل بهذا القول إلى التنزيل واقعا، و أما إذا كان نظره في ذلك إلى جعل اللفظ أداه للمعنى، و اعطاء صفه الدلاله له بذلك، فلا مانع منه.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن الهدف من وراء الوضع هو إثبات صفة الدلاله للفظ، و الملازمه بين تصوره و الانتقال منه إلى تصور المعنى، بلا فرق بين أن يكون الوضع بصيغه التشبيه أم بصيغه الاعتبار أم التنزيل، و الغرض المطلوب منه يحصل بكل من هذه الصيغ إذا كانت مقرونه بشروطها، و على هذا فالمناقشه في هذه الصيغ ترجع إلى المناقشه في أمر آخر، مثلا- المناقشه في صيغه التشبيه إنما هي ترجع إلى التشبيه الحقيقي، و أما إذا كان الغرض منها تقريب الذهن فلا مجال لها، و كذلك في صيغه التنزيل كما مر.

و بكلمه، إن تفسير الوضع بالتفسيرات الثلاثه المذكوره ليس تفسيرا لحقيقه الوضع، لأن كل واحد من هذه التفسيرات يقوم على أساس خصوصيه من خصوصيات الوضع، فالقول الأول في تفسير الوضع ينظر إلى أن وضع اللفظ يشبه وضع العلامات الخارجيه. و الثانى ينظر إلى ما هو لازم الوضع و نتيجه، و هي وجود الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى. و الثالث ينظر إلى أثره، و هو كون اللفظ مرآه للمعنى فى مقام الاستعمال.

فالنتيجه: أن هذه الأقوال و إن أصابت فى أصل اعتباريه الوضع، إلا أنها أخطأت فى صياغه تفسيرها.

النظريه المختاره

و الصحيح فى المسأله أن يقال: إن حقيقه الوضع حقيقه إنشائيه متقومه بعنصرين:

الأول: العنصر الداخلى، و هو أن الواضع الذى يكون أمر الوضع بيده إذا كان فى مقام الوضع و كان جادا فيه فلا محاله يتصور لفظا خاصا و معنى مخصوصا، و بعد ذلك يعتبر هذا اللفظ الخاص إسما لذاك المعنى المخصوص فى عالم الاعتبار و الذهن، و يجعل القران بينهما فى هذا العالم مؤكدا و متعهدا بذلك.

الثانى: العنصر الخارجى، و هو ابراز ذلك القران الاعتبارى بالقران الخارجى بقوله: سميت المولود الفلانى زيدا مثلا و هكذا، مؤكدا على ذلك و ملتزما بأنه لا يريد بذلك إلا اعطاء صفه الدلاله للفظ، فإذا صنع ذلك تحقق الوضع، فيتصف اللفظ حينئذ بصفه الدلاله و السببيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتناح التالى:

الاولى: أن المسائل الاصوليه جميعا تشترك فى نقطه واحده، و هى وقوعها فى طريق عمليه الإستنباط، و تختلف فى نقطه اخرى، و هى نوع الدليليه على الأنحاء التالى:

الأول: الدليل العقلى، و يندرج فيه كل دليل عقلى برهانى يمكن وقوعه فى طريق عمليه الإستنباط، بلا فرق بين العقلى المستقل و العقلى غير المستقل، نعم فرق بينهما من ناحيه اخرى، و هى أن العقلى المستقل و إن كان من المسائل الاصوليه كبرويا، إلا أنه لا- طريق لنا إلى احراز صغراه فى الفقه، فمن أجل ذلك يكون عديم الفائدة، و أما العقلى غير المستقل، فقد مر أنه ليس من المسائل الاصوليه، بل من مبادئها القريبه.

الثانى: الحجج و الأمارات، و يندرج فيها كل دليل ثبتت حججه شرعا على أساس الطريقيه و الكاشفيه النوعيه.

الثالث: الدليل الإستقرائى، كالأجماع المحصل و التواتر و السيره، و قد تقدم أن حجيه هذه المجموعه مبنيه على أساس إتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام، و وصولها إلينا يدا بيد و طبقه بعد طبقه، و حينئذ فإن كان وصولها من طريق معتبر كانت حججه شرعا، و تكون من المسائل الاصوليه، و لكنها حينئذ تدخل فى المجموعه الثانيه، و ليست مجموعه اخرى فى مقابلها، و إن كان وصولها من طريق متواتر

فهى قطعيه، و حينئذ فإن كانت مضامينها أحكاما واقعيه، فهى واصله إلينا بالقطع و الوجدان بنفسها و مباشره، أى بدون التوقف على عمليه الإجتهداد و الإستنباط، و حينئذ فلا تكون من المسائل الاصوليه. و إن كانت مضامينها أحكاما ظاهريه، كحجيه اخبار الثقه أو ظاهر الكتاب و السنه، أو الاصول العمليه، كانت مضامينها من المسائل الاصوليه، و كانت تلك أدله عليها.

الرابع: الاصول العمليه الشرعيه.

الخامس: الاصول العمليه العقليه.

الثانيه: أن تقسيم السيد الاستاذ قدس سرّه المسائل الاصوليه إلى أربعه أقسام يكون مبنيًا على طوليه المسائل الاصوليه بلحاظ درجات إثباتها، لا طوليتها بلحاظ وقوعها فى طريق عمليه الإستنباط كما تقدم.

الثالثه: قد تقدم أن ما ذكره قدس سرّه من التقسيم، مما لا يمكن المساعده عليه فى نفسه، فلا حظ.

الرابعه: أن دلالة الألفاظ على معانيها ليست بالذات، لا بمعنى العله التامه كما هو واضح و لا بمعنى الإقتضاء، فإنه و إن كان أمرا ممكنا، إلا أنه لا طريق لنا إلى أن الوضع يكون على طبق المناسبه الإقتضائيه.

الخامسه: أن ما اختاره المحقق العراقى قدس سرّه من أن حقيقه الوضع حقيقه واقعيه تحدث بين اللفظ و المعنى بالجعل و الاعتبار، لا يرجع إلى معنى محصل، و هذا لا من جهه ما علقه السيد الاستاذ قدس سرّه عليه، لما مر من أنه لا يتم، بل من جهه أنه إن أريد بالملازمه الواقعيه بين طبيعى اللفظ و المعنى، الملازمه بين تصوره و تصور المعنى، ففيه أن هذه الملازمه و إن كانت واقعيه، إلا أنها معلوله للعلم بالوضع فى

المرتبه السابقه، لا- أنها معنى الوضع، و إن أريد به أنها مجعوله بنفس الوضع و الجعل فيرد عليه أنها حينئذ لا يمكن أن تكون تكوينيه، لأن الجعل عين المجعول فلا يعقل أن يكون الجعل اعتباريا و المجعول أمرا تكوينيا.

السادسه: أن وضع اللفظ للمعنى كوضع العلامات على مواقع معينه، و لا- فرق بينهما إلا- في أن الأول أمر اعتباري، و الثانى خارجي، فلهذا يحتاج الوضع فى الثانى إلى الموضوع عليه دون الأول.

السابعه: إن ما علقه السيد الاستاذ قدّس سرّه على هذا القول فقد مر أنه غير تام.

الثامنه: إن ما اورده بعض المحققين قدّس سرّه من الاشكال على هذا القول، بان مجرد ذلك لا يكفى لإعطاء صفه الدلاله و السببيه للفظ طالما لم تكن هناك عنايه اخرى، فقد تقدم المناقشه فيه، و قلنا هناك أنه لا يحتاج فى اعطاء صفه الدلاله للفظ إلى عنايه اخرى غير كون الواضع جادا فى عمليه الوضع و كان أمرها بيده و مؤكدا و متعهدا بها، و مع توفر ذلك يتحقق الوضع، فيعطى صفه الدلاله و السببيه للفظ حينئذ، على ما مر تفصيله، هذا من ناحيه. و من ناحيه اخرى قد ذكرنا فيما تقدم أنه لا بأس بهذا القول روحا و جوهرًا، و إن كان خاطئا فى صياغته.

التاسعه: أن حقيقه الوضع اعتبار الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى، و هذه الملازمه ملازمه اعتباريه. و المناقشه فى هذا القول بأن مجرد ذلك لا يكفى طالما لم تكن هناك عنايه فقد تقدم أنها غير صحيحه، كما أن المناقشه من السيد الاستاذ قدّس سرّه فيه بأن اعتبار الملازمه بين اللفظ و المعنى إن كان خارجا فهو غير معقول، و إن كان ذهنا فإن كان مطلقا حتى للجاهل بالوضع فهو لغو، و إن كان مختصا بالعالم به لزم الدور غير تامه، لما ذكرناه من أنه لا يلزم الدور من تخصيص

الوضع بالعالم به إذا كان بلحاظ تعدد المرتبه، بأن يؤخذ العلم بجعل الملازمه فى موضوع نفسها فى مرتبه اخرى.

العاشره: أن حقيقه الوضع تنزىل وجود اللفظ وجودا للمعنى. و أورد عليه السيد الاستاذ قدس سره باشكالين، و تقدم أن كلا الإشكالين غير تام، و قلنا هناك إن غرض القائل من التنزىل ليس هو التنزىل الحقيقى، بل غرضه الوضع و اختصاص اللفظ بالمعنى لاعطاء صفة الدلاله و السببيه له.

الحادي عشره: إن الأقوال الثلاثه المذكوره و إن أصابت فى أصل اعتباريه الوضع، إلا أنها اخطأت فى صياغه تفسيرها.

الثانيه عشره: الصحيح أن عمليه الوضع عمليه انشائيه متقومه بعنصرين رئيسيين:

أحدهما إنشاء الوضع و اعتباره ممن بيده ذلك، و كان جادا فيه و مؤكدا و متعهدا به.

و الآخر: ابرازه فى الخارج على ما تقدم.

نظريه التعهد

و أما النظرية الثالثه فهى التى اختارها السيد الاستاذ قدس سره (1)، و لها مميزات:

الاولى: أن العلقه الوضعيه على أساس هذه النظرية مختصه بما إذا قصد المتكلم باللفظ تفهيم المعنى، و نتيجة ذلك اختصاص الدلاله الوضعيه

ص: ١٣٤

الثانيه: أن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر تكويني نفساني، و هو التعهد و الالتزام فى أفق النفس، و حيث إنه فعل اختياري للنفس فلا بد أن يتعلق بفعل اختياري، و هو التلفظ بلفظ خاص عند إرادته تفهيم معناه، حتى يدل على أنه أرادته منه.

الثالثه: أن القضية المتعهد بها قضيه شرطيه، مقدمها التلفظ بلفظ خاص، و تاليها إرادته إفهام معنى مخصوص، و نتيجة ذلك هي أنه لا داعى وراء التلفظ بهذا اللفظ الخاص، إلا قصد إفهام ذاك المعنى المخصوص.

الرابعه: أن كل مستعمل واضح حقيقه على أساس هذه النظرية، باعتبار أنه متعهد بأنه لا ينطق باللفظ إلا عند ارادته تفهيم معناه الخاص، و الغرض أن حقيقه الوضع هي التعهد، و تعهد كل شخص قائم بنفسه، و هو مسؤول عنه لا عن تعهدات الآخرين.

أو فقل: إن فى ضوء هذه النظرية تعهد كل شخص وضع له، و لا يعقل أن يكون وضعاً لغيره و محققاً للدلاله على قصد إفهام المعنى له بدون أن يكون متعهداً و قاصداً تفهيمه، و لا- فرق فى ذلك بين الواضع الأول و الثانى و الثالث و هكذا، إلا فى أن الأول أسبق زماناً، و اطلاق الواضع عليه دون غيره انما هو بلحاظ أن غيره تابع له فى الوضع.

الخامسه: أن السيره العقلائيه قد استقرت على هذه التعهدات و الإلتزامات فى باب الألفاظ.

هذه هي المميزات و المفارقات لهذه النظرية عن غيرها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى قد عبر عن القضييه المتعهد بها فى كلمات السيد الاستاذ قدس سره بعده تعبيرات و صيغ، أهمها ثلاث صيغ:

الصيغه الاولى: تعهد المتكلم بأنه كلما قصد تفهيم معنى نطق بلفظ خاص.

الصيغه الثانيه: تعهده بأنه كلما نطق بلفظ خاص قصد تفهيم معنى مخصوص.

الصيغه الثالثه: تعهده بأنه لا ينطق بلفظ إلا حينما أراد تفهيم معناه.

و قد علق على هذه الصيغ جميعا بالتعليقات التاليه:

أما على الصيغه الاولى، فلأن لازمها أن قصد تفهيم المعنى يستلزم النطق باللفظ، دون العكس الذى هو المطلوب، لأن المقدم فى القضييه الشرطيه المتعهد بها النطق باللفظ، و التالى قصد إفهام المعنى، و هذه الصيغه لا تدل على ذلك.

و أما على الصيغه الثانيه، فلأنها و إن كانت محققه للمطلوب، و هو أنه كلما نطق باللفظ فهو قاصد تفهيم معناه، إلا أنه ليس بعقلائى، لأن لازم ذلك هو أن الدافع لقصد تفهيم المعنى هو النطق باللفظ، مع أن الأمر بالعكس.

و بكلمه، إن مفاد هذه الصيغه أن الإتيان باللفظ هو الذى يدفع المستعمل إلى إرادته معناه رغم أن الأمر بالعكس تماما، فإن إرادته المعنى هى التى تدفع الانسان إلى التكلم باللفظ.

و أما على الصيغه الثالثه، فلأنها و إن كانت محققه لما هو المطلوب من النظرية، و هو أن المتكلم يتعهد بأنه لا يأتى باللفظ إلا حينما يكون قاصدا تفهيم المعنى، فالتعهد كذلك محقق للملازمه بين اللفظ و المعنى، غير أنه ينطوى على تعهد ضمنى بعدم الاستعمال المجازى، و واضح أن الواضع لا يعنى

و لناخذ بالنظر على هذه التعليقات:

أما التعليق على الصيغه الاولى فيمكن دفعه بأن التعهد الذى يمثل علقه بين طرفى القضييه الشرطيه المتعهد بها - و هما قصد تفهيم المعنى و النطق باللفظ - يفسر التلازم بين التلفظ باللفظ و قصد تفهيم المعنى، و يعطى صفه الدلاله و السببيه للفظ، فإذا تعهد المتكلم بأنه كلما قصد تفهيم الحيوان المفترس مثلا- نطق بلفظ الأسد كان المتفاهم منه عرفا أنه إذا لم يقصد تفهيم الحيوان المفترس لم ينطق بلفظ الأسد و إن قصد تفهيم غيره. و نتيجة ذلك انحصار النطق به بما إذا قصد تفهيم الحيوان المفترس لا- غيره، و على هذا فلا- فرق بين أن يجعل المقدم فى القضييه قصد إفهام المعنى و التالى فيها النطق باللفظ و بين العكس، و من هنا لا- فرق بين الصيغه الاولى و الثانيه لبا و روحا، غايه الأمر يكون المقدم فى الصيغه الاولى بمثابة العله و الداعى، و التالى بمثابة المعلول و المدعو، و فى الصيغه الثانيه يكون العكس.

و إن شئت قلت: إن هذه الصيغه للتعهد و إن سلمنا أنها بنفسها لا تدل على تعهد المتكلم، بأنه كلما تكلم بلفظ الأسد مثلا أراد تفهيم الحيوان المفترس، إلا أنها تدل على ذلك بضميمه القرائن الحاليه أو المقاميه، و هى كون المتكلم فى مقام الوضع، و اراد اختصاص اللفظ للدلاله على معناه وضعاً.

و مع الإغماض عن ذلك فالإشكال انما هو على صياغه هذه الصيغه، لا على أصل النظرية.

و أما التعليق على الصيغه الثانيه بأن لازمها أن يكون الإتيان باللفظ هو

ص: ١٣٧

الذى يدفع المستعمل إلى إرادته معناه، مع أن الأمر بالعكس، فهو مدفوع، بأن الصيغه المذكوره لا تدل على ذلك، لأن المتفاهم منها أن النطق باللفظ كاشف عن أنه أراد معناه، لا أنه عله لإرادته، بقرينه أن المقدم فى القضية الشرطيه المتعهد بها و هو النطق باللفظ معلول للتالى فى القضية و هو إرادته معناه، فلذلك تدل القضية على أنه كاشف عن عله و داعيه و هو قصد تفهيم معناه، و أنه هو الذى يدفعه إلى النطق به ثبوتا.

و بكلمه إن ما فى التعليق من أن هذه الصيغه غير عقلائييه، بلحاظ أنه جعل فيها المقدم و العله النطق باللفظ، و التالى و المعلول إرادته تفهيم معناه، فلا يمكن المساعده عليه، لأن المقدم فى القضية الشرطيه قد يكون العله، و التالى معلول لها، و يكون مفادها حينئذ ترتب التالى على المقدم ثبوتا و اثباتا، و قد يكون المقدم فيها المعلول، و التالى عله له، و يكون مفادها حينئذ ترتب التالى على المقدم إثباتا، و أما ثبوتا فيكون الأمر بالعكس، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فإن المقدم فى القضية الشرطيه المتعهد بها و هو النطق باللفظ يكون معلولا- للتالى فيها و هو إرادته تفهيم معناه، و لكنه يقوم مقام العله، و على هذا فلا يكون مدلول القضية كون المقدم هو العله و الدافع للتالى، بل مدلولها كونه كاشفا عن عله، بمعنى أن التالى يترتب على المقدم اثباتا، و هو مترتب على التالى ثبوتا، و هذا أمر معتاد فى القضايا الشرطيه و متعارف، و ليس على خلاف الأمر المعتاد و المتعارف لدى العقلاء.

و الخلاصه: أن المتكلم فى مقام الوضع إذا تعهد بأنه كلما تلفظ بلفظ الأسد مثلا أراد تفهيم الحيوان المفترس كان المتفاهم منه أن لفظ الأسد دال على إرادته التفهيم و كاشف عنها، لا أن التلفظ به دافع إليها، و ذلك بقرينه أنه معلول للإرادته.

فالنتيجه: أنه لا- بأس بهذه الصيغه، و انها تحقق المطلوب و تعطى صفه الدلاله و السببيه للفظ باعتبار أن المقصود بها إيجاد الملازمه بين طرفى القضيئه الشرطيه المتعهد بها.

و أما التعليق على الصيغه الثالثه بأنها تتضمن تعهدا ضمنيا بعدم الاستعمال المجازى، فيرد عليه أنها لا تتضمن ذلك التعهد ضمنا و لا تدل عليه، فإن مفادها أنه لا ينطق بلفظ إلا حينما أراد تفهيم معناه، و واضح أن المراد بعدم النطق بلفظ عدم النطق به مجردا عن القرينه، على أساس أن المقام مقام الوضع، و لا تدل على عدم النطق بلفظ مقرونا بالقرينه، إذا أراد تفهيم معناه المجازى، و على هذا فمدلول الصيغه إن كان أنه لا ينطق بلفظ مجردا عن القرينه إلا حينما أراد تفهيم معناه الحقيقى، كان لازمها أنه لا ينطق بلفظ مصحوبا بالقرينه إلا حينما أراد تفهيم معناه المجازى، و إن كان أنه لا ينطق بلفظ مطلقا لا مجردا و لا مصحوبا بالقرينه إلا حينما أراد تفهيم معناه الأعم من الحقيقى و المجازى، كان لازم ذلك دلالة الصيغه على التعهد الضمنى بالاستعمال المجازى، لا على عدم التعهد الضمنى به. و إن شئت قلت: إنه لا مانع من تقييد التعهد الوضعى بعدم الإتيان بالقرينه المتصله الصارفه، و أما فى حال الإتيان بها، فلا يكون تعهد وضعى.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، و هى أن التعليقات المذكوره على صيغ هذه النظرية غير تامه روحا و جوهرًا، فإذن لا مانع من تفسيرها بإحدى الصيغ المتقدمه. هذا،

و لكن مع ذلك يمكن نقد هذه النظرية بوجوه:

الأول: أن المرتكز عند العرف و العقلاء هو أن التعهد و الالتزام النفسانى متفرع على الوضع فى المرتبه السابقه و مترتب عليه، لا أنه هو الوضع، لوضوح

أن تعهد المتكلم بأنه كلما نطق باللفظ الفلاني أراد معناه في مرتكز نفسه، مبنى على الوضع مسبقاً، لا- أنه وضع، لأنه تعهد شخصي منه لا يناسب الوضع كقانون عام.

الثاني: أن الوضع موجود منذ نشوء ظاهره اللغه في مجتمع الانسان البدائي، لأن الانسان في العهود الاولى لا يدرك ماعدا احساساته الأوليه و متطلبات حياته الضروريه، مع أن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر عقلائي، و لا بد من افتراضه في مجتمع عقلائي متكامل، و هو التعهد بأحد طرفي القضييه الشرطيه التعهديه إلى طرفها الآخر، و الفرض أن ظاهره اللغه موجوده في حياه الانسان البدائي قبل أن يصبح مجتمعه مجتمعاً عقلائياً و تتكامل مدركاته العقلانيه.

الثالث: أن لازم هذه النظرية عدم تحقق الإشتراك اللفظي في اللغات نهائياً، و واضح أنه لا يمكن الالتزام بذلك، فإن وجود المشترك اللفظي في اللغات أمر لا يقبل الشك، و أنه من ضروريات اللغات، و هذا دليل على عدم صحه هذه النظرية.

و دعوى أن الإشتراك في اللغات ناشىء من الإختلاط فيها، فان في العصور القديمه حيث كان لأهل كل قريه أو بلده لغه خاصه بهم، على أساس عدم توفر وسائل الإتصال و الإختلاط بين القرى و البلدان، و لكن بعد توفر هذه الوسائل و تطورها و توسعها، و اتصال القرى و البلدان بعضها ببعضها الآخر، اختلقت اللغات بعضها بالآخر، و حدث الإشتراك اللفظي فيها، فلا يكون منشؤه الوضع.

مدفوعه بأن ذلك لا يمكن أن يكون منشأ الإشتراك اللفظي في تمام اللغات، نعم يمكن أن يكون ذلك منشأ له بنحو الموجه الجزئيه. و من هنا لا يختص

الإشراك باللغات العالميه، بل هو موجود حتى فى اللغات المحليه، و لا سيما فى الأعلام الشخصيه.

الرابع: أن لازم هذه النظرية انقلاب المستعمل واضعاً، وهذا خلاف المرتكز القطعى، حيث إن المرتكز لدى العرف و العقلاء كون الاستعمال فرع الوضع و مترتب عليه، لا أنه الوضع، و يظهر ذلك بجلاء فى الأعلام الشخصيه.

الخامس: أن لازم هذه النظرية كون الدلاله الوضعيه تصديقيه لا تصوريه، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهه فى أن الدلاله التصوريه مستنده إلى الوضع، و هذا يدل على أن الوضع غير التعهد.

و إن شئت قلت: إنه لو لم يكن هناك دليل على بطلان هذه النظرية، لم يكن دليل على تعين الأخذ بها فى مقابل نظريه الاعتبار، بل العكس هو المتعين كما مر.

و دعوى أن الدليل على صحه هذه النظرية موجود، و هو أن الغرض من وراء الوضع و المدافع إليه هو التفهيم و التفهم بين أهل كل لغه فى جميع ما يحتاجون إليه من الأمور الإجتماعيه و الفرديه و الماديه و المعنويه، و من الواضح أن الوضع يتبع الغرض الداعى إليه فى السعه و الضيق، فلا يمكن أن تكون دائره الوضع أوسع من دائره الغرض، و إلا لكان لغوا، و على هذا فلا محاله تختص العلقه الوضعيه بما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ.

مدفوعه بأن الغرض من الوضع و إن كان ذلك، إلا أنه ليس بمثابه العله التامه، بحيث يدور الوضع مداره وجوداً و عدماً و سعه و ضيقاً، بل هو بمثابه الحكمه له الموجه لخروج الوضع عن اللغويه، و لا- مانع من تخلفها فى بعض الموارد، أو فقل إن قصد التفهيم من الداعى للوضع و جهه تعليليه لا تقيديه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن تحقق هذا الغرض و حصوله يتوقف على دلالة تصوريه فى المرتبه السابقه، حيث إنه لا- يمكن تحقق الدلاله التصديقيه بدونها، و على هذا فلا مانع من وضع طبيعى اللفظ للمعنى بدون أخذ أى شىء فيه و لا فى العلقه الوضعيه، و تكون نتيجته إيجاد التلازم بين تصور اللفظ و تصور المعنى و اعطاء صفه الدلاله التصوريه له، و لكن هذا الوضع انما هو بغرض أن الوصول إلى الدلاله التصديقيه يتوقف على الدلاله التصوريه، و لا يمكن تحققها بدونها، فإذن يكون الغرض من وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى انما هو بداعى الوصول إلى الدلاله التصديقيه، و توقفها عليها، و عليه فلا يكون هذا الوضع لغوا.

و دعوى أن الدلاله التصديقيه، و إن كانت تتوقف على الدلاله التصوريه، على أساس أن التصديق لا يمكن بدون التصور، إلا أن القائل بالتعهد يقول، بأن الدلاله التصوريه مستنده إلى الانس الحاصل من وضع اللفظ بإزاء المدلول التصديقي، فلا حاجه إلى الوضع.

مدفوعه بأنها لا يمكن أن تستند إلى الانس، ضروره أن الانس مستند إلى الوضع، و لولاه فلا انس فى البين، فإذن استنادها إليه استناد إلى الوضع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن الدلاله الوضعيه على ضوء نظريه التعهد دلالة تصديقيه، و أما الدلاله التصوريه فهى مستنده إلى الانس الذهنى.

و أما على ضوء نظريه الاعتبار، فالدلاله الوضعيه دلالة تصوريه، و أما الدلاله التصديقيه فهى مستنده إلى ظهور حال المتكلم، فإذا صدر كلام من متكلم مختار شاعر كان دالا على أنه أراد تفهيم معناه، و هذه الدلاله على ضوء نظريه التعهد تستند إلى الوضع، لا إلى ظهور حال المتكلم، و على ضوء نظريه الاعتبار تستند إلى ظهور حال المتكلم، لا إلى الوضع.

و أما النظرية الرابعه فهى النظرية التى اختارها بعض المحققين قدس سرّه، وهى أن الوضع ليس أمرا اعتباريا و مجعولا- من المجعولات الإنشائية و الاعتباريه، و انما هو أمر تكوينى يتمثل فى اشراط مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطيه الذى هو قانون طبيعى عام(١).

بيان ذلك: إن الدلالات تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: الدلاله التكوينيّه الأوليه، وهى انتقال الذهن إلى صورته الشئ عند الإحساس به، كما إذا رأى أسدا فى الخارج، فإن ذهنه ينتقل إلى صورته مباشره، و يسمى هذا فى الإصطلاح الحديث بالاستجابة الطبيعیه الأوليه للإحساس بالشئ، و إذا سمع صوتا انتقلت صورته إلى الذهن، و هكذا، و هذا قانون أولى تكوينى عام.

الثانى: الدلاله التكوينيّه الثانويه، وهى الانتقال إلى صورته الشئ من طريق إدراك مشابهه، كما إذا رأى صورته أسد فى جدار، فإن الذهن ينتقل إلى هذه الصوره مباشره، و بواسطتها ينتقل إلى صورته الأسد، و من هذا القبيل ما إذا سمع صوت زيد، فإن ذهنه ينتقل إلى صورته الصوت أولا، ثم إلى صورته زيد، و هكذا. و يسمى هذا بالاستجابة الطبيعیه الثانويه للإحساس بالشئ، و هذا قانون ثانوى تكوينى عام.

الثالث: الدلاله التكوينيّه الناشئه من العامل الخارجى دون العامل الطبيعى،

ص: ١٤٣

و هي انتقال صورته الشئ إلى الذهن بإدراك ما يجده مقتربا و مشروطا بذلك الشئ على نحو أكيد بليغ، بحيث يصبح القرين بمثابة القرينه، فيوجب انتقال الذهن إلى صورته ذلك الشئ، و تسمى هذه الدلاله بالاستجابة الذهنيه الشرطيه، كما يسمى المقترب و المشروط به المتبّه الشرطى، و هذا النوع من الدلاله المسماة بالاستجابة الذهنيه الشرطيه موجود فى كافه جوانب حياه الانسان الإعتيادية، فإذا سمع صوت زيد مثلا و علم بأنه صوته، كرر ذلك السماع أمام احساسه به، فلا محاله يؤدي ذلك التكرار إلى ترسيخ هذا الاقتران و الاشرط بينهما فى الذهن، بحيث كلما سمع هذا الصوت بعد ذلك، انتقل ذهنه إلى صورته زيد، أو إذا سمع جرس الباب بصوت معتدل و علم بأنه من بكر مثلا و كرر سماعه كذلك فبطبيعته الحال يؤدي تكراره فى نهايه المطاف إلى ترسيخ الاقتران بين سماعه و الانتقال منه إلى صورته بكر، بحيث كلما سمع ذلك الجرس انتقل ذهنه إلى صورته بكر، فالعامل الكمي المتمثل فى تكرار القران بين شيئين هو المؤثر غالبا فى إعطاء صفه المتبّه الشرطى للقرين و هو الجرس أو الصوت فى المثال.

و هذه الاستجابة الذهنيه الشرطيه لا تختص بالحياه اليوميه للإنسان، بل تعم الحياه اليوميه للحيوانات أيضا، و أمثله ذلك كثيره فى بابها، و من هذا القبيل الوضع، فإنه يمثل القران بين اللفظ و المعنى مؤكدا و مترسقا فى الذهن، فيحقق به الصغرى لقانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه، و هذا الترسيخ و التركيز الذهني،

تاره: يكون نتيجة العامل الكمي، و هو تكرار القران بين اللفظ و المعنى و استعماله فيه فى الخارج. و اخرى: يكون نتيجة العامل الكيفي، و هو القران المكتنف بالملاسات الخارجيه المحقق لصغرى قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه، على أساس أنه يوجب ترسيخ هذا القران بين اللفظ و المعنى فى الذهن

و تركيزه فيه، بحيث كلما سمع هذا اللفظ انتقل الذهن إلى معناه، و بذلك يتحقق الوضع المتمثل فى الإشارات و الارتباط بينهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن الوضع عبارة عن القران بين اللفظ و المعنى بنحو أكيد مترسخ مترکز فى الذهن، و هذا التركيز و الترسيخ الحاصل بينهما فى الذهن، تارة يكون نتيجة العامل الكمي، و اخرى يكون نتيجة العامل الكيفي، فالوضع على الأول تعينى، و على الثانى تعينى، و على كلا التقديرين فهو أمر تكوينى متمثل فى اشرط مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية.

و يمكن المناقشة فى هذه النظرية بتقريب: أن قانون الاستجابة الذهنية سواء أكانت طبيعیه أولیه أم ثانويه أم شرطية فهو قانون عام فى حياه الانسان اليوميه، بل الحيوان أيضا، و لا كلام فى ذلك. و إنما الكلام فى تطبيق قانون الاستجابة الذهنية الشرطية على وضع اللفظ للمعنى، و لا-شبهه فى تطبيق هذا القانون على الوضع التعينى، على أساس أنه نتيجة العامل الكمي، و هو كثره استعمال اللفظ فى المعنى و القران بينهما خارجا، فإنها تؤدي إلى تركيز العلاقة بينهما و ترسيخها فى الذهن، و بها يتحقق صغرى قانون الاستجابة المذكوره، و هى الارتباط و الإشارات المخصوص بين اللفظ و المعنى، و هذا هو الوضع التعينى.

و الخلاصه: أن الوضع التعينى أمر تكوينى يتمثل فى اشرط خاص بين اللفظ و المعنى الحاصل بعامل كمي، و هو كثره الاستعمال و القران.

و أما تطبيق هذا القانون على الوضع التعينى الذى هو محل الكلام فهو لا يخلو عن اشكال، و ذلك لأن عمليه الوضع التعينى عمليه انشائية اعتباريه، فإن

الواضع إذا كان في مقام الوضع، و كان الوضع بيده و جادا فيه، فبطبيعته الحال يتصور أولا اللفظ و المعنى، و بعد ذلك يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى مصحوبا بالقران بينهما خارجا مؤكدا و مترسقا على أنه وضع هذا اللفظ و اعتبره له، لكي يركز هذا الاعتبار المكتنف بالقران بينهما في الذهن، فيعطى صفه الدلاله و السببيه للفظ، و يظهر ذلك بوضوح في وضع أعلام الأشخاص.

و بكلمه، إن حقيقه الوضع على ضوء هذه النظرية متمثله في الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و يعبر عن هذه الملازمه في الإصطلاح الحديث بالإشراط المخصوص بين اللفظ و المعنى الذي هو مصداق لقانون الاستجابه الذهنيه الشرطيه، و لا شبهه في أن هذه الملازمه أمر تكويني، و قد مر أنها قد تحصل بعامل كمي تكويني و هو كثره الاستعمال و القران، و قد تحصل بعملية انشائه اعتباريه، و هذا مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أن حقيقه الوضع هل هي متمثله في الملازمه المذكوره، التي هي صغرى لقانون الإستجابه الشرطيه و أمر تكويني، أو متمثله في نفس العمليه الإنشائيه الاعتباريه التي هي فعل الواضع و منشأ تلك الملازمه؟ فعلى الأول يكون الوضع أمرا تكوينيا و صغرى لقانون الاستجابه، و على الثاني يكون أمرا اعتباريا.

و الجواب: الظاهر أنها متمثله في نفس العمليه الاعتباريه، و ذلك لأمرين:

أحدهما: أنه فرق بين الوضع التعيني و الوضع التعيني في نقطه، و هي أن الوضع التعيني في الحقيقه ليس بوضع بمعنى فعل الواضع، بل هو ممثل في أنس الذهن الحاصل بين اللفظ و المعنى من العامل الكمي التكويني، و هو كثره الاستعمال و القران بينهما خارجا، و من هنا لا مناص من الالتزام بأن حقيقه

الوضع التعيني عبارته عن الأنا الذهنى التكوينى الوجدانى، بينما الوضع التعينى يمثل فعل الواضع، دون أثره التكوينى المترتب عليه، و هو الملازمه بين اللفظ و المعنى التى هى صغرى لقانون الاستجابة.

فإذن ما هو وضع اللفظ للمعنى فليس صغرى لهذا القانون، و ما هو صغرى له و هو الملازمه بينهما تكويننا فليس بوضع، بل هو أثره المترتب عليه خارجا، و عليه فلا- موجب لأن يراد من الوضع الملازمه التى يعبر عنها فى الاصطلاح الحديث بالاشراط المخصوص بينهما.

و ثانيهما: أن المرتكزات العرفيه و العقلانيه تشهد بأن الملازمه الموجوده بين تصور اللفظ و تصور المعنى، انما هى أثر الوضع و ناشئه منه، و يكون الوضع منشأ لها، لا أنها وضع بنفسها، و من هنا لا خلاف فى وجود هذه الملازمه بينهما، و الخلاف إنما هو فى معنى الوضع و تفسيره، مع الاتفاق على أن أثره تكويننا المترتب عليه هو تلك الملازمه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن مجرد القران بين اللفظ و المعنى خارجا لا يحقق صغرى لقانون الاستجابة، بل يتوقف ذلك على أن يكون القران بينهما مترسقا و متركزا فى الذهن، و من الواضح أن ذلك بحاجة إلى عناية اخرى، و هى أن عمليه القران بينهما خارجا مسبوقة بعملية جعليه اعتباريه ممن كانت العمليه بيده و كان جادا فيها و مؤكدا عليها و متعهدا بها، و هى عمليه جعل اللفظ الخاص اسما لمعنى كذلك و اعتباره له، فإذا كانت عمليه القران مسبوقة بها، أصبحت راسخه فى الذهن و ثابتة فيه، و بذلك يتحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه فى الإصطلاح الحديث.

فالتتيجه: أن قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه لا ينطبق على الوضع

التعيني، نعم يكون أثره التكويني - و هو وجود الملازمه و في الإصطلاح الحديث وجود الإشرط الخاص بينهما - مصداقا لهذا القانون، دون نفس الوضع.

نتائج هذه البحوث أمور:

الأول: أن نظريه التعهد تمتاز عن نظريه الاعتبار في نقطتين:

الأولى: أن الوضع على ضوء نظريه التعهد أمر تكويني وجداني، بينما الوضع على ضوء نظريه الاعتبار أمر اعتباري.

الثاني: أن الدلاله الوضعيه على أساس نظريه التعهد دلالة تصديقيه لا تصوريه، بينما تكون على أساس نظريه الاعتبار تصوريه لا تصديقيه.

الثاني: إنه فسرت نظريه التعهد بثلاث صيغ مختلفه، و قد علق على هذه الصيغ بتمامها، و لكن تقدمت المناقشه في هذه التعليقات جميعا.

الثالث: إنه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية على تفصيل قد مر.

الرابع: إن نظريه كون الوضع قران بين اللفظ و المعنى بنحو أكيد، تمتاز عن نظريه الاعتبار في نقطه، و هي أن الوضع على ضوء نظريه القران أمر تكويني، و تمتاز عن نظريه التعهد في نقطه اخرى، و هي أن الدلاله الوضعيه على أساس هذه النظرية تصوريه لا تصديقيه، بينما تكون على أساس نظريه التعهد تصديقيه.

الخامس: إن قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه ينطبق على الوضع التعيني الذي يكون نتيجة العامل الكمي، و هو كثره الاستعمال و تكراره، و لكنه لا ينطبق على الوضع التعيني الذي هو عمليه انشائية اعتباريه تصدر من الواضع مباشره.

نعم، ينطبق على أثرها التكويني المترتب عليها، و هو الملازمه بين الإحساس

باللفظ و انتقال الذهن منه إلى صورته المعنى التي يعبر عنها بالإشراط المخصوص بينهما، و هو صغرى قانون الاستجابة - كما مر -.

السادس: الصحيح من النظريات فى تفسير الوضع هو نظريه الاعتبار، دون نظريه التعهد أو القران، على تفصيل تقدم.

الجهه الثانيه: تشخيص الوضع

فيه قولان:

أحدهما: القول بإلهيه الوضع. و قد اختار هذا القول جماعه منهم المحقق النائنى قدس سرّه (١).

و ثانيهما: القول ببشريه الوضع، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصوليين.

و الظاهر أن هذا هو الصحيح و المطابق لما هو الظاهر منذ نشوء ظاهره اللغه من عصر الانسان البدائى إلى العصر الحديث الذى تطورت فيه هذه الظاهره، و توسعت و استوعبت الدقائق الفنيه فى أوضاع اللغات.

بيان ذلك: أن الله تعالى قد منّ على الانسان بنعمتين: احدهما نعمه العقل و الإدراك، و الأخرى نعمه البيان، بمقتضى قوله عزّ من قائل: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٢) هذا من ناحيه.

ص: ١٤٩

١- (١) أجود التقريرات ١: ١٩، فوائد الأصول ١: ٣٠.

٢- (٢) سورة الرحمن (٥٥): ٤.

و من ناحيه اخرى إن الانسان بموجب علاقته بالآخرين فى متطلبات حياته اليوميه بحاجه إلى الوسائل و الأسباب التى تنقل المعانى المطلوبه إلى أذهان الآخرين الذين يعيش معهم على وجه الكره الأرضيه، و هذا أمر وجدانى فى حياه الانسان حتى قبل نشوء ظاهره اللغه، فإنه كان يستخدم الإشارات و الأصوات و الصور لنقل المعانى و إفهام الآخرين، إلى أن تطور شيئاً فشيئاً و نضج فكراً و عقلياً و تكاملت مدركاته نسبياً، فلم يكف إستخدام الوسائل الطبيعیه البدائيه لنقل أفكاره إلى الآخرين فلذلك توسل إلى استخدام الألفاظ التى هى أكثر تطوراً و أوسع شمولاً و استيعاباً، و هاتان الناحيتان مما لا كلام فيهما.

و إنما الكلام و الخلاف فى نقطه اخرى، و هى أن عمليه وضع الألفاظ و اللغات بكافه أنواعها للمعانى، هل هى من صنع الله تعالى، بمعنى أنه كان بإلهام منه تعالى، أو من صنع البشر؟ فهذه النقطه هى مورد الخلاف.

و الصحيح أنها من صنع البشر، و السبب فيه: أن كون عمليه الوضع من صنع الله تعالى تقوم على أساس نقطه واحده، و هى عدم تمكن البشر من القيام بالعمليه بدون إلهام مباشر من الله تعالى، رغم أن العمليه من متطلبات حياه الانسان اليوميه و حاجياته الضروريه.

و لكن تلك النقطه خاطئه، و لا- واقع موضوعى لها، و ذلك لما مر من أن الانسان بمقتضى النعمه الاولى، و هى نعمه العقل، يدرك ما يتوقف عليه حياته اليوميه، و بمقتضى النعمه الثانيه، و هى نعمه البيان، يتمكن من ابراز ذلك للآخرين باستخدام الوسائل و الأسباب التى تنقل ما فى نفسه.

و بكلمه، إن الانسان بموجب هاتين النعمتين، يتمكن من ابراز ما فى نفسه من المطالب و الحاجات و الأفكار للآخرين باستخدام الوسائل و الأسباب التى تنقل

المعاني، غاية الأمر أن الانسان في العصر البدائي، أى منذ أن وضع قدمه على وجه الكره الأرضيه، وقبل أن ينضح فكره و عقله ما كان يدرك إلا الوسائل البدائيه، كالإشارات و تقليد الأصوات و الصور و غيرها من المنبهات الطبيعيه، حيث إن متطلبات حياه الانسان فى ذلك العصر لم تستدع أكثر من استخدام تلك الوسائل البدائيه و المنبهات الطبيعيه، و أما بعد نضح الانسان فكريا و تطوره اجتماعيا و عقليا و توسع متطلبات حياته و عدم كفايه استخدام المنبهات الطبيعيه لسد حاجته فى نقل الأفكار و المطالب إلى الآخرين، فدعته الحاجه إلى استخدام الوسائل الأكثر تطورا و الأوسع شمولاً و استيعاباً، و هى متمثله فى ظاهره اللغات، على أساس أنها تتطور بتطور المجتمع و تتوسع بتوسعه، لارتباطها الوثيق به، و من هنا كلما نضح المجتمع فكريا و تطور عقليا و توسع ثقافيا تطورت لغاته و توسعت كذلك، لأنها جزء المجتمع و حينئذ فمن الواضح أن الانسان هو الذى يقوم بجعل الألفاظ و اللغات و سيله لنقل المعاني و تفهيم الآخرين بمقتضى نعمه العقل و الإدراك، بدون عنايه خاصه من الله تعالى مباشره و هى الإلهام.

فالتتيجه، أن عمليه الوضع من صنع البشر.

أما القول الأول، و هو القول بإلهيه الوضع، فقد استدل عليه المحقق النائيني قدس سره بوجوه:

الأول: إن الوضع عبارته عن إلهام من الله تعالى إلى الانسان فى كيفية استخدام الألفاظ فى نطاق الافاده و الاستفاده و نقل المعاني و الأفكار إلى الآخرين، و هو بهذا المعنى ليس بأمر تشريعى و لا تكوينى، بل هو أمر متوسط بينهما.

أما أنه ليس بأمر تشريعى، فلأن الأمر التشريعى بحاجه إلى إرسال الرسل و انزال الكتب، كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه، و الفرض أن الوضع إنما يكون

بإلهام منه تعالى للناس مباشرة، بدون واسطه نبي أو وصي.

و أما أنه ليس بأمر تكويني فلأنه ليس مما يدركه الانسان مباشرة حسب فطرته الأوليه، كادراكه حدوث العطش و الجوع أو الألم أو ما شاكل ذلك بلا حاجه إلى واسطه، بينما لا يكون الإلهام من مدركات الانسان مباشرة.

و الجواب: إنه قدّس سرّه لم يبرهن في هذا الوجه أن الوضع هو إلهام من الله تعالى، و إنما برهن فيه أن الإلهام أمر متوسط بين التشريع و التكوين، فلا يكون من الأول و لا من الثاني هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، انه قدّس سرّه إن أراد من الإلهام إدراك الانسان بموجب نعمه العقل كيفيه استخدام الألفاظ في مجال نقل المعانى و تفهيم الآخرين، و ابراز ما في ذهنه و قلبه في كل قرن و جيل، فيرده أولاً: إن الإدراك أمر تكويني وجداني، لا أنه أمر متوسط بينه و بين التشريع. و ثانياً: إن الإدراك من مقوله العلم في أفق النفس، فلا- يمكن أن يكون معنى الوضع. و ثالثاً: إن الإدراك إنما هو على أساس نعمه العقل، لا نعمه الوحي.

و إن أراد قدّس سرّه منه نعمه العقل، على أساس أن الانسان بسبب هذه النعمه يتمكن من استخدام الألفاظ في نطاق الاستفادة و التعبير عما في نفسه و اسلوب استخدامها لنقل المعانى بما يتناسب مع كل لفظ، فيرده أولاً: إن مراده من الإلهام ليس نعمه العقل على أساس ما نص عليه بقوله: إنه ليس بأمر تشريعي و لا تكويني، و الفرض أن العقل أمر تكويني. و ثانياً: أنه لا يمكن أن يراد من الوضع نعمه العقل، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن عدم كون الوضع أمراً تشريعياً و لا تكوينياً وجداناً لا يستلزم كونه إلهاماً، بل هو أمر اعتباري عقلائي، على تفصيل قد مر.

الثانى: أن الوضع لو كان من صنع البشر لنقل فى التاريخ، باعتبار أنه حدث هام و فيه خدمه كبيره للبشرية، و كان نقله يصحح من الواضحات، لما مر من أن ظاهره اللغه فى كل مجتمع من أهم مظاهر حياته، و أنها العنصر الأساسى فى تكوين المجتمع و تكامله، و لا- يمكن افتراض خلو مجتمع عن ظاهره اللغه، و إلا- لانهار، و فى مثل ذلك لو قام شخص بعملية الوضع لقام بأكبر خدمه فى تاريخ البشرية، و من الواضح أن ذكره يبقى مخلدا فى التاريخ و الأذهان، مع أنه لا عين منه و لا أثر، و هذا دليل على أن الوضع ليس من صنع البشر، بل هو بإلهام من الله تعالى.

و الجواب: أن هذا الوجه مبنى على أن يكون الواضع لكل لغة فردا معينا أو جماعه خاصه، و لكن الأمر ليس كذلك، فإن القائم بعملية الوضع لكل لغة من اللغات جيل من خبراء تلك اللغه فى كل عصر حسب متطلبات ذلك العصر، باعتبار أن اللغه تتطور و تتوسع بتطور متطلبات حياه الانسان بمختلف جوانبها و توسعها، فمن أجل ذلك اشترك فى كل عصر جيل من خبراء اللغه بعملية الوضع بقدر حاجه ذلك العصر، و حيث إن عملية الوضع كانت عملية جماعيه، و ليست من صنع إنسان معين، فلذلك لم يسجل فى التاريخ.

و الخلاصه: أن عملية الوضع عملية تدريجيه، فكلما توسعت الحاجه و تطورت، تطلبت مزيدا من العملية بقدر اشباعها، و ليست العملية من صنع فرد واحد أو جماعه معينه ليكتب فى التاريخ، و عليه فعدم نقل التاريخ واضع الألفاظ و اهماله لا يكون دليلا على أن الوضع ليس من صنع البشر.

الثالث: أن الوضع لو لم يكن إلهيا لم يتمكن جماعه من البشر من إيجاد ألفاظ بقدر ما هو المتداول بين أهل كل لغة لكى يستطيعوا من وضع تلك الألفاظ بإزاء

معانيها، على أساس كثرة الألفاظ، فما ظنك بفرد واحد.

هذا إضافه إلى أن المعانى غير متناهيه، فلا يتمكن المتناهى من تصور المعانى غير المتناهيه، مع أن وضع الألفاظ بإزائها يقتضى تصورها.

و الجواب: إن توسعه الألفاظ تتبع توسعه متطلبات حاجه الانسان، و حيث إنها كانت فى العصور الاولى قليله و بسيطه فلا يحتاج إلا- إلى ألفاظ قليله لابرازها للآخرين، و كلما توسعت متطلبات الحياه، توسعت الألفاظ تباعا، و حيث إن ذلك كان تدريجيا، فمن الواضح أن خبراء اللغه فى كل عصر كانوا قادرين على توسعه و احداث الألفاظ بقدر ما تتطلب الحاجه إليه.

و من هنا يظهر أن هذا الوجه مبنى على كون حاجه الانسان فى العصور الاولى إلى الألفاظ بقدر ما يحتاج إليه فى العصر الحديث، و هذا خلاف الضروره و الوجدان.

و بكلمه، إن الانسان منذ نشوئه على وجه الكره يقوم باستخدام الوسائل و الأساليب الطبيعيه لابراز ما فى نفسه من المعانى للآخرين، كالإشارات و تقليد الأصوات و إراداه الرسوم و غير ذلك، و حيث إن الانسان بمرور الزمان فى نضج فكريا و عقليا و تطور إجتماعيا فبطبيعته الحال تزيد متطلبات حياته من مختلف الجوانب بما لا- يكفى استخدام الوسائل و الأساليب الأوليه لابرازها، فلهذا تدعو الحاجه إلى اختيار الوسائل و الأساليب الأخرى التى هى أكثر تطورا و أوسع شمولاً، و تلك الوسائل متمثله فى الألفاظ فحسب، و حيث إنها تتوسع من مختلف الجوانب تباعا لنضج الانسان فكريا و عقليا و تطوره اجتماعيا عصرا بعد عصر فبطبيعته الحال تتطلب مزيدا من الألفاظ، و بما أن ذلك كان تدريجيا، فقد مرّ أن خبراء اللغه فى كل عصر قادرون على إحداث ألفاظ جديده بقدر حاجه

ذلك العصر.

فالتتيجه أنه لا أساس لهذا الوجه، و لا مانع من الالتزام بأن عمليه الوضع من صنع البشر، لا بإلهام منه تعالى.

و أما ما ذكر من المبعديات للقول ببشريه الوضع تاره: بأن الانسان ما قبل اللغه البدائي كيف قدر على الإلتفات إلى امكانيه الاستفاده من الألفاظ و وضعها بإزاء المعانى لو لا الإلهام من الله تعالى و التدخل منه بهذا الشأن.

و اخرى: بأن ظاهره اللغه على ضوء النظريات المعروفه فى تفسير الوضع، تتطلب درجه بالغه من النضج الفكرى و التطور الإجتماعى حتى تؤهل الانسان البدائي لفهم معانى التعهد و الجعل و الاعتبار.

و ثالثه: بأن الانسان البدائي كيف قدر على التفاهم مع الآخرين و الإتيافق على الأفكار و نقلها؟

و رابعه: إنه كيف نفسر اتفافق مجموعه من الناس على لغه معينه؟ و هل كان انقداح ذلك فى أذهانهم من باب الصدقه، أو كان بإلهام من الله تعالى؟

فلا يمكن المساعده عليه. إذ مضافا إلى أنها مجرد استبعاد بشأن القول ببشريه الوضع، و لا تتضمن برهانا على بطلانه، إنه يمكن التغلب على الجميع، بتقريب أن الله تعالى بما أنه قد خصّ البشر بنعمه العقل و البيان، فهو و إن كان منذ ظهوره على وجه هذه الكره غير ملتفت إلى الاستفاده من الألفاظ و استخدامها فى مجال التفهيم، على أساس استغنائه عنها بالبديل منها، و هو الوسائل الطبيعيه، كالإشارات و إراءه الصور و الرسوم و تقليد الأصوات، و غير ذلك من المنبهات الطبيعيه، و لكنه بعد نضجه فكريا و عقليا و تطوره اجتماعيا و توسع متطلبات

ص: ١٥٥

حياته و ظروفها الإجتماعيه تدريجا من مختلف الجوانب، يدرك قصور تلك الأساليب و المنبهات الطبيعيه و عدم كفايتها لابرز ما فى نفسه من المعانى، و فى هذه الحاله يضطر إلى الإستعانه بطرق و أساليب اخرى أكثر تطورا و أوسع استيعابا و شمولاً، و هى منحصره بالألفاظ، و لا بديل آخر لها، و عليه فلا يحتاج الانسان فى مجال الاستفاده من الألفاظ إلى الالهام من الله تعالى بذلك مباشره.

و إن شئت قلت: إن متطلبات حياه الانسان و ظروفه من مختلف الجوانب تجبره على استخدام عقله لاختيار الأساليب الأكثر تطورا و الأوسع استيعابا و شمولاً بدلا عن الالهام، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن إدراك الانسان البدائى الوضع بمعناه الاجمالى البسيط الساذج، و هو جعل الشىء علامه لابرز ما فى ذهنه من المعنى غير قابل للإنكار.

نعم إنه لا يفهم الوضع بمعناه التحليلى، و لكن من الواضح أن استخدام الألفاظ فى مجال الافاده و الاستفاده لا يتوقف على فهم معنى الوضع تحليلياً و من هنا يظهر أن الانسان إذا عرف كيفيه استخدام الألفاظ لابرز مقاصده للآخرين فقد عرف طريق التفاهم معهم، كما أنه يظهر أن الانسان بما أنه مدنى بالطبع، و لا يمكن أن يعيش كل فرد وحده فيمكن تفسير اتفاق مجموعه من الناس على لغه واحده بأنهم يعيشون فى مكان واحد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن الصحيح كون الوضع من صنع البشر، لا بالهام منه تعالى.

و إن شئت قلت: إن فرضيه كون عمليه الوضع إلهيه لا بشريه بطولها و عرضها العريض أى منذ نشوء ظاهره اللغه إلى أن تطورت و اتسعت حتى اصبحت بالشكل المنسق المتكامل كما فى العصر الحاضر فرضيه تشبه بالخيال،

و لا واقع موضوعى لها يقينا و جزما.

و أما فرضيه كون العمليه إلهيه فى أول نشوء ظاهره اللغه فى حياه الانسان و أنها كانت بتدخل من الله تعالى على أساس أنه ليس بإمكان الانسان البدائى أن يدرك طريقه استخدام الألفاظ فى مجال الاستفاده و كيفيه نقل الأفكار بها إلى الآخرين ما لم تكن هناك عنايه خاصه من الله تعالى و هى الإلهام بها، فيكون إلهامه بها فى العصر البدائى فاتحا الطريق أمام الانسان فى المستقبل، ليتعلم كيفيه استخدامها، و طرق الاستفاده منها فيه، فأیضا لا يمكن الأخذ بها، لأن هذه الفرضيه مبنيه على أن عمليه الوضع عمليه معقده، و ليس بإمكان الانسان البدائى القيام بهذه العمليه طالما لم ينضج فكريا و عقليا و لم يتطور اجتماعيا. و لكن قد مر أن عمليه الوضع عمليه ساذجه، و بإمكان الانسان البدائى القيام بها. نعم ليس بإمكانه تحليل هذه العمليه و أنها تكوينيه أو اعتباريه. و لكن ذلك لا يمنع من قدرته على القيام بعمليه الوضع بمفهومه العرفى اللغوى، و استخدام الألفاظ على أساس ذلك فى مجال نقل أفكاره و خواطره إلى الآخرين.

تحصل مما ذكرنا أمور:

الأول: أن الصحيح هو كون عمليه الوضع من صنع البشر منذ نشوء ظاهره اللغه فى حياه الانسان، بدون تدخل و عنايه من الله تعالى مباشره بالالهام، لأن نعمه العقل و البيان التى خص الله تعالى البشر بها تكفى فى تمكنه من القيام بها.

الثانى: أن القول بأن عمليه الوضع من صنع الله تعالى لا يمكن المساعده عليه، و ما استدل على هذا القول من الوجوه فقد مر أنها جميعا لا تتم، و لا يدل شىء منها على أن الوضع إلهى.

الثالث: أن عمليه الوضع كما أنها ليست بإلهيه فى تمام الأجيال و العصور،

ص: ١٥٧

كذلك ليست يالهييه فى الجيل الأول البدائى.

الجهه الثالثه: أقسام الوضع

اشاره

الوضع حيث إنه يمثل علقه بين طبيعى اللفظ و المعنى، فيتوقف تحققه على تصور اللفظ الموضوع و تصور المعنى الموضوع له معا، و حينئذ فيقع الكلام فيه تاره فى مقام الثبوت و الامكان، و اخرى فى مقام الاثبات و الوقوع.

أما الكلام فى المقام الأول: فيقسم الوضع إلى أربعة أقسام:

١ - الوضع العام و الموضوع له العام.

٢ - الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

٣ - الوضع العام و الموضوع له الخاص.

٤ - الوضع الخاص و الموضوع له العام.

أما القسم الأول و الثانى فلا شبهه فى إمكانهما، بل وقوعهما خارجا. و الأول يمثل وضع اسماء الأجناس، و الثانى وضع أعلام الأشخاص.

و انما الشبهه و الكلام فى إمكان القسم الثالث و الرابع.

أما القسم الثالث فقد ذكر فى وجه امكانه، أن المفهوم العام الكلى الذى يتصوره الواضع فى مقام الوضع باعتبار انطباقه على أفراد فى الخارج و أنه عين تلك الأفراد فيه يصلح أن يكون عنوانا لها و مشيرا إليها، بحيث يكون تصوره تصورا لها بعنوانها و وجهها، و من الواضح أنه يكفى فى وضع اللفظ بإزاء المعنى تصوره بعنوانه، و لا- يتوقف على تصوره بحدده التام أو برسمه كذلك، بل يكفى

تصوره بعنوان من عناوينه و إن لم يكن حدا له و لا رسما.

و بكلمه، إن الواضع فى مقام إصدار الوضع للأفراد و الحاكم فى مقام إصدار الحكم عليها لا يحتاج إلى إحضارها فى أنفسها فى الذهن، بل يكفى إحضارها باحضار مفهوم عام جامع بينها، على أساس أنه إحضار لها بعنوانها، و هو يكفى فى عمليه وضع اللفظ بإزاء أفراده.

و قد نوقش فى هذا التقريب بما يلى: و هو أن الموضوع له اللفظ حيث إنه المفهوم لا- الفرد الخارجى، على أساس أن العلقه الوضعيه إنما هى قائمه بين طبيعى اللفظ و المفهوم، لا بينه و بين الواقع الخارجى، فبطبيعته الحال يتوقف وضع اللفظ بإزاء الخاص على تصور، و لا- يمكن تصور مفهوم العام، لأن المفهوم العام مباين لمفهوم الخاص فى عالم الذهن، فلا يعقل أن يكون عنوانا له لكى يكون تصور تصور له بعنوانه، فإن إحضار مفهوم الانسان مثلا فى الذهن إحضار لنفسه، لا إحضار لمفهوم زيد و مفهوم عمرو و هكذا، لا- بنفسه و لا- بعنوانه، باعتبار أنه مباين له، فلا يعقل أن يكون عنوانا فانيا فيه، كما أن مفهوم زيد مباين لمفهوم عمرو(١).

و بكلمه، إن المفاهيم الذهنيه موجودات فى عالم الذهن و متباينات فى أنفسها فيه، فلا يعقل صدق بعضها على بعضها الآخر، كما لا- يعقل أن يكون عنوانا فانيا فيه، هذا بلا- فرق بين المفاهيم الكليه و الجزئيه، لأن إتصاف المفاهيم بالكليه إنما هو بقطع النظر عن وجودها فى الذهن، و أما بلحاظ وجودها فيه فهى جزئيه، لأن الوجود مساوق للتشخص، بدون فرق بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى، كما أن كل وجود يأبى عن وجود آخر، بلا فرق بين أن يكونا فى

ص: ١٥٩

١- (١) أنظر المناقشه مع جوابها فى بحوث فى علم الاصول ١: ٨٨.

الذهن أو الخارج، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن المراد من الوجود الذهني تصور المفهوم فيه و لحاظه.

فالتتيجه: على ضوء هاتين الناحيتين هي أن تصور مفهوم الانسان وجوده في الذهن، و هو مباين لتصور مفهوم زيد فيه، فلا يعقل أن يكون عنوانا له، لأن كل مفهوم في عالم الذهن عنوان لنفسه، فلا يمكن أن يكون عنوانا لنفسه و لغيره معا، و على هذا الأساس فإذا قام الواضع بتصور مفهوم عام كمفهوم الانسان، فحينئذ إن وضع لفظ الانسان بإزاء نفس المفهوم فهذا خلف، لأنه من الوضع العام و الموضوع له العام. و إن وضع بإزائه فانيا في أفراده في الخارج فناء العنوان في المعنون، فيرد عليه أنه إن أريد من الأفراد أفراده الخارجيه، فقد مر أن الموضوع له لا بد أن يكون مفهوما، و لا يعقل أن يكون موجودا خارجيا. و إن أريد منها المفاهيم الجزئيه فقد عرفت أنه مباين له، فلا يكون عنوانا لها، و من هنا لا يمكن أن يلحظ المفهوم العام فانيا في المفاهيم الجزئيه، لأن المفهوم العام بلحاظ وجوده في الذهن مباين للمفهوم الخاص فيه، فلا يتصور أن يكون فانيا فيه.

و الخلاصه أن الموجودات الذهنيه كالموجودات الخارجيه، فكما أن الموجودات الخارجيه متباينات، فلا يعقل صدق بعضها على بعضها الآخر، على أساس أن كل وجود يأتي عن وجود آخر، و لا يعقل أن يكون عنوانا فانيا فيه، فكذلك الموجودات الذهنيه.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في وجه عدم إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و لكن هذا الوجه لا يتم إلا- في المفاهيم الكليه الأصليه، التي هي منتزعه من الجبهه المشتركه ذاتا بين الأفراد بحيث لو الغيت خصوصيات الأفراد جميعا لم يبق

إلا تلك الجبهه المشتركه، لأن تصور هذه المفاهيم لا يكون تصورا للمفاهيم الجزئيه الخاصه، لتباينها معها كما مرّ، بل هو تصور للجبهه المشتركه.

و أما المفاهيم العرضيه الكليه التى هى عنوان لنفس المفاهيم الجزئيه و منتزعه منها، كمفهوم الفرد أو المصداق أو الجزئى فهو لا يتم، إذ بإمكان الواضع إذا أراد الوضع العام و الموضوع له الخاص أن يتوسل إلى تصور المفهوم العرضى العام و وضع اللفظ بإزاء أفرادها على أساس أنه عنوان لها بنفسه. مثلا- إذا أراد الواضع وضع لفظ الانسان بإزاء أفرادها بالوضع العام و الموضوع له الخاص فله ان يتصور مفهوم الفرد من الانسان، فيضع لفظ الانسان بإزاء أفرادها، باعتبار أن مفهوم الفرد يكون حاكيا عنها بتمام خصوصياتها، فتصوره حينئذ يكون تصورا لها بعنوانها بدون عنايه زائده.

فالنتيجه: أن كل مفهوم كلى منتزع من الحثيه المشتركه بين أفرادها، فلا يعقل أن يكون حاكيا عن الأفراد فى الذهن، لأنه مباين لها فيه، و إنما يكون حاكيا عن الحثيه المشتركه بينها فحسب، و فى مثله لا- يمكن الوضع العام و الموضوع له الخاص. و كل مفهوم كلى عرضى منتزع من نفس مفاهيم الأفراد بما لها من الخصوصيات كمفهوم الفرد، فإنه يحكى عنها بكامل خصوصياتها تطبيقا لقاعده حكايه العنوان الانتزاعى عن منشأ انتزاعه بالكامل، مثلا مفهوم الفرد من الانسان منتزغ من المفاهيم الجزئيه لزيد و عمرو و خالد و هكذا بلحاظ الحثيه المشتركه المحفوظه فى ضمن مفاهيم الأفراد بتمام خصوصياتها.

و من هنا تمتاز هذه الحثيه المشتركه العرضيه عن الحثيه المشتركه الذاتيه بين الأفراد فى نقطتين:

الاولى: أن الحثيه المشتركه العرضيه قائمه بالأفراد بما هى افراد، قياما

عرضيا على نحو تكون قائمه بهذا الفرد بخصوصه و ذاك الفرد بخصوصه و هكذا، و لهذا تحكى عنها بكامل خصوصياتها، بينما الحيشه المشتركه الذاتيه ثابتة في أفرادها ضمنا، و لهذا لا تحكى إلا عن الجامع بين الأفراد الذى هو بمنزله الجزء عن الكل.

الثانيه: أن الحيشه المشتركه العرضيه متقومه بالأفراد بخصوصياتها، و مع إلغائها ملغيه و غير باقيه، بينما الحيشه المشتركه الذاتيه غير متقومه بالأفراد بخصوصياتها، بل هى ثابتة في الواقع بثبوت ماهوى بقطع النظر عنها، و لهذا لا تكون ملغيه بالغاء خصوصياتها جميعا.

و دعوى أن انتزاع مفهوم واحد عن الأفراد المتباينه، لا يمكن بدون اشتراك تلك الأفراد في جامع مشترك مصحح للإنتزاع، و على هذا فلا يمكن أن يكون المفهوم الواحد حاكيا عن الأفراد بخصوصياتها، بل يكون حاكيا عن جامع مشترك بينها الذى هو منشأ انتزاعه، و حينئذ فليس بإمكان الواضع استخدام هذا المفهوم للوضع بإزاء الأفراد.

مدفوعه: بأن الجامع بين الأفراد الذى هو منشأ الإنتزاع، إن كان ثابتا بينها بالذات، أى مع تجريدها عن الخصوصيات و الغائها كمفهوم الانسان و نحوه، فلا يمكن أن يكون حاكيا عن الأفراد بخصوصياتها، و لا يعقل فيه الوضع العام و الموضوع له الخاص، و إن لم يكن ثابتا بينها كذلك بل يكون قائما بالأفراد بخصوصياتها قياما عرضيا كمفهوم الفرد فيكون حاكيا عنها و منطبقا عليها بما لها من الخصوصيات مباشره، فإن الفرد عنوان لمفهوم زيد بخصوصه و لمفهوم عمرو كذلك و هكذا، و حينئذ فيكون تصوره تصورا لها بخصوصياتها إجمالا، و على هذا فيإمكان الواضع استخدام هذا المفهوم العرضى للوضع العام و الموضوع

له الخاص.

و قد يعترض على ذلك بأن قيام الجامع المشترك بكل فرد بحدده الفردى غير معقول، لأن الأفراد متباينات فى أنفسها، فلا يفعل تأثيرها فى الواحد بالنوع، و إلا لزم صدور الواحد بالنوع من الأفراد المتباينات بالذات(1).

و الجواب: أن قيام ذلك الجامع بهذا الفرد بخصوصه و بذاك الفرد كذلك و هكذا ليس قياما ذاتيا حتى يكشف عن حيثه مشتركه بينها كذلك، و هى التى تبقى بعد تجريدها عن جميع الخصوصيات، بل قيام عرضى، و ليس من سنخ قيام الأثر بالمؤثر، فلا مجال لتطبيق القاعده.

و إن شئت قلت: إن عنوان الفرد أو الجزئى أو المصداق عنوان عرضى قائم بكل فرد بكامل خصوصيته و منطبق عليه كذلك و منتزع من نفس مفهوم الفرد، فمن أجل ذلك يكون تصويره تصورا للأفراد بكامل خصوصياتها بعنوانها الاجمالى، و على هذا فبإمكان الواضع أن يقوم بالوضع العام و الموضوع له الخاص من طريق استخدام العنوان العرضى، كعنوان الفرد أو الجزئى أو المصداق، و جعله مرآه للأفراد كافراد الانسان ثم وضع اللفظ لها.

فالتتيجه: أنه لا مانع من قيام عنوان عرضى مشترك واحد بأفراد كثيره بما هى كثيره و متباينه، و لا يكشف إلا عن اشتراكها فى هذا العنوان العرضى.

ثم إن للمحقق العراقى قدس سره فى المقام كلاما، و حاصله أنه يمكن تصوير حكاية الجامع عن الفرد بتمام خصوصيته، بحيث يكون تصويره تصورا للفرد بعنوانه عن طريق اختراع الذهن الجامع الحاكى عن الفرد، و لا يمكن ذلك عن طريق

ص: ١٦٣

١- (١) أنظر الاعتراض مع جوابه فى بحوث فى علم الاصول ٩١:١.

التجريد و إلغاء الخصوصيات (١). هذا،

و لا يبعد أن يكون مراده قدّس سرّه من الجامع المخترع للذهن هو الجامع العرضى، على أساس أنه لا وجود له إلا فى الذهن و يقوم بانتزاعه، إذ من المستبعد أن يكون مراده الجامع الذى أنشأه و اخترعه الذهن بحثا بدون أن يكون له منشأ انتزاع.

تحصل مما ذكرناه أن الوضع العام و الموضوع له الخاص أمر ممكن ثبوتا.

و أما القسم الرابع، و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام، فقد تبين مما تقدم أنه غير ممكن، إذ لا يعقل أن يكون المفهوم الخاص عنوانا للمفهوم العام و حاكيا له بوجه.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: و هو مقام الإثبات و الوقوع، فلا شبهه فى وقوع القسم الأول، و هو الوضع العام و الموضوع له العام، و القسم الثانى، و هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، و إنما الكلام فى القسم الثالث، و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و هل هو واقع فى الخارج؟ فيه قولان:

فذهب جماعه من الأصحاب إلى القول الأول، و أن وضع الحروف و ما يشبهها من هذا القبيل، و خالف فيه جماعه، فذهبوا إلى أن الموضوع له فيها عام كالوضع، فتدخل فى القسم الأول، و سيأتى شرح ذلك موسعا فى ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى.

ص: ١٦٤

أما الوضع التعيينى فيراد به أحد التفسيرات المتقدمه، و هى:

١ - التعهد و الالتزام النفسانى.

٢ - القران بين صورته اللفظ و المعنى بشكل أكيد و بليغ فى الذهن بعامل كىفى.

٣ - عمليه الجعل و الاعتبار المؤكده.

و قد تقدم تفصيل جميع ذلك.

و أما الوضع التعينى: فيراد به ما يحصل العلقه الوضعيه بالعامل الكمى، و هو كثره الاستعمال، فإنها تؤدى إلى ثبوت علاقته التلازم التصوريه بين صورته اللفظ و المعنى، و بها تحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه، و هى أنه كلما سمع اللفظ ينتقل الذهن منه إلى معناه، و إن كان صادرا من لافظ بغير شعور و اختيار.

فالتليه: أن الوضع التعينى يمثل فعل الواضع على الاختلاف فى صيغه تفسيره كما مرّ، و الوضع التعينى يمثل العلاقه بين صورته اللفظ و المعنى فى الذهن المعلوله للعامل الكمى، و هو تكرار الاستعمال و كثرته.

و قد يناقش فى تحقق الوضع التعينى بكثره الاستعمال، بتقريب أن استعمال اللفظ فى معنى قبل تحقق الوضع بينهما و صيرورته حقيقه فيه لما كان مجازا فلا محاله يتوقف صحته على وجود قرينه، و من الواضح أن كثره الاستعمال مع القرينه مهما بلغت فلا تؤدى إلى ثبوت علاقته التلازم بين صورته اللفظ المجرد عن القرينه و المعنى فى الذهن، لأن الانس الحاصل بينهما إنما هو حاصل بين اللفظ

مقترنا بالقرينه و المعنى، لا بين ذات اللفظ و المعنى، و على هذا فلا ينتقل الذهن إلى المعنى عند الإحساس بذات اللفظ، لعدم العلاقة الانسيه بينهما، و إنما ينتقل الذهن إليه عند الاحساس به مقترنا بالقرينه، فإذا كان المنبه الشرطى اللفظ المقترن بالقرينه، لا ذات اللفظ (١).

و الجواب: أن هذا الاستعمال يرتكز على عنصرين: أحدهما اللفظ و الآخر القرينه و الأول عنصر ثابت فيه و لا يختلف باختلاف الموارد. و الثانى غير ثابت و يختلف باختلاف الموارد، فإنه قد يكون حاليا و قد يكون مقاميا و قد يكون لفظيا، و هو يختلف باختلاف صياغه الكلام.

فبالنتيجه إن القرينه ليست عنصرا ثابتا و محفوظا فى هذا الاستعمال فى تمام موارد، بينما اللفظ يكون عنصرا ثابتا و محفوظا فيه فى كل موارد بلا استثناء.

و إن شئت قلت: إن عنوان القرينه عنوان انتزاعى، فلا- واقع موضوعى له فى الخارج، و أما مصداقها فهو يختلف من مورد إلى مورد آخر، فإنها قد تكون حالیه، و قد تكون مقامیه، و قد تكون ارتكازیه، و قد تكون لفظیه، و هى تختلف باختلاف الموارد و صياغه الكلام.

و أما اللفظ فهو شىء ثابت و محفوظ بحده فى تمام هذه الموارد، و على هذا فإذا تكرر استعمال اللفظ فى معنى مقترنا بالقرينه، فقد تكون القرينه فى مورد حالیه، و فى مورد آخر ارتكازیه، و فى ثالث لفظیه، و اللفظیه تارة تكون بصيغه و تارة بصيغه اخرى. و أما عنصر اللفظ فهو العنصر الثابت و المحفوظ فى جميع هذه الموارد، و عندئذ فبموجب قانون الاستجابة الشرطيه الذهنيه ينمو الارتباط

ص: ١٦٦

والإشراط الذهني المخصوص بين ذات اللفظ و المعنى تدريجاً، على أساس تدريجيه الانس الذهني الحاصل بينهما من الاستعمال كذلك إلى أن يحقق صغرى هذا القانون، و لا يمكن حصول هذا الارتباط و الإشراط الذهني بين اللفظ المقترن بالقرينه و المعنى، لما مر من أن القرينه تختلف من مورد إلى مورد آخر، و حينئذ افتراض حصول العلقه و الارتباط بينه مقترنا بكل واحده من هذه القرائن المختلفه و بين المعنى خلف الفرض، إذ المفروض أن استعمال اللفظ مقترنا مع كل واحده منها لم يبلغ من الكثره بدرجة تؤدي إلى حصول هذه العلقه و الارتباط الذهني بينه مع كل منها و بين المعنى مستقلاً. كما أن افتراض حصول العلقه بينه مقترنا مع واحده منها معينه دون الاخرى و بين المعنى مضافاً إلى أنه ترجيح من غير مرجح خلف، و المجموع ليس قرينه مستقلة، لأنه عنوان انتزاعي لا واقع له.

و الخلاصه أن اللفظ بما أنه عنصر ثابت و محفوظ في جميع موارد الاستعمالات، فلا يغيب عن الذهن في شيء من الموارد المذكوره، بينما القرينه الموجوده في مورد تغيب عن الذهن في مورد آخر، و هكذا. فلهذا يحصل الانس الذهني بين ذات اللفظ و المعنى، فإذا حصل هذا الانس حصل الارتباط و الاشتراط بينهما في الذهن، و بذلك يتحقق الوضع، و هو صغرى قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه. نعم لو كانت القرينه واحده محدده في جميع موارد استعمال هذا اللفظ، لم تحصل العلقه و الارتباط الذهني بين ذات اللفظ و المعنى، لعدم تحقق الانس بينهما، و إنما حصل بينه مقترنا بالقرينه الخاصه المحدده و المعنى، و إن فرض بلوغ الاستعمال من الكثره ما بلغ. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى قد يقال كما قيل: إن الوضع التعيني لا يتصور على مسلك

الاعتبار، على أساس أن الاعتبار فعل قصدي صدر من الواضع مباشرة، و لا يمكن تحققه بالاستعمال، لأنه إن أريد بتحقيقه به ترتيبه عليه ترتب الأثر على المؤثر و المعلول على العله فهو غير معقول، لأن الاعتبار فعل قصدي مباشرى، فلا يمكن أن يكون تسببياً و مترتباً على السبب قهراً.

و إن أريد بذلك أن كثره الاستعمال مبرزه للاعتبار و الجعل فيرد عليه:

أولاً: أن كثره الاستعمال ليست فعلاً لشخص واحد، بل هي قائمه بأشخاص كثيرين.

و ثانياً: على تقدير تسليم أنها قائمه بشخص واحد، إلا أنه لم يقصد بها إبراز الاعتبار و الجعل في نفسه، بل كان يقصد الاستعمال فيه (١).

و الجواب: أن هذا الإشكال مبنى على أن الوضع التعيّن من سنخ الوضع التعيّن، فإن كان الوضع التعيّن أمراً اعتبارياً كان الوضع التعيّن أيضاً كذلك.

و لكن هذا البناء غير صحيح، إذ على مسلك الاعتبار، الوضع التعيّن الحاصل من كثره الاستعمال إنما هو نتيجة الوضع لا نفسه، و هي العلقه الحاصله بين صورته اللفظ و المعنى في الذهن. لا أنه وضع بمعنى الاعتبار و الجعل.

و أما على مسلك التعهد فهو يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى، لأنها تدل على تعهد المستعمل و التزامه بأنه كلما نطق به أراد تفهيمه.

ص: ١٦٨

هل يتحقق الوضع التعييني بالاستعمال؟

يراد من الوضع بالاستعمال إنشاؤه وإيجاده به، و هل يمكن ذلك؟ فيه خلاف.

و الأظهر أنه يختلف باختلاف المباني و النظريات في مسأله الوضع.

أما على أساس نظريه الاعتبار، فلا- يمكن إيجاده بالاستعمال، و ذلك لأن حقيقه الوضع على القول بالاعتبار حقيقه اعتباريه محضه، و ليست بانشائه يتسبب إلى انشائها في الخارج باللفظ أو نحوه، كما هو الحال في المعاملات العقلانيه و الشرعيه التي يتسبب بها إلى انشاء مسيبتها، بل هو أمر اعتباري صرف و يوجد بنفس اعتبار المعبر مباشره، و لا صلح للفظ به أو نحوه ماعدا كونه مبرزاً له.

أو فقل: إن العلقه الوضعيه على ضوء هذه النظرية أمر اعتباري قائم بنفس المعبر بالمباشره، و لا واقع له ماعدا اعتبار المعبر إياه في عالم الاعتبار و الذهن، فإن الواضع في مقام عمليه الوضع قد اعتبرها بين اللفظ و المعنى مباشره، و لا يعقل التسبب فيها، غايه الأمر أنه بعد اعتبار العلقه بينهما في عالم الاعتبار و الذهن يبرزها في الخارج بالقران الوضعي بينه و بين المعنى بشكل أكيد مترسخ في الذهن، و لا فرق في عدم امكان تحقق الوضع بالاستعمال، على أساس نظريه الاعتبار بين الأقوال فيها.

و أما على القول بأن حقيقه الوضع عبارته عن اختصاص اللفظ بالمعنى، كما هو ظاهر المحقق الخراساني قدس سره (1) فإن أريد بالاختصاص العلقه و الارتباط

ص: ١٦٩

التكويني بين اللفظ و المعنى فى الذهن، و حينئذ فإن كان منشؤه الاعتبار فقد مر أنه لا يتوقف على الاستعمال، و إن كان منشؤه التخصيص و التعيين الخارجى فلا- مانع من تحققه بالاستعمال، لأن حقيقه الاستعمال هى تخصيص اللفظ بالمعنى، و تعيينه له للدلاله عليه. أو فقل: إن الاستعمال هو اقتران اللفظ بالمعنى بغرض الدلاله عليه، و لا مانع من حصول الوضع بمعنى الاختصاص و الارتباط بين صوره اللفظ و صوره المعنى فى الذهن بالاستعمال، بل باستعمال واحد إذا كانت هناك ملايسات اخرى، على أساس ما مر من أن منشأ الوضع بهذا المعنى قد يكون عاملا كميا، و قد يكون عاملا كيفيا.

و لا فرق فى ذلك بين الاستعمال الحقيقى و الاستعمال المجازى، و إنما الفرق بينهما فى نقطه اخرى، و هى أن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى مستنده إلى الوضع، و على المعنى المجازى مستنده إلى المناسبه مع القرينه، و لكن صفه الدلاله فى كلا الموردين للفظ، إذ كما أن الوضع يؤهل اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه كذلك القرينه، فإنها تؤهل اللفظ للدلاله على المعنى المجازى بنفسه، فالقرينه كالوضع جهه تعليليه لا تقيديه. و نتيجه ذلك أن سبب الدلاله أمران: أحدهما الوضع، و الآخر القرينه.

و إن أريد به تخصيص اللفظ بالمعنى و اقترانه به خارجا بغرض حصول العلاقه و الارتباط بينهما فى الذهن، و أن هذا التخصيص هو الوضع، و الارتباط أثره، فالاستعمال مصداق له إذا كان محققا للغرض المذكور.

و لكن قد يقال: إن لازم ذلك هو أن كل استعمال مجازى وضع، باعتبار أن الوضع على ضوء هذه النظرية عباره عن تخصيص اللفظ بإزاء المعنى للدلاله عليه بنفسه، و الاستعمال المجازى محقق له و مصداق له.

و قد أجب عن ذلك بوجه:

الأول: ما عن المحقق الأصبهاني قدس سرّه من أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المجازى يتبع تعيينه للدلالة على المعنى الموضوع له، باعتبار أن المعنى المجازى معنى تكون له علاقته بالمعنى الحقيقي باحدى العلائق المعهودة، و على هذا ففعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازى تتوقف على أمرين: أحدهما وجود العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، و الآخر القرينه الصارفه، بينما فعلية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا تتوقف على شيء من هذين الأمرين، و إنما تتوقف على الوضع فقط (1).

و بكلمه، إن تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه، إن كان كافيا فى فعلية دلالة عليه، من دون التوقف على شيء آخر فهو محقق للوضع، و إلا- لم يكن محققا للوضع، و اللفظ فى الاستعمال المجازى و إن عين للدلالة على المعنى بنفسه، و لكن ذلك لا يكفى فى فعلية هذه الدلالة، بل هى منوطه بأمرين آخرين:

أحدهما وجود العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، و الآخر القرينه الصارفه، فمن أجل ذلك لا يكون الاستعمال المجازى محققا للوضع و مصداقا له.

فالتبجيه: أن الاستعمال الحقيقي يمكن أن يكون محققا للوضع بمعنى الاختصاص، و أما الاستعمال المجازى فلا.

و غير خفى أن ما ذكره قدس سرّه من الجواب مبنى على أن يكون هذا الاستعمال استعمالا مجازيا، و لكن سوف نشير إلى أنه استعمال حقيقى، إذ لا يعتبر فيه أن يكون مسبوqa بالوضع زمانا، بل المعيار فيه أن يكون فى زمان الوضع و مقارنا معه.

ص: ١٧١

و إن أريد بهذا الجواب، أن استعمال اللفظ فى المعنى لا يصح بدون الوضع أو العلاقة بينه و بين المعنى الموضوع له بعد ما لم تكن دلالة ذاته، و حيث إنه لا وضع هنا و لا علاقة فلا يصح الاستعمال، فيرد عليه أولا: ما عرفت من أن هذا الاستعمال استعمال فى المعنى الموضوع له.

و ثانيا: أنه لا مانع من الالتزام بصحة الاستعمال لدى العرف و العقلاء، إذا كان بدافع الوضع، كما فى المقام.

الثانى: أن الاستعمال لا- يمكن أن يكون مصداقا للوضع بنفسه، و ذلك لأن الواضع إن قصد بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه و تخصيصه به الوضع كانت نتيجته وضع شخص اللفظ المستعمل فى هذا الاستعمال دون الطبيعى، باعتبار أن اللفظ المستعمل فيه جزئى حقيقى، و حينئذ فالاستعمال يكون مصداقا لوضع فرد من اللفظ بحدّه الفردى، باعتبار أنه تعيين وضعى بالنسبة إليه خاصة(١).

و يمكن المناقشه فيه، بتقريب أن الاستعمال و إن كان يستلزم كون اللفظ المستعمل فيه جزئيا حقيقيا، إلا أن المستعمل لما قصد به وضع اللفظ المستعمل فيه، فلا محاله يكون قاصدا به وضعه بما هو بإلغاء خصوصيه فرديته، و مع الغائها لا محاله يكون وضعه وضع طبيعى اللفظ دون فرده بحدّه الفردى، بل المستعمل فى حال الاستعمال إذا لم يكن قاصدا للوضع به أيضا، كان ينظر إلى اللفظ المستعمل بما هو لفظ، لا- بما هو فرده، مثلا إذا استعمل شخص لفظ الأسد فى الحيوان المفترس فى مورد، فإن اللفظ المستعمل فى هذا الاستعمال و إن كان فردا من لفظ الأسد، إلا أن الشخص المستعمل كان ينظر إليه ما هو لفظ الأسد،

ص: ١٧٢

لا بما هو فرده، و خصوصيه الفرد ملغاه بنظره، و هذا هو المرتكز فى أذهان المستعملين فى موارد الاستعمال، و من الواضح أن الفرد مع الغاء خصوصيه فرديته هو الطبيعى، لأن امتيازاه عنه إنما هو بها، و إلا فلا امتياز بينهما، و على هذا فإذا قصد المستعمل الوضع بالاستعمال، كان الموضوع طبيعى اللفظ لا فرده.

فالتتيجه: ان من استعمل لفظ الأسد مثلاً فى الحيوان المفترس كان ينظر إلى لفظ الأسد بما هو، لا إلى الفرد المستعمل بحدده الفردى، سواء أكان قاصداً به الوضع أم لا.

الثالث: أنه لا يمكن كون الاستعمال مصداقاً للوضع و محققاً له، لأن معنى الاستعمال تعيين اللفظ للمعنى بقصد الدلاله عليه و الحكايه عنه، و هذه الدلاله و الحكايه لا تخلو من أن تكون مستنده إلى العامل الداخلى أو إلى العامل الخارجى.

أما الأول فهو مبنى على أن تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيه، و لكن قد تقدم بطلانها.

و أما الثانى فلأن العامل الخارجى الذى هو منشأ الدلاله إما إنه متمثل فى الوضع أو فى المناسبه و العلاقه المعبر عنها بالوضع التبعى مع القرينه الصارفه، و المفروض عدم وجود الوضع هنا لكى تكون هذه الدلاله مستنده إليه، لا بالأصالة و لا بالتبع، فإذا كيف يمكن للمستعمل أن يقصد بهذا الاستعمال الحكايه عن المعنى و الدلاله عليه، مع أن شيئاً من العاملين المذكورين غير متوفر فيه (١).

ص: ١٧٣

و يمكن المناقشه فيه، أما أولا: فلما سوف نشير إليه من أن هذا الاستعمال استعمال حقيقى و مستند إلى الوضع.

و أما ثانيا: فلان هذا الوجه مبنى على أن دلالة اللفظ على المعنى بعد ما لم تكن ذاتيه، فلا بد أن تكون مستنده إلى أحد سببين: إما الوضع، أو المناسبه و العلاقه المعبر عنها بالوضع النوعى التبعى مع القرينه الصارفه، و لا ثالث لهما.

و لكن هذا البناء خاطىء، اذ يمكن أن تكون مستنده إلى القرينه فقط بدون علاقه و مناسبه فى البين، كما إذا استعمل لفظا فى معنى ابتداء، و نصب قرينه على أنه استعمل فيه للحكايه عنه و الدلاله عليه، فإن قصد الحكايه به عنه و الدلاله عليه ليس أمرا غير عقلاىى لكى لا يمكن تأتية من العاقل الملتفت، كما إذا قال:

هذا ماء، و أراد بنفس هذا الاستعمال وضع لفظ الماء له، ففى مثل ذلك لا مانع من قصد الحكايه به عنه، و الدلاله عليه بسبب القرينه المتمثله هنا فى الاشاره الخارجيه، و حينئذ فلا مانع من أن يقصد المستعمل الوضع بنفس هذا الاستعمال.

و بكلمه، إنه لا- مانع من استعمال اللفظ فى معنى بدون كونه مسبقا بالوضع و إرادته الوضع به، و لا يلزم منه أى محذور، غايه الأمر أنه بحاجه إلى قرينتين:

احدهما: للدلاله على أنه استعمل هذا اللفظ فيه، بدون سبقه بالوضع، و قصد حكايته عنه و دلالاته عليه.

و الأخرى: على أنه أراد وضع هذا اللفظ له بنفس هذا الاستعمال.

و دعوى أن الوضع يتوقف على الاستعمال على أساس أنه محقق له، و الاستعمال يتوقف على الوضع، و إلا لم يصح، مدفوعه بأن الوضع و إن كان يتوقف على الاستعمال، إلا أن الاستعمال لا يتوقف عليه، بل هو متوقف على

وجود قرينه تدل عليه، لا على وجود قرينه صارفه كما فى المجاز، بل مطلق ما يدل على أنه استعماله فيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن حقيقة العلقه الوضعيه إذا كانت عباره عن اختصاص اللفظ بالمعنى تكوينيا، فلا مانع من تحققه بنفس الاستعمال، بأن يكون الاستعمال محققا له.

و أما بناء على أن تكون العلقه الوضعيه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانى - كما هو مختار السيد الاستاذ قدّس سرّه -، فلا يمكن إيجادها و تحققها بالاستعمال، لأن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر تكوينى وجدانى و فعل قصدى مباشرى، كان هناك لفظ أم لا، و لا يكون فعلا تسببيا، و على هذا فلا يعقل أن يكون الاستعمال سببا لإيجاد التعهد و تحققه، ضروره أن إيجاده فى النفس لا يتوقف على أى سبب من الأسباب، و يتحصل من ذلك أن الوضع على ضوء هذه النظرية لا يعقل أن يتحقق بالاستعمال. نعم يمكن أن يجعل الاستعمال مبرزا له.

و أما بناء على أن يكون الوضع عباره عن عمليه الاقتران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بليغ فلا مانع من تحققه بالاستعمال و كونه مصداقا لهذه العمليه، لأن حقيقة الاستعمال هى الاقتران بين اللفظ و المعنى، فإذا كان هذا الاقتران بقصد الوضع مؤكدا على ذلك كان مصداقا له.

لحد الآن قد تبين أنه يمكن تحقق الوضع بالاستعمال على بعض المسالك دون بعضها الآخر.

ثم إن هنا مجموعه من الاعتراضات على إمكان تحقق الوضع بالاستعمال.

الاعتراض الأول: ما ذكره المحقق النائينى قدّس سرّه، من أن قصد الوضع بالاستعمال

يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وهو مستحيل (١).

بيان ذلك: أن في المقام عمليه واحده شخصيه، وهذه العمليه الواحده الشخصيه على أساس أنها استعمال يكون اللفظ فيها ملحوظا آليا للمعنى و فانيا فيه، و على أساس أنها وضع يكون اللفظ فيها ملحوظا استقلالا، و من الواضح أنه لا يمكن الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد.

و إن شئت قلت: إن هذه العمليه من جهه أنها استعمال تستدعي فعليه حكاية اللفظ عن المعنى، و معنى فعليتها فناء الحاكى في المحكى فعلا، و من جهه أنها وضع تؤهل اللفظ للحكاية عن المعنى و تعطى له صفة الصلاحيه للدلاله و الحكايه عنه، بحيث تصبح هذه الصلاحيه فعليه في مرحله الاستعمال، و على هذا فالجمع بين الاستعمال و الوضع فيها يستلزم الجمع بين صلاحيه الحكايه و فعليتها في شيء واحد، و هو اللفظ في آن واحد.

و الجواب: أن هذا الاعتراض منه قدس سره مبني على أن تكون عمليه الاستعمال بنفسها مصداقا لعمليه الوضع، و حيث إن الاولى متقومه باللحاظ الآلي و الثانيه باللحاظ الاستقلالي، فيستلزم الجمع بينهما محذور الجمع بين اللحاظين في شيء واحد.

و لكن ذلك غير تام على جميع المسالك في باب الوضع.

أما على مسلك الاعتبار فقد تقدم أن عمليه الوضع لا يمكن أن تكون متحده مع عمليه الاستعمال، لأنها اعتباريه و تلك خارجيه، و كذلك على مسلك التعهد، فإنه فعل نفساني، و الاستعمال فعل خارجي، فيستحيل انطباقه عليه في الخارج.

ص: ١٧٦

و أما على مسلك الاقتران بين اللفظ و المعنى، فعملية الاستعمال و إن كانت تصلح أن تكون بنفسها مصداقا لعملية الوضع، لان عملية الاستعمال عباره عن اقتران اللفظ بالمعنى خارجا، فانها قد تؤدي الى حصول الوضع، و هو القرن الأكيد بين صوره اللفظ و المعنى فى الذهن بنحو يحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه.

و لكن هذا الاتحاد و الجمع بينهما لا يستلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد، و ذلك لأن الوضع على أساس هذا المسلك لا يكون متقوما باللحاظ الاستقلالى لكى لا يمكن اجتماعه مع الاستعمال فى عمله واحده، بل هو عباره عن القرن الأكيد بين صوره اللفظ و صوره المعنى الحاصل من عامل كمى أو كیفى، و الأول يمثل كثره الاستعمال، و الثانى يمثل الاقتران بينهما خارجا بنحو يؤدي إلى ترسيخه و تركيزه فى الذهن، و قد يحصل ذلك بالاقتران الاستعمالى مره واحده إذا كانت هناك ملابسات اخرى.

فالتبجيه على ضوء هذا المسلك، ان الوضع عباره عن الارتباط و الإشرط المخصوص بين صوره اللفظ و صوره المعنى فى الذهن، و يحصل ذلك بعامل كمى أو كیفى تكويننا، و عليه فلا موضوع للإشكال المذكور.

و كذلك على مسلك أن الوضع عباره عن اختصاص اللفظ بالمعنى، فإنه لا مانع من أن تكون عملية الاستعمال بنفسها محققه للوضع بهذا المعنى، فإن اختصاص اللفظ بالمعنى الذى هو عباره عن التلازم و الارتباط التصورى بينهما فى الذهن وضع، و من هنا لا- يبعد أن يكون مرجع هذا القول إلى القول بأن الوضع هو القرن المؤكد بين صوره اللفظ و صوره المعنى فى الذهن، و العامل لهذا الاختصاص أحد أمرين اما الكمى و هو كثره الاستعمال، أو الكيفى و هو عمله

التخصيص خارجا. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إنا لو سلمنا أن عمليه الوضع عمليه انشائية تسببيته كسائر الأمور الإنشائية، إلا أنها مع ذلك لا تكون متحده مع عمليه الاستعمال، بل هي مسببه عنها و منشأه بها، فلا تكون عمليه الاستعمال مصداقا لها، و على هذا فعليه الوضع و إن كانت متقومه باللحاظ الاستقلالي، و عمليه الاستعمال باللحاظ الآلي، و لكنهما عمليتان لا تتحد إحداهما مع الأخرى لكي يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شى واحد.

و الخلاصه أنه لا يلزم الجمع بين اللحاظين في شىء واحد، فإن اللفظ ملحوظ آليا في جانب السبب، و هو عمليه الاستعمال، و إستقلالاً في جانب المسبب، و هو عمليه الوضع.

و من ناحيه ثالثه، إنا لو قلنا بأن صيغه الاستعمال بنفسها مصداق لصيغه الوضع، فمع ذلك لا مانع من أن يقصد المستعمل عمليه الوضع بالاستعمال، و لا- يلزم منه محذور الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شىء، و ذلك لأن عمليه الوضع إذا كانت مستقلة فبطبيعته الحال تتطلب لحاظ اللفظ مستقلا و تصوره بنفسه، و أما إذا كانت في ضمن عمليه الاستعمال فبإمكان المستعمل أن يقصد وضع اللفظ الملحوظ في هذه العمليه آليا للمعنى المستعمل فيه، و لا يتوقف على لحاظه استقلالا، إذ ليس معنى لحاظه الآلي أنه مغفول عنه و لا يكون مورد الإلتفات أصلا، بل معناه أنه مورد الالتفات مرآه للمعنى، و هذا المقدار من الالتفات في المقام يكفى في الوضع، و حينئذ فلا يكون هناك لحاظان حتى يلزم الجمع بينهما في شىء واحد. و أما لزوم الجمع بين الحكايه الفعلية و صلاحيه الحكايه فلا محذور فيه، لأن إتصاف اللفظ بالحكايه الفعلية الآليه انما هو بلحاظ

ص: ١٧٨

كون الاستعمال مقارنا للوضع، فإذا كان مقارنا له أصبحت الحكاياه فعلية، و أما اتصافه بالحكايه الشأنيه فإنما هو بلحاظ المستقبل.

و أجاب عن هذا الاعتراض أيضا المحقق العراقي قدس سره بما حاصله:

أنه لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء، لأن الملحوظ استقلاليا طبيعى اللفظ، و الملحوظ آليا شخص هذا اللفظ المستعمل، فإذن لا محذور فى البين(١).

و غير خفى ما فى هذا الجواب، و ذلك لأن المستعمل ان قصد وضع شخص اللفظ المستعمل فى هذا الاستعمال، و هو فرد من طبيعى اللفظ، لزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فيه.

و إن قصد وضع طبيعى هذا اللفظ المستعمل لم يكن الاستعمال حينئذ مصداقا له، باعتبار أنه متقوم باللحاظ الاستقلالى، فلا ينطبق على التعيين الإستعمالى المتقوم باللحاظ الآلى، و المفروض فى المسأله أنه مصداق له.

هذا اضافته إلى ما ذكرناه آنفا، من أن المستعمل حتى فى مقام الاستعمال كان ينظر إلى اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فرد، فيكون المستعمل طبيعى اللفظ، فإذن كيف يكون النظر إليه استقلاليا.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أنه لا أساس لهذا الاعتراض على جميع المبانى و المسالك فى باب الوضع.

الاعتراض الثانى: أن هذا الاستعمال ليس بحقيقى، لعدم كونه مسبوqa بالوضع، و لا بمجازى لأنه متفرع على الحقيقه، فإذن لا محاله يكون غلطا، لأن

ص: ١٧٩

دلالة اللفظ على المعنى إذا لم تكن ذاتيه فلا بد أن تكون مستنده إلى أحد أمرين:

الأول: الوضع. و الثانى: العلاقة و المناسبه. و حيث إن شيئا من الأمرين غير متوفر فى هذا الاستعمال فلا يصح، و بالتالى لا دلالة فيه.

و الجواب: الظاهر أن هذا الاستعمال يكون استعمالا حقيقيا، إذ لا- يعتبر فيه أن يكون مسبوqa بالوضع زمانا، بل يكفى التقارن الزمانى بينهما، و على هذا فالاستعمال فى المقام و إن كان متقدما على الوضع رتبه، إلا أنه مقارن معه زمانا، و هذا يكفى فى كونه استعمالا حقيقيا، فإن المعيار فيه إنما هو بوجود الوضع فى زمان الاستعمال، و هو موجود.

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدس سرّه، و حاصله أن ملاك صحة الاستعمال ليس كونه حقيقيا أو مجازيا، بل يمكن أن لا يكون الاستعمال حقيقيا و لا- مجازيا، و لكن مع ذلك يكون صحيحا، كما إذا كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره، و عليه فلا ينحصر ملاك صحة الاستعمال بالحقيقه و المجاز، بل هناك ملاك آخر و هو مما يقبله الطبع و لا يستنكره، و إن لم يكن بحقيقه و لا مجاز(1).

فالتجيه: أن الاستعمال إذا كان حقيقيا أو مجازيا فهو صحيح و إن لم يقبله الطبع، و أما إذا لم يكن حقيقيا و لا مجازيا فإن قبله الطبع و لم يستنكره فهو صحيح، و إلا فهو غلط.

و لكن هذا الجواب لا يتم، لأن صحة استعمال اللفظ فى معنى إذا لم يكن حقيقيا و لا مجازيا، منوطه بأن يكون بداع عقلاى، كوضعه له، لا أنها منوطه بما يقبله الطبع و لا يستنكره، و أن لم يكن هناك داع عقلاى له، لأن مجرد كونه

ص: ١٨٠

موافقا للطبع كما لا يعطى صفه الدلاله للفظ بنفسه على المعنى و الانتقال منه إليه، كذلك لا يصلح أن يكون ميزانا لصحه وضعه بإزائه فى مقام الاستعمال، فإن الغرض قد يتعلق بذلك فى مقام الاستعمال و إن لم يكن موافقا للطبع.

فالتبجيه: الصحيح أن هذا الاستعمال استعمال حقيقى، و مع فرض عدم كونه حقيقيا فأیضا لا مانع من صحته بسبب القرينه إذا كان فى مقام وضعه له.

الاعتراض الثالث: ما ذكره المحقق العراقى قدس سرّه من أن استعمال اللفظ فى معنى لدلالته عليه و حكايته عنه، يتوقف على استعداد اللفظ و صلاحيته لها، و من الواضح أن استعدادها و صلاحيتها لها يتوقف على وضعه بإزائه، حيث إنه يؤهل اللفظ للدلاله و الحكاية عنه، و يعطى له هذه الصفه، على أساس أن هذه الصلاحيه ليست ذاتيه له، بل هى جعليه، إما بالوضع أو بالمناسبه و العلاقه المعبر عنها بالوضع التبعى مع القرينه الصارفه، و حيث إن استعمال اللفظ فى المعنى فى المقام لم يكن مستندا إلى الوضع، و لا إلى العلاقه و المناسبه، فإذن بطبيعته الحال يتوقف استعداده للدلاله عليه على هذا الاستعمال، باعتبار أنه مصداق للوضع، و هذا الاستعمال يتوقف على استعداده لها فى المرتبه السابقه، فيلزم الدور(1).

و الجواب: أن استعداد اللفظ للدلاله على المعنى و الحكاية عنه و إن لم يكن ذاتيا، إلا أن هذا الإستعداد كما يحصل بالوضع، كذلك يحصل بالقرينه كما مر، لأنها تؤهل اللفظ للدلاله عليه بنفسه، و تعطى له هذه الصفه، فإذن لا دور.

ص: ١٨١

الأولى: الصحيح أن الوضع التعييني يمثل فعل الواضع على الاختلاف في تفسيره. نعم قد يفسر الوضع التعييني بالعلاقة و الارتباط بين صورة اللفظ و صورته المعنى في الذهن. و لكن الصحيح أنها أثر الوضع و نتيجته لا أنها وضع.

و الوضع التعييني يمثل العلاقة و الارتباط بين اللفظ و المعنى في الذهن التي تحصل بعامل كمي، و هذا هو الفارق بينهما.

الثانية: أن المناقشة في حصول الوضع التعييني بكثرة الاستعمال، على أساس أن الاستعمال مع القرينه مهما كثر لا- يؤدي إلى الارتباط و الإشرط المخصوص بين ذات اللفظ و المعنى، مدفوعه بأن القرينه حيث كانت تختلف باختلاف موارد الاستعمال و ليست عنصرا ثابتا محدد في جميع الموارد فلا- تمنع عن حصول الارتباط و الإشرط بين صورته ذات اللفظ و صورته المعنى، باعتبار أن اللفظ عنصر ثابت محدد، و لا يختلف باختلاف موارد الاستعمال.

الثالثة: أن تحقق الوضع التعييني بعامل كمي ككثرة الاستعمال أمر طبيعي بموجب قانون الاستجابة الشرطية الذهنية، بلا فرق في ذلك بين المباني في باب الوضع.

الرابعة: هل يمكن تحقق الوضع التعييني بالاستعمال؟

و الجواب: أن ذلك يختلف باختلاف المسالك في باب الوضع.

أما على مسلك اعتباريه الوضع فلا يمكن أن يكون تحققه متوقفا على الاستعمال أو نحوه، لأنه يوجد بنفس اعتبار المعبر، سواء أكان هناك استعمال أم لا، باعتبار أنه فعل قصدي مباشر لا تسبيبي. و أما على مسلك التعهد فأیضا

الأمر كذلك، لأنه فعل تكويني نفساني، و لا يكون وجوده مرتبطا بالاستعمال و لا بغيره. نعم إنه قد يكون مبرزا له لا موجدا. و أما على مسلك الاختصاص و القرن المؤكد، فلا مانع من تحققه بالاستعمال، إذا كان بشكل يؤدي إلى ترسيخه و تركيزه في الذهن.

الخامسة: أن الاعتراضات التي تبدو على قصد الوضع بالاستعمال، فقد تقدم علاجها و التغلب عليها.

السادسة: أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سرّه من أن قصد الوضع بالاستعمال يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد و هو مستحيل، لا يتم، لأنه مبني على أن تكون عملية الاستعمال بنفسها مصداقا لعملية الوضع.

و لكن لا أساس لهذا البناء على جميع المسالك في باب الوضع.

أما على مسلك الاعتبار، فقد مر أنه لا يمكن أن يكون الاستعمال مصداقا له، و كذلك على مسلك التعهد. و أما على مسلك الاقتران و الاختصاص، فالوضع متمثل في الارتباط و الإشارات المخصوص بين صور اللفظ و صور المعنى في الذهن الحاصل قهرا بعامل كمي أو كفي، و عليه فلا موضوع للمحذور المذكور.

السابعة: أنا لو سلمنا أن عملية الوضع عملية انشائية فمع ذلك لا تتحد مع عملية الاستعمال و لا تنطبق عليها، بل هي مسببة عنها، فإذن لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد.

الثامنة: أن ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه من أنه لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد، معللا بأن الملحوظ مستقلا هو طبعي اللفظ، و الملحوظ آليا هو شخص هذا اللفظ.

المستعمل، لا يتم كما تقدم.

التاسعة: أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سرّه من أن صحه استعمال اللفظ فى معنى إذا لم يكن مسبوفا بالوضع منوطه بأن يقبله الطبع و لا يستكره لا يتم كما مر.

التقييد فى العلقه الوضعيه

لا إشكال فى إمكان تقييد المعنى الموضوع له، و كذلك تقييد اللفظ الموضوع.

و إنما الكلام فى إمكان تقييد العلقه الوضعيه، و هل هذا ممكن أو لا؟ الظاهر أن ذلك يختلف باختلاف النظريات فى باب الوضع.

أما على أساس نظريه الاعتبار فلا اشكال فى إمكان تقييدها، لأنها أمر اعتبارى، فيتبع إعتبار المعبر فى السعه و الضيق و الاطلاق و التقييد، كالمجعولات الشرعيه من الوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه أو نحوها. و عليه فللواضع أن يقوم باعتبار العلقه الوضعيه بين طبيعى اللفظ و المعنى مطلقا، و له اعتبارها مقيده بحاله خاصه من المتكلم. و أما الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى، فهى من آثار الوضع تكويننا كما مر، لا أنها بنفسها وضع.

قد يقال كما قيل: إنه لا يمكن تقييد العلقه الوضعيه بحاله خاصه، لأن الدلاله الوضعيه التى هى دلالة تصوريه معلوله لها، و من الواضح أن هذه الدلاله غير قابله للتقييد. فاذا كان المعلول مطلقا و غير مقيد، كان كاشفا عن أن علته أيضا كذلك، على أساس تبعيه المعلول للعله فى السعه و الضيق. فلا يعقل أن يكون المعلول مطلقا و العله مقيده.

و الجواب: أن اطلاق هذه الدلاله مستنده إلى الأنس الذهنى الحاصل بين

ذات اللفظ و المعنى على أثر تأثير عمليه الوضع فى ذلك، فإنها و إن كانت مقيده بحاله خاصه، إلا أن طرفيها لما كانا مطلقين، فهى تؤدى إلى الترسخ بين صورتيهما فى الذهن كذلك.

فالتتيجه: أن الوضع على ضوء هذه النظرية قابل للتقييد.

و أما على أساس نظريه التعهد فأیضا لا اشكال فى إمكان تقييد العلقه الوضعيه بحاله خاصه أو بتحقيق أمر معين، و ذلك لأن التعهد فعل النفس، و بإمكان الشخص التعهد بشىء مطلقا أو فى حاله خاصه أو فى زمن خاص، و هكذا. و على هذا فيمكن أن ينيط الواضع تعهده و التزامه النفسانى بحاله دون اخرى، بأن يتعهد بأنه متى ما نطق باللفظ الفلانى و فى الوقت الفلانى أراد المعنى الفلانى لا مطلقا، أو متى وضع عمامته مثلا عن رأسه، أراد الشىء الفلانى، و هكذا.

و بكلمه، إن الدلاله الوضعيه على ضوء هذه النظرية دلالة تصديقيه، و هى دلالة اللفظ على إرادته تفهيم المعنى، و لا يمكن أن تكون تصوريه، إذ لا- يمكن التعهد و الالتزام بها، لأنها خارجه عن الاختيار، و المفروض أن الدلاله التصديقيه قابله للإطلاق و التقييد، فان للمتكلم أن يتعهد بأنه لا يأتى باللفظ الفلانى إلا حينما أراد تفهيم المعنى الفلانى، و له أن يقييد هذا التعهد بحاله خاصه أو زمن معين أو عند تحقق شىء خاص، و حينئذ فإذا تكلم المتكلم بذلك اللفظ الخاص فى الحاله أو الزمن المعين، دل على أنه أراد تفهيم معناه، و إلا فلا.

و أما على أساس نظريه الاقتران فلا يمكن تقييد العلقه الوضعيه فيها، لأنها عباره عن الملازمه الذهنيه بين تصور اللفظ و تصور المعنى الناشئه عن الاقتران بينهما فى الخارج و معلوله تكوينيه له، و ليست مجعوله تشريعيه كالوجوب

و الحرمة و الملكيه و الزوجيه و نحوهما حتى تكون قابله للتقييد.

و بكلمه، أن هذه الملازمه التصوريه بين اللفظ و المعنى التكويني غير قابله للتقييد، سواء أكان منشؤها الاعتبار و الجعل، أم كان الاقتران بينهما خارجا، لأن الأمر التكويني يوجد بوجود منشئه قهرا، و ليس كالأمر التشريعي قابل للاطلاق و التقييد و السعه و الضيق، و لا- فرق في ذلك بين أن تكون هذه الملازمه بنفسها وضعا، كما هو مبني هذه النظرية أو تكون من آثار الوضع و نتائجه، كما هو مبني سائر النظريات.

و الخلاصه: أن العلقه الوضعيه على ضوء نظريه الاعتبار قابله للاطلاق و التقييد و السعه و الضيق، كسائر الامور الاعتباريه التشريعيه، و كذلك على ضوء نظريه التعهد. و أما على ضوء نظريه الاقتران فلا يمكن تقييدها كما عرفت.

هذا تمام كلامنا في حقيقه الوضع تحليلا و أقسامها.

ص: ١٨٦

و هل هى دلاله تصوريه أو تصديقيه؟ فيه قولان:

قد اختار السيد الاستاذ قدس سره القول الثانى (1)، و لكن الصحيح القول الأول.

بيان ذلك: أن المراد من الدلاله هو الانتقال من شىء إلى شىء آخر، و هذا فرع الملازمه بينهما، و حينئذ فإن كانت الملازمه بين وجوديهما فى الخارج كان الانتقال تصديقيا، كالانتقال من وجود العله إلى وجود المعلول، أو بالعكس، أو من وجود أحد المتلازمين إلى وجود الملازم الآخر، و هكذا. و إن كانت الملازمه بين وجوديهما فى الذهن كان الانتقال تصوريا، كالانتقال من تصور النار إلى تصور الحراره و هكذا. و على هذا فمنشأ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف فى حقيقه الوضع، فعلى القول بأن حقيقه الوضع عباره عن التعهد و الالتزام النفسانى، فلا مناص من الالتزام بأن الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، لأن التعهد إنما هو بين وجود اللفظ فى الخارج و وجود الاراده التفهيميه، و من الواضح أن الملازمه بينهما ملازمه تصديقيه، فالدلاله الناتجه منها أيضا كذلك، و لا يعقل أن تكون تصوريه.

و بكلمه، إن كون الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه على ضوء هذه النظرية، لا يحتاج إلى إقامه أى برهان، فان ذلك نتيجه حتميه لها، على أساس أنه لا يعقل التعهد و الالتزام بكون اللفظ دالا على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بأخر، فإن هذا غير اختيارى، فلا

ص: ١٨٧

يمكن أن يكون طرفا للتعهد و الالتزام، فلذلك لا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء أكانت الاراده تفهيميه محضه، أم جديده أيضا، فانه أمر اختياري، فيكون متعلقا للإلتزام و التعهد، و مرجعهما إلى إيجاد الملازمه بين وجودين فى الخارج، هما التللفظ بلفظ خاص و إرادته تفهيم معنى كذلك، و من الواضح أن الدلاله الناتجه من هذه الملازمه دلالة تصديقيه.

و لكن قد تقدم أن نظريه التعهد و الالتزام غير صحيحه، و لا يمكن الأخذ بها. و أما على أساس سائر النظريات فالدلاله الوضعيه دلالة تصوريه، و ليست بتصديقيه.

أما على أساس نظريه الاعتبار، فلأن الوضع عبارته عن جعل الملازمه بين طبيعى اللفظ و المعنى فى عالم الاعتبار و الذهن، سواء أكان ذلك بلسان الجعل و الاعتبار، أم كان بلسان تنزيل وجود اللفظ وجودا تنزليا للمعنى، أم بلسان جعل اللفظ على المعنى اعتبارا، و حيث إن موطن هذه الملازمه المجعوله بينهما عالم الذهن و الاعتبار دون الخارج، فلا محاله تكون تصوريه، و من الطبيعى أن الدلاله الناتجه منها لا محاله دلالة تصوريه، و لا يعقل أن تكون تصديقيه.

و إن شئت قلت: إن طرفى الملازمه إن كانا فى الذهن فالملازمه ذهنيه، و إن كانا فى الخارج فالملازمه خارجيه، باعتبار أنها متقومه بشخص وجود طرفيها ذاتا حقيقه، و ليست لها ماهيه متقرره بقطع النظر عن وجودهما، و لهذا يكون طرفاها بمثابة الجنس و الفصل لها، فإذن كون الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لازم حتمى للقول باعتباريه الوضع.

و أما على أساس نظريه الاقتران فأیضا تكون الدلاله الوضعيه دلالة

تصوريه، لأن حقيقه الوضع على ضوء هذه النظرية متمثله فى القرن المؤكد بين صوره اللفظ و المعنى فى الذهن. و من الواضح أن هذه الملازمه بينهما ملازمه تصوريه، باعتبار أن موطنها الذهن، و الدلاله الناتجه منها دلاله تصوريه لا محاله، و لا يعقل أن تكون تصديقيه، فإن الدلاله التصديقيه ناشئه من ظهور حال المتكلم الملتفت بأنه لا يأتى باللفظ لغوا و جزافا و على سبيل لقلقه اللسان، و إنما يأتى به بداعى تفهيم معناه و اراده ذلك.

فالتتيجه: أن الدلاله التصديقيه لا تستند إلى الوضع، و إنما تستند إلى الغلبه الحاصله من الظهور السياقى لحال المتكلم الملتفت، بأنه لا يأتى باللفظ لغوا و جزافا.

و قد يستدل على أن الدلاله الوضعيه لا بد أن تكون دلاله تصديقيه على جميع المبانى فى باب الوضع، بدون فرق بين مبنى و مبنى، بتقريب أن الغرض الداعى إلى وضع الألفاظ إنما هو التفهيم و التفهم و ابراز ما قصده للآخرين، لا- مجرد الانتقال من صوره اللفظ إلى صوره المعنى فى الذهن قهرا.

و بكلمه، إن سعه الحاجه، و عدم كفايه الأساليب البدائيه لبرازها، قد دعت إلى ضروره استخدام الألفاظ، و حيث إن دلالتها لم تكن ذاتيه فتدعو الحاجه إلى عمليه الوضع، و لا- يمكن القول بأن العمليه أوسع دائره من الغرض الدافع إليها، و إلا- لزم كون وجود المعلول أوسع دائره من وجود العله، و هذا قرينه على اختصاص العلقه الوضعيه بحاله خاصه، و هى ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى لا- مطلقا، فإذن تكون الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه على جميع المبانى فى باب الوضع. و أما الدلاله التصوريه فهى مستنده إلى الانس الذهنى الحاصل بين

و الجواب أولاً: أن الغرض الأصلي من استخدام الألفاظ و القيام بعملية وضعها و إن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على العملية مباشرة، بل يتوقف على مقدمتين: الأولى: الوضع. و الثانية: إحراز أن المتكلم في مقام الافاده و الاستفاده، و المترتب على المقدمه الأولى صلاحية اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه، و قد مرّ أن الوضع يؤهل اللفظ لها، و هذه الدلاله دلالة تصويريه و عباره عن انتقال الذهن من صور اللفظ إلى صور المعنى و مقدمه للدلاله التصديقيه، فلا يمكن تحققها بدونها، لأنها تتوقف عليها و على مقدمه اخرى خارجيه، و هي إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم و التفهم، و يكفي في إحراز هذه المقدمه ظهور حال المتكلم الملتفت بأنه لا يأتي بلفظ لغوا و على سبيل لقلقه اللسان.

و الخلاصه أن التفهيم و التفهم ليس الغرض المباشر من وضع الألفاظ بإزاء المعاني، بل هو الغرض النهائي منه، فإن الغرض المباشر له، إنما هو اعطاء صفة الصلاحيه و الأهليه للفظ، للدلاله على المعنى بنفسه و الحكايه عنه بعد ما لم تكن دلالتة ذاتيه، و حيث إن الغرض المباشر لا يختص بحاله دون اخرى، فلا يقتضى تخصيص العلقه الوضعيه بحاله ما.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن الغرض من الوضع هو التفهيم و التفهم مع الآخريين مباشرة، إلا أن هذا الغرض لا يترتب على الوضع وحده، بل يتوقف على مقدمه اخرى، و هي إحراز أن المتكلم في مقام البيان و اراده التفهيم و التفهم، لأن الوضع يؤهل اللفظ للدلاله على اراده التفهيم، و يعطى له صفة الاستعداد و الصلاحيه لها، و أما فعليه هذه الدلاله تتوقف على مقدمه

اخرى، و هي احراز كون المتكلم فى مقام الافاده و الاستفاده، و على هذا فلا- فرق بين أن تكون العلقه الوضعيه مقيده بهذه الحاله أو مطلقه، إذ على كلا التقديرين لا تترتب الدلاله التصديقيه عليها مباشره، بل لا بد من ضم مقدمه اخرى إليها، فإذن لا مانع من أن تكون العلقه الوضعيه مطلقه و غير مقيده بحاله إرادته تفهيم المعنى، بل تقيدها بهذه الحاله لغو، إذ لا فرق فى ترتب الأثر عليها بين اطلاقها و تقيدها، فإنه على كلا التقديرين يتوقف على مقدمه اخرى خارجيه، و على ذلك يتعين الاطلاق على ما قويناه فى محله، من أنه أمر عدمى، و عبارته عن عدم التقييد، و لا يحتاج إلى مؤنه زائده، و هذا بخلاف التقييد، فإنه أمر وجودى و بحاجة إلى مؤنه زائده، و حيث لا- يترتب على تقييد العلقه الوضعيه بالحاله المذكوره أثر زائد على ما يترتب على اطلاقها، فلذلك يكون لغوا.

و ثالثاً: أن الوضع على القول بالاعتبار و إن كان قابلاً- للتقييد، حيث إن أمره بيد المعبر اطلاقاً و تقييداً، إلا أنه لا يترتب على تقييده بصوره إرادته تفهيم المعنى أثر، على أساس أن موطن هذا التقييد هو عالم الاعتبار و الذهن، فيكون مرده إلى التقييد بلحاظ الوجود الذهني، لا الوجود الخارجى، و عليه فلا محاله تكون الدلاله تصوريه، و هى الانتقال من صوره اللفظ إلى صوره إرادته تفهيم المعنى فى الذهن، و من الواضح أن الملازمه بينهما تصوريه، و لا يعقل أن تكون تصديقيه، لأن الملازمه التصديقيه إنما تكون بين وجود اللفظ فى الخارج و واقع الاراده فيه، لا- صورتها فى الذهن. و قد تقدم آنفاً أن الملازمه إن كانت بين الوجودين الخارجيين كانت تصديقيه، و إن كانت بين الوجودين الذهنيين كانت تصوريه.

و قد تحصل من ذلك أن الدلاله الوضعيه لا يمكن أن تكون دلالة تصديقيه على غير مسلك التعهد و الالتزام.

و رابعا: أن إرادته تفهيم المعنى لا تخلو إما أن تكون قيدها للعلقه الوضعيه، أو أنها قيد للمعنى الموضوع له.

أما الأول، فقد مر الآن أن العلقه الوضعيه على جميع المسالك لم تكن مقيده بحاله إرادته تفهيم المعنى، إلا على مسلك التعهد.

و أما الثانى و هو أخذ الاراده فى المعنى الموضوع له فإن أريد به أخذ مفهوم الاراده، فيرد عليه أنه لا أثر له، و لا يجعل الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، غايه الأمر أن اللفظ حينئذ يدل بالدلاله التصوريه على صورته الاراده فى الذهن، لا على واقعها الخارجى.

و بكلمه، إن المأخوذ فى المعنى الموضوع له إن كان مفهوم الاراده، كان اللفظ دالا على الملازمه بين صورته اللفظ و صورته إرادته المعنى فى الذهن، لفرض أنه لا موطن للمفهوم إلا الذهن، كان مفهوم الاراده أم مفهوم غيرها، و قد مر أن الملازمه بين المفهومين فى الذهن ملازمه تصوريه، و لا يعقل أن تكون تصديقيه، لأن الملازمه التصديقيه موطنها الخارج.

و إن كان المأخوذ فيه واقع الاراده و حقيقتها بالحمل الشائع فى الخارج، القائم فى نفس المتكلم، فيرد عليه أنه غير معقول، لأن الملازمه لا تتصور بين صورته اللفظ فى الذهن و وجود الاراده فى الخارج، فإن طرفيها إن كانا فى الذهن فهى تصوريه، و إن كانا فى الخارج فهى تصديقيه. و أما إذا كان أحدهما فى الذهن و الآخر فى الخارج، فلا تتصور الملازمه بينهما، لا تصورا و لا تصديقا، لما مر من أن الملازمه متقومه ذاتا بشخص و جود طرفيها، فإن كانا فى الذهن فهى ذهنيه، و إن كانا فى الخارج فهى خارجيه، و لا يعقل أن تكون ذهنيه و خارجيه معا.

و على هذا فإن اريد أن اللفظ بصورته الذهنيه يدل على المعنى المقيد بوجود

الارادة فى الخارج و الانتقال إليه فهو غير معقول، إذ لا تعقل الملازمه بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى. و إن أريد أن الدال عليه حصه خاصه من اللفظ، و هى اللفظ الصادر من متكلم ملتفت، فيرد عليه أن مرده إلى تقييد اللفظ الموضوع أيضا بما إذا صدر من الالافظ عن إرادته و التفات، و هذا خلف الفرض، لأن المفروض هو تقييد المعنى الموضوع له بالاراده، لا الموضوع و الموضوع له معا.

هذا إضافة إلى أن الدال على إرادته تفهيم المعنى حينئذ، إن كان صدور اللفظ من الالافظ الملتفت، فمثل هذه الدلاله التصديقيه لا يمكن تكوينها إلا على القول بأن الوضع هو التعهد، و إن كان الظهور السياقى و هو ظهور حال الالافظ الملتفت فهذه الدلاله لا ترتبط بوضع اللفظ، لعدم استنادها إليه.

ثم إن المحقق الخراسانى قدس سره قد اعترض على أخذ الاراده فى المعنى الموضوع له بوجه:

الأول: أن لازم ذلك عدم انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، باعتبار أنه مقيد بالاراده التى لا موطن لها إلا الذهن.

الثانى: أن لازم ذلك كون المعنى الموضوع له فى عامه الألفاظ خاصا، بلحاظ أنه مقيد بالوجود الذهنى، و هو الاراده، و الوجود مساوق للتشخص، بدون فرق فى ذلك بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى.

الثالث: أن الاراده حيث كانت من مقومات الاستعمال، و متأخره عن المعنى الموضوع له طبعاً تأخر الاراده عن المراد، فلا يمكن أخذها فى المعنى المستعمل فيه المراد، و إلا لزم تقدم الاراده على نفسها و هو خلف (1).

ص: ١٩٣

و الجواب: أما عن الاعتراض الأول و الثانى فلأن الاراده تاره تلحظ بالنسبه إلى المراد بالذات، و هو الموجود فى افق الذهن، و اخرى تلحظ بالنسبه إلى المراد بالعرض، و هو الموجود فى أفق الخارج.

أما على الأول فالاراده عين المراد بالذات فى افق الذهن، لأنه نفس الوجود الارادى، و الاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار و الاضافه، فإن الموجود بالوجود الارادى القائم بالنفس بلحاظ إضافته إلى المرید إرادته، و بلحاظ إضافته إلى الواقع مراد، كالعلم بالنسبه إلى المعلوم بالذات، فإنه عينه فى عالم النفس، إذ لا- وجود للمعلوم بالذات إلا- الوجود العلمى، فالعلم وجود علمى للمعلوم بالذات، فإن كان تصديقيا فهو وجود تصديقى له، و إن كان تصوريا فهو وجود تصورى له.

و على هذا فإن كان المقصود من أخذ الاراده فى المعنى الموضوع له وضع اللفظ بإزاء المعنى المراد بالذات، لكان الاعتراض الأول و الثانى فى محله، فإن مردّه إلى الوضع للوجود الارادى و هو لا- ينطبق على ما فى الخارج من ناحيه، و خاص من ناحيه اخرى.

و أما إذا كان المقصود من ذلك وضع اللفظ للمراد بالعرض، و هو ذات المعنى الموضوع له الخارج عن افق الذهن، مع اخذ نسبه بينه و بين الاراده فيه فلا- يمنع عن انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، لأن نسبه الاراده المأخوذه فيه بما أنه لا واقع موضوعى لها لا فى الذهن و لا فى الخارج، فلا تمنع عن قابليه الانطباق على الخارجيات.

و بكلمه، إن المعنى مراد بالعرض، و للاراده فى أفق النفس نسبه إليه فى خارج الأفق، و لا مانع من تقييد المعنى بهذه النسبه و وضع اللفظ بإزائه، و لا يلزم من

ذلك شىء من المحذورين، باعتبار أنها لا- تمنع عن الانطباق كما عرفت، و لا توجب تخصيص المعنى الموضوع له، لا فى الذهن و لا فى الخارج.

أو فقل: إن المأخوذ فى المعنى الموضوع له إن كان نسبه الاراده إلى المراد بالذات، فهى تمنع عن الانطباق، على أساس أن لهذه النسبه واقعا موضوعيا، و هو وجود الاراده للمراد فى الذهن، و إن كانت نسبه الاراده إلى المراد بالعرض، فلا تمنع عن قابليه الانطباق على الخارجيات، على اساس أنه لا واقع لهذه النسبه لا فى الذهن و لا فى الخارج، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن مقصود القائل بأن اللفظ موضوع للمعنى المراد، ليس المراد بالذات، لوضوح أن اللفظ لم يوضع بإزاء الموجود الذهني، كما أنه لم يوضع بإزاء الموجود الخارجى، بل مقصوده المراد بالعرض الذى هو طرف لإضافه الاراده إليه بالعرض، و من الواضح أن مجرد كونه طرفا لها لا يمنع عن الانطباق و لا يوجب تخصصه بها، فإن المانع عن ذلك، إنما هو أخذ الوجود الإرادى فى المعنى الموضوع له الذى لا موطن له إلا النفس.

فالتتيجه: أن الموضوع له هو ذات المعنى، لكن لا مطلقا، بل مقيده بنسبه الاراده إليه فى الخارج، و هذه النسبه القائمه بين ذات المعنى و الاراده لو كان لها واقع فى قبال الاراده فى الذهن، لكانت مانعه عن الانطباق على الأفراد فى الخارج، لأن المركب من الوجود الذهني و المقيد به، لا- يمكن أن ينطبق على ما فى الخارج. و لكن المفروض أنه لا واقع لها فى قبال وجود الاراده فى الذهن، لأنها أمر انتزاعى، فتاره تنتزع بلحاظ المراد بالعرض، و اخرى بلحاظ المراد بالذات، و لا واقع لها ما عدا منشأ انتزاعها، و هو فى الأول المراد بالعرض، و فى الثانى المراد بالذات، و موطن الأول الخارج، و الثانى الذهن، فمن أجل ذلك إذا

كان المأخوذ في المعنى الموضوع له نسبة الاراده إلى المراد بالعرض، لم تمنع عن قابليه المعنى للانطباق على الخارج.

و أما عن الاعتراض الثالث فلأن الاراده التفهيميه التي اخذت في المعنى الموضوع له على نحو الجزئيه أو القيديه إنما اخذت في طول المعنى الذى هو أحد جزئى الموضوع له، فإنه مركب من جزأين طوليين أو مقيد بقيد طولى أحدهما ذات المعنى و الآخر إرادته التفهيميه، فالاراده التفهيميه بنفسها جزء للمعنى الموضوع له أو قيد له، فاللفظ موضوع للمركب من ذات المعنى و إرادته التفهيميه التي هي في طولها، أو لذات المعنى المقيده بإرادته التفهيميه، و على هذا الأساس فإذا أراد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ فقد تحقق المعنى الموضوع له بكلا- جزأيه أو مع قيده. أما جزؤه الأول و هو ذات المعنى فقد كان متحققا، و أما جزؤه الآخر و هو الاراده التفهيميه، فقد تحقق بنفس الاستعمال.

و من هنا يظهر أن منشأ هذا الاعتراض تخيل أن ما يدعى أخذه في المعنى، هو الاراده التفهيميه لتمام المعنى الموضوع له لا لجزئه، و هو لا- يمكن، و إلا- لزم أخذ الاراده التفهيميه في المعنى المراد بشخص هذه الاراده و بنفسها، لا بإرادته اخرى، لأن ذلك من أخذ الاراده التفهيميه في موضوع شخصها، و هو مستحيل، لإستلزامه تقدم الشيء على نفسه، لأن الاراده متأخره عن المراد بها رتبه، فيكف يمكن أخذها في مرتبه موضوع نفسها.

و إن شئت قلت: إن المدعى هو أن اللفظ موضوع لمعنى مركب من جزأين طوليين، هما ذات المعنى و إرادته التفهيميه التي هي في طول ذات المعنى و متأخره عنها رتبه و متحققه بالاستعمال، و لا- مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من جزأين أو أجزاء كذلك، و لا يلزم منه محذور الدور أو الخلف. و ليس المدعى أن الاراده

التفهييمه لتمام المعنى الموضوع له و المستعمل فيه، مأخوذه فى نفس هذا المعنى المراد بشخص هذه الاراده، و إلا لزم أخذها فى موضوع شخصها و هو مستحيل.

و الاعتراض المذكور مبنى على ذلك. نعم إذا كانت هناك إرادتان، فلا مانع من أخذ إحداهما فى موضوع الأخرى. و من هنا لا مانع من أخذ الاراده الجديه فى موضوع الاراده التفهيميه، و لا يلزم منه محذور تقدم الشيء على نفسه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن الموضوع له إذا كان مركبا من ذات المعنى و إرادته التفهيميه التى هى فى طولها رتبه لا فى عرضها، فلا أساس لشيء من الاعتراضات المذكوره.

أما الأول فلأن المعيار فى الانطباق و عدم الانطباق، إنما هو بانطباق المعنى المراد بالعرض و عدم انطباقه. و المفروض أنه قابل للانطباق على الخارجيات.

و أما الثانى فلأن المعيار فى عموم المعنى الموضوع له و خصوصه إنما هو بذات المراد بالعرض، فإن كان عاما فالموضوع له عام، و إن كان خاصا فالموضوع له خاص.

و أما الثالث فهو مبنى على أن المأخوذ هو الاراده التفهيميه لتمام المعنى الموضوع له، فإنه من أخذ الاراده فى المعنى المراد بنفس هذه الاراده و هذا متسحيل، و لكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى أن المأخوذ هو الاراده التفهيميه لجزء المعنى التى هى بنفسها الجزء الآخر لذلك المعنى، فعندئذ لا يلزم محذور أخذ الاراده فى المراد. هذا.

و قد أجاب المحقق العراقى قدس سرّه عن هذه الاعتراضات بما حاصله:

أن الاراده لم تؤخذ فى المعنى الموضوع له، لا جزءا و لا قيادا، و إنما اخذت

مقارنه معه، و هذا يعنى أن اللفظ موضوع لذات الحصه التوأمة مع الاراده المساوقه لخروجها عن المعنى الموضوع له قيادا و تقييدا، و عندئذ فلا يلزم شىء من المحاذير المذكوره(١).

و الجواب: إن التوأمة بالمعنى الذى ذكره قدس سرّه، لا- يعقل أن توجب تخصص الطبيعى إلى حصص متباينه فى عالم المفهوم، طالما لم يكن التقييد به دخيلا، لأن تخصص المفهوم الكلى بحصص متباينه متمايزه إنما هى، على أساس تقييده بقيود كذلك. مثلا إن تخصص الانسان بحصص متمايزه إنما هو، على أساس تقييده بقيود متمايزه و متباينه، بحيث يكون التقييد بها دخيلا- و مقوما، كالانسان العالم، و الانسان الجاهل أو الانسان العادل و الانسان الفاسق، و هكذا. فإن تخصص الانسان بهذه الحصص المتباينه المتمايزه إنما هو على أثر تقييده بقيود كذلك. و أما إذا جردت عن هذه القيود فلا- امتياز بينها. و أما إذا افترض أن التقييد كالتقييد خارج و غير دخيل فى تخصصه بحصصه فلا يعقل صيرورته حصه فى عالم المفهوم، فتخصص المفاهيم فى عالم المفهوميه بحصص متباينه متمايزه، متقوم بتقييد كل حصه بقيد مباين متمايز عن سائر القيود، و إلا فلا يعقل الإمتياز فى ذلك العالم أصلا.

و على هذا فالتوأمة مع الاراده إن كانت بمعنى أن التقييد بها دخيل فى صيروره المعنى الموضوع له حصه عاد المحذور المتقدم، و إن كانت بمعنى أن التقييد بها كالتقييد خارج عنه و غير دخيل فيه، فعندئذ لا توجب صيرورته حصه.

فالنتيجه: أن التوأمة فى عالم المفاهيم فى مقابل التقييد لا يعقل أن توجب صيروره المفهوم حصه حصه فى ذلك العالم، فمن أجل ذلك لا يرجع

ص: ١٩٨

جوابه قدّس سرّه إلى معنى محصل.

نعم، التوأميه بهذا المعنى إنما تتصور في الأفراد الخارجيه، على أساس أن لكل فرد تعينا وجوديا في مقابل غيره من الأفراد، بقطع النظر عن اقترانه بخصوصياته العرضيه من الكم والكيف والأين والوضع وما شاكل ذلك، بلحاظ أن تشخص كل فرد و امتيازه عن فرد آخر إنما هو بتعيينه الوجودي، و في مثل ذلك إذا فرض وضع لفظ بإزاء فرد في الخارج أمكن وضعه بإزاء التوأم مع إرادته بدون تقيده بها، لأن تشخصه إنما هو بوجوده كانت معه إرادته أم لا، فلذلك إذا جرد عنها كانت الحال فيه كما كانت قبل التجريد بدون أى تفاوت، و لكن ذلك لا يعقل في الحصص المفهوميه، فإنه إذا جردت الحصة عن التقييد بقيد في مقام ترتب الحكم عليها كان الحكم مترتبا على الجامع، فإن الحصة متقومه بالتقييد بقيد خاص، فإذا جردت عنه في مقام الوضع كان الوضع لا- محاله للجامع لانتفاء الحصة بانتفاء القيد، فالإنسان المتقييد بالعلم في مقام ترتب الحكم عليه إذا جرد عن العلم كان الحكم مترتبا على الجامع بينه و بين الجاهل.

فالنتيجه في نهايه المطاف أن ما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه من الجواب عن الاشكالات المتقدمه لا يمكن المساعده عليه، فالصحيح في الجواب عنها ما عرفته موسعا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إنه على تقدير أخذ الاراده التفهيميه في المعنى الموضوع له فقد مر أن أخذها وحده لا يكفى في صيروره الدلاله الوضعيه، دلالة تصديقيه، بل هي تتوقف على مقدمه اخرى، و هي تقييد اللفظ الموضوع بحصه خاصه منه، و هي الحصة الصادره من اللافظ الملتفت بالاختيار و الاراده. و لكن مع هذا التقييد لا حاجه إلى أخذ الاراده قييدا للمعنى الموضوع له، لأن هذا التقييد وحده

يكفى فى صيروره الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، باعتبار أن اللفظ إذا صدر عن اللفظ الشاعر بالاختيار، فبطبيعته الحال كان يدل على أنه أراد تفهيم معناه.

و بكلمه، إن أخذ الاراده التفهيميه فى المعنى الموضوع له، إنما هو بدافع أن الأثر مترتب على الدلاله التصديقيه دون الدلاله التصوريه، فمن أجل ذلك يكون الوضع بغرض إيجاد الدلاله التصوريه لغوا، و لكن أخذها فيه وحده لا- يكفى بدون تقييد اللفظ، لما تقدم من أن الدلاله التى تمثل الملازمه إذا كانت بين وجودين فى الذهن كانت تصوريه، و نقصد بها الانتقال من تصور أحدهما إلى تصور الآخر فى الذهن، و إذا كانت بين وجودين فى الخارج كانت تصديقيه، و نقصد بها الانتقال من التصديق بوجود أحدهما فى الخارج التصديق بوجود الآخر فيه.

و أما إذا كان أحدهما موجودا فى الذهن و الآخر موجودا فى الخارج فيستحيل أن تكون بينهما ملازمه، لا- تصديقيه و لا تصوريه، لأن الملازمه متقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها، فإن كانا فى الذهن فالملازمه ذهنيه، و إن كانا فى الخارج فالملازمه خارجيه. و أما إذا كان أحدهما فى الذهن و الآخر فى الخارج، فلا تعقل الملازمه بينهما. و من هنا لا يكفى مجرد تقييد المعنى الموضوع له بالاراده التفهيميه فى كون الدلاله الوضعيه تصديقيه طالما كان الموضوع و هو اللفظ غير مقيد بقيد تصديقي، لاستحاله الملازمه بين الموجود الذهنى و الموجود الخارجى.

و أما تقييد الموضوع و هو اللفظ فهو على نحوين:

الأول: أنه مقيد بقيد تصورى، كتقييده بصيغه خاصه من حيث السكون أو الحركه أو التنوين، أو غير ذلك من الخصوصيات.

الثانى: أنه مقيد بقيد تصديقي، كتقييده بالاراده الخارجيه.

أما على الأول فلا مانع منه، لأن الواضع قد يضع اللفظ للمعنى مجردا عن الخصوصيه كالتنوين و نحوه، و قد يضع بقيد التنوين أو نحوه، فعلى الأول تكون الملازمه بين صور اللفظ المجرد عن الخصوصيه و صور المعنى المقيد بالاراده فى الذهن. و على الثانى بين صور اللفظ المنون و صور المعنى المذكور. و هذا التقييد لا يوجد الملازمه بين صور اللفظ المنون فى الذهن و وجود المعنى المراد بتلك الاراده فى الخارج، لما عرفت من عدم تعقل الملازمه بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى، لا التصديقيه و لا التصوريه.

و أما على الثانى، فمرجع هذا التقييد إلى اختصاص الوضع بحصه خاصه من اللفظ، و هى ما إذا صدر من المتكلم الملتفت، فإنه حينئذ يدل على أنه أراد تفهيم معناه، فإذاً تكون الملازمه تصديقيه، و لكن اختصاص الوضع بهذه الحاله لا يمكن إلا على القول بأن حقيقه الوضع هو التعهد و الالتزام النفسانى، و أما على سائر الأقوال فى المسأله، فلا يمكن هذا الاختصاص لتكون نتيجته كون الدلاله الوضعيه تصديقيه. و حيث قد تقدم موسعا عدم صحه القول بأن الوضع هو التعهد و الالتزام، فلا يمكن جعل الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه حينئذ، بتقييد المعنى الموضوع له بالاراده التفهيميه الخارجيه، لما مر من أن مجرد تقييده بها لا يكفى فى جعلها تصديقيه بدون تقييد اللفظ الموضوع بها. و قد عرفت أن تقييده لا يجدى إلا على أساس القول بأن الوضع التعهد، و هو باطل، كما أن تقييد اللفظ الموضوع وحده بالاراده الخارجيه لا يكفى لصيروره الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، بدون تقييد المعنى الموضوع له بها، و مع تقييد كليهما فالدلاله و إن كانت حينئذ تصديقيه، إلا أن كونها وضعيه مبنيه على مسلك التعهد لا مطلقا.

إلى هنا قد تبين أمور:

الأول: أن تقييد المعنى الموضوع له بمفهوم الاراده تقييد بقييد تصورى، و لا يجعل الدلاله التصوريه تصديقيه، غايه الأمر أن ذهن الانسان ينتقل من صورهِ اللفظ إلى صورهِ المعنى المقيد بالاراده فى الذهن، و أما تقييده بقييد تصديقى و هو واقع الاراده فى الخارج، فقد مر أنه وحده لا يكفى فى جعل الدلاله الوضعيه تصديقيه، كما أنه لا تعقل دلاله تصوريه بين صورهِ اللفظ و صورهِ المعنى المقيد بهذا القيد التصديقى فى الذهن، لاستحاله أن يكون المدلول التصورى مقيدا بقيد تصديقى، لأن معنى كونه مقيدا بهذا القيد أنه موجود فى الخارج، و معنى كونه مدلولاً تصورياً أنه لا- موطن له إلا- الذهن، فالجمع بين الأمرين مستحيل، لأنه من الجمع بين المتناقضين.

الثانى: إن تقييد اللفظ الموضوع بالاراده التفهيميه إن كان بمفهومها فلا أثر له، فإنه لا يجعل الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، ضروره أن الانتقال من صورهِ اللفظ المقيد بالاراده صورهِ المعنى فى الذهن انتقال تصورى، و لا يعقل أن يكون تصديقياً، و لا يكشف عن وجودها فى الخارج، كما هو شأن كل دلاله تصوريه، و إن كان بواقعها الخارجى أى بقيد تصديقى، فأيضاً لا يجعل الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، لأن الانتقال من صورهِ اللفظ المقترنه بالاراده الخارجيه الى صورهِ المعنى فى الذهن غير معقول، اذ لا تعقل الملازمه بين تصور و تصديق.

أو فقل: إن الغرض من تقييد اللفظ الموضوع بالاراده التفهيميه الخارجيه إن كان دخلها بوجودها الواقعى فى نفس المتكلم فى انتقال ذهن السامع إلى صورهِ المعنى الموضوع له فى الذهن فإنه غير متصور، ضروره أنه لاصله بين وجودها فى نفس المتكلم واقعا و بين انتقال السامع إلى صورهِ المعنى تصورا، لأن الانتقال

ص: ٢٠٢

إليها تصورا ليس معلولا- للإرادة الخارجيه الموجوده فى نفس المتكلم، و إن كان الانتقال إلى صورته المعنى معلولا عن تصور صورته اللفظ المنضم إلى التصديق بالإرادة الخارجيه فإنه أيضا غير متصور، لما عرفت من أن الملازمه بين تصور و تصديق غير معقوله.

الثالث: أن تقييد العلقه الوضعيه بالإرادته التفهيميه على القول باعتباريه الوضع بمكان من الامكان، كما هو الحال فى سائر المجموعات الاعتباريه التشريعيه، و كذلك على القول بالتعهد و الالتزام. نعم على القول بالاقتران فلا يمكن تقييده كما تقدمت الاشاره إلى كل ذلك. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن تقييد العلقه الوضعيه يستلزم تقييد الموضوع و الموضوع له معنى و لثبا، على أساس أن العلقه الوضعيه متقومه ذاتا و وجودا بشخص وجود طرفها، هما الموضوع و الموضوع له، و ليس لها ماهيه متقرره بقطع النظر عنه، فلذلك يكون تقييدها تقييدا لهما لثبا.

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الاولى: أن الوضع على القول بكونه أمرا اعتباريا قابل للتقييد، كسائر الأمور الاعتباريه، من الشرعيه و العرفيه، كالوجوب و الحرمة و الملكيه و الزوجيه و نحوهما. و كذلك على القول بالتعهد، على أساس أنه فعل قصدى للنفس، و بإمكان كل شخص التعهد بشىء مطلقا، كما أن بإمكانه التعهد به فى حاله خاصه، أو فى زمن معين، و لا فرق فى ذلك بين التعهد و الالتزام الوضعى و غيره. نعم، على القول بأن الوضع هو القرن المؤكد لا يمكن تقييده، على أساس أنه عباره عن الارتباط و الاشرط المخصوص بين صورته اللفظ و صورته المعنى فى الذهن تكويننا و صغرى لقانون الاستجابة الذهنيه الشرطيه المترتب على العامل

الكمى أو الكيفى، ترتب المعلول على العله قهرا، و ليس فعلا- اختياريا للوضع كالتعهد لكى يقبل التقييد، كما أنه ليس مجعولا تشريعا كالوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه حتى يكون قابلا للتخصيص.

الثانيه: أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه، و هى الانتقال من صوره اللفظ إلى صوره المعنى، على أساس أن عمليه الوضع إنما هى بين طبيعى اللفظ و المعنى بدون تخصيصها بحاله خاصه، و من الواضح أن مقتضاها الانتقال التصورى من اللفظ عند الإحساس به إلى المعنى فى الذهن، لأنها لا- تتطلب أكثر من ذلك، و لا- فرق فى ذلك بين مسلك الاعتبار بشتى اشكاله و مسلك الاقتران، فإن الوضع على ضوء هذا المسلك يمثل القرن المؤكد و المترسخ بين صوره اللفظ و صوره المعنى فى الذهن، و من الطبيعى أن هذه الملازمه لا- يمكن أن تكون تصديقه، لأن الملازمه التصديقيه إنما هى بين الوجودين فى الخارج، فلا يعقل أن تكون بين الوجودين فى الذهن. نعم على مسلك التعهد تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، على أساس اختصاص الوضع على هذا المسلك بحاله خاصه، و هى حاله عدم الاتيان باللفظ إلا عند إرادته تفهيم معناه.

الثالثه: الاستدلال بأن الدلاله الوضعيه لا بد أن تكون تصديقيه، على أساس أن الغرض الداعى إلى وضع الألفاظ إنما هو الافاده و الاستفاده و إبراز ما فى نفسه للآخرين، لا مجرد انتقال الذهن من صوره اللفظ إلى صوره المعنى فى الذهن، و إلا لكان الوضع لغوا، فإذن لا يمكن أن تكون دائره الوضع أوسع من دائره الغرض الداعى إليه.

مدفوع بأن الغرض الأصلى من الوضع و إن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب عليه مباشره، بل ترتبه عليه بحاجه إلى مقدمه اخرى، و هى احراز أن المتكلم فى مقام

الافاده و الاستفاده، فبالنتيجه إن الغرض مترتب على مقدمتين: الاولى:

الوضع. و الثانيه: ظهور حال المتكلم. هذا، إضافة إلى أن اطلاق الوضع مع اختصاص الغرض منه بحاله خاصه انما يكون لغوا إذا كان فى الاطلاق مؤنه زائده، و حيث إنه على المختار عباره عن عدم التقييد فلا يكون اطلاق الوضع لغوا، باعتبار أنه لا يحتاج إلى مؤنه زائده على جعل الوضع مقيدا حتى يلزم اشكال اللغويه.

الرابعه: أن تقييد المعنى الموضوع له بالاراده التفهيميه لا- يجعل الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، فإن التقييد إن كان بمفهوم الاراده فلا- قيمه له، على أساس أنه لا- موطن له إلا الذهن. و إن كان بواقع الاراده فى الخارج استحال أن يؤدي إلى الملازمه التصديقيه بين صوره اللفظ فى الذهن و الانتقال منها إلى المعنى المراد فى الواقع، لأنها لا تعقل بين الوجود الذهني و الوجود الخارجى، يعنى بين التصور و التصديق، فإنها متقومه بشخص وجود طرفيها، فإن كانا فى الذهن فالملازمه ذهنيه، و إن كانا فى الخارج فالملازمه خارجيه.

الخامسه: أن تقييد اللفظ الموضوع بحصه خاصه، و هى ما صدر من متكلم ملتفت و إن أدى إلى دلالة اللفظ الصادر منه على إرادته تفهيم معناه، إلا أن كون هذه الدلاله وضعيه، مبنيه على الالتزام بمسلك التعهد، و حيث إنه لا يمكن الالتزام به، فلا محاله تكون هذه الدلاله دلالة سياقيه لا وضعيه.

السادسه: أن ما أورده المحقق الخراسانى قدس سرّه، على أخذ الاراده التفهيميه فى المعنى الموضوع له من الوجوه الثلاثه، لا يتم شىء منها كما مر توضيحه.

السابعه: أن جواب المحقق العراقى قدس سرّه عما أورده المحقق الخراسانى قدس سرّه من الاعتراضات، بأنه مبني على أخذ الاراده فى المعنى الموضوع له جزءا أو قيدا،

و لكن لا ملزم لذلك، بل يكفي أخذها مع المعنى، بأن يكون اللفظ موضوعا للحصه التوأمة مع الاراده، بحيث لا تكون الاراده جزءا له و لا قيادا، و عندئذ فلا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكوره، لا يتم، بل لا يرجع إلى معنى محصل، كما تقدم شرحه آنفا.

ص: ٢٠٦

يقع الكلام هنا في عدة جهات:

الجهة الاولى: في إمكان الاشتراك اللفظي و استحالته.

الجهة الثانية: أنه على تقدير امكانه، هل هو واقع في اللغات؟

الجهة الثالثة: في منشأ وقوعه، و أنه الوضع أو جهه اخرى أو كلاهما معا.

أما الكلام في الجهة الاولى: فقد يدعى استحاله الاشتراك اللفظي في اللغات، على أساس أنه ينافي حكمه الوضع التي تدعو إلى وضع الألفاظ بإزاء المعاني لغرض الافاده و الاستفاده، و إبراز ما في الذهن من المعاني الموضوع لها للآخرين، و من الواضح أن ذلك يتطلب أن يكون ما وضع بإزائه اللفظ متعينا لا مرددا بين معنيين أو أكثر، و إلا لأخل بحكمه الوضع.

و الجواب، أولا: أن هذه الدعوى لا تدل على استحاله وقوع الاشتراك في اللغات، و إنما تدل على أنه لا ينسجم مع حكمه الوضع.

و ثانيا: أن حكمه وضع الألفاظ بإزاء المعاني، ليست فعلية دلالتها عليها و الحكايه عنها، لكي يكون الاشتراك منافيا لها، بل هي اعطاء صبغه التأهليه و الصلاحيه لها للدلاله و الحكايه عنها، و أما فعليتها، فإنما هي بالاستعمال، و من الواضح أن الاشتراك لا ينافي ذلك، إذ لا فرق في هذه الصلاحيه بين اللفظ المشترك و غيره، و إنما الفرق بينهما في نقطه اخرى، و هي أن اللفظ إذا كان مشتركا، تتوقف فعلية دلالته على قرينه معينه، و إلا فلا.

فالنتيجه: أن الاشتراك لا ينافى حكمه الوضع، و هي جعل اللفظ قابلا و مستعدا للدلاله على المعنى بنفسه، بعد ما لم يكن واجدا لهذه القابليه بالذات.

و أما ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن الغرض من الوضع قد يتعلق بالاجمال و الاهمال(1)، فلا يمكن المساعده عليه، إذ لا- معنى لكون الغرض من الوضع الاجمال و الاهمال، لأنه لا- يتوقف على وضع اللفظ بإزاء معنيين أو أكثر على نحو الاشتراك، إذ للمتكلم إذا تعلق غرضه في مورد باتيان كلام مجمل و مهمل أن يأتي بكلام محفوظا بما يوجب اجماله و اهماله و يمنع عن ظهوره في معناه، و لا مبرر للوضع بهذا الداعى، باعتبار أن الغرض الأساسى من وضع الألفاظ و اللغات منذ نشوئها، هو عدم كفايه الأساليب البدائيه فى نقل المعانى و الأفكار إلى الآخرين من ناحيه، و انحصار الأساليب الاخرى التى هى أكثر تطورا و أوسع شمولاً و استيعاباً بالألفاظ من ناحيه اخرى، فلذلك قام كل مجتمع على وجه الكره الأرضيه باستخدام الألفاظ فى نقل المعانى و ابراز ما فى أنفسهم للآخرين.

فالنتيجه: أن الغرض من استخدام الألفاظ و اللغات منذ نشوئها، هو الافاده و الاستفاده و نقل المعانى و الأفكار بها، و افتراض أن الغرض منه قد يكون الابهام و الاجمال، فهو غير محتمل عقلا، فإذن لا اشكال فى امكان الاشتراك.

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه: فقد يدعى وجوب الاشتراك فى اللغات، بدعوى أن الألفاظ متناهيه و المعانى غير متناهيه، و هذا بطبيعته الحال يتطلب الاشتراك و تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى.

ص: ٢٠٨

و الجواب: أنه تارة يراد من الاشتراك ما يعم الوضع العام و الموضوع له الخاص. و اخرى يراد منه تعدد وضع لفظ واحد لمعنيين أو أكثر.

أما على الأول، فقد ادعى أن الاشتراك بهذا المعنى ضرورى، إذ لو لم نقل به، فلا بد من افتراض لفظ خاص لكل ربط و نسبه يدل عليه، على أساس أن كل ربط مغاير ذاتا و ماهيه لربط آخر، و لا جامع بين الربطين و لو كان طرفاه فردين من جامع واحد، باعتبار أن قوام الربط إنما هو بشخص وجود طرفيه، لأنها من ذاتياته، كالجنس و الفصل للماهيه النوعيه، على ما سوف يأتى بيان ذلك فى معانى الحروف. فهناك إذن أنحاء من الربط غير متناهيه لعدم تنهى الأفراد و الجزئيات، و من الواضح أنه لا يتوفر من الألفاظ ما يوازها عددا حتى يكون لكل معنى لفظ يختص به. هذا،

و لكن بإمكاننا أن ندفع ضروره وقوع الاشتراك بهذا المعنى، باختيار الوضع العام و الموضوع له العام فى الحروف و ما شاكلها، بديلا عن الوضع العام و الموضوع له الخاص فيها، بدعوى أن الحرف قد وضع بإزاء مفهوم الربط و النسبه الذى هو ليس بربط و نسبه بالحمل الشائع، و لكنه فى مقام الاستعمال يستعمل فى واقع الربط الذى هو ربط بالحمل الشائع، بلحاظ أن الغرض متعلق بواقعه، غايه الأمر أنه على هذا لا فرق بين الحرف و الإسم فى المعنى الموضوع له، و إنما الفرق بينهما فى المستعمل فيه. و هذا القول و إن كان باطلا، إلا أنه ممكن و ليس بمستحيل.

فالتنتيجه: أن الاشتراك بهذا المعنى و إن كان ممكنا، بل هو واقع فى اللغات، إلا أنه ليس بضرورى.

و أما على الثانى، فقد يدعى أن عدم تنهى المعانى و تنهى الألفاظ يتطلب

ضروره وقوع الاشتراك فى اللغات، بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى، كما هو الظاهر من الاشتراك عند اطلاقه.

وقد حاول المحقق الخراسانى قدس سرّه التغلب على هذه الدعوى و دفع الضروره بأن المعانى الجزئيه و إن كانت غير متناهيه، إلا- أن المعانى الكليه متناهيه، و لا مانع من وضع الألفاظ بإزائها، و هذا يغنى عن وضعها بإزاء المعانى الجزئيه، فإذن لا حاجه إلى الوضع بإزائها فضلا عن الضروره(١).

و لكن هذه المحاوله فاشله.

أما أولا- فلأنه قدس سرّه لم يأت ببرهان على تحديد المعانى الكليه و تنهيتها، فمن أجل ذلك إنه إن اريد من المعانى الكليه خصوص الأجناس العاليات فهى و إن كانت متناهيه، إلا أن المعانى الكليه غير منحصره بتلك الأجناس، و لا مبرر لتخصيصها بها، حيث أن إختصاص وضع الألفاظ بها لا يكفى لاشباع حاجه الانسان، و لا يغنى عن وضعها بإزاء سائر المعانى.

و إن اريد منها المعانى الكليه المتأصله المنتزعه من الجهه المشتركه الذاتيه بين أفرادها، فيرد عليه:

أولا: أن المعانى الكليه غير منحصره فيها، بل هناك معان كليه اخرى من الاعتباريه أو الانتزاعيه.

و ثانيا: عدم انحصار الأوضاع اللغويه بتلك المعانى الكليه جزما، لأن هناك ألفاظا موضوعه بإزاء معان كليه غير متأصله، كالممكن و الزوج و الفرد و الجزئى و ما شاكل ذلك.

ص: ٢١٠

و ثالثا: إن الغرض من الوضع هو اشباع حاجه الناس، و من الواضح أن الوضع بإزاء المعانى الكليه المتأصله لا يكفى لاشباع حاجاتهم، و لا يغنى عن الوضع بإزاء غيرها.

و إن اريد منها مطلق المعانى الكليه الأعم من المتأصله و الاعتباريه و المتترعه، فيرد عليه أن المعانى الكليه بهذا العرض العريض غير متناهيه كالمعانى الجزئيه، لوضوح أن المعانى الكليه الاعتباريه التى تتترع من ملاحظه مجموع أمرين أو امور بعد الباسهما ثوب الوحده اعتبارا غير متناهيه كمراتب الأعداد، فإنها تذهب إلى مالا نهايه له، و مفاهيم الدار و البستان و المدينه و القرية و الغرفه و الفوق و التحت و اليمين و اليسار و هكذا، حيث إن أى مفهوم اعتبارى يفترض يمكن أن ينتزع منه و من مفهوم آخر عنوان انتزاعى آخر، و هكذا إلى مالا نهايه له.

و ثانيا: أن عدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ لا يتطلب ضروره وقوع الاشتراك فى اللغات، بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى، و ذلك لامكان الاستغناء عنه بالوضع العام و الموضوع له الخاص، بل بالوضع العام و الموضوع له العام.

و ثالثا: إن سعه الوضع إنما هى تتبع سعه حاجه الانسان و متطلبات حياته فى كل عصر، من عصر الانسان البدائى منذ نشوء ظاهره اللغه إلى العصر الحديث المتطور. و حيث إن متطلبات حياه الانسان مهما تطورت و توسعت عصرا بعد عصر فتكون محدوده، على أساس أن الانسان محدود و متناه، و ليس بوسعه إلا تصوير المعانى المحدوده و المتناهيه و ابرازها للآخرين عند ما تدعو الحاجه إليه.

و على هذا فلا محاله يكون الوضع محدودا تبعا لمحدوديه الحاجه، و من

الواضح أن الوضع بأزيد من مقدار الحاجة يكون لغوا، فلا يمكن صدوره من الواضع حتى إذا كان الواضع هو الله تعالى.

و بكلمه، إنه لا قيمه لعدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ، فإنه لا يتطلب وقوع الاشتراك فى اللغات فضلا عن ضرورته، باعتبار أن المعانى التى تتعلق بها حاجة الانسان فى نقلها و ابرازها للآخرين فى طول التاريخ متناهيه كالألفاظ.

فالتتيجه فى نهايه المطاف أن متطلبات حياه الانسان من كافه نواحيها الإجتماعيه و الفرديه الماديه و المعنويه بما أنها متناهيه فلا تتطلب إلا أوضاعا متناهيه و إن كان الواضع غير متناه.

و من هنا يظهر حال الأسماء، فإن معانيها و إن كانت غير متناهيه، و ألفاظها متناهيه، إلا أن ذلك لا يقتضى تعدد الوضع للفظ واحد، و لا الوضع العام و الموضوع له الخاص، على أساس ما عرفت من أن الوضع يتبع فى سعته و ضيقه حاجة الانسان فى كل عصر، و بما أنها محدوده مهما تطورت و توسعت، فلا تتطلب إلا أوضاعا متناهيه. نعم، إن الأسماء تمتاز عن الحروف و ما يلحق بها فى نقطه و هى أنه لا- موجب للالتزام بالوضع العام و الموضوع له الخاص فى الأسماء، فإن الموجب للالتزام به، هو أن الألفاظ لا- توازى المعانى عددا كما فى الحروف و ما يلحق بها، و أما إذا كانت موازيه لها كذلك فلا مبرر للالتزام به، إذ كل معنى حينئذ يتعلق به حاجة الانسان يمكن وضع لفظ خاص بإزائه مباشره.

و النكته فى ذلك أن الأسماء تتوسع و تتطور تبعا لتوسع حاجة الانسان و تطورها عصرا بعد عصر و قرنا بعد قرن، و من الطبيعى أن ذلك يستلزم خلق ألفاظ جديده مركبه أو بسيطه بالمقدار الذى يوازى المعانى الجديده التى تتعلق بها الحاجة فى نقلها و ابرازها للآخرين، و هذا بخلاف الحروف و ما يلحق بها

كالهيئات، فإنها معدوده و محدوده، فلا تتوسع بتوسع حاجه الانسان و متطلبات حياته، فلذلك تدعو الحاجه إلى الالتزام بالوضع العام و الموضوع له الخاص أو الوضع العام و الموضوع له العام بديلا عن الاشتراك، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إذا افترضنا عدم كفايه الالفاظ لاشباع حاجه الانسان فى كل عصر، على أساس توسعها و تطورها بتطور الحياه، فيمكن الالتجاء باستخدام الألفاظ المهمله، أو ألفاظ من لغات اخرى، و الاستغناء بذلك عن الاشتراك، و تعدد الوضع للفظ واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن منشأ القول بضروره وقوع الاشتراك فى اللغات، توهم أن لكل معنى لا بد أن يكون لفظا موضوعا له، و حيث إن المعانى غير متناهيه و الألفاظ متناهيه، فبطبيعته الحال يتطلب ذلك الاشتراك و تعدد الوضع للفظ واحد لأكثر من معنى.

و لكن قد مر أنه لا- أساس لهذا التوهم، ضروره أنه لا ملزم لأن يكون لكل معنى لفظ خاص وضع بإزائه و لو بنحو الاشتراك، فإن اللازم هو الوضع بقدر الحاجه دون الأكثر، فإنه لغو. هذا،

و أجاب المحقق الخراسانى قدس سرّه عن ذلك بجواب آخر، و حاصله أنه يمكن الاستغناء عن ضروره وقوع الاشتراك فى اللغات بالالتزام بالمجاز(1).

و لكن هذا الجواب لا يتم، بناء على عدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ، و ذلك لأننا لو قلنا بأن المعانى متناهيه كالألفاظ، غايه الأمر أن عدد المعانى أكثر من عدد الألفاظ ففى مثل ذلك يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز، و أما إذا

ص: ٢١٣

كانت المعانى غير متناهيه و الألفاظ متناهيه فحينئذ إن قلنا بأن تلك المعانى لا تقتضى أوضاعا غير متناهيه، على أساس أن الوضع انما هو لاشباع حاجه الانسان دون الأ-كث من ذلك، ففى هذه الحاله إن كانت الألفاظ وافيه بها، فلا مقتضى للالتزام بالمجاز و لا- بالاشتراك، و أما إذا فرض أنها غير وافيه، فعندئذ لا بد من الالتزام بأحد أمرين: إما الاشتراك و تعدد الوضع أو المجاز. فإذا لا يمكن تفسير الاشتراك على أساس الضروره. و أما لو قلنا بأن كثره المعانى و عدم تناهيها تقتضى أوضاعا غير متناهيه، ففى مثل ذلك هل يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز؟

الظاهر أنه لا- يمكن، إذ حينئذ لا- بد من افتراض علاقات غير متناهيه بين المعنى الحقيقى المتناهى و المعنى المجازى غير المتناهى، و حيث إن كل علاقته تمثل حيثيه فى المعنى الحقيقى، فيؤدى ذلك إلى اشتمال المعنى الحقيقى على حيثيات غير متناهيه، و إن فرض أن ذات العلاقه واحده إلا- أن حيثيتها تختلف باختلاف المعانى المجازيه و كل هذه حيثيات بحاجه إلى لفظ يدل عليها فيعود المحذور، لأن الألفاظ متناهيه. فإذا لا يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز.

و على هذا، فإن كان مراده قدس سره من هذا الجواب الاستغناء عن ضروره الاشتراك فى اللغات على الفرضين الأولين فهو صحيح. و إن كان مراده قدس سره منه الاستغناء عنها على الفرض الثالث الأخير كما هو الظاهر، فقد عرفت أنه لا يدفع ضروره الالتزام بالاشتراك، بل يعود إليها.

ثم إن السيد الاستاذ قدس سره قد أجاب عن ذلك بأن الألفاظ و إن كانت موادها متناهيه من الواحد إلى الثمانيه و العشرين حرفا مثلا، إلا أنها بحسب صورها و هيئاتها الحاصله من ضم بعضها إلى بعضها الآخر غير متناهيه، فان اختلاف

الألفاظ و تعددها بالصور و الهيئات التي تتكون من التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان، و الحركات و السكنات، و هكذا، يؤدي إلى ما لا- نهايه له، و هذا نظير العدد، فإن مواده و إن كانت آحادا محدوده من الواحد إلى العشره، إلا أن تركيبه منها بحسب سلسلته الطويله يبلغ إلى ما لا نهايه له(١).

فالتتيجه: أن الألفاظ غير متناهيه كالمعاني و الأعداد.

و أورد عليه بعض المحققين قدّس سرّه بأن الألفاظ مهما كان لها صور فإنها تظل دائما أقل من المعاني، بدعوى أن أى تركيب لفظي كما يحقق لفظا جديدا، كذلك يحقق معنى جديدا(٢).

و لكن يمكن المناقشه في هذا الإيراد بتقريب أنه لا- ملازمه بين تحقق لفظ جديد من تركيب لفظي و تحقق معنى جديد له، لإمكان أن يكون من الألفاظ الجديده التي في طول سلسله صورها و هيئاتها غير المتناهيه مهمله و لم يكن لها معنى، و حينئذ يوضع هذا اللفظ بإزاء معنى من تلك المعاني الذي ليس له لفظ، و هكذا.

و بكلمه، إنه يمكن افتراض لفظ جديد من تركيب لفظي من دون أن يكون له معنى، كما هو الحال في الألفاظ المهمله، فإن التركيبات اللفظيه تحقق هذه الألفاظ و لا تحقق لها معان. فإذا لا ملازمه بين أى صوره من صور الألفاظ الجديده الحاصله من التركيبات اللفظيه الاعتباريه و بين خلق معنى جديد. نعم التركيب اللفظي إذا كان من مشتقات ماده الموضوعه لمعنى، فإنه كما يحقق لفظا جديدا كذلك يحقق معنى جديدا.

ص: ٢١٥

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٩٩.

٢- (٢) بحوث في علم الاصول ١: ١١٤.

و لكن محل الكلام إنما هو في مطلق الصور و الهيئات الحاصله من التركيبات اللفظيه، سواء أكان حصولها بالتقديم أو التأخير أو الزيادة أو النقصان أو الحركات و السكّنات أم كان بغير ذلك كالمشتقات المصطلحه. و على هذا فإذا كانت الصور و الهيئات من مشتقات الماده الموضوعه لمعنى، فإنها كما تحقق لفظاً جديداً كذلك تحقق معنى جديداً، و أما إذا لم تكن الصور و الهيئات منها فلا ملازمه بين تحقق لفظ جديد و معنى كذلك.

فالتتيجه: أنه لا ملازمه بين خلق لفظ جديد و خلق معنى جديد، لتظل الألفاظ أقل عدداً من المعانى دائماً، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن الألفاظ إذا كانت بتمام صورها و أشكالها المكونه من التركيبات اللفظيه الاعتباريه غير متناهيه كالمعانى فكيف يتصور أنها تكون أقل عدداً من المعانى، لوضوح أن الأقلية و الأكثرية انما هما من صفات الأشياء المتناهيه. و أما غير المتناهي فلا يعقل أن يتصف بالأقل أو الأكثر، و إلا لزم الخلف.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن الألفاظ كالمعانى غير متناهيه، و عليه فلا موجب للإشتراك اللفظى فضلاً عن وجوبه.

و على تقدير تسليم أن الألفاظ متناهيه و المعانى غير متناهيه فمع ذلك لا ضروره للإشتراك، فإنه مضافاً إلى امكان الاستغناء عنه بالبديل، أن الوضع يكون بمقدار حاجه الانسان دون الأكثر، و إن كان الواضع هو الله تعالى كما مر.

و أما الكلام فى الجبهه الثالثه: فالظاهر أن الاشتراك اللفظى لا ينحصر بتعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى على صعيد لغوى واحد، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن يكون ناشئاً من خلط اللغات بعضها ببعض، على أساس أن فى القرون

الاولى كان لكل مجموعه على وجه الكره الأرضيه لغه خاصه بهم، بلحاظ عدم وسائل الارتباط و الاتصال بينهم. و لكن بعد توفر وسائل الارتباط و الاتصال بينهم، أصبحوا بحكم مجتمع واحد و بلده واحده. و من الطبيعي أن هذا يؤدي إلى الاختلاط بين لغاتهم، و بذلك يحدث الاشتراك.

و بكملة، إن الاشتراك كما يتصور في الأعلام الشخصيه، يتصور في أسماء الأجناس أيضا، و منشؤه أحد الأمرين: هما تعدد الوضع و الاختلاط بين اللغات.

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الاولى: أن الاشتراك اللفظي بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى في اللغات بمكان من الامكان. و دعوى استحالته من جهه أنه ينافي حكمه الوضع و هي التفهيم و التفهم، مدفوعه بأن حكمه الوضع هي إعطاء صفه القابليه للفظ للدلاله و الحكايه عن المعنى بنفسه، بعد ما لم يكن واجدا لهذه الصفه ذاتا.

و الاشتراك لا- ينافي هذه القابليه، و إنما ينافي فعليتها. و من هنا تتوقف فعليه دلالة اللفظ المشترك على أحد معنيه أو معانيه معينا على قرينه معينه، لا أصل قابليته للدلاله عليه.

الثانيه: أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سرّه من أن الغرض من الوضع قد يكون الاهمال و الاجمال، فلا يمكن المساعده عليه.

الثالثه: أن القول بوجود وقوع الاشتراك، بدعوى أن الألفاظ متناهيه و المعاني غير متناهيه لا يرجع إلى معنى محصل.

أما أولا: فلأن الألفاظ كالمعاني غير متناهيه.

و أما ثانيا: فعلى تقدير تسليم تناهى الألفاظ، فيمكن الاستغناء عن الاشتراك بالالتزام بالوضع العام و الموضوع له الخاص أو الوضع العام و الموضوع له العام.

و أما ثالثا: فإن الوضع انما هو لاشباع حاجه الانسان، و هى متناهيه كالانسان، و عليه فالوضع غير المتناهي على تقدير إمكانه، كما إذا كان الواضع هو الله تعالى لغو.

الرابعه: أن محاوله المحقق الخراسانى قدس سرّه للتغلب على شبهه ضروره وقوع الاشتراك فى اللغات بما يلى، من أن المعانى الجزئيه و إن كانت غير متناهيه، إلا أن المعانى الكليه متناهيه، و حينئذ فيمكن الاستغناء عن الاشتراك بوضع الألفاظ بإزائها، غير تامه،

أولا: لما مر من أن المعانى الكليه كالمعانى الجزئيه غير متناهيه.

و ثانيا: إن عدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ، لا يتطلب ضروره الاشتراك كما مرّ.

و ثالثا: إن الوضع إنما هو بمقدار الحاجه لا أكثر، و لا فرق فى ذلك بين أن تكون المعانى متناهيه، أو غير متناهيه.

الخامسه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الألفاظ كالمعانى غير متناهيه تام، و ما أورد عليه من أن الألفاظ و إن كانت غير متناهيه، إلا أنها تظل أقل عددا من المعانى غير تام، على ما تقدم شرحه.

السادسه: الظاهر أن الاشتراك اللفظى واقع فى اللغات، و منشؤه إما الوضع، أو الاختلاط بين اللغات، و هذا بلا فرق بين اعلام الأشخاص و أسماء الأجناس.

فى هذا البحث اتجاهاً:

الأول: إتجاه السكاكى فى باب المجاز.

الثانى: إتجاه المشهور فى هذا الباب.

أمّا الإتجاه الأول، فقد أنكر السكاكى كون المجاز استعمالاً للفظ فى غير المعنى الموضوع له، و اعتبره من باب الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و التجوز إنما هو فى تطبيق ذلك المعنى الحقيقى على فرده فى الخارج إدعاء. مثلاً لفظ الأسد قد استعمل فى معناه الموضوع له، و هو الحيوان المفترس فى بابى الحقيقه و المجاز معاً، غايه الأمر يكون انطباقه على فرده الواقعى حقيقياً فلا عنايه و لا- تجوز حينئذ لا- فى الكلمه و لا- فى التطبيق و الاسناد، و أما انطباقه على فرده التنزيلي كالرجل الشجاع - مثلاً - فهو عنائى، فيكون التجوز حينئذ فى التطبيق و الاسناد لا فى الكلمه. و من هنا يكون المدلول المجازى على ضوء هذا الإتجاه مدلولاً عقلياً ادعائياً لا لفظياً.

و أمّا الإتجاه الثانى: فهو مبنى على أن المجاز إنما هو فى مدلول الكلمه مباشره، لأنه استعمال اللفظ فى معنى غير معناه الموضوع له على حد استعماله فى معناه الموضوع له، فلا- فرق بين المجاز و الحقيقه من هذه الناحيه، و إنما الفرق بينهما فى النقطين التاليتين:

الاولى: أن المؤهل لصلاحيته للدلاله على المعنى المجازى العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى التى تنشأ من هذه العلاقه، علاقه بين اللفظ و المعنى المجازى بالتبع،

و فى طول العلاقه بين اللفظ و المعنى الحقيقى.

الثانيه: أن فعليه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى عند الاستعمال أيضا مستنده إلى الوضع، فالوضع منشأ و عله للصلاحيه و الفعليه معا، بينما فعليه دلالة اللفظ على المعنى المجازى تتوقف على نصب قرينه صارفه.

اتجاه السكاكى

محتملات هذا الإتجاه امور:

الأول: ادعاء أن المعنى المجازى هو المعنى الحقيقى بالحمل الأولى، بأن يدعى أن مفهوم الرجل الشجاع هو نفس مفهوم الحيوان المفترس، و استعمال لفظ الأسد فيه إنما هو على أساس هذه العينيه الادعائيه.

الثانى: ادعاء أن المعنى المجازى كالمعنى الحقيقى فى الأثر، بأن يدعى أن مفهوم الرجل الشجاع كمفهوم الحيوان المفترس فى صحه استعمال لفظ الأسد فيه.

الثالث: ادعاء أن المعنى المجازى فرد من المعنى الحقيقى بالحمل الشائع، بأن يدعى أن المعنى الحقيقى ينطبق عليه كانطباقه على فرده الحقيقى، غايه الأمر أن هذا حقيقى و ذاك ادعائى.

و الفرق بين هذه المحتملات، هو أن مرد الأول إلى إدعاء توسعه المعنى الحقيقى فى مرحله المفهوم. و مرد الثانى إلى ادعاء توسعه بلحاظ الأثر المترتب عليه.

و مرد الثالث إلى ادعاء توسعه فى مرحله التطبيق.

و لناخذ بالنقد على الجميع.

أما الأول: فيرد عليه أولا: أنه يثبت عكس اتجاه السكاكى، و هو اتجاه المشهور، فان معنى ادعاء أن مفهوم الرجل الشجاع عين مفهوم الحيوان

ص: ٢٢٠

المفترس، هو صحة استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس إلا دعائي.

و المفروض أن استعماله فيه بما أنه استعمال في معنى غير المعنى الموضوع له، فيكون مجازاً في الكلمه، لا في أمر عقلي صرف من الاسناد و التطبيق. فبالنتيجه إن هذا الادعاء يحقق المجاز في الكلمه لا في الأمر العقلي.

و ثانياً: أن هذا الادعاء - أي ادعاء عينيه المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في مرحله المفهوم و بالحمل الأولى - لا يخرج عن مجرد الادعاء، و لا- يكون أكثر من لقلقه اللسان، لأن موطن هذا الادعاء إنما هو عالم المفهوم، و المفروض أن مفهوم الرجل الشجاع مثلاً في هذا العالم مباين لمفهوم الحيوان المفترس، على أساس أن المفاهيم في عالم المفهوميه متباينات كالموجودات في عالم الوجود، و مع هذا ادعاء أن الرجل الشجاع مفهوم، عين الحيوان المفترس كذلك في عالم المفهوم، ادعاء لا يمكن صدوره عن عاقل ملتفت، لأنه لا- يكون أكثر من التلفظ بكلام لا- معنى له، و لا- يمكن أن تترتب على هذا الادعاء صحة الاستعمال، أي استعمال لفظ الأسد مثلاً في مفهوم الرجل الشجاع لا حقيقه و لا إدعاء، أما عدم صحته حقيقتاً، فلأنها مبنيه على أساس العينيه الواقعيه، و المفروض عدمها، و أما عدم صحته ادعاء، فلأنها مبنيه على أن تكون بين المفهومين مناسبه توجب حدوث علقه و ربط بين اللفظ و المفهوم المجازي بالتبع، فإذا كانت بينهما مناسبه كذلك، صح استعمال لفظ الأسد في مفهوم الرجل الشجاع، كان هناك ادعاء العينيه بينه و بين الحيوان المفترس أم لم يكن. و إن لم تكن بينهما مناسبه، لم يصح الاستعمال و إن ادعى العينيه بينهما في عالم المفهوم، فإن ادعاء العينيه لا يغير الواقع، و لا يوجب توسعه العلقه الوضعيه بين لفظ الأسد و مفهوم الحيوان المفترس حكماً لكي تشمل مفهوم الرجل الشجاع أيضاً، و لا يكون مرجع هذا الادعاء إلى وضع جديد بين لفظ الأسد و الرجل الشجاع، فإنه خلف الفرض، إذ لازم ذلك

أن استعماله فيه حقيقي أيضا لا مجازى و ادعائى.

و أما الثانى فيرد عليه أنه لا أثر للادعاء و تنزيل المعنى المجازى منزله المعنى الحقيقى فى صحه الاستعمال، و ذلك لأن صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مرتبطه بوجود العلاقه و المناسبه بينه و بين المعنى الحقيقى، التى على أثرها تحدث العلاقه بين اللفظ و المعنى المجازى مباشره و بالتبع، و هذه العلاقه هى المصححه لاستعماله فيه. و على هذا فإن كانت العلاقه و المناسبه موجوده بين المعنى المجازى كالرجل الشجاع، و المعنى الحقيقى كالحيوان المفترس، صح على أثرها استعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، كان هناك ادعاء و تنزيل أم لا، و إن لم تكن موجوده بينهما، لم يصح استعماله فيه و إن كان هناك ادعاء و تنزيل، فإنه لا يغير الواقع، و لا يكون أكثر من لقلقه اللسان محضا، بدهه أنه لا يوجب إيجاد المناسبه و العلاقه بينهما تكويننا بعد ما لم تكن، و لا تكوين الدلاله، لأنها تتوقف على وجود العلاقه و المناسبه، و إلا فلا دلالة، و لا يوجب توسعه العلقه الوضعيه حكما.

و إن شئت قلت: إن صحه الاستعمال و الدلاله من الآثار التكوينية للعلقه الوضعيه و لو حكما، كالعلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى تبعا للعلقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى، و لا يمكن اثباتها بالادعاء و التنزيل، لأن الثابت بالتنزيل، انما هو الآثار المجعوله من قبل المنزل دون الآثار التكوينية التى هى تتبع عللها و مناشئها.

و أما الثالث و هو ادعاء أن المعنى المجازى فرد من المعنى الحقيقى فإنه إن اريد به أن لفظ الأسد مثلا فى مثل قولنا جئنى بأسد، استعمل فى معناه الحقيقى، و هو الحيوان المفترس، و المجاز إنما هو فى تطبيقه، فإنه إن كان على فرده الحقيقى و هو

الحيوان المفترس فلا- مجاز، لا- فى الكلمه لفرض أنها مستعمله فى معناها الموضوع له، و لا- فى الاسناد و التطبيق لفرض أنه حقيقى، و إن كان على فرده الادعائى كالرجل الشجاع، كان المجاز فى الاسناد و التطبيق، لا فى الكلمه.

و من هنا يظهر أن مورد المجاز و الحقيقه فى الكلمه، يختلف عن مورد المجاز و الحقيقه فى الاسناد و التطبيق، فإن مورد الأول المراد الاستعمالى، لأنه إن كان المعنى الموضوع له، كان استعمال الكلمه فيه حقيقيا، و إن كان معنى مناسباً للمعنى الموضوع له، كان استعمالها فيه مجازيا. و مورد الثانى المراد الجدى، فإن تطبيق المراد الاستعمالى على المراد الجدى فى الواقع إن كان على فرده و مصداقه واقعا كان الاسناد و التطبيق حقيقيا، و إن كان على فرده تنزيلا و ادعاء، كان الاسناد و التطبيق مجازيا.

فإن اريد به ذلك فيرد عليه أنه لا أثر لهذا الادعاء و التنزيل، فإنه لا يوجب انقلاب الواقع، و لا يجعل ما ليس بفرد للمعنى فردا له، و ذلك لأن الادعاء و التنزيل إنما يصح بلحاظ الآثار المجعوله من قبل المنزل كالتنزيلات الشرعيه، و لا يصح بلحاظ الآثار التكوينيّه، باعتبار أنها تتبع تحقق موضوعها و منشئها، فإن تحقق ترتبت عليه، و إلا فلا، و المفروض أن التنزيل لا يحقق موضوعه تكوينيا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن التنزيل و الادعاء فيه إنما هو بلحاظ تطبيق المعنى المستعمل فيه على الفرد التنزيلي و الادعائى، و على هذا فالفرد المنزل، إن كان مشابها للفرد الحقيقى و مناسباً له، أمكن انطباقه عليه مجازاً و عناية، و إن لم يكن مشابهاً و مناسباً له، لم يصح الانطباق و الاسناد مجازاً أيضاً، و من الواضح أن التنزيل و الادعاء بأنه كالفرد الحقيقى له لا يكون مؤثراً، و لا يوجب حدوث العلاقه و المشابهه له، فإنه لا يؤثر فى إيجاد أمر تكوينى.

و بكلمه، إن صحه الاستعمال المجازى، سواء أكانت فى الكلمه أم كانت فى الاسناد، تتوقف على وجود نوع علاقته بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى فى المرتبه السابقه، و هذه العلاقه كما تؤهل اللفظ للدلاله على المعنى المجازى كالوضع، كذلك تؤهل صحه تطبيق المعنى الحقيقى عليه و تنزيله منزله فرده الواقعى، و لو لا تلك العلاقه فلا أثر للتنزيل و الادعاء، فإنه لا يحدث علاقته على الفرض.

و على هذا الأساس، فإذا نظرنا إلى جملة رأيت أسدا يرمى، أو جئنى بأسد، أو جاءنى أسد، أو ما شاكلها، فنرى أن لفظ أسد قد استعمل فى الرجل الشجاع مباشرة، على أساس وجود العلاقه بينه و بين معناها الموضوع له، و هو الحيوان المفترس، و من الواضح أن الالتزام فى هذه الأمثله و نظائرها، بأن المجاز انما هو فى التطبيق و الاسناد لا فى الكلمه بعيد عرفا، إذ لا شبهه فى ظهورها العرفى فى المجاز فى الكلمه. نعم فى مثل قولنا زيد أسد أو زيد بدر، يكون المجاز فى التطبيق و الاسناد لا فى الكلمه، لأن الظاهر أن كلمه (أسد) و كلمه (بدر) فى هذه الأمثله و ما يشاكلها، استعملتا فى معناهما الموضوع له، و المجاز انما هو فى تطبيقه على المراد الجدى.

و الخلاصه: أن اتجاه السكاكى، بأن التجوز فى الإستعمالات المتعارفه بين العرف العام جميعا، إنما هو فى مرحله تطبيق المراد الاستعمالى على المراد الجدى ادعاء و تنزيلا لا فى الكلمه، و أنها مستعمله فى معناها الحقيقى فى تلك الإستعمالات دائما، مما لا يمكن الالتزام به مطلقا، كما سوف نشير إليه، و لا يصلح أن يكون ميزانا عاما للتجوز فى اللغات. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن انطباق المعنى المستعمل فيه على الفرد فى الخارج منوط

بأحد أمرين:

الأول: أن يكون ذلك الفرد فردا له واقعا.

الثاني: أن تكون له علاقة به كعلاقة المشابهة أو نحوها.

فعلى الأول يكون انطباقه عليه حقيقيا. وعلى الثاني يكون مجازيا، وتمام الملاك بصحة انطباقه على الثاني انما هو بوجود العلاقة و المناسبه بينهما، كان هناك تنزيل و ادعاء أم لا. كما أنه لا يصح الانطباق، إذا لم تكن علاقته و مناسبه بينهما، و إن كان هناك تنزيل و ادعاء. فالمعيار انما هو بوجود العلاقة المصححة للتجاوز لا بالتنزيل و الادعاء.

و إن اريد به أن اللفظ كلفظ الأسد مثلا، و ان استعمل في الرجل الشجاع مباشرة، و لكنه كان بعد التنزيل و الادعاء بأنه هو الحيوان المفترس، فيرد عليه أن صحه الاستعمال المجازى منوطه بوجود علاقته و مناسبه بينه و بين المعنى الحقيقى، فإذا كانت موجوده بينهما صح، كان هناك تنزيل أم لا، و يكون من المجاز فى الكلمه لا فى الاسناد. و إن لم تكن علاقته بينهما لم يصح، سواء أكان هناك تنزيل أم لا، لأن التنزيل و الادعاء لا يحقق علاقته بينهما بعد ما لم تكن.

و قد أورد على هذا الإتجاه بعض المحققين قدس سره بوجه اخرى (١).

الأول: أن التجوز فى الكلام لا ينحصر بموارد اشتماله على المراد الجدى، بأن يكون له مدلول استعمالى و مدلول جدى معا، بل يتصور فى موارد يكون الداعى للكلام الهزل أو الإمتحان دون الجد، بأن يكون الكلام متمحضا فى المراد الاستعمالى فحسب. و على هذا فإن كان المجاز مرادا فى مرحله المدلول

ص: ٢٢٥

الاستعمالي، فهو لا ينسجم مع المدعى، و هو كون المجاز مرادا في مرحله المدلول الجدّي، و إن كان مرادا في مرحله المدلول الجدّي، فهو خلف فرض أن الكلام متمحض في المراد الاستعمالي.

و يمكن المناقشه فيه

أولاً: أن هذا الإشكال لو تم، فإنما يتم على الفرض الأول، و هو ما إذا كان المجاز في تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدّي. و لكنه لا- يتم على الفرض الثاني و هو ما إذا استعمل اللفظ في المعنى المجازي مباشرة بعد التنزيل و الادعاء بأنه هو المعنى الحقيقي، فان المجاز في هذا الفرض لا يستلزم أن يكون للكلام مراد جدّي.

و ثانياً: أن السكاكي لا- ينكر المجاز في الكلمه نهائيا حتى في موارد الهزل، و انما ينكر التجوز في الكلمه في الإستعمالات الشائعه المتعارفه بين العرف العام، التي هي مبنيه غالبا على البلاغه و الفصاحه و نوع من المبالغه، و يدعى أن المجاز فيها إنما هو في الاسناد و التطبيق على المراد الجدّي لا في الكلمه، على أساس أن ذلك هو المناسب للبلاغه و الفصاحه، و من هنا يفرق في العرف العام بين قولنا (زيد قمر)، و قولنا (زيد حسن الوجه)، أو بين قولنا (زيد أسد)، و قولنا (زيد شجاع) و هكذا.

الثاني: أن لازم هذا الإتجاه، هو أن يكون المعنى الحقيقي معنى كليا حتى يفترض كون هذا الفرد فردا له، و على هذا فإذا كان المعنى الحقيقي معنى جزئيا فلا يمكن افتراض كون هذا الفرد فردا له، فإنه إنما يمكن إذا كان المعنى الحقيقي كليا، و على هذا فإذا فرض أن كلمتي «الشمس» و «القمر» موضوعتان لهذين النيرين الخاصين، فلا يمكن تطبيق هذا التفسير على قولنا «هذا قمر أو شمس»،

أو «أن هؤلاء أقمار أو شمس»، لأن المعنى الموضوع له للقمر أو الشمس، بما أنه جزئي حقيقي، فهو غير قابل للانطباق على كثيرين، فلا يمكن القول حينئذ بأن المجاز إنما هو في التطبيق و الاسناد، لأنه فرع كلية المعنى الحقيقي.

و الجواب أولاً: أن هذا الإشكال لم يرد على الفرض الثاني، باعتبار أنه مبني على تنزيل المعنى المجازي بمنزله المعنى الحقيقي في مرحلة المدلول الاستعمالي، لا في مرحلة التطبيق على المراد الجدى كما هو مقتضى الفرض الأول، و لا يتطلب هذا التنزيل كون المعنى الحقيقي كلياً، إذ لا مانع فيه من كون المعنى الحقيقي جزئياً و المعنى المجازي كلياً.

و ثانياً: أن كون المعنى الحقيقي جزئياً، لا يمنع عن افتراض المعنى المجازي فرداً له تنزيلاً، فإذا نزل و صار فرداً له كذلك، أصبح المعنى الحقيقي ذا فردين، أحدهما فرد حقيقي له، و الآخر فرد تنزيلي، و لا يتطلب ذلك كون المعنى الحقيقي كلياً في نفسه.

و بكلمه، إن هذا الإتجاه مبني على أن المجاز إنما هو في تطبيق المدلول الاستعمالي على المدلول الجدى، فإن كان المدلول الجدى واقعياً، كان التطبيق حقيقياً، و حينئذ فإن كان المدلول الاستعمالي كلياً، كانت نسبته إليه نسبة تطبيق الكلي على فرده في الخارج، و إن كان جزئياً، كانت نسبته إليه نسبة المفهوم الجزئي إلى واقعه الخارجى، و إن كان المدلول الجدى عنائياً، كانت نسبته إليه نسبة تطبيقه على فرد العنائي، و من الواضح أن ذلك لا يتطلب كون المدلول الاستعمالي كلياً، فإنه و إن كان جزئياً، و لكن بعد إيجاد الفرد التنزيلي له، أصبح كلياً تنزيلاً و عنائياً، و كان المجاز في نسبته إلى هذا الفرد التنزيلي العنائي، و تطبيقه عليه.

و دعوى أن كلمه التطبيق تقتضى كون المعنى الحقيقى كليا، إذ لو كان جزئيا حقيقيا فهو غير قابل للتطبيق، مدفوعه بأن المعنى الموضوع له إن كان جزئيا حقيقيا فهو غير قابل للتطبيق على كثيرين، لا أنه غير قابل للتطبيق على فرده فى الخارج و مصداقه فيه. مثلا- مفهوم زيد غير قابل للانطباق على كثيرين فى الخارج، و لكنه ينطبق على زيد فيه، هذا إضافة إلى أن الكلام فى المقام ليس فى ظهور اللفظ عرفا، و إنما هو فى نسبه المدلول الاستعمالى إلى المدلول الجدى، و هذه النسبه حقيقيه إذا كان المدلول الجدى حقيقيا، و عنائه إذا كان المدلول الجدى عنائيا. و من الواضح أن هذا لا يتطلب كون المدلول الاستعمالى كليا، و عنوان التطبيق مرآه لذلك، و لا موضوعيه له.

الثالث: أن الوجدان يحكم بأن اسباغ صفات المعنى الحقيقى ادعاء و تنزيلا على شىء قد يؤدى إلى عكس المقصود للمتجوز، فان من يريد أن يبالغ فى جمال يوسف فيقول «إنه بدر»، ليس فى ذهنه اطلاقا ادعاء أن وجه يوسف مستدير كالبدنر، و إلا لفقد جماله كانسان، لأن صفات البدنر إنما تكون سببا للجمال فى البدنر بالذات لا فى الانسان.

و الجواب: أن معنى التنزيل ليس اسباغ تمام صفات المعنى الحقيقى ادعاء و تنزيلا- على المعنى المجازى، لكى يؤدى إلى خلاف المقصود، بل معناه اسباغ بعض صفات المعنى الحقيقى على المعنى المجازى، لوضوح أن المتمثل فى المعنى المجازى بعض صفات المعنى الحقيقى لاتمام صفاته، و إلا لكان فردا حقيقيا له لا ادعائيا، و من الواضح أن تمثل بعض صفاته فيه، يكفى فى صحه الادعاء و التنزيل، و لهذا من يريد أن يبالغ فى جمال يوسف فيقول إنه بدنر، رغم أنه واجد لبعض صفات البدنر لاتمامها، و إلا لفقد جماله كانسان، و من يريد أن يبالغ فى

شجاعه زيد فيقول إنه أسد، مع أنه واجد لأشهر صفاته دون تمامها، وإلا لفقد شجاعته كإنسان.

فالتيجة: في نهاية المطاف أن الأظهر عدم صحه شيء من هذه الإشكالات على اتجاه السكاكي.

ثم إن السيد الاستاذ قدس سرّه قد مال إلى اتجاه السكاكي، بدعوى أنه أقرب إلى مقتضى الحال، على أساس أنه يتضمن خصوصيه تدل على نوع من المبالغه في الكلام، وهذا بخلاف المجاز على مسلك القوم، فإنه لا يتضمن خصوصيه تدل على ذلك، فإذا قيل زيد أسد، فإن كان لفظ الأسد مستعملا في الحيوان المفترس و كان التجوز في الاسناد و التطبيق دل على أن القائل به بالغ في شجاعه زيد حتى جعله من أفراد الحيوان المفترس، بينما إذا كان لفظ الأسد مستعملا في الرجل الشجاع لم يدل على هذه النكته(١).

أو فقل: إن الأسد في المثال المتقدم، إذا كان مستعملا في الحيوان المفترس، و اريد تطبيقه على زيد الشجاع استبطن الكلام نكته الأبلغيه، بينما إذا كان مستعملا في الرجل الشجاع، لم يستبطن هذه النكته، بل هو بمثابة أن يقول (زيد رجل شجاع) فلذلك مال قدس سرّه إلى اتجاه السكاكي، باعتبار أنه أبلغ.

و لنا تعليق على ذلك

أما أولا: فلأن ما أفاده قدس سرّه لو تم فإنما يتم في المثال المذكور و نظائره، و لا يتم في مثل قولنا «رأيت أسدا يرمى» إذ لا شبهه في أن المتبادر منه و المستقر في الذهن بلا تأمل و تردد، هو صورته رجل شجاع يرمى بالسهم، لا صورته حيوان

ص: ٢٢٩

مفترس بين يده قوس و سهم يرمى بهما، باعتبار غربتها و عدم الانس الذهني بها الموجب لخطورها، و عليه فدعوى أن لفظ الأسد في المثال مستعمل في الحيوان المفترس و لكن المراد الجدى منه الرجل الشجاع، خلاف الوجدان، لما عرفت من أن المتبادر منه صورته رجل شجاع يرمى بالسهم، لا صورته حيوان مفترس كذلك.

و ثانيا: إن نكته الأبلغيه إنما هي في لفظ الأسد، فإنه يمثل تلك النكته بلا فرق بين أن يكون مستعملا في معناه الحقيقي و هو الحيوان المفترس و كان التصرف في التطبيق و الاسناد، أو مستعملا في معناه المجازي مباشره و هو الرجل الشجاع، فإنه على كلا التقديرين يستبطن تلك النكته، و على هذا فلا فرق بين أن يكون لفظ الأسد في مثل قولنا «زيد أسد» مستعملا في الحيوان المفترس و كان التجوز في التطبيق أو مستعملا في الرجل الشجاع و كان التجوز في الكلمه، فإنه على كلا التقديرين أبلغ بمقتضى الحال من قولنا زيد رجل شجاع، فإذا الخصوصيه إنما هي في اللفظ، كان المجاز في الاسناد و التطبيق أم كان في الكلمه، لا. أن الخصوصيه في كون المجاز في الاسناد و التطبيق دون الكلمه، و كذلك الحال في قولنا رأيت أسدا يرمى، فإنه أكد و أبلغ من قولنا رأيت رجلا شجاعا يرمى.

و من هذا القبيل من يريد أن يبالغ في جمال زيد فيقول إنه قمر، فإنه أبلغ على كلا الاتجاهين، من قوله زيد حسن الوجه، و كذا قوله إنه بدر، فإنه أبلغ من قوله إنه جميل و هكذا.

و بكلمه، أنه لا فرق بين الإتجاه المشهور و اتجاه السكاكي، فإن قولنا زيد أسد أبلغ و أكد على كلا الاتجاهين من قولنا زيد رجل شجاع. و النكته فيه أن الأول يدل على أنه بلغ من الشجاعه درجه يكون مناظرا للحيوان المفترس، و على

الثانى يدل على أنه شجاع، و يكفى فى صحه اطلاقه وجود أدنى مرتبه الشجاعه فيه، و كذلك الحال فى قولنا زيد بدر، فانه يدل على أنه بلغ فى الجمال و حسن الوجه درجه يناظر البدر، بينما قولنا زيد حسن الوجه لا يدل على ذلك، إذ يكفى فى صحته وجود أدنى مرتبه الجمال فيه، و هكذا.

فالتتيجه: أن الخصوصيه انما هى فى اللفظ بلا فرق بين المجاز فى الكلمه و المجاز فى الاسناد، لا فى كون المجاز فى الاسناد و التطبيق دون الكلمه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أن لفظ الأسد فى مثل قولنا زيد أسد، هل استعمل فى الحيوان المفترس، و التجوز إنما هو فى مرحله التطبيق، أو إنه استعمل فى الرجل الشجاع مباشره، و يكون المجاز فى الكلمه، بعد عدم الفرق بين الصورتين فى الدلاله على الأبلغيه؟

و الجواب: أن المتبادر من لفظ الأسد فى المثال بلحاظ الدلالات التصوريه، هو صوره الحيوان المفترس، و انتقال الذهن إليها قهرا عند الإحساس بلفظ الأسد، و أما كون هذه الصوره مراده بالاراده الاستعماليه فى ظرفها فهو غير معلوم، إذ كما يحتمل أن يكون المراد الاستعمالى من لفظ الأسد فى المثال، هو الحيوان المفترس، و التجوز إنما هو فى الاسناد و التطبيق، يحتمل أن يكون المراد الاستعمالى منه الرجل الشجاع، و لا- قرينه على الأول فى المثال، و لا يكون استعماله فى الحيوان المفترس أبلغ و أكد من استعماله فى الرجل الشجاع، حتى يكون ذلك قرينه على تعيين الاحتمال الأول، لما مر من أن الخصوصيه الداله على الأبلغيه، إنما هى فى استخدام لفظ الأسد و استعماله لا- فى المستعمل فيه. و من هنا قلنا إنه لا فرق فى دلاله هذا اللفظ على الخصوصيه المذكوره بين اتجاه المشهور و اتجاه السكاكى.

و الخلاصه، ففي مثل قولنا «زيد أسد» أو «إن هؤلاء أقمار أو شمس»، كما يحتمل أن المستعمل استعمل لفظ الأسد في الحيوان المفترس و أراد تطبيقه على زيد الشجاع في مرحله الجدد مبالغاً أنه فرده، و كذا الحال في لفظ القمر و الشمس، يحتمل أنه استعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع و لفظ القمر أو الشمس في الانسان الجميل مبالغاً في شجاعته على الأول و جماله على الثاني، فالمراد الاستعمال في الأول الحيوان المفترس، و في الثاني الرجل الشجاع، و عليه فالتجوز على الأول يكون في التطبيق و الاسناد، و على الثاني في الكلمه، و إذا لم تكن قرينه لا على الاحتمال الأول و لا على الاحتمال الثاني، فهل تصيح هذه الأمثله و نظائرها مجمله؟

و الجواب: لا- يبعد دعوى ظهورها في الاحتمال الأول و كون المتفاهم منها عرفاً أن المجاز إنما هو في الحمل و الاسناد لا في الكلمه، فتأمل. و هذا بخلاف مثل قولنا رأيت أسدا يرمى، فإنه ظاهر عرفاً في الاحتمال الثاني، و هو أن لفظ الأسد استعمل في الرجل الشجاع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن الصحيح في المقام التفصيل، و عدم صحه اطلاق كلا الاتجاهين في تفسير المجاز تفسيراً عاماً، فإن اتجاه المشهور صحيح بنحو الموجه الجزئي، و كذلك اتجاه السكاكي، كما مر.

نتيجه هذا البحث امور:

الأول: أن اتجاه السكاكي في تفسير المجاز، يمثل المجاز في التطبيق و الاسناد لا في الكلمه، و اتجاه المشهور في تفسيره يمثله في مدلول الكلمه مباشره دون التطبيق و الاسناد.

الثاني: أنه يمكن تفسير اتجاه السكاكي بأحد تفسيرات.

ص: ٢٣٢

الأول: إدعاء أن المعنى المجازى هو المعنى الحقيقى فى عالم المفهوم و بالحمل الأولى، و استعمال اللفظ فيه على أساس هذه العينه الادعائيه.

الثانى: إدعاء أن المعنى المجازى، كالمعنى الحقيقى فى صحه استعمال اللفظ فيه.

الثالث: إدعاء أن المعنى المجازى فرد من المعنى الحقيقى بالحمل الشائع، و أنه ينطبق عليه كانطباقه على فرده الحقيقى.

الثالث: أن التفسير الأول لا يرجع إلى معنى محصل، فإن ادعاء التوسعه و العينه فى عالم المفهوم بين المعنى المجازى و المعنى الحقيقى مجرد تلفظ، و لا- يكون أكثر من لقلقه اللسان بدون أن يدل على شىء، و من الواضح أن هذا الادعاء لا- يصحح الاستعمال، بعد ما كانا متباينين فى ذلك العالم. و كذلك التفسير الثانى، فان تنزيل المعنى المجازى منزله المعنى الحقيقى فى صحه الاستعمال، لا- يرجع إلى معنى محصل، لأن صحه الاستعمال منوطه بأحد أمرين، إما الوضع و إما العلاقه و المناسبه، و الأول مفقود فى المقام.

و أما الثانى فإن كانت هناك علاقه و مناسبه بينهما فى المرتبه السابقه صح الاستعمال فى المعنى المجازى، كان هناك ادعاء و تنزيل أم لا. و إن لم تكن علاقه بينهما، لم يصح الاستعمال و إن كان هناك تنزيل و ادعاء، فإنه لا يوجب تكوين الدلاله، و لا توسعه العلاقه الوضعيه حكما، كما تقدم.

الرابع: أن صحه المجاز منوطه بوجود العلاقه بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى فى المرتبه السابقه، سواء أكان المجاز فى الكلمه أم كان فى الاسناد و التطبيق، غايه الأمر أن مورد المجاز على الأول المدلول الاستعمالى، و على الثانى المدلول الجدى، يعنى فى تطبيق المدلول الاستعمالى على المدلول الجدى و اسناده إليه.

الخامس: أن ما أورده البعض على اتجاه السكاكى من الإشكالات، فقد تقدم المناقشه فيها جميعا.

السادس: أن ما قيل من أن اتجاه السكاكى أبلغ و أكد من اتجاه المشهور، فمن أجل ذلك مال إليه السيد الاستاذ قدس سرّه لا يتم.

أما أولا فلأنه لو تم فإنما يتم فى بعض التركيبات المجازيه، كقولنا زيد أسد، أو إن هؤلاء أقمار أو شمس، و ما يناظر ذلك، و لكنه لا يتم فى مثل قولنا رأيت أسدا يرمى، حيث إن لفظ الأسد فى مثله قد استعمل فى الرجل الشجاع، لا فى الحيوان المفترس.

و أما ثانيا فلأنه لا يتم فى التركيبات المذكوره أيضا، لما مر من أن الخصوصيه الداله على الأبلغيه، إنما هى فى خصوص اللفظ لا فى المستعمل فيه، فإنه بلحاظ تلك الخصوصيه يدل على الأبلغيه، سواء أكان المعنى المستعمل فيه معنى حقيقيا أم مجازيا.

السابع: أن اتجاه كل من السكاكى و المشهور فى تفسير المجاز لا يصلح تفسيرا عاما للمجاز فى اللغات، و الصحيح فى المقام التفصيل، كما مر.

منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى

يقع الكلام فيه تارة على أساس القول باعتباره الوضع، أو القران المؤكد بين صورته اللفظ و صورته المعنى فى الذهن. و اخرى على أساس القول بالتعهد و الالتزام.

أما على الأول: فيقع الكلام مره فى منشأ صلاحيه اللفظ للدلاله على المعنى

المجازى، و اخرى فى منشأ فعلية دلالة عليه.

أما الأول: فإن منشأ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازى بدلاله تصويرية، إنما هو وجود علاقة و مناسبة بينه و بين المعنى الموضوع له، بحيث تعطى تلك العلاقة صفة الصلاحية للفظ لاخطار المعنى المجازى و الدلالة عليه بنفسه، بعد ما لم تكن هذه الصلاحية ذاتية له.

و بكملة، إن صلاحية اللفظ كلفظ الأسد مثلاً للدلالة على المعنى المجازى كالرجل الشجاع، حيث إنها لم تكن ذاتية، فبطبيعته الحال تتوقف على عامل خارجى، و هو العلاقة و المناسبة بينه و بين المعنى الحقيقى، و تلك العلاقة تجعل المعنى المجازى من توابع المعنى الحقيقى و أقماره، و بسببها تحدث العلاقة بين اللفظ و المعنى المجازى تبعاً لها، و لكن بدرجة أضعف منها و فى طولها، و من هنا يعبر عن هذه العلاقة بالوضع التبعى، و على هذا فإذا وضع اللفظ بإزاء معنى، فكما أن العلاقة تحدث بينه و بين المعنى الموضوع له مباشرة، فكذلك تحدث بينه و بين كل معنى تكون له علاقة و مناسبة بالمعنى الموضوع له تبعاً و بالواسطه، و هذا معنى أن العلقه الوضعية تتوسع حكماً بتوسع العلائق بالمعنى الموضوع له، و حيث إن هذه العلاقة فى طول العلاقة بين اللفظ و المعنى الحقيقى و تكون أضعف منها، فلا تعطى اللفظ إلا صلاحية الدلالة على المعنى المجازى و الحكاياه عنه، بينما العلاقة بين اللفظ و المعنى الحقيقى، حيث إنها تكون أقوى منها، فتعطى للفظ صلاحية الدلالة و فعليتها فى ظرف الاستعمال معاً، بمعنى أن فعليتها لا تتوقف على مقدمه اخرى و تؤثر فى انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى عند الإحساس به، و تمنع عن تأثير العلاقة بين اللفظ و المعنى المجازى لمكان ضعفها. و من هنا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازى من تبعات الوضع و لوازمه و فى طول دلالة

على المعنى الحقيقي، و لهذا تتوقف فعليتها و الانتقال إليه على نصب قرينه صارفه

فالتتيجه: أن صلاحيه اللفظ للدلاله على المعنى المجازى كصلاحيته للدلاله على المعنى الحقيقي، غايه الأمر أن الاولى مستنده إلى الوضع بالواسطه، و الثانيه إلى الوضع بالمباشره.

و على ضوء ما ذكرناه، تمتاز دلالة اللفظ على المعنى المجازى عن دلالة على المعنى الحقيقي بعده نقاط:

الاولى: أن العلاقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى علاقه بالتبع، فلذلك لا تعطى للفظ إلا صلاحيه الدلاله عليه دون فعليتها، فإنها تتوقف على ضم قرينه صارفه إليها، بينما العلاقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى الحقيقي، علاقه بالأصالة، و لهذا تعطى للفظ صفة الصلاحيه للدلاله عليه و الفعلية معا، و لا تتوقف فعليتها على ضم شيء آخر إليها عدا استعمال اللفظ و اطلاقه.

الثانيه: أن الدلاله على المعنى المجازى فى طول الدلاله على المعنى الحقيقي، على أساس أن العلاقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى فى طول العلاقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقي رتبه، و من هنا لا- يحمل اللفظ على المعنى المجازى إلا عند تعذر إراداه المعنى الحقيقي منه عرفا.

أو فقل: إن صلاحيه انتقال الذهن من صوره اللفظ إلى صوره المعنى المجازى و إثارته فى الذهن إنما هى بسبب علاقه بالمعنى الحقيقي، و تلك العلاقه إنما تسبب هذه النقله و الإثارة بموجب أنها تحدث العلاقه بين اللفظ و المعنى المجازى تبعاً، و من الطبيعى أن هذه العلاقه إنما تؤثر فى ظرف عدم تأثير العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقي، باعتبار أنها فى طولها و أضعف منها، و من أجل ذلك يكون الانتقال من تصور اللفظ إلى تصور المعنى المجازى، فى طول الانتقال من تصوره إلى تصور

المعنى الحقيقي و عند تعذره لا مطلقا.

الثالثه: أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى بدلاله فعليه مرتبطه بتوفر عاملين:

الأول: وجود العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، بأن يشترك معه فى حيثيه من الحثيات، و صفه من الصفات.

الثانى: وجود القرينه الصارفه فى الكلام.

فإذا توفر هذان الأمران فيه أصبحت دلالاته فعليه، فإن العلاقة تعطى له صفه الصلاحيه، و القرينه الصارفه صفه الفعليه، بينما دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي مرتبطه بعامل واحد، و هو العلاقة الوضعيه المباشره بينهما، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، أن القرينه الصارفه هل هى بنفسها تدل على المعنى المجازى، أو أنها تعطى اللفظ صفه الدلاله الفعليه، على أساس أنها تصرف الذهن عن الانتقال منه إلى المعنى الحقيقي، و مع هذا لا- محاله ينتقل الذهن منه إلى المعنى المجازى، باعتبار أن المقتضى للانتقال إليه موجود، و هو العلاقة بينه و بين المعنى المجازى، و المانع عن تأثيرها هو تأثير العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، فإذا كانت القرينه الصارفه مانعه عن تأثيرها، كانت تلك العلاقة مؤثره، تطبيقا لقاعده تأثير المقتضى عند ارتفاع المانع، فشان القرينه الصارفه إنما هو رفع المانع، لا- دخلها فى تأثير المقتضى، و هو العلاقة و المناسبه بين اللفظ و المعنى المجازى، فإنها تصلح أن تكون مؤثره لو لا- المانع فى البين، و هو تأثير العلاقة الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع بسبب أو آخر كانت مؤثره و لا- قصور فيها، فإن جزء العله التامه عدم المانع، و القرينه الصارفه فى المقام محققه لهذا الجزء لا أنها جزء المقتضى.

مثال ذلك: إذا قال شخص «رأيت أسدا يرمى»، فإن كلمة «يرمى» لا تدل على المعنى المجازى بنفسها، و هو الرجل الشجاع، لأنها تدل على أن المراد من الأسد إنسان في يديه قوس يرمى به، و أما أنه شجاع أو لا، فهي لا تدل عليه، و الدال عليه هو كلمة «أسد»، على أساس أن علاقه بين الرجل الشجاع و الحيوان المفترس، تعطي لكلمه «أسد» الصلاحيه للدلاله عليه، و حينئذ فالمقتضى لها تام، و لكن المانع عنه موجود، و هو تأثير العلاقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع، كان المقتضى مؤثرا، و ارتفاع المانع إنما هو بقيام القرينه الصارفه، و فى المثال لفظ الأسد يصلح للدلاله على الرجل الشجاع، و المانع عنها هو انتقال الذهن منه إلى الحيوان المفترس، و كلمه «يرمى» فيه رافعه لهذا المانع، لأنها تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع عنه كانت دلالة لفظ «الأسد» فى المثال على الرجل الشجاع فعلية، باعتبار أن المقتضى إذا كان موجودا و المانع مفقودا، كان تأثيره فى المقتضى فعليا.

و إن شئت قلت: إن القرينه الصارفه شأنها صرف الذهن عن المعنى الحقيقي فحسب، و أما انتقال الذهن إلى المعنى المجازى فهو مستند إلى صلاحيه اللفظ للدلاله عليه بعد رفع المانع عنه، لا إلى القرينه.

ثم إن هنا تفسيرين آخرين لصلاحيه اللفظ للدلاله على المعنى المجازى:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى قدس سره من أن منشأها قبول الطبع و عدم استنكاره، فصحة استعمال كل لفظ فى معنى غير المعنى الموضوع له منوطه بكونه مما يقبله الطبع و لا يستنكره، و هذا هو الميزان العام فى تفسير المجاز(1).

ص: ٢٣٨

و لكن للمناقشه فيه مجالاً و ذلك لأنه إن اريد بذلك طبع المستعمل فى كل مورد، فيرده أنه لا يمكن أن يكون معياراً عاماً لصحة الاستعمال المجازى و عدم صحته، لأنه يختلف باختلاف طبائع المستعملين، فقد يقبل طبع المستعمل فى مورد الاستعمال و لا يستنكره، و لكن قد لا يقبله طبع مستعمل آخر و يستنكره، و هذا ربّما يؤدى إلى اختلال النظام العام للتفهيم و التفهم و نقل المعانى و الأفكار إلى الآخرين، فإن المتكلم فى مورد يدعى، أن الاستعمال فيه مقبول و غير منكر، و المخاطب يدعى أنه فيه غير مقبول و مستهجن و هكذا.

و إن اريد به قبوله لدى العرف العام، و أن كل استعمال لم يكن فى المعنى الموضوع له إذا كان مقبولاً عندهم، فهو صحيح، و إلاّ فلا فيرد عليه أن صحة الاستعمال لدى العرف العام و عدم صحته، لا يمكن أن يكون جزافاً و بدون نكته مبرره. و من الواضح أن النكته المبرره لذلك، ليست إلاّ-العلاقه الوضعيه التبعيه، لما مر من أن دلالة الألفاظ على المعانى ليست ذاتيه، بل تتوقف على العامل الخارجى، و هو متمثل فى أحد أمرين، الأول الوضع، و الثانى العلاقه و المناسبه المعبر عنها بالوضع التبعى. و أما مع قطع النظر عن ذلك، فلا-يصح استعمال اللفظ فى معنى و دلالتة عليه فى العرف العام. نعم قد تقدم سابقاً أنه لا بأس باستعمال اللفظ فى معنى ابتداءً، بغرض وضعه له بقرينه تدل على ذلك، هذا لو لم نقل بأنه استعمال حقيقى، و إلاّ فهو مستند إلى الوضع.

الثانى: ما نسب إلى المشهور من أن صلاحية اللفظ للدلاله على المعنى المجازى، ترتكز على أساس الوضع النوعى، و لا فرق حينئذ بين المجاز و الحقيقه، إلاّ فى أن الوضع فى الأول نوعى، و فى الثانى شخصى.

و يمكن تفسير ذلك بما يلى:

إن المراد من الوضع النوعى، ما ينحل إلى أوضاع متعددة بتعدد المعانى المجازيه فى الواقع، و يثبت لكل معنى منها وضع مستقل، فإن الواجه يتصور عنوان المشابهه مع المعنى الحقيقى، مشيرا به إلى المعانى المجازيه فى الواقع اجمالا.

فيضع اللفظ لكل ما يشابه المعنى الموضوع له.

و لكن هذا التفسير خاطيء جدا.

أما أولا: فلأن هذا خلف الفرض، لأن المفروض هو استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، يعنى لا يكون مستندا إلى الوضع مباشره و أصاله. فإذا افترض أن اللفظ موضوع بإزائه بوضع مستقل لا- بوضع تبعى، كان استعماله فيه كاستعماله فى المعنى الموضوع له مستندا إلى الوضع مباشره، و هو خلف.

و أما ثانيا: فان العلقه بين اللفظ و المعنى المجازى إنما هى فى طول العلقه بينه و بين المعنى الحقيقى، على أساس أن هذه الطويله مقومه لمجازيه المعنى بالنسبه إلى المعنى الحقيقى، لوضوح أن العلقه بين اللفظ و المعنى المجازى لو كانت فى عرض العلقه بينه و بين المعنى الحقيقى لزم أن لا يكون المعنى المجازى معنى مجازيا بالنسبه إلى المعنى الحقيقى و هو خلف. و على هذا الأساس فلو كانت دلالة اللفظ على المعنى المجازى مستنده إلى الوضع النوعى المستقل لم يكن بوسعنا الحفاظ على الطويله بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، و نقصد بهذه الطويله أن العلقه بين اللفظ و المعنى المجازى لا تؤثر فى انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصوره، إلا- فى فرض عدم تأثير العلقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى و تعذره، و الا- فلا- أثر لها. فبالنتيجه أن تأثير العلقه المجازيه فرع عدم تأثير العلقه الحقيقه و فى طوله.

و حينئذ فهل بإمكاننا الحفاظ على هذه الطويله مع الالتزام بالوضع النوعى فى المجاز؟

و الجواب: أنه لا- يمكن، و ذلك لأن غايه ما يمكن أن لفظ القمر مثلا- موضوع لكل ما يشابه معناه الموضوع له و هو النير الخاص، و لفظ الأسد موضوع لكل ما يشابه معناه الموضوع له و هو الحيوان المفترس، و من الواضح أن مجرد أخذ عنوان المشابهه عنوانا مشيرا إلى المعانى المجازيه، و وضع لفظ الأسد أو القمر أو الشمس بإزائها بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يعالج مشكله الطويله، بحيث لا يؤثر هذا الوضع إلا عند عدم تأثير الوضع الشخصى، و ذلك لأن المشابهه للمعنى الحقيقى و ان كان فى طول، إلا أن الكلام ليس فى ذلك، بل الكلام إنما هو فى أن العلقه الوضعيه بالوضع النوعى بين اللفظ و المعنى المجازى تكون فى طول العلقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى، و من الطبيعى أن الوضع لعنوان المشابهه للمعنى الحقيقى بنحو الوضع النوعى لا- يتطلب ذلك، اى إن تأثيره فى انتقال الذهن من صورته اللفظ الى صورته المعنى المجازى فى الذهن، فى طول انتقال الذهن من صورته الى صورته المعنى الحقيقى، لأن هذه الطويله بحاجه إلى مؤنه زائده، كتقييد العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى بقيد هذه الطويله، و أما إذا كان الوضع النوعى كالوضع الشخصى مطلقا، كانت العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى مطلقه، كالعلقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى، فإذن بطبيعته الحال يكون تأثيرها فى عرض تأثيرها، و هذا خلف فرض أن انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى المجازى فى طول انتقاله منه إلى المعنى الحقيقى، و لا- يمكن أن يكون فى عرضه، لأنه خلف فرض كونه معنى مجازيا له، إذ معنى مجازيته أن انفهامه من اللفظ فى طول انفهام المعنى الحقيقى، و إلا لم يكن معنى مجازيا له.

و بكملة، إن الوضع النوعى بين اللفظ و المعانى المجازيه، إذا كان مستقلا و لم يكن مقيدا بقيد طولى، فبطبيعته الحال يكون فى عرض الوضع الشخصى بينه

و بين المعانى الحقيقيه، فإذن هناك سببان مستقلان للدلاله، أحدهما الوضع النوعى، و الآخر الوضع الشخصى. و عليه فتكون دلالة اللفظ على المعنى المجازى فى عرض دلالاته على المعنى الحقيقى.

فالتتبعه: أنه لا يمكن أن يكون منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى الوضع النوعى.

قد يقال - كما قيل -: إن هذا الإشكال إنما يتوجه لو كان الوضع النوعى بين اللفظ و المعانى المجازيه مطلقا و غير مقيد بقيد طولى، و لكن يمكن علاج هذا الإشكال بتقييد الوضع النوعى بقيد يتطلب كون العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعانى المجازيه فى طول العلقه الوضعيه بينه و بين المعانى الحقيقيه، بأحد تقييدين (١):

التقريب الأول: أن الموضوع بإزاء المعنى المجازى حصه خاصه من اللفظ، و هى المقترنه بالقرينه الصارفه لا مطلقا، و نتيجه ذلك أن العلقه الوضعيه مختصه بحاله خاصه، و هى حاله إقتران اللفظ بالقرينه الصارفه، فلا وضع فى غير تلك الحاله، و يترتب على ذلك أن اللفظ إذا كان مقترنا بها، دل على المعنى المجازى، باعتبار أن فى هذه الحاله لم تؤثر العلقه بينه و بين المعنى الحقيقى، و نتيجه ذلك أن العلقه الوضعيه بينه و بين المعنى المجازى لا تؤثر إلا فى فرض عدم تأثير العلقه الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى. و هذا معنى كونها فى طولها.

و لكن هذا التقريب غير تام، لأن نتيجه ذلك اختصاص العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى بحاله وجود القرينه الصارفه. و أما فى حاله عدم

ص: ٢٤٢

١- (١) بحوث فى علم الاصول ١: ١٢٢.

وجودها، فلا تكون هناك علقه وضعيه بينهما، لمكان اختصاص الوضع بالحاله الاولى، و مع انتفاء الوضع، فلا يصح الاستعمال المجازى، على أساس أن صحته منوطه بالوضع النوعى، و فى حالات عدم وجود القرينه الصارفه، فلا وضع و لا علقه، و بالتالى فلا استعمال، مع أنه لا شبهه فى صحه الاستعمال فى هذه الحالات، و هذا يكشف عن أن منشأ الدلاله و الاستعمال ليس هو الوضع النوعى المستقل.

و بكملة، إن الغرض من وضع اللفظ مقيدا بالقرينه الصارفه، إن كان تكوين فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازى فى حال اقترانه بها دون أصل صلاحيته للدلاله عليه، فيرد عليه، انه حاصل باقترانه بالقرينه خارجا، بلحاظ صلاحية الدلاله فيه فى المرتبه السابقيه بدون حاجه إلى الوضع فى هذه الحاله، فإنه لغو محض. و هذا نظير وضع المركب، فإن وضعه بما هو بعد وضع تمام أجزائه ماده و هيئه يكون لغوا، و المقام كذلك، إذ بعد استعداد اللفظ للدلاله على المعنى المجازى بواسطه العلاقه و المناسبه بينه و بين المعنى الحقيقى، و وضع القرينه للدلاله على معناها بما هى قرينه، فوضع المجموع، أى اللفظ المقترن بالقرينه للدلاله على المعنى المجازى يكون لغوا صرفا، لفرض أن اللفظ المقترن بها يدل عليه بدلاله فعلية بلا حاجه إلى الوضع المذكور.

و إن كان الغرض منه صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، و صلاحيته للدلاله عليه فى حاله إقترانه بالقرينه الصارفه، و عدم الصلاحية فى حاله عدم الاقتران، فيرد عليه، أنه لا شبهه فى صلاحية اللفظ للدلاله على المعنى المجازى و صحه استعماله فيه بدون القرينه، و لهذا لا يشك أحد فى صلاحية لفظ الأسد للدلاله على الرجل الشجاع، و صحه استعماله فيه فى الواقع، لأن العلاقه الموجوده بينه و بين الحيوان المفترس الموجه لحدوث العلاقه بينه و بين الرجل

الشجاع بالتبع هي المنشأ لهذه الصلاحيه لا الوضع النوعى.

و إن كان الغرض منه تحقق كلا الأمرين معا، هما صلاحيته للدلاله على المعنى المجازى و فعلية تلك الدلاله، كما هو الحال فى وضع الألفاظ بإزاء المعانى الحقيقه، فيرد عليه، أنه لا حاجه فى تحقق هذين الأمرين إلى القيام بعملية الوضع، بلحاظ أن منشأ صلاحية الدلاله فى اللفظ، هو العلقه بين المعنى المجازى و المعنى الحقيقى كما مر، و منشأ فعلية تلك الدلاله فيه، هو اقتترانه بالقرينه الصارفه، فإذا بطبيعته الحال يكون الوضع بغرض تحقق مجموع الأمرين لغوا محضا.

التقريب الثانى: تقييد العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المجازى بعدم إرادته المعنى الحقيقى، و نتيجته ذلك عدم حمل اللفظ على المعنى المجازى إلاّ- فى حاله عدم إرادته المعنى الحقيقى. و أما مع إرادته، فلا- يمكن حمله عليه، و بذلك تثبت الطوليه بينهما.

و الجواب: أن هذا التقييد و إن كان ممكنا على القول باعتباريه الوضع إلاّ- أن لانزم ذلك، هو أن المتكلم إذا لم يرد المعنى الحقيقى، كما إذا صدر اللفظ منه بغير شعور و اختيار، فلا- يمكن تفسير اقوائيه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى فى مرحله المدلول التصورى بذلك، إذ فى هذه الحاله كلا الوضعين موجود فى عرض الآخر. أما الوضع بإزاء المعنى المجازى، فلفرض تحقق قيده و شرطه، و هو عدم إرادته المعنى الحقيقى، و أما الوضع بإزاء المعنى الحقيقى فهو مطلق و لا يكون مقيدا بشيء، فإذا كان كلا- الوضعين موجودا فى هذه الحاله، فما هو الموجب لتبادر المعنى الحقيقى من اللفظ دون المعنى المجازى، رغم أن سبب التبادر الوضع، و هو موجود بالنسبه إلى كليهما معا، مع أنه لا شبهه فى أن التبادر من اللفظ عند

الإحساس به و لو من لافظ بلا شعور و اختيار، هو المعنى الحقيقى دون المعنى المجازى، و هذا يكشف عن وضع واحد، و هو الوضع للمعنى الحقيقى و عدم وضع مستقل للمعنى المجازى، و أن منشأ صلاحية دلالة اللفظ عليه، إنما هو العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقى.

فالتتبعه: أن المصحح لدلالة اللفظ على المعنى المجازى، إنما هو العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقى المستتبعه للعلاقة بينه و بين المعنى المجازى دون الوضع النوعى، لا مطلقا و لا مقيدا.

و أما على أساس نظريه أن الوضع هو التعهد و الالتزام، فهل يكون منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى أيضا التعهد و الالتزام، أو شيء آخر؟

و الجواب: الظاهر أن منشؤه الوضع، إذ على ضوء هذه النظرية كل مستعمل واضح حقيقه، غايه الأمر إذا تعهد بأنه كلما نطق بلفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى مخصوص دون أن يأتى بقرينه، فهو وضع للمعنى الحقيقى، و إذا تعهد بأنه كلما نطق بذلك اللفظ الخاص عند إرادته تفهيم معنى آخر مناسب للمعنى الأول مع نصب قرينه صارفه، فهو وضع للمعنى المجازى، فإذن كما أن التعهد و الالتزام موجود بالقياس إلى تفهيم المعانى الحقيقه، كذلك موجود بالقياس إلى تفهيم المعانى المجازيه، و لكنه كان فى طول تفهيم المعانى الحقيقه، فإذا قال المتكلم «رأيت أسدا» دل على أنه أراد تفهيم معناه، و هو الحيوان المفترس، و إذا قال «رأيت أسدا يرمى»، دل على أنه أراد تفهيم معناه المجازى، و هو الرجل الشجاع، فتكون العلقه الوضعيه التصديقيه بين اللفظ و المعنى المجازى على ضوء هذه النظرية، فى طول العلقه الوضعيه التصديقيه بينه و بين المعنى الحقيقى، باعتبار أن التعهد على الأول مقيد باقتران اللفظ بالقرينه الصارفه،

و على الثانى مطلق.

أو فقل: إن التعهد الوضعى بإرادته المعنى المجازى من اللفظ، مقيد بعدم التعهد بإرادته المعنى الحقيقى منه، و حينئذ يكون التعهد بإرادته رافعا لموضوع التعهد بإرادته المعنى المجازى.

و بذلك تمتاز نظريه التعهد عن نظريه الاعتبار، لما مر من أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى على ضوء نظريه الاعتبار، لا تبنى على الوضع، بل على العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقى مع القرينه الصارفه. و كذلك على أساس نظريه الاقتران المؤكد بين اللفظ و المعنى فى الذهن.

فالتتيجه: أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى على القول بالتعهد مستنده إلى الوضع، كدلالته على المعنى الحقيقى.

و لكن ذكر بعض المحققين أن الدلالة التصديقيه للفظ على المعنى المجازى لا تتوقف على الوضع. و قد أفاد فى وجه ذلك أنه بعد الفراغ عن تحقق الدلالة التصوريه الشأنيه للفظ على المعنى المجازى بمقتضى العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقى، لا تستند الدلالة التصديقيه له على الوضع و هو التعهد، لأن المراد الاستعمالى فى مثل قولنا جئنى بأسد، مردد بين امور ثلاثه فى بادىء الأمر:

الحيوان المفترس و الرجل الشجاع و معنى لا- يناسب الحيوان المفترس كالماء مثلا، و الاحتمال الأول و هو الحيوان المفترس ينفى بالقرينه الصارفه، و الثالث بظهور حال المتكلم العرفى فى أنه لا يقصد بلفظ الأسد معنى ليس فى اللفظ دلالة تصوريه شأنيه عليه، و بذلك تتم الدلالة التصديقيه على المعنى المجازى، بلا

حاجه إلى التعهد الوضعى (١).

و لكن يمكن التعليق عليه،

أما أولاً: فلأن المراد الاستعمالي في المثال و نظائره لا يكون في بادىء الأمر مرددا بين امور ثلاثه، إذ احتمال أن يكون المراد من الأسد في المثال الماء أو غيره من معنى لا يناسب الحيوان المفترس غير محتمل في العرف العام، و لا يكون عقلائيا، و المفروض أن هذا الكلام بما أنه صادر من متكلم عرفى، فلا يحتمل أن يراد منه معنى غير محتمل إرادته عرفا، فإذن يكون المراد الاستعمالي في المثال في بادىء الأمر مرددا بين أمرين، الحيوان المفترس و الرجل الشجاع.

و أما ثانيا: فلإن دلالة القرينه الصارفه على نفي إرادته الحيوان المفترس من لفظ الأسد في المثال لا محاله تكون مستنده إلى التعهد، على أساس هذه النظرية، بعد ما لم تكن دلالتها ذاتيه، لوضوح أن المتكلم العرفى قد تعهد بأنه لا يأتى بالقرينه الصارفه إلا إذا أراد تفهيم المعنى المجازى، فإذا قال رأيت أسدا يرمى، دل بمقتضى تعهده على أنه أراد تفهيم الرجل الشجاع، فدلاله القرينه الصارفه على نفي إرادته الحيوان المفترس من لفظ الأسد في المثال إنما هى على أثر تعهده بأنه لا يأتى بها، إلا إذا أراد منه الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

و بكلمه، إن المستعمل العرفى قد تعهد بأنه لا يأتى بلفظ الأسد مثلا مع القرينه الصارفه، إلا حينما أراد تفهيم معناه المجازى و هو الرجل الشجاع، فيكون الموضوع بإزاء المعنى المجازى حصه خاصه من لفظ الأسد، و هى الحصه المقيده بالقرينه الصارفه، بنحو يكون التقيد دخيلا فى اللفظ الموضوع، و القيد و هو ذات

ص: ٢٤٧

١- (١) بحوث فى علم الاصول ١: ١٢٥.

القرينه الصارفه خارج عنه. و لكن حيث إن القرينه الصارفه مانعه عن دلالة اللفظ على إرادته تفهيم المعنى الحقيقى، فتتيح الفرصه لدلاله اللفظ على إرادته تفهيم المعنى المجازى، باعتبار أن دلالاته على إرادته تفهيمه مقيده بوجود المانع عن دلالاته على إرادته تفهيم المعنى الحقيقى، و هو القرينه الصارفه، و حينئذ فلا- يمكن القول بأنه لا- تعهد لإرادته تفهيم المعنى المجازى عند وجود المانع عن إرادته المعنى الحقيقى.

و الخلاصه، أن للقرينه حيثيتين:

إحدهما: حيثيه كونها قيذا للفظ الموضوع بإزاء المعنى المجازى.

و الاخرى: حيثيه مانعيتها عن إرادته المعنى الحقيقى.

و نتيجة ذلك أن المتكلم العرفى متعهد، بأنه متى أراد تفهيم المعنى المجازى، أتى باللفظ مع القرينه المانع، و هذه القرينه المانع باعتبار أنها قيد للفظ الموضوع تعطى صفه الدلاله الفعلية التصديقيه له على أساس الوضع التعهدى.

و من هنا يظهر أن المراد الاستعمالى و إن قلنا إنه فى بادىء الأمر مردد بين امور ثلاثه، إلا أن نفى الاحتمال الثالث انما هو لازم تعهده و التزامه على أساس هذا القول، لا ظهور حال المتكلم، فإنه مبنى على أساس سائر الأقوال فى المسأله.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الاولى: أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى، إنما هو العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى، التى تتمثل فى حيثيه من حيثياته البارزه القائم به، و تعد من تبعاته و لوازمه، و تستتبع تلك العلاقه، العلاقه بين اللفظ و المعنى المجازى مباشره، و تعطى هذه العلاقه للفظ الصلاحيه للدلاله عليه. و أما فعلية هذه

الدلالة فهي تتوقف على وجود القرينه الصارفه.

الثانيه: أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى فى طول دلالاته على المعنى الحقيقى، على أساس أن دلالاته على المعنى الحقيقى تستند إلى العلاقة الوضعيه بينهما بالأصالة، و أما دلالاته على المعنى المجازى، فهي تستند إلى العلاقة الوضعيه بينهما بالتبع، فمن أجل ذلك تكون فى طول الاولى و أضعف منها. و من هنا لا تؤثر فى انتقال الذهن إلى المعنى المجازى، إلا فى فرض عدم تأثير الاولى فى انتقاله إلى المعنى الحقيقى.

الثالثه: أن الوضع النوعى لا يصلح أن يكون منشأ لدلالة اللفظ على المعنى المجازى، لا مطلقا و لا مقيدا، على تفصيل قد مرّ آنفا.

الرابعه: أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى ليس حسن استعماله فيه كما تقدم.

الخامسه: أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى على القول باعتباريه الوضع، و كذلك على القول بأن الوضع هو القرن المؤكد بين اللفظ و المعنى فى الذهن، إنما هو العلاقة الوضعيه بينه و بين المعنى المجازى بالتبع التى تتولد من العلاقة الوضعيه بينه و بين المعنى الحقيقى بالأصالة. و أما على القول بالتعهد، فالصحيح أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازى هو التعهد الوضعى فى حال اقتران اللفظ بالقرينه الصارفه كما تقدم.

إطلاق اللفظ و إرادته شخصه أو نوعه أو صنفه

ذكر المحقق صاحب الكفايه قدّس سرّه أنه لا شبهه فى صحه اطلاق اللفظ و إرادته

نوعه أو صنفه أو مثله، و حسن هذا الاطلاق. و أفاد في وجه ذلك: أن منشأ صحه هذا الاطلاق و حسنه إنما يكون بالطبع لا بالوضع، و إلا لزم ثبوت الوضع في الألفاظ المهمله، باعتبار صحه هذا الاطلاق فيها(١).

و هاهنا مسائل:

الاولى: ما ذكره قدّس سرّه من أن منشأ صحه الاستعمال المجازى حسنه بالطبع، لا الوضع و لا العلاقه بين المعنى المجازى و الحقيقى.

الثانيه: إطلاق اللفظ و إرادته شخصه.

الثالثه: إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله.

أمّا المسأله الاولى: فقد تقدم الكلام فيها موسعا(٢)، و قلنا هناك: إن منشأ صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، إنما هو العلاقه بينهما الناشئه من العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى، على أساس أن المعنى المجازى حيث إنه يشبه المعنى الحقيقى، فإذا وضع لفظ بإزاء معنى، كان الوضع منشأ للعلاقه بينه و بين المعنى الموضوع له مباشره، و تستتبع هذه العلاقه، العلاقه بينه و بين كل معنى يشابه المعنى الموضوع له و يشاركه فى حيثيه من حيثياته البارزه، و لهذا تكون علاقته اللفظ مع المعنى المجازى أضعف من علاقته مع المعنى الحقيقى و فى طولها.

و الخلاصه: أن العلاقه المذكوره التى يعبر عنها بالوضع التبعى هى المنشأ لصحه الاستعمال المجازى، لا الوضع النوعى و لا حسنه عند الطبع.

و أما ما ذكره قدّس سرّه من أن ملاك صحه اطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو

ص: ٢٥٠

١- (١) كفايه الاصول: ١٤.

٢- (٢) تقدم فى ص ١٣٤.

مثله إنما هو حسنه عند الطبع لا الوضع، و إلا لكانت المهملات موضوعه، باعتبار صحه هذا الاطلاق فيها، فلا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن هذه الاطلاقات و إن كانت من قبيل الاستعمال كما سوف نشير إليه، إلا أن منشأ صحتها ليس حسننها عند الطبع، بل منشؤها العلاقه الذاتيه بين اللفظ و المعنى المستعمل فيه، باعتبار أن المعنى الموضوع له فى المقام من سنخ اللفظ، و هذا المقدار من المناسبه يكفى فى جعله وسيله، كاللفظ للانتقال منه إلى نوعه أو صنفه أو مثله، و أيضا أن اللفظ فى المقام فرد من المستعمل فيه، و هو بحدده الفردى و إن كان مباينا للنوع، إلا أنه باعتبار اشتماله على حصه منه يصلح أن يجعله أداءه كاللفظ للانتقال منه إلى الطبيعى.

و الخلاصه: أن منشأ صحه هذه الاطلاقات من باب الاستعمال، ليس حسننها عند الطبع، لما سوف نشير إليه من أنه لا يصلح أن يكون معيارا عاما للمجاز، بل إن منشأها ما ذكرناه من المناسبه.

و ثانيا: على تقدير تسليم أن منشأ صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى الوضع، فلا يلزم منه كون الألفاظ المهمله موضوعه، لأن معنى اهمال هذه الألفاظ، أنها لم توضع بإزاء معنى فى مقابل الألفاظ الموضوعه. و أما وضعها بإزاء نوعها أو صنفها أو مثلها، فلا يوجب خروجها عن الاهمال إلى الألفاظ الموضوعه، لأن ملاك اهمالها، عدم معنى لها كانت موضوعه بإزاء نوعها أو صنفها أو مثلها، أم لا.

فالتتيجه: أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سرّه فى هذه المسأله فلا يمكن المساعدة عليه.

إطلاق اللفظ و إرادته شخصه

و أما المسأله الثانيه: و هى اطلاق اللفظ و إرادته شخصه، كما إذا قيل: زيد

ثلاثى، و اريد به شخص لفظه الموجد، فلا- يعقل أن يكون ذلك من باب الاستعمال، بل من قبيل الاطلاق الابداعى، يعنى ايجاد الشئ و احضاره بنفسه فى ذهن المخاطب لا بالواسطه.

فلنا دعويان:

الاولى: أن اطلاق اللفظ و إرادته شخصه ليس من قبيل الاستعمال.

الثانيه: أنه من قبيل الاطلاق الابداعى.

أما الدعوى الاولى: فلأن حقيقه الاستعمال حكاية تتطلب الأثنيه و المغايره بين اللفظ المستعمل و المعنى المستعمل فيه، لكى يكون الأول دالا على الثانى و حاكيا عنه، و لهذا يستحيل انتقال الذهن إلى المعنى مباشرة، بل لا بد من أن يكون بوسيله صورته اخرى، و هى صورته اللفظ فى الذهن، على أساس أن صورته تنبه الذهن إلى الانتقال إلى معناه، و من الواضح أنه لا يمكن تصور ذلك فى شئ واحد بالنسبه إلى نفسه، لاستحاله أن يكون الشئ و سييله حكاية عن نفسه، بأن ينتقل الذهن من صورته إلى صورته نفسه، و لا فرق فى ذلك بين أن تكون حقيقه الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى، أو جعل اللفظ علامه عليه، أو تنزيل وجوده وجودا تنزليا للمعنى، أو إخطار ما هو غير المقصود افهامه للانتقال إلى ما هو المقصود افهامه، فإنه بجمع تفسيراته يقتضى التغاير بين الدال و المدلول، و الحاكى و المحكى، و المستعمل و المستعمل فيه، فلذلك لا يمكن أن يكون اطلاق اللفظ و إرادته شخصه من قبيل الاستعمال، و الا لزم اتحاد الدال و المدلول، بل هو من قبيل ايجاد الشئ و احضاره بشخصه فى الذهن بدون أى وسييله و أداه فى البين، و من هنا يمتاز اللفظ عن المعنى، فإن ايجاد اللفظ و احضاره بنفسه فى الذهن ممكن، بدون أن يحتاج إلى واسطه، و أما ايجاد المعنى و احضاره

ص: ٢٥٢

فيه بنفسه لا يمكن، بل لا بد من أن يكون بواسطه لفظ أو غيره، بأن تحضر الواسطه فيه أولاً ثم المعنى.

و لكن للمحقق الخراسانى قدس سرّه فى المقام كلاماً، و حاصله: أنه لا مانع من أن يكون اطلاق اللفظ و إرادته شخصه من قبيل الاستعمال، و علل ذلك بأنه لا يلزم أن يكون الدال و المدلول متغايرين ذاتاً و وجوداً، بل يكفى تغايرهما اعتباراً، و على هذا فالدال و المدلول فى المقام و إن كانا متحدين حقيقه و وجوداً، إلاّ أنه يكفى تغايرهما اعتباراً و حيثيه، فإن شخص اللفظ الموجود فى القضية من حيث صدوره عن الالفاظ دال، و من حيث كون شخصه مراداً مدلول، و هذا المقدار من المغايره بينهما يكفى فى كون أحدهما دالاً و الآخر مدلولاً، طالما لم يكونا متحدين من جميع الجهات و الحيثيات (١).

و قد ناقش فيه المحقق الأصبهانى قدس سرّه بتقريب: أن ما ذكره قدس سرّه من كفايه التغاير الاعتبارى بين الدال و المدلول و إن كان متحدين ذاتاً و حقيقه، أجنبى عما فى المقام، فإن محل الكلام فيه إنما هو فى الدلاله اللفظيه، و هى لا تعقل فى شىء واحد ذاتاً و وجوداً و إن كان متعدداً اعتباراً، بدهه أنه لا يمكن فرض دلالة اللفظ على شىء و الحكاياه عنه، إذا لم يكن هناك مدلول وراء نفسه، و لا محكى غير شخصه (٢).

و ما ذكره قدس سرّه من دلالة اللفظ الصادر عن الالفاظ على أن شخصه مراد و مقصود و إن كانت صحيحه، إلاّ أن هذه الدلاله أجنبيه عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً، بل هى دلالة عقليه سائره فى جميع الأفعال الإختياريه، لأن كل

ص: ٢٥٣

١- (١) كفايه الاصول: ١٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٦٥.

فعل صادر بالإختيار عن الفاعل، يدل على أنه متعلق لإرادته، ضروره لزوم سبق الاراده على الفعل الإختياري فى تمام الموارد، فهذه الدلاله من دلالة المعلول على العله، و هى أجنبيه عن دلالة الألفاظ على معانيها نهائيا.

و قد علق على هذه المناقشه بأنها إنما تتم، لو كان مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه من الاراده، الاراده التكوينيّه للمتكلم التى هى من مبادئ الأفعال الإختياريّه، و لكنه بعيد، على أساس أنه قدّس سرّه بصدد اثبات أن اطلاق اللفظ و إرادته شخصه من قبيل استعمال اللفظ فى شخص نفسه، فلو كان مراده قدّس سرّه من الاراده، الاراده التكوينيّه التى هى من مقدمات الفعل الإختياري، لكان لازمه استعمال اللفظ فى شىء آخر، و هو الاراده التكوينيّه لا فى شخص نفسه، و هذا قرينه على أنه قدّس سرّه أراد من الاراده، الاراده التفهيميّه أو الاستعماليه، بمعنى أن اللفظ بما أنه اريد به التفهيم دال، و بما أنه اريد تفهيم نفسه مدلول(1).

و فيه: أن حمل قوله قدّس سرّه فى الكفايه: «.. فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالا، و من حيث إن نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً...» على ذلك بعيد جدا، على أساس أنه قدّس سرّه جعل الدال حيثيه صدوره عن اللفظ، و من الواضح أن هذه حيثيه تدل على أن الفعل الصادر منه متعلق لإرادته تكوينيا، على أساس أن صدور كل فعل اختياري عن فاعله، يدل على أنه مسبوق بإرادته التكوينيّه التى هى من مبادئه، و لا يمكن حمل قوله قدّس سرّه على أن اللفظ بما أنه اريد به التفهيم دال، و بما أنه اريد تفهيم نفسه مدلول، لأن لازم هذا الحمل أن حيثيه الصدور غير دخيله فى الدلاله، مع أن قوله قدّس سرّه ظاهر بل ناص فى أنها تمام الدخل فيها. هذا من ناحيه.

ص: ٢٥٤

و من ناحيه اخرى، إن صاحب الكفايه قدس سره أراد كفايه المغايره الاعتباريه بين الدال و المدلول في مرحله المدلول التصديقي. و أما في مرحله المدلول التصوري فلا يعقل أن يكون الدال و المدلول شيئاً واحداً، بل لا بد أن يكونا متغايرين ذاتاً و حقيقتاً، و لا يكفي اختلافهما اعتباراً.

و من ناحيه ثلثه، إن ما ذكره قدس سره من أن اللفظ من حيث انه صادر عن لافظه دال، و من حيث إن شخصه مراد و مقصود مدلول، مبنى على الخلط بين الدلاله العقليه و الدلاله اللفظيه، و الكلام في المقام إنما هو في الدلاله اللفظيه التي هي وسيله حكايه عن الواقع و اراءه بها، و ما ذكره قدس سره هنا من الدلاله دلالة عقليه، و لا صلها لها بالدلاله اللفظيه، على أساس أن كل فعل اختياري صادر عن فاعله بالإختيار، يدل على أنه متعلق إرادته، سواء أكان ذلك الفعل عملاً خارجياً أم قولاً.

و من ناحيه رابعه، إن المحقق الأصبهاني قدس سره قد أجاب عن أصل هذه الدعوى، ببيان أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضاييف، و هو ما إذا كان بين المتضايين تعاند و تناف في الوجود، كالعليه و المعلوليه، و الأبوه و البنوه، مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد، لا في مثل العالميه و المعلوميه، و المحبيه و المحبوبيه، فإنهما يجتمعان في واحد غير ذى الجهات. و الحاكي و المحكى، و الدليل و المدلول، كادا أن يكونا من قبيل القسم الثاني، حيث لا برهان على امتناع حكايه الشيء عن نفسه، كما قال عليه السلام، «يا من دلّ على ذاته بذاته» و قال عليه السلام: «و أنت دللتني عليك» (١).

و نتيجة ما ذكره قدس سره أنه لا مانع في المقام من حكايه اللفظ عن نفسه

ص: ٢٥٥

و قد علق على ذلك السيد الاستاذ قدس سره بما حاصله: أن ما أفاده قدس سره من أن التقابل في قسم خاص من التضايف، لا في مطلق المتضايفين و إن كان صحيحا، إلاّ- أنه أجنبي عن محل كلامنا في المقام بالكلية. فإن محل الكلام هنا، إنما هو في دلالة اللفظ على المعنى، و هي قسم خاص من الدلالة التي لا- يمكن أن تجتمع في شيء واحد، لما بيناه من أن حقيقة تلك الدلالة عبارته عن وجود اللفظ و حضوره في ذهن المخاطب أولا، و حضور المعنى و وجوده فيه بتبعه ثانيا، لوضوح أن كل مخاطب و سامع عند سماع اللفظ، ينتقل ذهنه إلى صورته اللفظ أولا، و إلى صورته المعنى ثانيا، فحضور اللفظ عله لحضور المعنى، و من الواضح أن ذلك لا يعقل في شيء واحد، بداهة أن العلية تقتضى الأثنين و التعدد، فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه، هذا بالقياس إلى المخاطب و السامع.

و أما بالنسبة إلى المتكلم و المستعمل فحقيقه الاستعمال إما أنها عبارته عن إفاء اللفظ في المعنى، فكأنه لم يلق إلى المخاطب إلاّ المعنى، و لا- ينظر إلاّ- إليه كما هو المشهور فيما بينهم، أو عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى مبرزا له أو وسيله و أداءه حكاية عنه، فعلى جميع التقديرات لا يعقل استعمال الشيء في نفسه، ضروره استحاله فناء الشيء في نفسه، أو جعل الشيء علامه على نفسه أو وسيله حكاية عنها، فإن كل ذلك لا يعقل، إلاّ بين شيئين متغايرين في الوجود(1)، هذا.

ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التعليق صحيح، فإن الدلالة على أنواع:

النوع الأول: الدلالة اللفظية الجعلية، و هي دلالة انتقاله من اللفظ إلى المعنى

ووسيله حكاية، و يستحيل أن يجتمع في شيء واحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد حاكيا و محكيا معا، لاستحاله حكاية الشيء عن نفسه و انتقال الشيء إلى نفسه.

النوع الثاني: الدلالة العقلية المتمثلة في دلالة العله على المعلول و بالعكس، و دلالة أحد المتلازمين على الملازم الآخر و هكذا، و هذه الدلالة أيضا لا تجتمع في شيء واحد.

النوع الثالث: الدلالة العرفانية، و منها دلالة ذاته تعالى على ذاته، يعنى ظهور ذاته بذاته، و الدلالة بهذا المعنى خارجه عن المتفاهم العرفى، و تختص بأهل العرفان إن لم تكن مجرد لقلقه اللسان.

و المراد من قوله عليه السّلام: «يا من دل على ذاته بذاته...» أى بآثار ذاته، فإن ذاته تعالى قد تجلى بتجلي آثاره من الكائنات بشتى أنواعها المنسقه و أشكالها المنظمه. و كذلك قوله عليه السّلام: «و أنت دللتنى عليك» و نحوه. فإذن ترجع هذه الدلالة إلى دلالة المعلول على العله، و الآثار على المؤثر، و هى دلالة عاميه ارتكازيه، و تدخل فى النوع الثانى من الدلالة دون النوع الأول.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن اطلاق اللفظ و إرادته شخصه ليس من قبيل الاستعمال الذى يمثل الدلالة الانتقاليه و الحكايه عن المعنى.

و أمّا الدعوى الثانيه: فالصحيح أن اطلاق اللفظ و إرادته شخصه، من قبيل الوسيله الإيجابيه المتمثله فى إيجاد اللفظ خارجا، و احضاره بشخصه فى ذهن المخاطب بدون أى وسيله و واسطه. فإذا قيل زيد لفظ، انتقل الذهن إلى صورته شخص لفظ زيد الموجد مباشره، بدون استخدام أى وسيله اخرى، على أساس أن هذا الانتقال نتيجته طبيعيه للإحساس به، و بذلك يمتاز عن الاطلاق

الاستعمالى الذى هو من قبيل الوسيله الحكائيه، لأن الاستعمال يمثل حكاية اللفظ عن المعنى، فإذا قيل (زيد عالم)، انتقل الذهن أولاً- إلى صوره اللفظ مباشره بدون توسط صوره اخرى نتيجه طبيعیه للاحساس به، ثم انتقل منها إلى صوره المعنى، وهذا الانتقال هو انتقال ثانوى، و بحاجه إلى الجعل و المواضعه، و ليس بتكويني، لما مر من أن دلالة الألفاظ على المعانى ليست بذاتيه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن الغرض فى الاطلاق الحكائى يختلف عن الغرض فى الاطلاق الایجادى، لأن الغرض فى الأول متعلق بالانتقال الثانى بموجب قانون الإستجابة الذهنيه الشرطيه دون الانتقال الأول، فإنه وسيله للوصول إلى الانتقال الثانى و مقدمه له، باعتبار أنه لا- يمكن الوصول إليه بدون، و من هنا يكون الإتيان باللفظ مجرد كونه وسيله للانتقال إلى المعنى، بدون أن يتعلق الغرض به موضوعياً، و لهذا ينظر إليه كمعنى حرفى لا- اسمى، و يسمى انتقال الذهن إلى صوره اللفظ بالإستجابة الطبيعیه، و انتقال الذهن إلى صوره المعنى بالإستجابة الشرطيه فى الإصطلاح الحديث. و من هنا تكون عمليه الوضع محققه لصغرى قانون الإستجابة الذهنيه الشرطيه.

و هذا بخلاف الاطلاق الایجادى، فإنه محقق لصغرى قانون الإستجابة الذهنيه التكويني، فإذا قيل «زيد ثلاثى» انتقل الذهن إلى صوره لفظ زيد مباشره، بدون توسط صوره ذهنيه اخرى، بل لا يمكن أن يكون حضورها فى الذهن بتوسط صوره اخرى، لأن الصوره الاخرى إما اللفظ أو وسيله اخرى.

أما الثانى: فقد تقدم أن استخدام الوسائل الاخرى البدائيه الساذجه من الإشارات و إراداه الصور و تقليد الأصوات فى مقام التعبير عما فى ذهنه و نقله إلى

الآخرين لا يفى بمتطلبات حياه الانسان التى تطورت و نمت ككل.

و أما الأول: فننقل الكلام إلى صورته ذلك اللفظ و نقول: إنها إما أن تحضر فى الذهن بنفسها، أو يحتاج حضورها إلى صورته لفظ آخر، فعلى الأول، لا- فرق بين لفظ و لفظ، و على الثانى، يذهب إلى ما نهايه له، فمن أجل ذلك يكون حضور اللفظ فى الذهن بنفسه نتيجة طبيعیه للإحساس به، و من هذا القبيل ما إذا اطلق شخص مثلا صوتا مشابها لصوت الأسد، فإنه ينتقل الذهن إلى تصور ذلك الصوت مباشره، نتيجة للإحساس السمعى به، ثم إلى تصور الحيوان المفترس.

و إذا رأى زيدا مثلا- انتقل ذهنه إلى صورته مباشره نتيجة طبيعیه للإحساس البصرى به، و إذا لامس حيوانا كالفرس مثلا انتقل ذهنه إلى صورته نتيجة طبيعیه للإحساس اللمسى به، و هكذا.

و من الواضح أن هذه الإنتقالات الذهنيه التى تدور فى حياه الانسان اليوميه بشكل منتظم انتقالات طبيعیه تكوينيه نتيجة للإحساسات الأوليه للإنسان، و ليست بحاجه إلى أى وضع و جعل، كما أنها لا تختص بالانسان.

و هذه الإحساسات هى الأساليب و الوسائل الأوليه التى استخدمها الانسان فى حياته البدائيه.

و أما الألفاظ و اللغات، فهى الوسائل و الأساليب الثانويه المتطوره التى يستخدمها فى متطلبات حياته التى تطورت و توسعت عصرا بعد عصر.

و تسمى الاولى فى الإصطلاح الحديث بالمنبهات الطبيعیه التكوينييه، و الثانيه بالمنبهات الشرطيه، بلحاظ أن اتصافها بها إنما هو بالجعل و المواضعه.

و الخلاصه: أن الاطلاق الايجادى من صغريات المنبهات التكوينييه. و على هذا فيفترق الاطلاق الاستعمالى الحكائى عن الاطلاق الايجادى فى امور:

الأول: أن الاطلاق الاستعمالي الذي هو من قبيل الوسيله الحكائيه، من صغريات المنبهات الشرطيه، بينما الاطلاق الذي هو من قبيل الوسيله الابداعيه، من صغريات المنبهات التكوينيّه.

الثاني: أن المقصود بالأصالة في الاطلاق الحكائي، هو الانتقال إلى صورته ذهنيه اخرى، لا الانتقال إلى صورته ذهنيه اولي، فإنه مجرد وسيله للوصول إلى الثاني و لا ينظر إليه إلا كأداة و وسيله، بينما المقصود بالأصالة في الاطلاق الابداعي، هو الانتقال إلى صورته ذهنيه اولي فحسب.

الثالث: أن موضوع القضيّه في الاطلاق الحكائي قد يكون كلياً، و قد يكون جزئياً، فإن اللفظ كما يحكى عن معنى جزئى، يحكى عن معنى كلى أيضاً، بينما الموضوع في الاطلاق الابداعي لا- يمكن أن يكون كلياً، لأنه شخص الموجود بالوسيله الابداعيه، و هو جزئى دائماً، و لا يعقل أن يكون كلياً.

و يترتب على ذلك أن المقصود في القضيّه، إن كان احضار المعنى في ذهن المخاطب و ترتب الحكم عليه، و اللفظ مجرد وسيله لإحضاره فيه بدون أن يكون له دخل في الحكم فالقضيّه حكائيه، و إن كان المقصود إحضار صورته شخص اللفظ الموضوع في القضيّه في ذهن المخاطب، من دون أن يقصد به الحكايه عن معناه، نظراً إلى أن المحمول فيها سنخ حكم ثابت للفظ فقط و مترتب عليه دون معناه، كما في مثل قضيّه «زيد لفظ»، فإن المحمول في القضيّه و هو «لفظ» سنخ حكم ثابت للفظ «زيد» و محمول عليه بالحمل الشائع الصناعى، و لا يعقل أن يكون محمولاً على معناه، ففي مثل ذلك لا محاله تكون القضيّه إبداعيه و الموضوع فيها شخص اللفظ الموجود دون معناه، و لفظ «زيد» في المثال بشخصه موضوع للقضيّه الموجود بالوسيله الابداعيه، لا أنه لفظ الموضوع، و حيث إنه لا يعقل أن

يكون حاكيا عن نفسه، فلا محاله تكون قضيه «زيد لفظ» إيجاد للفظ «زيد» و احضار صورته في ذهن السامع بنفسه نتيجة طبيعيه للإحساس به، و على هذا فالموضوع في هذه القضيه شخص لفظ «زيد»، و المحمول و هو «لفظ» ثابت له.

فإذن تكون القضيه مركبه من أجزاء ثلاثه: الموضوع و هو شخص لفظ «زيد» و المحمول و هو «لفظ»، و النسبه بينهما التي هي مفاد الهيئه القائم بهما.

قد يقال - كما قيل - : إن لازم كون الموضوع في القضيه شخص لفظ زيد بما هو بدون أن يحكى عن الواقع أن تكون القضيه مركبه من جزأين، فإن القضيه اللفظيه تحكى بموضوعها عن موضوع القضيه الواقعيه، و بمحمولها عن محمول القضيه، و نسبتها عن نسبتها. و على هذا فإذا فرض أن الموضوع في القضيه اللفظيه لا يحكى عن الموضوع في القضيه الواقعيه، فلازم ذلك أن تكون القضيه الواقعيه مركبه من جزأين، أحدهما المحمول، و الآخر النسبه، مع أن تحقق النسبه بدون تحقق طرفي القضيه مستحيل (١).

و الجواب: أن هذا الإشكال مبنى على تخيل أن الموضوع في القضيه الحقيقيه دائما بحاجه في وجوده و حضوره في الأذهان إلى واسطه حكائيه، كاللفظ بالنسبه إلى المعنى، فإنه واسطه لوجوده و حضوره فيها، و ليس نفسه موضوعا للقضيه، بل هو لفظ الموضوع و حاك عنه.

و أما إذا كان الموضوع في القضيه لا يحتاج في وجوده و حضوره في ذهن المخاطب إلى الواسطه، بل كان حاله حال بقيه الأفعال الخارجيه و الموجودات الفعلية، التي يكون حضور صورها في الأذهان نتيجة طبيعه للإحساس بها بدون حاجه إلى وسيله حكائيه، فلا يلزم حينئذ محذور تركيب القضيه من جزأين.

ص: ٢٤١

١- (١) راجع كفايه الاصول: ١٤.

و مقامنا من هذا القبيل، فإن الموضوع فى مثل قولنا: (زيد ثلاثى) شخص ذلك اللفظ الذى هو من الكيف المسموع، لا أنه لفظه، و من الواضح أن اللفظ لا- يحتاج وجوده فى الذهن إلى أى وسيله حكائيه، لإمكان إيجاده فيه على ما هو عليه، و اثبات المحمول له بالوسيله الایجاديه، بمعنى أن وجوده و حضوره فى الذهن نتیجه طبيعیه للإحساس به خارجا، و عليه فالقضية مركبه من أجزاء ثلاثه:

الموضوع و هو ذات اللفظ و شخصه، و المحمول و هو ثلاثى، و الهيئه المتحصله التى تدل على النسبه بينهما.

و إن شئت قلت: إن كون الشىء موضوعا فى القضية، باعتبار أن المحمول ثابت له، فقد يكون المحمول ثابتا لما يحتاج فى وجوده و حضوره إلى الواسطه كالمعنى، كما هو الحال فى غالب القضايا، و قد يكون ثابتا لما لا يحتاج فى وجوده فى الذهن إلى الواسطه كاللفظ، و حيث كان الموضوع فى المقام شخص اللفظ، من جهه أن المحمول ثابت له، فإنه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى، فلا يلزم المحذور المذكور، فإن لزومه هنا مبتن على أن لا يكون الموضوع شخص اللفظ.

و على هذا فلا فرق بين قولنا «زيد ثلاثى» و قولنا «زيد عالم»، فكما أن الهيئه المتحصله من المجموع المركب من «زيد» و «عالم» تدل على النسبه بينهما، فكذلك الهيئه المتحصله من المجموع المركب من لفظ «زيد» و «ثلاثى»، فإنها تدل على النسبه بينهما، غايه الأمر إن جمله «زيد ثلاثى» مركبه من الوسيله الایجاديه و الوسيله الحكائيه، و هذا ليس بفارق، فإن المعيار فى تكوين القضية بوجود النسبه بين طرفيها، و لا موضوعيه لخصوصيه الأطراف.

و أما المسأله الثالثه: و هى اطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله، فالكلام فيها يقع فى مقامين:

الأول: فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه به.

الثانى: فى إطلاق اللفظ وإرادته صنفه أو مثله به.

أما الكلام فى المقام الأول فهل هذا الإطلاق من قبيل الإطلاق الحكائى، أو أنه من قبيل الإطلاق الإيجادى؟ فى قولان:

فقد اختار السيد الاستاذ قدس سره أنه من قبيل الإطلاق الإيجادى دون الحكائى.

و أفاد فى وجه ذلك أنه إذا قيل (زيد لفظ)، و اريد به طبيعى ذلك اللفظ، فهو ليس من قبيل الاستعمال، بل هو من قبيل إحضار الطبيعى فى ذهن المخاطب بإراءه فرده، فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعى، ليسرى منه الى أفراده، و أوجد فى ذهن المخاطب أمرين: أحدهما شخص اللفظ الصادر منه، و الثانى طبيعى ذاك اللفظ الجامع بينه و بين غيره، و لما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه فى الخارج إلاّ- بإيجاد فرده، فلا- يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى فى شىء، فإن وجوده عين وجود فرده فى الخارج، و إيجاده عين إيجاد فرده، و عليه فلا- يعقل أن يجعل وجود الفرد فانيا فى وجوده، أو مبرزاً له و علامه عليه، فإن كل ذلك لا يعقل إلاّ بين وجودين خارجاً و المفروض أنه لا اثنييه فى المقام، فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطه لاحضار الطبيعى فى الذهن، فإن الواسطه تقتضى التعدد فى الوجود، و لا تعدد هنا فيه أصلاً^(١). هذا،

و لنا تعليق عليه، و هو ما تقدم منا من أن الإطلاق الإيجادى يمثل المنبه التكوينى، و الإطلاق الاستعمالى يمثل المنبه الشرطى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، قد مر أن موضوع القضييه فى الإطلاق الإيجادى لا يمكن

ص: ٢٦٣

شبهه فى استقلاله بالذات فى عالم المفهوم، و ما فى هذه النظرية من أن المعنى فى نفسه لا- مستقل و لا- غير مستقل لا يراد بذلك نفى الاستقلال و عدم نفيه بالذات لاستحاله ارتفاع النقيضين، بل يراد به عدم لحاظه لا مستقلا و لا آليا فى الذهن، فإذا كان المعنى و المفهوم فى ذاته مستقلا و لم يكن آله للغير و حاله له، فلا- يعقل جعله آله للغير و حاله له باللحاظ، لوضوح أن اللحاظ لا يجعل المفهوم المستقل بذاته غير مستقل كذلك، و لا يكون أكثر من مجرد تصور آليته للغير و لحاظه كذلك بدون أن يكون له واقع موضوعى.

و بكلمه، إن المفهوم فى عالم المفهوميه إذا كان مستقلا بالذات و مابينا لمفاهيم اخرى فيه و ليس فانيا فى مفهوم آخر ذاتا و حاله له فيه، فلا يمكن جعله فانيا فى مفهوم آخر باللحاظ، لأنه مابين له فى عالم الذهن و المفهوم، فكيف يعقل جعله فانيا فيه و حاله له، و على هذا فبطبيعته الحال يكون لحاظ المعنى الحرفى مندكا فى المعنى الاسمى و فانيا فيه ناجم عن الفرق الجوهرى بينهما ذاتا و سنخا، و إن المعنى الحرفى مندك بالذات فى المعنى الاسمى و فانيا فيه لا باللحاظ الآلى.

و دعوى أن المراد من لحاظ المعنى و المفهوم آله هو لحاظه آله و مرآه لمصاديقه الخارجيه لا آله و مرآه لمفهوم آخر حتى يقال أنه غير معقول، مدفوعه بأن كل مفهوم مرآه لمصاديقه فى الخارج و منطبق عليها انطباق الطبيعى على أفرادها، غايه الأمر إن كان المفهوم كليا فإنه مرآه للحيشه المشتركه بين أفرادها لا لخصوصياتها، و إن كان جزئيا فهو مرآه للخاص فى الخارج، و على هذا فلا فرق بين المفهوم الحرفى و المفهوم الاسمى.

و الخلاصه أنه لو لم يكن فرق بين المعانى الحرفيه و المعانى الاسميه فى عالم المفهوم لم يكن بالإمكان التمييز بينهما بحسب عالم الإنطباق فى الخارج، فمن أجل

و على الثانى يجعل القرينه وسيله لذلك، و على كلا التقديرين فلا يكون هذا الاطلاق من قبيل الوسيله الابداعيه، بل من قبيل الوسيله الحكائيه، إذ لا نقصد بها إلا انتقال الذهن من صورته ذهنيه إلى صورته ذهنيه اخرى، و هو معنى الحكايه.

مثلا إذا قيل «زيد لفظ» اريد به نوع لفظ «زيد» لا شخصه، فلا يمكن أن يكون هذا الاطلاق من قبيل الوسيله الابداعيه، لأن ايجاد النوع و احضاره فى ذهن المخاطب لا يمكن مباشره بمجرد الإحساس به، بل احضاره فيه بحاجه إلى وسيله اخرى كصوره الفرد، و على هذا فإن اريد النوع فى المثال، فإما أن يجعل صورته الفرد وسيله للانتقال إليه، أو يجعل قرينه عليه، و على كل تقدير فالاطلاق حكائى لا ابداعى. نعم انه ابداعى بالنسبه إلى الفرد، و لكنه ليس موضوعا للقضيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن اطلاق اللفظ و اراده نوعه يكون من قبيل الاطلاق الحكائى، و ليس من قبيل الاطلاق الابداعى، و بذلك يمتاز عن اطلاق اللفظ و اراده شخصه، فإنه من الاطلاق الابداعى كما تقدم.

إطلاق اللفظ و إرادته صنفه، أو مثله

و أمّا الكلام فى المقام الثانى و هو ما إذا اطلق اللفظ و اريد به صنفه أو مثله، فهل هو من قبيل الاطلاق الابداعى أو الحكائى؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الاستاذ قدس سرّه إلى الوجه الأول، و قد أفاد فى وجه ذلك أن الحروف قد وضعت لتضييق المفاهيم الإسميه، و تقييدها بقيودات خارجه عن حريم ذواتها، على أساس أن الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعى المعنى الإسمى على اطلاقه وسعته، و قد يتعلق بتفهم حصه خاصه منه، و الدال على الحصه ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها، و على أساس ذلك إن المتكلم كما إذا قصد تفهم حصه خاصه من المعنى، يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد

تفهم حصه خاصه من اللفظ يجعل مبرزه ذلك، فالحرف كما يدل على تضييق المعنى و تخصيصه بخصوصيه ما، كذلك يدل على تضييق اللفظ و تقييده بقيود ما، فإن الغرض كما يتعلق بإيجاد طبيعي اللفظ على ما هو عليه من الاطلاق و السعه، يتعلق بإيجاد حصه خاصه من ذلك الطبيعي الموجد بنفسه كالصنف أو المثل، فالمبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه، فلا فرق فى إفاده الحروف التضييق بين الألفاظ و المعانى، فكلمه «فى» فى قولنا «زيد فى ضرب زيد فاعل» تدل على تخصيص طبيعى لفظ زيد بخصوصيه ما من الصنف أو المثل، كما أنها فى قولنا «الصلاه فى المسجد حكمها كذا» تدل على أن المراد من الصلاه ليس هو الطبيعه الساريه إلى كل فرد، بل خصوص حصه خاصه منها(١). هذا،

و لنا تعليق على ما أفاده قدس سرّه و حاصل هذا التعليق أن موضوع القضييه فى المقام المثل أو الصنف دون الفرد بحده الفردى. و من الواضح أن إطلاق القضييه فى مثل قولنا «زيد فى ضرب زيد فاعل» لا- يمكن أن يكون من قبيل الوسيله الابداعيه للموضوع، أى موضوع القضييه من الصنف أو المثل، لأن هذا الاطلاق لا يمثل ايجاد الموضوع و احضاره فى ذهن المخاطب بنفسه و مباشره و بدون استخدام أى وسيله اخرى، و إنما يمثل إيجاد الفرد بحده الفردى و احضاره فى ذهن السامع، باعتبار أن الموجد به دائما فرد جزئى، و حينئذ فإن كان إحضار صورته الفرد فى الذهن بغرض جعلها مقدمه اعداديه و وسيله للانتقال منها إلى صورته الصنف أو المثل فيه بضميمه قرينه تدل على ذلك، فعندئذ و إن كان الذهن ينتقل إلى صورته الصنف أو المثل، إلا أن هذا الانتقال إنما هو بوسيله حكائيه لا إبداعيه، إذ لا يقصد بها إلا الانتقال من صورته ذهنيه إلى صورته ذهنيه اخرى،

ص: ٢٦٦

و هو معنى الاطلاق الحكائى فى مقابل الاطلاق الایجادى.

و على الجملة، فإذا قيل «زيد فى ضرب زيد فاعل» و ارید به صنفه، كان المتقل إلى ذهن السامع مباشرة صورته شخص «زيد» الذى هو المسموع له حسا نتیجه للإحساس السمعى به، فلا یحتاج إلى أى وسیله اخرى، ثم ینقل الذهن منها إلى صورته الصنف بلحاظ أن الحكم الثابت له فى القضیه لا یختص به، بل یعم تمام ما وقع بعد الفعل بلا فصل مرفوعا، و من الواضح أن الانتقال إلى صورته الصنف لیس طبیعیا، بل بحاجه إلى وسیله اخرى، فإذن لا یكون هذا الاطلاق وسیله إیجادیه لموضوع القضیه، فإن ضابط الاطلاق الایجادى هو أنه یمثل المنبه الطبیعى، كما أن ضابط الاطلاق الحكائى هو أنه یمثل المتبه الشرطى.

و منه یظهر حال ما إذا كان الموضوع للقضیه المثل، فإن صورته المثل للشىء غیر صورته ذلك الشىء، فالاطلاق لا یمثل إلا ایجاد الفرد دون مثله، و منبه طبیعى بالنسبه إلى صورته دون صورته المثل، فإن الانتقال إليها بحاجه إلى استخدام وسیله اخرى.

و الخلاصه: أن ما أفاده السید الاستاذ قدس سرّه من أن موضوع القضیه یوجد بنفسه، و الحرف یدل على توضیقه بإرادته الصنف و المثل، لا یرجع إلى معنى صحیح، و ذلك لأن الموضوع الموجد بنفسه فى القضیه هو الفرد بحده الفردى، و من الواضح أن الفرد الخارجى لا یقبل الاطلاق و التقیید.

فالصحیح أن اطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله یكون من باب الاستعمال و الاطلاق الحكائى لا الایجادى. نعم اطلاق اللفظ و إرادته شخصه یكون من قبیل الوسیله الایجادیه كما مر، هذا من ناحیه.

و من ناحیه اخرى قد یقال إن هذه الاطلاقات إذا كانت من باب الاستعمال

فهو بحاجة إلى وجود مناسبة بين اللفظ و نوعه أو صنفه أو مثله لكي يصح استعمال اللفظ فيه و لا مناسبة بينهما، فإذن لا تصح هذه الاطلاقات من باب الاستعمال.

و الجواب عن ذلك ما تقدم، من أنه يكفي في صحة هذه الاطلاقات من باب الاستعمال توفر أحد أمرين فيها:

الأول: كون المعنى فيها بما أنه من سنخ اللفظ، فلا يبعد كفايه ذلك في صحة تلك الاطلاقات من باب الاستعمال، لأن ذلك مناسبة ذاته تصلح أن تعطى للفرد صفة الحكاياه كاللفظ عن الطبيعي.

الثاني: أن اشتغال الفرد على حصه من الطبيعي يكفي في صحة استعماله فيه، لأن ذلك مناسبة عرفيه تصلح أن تجعل الفرد أداءه للانتقال إلى الطبيعي.

و لكن المناسبة الثانية مختصه باستعمال الفرد في نوعه أو صنفه، و لا تشمل استعماله في مثله. و أما المناسبة الاولى فهي تعم جميع هذه الاطلاقات.

و دعوى أن هذه الاطلاقات لا يمكن أن تكون من باب الاستعمال، و إلاّ لزم اتحاد الدال و المدلول فيما إذا كان الدال فردا و المدلول نوعا أو صنفا، على أساس أن الفرد بنفسه مصداق لنوعه أو صنفه و متحد معه خارجا، فلو استعمل فيه لكان الدال و المدلول في الخارج واحدا.

مدفوعه بأن المستحيل إنما هو اتحاد الدال مع المدلول بالذات، بان يكون الدال و المدلول مفهوما واحدا، و أما إذا كانا متعددين في عالم المفهوم، فلا ينافى اتحادهما في المصداق الخارجى، لأن الموجود الخارجى ليس مدلولاً للفظ.

نتيجة هذا البحث عده امور:

الأول: إن ما ذكره المحقق صاحب الكفايه قدّس سرّه من أن صحه اطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله ليست من باب الوضع و لا- العلاقه، لأنها فرع الحقيقه، و لا- حقيقه فى المقام، بل هى من باب حسنه عند الطبع لا يتم، لأن منشأ صحه هذه الاطلاقات من باب الاستعمال إنما هو العلاقه بين الفرد و النوع، و بين الفرد و الصنف أو المثل، إذ لا فرق فى العلاقه المصححه للاستعمال بين أن تكون متمثله فى العلاقه بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى المستتبعه للعلاقه بين اللفظ و المعنى المجازى تبعاً، أو متمثله فى العلاقه بين اللفظ و المعنى ابتداءً، بدون أن تسبقها علقه اخرى كما فى المقام.

الثانى: أن اطلاق اللفظ و إرادته شخصه ليس من قبيل الاطلاق الاستعمالى، بل هو من قبيل الاطلاق الايجادى، الذى يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنيه التكوينيّه فى مقابل الاطلاق الاستعمالى الذى يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنيه الشرطيه، فمن أجل ذلك لا- يعقل أن يكون هذا الاطلاق من قبيل الاستعمال، لأن الاستعمال يمثل الوسيله الحكائيه، و هى تقتضى المغايره بين الحاكي و المحكى، و لا تعقل حكايه الشىء عن نفسه.

الثالث: أن ما ذكره المحقق صاحب الكفايه قدّس سرّه من كفايه المغايره الاعتباريه بين الدال و المدلول، مبنى على الخلط بين الدلاله اللفظيه و الدلاله العقليه كما تقدم، هذا إضافه إلى ما مر من اعتبار التغير بين الدال و المدلول فى الدلاله العقليه أيضاً.

الرابع: أن ما ذكره المحقق الأصبهاني قدّس سرّه من أنه لا برهان على امتناع حكايه الشىء عن نفسه، و دلاله الشىء على نفسه مستدلاً بقوله عليه السّلام «يا من دل على ذاته بذاته» و بقوله عليه السّلام «و أنت دللتنى عليك» مبنى على الخلط بين الدلاله اللفظيه

و الدلاله عند أهل العرفان التي مجرد لقلقه اللسان، أو المراد الداله على ذاته بآثار ذاته على ما سبق.

الخامس: أن الاطلاق الاستعمالي الذي يمثل الوسيله الحكائيه يمتاز عن الاطلاق الایجادى فى نقاط ثلاث التي تقدمت الإشاره إليها آنفا فلاحظ.

السادس: أن الموضوع فى القضيه الحقيقيه إن كان معنى تطلب اخطاره فى ذهن السامع و احضاره فيه وسيله حكائيه كاللفظ، و إن كان لفظا أو غيره من الأفعال الخارجيه، كان حضوره فى ذهن السامع نتيجة طبيعیه للإحساس به، و لا يحتاج إلى أى وسيله اخرى كما تقدم.

السابع: الصحيح أن إطلاق اللفظ و اراده نوعه أو صنفه أو مثله، يكون من باب الاستعمال، لا من باب الاطلاق الایجادى.

ص: ٢٧٠

المعروف و المشهور بين الاصوليين أن علامات الحقيقه و المجاز ثلاث.

العلامه الاولى: التبادر

و يراد به انتقال الذهن إلى معنى معين عند اطلاق لفظ كذلك و الإحساس به، لأنه يكشف إنّا عن أنه موضوع بإزائه، بتقريب أن هذا الانتقال ليس بذاتي، لما تقدم في باب الوضع، من أن دلالة الألفاظ على المعاني لا تستند إلى المناسبات الذاتيه، بل هي مستنده إلى أحد عاملين:

الأول: الوضع، فإنه يعطى للفظ صفة الصلاحيه للدلاله على المعنى و الحكايه عنه.

الثاني: العلاقه المصححه التي تمنح اللفظ صلاحيه الدلاله على المعنى المجازى مع القرينه الصارفه. و عليه فإذا كان المعنى متبادرا من اللفظ، و لم تكن قرينه في البين، كان هذا التبادر كاشفا إنيا عن أنه المعنى الموضوع له اللفظ.

و قد اعترض على علاميه التبادر، بتقريب أن علاميتها للكشف عن الوضع مستحيله، لاستلزامها الدور، من جهه أن التبادر و هو إنسباق المعنى في الذهن يتوقف على العلم بالوضع، إذ لا يعقل الانسباق و التبادر من اللفظ بدون العلم مسبقا بوضعه له، فلو كان العلم بالوضع متوقفا عليه لدار.

و قد أجيب عن ذلك بوجه:

الأول: ما ذكره بعض المحققين قدس سرّه من أن علاميه التبادر لتعيين المعنى الموضوع له على القول باعتباره الوضع غير معقوله، وذلك لأن التبادر برهان إني على الوضع، وعلى هذا فإذا كان الوضع عبارة عن اعتبار الملازمه بين اللفظ والمعنى القائم بالوضع، فمن الضروري أنه بجعله الواقعي لا يكون عله للتبادر، ليكون التبادر كاشفاً إنياً عنه، فإن من يكون جاهلاً بوضع لفظ «الأسد» مثلاً للحيوان المفترس، و باعتبار الملازمه بينهما، لا يعقل أن ينتقل ذهنه إلى تصوره من تصور لفظ «الأسد».

فالتنتيجه: أن الوضع بوجوده الاعتباري في الواقع، لا يعقل أن يكون عله للتبادر و الانسباق، بل تمام العله للتبادر العلم بالوضع، و إن كان مخالفاً للواقع.

فإذا علم بأن اللفظ الفلاني وضع للمعنى الفلاني، كان ذلك المعنى هو المتبادر منه عند اطلاقه و إن لم يكن في الواقع موضوعاً له، فإذن تمام العله للتبادر هو العلم بالوضع، و لا أثر له في الواقع بدون العلم به.

فتحصل أن التبادر على القول بأن الوضع أمر جعلي اعتباري، يستحيل أن يكون علامه على الوضع.

و أما على القول بأن الوضع أمر تكويني و عبارته عن عمليه قرن بين تصور اللفظ و تصور المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد، بحيث يوجب انتقال الذهن من تصور أحدهما إلى تصور الآخر، فتكون علاميه التبادر أمر معقول، لأن التبادر من اللفظ فرع الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى في ذهنه، و هذه الملازمه التصوريه فرع القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى الذي هو روح الوضع، و هو أمر واقعي، فإذا كانت الملازمه ثابتة بين تصور اللفظ و تصور المعنى في الذهن، فمتى ما تصور اللفظ انتقل ذهنه إلى تصور المعنى، و لا يتوقف هذا الانتقال التصوري

فى أفق الذهن على العلم التصديقى بالوضع فى الخارج، لأن هذا الانتقال فرع الملازمه التصوريه بين اللفظ و المعنى فى عالم الذهن، و هو لا يتوقف إلا على ثبوت هذه الملازمه التصوريه فيه، و لا يتوقف على التصديق بها فى الخارج، و لهذا يحصل هذا الانسباق و التبادر للصبيان أيضا، نتيجة لثبوت الملازمه بين تصوريهما فى الذهن مع عدم وجود أى علم تصديقى لديهم بالملازمه.

و على هذا فعلاميه التبادر للوضع معقوله، لأنها لا تتوقف على العلم التصديقى بالوضع، فإذا ن يمكن استعمال الوضع به إنياء.

و من هنا تمتاز هذه الملازمه عن الملازمات الواقعيه، كالملازمه بين النار و الاحراق، و بين تعدد الآلهه و فساد العالم، و بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، و هكذا... فى نقطه، و هى أن الانتقال من اللازم إلى الملزوم لا يمكن بدون العلم التصديقى بالملازمه بينهما فى الملازمات الواقعيه، سواء أكان الانتقال انتقالا تصديقىا أم كان تصوريا، فإن العلم بالاحراق فى الخارج، إنما يستلزم العلم بوجود النار فيه إذا علم بثبوت الملازمه بينهما خارجا، و أما مع عدم العلم بثبوتها، فلا ينتقل من العلم بوجود الاحراق خارجا إلى العلم بوجود النار كذلك، و كذا لا يستلزم تصور وجود الاحراق تصور وجود النار فى الذهن إلا إذا علم بوجود الملازمه بينهما خارجا و هذا بخلاف الملازمه فى المقام، فإنها إنما تكون بين نفس التصورين و الادراكين، لا بين نفس المدركين كما فى الملازمات الواقعيه، فإذا كانت الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى، لا بين ذات اللفظ و ذات المعنى، فتصور المعنى بنفسه لازم لا أنه تصور لل لازم، و تصور اللفظ بنفسه ملزوم لا أنه تصور للملزوم، فإذا فرض أن الملازمه بين نفس الادراكين و التصورين، فلا محاله يستتبع أحدهما الآخر فى أفق الذهن، كما أن الملازمه إذا

كانت بين نفس المدركين فى الواقع كالنار و الاحراق، كان وجود الملزوم فيه يستتبع وجود اللازم.

و الخلاصه: أن الوضع هو الاقتران بين اللفظ و المعنى خارجا، و هو المنشأ للملازمه بين الادراكين و التصورين فى الذهن، فإذا كانت صورته الاقتران المؤكد موجوده فى أفق الذهن، كانت تلك الصوره هى السبب للانسباق و التبادر، و إن لم يعلم بأن هذا الاقتران وضع. أو فقل إن ثبوت هذا الاقتران و الارتباط فى الذهن بنفسه منشأ للإنتقال من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، و لا يتوقف على العلم التصديقى بأن هذا الاقتران وضع.

و بذلك تفترق هذه النظرية عن نظريه الاعتبار، فإن حقيقه الوضع إذا كانت أمرا اعتباريا جعليا قائما بالفاعل و الواضع، فمن البين أنه طالما لا يعلم الشخص بهذا الاعتبار و الجعل، فلا يعقل الانسباق و التبادر عنده، و كذلك الحال على القول بأن الوضع هو التعهد، فإنه مادام لا يعلم به، فلا انسباق و لا تبادر(١).

و لنا تعليق على ذلك:

أما أولا: فلأن علاميه التبادر على القول بأن حقيقه الوضع القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى و إن كانت ممكنه و لا تستلزم الدور، إلا- أنها لا تخرج عن حدود الامكان فقط، إذ افتراض الانسباق و التبادر من الاقتران الموجود فى الذهن بدون أن يعلم خارجا بأنه وضع، مجرد و هم، لا- واقع له إلا- فى الصبى أو المجنون، و أما فى غيره كالسامع الشاعر الملتفت، فافتراض ذلك بدون التفاته التصديقى بأنه وضع، لا يخرج عن دائره الخيال إلى دائره التحقق، هذا إضافه إلى أنه لا يفيد

ص: ٢٧٤

١- (١) بحوث فى علم الاصول ١: ١٦٥.

العلم التصديقي بالوضع.

و أمّا ثانياً: فمع الإغماض عن هذا، إلّا أن مبنى ذلك غير صحيح، لما تقدم من أن الأقرب، هو كون حقيقة الوضع حقيقه اعتباريه جعليه، على تفصيل تقدم، لا مجرد إقتران بين اللفظ و المعنى خارجاً بدون ضم أى اعتبار إليه. و أما الملازمه الذهنيه بين صوره اللفظ و صوره المعنى فهى من آثار الوضع و ليست بحقيقه الوضع.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه و هذا الوجه يرجع إلى جوابين:

الأول: أن تبادل العالم بالوضع علامه للجاهل به و برهان إنى له عليه.

الثانى: أن التبادر لدى المستعلم يتوقف على العلم الاجمالى بالوضع، و هو لا- يتوقف على التبادر، و ما يتوقف عليه هو العلم التفصيلى به، فإذن لا دور.

و المراد بالعلم الاجمالى، العلم الارتكازى الثابت فى أعماق النفس، بدون التفات النفس إليه فعلاً و تفصيلاً، و ليس المراد منه العلم الاجمالى بالمعنى الاصولى. و المراد بالعلم التفصيلى العلم بالعلم بالوضع.

فالتبادر يتوقف على العلم بالوضع ارتكازاً، و العلم بالعلم بالوضع المساوق للإلتفات الفعلى اليه يتوقف على التبادر و فى طوله. كما أن التبادر يكون فى طول العلم الارتكازى، و عليه فلا موضوع للدور (1).

و لنأخذ بالنقد على كلا الجوابين:

أما الأول: فيرد عليه أولاً أنه خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام هنا

ص: ٢٧٥

إنما هو في تبادر المستعلم، و أنه هل يصلح أن يكون علامه و برهانا إنيا له على الوضع أو لا؟ و ليس في تبادر العالم به.

و ثانيا: أن علاميه تبادر العالم بالوضع للجاهل المستعلم و إن كانت ممكنه و لا محذور فيها، إلا أنه وحده لا يكفي عادة لحصول العلم بالوضع، إذ لا بد فيه من إحراز أنه مستند إلى اللفظ بما هو بدون ضم أى شىء آخر إليه. و من الواضح أن إحرازه عادة يتوقف على تكرار الاستعمال و اطراده حتى يدفع بذلك احتمال أن يكون تبادره مستندا إلى وجود قرينه حالیه أو عهدیه عنده، إذ لا يمكن نفي هذا الاحتمال عادة إلا بتكرار الاستعمال و اطراده في مختلف الموارد، أو بين العالمين بالوضع، فلذلك لا يكون بمجرد علامه.

و بكملة، إن العلامه على الوضع حينئذ، إنما هي التبادر الاطرادي لا نفس التبادر، و نتیجه ذلك أن تبادر العالم بالوضع بما هو تبادر لا يكون علامه على الحقيقه، و إنما العلامه هي اطراده، فإنه يكشف إنيا عن الوضع.

و أما الجواب الثاني فهو و إن كان يدفع محذور الدور، إلا أنه يؤدي إلى إلغاء دور علاميه التبادر للوضع.

أما أولا- فلأنه لا معنى لجعل التبادر برهانا إنيا لدى المستعلم على علمه بالوضع، لأنه بمجرد استعماله عن علم نفسه و التفاته إليه، يحصل له اليقين المباشر بعلمه، لأن العلم بالعلم مساوق للإلتفات الفعلی، و لا- يعقل أن يتوسط بين العلم التفصيلی له بالوضع و العلم الاجمالي به واسطه لكي تكون الواسطه برهانا إنيا على الأول، لفرض أنه بمجرد الإستعلام عن علمه و التوجه إليه أصبح علما تفصيليا فعليا له، على أساس أن في أفق النفس ليس إلا علم واحد، و هو العلم الاجمالي بالوضع أولا، و هو بأدنى منبه خارجي أو توجه داخلي صار

تفصيليا، و حينئذ فالموجود فى أفق النفس ليس إلا- العلم التفصيلى بالوضع لا غيره، فلذلك لا يعقل أن يتوسط التبادر بينهما كبرهان إنى.

فالتتيجه: أن العالم بالوضع اجمالا و ارتكازا ليس بحاجة فى تحصيل العلم التفصيلى به إلى التمسك بالتبادر كبرهان إنى، بل أنه بصرف الإستعلام عن علمه أصبح عالما بالوضع تفصيلا.

و ثانيا: أن لازم ذلك هو أن التبادر لا يكون علامه أوليه لتمييز الحقيقه عن المجاز، و ذلك لأن العلم الارتكازى بالوضع، بما أنه ليس بذاتى على الفرض، فبطبيعته الحال يكون مستندا إلى سبب آخر كالتنصيص او نحوه، لا إلى التبادر، لمحذور الدور.

فالتتيجه: أن التبادر لا يصلح أن يكون علامه على الوضع ابتداء و برهانا إنيا عليه، و إنما يكون علامه ثانويه للعالم به اجمالا لا مطلقا.

الوجه الثالث: ما نقله المحقق الأصبهانى قدس سرّه عن بعض الأعلام، من أن التبادر ليس معلولا للعلم بالوضع، بل معلول لنفس الوضع و من مقتضياته، فإنه يقتضى التبادر، و العلم به شرط فى تأثيره، و عليه فلا دور، حيث إن صفة الإقتضاء للوضع و المعلوليه للتبادر لا تتوقف على العلم به(1).

و لكن هذا الجواب غريب جدا.

أما أولا: فلأن الضروره و الوجدان تحكم بأن العلم بالوضع تمام العله للتبادر، و لا دخل للوضع بوجوده الواقعى فيه أصلا. و من هنا إذا علم بوضع لفظ لمعنى، كان المعنى هو المتبادر منه عند اطلاقه و إن لم يكن العلم مطابقا

ص: ٢٧٧

للواقع كما مر.

و ثانيا: أن ذلك لا يدفع محذور الدور، للزومه في جانب الشرط، فإن التبادر متوقف على العلم بالوضع بملاك أنه شرط، و العلم بالوضع متوقف على التبادر بملاك أنه علامه و برهان إني عليه.

و الخلاصه: أن الوضع في نفسه لا يقتضى التبادر، و تمام العله له العلم به و إن كان مخالفا للواقع، و على تقدير تسليم أنه مقتض له، و لكنه لا يدفع الدور، للزومه في جانب الشرط.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه من أنه يكفى في ارتفاع الدور، تغاير الموقوف و الموقوف عليه بالشخص لا بالنوع و الذات، و على هذا فيمكن في المقام افتراض علمين متماثلين، أحدهما يتوقف على التبادر، و الآخر مما يتوقف التبادر عليه، و إن كان العلمان متحدين ذاتا و حقيقه، فإذن لا دور(١).

و فيه أن هذا الجواب منه قدس سرّه غريب جدا،

أما أولا: فلأن قيام العالم بالوضع بعملية التبادر لتحصيل العلم به ثانيا لغو محض، ضروره أنه لا معنى لتحصيل العلم به مره اخرى، و لا موضوع حينئذ لعلاميه التبادر.

و ثانيا: أن هذه الفرضيه في نفسها غير معقوله، بداهه استحاله افتراض تعدد العلم التفصيلي التصديقي بشيء واحد، لأن المعلوم بالعرض إذا كان واحدا في الخارج استحال تعلق أكثر من علم تفصيلي تصديقي واحد به، لأن شيئا واحدا في الخارج مرثي بنحو واحد، و لا يعقل أن يكون مرثيا بنحوين أو أكثر من

ص: ٢٧٨

شخص واحد. مثلا عداله زيد فى الخارج لا يمكن أن تكون مرثيه بعلمين تصديقيين من فرد واحد، و لا فرق فى ذلك بين العلم و الشك و الظن، فكما أن تعدد العلم التصديقى بشىء واحد غير معقول، فكذلك تعدد الشك و الظن به.

و على هذا فلا يعقل أن يتعلق بالوضع علمان تصديقيان، أحدهما ما يتوقف عليه التبادر، و الآخر ما يتوقف على التبادر، فإنه إذا علم بالوضع علما تصديقا تفصيليا، استحال تعلق علم آخر به كذلك و لو بسبب آخر. نعم يمكن تعدد العلم التصورى بشىء واحد، كما إذا تصوره أكثر من مره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى استحاله علاميه التبادر للوضع من جهه استلزامها الدور، على أساس أن تمام العله للتبادر هو العلم بالوضع و إن كان مخالفا للواقع، و لا دخل للوضع فيه أصلا كما مر.

العلامه الثانيه: عدم صحه السلب أى صحه الحمل

المشهور بين الاصوليين أن صحه الحمل علامه للحقيقه و الوضع، و عدم صحه الحمل علامه للمجاز و عدم الوضع.

بيان ذلك: أن صحه حمل اللفظ بما له من المعنى على معنى معين بالحمل الأولى الذاتى علامه كونه نفس معناه الموضوع له، لأنها تدل على أن المعنى الموضوع فى القضية متحد مع المعنى المحمول فيها ذاتا و مفهوما، و بالتالى تكشف عن أنه معناه الموضوع له. و صحه حمله كذلك على معنى بالحمل الشائع، علامه كونه من أفراد و مصاديق معناه الموضوع له، هذا هو المعروف و المشهور.

و الصحيح أن صحه الحمل لا تصلح أن تكون علامه على الحقيقه، بدون فرق

فى ذلك بين الحمل الأولى الذاتى و الحمل الشائع الصناعى. و ذلك لسببين:

الأول: أن المقتضى فى نفسه غير تام، و الوجه فيه أن الحمل إذا كان حملا أوليا و ذاتيا، فملاك صحته أن المحمول فى القضية عين الموضوع فيها ذاتا و حقيقه، و من الواضح أنها لا تكشف عن أن الموضوع فى القضية معنى حقيقى للفظ، و إنما تكشف عن أن الموضوع فيها عين المعنى المستعمل فيه اللفظ، و أما أنه معنى حقيقى له أو معنى مجازى، فصحه الحمل لا تكشف عن أنه معنى حقيقى له، إلا بناء على أن الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و هو غير ثابت. مثلا، إذا قيل «الحيوان الناطق إنسان» فإنه يدل على أن الموضوع فى القضية عين المحمول فيها ذاتا و مفهوما، و أما أن الموضوع معنى حقيقى للفظ الانسان أو معنى مجازى له، فصحه الحمل لا تكشف عن أنه معنى حقيقى له، إلا بناء على ثبوت أصاله الحقيقه تعبدا، و هى غير ثابتة.

أو فقل: إن القضية المذكوره تدل على أن الموضوع فيها عين المعنى المستعمل فيه لفظ الانسان، و أما أن لفظ الانسان استعمل فيه حقيقه أو مجازا، فصحه حملة لا تكشف عن أنه استعمل فيه حقيقه.

و بكلمه: إن ملاك صحه الحمل الأولى الذاتى اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتا و حقيقه، و أما أن لفظ المحمول استعمل فى معناه الموضوع له ليكون الموضوع فى القضية معنى حقيقيا له، فصحه الحمل المذكور لا تكشف عن ذلك، و إنما تكشف عن أن الموضوع فى القضية عين المعنى المستعمل فيه اللفظ، و أما أن المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقى له فلا تكشف عنه، غاية الأمر أنه إن كان معنى حقيقيا له، كان الموضوع متحدا مع المعنى الحقيقى، و إن كان معنى مجازيا، كان الموضوع متحدا مع المعنى المجازى، و بالتالى يكون معنى مجازيا له.

فالتنتيجه: أن الحمل الأولى الذاتى لا يصلح أن يكون علامه للحقيقه.

و أما الحمل الشائع فهو على أنواع.

النوع الأول: حمل الكلى على فرد، كقولنا «زيد إنسان» و منه حمل الجنس على النوع، و حمل الفصل عليه.

النوع الثانى: حمل العناوين العرضيه على معروضاتها، كقولنا «زيد عالم» أو «ضاحك» و هكذا.

النوع الثالث: حمل العناوين العرضيه بعضها على بعضها الآخر، كقولهم «الكاتب متحرك الأصابع» و «المتعجب ضاحك» و ما شاكل ذلك.

أما النوع الأول فان كان من قبيل حمل الطبيعى على فرده فالموضوع فى القضييه فرد من المحمول فيها و متحد معه خارجا، على أساس أن وجود الطبيعى فى الخارج عين وجود فرده فيه، و ليس له وجود آخر، فالإختلاف بينهما إنما هو فى جهه الإضافه و إن كان من قبيل حمل الجنس أو الفصل على النوع، كقولنا «الانسان حيوان» أو «ناطق» فالموضوع فى القضييه متحد مع المحمول فيها فى الوجود الخارجى.

و على هذا، فقد يقال بأن صحه الحمل فى هذا النوع كاشفه عن كون اللفظ حقيقه فى المعنى الموجود بوجود فرده فى الخارج. مثلا- حصه خاصه من الحيوان الموجوده بوجود زيد فى الخارج، و يحمل عليها لفظ الانسان بما له من المعنى العرفى، و حينئذ فإن وجد صحه هذا الحمل عرفا، كشفت صحته عن اتحاد الحصه الموجوده بوجود زيد مع المعنى الموضوع له لفظ الانسان، و إن وجد عدم صحته، كشف عن عدم اتحاده معه.

و الخلاصه: أن الضابط لعلاميه صحه الحمل، ثبوت المحمول في مرتبه ذات الموضوع، فإنه إذا كان ثابتا فيها، تكشف صحته عن أن اللفظ موضوع لمعنى ثابت في مرتبه ذات الموضوع، و على هذا فحيث إن معنى الانسان ثابت في مرتبه ذات زيد في الخارج الذى هو موضوع القضيه، فصحه حمله عليه كاشفه عن أنه موضوع بإزاء معنى ثابت في مرتبه ذات الموضوع، و كذا الحال في معنى الحيوان أو الناطق، فإنه لَمَا كان ثابتا في مرتبه ذات الانسان الذى هو الموضوع في القضيه، فصحه حمله كاشفه عن أنه موضوع لمعنى ثابت في مرتبه ذات الموضوع.

و أما النوع الثانى و الثالث، فحيث إن المحمول فيه غير ثابت في مرتبه ذات الموضوع، كقولنا «زيد عالم» و قولنا «الناطق ضاحك» و «الناطق حيوان» و «الكاتب متحرك الأصابع» و هكذا، فلا يصح الإستكشاف المذكور.

و على الجملة فالقائل بأن صحه الحمل علامه لا- يقول إنه بمجرد علامه، بل من جهه أن الحمل إن كان أوليا ذاتيا، فاتحاد الموضوع مع المحمول في القضيه فى الذات و المفهوم دليل على الحقيقه. و إن كان شائعا صناعيا، كقولنا «زيد إنسان» فاتحاد الموضوع مع المحمول خارجا، يكشف عن أن اللفظ موضوع لمعنى موجود بوجود زيد، و فى مرتبه ذاته، و هذا الملاك غير متوفر فى النوع الثانى و الثالث.

أما فى الأول، كقولنا «زيد عالم» فإن مبدأ المحمول غير الموضوع، فلا يكون موجودا بوجوده، و إن كانا منطبقين على موجود واحد فى الخارج ابتداء، فإن ذلك لا- يكون ملاك الكشف، فإن ملاك ما إذا كان معنى المحمول ثابتا فى مرتبه ذات الموضوع، و هو غير متوفر فى المقام.

و أما الثانى، فإن كان من قبيل حمل أحد الكلين المتساويين على الآخر، كقولنا «الناطق ضاحك» فالأمر واضح، لأن معنى المحمول غير ثابت فى مرتبه ذات الموضوع. و إن كان من قبيل حمل الأعم على الأخص، كقولنا «الناطق حيوان» فإن معنى المحمول غير موجود بوجود الموضوع، لأن مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس، و إن كان التركيب بينهما اتحاديا، فالميزان فى كشف الحمل عن الحقيقه ثبوت معنى المحمول فى مرتبه ذات الموضوع، و إلا فلا كشف(١).

و لنا تعليق على ذلك.

أما أولا فلأن صحه الحمل مطلقا، سواء أكانت بالحمل الأولى الذاتى، أم بالشائع الصناعى، لا تصلح أن تكون علامه للحقيقه.

أما الأول فقد تقدم الكلام فيه.

و أما الثانى فلأنه لا يدل على أكثر من أن الموضوع من مصاديق المحمول، و متحد معه فى الخارج، و أما كون معنى المحمول معنى حقيقيا للفظ أو معنى مجازيا، فالقضية لا تدل على شىء منهما، فإن ما هو ملاك صحه الحمل هو كون الموضوع فردا للمحمول، و أما كون المحمول معنى حقيقيا للفظ فصحه الحمل بما هى لا تدل على ذلك، و إنما تدل على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجا، و أما أن استعمال اللفظ فى المعنى المحمول يكون على نحو الحقيقه فهى لا تدل عليه، لوضوح أنه ليس هنا شىء غير استعمال اللفظ فى المعنى، و هو أعم من الحقيقه.

نعم إذا فرض تجرد اللفظ عن القرينه و تبادل المعنى منه، كان ذلك علامه على الحقيقه، و لكنه خارج عن محل الكلام بالكلية، فإذن ما هو ملاك صحه الحمل

ص: ٢٨٣

١- (١) نهايه الدرايه ٨٢:١.

الشائع، هو نحو من أنحاء الإتحاد بين الموضوع و المحمول خارجا، و ما هو ملاك الحقيقة، استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، فأحد الملاكين أجنبى عن الملاك الآخر، لإمكان أن يتحد الموضوع و المحمول فى الخارج مع كون استعمال اللفظ فى الموضوع مجازا، غايه الأمر أنه يتحد مع المعنى المجازى. و من هنا ترجع الحقيقة و المجاز إلى عالم الألفاظ، و صحة الحمل إلى عالم المدلول، فذلك لا يكون اثبات أحدهما دليلا على اثبات الآخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن صحة الحمل سواء أكان بالحمل الأولى الذاتى، أم كان بالحمل الشائع الصناعى، فلا تصلح فى نفسها أن تكون علامه للحقيقه.

و ثانيا لو سلمنا أن صحة الحمل علامه للحقيقه و تكشف عن الوضع، و لكن الظاهر حينئذ أن لا فرق بين أنواع الحمل الشائع، فكما أن النوع الأول يكشف عن الوضع و الحقيقه، فكذلك النوع الثانى و الثالث.

أما النوع الثانى المتمثل فى مثل قولنا «زيد عالم» أو «ضاحك» أو «إنّ هذا الجسم أبيض» و «ذاك أسود» و هكذا، فلأن العناوين المحموله على الموضوع جميعها من العناوين الانتزاعيه التى هى منتزعه من قيام الأعراض بموضوعاتها و ليس لها وجود فى الخارج، و الموجود فيه إنما هو نفس الأعراض و المقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين و منشأ انتزاعها، و على هذا فنسبه ما به الإتحاد بين الموضوع و المحمول فى القضية، و هو وجود زيد مثلا إلى تلك العناوين إنما هى بالعرض و المجاز، و بقانون أن كل ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات، يرجع هذا الحمل أى حمل العناوين على معروضاتها إلى حمل ثان، و يدل الكلام عليه بالدلاله الالتزاميه لا محاله، و هذا الحمل يكون من قبيل حمل الكلى على

فرده، و على هذا فمثل قولنا «زيد ضاحك» يرجع في نهايه المطاف إلى قولنا الصفه القائمه بزيد ضحك، و هكذا و هذا من حمل الكلى على فرده، و تدل صحته على أن اللفظ موضوع لمعنى متحد مع المعنى الموجود في مرتبه ذات الموضوع.

و أما النوع الثالث المتمثل في مثل قولنا «المتعجب ضاحك» و «الكاتب متحرك الأصابع» و نحوهما، فهو بصيغته الخاصه و إن لم يصلح أن يكون علامه للوضع، لوضوح أنه لا يدل على أن الضاحك موضوع لمعنى متحد مع المعنى الموجود في مرتبه ذات المتعجب. فإن مبدأ الضاحك غير مبدأ المتعجب و مباين له، بل يدل على أنهما منطبقان على شيء واحد في الخارج كزيد مثلا ابتداء، و لكنه بمقتضى قانون أن كل ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات يرجع لبا و واقعا إلى حملين، كلاهما من حمل الكلى على فرده، لأن مرجع «المتعجب ضاحك» إلى حمل التعجب على الصفه القائمه بزيد مثلا، و حمل الضحك على الصفه القائمه به، و حيث إن كلا الحملين من حمل الطبيعى على فرده، فيكون المحمول ثابتا في مرتبه ذات الموضوع، و صحته تكشف عن الوضع و الحقيقه، أى عن كون الموضوع في القضيه فرد من المحمول الذى هو معنى اللفظ.

فالنتيجه: أنه لا فرق بين أنواع الحمل الشائع الصناعى بحسب مقام اللب و الواقع، فإن مآل الكل إلى نوع واحد من الحمل، و هو حمل الكلى على فرده، و إنما الفرق بينها في صياغه القضيه، و حينئذ فإن نظرنا إلى صياغه كل منها فالنوع الثانى و الثالث لا يدلان بصياغتهما على أن المحمول في القضيه متحد مع المعنى الموجود في مرتبه ذات الموضوع، و إن نظرنا إلى مآلهما لبا و واقعا، فحالهما حال النوع الأول.

الثانى: أن علاميه صحه الحمل للحقيقه مستحيله، و ذلك لأن علاميتها

تستلزم الدور. بيان ان صحة الحمل تتوقف على العلم بأن الموضوع فى القضية معنى حقيقى للفظ فى المرتبه السابقه، و إلا فلا يمكن الحكم بصحة حمل المحمول فى القضية عليه و استعمال الوضع و الحقيقه منها، فلو كان العلم به متوقفا على صحة الحمل لدار. و لا فرق فى ذلك بين الحمل الأولى الذاتى و بين الحمل الشائع الصناعى، فإن صحته على كلا التقديرين فرع العلم فى المرتبه السابقه، بأن الموضوع فى القضية هو المعنى الحقيقى للفظ.

و قد أجب عن ذلك بأن صحة الحمل تتوقف على العلم الاجمالى الارتكازى بالمعنى الموضوع له، و هو لا يتوقف عليها، فإن المتوقف عليها العلم التفصيلى بالمعنى الموضوع له، فالنتيجه: أن صحة الحمل فى طول العلم الاجمالى الارتكازى، و العلم التفصيلى فى طول صحة الحمل، فإذن لا دور(١).

و لكن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى صحيح.

أما أولاً: فلأنه لا يمكن جعل صحة الحمل برهاناً إنياً للمستعلم على علمه بالعلم بالوضع، إذ لا يعقل أن تتوسط بينهما واسطه، على أساس أن العلم التفصيلى هو العلم الارتكازى بعد الإستعلام و التوجه، فإن العالم بالوضع فى أعماق نفسه لا يحتاج فى صيروره علمه علماً تفصيلاً إلى التبادر أو صحة الحمل، بل لا يعقل أن يتوسط بين العلم التفصيلى و العلم الارتكازى واسطه بها يثبت العلم التفصيلى بالعلم الارتكازى بالوضع، لفرض أنه ليس هنا علمان، بل علم واحد كان ارتكازياً، ثم بمجرد الإستعلام عنه و التوجه إليه صار علماً تفصيلاً، و لهذا لا يتصور بينهما الحد الوسط، و اثبات الأكبر للأصغر.

ص: ٢٨٦

١- (١) راجع كفايه الاصول: ٢٠.

و ثانيا: أن صحة الحمل إذا كانت مسبوقة بالعلم الارتكازى بالوضع، فلازم ذلك أنها لا تكون علامه، باعتبار أن العلم الارتكازى بالوضع ليس ذاتيا، بل لا محاله يكون مستندا إلى سبب من الأسباب، كالتنصيب أو نحوه، و ذلك السبب هو علامه على الوضع دون صحة الحمل.

و ثالثا: أنه لا يمكن دفع محذور الدور هنا بما ذكر في دفع هذا المحذور في باب علاميه التبادر، بنكته أنه يكفى في التبادر و الانسباق، الإلتفات إلى اللفظ الذى يكون معناه مرتكزا في الذهن، فإن الإلتفات إليه بمثابة المنبه الشرطى لحصول الإلتفات التفصيلى بما هو مرتكز في الذهن من المعنى الحقيقى، فلذلك لا يتوقف التبادر على العلم التفصيلى التصديقى بالوضع، بل يكفى فيه العلم الارتكازى به، بينما صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الحقيقى تتوقف على العلم التفصيلى التصديقى، بأن المعنى المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقى له في المرتبه السابقه، و لا يكفى فيها العلم الارتكازى به.

و النكته في ذلك أن صحة الحمل تتوقف على تصور الموضوع في القضييه و المحمول فيها، و احراز أن المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقى له مسبقا، و لا يكفى في احراز ذلك مجرد تصور الموضوع و المحمول في القضييه. نعم تصور المحمول قد يكون بمثابة المنبه الشرطى للإنتقال إلى معناه، و لكن بعد هذا الانتقال و التصديق بأنه معنى حقيقى للفظ يصح الحمل و إلا فلا، طالما لم يعلم بأنه معنى حقيقى له مسبقا.

و بكملة، إن صحة القضييه الحملية إن كانت منوطه بوحده الموضوع و المحمول إما في عالم المفهوم أو في عالم الخارج، توقفت على احراز هذه الوحده و العلم التصديقى بها، و إلا فلا يمكن الحكم بصحتها، لأن تمام ملاك صحة القضييه

الحملية و مدلولها هو هذه الوحده، و حينئذ فلا تدل القضيه على أن المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقى له أصلا. و إن كانت منوطه بأمرين: الأول وحده الموضوع و المحمول. و الآخر كون المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقيا له، توقفت صحتها على احراز كلا الأمرين معا، فمن يقوم بعملية الحمل لا بد له فى المرتبه السابقه من احراز وحده الموضوع و المحمول، إما فى عالم المفهوم أو الخارج و احراز أن المحمول معنى حقيقى للفظ، و طالما لم يحرز هذين الأمرين معا، فليس بإمكانه الحكم بصحة الحمل.

فالتتيجه فى نهايه المطاف أن صحة الحمل لدى المستعلم لا تصلح أن تكون علامه للوضع و الحقيقه. و أما صحة الحمل لدى العالم، فهل تصلح أن تكون علامه على الحقيقه للجاهل؟

و الجواب: أنها أيضا لا تصلح أن تكون علامه، لأن ملاك عدم قابليتها للعلاميه فى كلا المقامين واحد، و هو ما عرفت من أن صحة الحمل لا تدل على أكثر من اتحاد المحمول مع الموضوع مفهوما أو خارجا، و أما كون معنى المحمول المستعمل فيه معنى حقيقيا للفظ، فهى لا تدل عليه أصلا، فإذن ما هو ملاك صحة الحمل غير ما هو ملاك الوضع و الحقيقه و لا صله لأحدهما بالآخر.

العلامه الثالثه: الاطراد

و قد فسر الاطراد بعده تفسيرات:

الأول: ما قيل من أن المراد منه تكرار الاستعمال فى معنى.

فيه: أنه إن اريد به تكرار صحة استعمال لفظ فى معنى، فيرد عليه أنه غير

قابل للذكر، بدهاه أنه إذا صح استعمال لفظ فى معنى مره واحده، صح استعماله فيه إلى ما لا نهايه له بملاك واحد، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الاستعمال فى المعنى الحقيقى أو المجازى.

و إن اريد به كثره الاستعمال فى معنى فى موارد مختلفه، بحيث يحصل استعماله فيه من الكثره بدرجة الشيوخ لدى العرف العام، ففى مثل ذلك لا يبعد أن تكون علامه على الحقيقه، لأن كثره الاستعمال إذا كانت مطرده فى مختلف الموارد لا محاله تكشف عن الوضع، إذ لا- يحتمل عاده أن تكون تلك الإستعمالات الكثيره كلها مجازا و مع القرينه، و إلا لم تطرد و لوقع التخلف فى مورد لا- محاله، فإذا ن يدور الأمر بين أن يكون جميع هذه الإستعمالات الكثيره فى مختلف الموارد مجازا، أو يكون حقيقه. و الأول غير محتمل عاده، فيتعين الثانى.

و النكته فى ذلك أن عنصر اللفظ عنصر ثابت فى جميع موارد الاستعمال، و عنصر القرينه غير ثابت، و كثره الاستعمال إذا كانت مطرده كانت قرينه على أن الدلاله مستنده إلى اللفظ، و إلا لم تطرد.

الثانى: ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سرّه و إليك نصه:

«إن مورد هاتين العلامتين (الاطراد و عدمه) ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلى على كل فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديه من المعانى الحقيقه، لكنه يشك فى أن ذلك الكلى كذلك أو لا، فإذا وجد صحه الاطلاق مطردا باعتبار ذلك الكلى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقه، لأن صحه الاستعمال فيه و إطلاقه على افراده مطردا، لا بد من أن تكون معلوله لأحد الأمرين: إما الوضع أو العلاقه. و حيث لا إطراد لأنواع العلائق المصححه للتجوز، يثبت الإستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقه و إن لم يعلم وجه الاستعمال على

الحقيقه، كما أن عدم الاطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله، لأن الوضع عله صحه الاستعمال مطردا، و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف و المشاهد فى جمله من الموارد(١) انتهى.

و ملخصه: أن اطلاق اللفظ كلفظ الأسد على كل فرد من أفراد الحيوان المفترس، مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعانى الحقيقيه، لما كان مطردا، كشف ذلك عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقيا، و اطلاقه على كل فرد من أفراد الشجاع حيث إنه لم يكن مطردا، باعتبار أنه يصح اطلاق هذا اللفظ باعتبار هذا المفهوم الكلى و هو الشجاع على الانسان و على جمله من الحيوانات، و لا يصح اطلاقه على النمله الشجاعه مثلا، فيكشف عن كونه من المعانى المجازيه.

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بما حاصله: أن الاطراد كما لا يمكن أن يراد به تكرار الاستعمال فى معنى، كذلك لا يمكن أن يراد به التكرار فى التطبيق، أى تطبيق المعنى على مصاديقه و أفراده، معللا- بأن انطباق الطبيعى على أفراده و الكلى على مصاديقه أمر عقلى، و اجنبى عن الاستعمال بالكليه، فلا يعقل أن يكون المعنى كليا، و مع ذلك لا ينطبق على تمام أفراده و مصاديقه، و من الواضح أنه لا- فرق فى ذلك بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، فكما أن انطباق الحيوان المفترس على تمام أفراده و مصاديقه قهرى، فكذلك انطباق الرجل الشجاع على تمام أفراده فى الخارج. و لا يعقل فيه عدم الاطراد و التخلف. نعم يختلف انطباق المفهوم سعه و ضيقا باختلاف نفس المفهوم كذلك، فإن المفهوم إذا كان وسيعا كان

ص: ٢٩٠

الانطباق كذلك، و إذا كان ضيقا كان الانطباق كذلك. مثلا مفهوم الانسان إذا لاحظناه بما له من السعه و الاطلاق، فلا محاله ينطبق على جميع أفراده بشتى ألوانها و أشكالها، و إذا لاحظناه بما له من الخصوصيه كالعالميه أو الهاشميه أو العرييه أو نحو ذلك، فلا يعقل انطباقه إلا على أفراد هذه الحصه فحسب. و من المعلوم أن عدم الاطراد بهذا المعنى أو الاطراد أمر مشترك فيه بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازى و يتبع سعه المعنى و ضيقه. و من هنا يظهر أن عدم اطراد اطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد مفهوم الشجاع، إنما هو من أجل خصوصيه فى لفظ الأسد بما له من المعنى، فلذلك لا ينطبق إلا على أفراد حصه خاصه من مفهوم الشجاع. و من المعلوم أن اطلاقه على أفراد تلك الحصه مطرد(1)، هذا.

و لكن الظاهر أن مراده قدس سرّه من الاطراد ليس الاطراد فى التطبيق، كما فسره به السيد الاستاذ قدس سرّه بل الاطراد فى الاستعمال بلحاظ التطبيق، بقريته أن تطبيق الكل على أفراد و اطراده فيه أمر ضرورى، بلا- فرق بين أن يكون الكل معنى حقيقيا أو مجازيا، و لا يحتمل أن يكون ذلك علامه للحقيقه. و هذا بخلاف استعمال اللفظ فى الفرد بلحاظ تطبيق الكل عليه، فإنه إن كان مطردا، كشف عن كون الكل معنى حقيقيا له، و إن لم يكن مطردا، كشف عن كونه معنى مجازيا له.

مثلا- استعمال لفظ الأسد فى أفراد الحيوان المفترس و مصاديقه بلحاظ تطبيقه عليها مطرد، و أما استعماله فى أفراد معنى يكون مشابها للحيوان المفترس لا- يكون مطردا، فالاول يكشف عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقيا له، و الثانى يكشف عن كونه معنى مجازيا له بعلاقه المشابهه، و من هنا لا يكون استعماله فى أفراد الحيوان الشجاع مطردا، فلو كان معناه الموضوع له لكان

ص: ٢٩١

فالتبجحه: أن ما أورده السيد الاستاذ قدس سره عليه فالظاهر أنه غير متبجحه .

و لكن مع ذلك ما أفاده قدس سره غير تام، و ذلك لما تقدم من أن دلالة الألفاظ على المعانى ليست ذاتيه، و إنما هى مستنده إلى عامل خارجي، و هو أحد أمرين:

الأول: العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى .

الثانى: ما يناسب المعنى الموضوع له من المعانى فى صفه من صفاته البارزه، و حيثيه من حيثياته الكامله .

و حيث إن تلك المناسبه و العلقه بينه و بين تلك المعانى تستتبع العلقه و المناسبه بين اللفظ و المعانى المذكوره بالتبع، فلذلك تعطى اللفظ صلاحيه الدلاله عليها، و تصبى تلك الدلاله فعليه مع القرينه الصارفه، فإذن مطلق علقه المشابهه لا تكون مصححه للاستعمال، بل حصه خاصه منها، و هى الحصه التى تعطى للفظ صفه الصلاحيه و الإستعداد للدلاله على المعنى المجازي، و على هذا فكما أن اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد المعنى الحقيقى مطرد، و لا يمكن التخلف و عدم الاطراد فى شىء من الموارد، فكذلك اطلاقه على كل فرد من أفراد المعنى المجازي الذى تكون بينه و بين المعنى الحقيقى علقه و مناسبه مصححه للإطلاق و الاستعمال، و أما إذا لم تكن بينه و بين المعنى الحقيقى علقه كذلك، و إن كانت بين بعض أفراد المعنى الحقيقى علقه مصححه له، فهو باطلاقه و سعته ليس معنى مجازيا له، بل المعنى المجازي حينئذ حصه خاصه منه، و المفروض أن الاطلاق بلحاظ تلك الحصه مطرد. و من هنا ذكر المحقق الخراسانى قدس سره أن هذا المعنى من الاطراد موجود فى المعانى المجازيه أيضا، شريطه أن يكون مصحح المجاز محفوظا فيها، و إلا فلا مجاز، لأن قوام اتصاف المعنى

بالمجاز، إنما هو بوجود العلاقة المصححة بينه وبين المعنى الحقيقي، وإلا فلا يكون متصفاً به (١).

الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن المراد من الاطراد الكاشف عن المعنى الحقيقي، اطلاق لفظ خاص على معنى مخصوص، واستعماله فيه في مختلف الموارد مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، فإنه يكشف عن كونه معنى حقيقياً له، وهذه الطريقة طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبية، فإن من جاء من بلده إلى بلده أخرى لا يعرف لغاتهم، فإذا أراد تعلمها اختار هذه الطريقة، وينظر إلى موارد استعمالاتهم، فيرى أنهم يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، وإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد بشكل مطرد، حصل له العلم بأنها معاني حقيقيه، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: الأول الوضع، والثاني القرينه. وحيث فرض انتفاء القرينه من جهة الاطراد، فلا محاله يكون مستنداً إلى الوضع بعد ما لم تكن دلالة الألفاظ ذاتيه (٢).

ولكن غير خفي أن ما أفاده قدس سرّه من الطريقة وإن كانت طريقه عمليه في الخارج لتعليم اللغات الأجنبية، إلا أن من يقوم بهذه العمليه غالباً ليس نظره إلى تمييز المعاني الحقيقيه عن المعاني المجازيه، بل نظره إلى تحصيل العلم بموارد الاستعمال، أعم من أن يكون الاستعمال في المعاني الحقيقيه، أو المعاني المجازيه.

هذا، إضافة إلى أنه قدس سرّه إن أراد أن اطراد الاستعمال بما هو استعمال دليل على

ص: ٢٩٣

١- (١) كفايه الاصول: ٢٠.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٢٤.

الحقيقه، فيرد عليه أن الاستعمال أعم من الحقيقه، فلا يكون أماره عليها، فإنه كما يصح في المعنى الحقيقى، كذلك يصح في المعنى المجازى.

و إن أراد به اطراد انسباقه و تبادره، فهو و إن كان علامه للحقيقه، إلا أن ذلك لا يكون مستندا إلى الاطراد بما هو، بل مستند إلى إطراد الانسباق و التبادر، و هذا معناه الغاء علاميه الاطراد بما هو.

فالتتيجه: أن مراد السيد الاستاذ قدس سره من ذلك، إن كان الاطراد التبادرى، فهو و إن كان علامه على الحقيقه، إلا أنه ليس بملاك الاطراد بما هو، و إن كان الاطراد الاستعمالى، فهو ليس بعلامه، لأن الاستعمال أعم من الحقيقه، و مشترك بينهما و بين المجاز.

إلى هنا قد تبين أن الاطراد بما هو إطراد ليس علامه للحقيقه.

نتائج هذا البحث عدّه نقاط:

الاولى: أن علاميه التبادر و الانسباق الذهنى لدى المستعلم غير معقوله، لإستزمامها الدور. و دفع الدور بأن التبادر إنما هو متوقف على العلم الارتكازى فحسب، و المتوقف على التبادر إنما هو العلم التفصيلى به، فإذن لا دور و إن كان صحيحا، إلا أن لازم ذلك الغاء علاميه التبادر للوضع، لفرض أنه عالم به ارتكازا. و من الواضح أن هذا العلم ليس ذاتيا له، بل لا محاله يكون مستندا إلى سبب كالتنصيب أو نحوه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنه لا يعقل أن يتوسط شىء بين العلم التفصيلى بالوضع و العلم الارتكازى به، لأن الثانى ينقلب إلى الأول بصرف التوجه و الإستعلام، و البرهان لأنى إنما يتصور بين شيئين.

الثانية: أن علاميه التبادر - على القول بأن حقيقه الوضع القرن الأکید بین صورہ اللفظ و صورہ المعنى فى الذهن - و إن كانت ممكنه و لا تستلزم الدور، إلا أن ذلك لا يخرج عن مجرد الافتراض، كما تقدم.

الثالثه: أن تبادر العالم بالوضع لا يصلح أن يكون علامه للجاهل به إلا بتكراره فى مختلف الموارد، أو بین العالمين بالوضع.

الرابعه: أن ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من افتراض علمين: أحدهما متوقف على التبادر و فى طولہ، و الآخر مما يتوقف عليه التبادر، لا يرجع إلى معنى محصل، إذ مضافا إلى أن العلم الثانى لغو، إنه لا يمكن افتراض علمين تصديقين بشىء واحد.

الخامسه: أن صحه الحمل سواء أكانت بالحمل الأولى الذاتى أم كانت بالحمل الشائع الصناعى لا تصلح أن تكون علامه على الحقيقه، لأن الحمل إن كان أوليا، فهو يدل على أن المحمول عين الموضوع، و أما كون المحمول معنى حقيقيا للفظ، فالحمل لا يدل عليه، إلا بناء على أن الأصل فى الاستعمال الحقيقه. و إن كان شائعا، دل على أن الموضوع متحد مع المحمول فى الخارج، و أما كون معنى المحمول معنى حقيقيا، فالحمل لا يدل عليه.

السادسه: أن علاميه صحه الحمل مستحيله، لإستلزامها الدور، و لا يمكن دفع الدور هنا بالعلم الارتكازى.

السابعه: أن الاطراد بكل تفسيراته بما هو اطراد، لا يصلح أن يكون علامه على الوضع. نعم اطراد التبادر و الانسباق علامه له، لكن لا بملاك الاطراد، بل بملاك الاطراد التبادرى.

اشاره

لا- شبهه فى أن عمليه الاستعمال عمليه اختياريه للمستعمل كسائر أعماله الإختياريه و تتبع قصده و إرادته، و أنها غير الدلاله التصوريه، لأنها ليست باختياريه و لا تتبع القصد و الاراده، و ممثله فى انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى قهرا و إن كان اللفظ صادرا عن لافظ بلا شعور و اختيار.

ثم إن الاراده الاستعماليه تفسر بعده تفسيرات:

الأول: أنها هى الاراده التفهيميه، يعنى إرادته تفهيم المعنى و اخطاره باللفظ فعلا.

وفيه: أنه لا ملازمه بين إرادته الاستعمال و إرادته تفهيم المعنى من اللفظ، إذ الاراده الاستعماليه قد تكون موجوده فى موارد عدم إرادته تفهيم المعنى من اللفظ، كما فى موارد الإتيان بالألفاظ المشتركه فى مقام الاستعمال، قاصدا بها الاجمال و عدم إرادته تفهيم معنى من معانيها، و فى هذه الحاله، الاراده الاستعماليه موجوده دون الاراده التفهيميه.

الثانى: ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سرّه من أن الاراده الاستعماليه هى إرادته إيجاد المعنى باللفظ إيجادا تنزليا(١).

و اورد عليه: أن هذا التفسير مبنى على ما بنى عليه قدس سرّه فى باب الوضع من أنه عبارته عن جعل وجود اللفظ وجود تنزليا للمعنى، و حيث إن الاستعمال لا بد

ص: ٢٩٦

أن يكون تطبيقاً فعلياً لعملية الوضع، فلذلك لا بد أن يكون عبارته عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى فعلاً(١).

و بكملة، إن عملية الوضع حيث كانت عبارته عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بنحو القضية الحقيقية، ففعليتها لا محالة تكون بفعله الاستعمال، فإذن يكون الاستعمال تفسيراً للوضع حرفياً، ولا يمكن أن يكون مخالفاً له.

و لنا تعليق على ذلك.

أما أولاً: فقد تقدم في باب الوضع أن الغرض من تفسيره بالتنزيل هو الإشارة إلى أن حقيقة الوضع حقيقته اعتبارية جعلية، و لعل نظر المفسر في ذلك إلى أن مآل الوضع لما يرجع إلى ذلك لا أنه حقيقة الوضع، و لهذا ليس للتنزيل في باب الوضع عين و لا أثر، و لا يكون أمراً مركزاً في ذهن الواضع.

و أما ثانياً: فلأن الاستعمال ليس تفسيراً حرفياً للوضع و تطبيقاً فعلياً له، و ذلك لأن كون الاستعمال كذلك مبني على أن يكون الوضع جهه تقييدية له، و لكن الأمر ليس كذلك، إذ لا- شبيهه في أن الوضع جهه تعليقه له لا- تقييدية، على أساس أنه يعطى اللفظ صفة الصلاحيه للدلاله على المعنى و الحكايه عنه، و هذه الصفة تصبح فعلية بفعله الاستعمال، فإذن يدور الاستعمال مدار هذه الصلاحيه وجوداً و عدماً. نعم يكون الوضع سبباً لها و عله، و عليه فلا مبرر لأن يكون الاستعمال تطبيقاً فعلياً للوضع، بل هو تطبيق فعلي للصلاحيه المذكوره.

و لا- فرق في ذلك بين تفسير الوضع بالتنزيل أو بغيره، فإنه على جميع التفاسير جهه تعليقه للاستعمال لا- تقييدية له، و عله لصلاحيه اللفظ للدلاله على المعنى

ص: ٢٩٧

و الحكايه عنه. و من هنا يكون استخدام الألفاظ في باب الاستعمال كوسيله حكاثيه و أداه لنقل المعاني و الأفكار إلى الآخرين، و يكون حالها من هذه الناحيه حال الوسائل و الأساليب البدائيه التي استخدمها الانسان كوسيله و أداه منذ نشوئه على وجه الكره لنقل المعاني إلى الآخرين، كالأشارات و تقليد الأصوات و إراءه الصور و نحوها، و حيث إنها لا تكفي بعد تطور الانسان فكريا و اجتماعيا، قام باستخدام الوسائل التي هي أكثر تطورا و أوسع شمولاً و أدق تنظيمياً و هي الألفاظ، فإذن ليست الألفاظ إلاّ وسائل حكاثيه عما في نفس الانسان من المعاني و الأفكار للآخرين، و استعمالها ليس إلاّ استخدام تلك الوسائل و الأساليب. و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الوضع بمعنى التنزيل أو بمعنى آخر، فإنه على كلاً- التقديرين ليس الاستعمال تفسيراً حرفياً للوضع، بل هو تفسير لصلاحيه اللفظ للدلاله على المعنى الناشئه من الوضع.

فالنتيجه: أن الوضع و إن كان عبارته عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزيمياً لوجود المعنى، إلاّ أن الاراده الاستعماليه ليست إرادته إيجاد المعنى باللفظ ايجاداً تنزيمياً فعلاً، إلاّ بناء على افتراض كون الوضع جهه تقييده. و لكن قد مرّ أنه لا ريب في كونه جهه تعليليه و مصححاً للاستعمال. نعم على القول بالتعهد يكون الاستعمال تطبيقاً فعلياً له حرفياً، على أساس أن الوضع على ضوء هذا القول جهه تقييده للاستعمال لا تعليليه.

هذا إضافه إلى أن إرادته إيجاد المعنى باللفظ فعلاً مساوق لإرادته تفهيمه. و قد مرّ أن الاراده الاستعماليه غير الاراده التفهيميه.

الثالث: ما يظهر من السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن الاراده الاستعماليه هي إرادته التلّفظ بلفظ خاص عند إرادته تفهيم معناه، على أساس ما بنى عليه قدّس سرّه من أن

كل مستعمل متعهد بأنه متى ما تلفظ بلفظ خاص أراد تفهيم معنى مخصوص.

و عليه فبطبيعته الحال تتمثل الاراده الاستعماليه فى إرادته التلفظ بلفظ خاص عند إرادته تفهيم المعنى (١).

و لكن قد تقدم أن المبني غير صحيح، و أما على تقدير صحته فالأمر كما أفاده قدس سره.

الرابع: أن الاراده الاستعماليه عباره عن إرادته التلفظ باللفظ.

و فيه: أن مطلق إرادته التلفظ باللفظ لا تكون من الاراده الاستعماليه، فإنها حصه خاصه من إرادته التلفظ باللفظ، و هى ما إذا كان التلفظ باللفظ بملاك أنه وسيله حكاثيه عن المعنى و أداه لنقل الأفكار إلى الآخرين. و أما إذا كان التلفظ باللفظ بعنوان التلقين أو الإمتحان أو بما هو صوت أو ما شاكل ذلك، فلا تكون إرادته من الاراده الاستعماليه.

الخامس: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الاراده الاستعماليه هى إرادته افناء اللفظ فى المعنى، فكأن المتكلم لا يلقى إلى المخاطب إلا معناه، و المخاطب لا يتلقى منه إلا المعنى (٢).

و فيه أولاً: أن هذا تفسير للاستعمال لا للإرادته الاستعماليه. و الكلام فى المقام إنما هو فى تفسير الاراده الاستعماليه، لا فى تفسير الاستعمال.

و ثانياً: أنه إن اريد من افناء اللفظ فى المعنى، أن لحاظ آليه اللفظ و مرآتيته من مقومات الاستعمال، فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، كما سوف نشير إليه.

ص: ٢٩٩

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٤٥.

٢- (٢) كفايه الاصول: ٣٦.

و إن ارید منه أن اللفظ بما أنه وسیله حکائیه و أداه لنقل المعانی، فطبع المطلب یقتضی أن یكون النظر إلیه آلیا، كما هو الحال فی كل شیء استعمال کوسيله حکائیه و أداه فهو صحیح، و لكن الآلیه بهذا المعنی لیست من مقومات الاستعمال، كما سیأتی توضیح ذلك فی ضمن البحوث القادمه.

إلی هنا قد وصلنا إلی هذه نتیجه، و هی أن هذه التفسیرات للإرادہ الاستعمالیه بأجمعها غیر صحیحه.

فالصحیح أن الارادہ الاستعمالیه هی إرادہ المتکلم و التلفظ بلفظ بما أنه وسیله حکائیه شأنًا، و أداه لنقل المعانی كذلك، لا بما هو صوت لفظی، أو مجرد لقلقه اللسان.

ثم إن الارادہ الاستعمالیه تفرق عن الارادہ التفهیمیه فی نقطه، و هی أن متعلق الاولی ایجاد الوسيله حکائیه، و أداه نقل المعانی شأنًا و ذاتًا و متعلق الثانیه تفهیم المعنی و اخطاره فی ذهن المخاطب فعلا، و لهذا من أتى بالألفاظ المشترکه و كان فی مقام الاجمال، فالارادہ الاستعمالیه موجوده دون الارادہ التفهیمیه. و أما إذا أراد تفهیم المعنی من اللفظ و اخطاره فی ذهن المخاطب، فإن كان جادا فی ذلك فمضافا إلی وجود الارادہ الاستعمالیه و التفهیمیه، فالارادہ الجدیه ایضا موجوده، و إن لم یکن جادا، فالاولیان موجودتان دون الثالثه.

حقیقه الاستعمال

هل تكون حقیقه الاستعمال من باب الآلیه و المرآتیه، أو من باب العلامیه؟ فهنا قولان: فذهب السید الاستاذ قدس سره إلی القول الثانی.

ص: ۳۰۰

وقد أفاد في وجه ذلك: أن الاستعمال تطبيق للوضع، فإن كان الوضع بمعنى التعهد - كما هو الصحيح - فالاستعمال ليس إلا فعلية ذلك التعهد، لأن الواضع تعهد بالنطق بلفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى مخصوص بنحو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود، وحينئذ فإذا أراد تفهيم ذلك المعنى المخصوص جعل اللفظ المذكور مبرزاً له، وعلامة عليه، لأن الوضع بهذا المعنى لا يتطلب أكثر من ذلك. و أما فناء اللفظ في المعنى و جعله مرآة له، فلا يكون من متطلبات الوضع. و كذلك الحال إذا كان الوضع بمعنى اعتبار الملازمة بين طبعي اللفظ و المعنى، فإنه لا يقتضى أكثر من جعل اللفظ علامة على المعنى و دالة عليه، و أما الفناء و المرآة فلا. نعم على القول بتفسير الوضع، بجعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، كان يقتضى في مقام التطبيق أى مقام الاستعمال جعل وجود اللفظ مرآة للمعنى، بحيث لا يرى إلا المعنى (١). هذا،

و حرى بنا أن نتكلم هنا فى مقامين:

الأول: بناء على ما أفاده السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه على جميع المسالك فى باب الوضع، و تقوم على أساس الملازمة التصديقيه بين اللفظ و إرادته المعنى (٢).

الثانى: بناء على مسلک المشهور من أن الدلالة الوضعيه دلالة تصوريه تقوم على أساس التلازم بين تصور اللفظ و تصور المعنى.

أمّا الكلام فى المقام الأول فهل ما أفاده السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الاستعمال تطبيق فعلى للوضع المجعول بنحو القضية الحقيقية صحيح أو لا؟

ص: ٣٠١

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٠٧.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٤.

و الجواب: الظاهر أنه صحيح، أما على القول بالتعهد فهو واضح، على أساس أن كل مستعمل على ضوء هذا القول واضح و يقوم بتطبيق التعهد فى الخارج عملا حرفيا.

و أما على القول بالاعتبار، فحيث إن العلقه الوضعيه على هذا القول مختصه بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى، فحيث إن أراد المستعمل فى مرحله الاستعمال تفهيم المعنى من اللفظ، كان الاستعمال تطبيقا عمليا للوضع الكلى حرفيا، و أما إذا لم يرد المستعمل فى هذه المرحله تفهيم المعنى منه، فلا يكون استعماله تطبيقا فعليا للوضع، حيث إنه لا وضع فى هذه الصوره، و يكون الاستعمال فيها بدون العلقه الوضعيه، لاختصاصها بما إذا اريد تفهيم المعنى لا مطلقا، و حيثند ففى هذه الحاله لا بد أن يكون الاستعمال تطبيقا فعليا للوضع حرفيا، و إلا لم يصح الاستعمال.

و كذلك الحال إذا خص الواضع العلقه الوضعيه بما إذا لوحظ اللفظ آليا للمعنى و فانيا فيه، إذ على هذا فالعلقه الوضعيه مختصه بحصه خاصه من اللفظ، و هى ما إذا لوحظ آليا و مرآه للمعنى لا مطلقا، و على هذا فإذا استعمل المستعمل اللفظ فى المعنى، و حيثند فإن إعتبره مرآه لمعناه و فانيا فيه، كان تطبيقا فعليا للوضع حرفيا، لفرض اختصاصه بهذه الحاله. و أما إذا لم يعتبره مرآه له و فانيا فيه، فلا يكون تطبيقا فعليا للوضع كذلك من باب السالبه بانتفاء الموضوع باعتبار أنه لا وضع فى هذه الحاله، و يكون الاستعمال فيها استعمالا بدون العلقه الوضعيه، و هو باطل.

فالتتيجه: أن ما أفاده قدس سره من أن الاستعمال تطبيق فعلى للوضع المجعول بنحو الكلى متين على ضوء ما بنى عليه قدس سره من اختصاص العلقه الوضعيه بحاله تصديقيه خاصه، و على هذا فإن كان الاستعمال مطابقا لتلك الحاله كان تطبيقا

فعليا لها، و إلا كان بدون العلقه الوضعيه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، هل حقيقه الاستعمال على ضوء هذا المسلك متمثله فى العلاميه، أو فى المرآتيه؟

و الجواب: قد ظهر مما تقدم أن حقيقه الوضع إن كانت عباره عن جعل اللفظ مرآه للمعنى و وجودا تنزيليا له، فالاستعمال لا بد أن يكون متقوما بلحاظ المرآتيه، باعتبار أن فعليه الوضع المجعول على هذا المسلك إنما هى بفعليه الاستعمال كما مر.

و أما إذا كانت حقيقه الوضع التعهد و الالتزام، أو اعتبار الملازمه بين اللفظ و المعنى فى حاله خاصه، فهل الاستعمال يتطلب لحاظ اللفظ آليا؟

و الجواب: أنه يتطلب ذلك بطبعه لا أنه من مقوماته، باعتبار أن استخدام اللفظ سواء أكان فى مرحله المدلول التصورى، أم كان فى مرحله المدلول التصديقى، إنما هو على أساس أنه وسيله حكائيه عن الواقع و أداه آليه. و من هنا يكون توجه المتكلم منصبا على المعنى و اللفظ مغفول عنه، فيكون حاله من هذه الناحيه حال الأدوات الخارجيه، كالقلم الذى هو آله للكتابه و المنشار الذى هو آله للنجاره و هكذا، فالكاتب حين الكتابه يكون تمام توجهه منصبا على خصوصيات الكتابه دون خصوصيات القلم، فإنها مغفول عنها.

و بكملة، إن علاقته اللفظ بالمعنى على أساس هذا المسلك و إن كانت تصديقيه كعلاقه العلامه بذيها، إلا أنها مع ذلك لا تؤثر و لا- تجعله مصبا للتوجه و اللحاظ الإستقلالى، باعتبار أن استخدام اللفظ فى مقام الاستعمال يختلف عن استخدام العلامه فى مواضعها، فإن استخدام اللفظ فى هذا المقام طبعيا إنما هو بعنوان أنه وسيله حكائيه و أداه للتفهيم كأدوات الخارجيه، بينما يكون استخدام العلامه

إنما هو بعنوان أنها موجوده مستقله ذات طابع علاميه.

فالتتيجه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن حقيقه الاستعمال متمثله فى علاميه اللفظ لا آليته و مرآتيته لا يتم.

و أما الكلام فى المقام الثانى و هو الكلام مع البناء على أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه كما هو الصحيح، فلا يكون الاستعمال فيه تطبيقا عمليا للوضع المجعول بنحو الكلى، لأن ذلك مبنى على أن المقصود من اعتبار الواضع و جعله اللفظ مرآه للمعنى تحقق المعبر بهذا الاعتبار، و المفروض أن المعبر بهذا الاعتبار حصه خاصه من العلقه الوضعيه، و هى المختصه بما إذا لوحظ اللفظ مرآه للمعنى، و فعليه المعبر و المجعول بالاعتبار الوضعى إنما هى بفعليه الاستعمال، و على هذا فالاستعمال تطبيق فعلى للوضع المجعول بنحو القضيه الحقيقيه، و إلاّ- لكان الاستعمال بدون وضع، كما إذا استعمل اللفظ للوضع بدون جعله مرآه للمعنى، فإنه استعمال بدون العلقه الوضعيه، و يكون باطلا.

و لكن هذا المبنى غير صحيح، لأن المقصود من اعتبار الواضع اللفظ مرآه للمعنى ليس تحقق المعبر بهذا الاعتبار، كما هو الحال فى الاعتبارات الشرعيه، بل المقصود منه سببيه هذا الاعتبار لإيجاد التلازم بين تصور اللفظ و تصور المعنى تكوينا، إذ لو كان المقصود تحقق المعبر به دون إيجاد الملازمه بينهما تكوينا، لم يترتب عليه أثر طالما لم توجد الملازمه بينهما، فمن أجل ذلك لا- يمكن أن يكون المقصود من الاعتبار الوضعى تحقق المعبر بهذا الاعتبار، حيث لا يترتب عليه أى أثر، ما لم تترتب عليه ثبوت الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى تكوينا.

هذا إضافه إلى أن المقصود لو كان تحقق المعبر بهذا الاعتبار لكانت الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، مع أن الأمر ليس كذلك.

و الخلاصه: أنه لا شبهه فى أن الغرض من الاعتبار الوضعى سببه هذا الاعتبار لإيجاد الملازمه بين صوره اللفظ و صوره المعنى، و إلا- فلا- أثر للمعتبر بهذا الاعتبار لا شرعا و لا عرفا طالما لم تتحقق الملازمه بينهما، فإذا تحققت فهى منشأ صحه الاستعمال، سواء أ جعل اللفظ فى حال الاستعمال مرآه للمعنى أم لا، فإذن المعيار إنما هو بهذه الملازمه التى هى نتيجه الوضع تكويننا، لا بكيفيه اعتبار الواضع و جعله، و من ذلك يظهر أن صحه الاستعمال تدور مدار وجود الملازمه بينهما و عدم وجودها، لا مدار أنها تطبيق فعلى للوضع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، و هى أن حقيقه الاستعمال ليست جعل اللفظ علامه على المعنى حتى على القول بأن الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه.

و الصحيح أن حقيقه الاستعمال تمثل لحاظ اللفظ آله للمعنى و مرآه له طبعاً، بدون أن يكون ذلك اللحاظ من مقوماته، و من هنا يكون بإمكان كل من المستعمل و السامع أن ينظر إلى اللفظ بما له من الخصوصيه كنظرته إلى المعنى، بأن يكون نظره منصبا إلى كل منهما، لا- إلى خصوص المعنى، و لكن ذلك بحاجه إلى عنايه زائده، و إلا فطبع المطلب يقتضى كون النظر منصبا إلى المعنى دون اللفظ، فيكون اللفظ بما له من الخصوصيه مغفول عنه.

و النكته فى ذلك أن استخدام الألفاظ لنقل المعانى و الأفكار إلى الآخرين انما هو كوسيله حكاثيه بديلا عن الوسائل الطبيعيه البدائيه، كالإشارات و تقليد الأصوات و إراءه الصور، على أساس أن الانسان لما تطور فكريا و اجتماعيا و تطور نمط حياته و أصبح أكثر عمقا وسعه، لم يكف استخدام الوسائل البدائيه المسماه بالمنبهات التكوينييه، فلذلك التجأ إلى استخدام الوسائل الأكثر تطورا

وسعه بديلا عنها و هي متمثله في الألفاظ، باعتبار انها اكثر دقه و عمقا و أوسع استيعابا و شمولا، و من الواضح أن استخدامها ليس إلا- على أنها وسيله حكاثيه و أداء لنقل المعانى و احضارها، و حيث إن الغرض مترتب على احضار المعانى، فتمام النظر منصب على احضارها و الحكاية عنها دون نفس الوسائل، فإن النظر إليها طبعاً يكون بالتبع، و بعنوان الوسيله للوصول بها إلى ما هو المقصود و محط النظر لا- بعنوان الموضوعيه، و لهذا تكون خصوصياتها مغفولا- عنها غالباً و إن كانت مرتكزه فى الذهن، فتكون حالها من هذه الناحيه حال الأدوات الخارجيه.

و بكملة، إن طبع الاستعمال يتطلب أن يكون نظر المستعمل إلى اللفظ آليا و كذا نظر السامع، باعتبار أنه استخدمه كوسيله و أداء لنقل المعانى و الأفكار، فتكون آليه النظر إليه أمر يقتضيه طبع المطلب، كما هو شأن كل أداء نشأت العاده على استعمالها لأغراض معينه، و لكن ذلك لا- يمنع من توجه المتكلم أو السامع إلى اللفظ بتمام خصوصياته مستقلا، كما كان يتوجه إلى المعنى كذلك.

بيان ذلك: أن توجه المتكلم عاده منصب على المعنى، و لا- سيما فى المكالمات الاعتياديه و كذلك السامع. نعم قد تكون هناك عنايه تتطلب التوجه إلى اللفظ أيضا، كما إذا كان المتكلم فى مقام إلقاء كلمه، و أراد إلقاءها بجمل منسقه و منتظمه و عبارات بليغه و فصيح، ففى مثل ذلك بطبيعته الحال كان يتوجه إلى ما يصدر منه من ألفاظ و جمل بما لها من خصوصيات و مزايا، و كذلك إذا ألقى شعرا و أراد أن يكون شعره مميزا لفظا و معنى.

و دعوى أن النفس بسيطه، فلا- يعقل أن تتوجه إلى شيئين مستقلين فى عرض واحد، مدفوعه بأن ذلك لا- ينافى بساطتها بالوجدان، و لهذا تدرك النفس وجدانا القضييه بتمام عناصرها من الموضوع و المحمول و النسبه بينهما فى آن واحد

مستقلا، و ليس معنى بساطتها أنها لا تتوجه إلا إلى شىء واحد، بل معنى بساطتها أنها ليست مركبه من جزئين أو أكثر، و من هذا القبيل السامع، فإن توجهه عادة منصب على المعنى، و اللفظ مغفول عنه، و لكنه قد يتوجه إليه أيضا بما له من الخصوصيه.

إلى هنا قد اتضح امور:

الأول: أن لحاظ اللفظ آليا و مرآتيا فى مقام عمليه الاستعمال ليس من مقوماتها، فإن العنصر المقوم لهذه العمليه هو استخدام اللفظ فيها كوسيله حكائيه عن المعنى، و أداه لإحضاره و إن كان ملحوظا فيها مستقلا، فإن لحاظه استقلالا فى العمليه لا ينافى آليته و استعداده كوسيله للحكايه فى نفسه.

الثانى: أن مرآتيه اللفظ للمعنى ليست كمرآتيه العنوان للمعنون، و ذلك لأمرين:

أحدهما: أن مرآتيه اللفظ للمعنى بالجعل و المواضعه، بينما تكون مرآتيه العنوان لمعنونه بالذات.

و الآخر: أن مرآتيه اللفظ للمعنى ليست بمعنى أنه عينه بوجه، بل بمعنى أنه وسيله حاكيه عنه، و أداه لإحضاره فى الذهن، بينما تكون مرآتيه العنوان لمعنونه بنحو العينيه بوجه من الوجوه.

الثالث: أن انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى يمتاز عن انتقال الذهن من العلامه إلى ذبيها، فإنه فى الأول تصورى على أساس التلازم بينهما ذهنا، بناء على ما هو الصحيح من أن الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه، بينما هو فى الثانى تصديقى، و لا يكفى تصورها للتصديق بذبيها، لأن التصديق بأحد المتلازمين يتوقف على

التصديق بالآخر، فطالما لم يتحول تصورهما إلى التصديق بوجودها في الخارج لم يحصل التصديق بذيها.

الرابع: أن آليه اللفظ للمعنى ليست بمعنى فناءه فيه، وجعله كأنه هو المعنى، وذلك لأن هذا يجعل حقيقه غير معقول، باعتبار أن وجود اللفظ مباين لوجود المعنى، فكيف يعقل فناءه واندكاكه فيه، و أما اعتبارا فهو يتوقف على تحقق أمرين: أحدهما امكان ترتب أثر المعنى على اللفظ. و الآخر أن يكون هذا الاعتبار مولويا. و لكن شىء من الأمرين غير متحقق، فلهذا لا معنى لاعتبار اللفظ فانيا في المعنى الموضوع له.

بقى هنا شىء و هو أنه لا شبهه في أن الوضع حيثه تعليليه لا تقييده، فإنه يوجب حدوث علاقه بين اللفظ الموضوع و المعنى الموضوع له مباشره، و هذه العلاقه تعطى للفظ صفة الصلاحيه للحكايه عن المعنى و الدلاله عليه، فإذن تكون نسبة الوضع إلى دلالة اللفظ على المعنى نسبة العله إلى المعلول.

و أما العلاقه بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازى المصححه لاستعمال اللفظ فيه، فقد يقال إنها حيثه تقييده و يكون استحضارها و ملاحظتها من شروط الاستعمال، كاستحضار اللفظ و المعنى.

و لكن الصحيح أنها حيثه تعليليه على أساس أن العلاقه بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازى هي التي تستتبع العلاقه بين اللفظ و المعنى المجازى بالتبع، و هذه العلاقه هي التي تعطى للفظ صفة الصلاحيه للدلاله على المعنى المجازى و الحكايه عنه مباشره، فيكون دور العلاقه بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازى دور العليه، باعتبار أنها تعطى صلاحيه الدلاله للفظ كالوضع، فإذا فرض وضع لفظ بإزاء معنى، فإنه كما يحدث علاقه بين اللفظ و المعنى الموضوع له مباشره، كذلك يحدث

علاقته بينه و بين كل معنى مشابه للمعنى الموضوع له تبعا و بالواسطه، و يعبر عن هذه العلاقه بالوضع التبعى، فالعلاقه الاولى مصححه لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى، و الثانيه مصححه لاستعماله فى المعنى المجازى.

فالتتيجه: أن العلاقه المصححه لاستعمال اللفظ فى المعنى المجازى حيثه تعليليه كالوضع، و لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

نتيجه هذا البحث تتمثل فى امور:

الأول: أن الاراده الاستعماليه هى إرادته التللفظ باللفظ الصالح للدلاله و الحكايه عن المعنى، سواء أراد تفهيمه فعلا أم لا، فإذا أتى المتكلم باللفظ المشترك بدون نصب قرينه على تعيين أحد معنييه، فالاراده الاستعماليه موجوده دون الاراده التفهيميه.

الثانى: أن ما قيل من أن الاراده الاستعماليه هى إرادته إيجاد المعنى باللفظ تنزيلا، لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه مبنى على تفسير الوضع بجعل وجود اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى. و لكن تقدم أنه على تقدير صحه المبنى فالبناء غير صحيح.

الثالث: أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن الاراده الاستعماليه هى إرادته افناء اللفظ فى المعنى لا يتم. فإنه مضافا إلى أن ذلك تفسير للاستعمال لا للإرادته الاستعماليه، لا يمكن تفسير الاراده الاستعماليه بذلك كما تقدم.

الرابع: أن حقيقه الاستعمال تتمثله فى استخدام اللفظ كوسيله حكائيه عن المعنى و أداه لإحضاره فى ذهن السامع لا كعلامه لذيها، و من هنا يقتضى طبع الاستعمال لحاظ اللفظ آليا و مرآه للمعنى، بحيث يكون التوجه منصبا عليه،

و اللفظ مغفول عنه عادة.

الخامس: أن لحاظ الآليه و المرآتيه للفظ ليست من مقومات الاستعمال، إذ بإمكان كل من المتكلم و السامع أن يتوجه إلى اللفظ و إلى المعنى توجهها مستقلا.

نعم، الذى يكون من مقوماته استخدام اللفظ كوسيله و أداه لإحضار المعنى.

السادس: أن الدلاله الوضعيه لو كانت دلالة تصديقيه تطلب الوضع كون الاستعمال تطبيقا فعليا له، و إلا لكان الاستعمال بدون العلقه الوضعيه. و إن كانت الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لم يتطلب الوضع ذلك، فإن الاستعمال حينئذ يدور مدار الملازمه بين تصور اللفظ و تصور المعنى الحادثه بالوضع.

السابع: أن الوضع حيثيه تعليليه بحته، و يمنح اللفظ صلاحيه الدلاله و الحكايه عن المعنى، و كذلك العلاقه المصححه لإستعمال اللفظ فى المعنى المجازى فإنها حيثيه تعليليه لا تقييده، و تمنح اللفظ صلاحيه الدلاله على المعنى المجازى.

ص: ٣١٠

الثامن: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

إشاره

محل النزاع في هذه المسأله ما إذا كان كل من المعنيين متعلقا للإراداه الاستعماليه استقلالاً، و أما إراداه مجموع المعنيين أو إراداه كل منهما في ضمن إراداه الجامع بينهما، فهي خارجه عن محل الكلام. فإنه من استعمال اللفظ في معنى واحد.

و بعد ذلك يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في امكان استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى واحد.

الثاني: في امكان استعمال التثنيه و الجمع في أكثر من معنى.

أما الكلام في المقام الأول فيقع في موردين:

الأول: في جواز استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر.

الثاني: على تقدير جوازه، فهل هذا الاستعمال يكون بنحو الحقيقه أو المجاز؟

أما الكلام في المورد الأول: فقد ذهب جماعه من الاصوليين إلى استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. و استدل على ذلك بعده وجوه.

كلام المحقق الأصبهاني

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الأصبهاني قدس سرّه، و إليك نصّه:

«إن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، و وجود لطبيعي المعنى بالجعل و المواضعه و التنزيل، لا- بالذات، إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، كما هو واضح، و حيث إن الموجود الخارجى بالذات واحد، فلا

مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا، ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كى ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظى خارجا، وقد عرفت أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث إن الوجود واحد فكذا الإيجاد.

و بالجمله الاستقلال فى الإيجاد التنزيلي كما هو معنى الاستعمال الذى هو محل الكلام، يقتضى الاستقلال فى الوجود التنزيلي، وليس الوجود التنزيلي إلا وجود اللفظ حقيقه، فالتفرد بالوجود التنزيلي والإختصاص به يقتضى التفرد بالوجود الحقيقى، وإلا لكان وجودا تنزليا لهما معا، لا لكل منفردا، فتدبر جيدا»(١).

ما ذكره قدس سرّه يرجع إلى أمور:

الأول: أن الوجود الحقيقى واحد، وهو وجود لطبيعى اللفظ بالذات، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الواحد وجودا لماهيتين متباينتين بالذات.

الثانى: أن الوجود الواحد لا يمكن أن يكون وجودا تنزليا لهذا المعنى، ووجودا تنزليا لمعنى آخر، لفرض أنه ليس هنا وجود آخر، لكى ينسب إلى المعنى الآخر بالتنزيل.

و بكلمه، إن الوجود اللفظى الحقيقى فى المقام واحد، وهذا الوجود الواحد وجود تنزيلي لهذا المعنى، ولا يعقل حينئذ أن يكون وجودا تنزليا لمعنى آخر، باعتبار أنه عين الوجود التنزيلي، فتعدده يستلزم تعدده، وهو خلف.

الثالث: أن الاستعمال عين ايجاد المعنى بالوجود اللفظى مستقلا، والاستقلال

ص: ٣١٢

فى الإيجاد التنزىلى يقتضى الاستقلال فى الوجود التنزىلى، لأن الإيجاد عىن الوجود، و الاستقلال بالوجود التنزىلى يقتضى الاستقلال بالوجود اللفظى الحقيقى، لأن الوجود التنزىلى للمعنى عىن الوجود الحقيقى للفظ، فالاستقلال فى أحدهما مساوق للاستقلال بالآخر.

و لناخذ بالنظر إلى هذه الأمور:

أما الأمر الأول فهو واضح، بدهاه أن الوجود الواحد لا يمكن أن يكون وجودا بالذات لاثنين.

و أما الثانى فيرد عليه أن تعدد وجود المنزل عليه بوجود اعتبارى فى عالم الاعتبار و التنزيل الذى لا واقع موضوعى له، لا يستلزم تعدد وجود المنزل بوجود حقيقى فى عالم الواقع و الخارج، إذ لا مانع من تنزيل شىء واحد منزله أشياء متعددة و بتنزيلات عديده، و لا يتطلب ذلك وجودا حقيقيا آخر لينزل منزله شىء آخر، و هكذا.

و بكلمه، إن تعدد الوجود التنزىلى للفظ، لا- يستلزم تعدد وجوده الحقيقى، لأن الوجود التنزىلى وجود اعتبارى، فيكون موطنه عالم الاعتبار و التنزيل، و أما الوجود الحقيقى فهو وجود واقعى، فيكون موطنه عالم العين و الخارج، و الأول أمره بيد المعبر نفيًا و إثباتًا، و لا واقع له ماعدا اعتبار المعبر القائم به مباشره، و لهذا يتحقق بنفس اعتباره، و الثانى أمر تكوينى خارجى و تابع لعله التكوينيّه. و على هذا الأساس، فالوجود اللفظى الحقيقى و إن كان واحدا، إلا- أنه لا- مانع من اعتبار ذلك الوجود الواحد وجودات اعتباريه تنزليه، باعتبار و تنزيلات متعدده، باعتبار أن تلك الوجودات بيد المعبر نفيًا و إثباتًا قله و كثره، و عليه فلا مانع من تنزيل وجود اللفظ منزله هذا المعنى، و تنزيل وجوده

منزله المعنى الآخر وهكذا، لأن تعدد الوجود الاعتبارى التنزىلى لا يستلزم تعدد الوجود الحقيقى، لعدم صله بين الأمرين. فإن تعدد الوجود الاعتبارى التنزىلى بيد المعتبر دون الوجود الحقيقى.

فما ذكره قدّس سرّه من أن الوجود التنزىلى عين الوجود الحقيقى، و تعدده يستلزم تعدده، لا- يرجع إلى معنى محصل، لأن الوجود التنزىلى اعتبارى، فكيف يعقل أن يكون عين الوجود الحقيقى؟ و كيف يعقل أيضا أن يستلزم تعدده تعدد الوجود الحقيقى؟ و من هنا يحتمل قويا أن يكون مراده قدّس سرّه من إيجاد المعنى باللفظ فناء وجود اللفظ فى وجود المعنى، أو جعل وجوده مرآه لوجود المعنى، و هذا مستحيل، إذ لا يمكن فناء وجود اللفظ الواحد فى معنيين مستقلين، و كذلك جعله مرآه لكل منهما فى عرض الآخر بنحو الاستقلال، و لكن ذلك أيضا غير صحيح، أما كون حقيقه الاستعمال فناء وجود اللفظ فى وجود المعنى فقد تقدم أنه لا- يرجع إلى معنى محصل. و أما كون حقيقته جعل اللفظ مرآه للمعنى فقد مر أن لحاظ الآليه و المرآتيه ليس من مقومات الاستعمال، و إن كان طبع المطلب يقتضى ذلك.

فالنتيجه: أن مراده قدّس سرّه سواء أكان الفرض الأول، أم كان الفرض الثانى، فهو غير تام.

و أما الثالث فيرد عليه أنه إن اريد بكون حقيقه الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ جعل وجود اللفظ وجودا تنزىليا للمعنى فقد تقدم أنه لا- مانع من جعل وجود اللفظ وجودا تنزىليا لأ- كثر من معنى واحد، و لا- يلزم منه أى محذور، إذ تعدد الوجود التنزىلى الاعتبارى لا يستلزم تعدد الوجود الحقيقى، لعدم صله بينهما من هذه الناحيه كما مر.

و إن ارید بذلك كون اللفظ مرآه للمعنى و أداه لإحضاره فقد تقدم أن لحاظ اللفظ آليا و مرآتيا ليس من مقومات الاستعمال و إن كان طبع الاستعمال يتطلب ذلك.

و إن ارید بذلك فناء وجود اللفظ فى وجود المعنى، فقد مر أنه لا يرجع إلى معنى محصل.

و أما ما ذكره قدس سره من أن استقلال الوجود التنزيلي مساوق لاستقلال الوجود الحقيقى فغريب جدا، و ذلك لأن الوجود التنزيلي وجود اعتبارى موطنه عالم الاعتبار، و الوجود الحقيقى وجود تكوينى موطنه عالم الخارج. و الأول بيد المعبر وجودا و عدما وسعه وضيقا و قله و كثره. و الثانى تابع لعلله التكوينية، فلا صله بين الوجودين أصلا، و لا مانع من تنزيل وجود واحد بتنزيلات متعدده و اعتبارات عديده مستقلة. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إنه لا يمكن تفسير الاستعمال بايجاد المعنى باللفظ، و ذلك لأنه إن ارید به اعتبار أن اللفظ عين المعنى كما هو الحال فى التنزيلات الشرعيه، فيرد عليه أن هذا ليس حقيقه الاستعمال، لأنها تتمثل فى دلالة اللفظ على المعنى و حكايته عنه.

و إن ارید به فناء وجود اللفظ فى وجود المعنى أو اعتباره مرآه له فيرد عليه ما مر. و من هنا لا يكون لهذا التنزيل عين و لا أثر فى الاستعمالات المتعارفه الشايعه بين العرف العام.

فالتتيجه: أن ما أفاده المحقق الأصهبانى قدس سره فى وجه استحاله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد غير تام.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني قدّس سرّه من أن حقيقه الاستعمال هي إفناء اللفظ في المعنى، بحيث لا يرى المخاطب إلا المعنى ولا يلقي المتكلم إلا إياه، ويكون نظر كل منهما منصبا على المعنى بدون التفات تفصيلي إلى اللفظ، و من الطبيعي أنه لا يمكن إفناء شيء واحد في اثنين بما هما اثنان، لأن افناء اللفظ في أحد معنيين معناه أنه متحد معه في عالم اللحاظ و التصور اتحاد الفاني مع المفنى فيه، و معه لا يمكن افناؤه في معنى آخر، لاستحاله وحده الفاني مع تعدد المفنى فيه، فمن أجل ذلك لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، هذا إذا كان مراده قدّس سرّه من الافناء الإتحاد و العينيه.

و يمكن أن يكون مراده قدّس سرّه من الافناء لحاظ اللفظ في مقام الاستعمال آليا، بتقريب أن الاستعمال متقوم بأن يلحظ اللفظ آليا و مرآه للمعنى، و على هذا فلا يمكن استعماله في أكثر من معنى واحد، و إلا لزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد و هو اللفظ، باعتبار أن كل واحد من المعنيين ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، و المفروض أن هذا اللحاظ الاستقلالي لكل منهما إنما هو بتوسط اللفظ، و نتيجة ذلك أن اللفظ مرآه لكل منهما مستقلا، و ملحوظ باللحاظ الآلي كذلك، و لازم هذا اجتماع اللحاظين الآليين فيه، و هو مستحيل (1).

و الخلاصه أن هناك تقريبين.

أحدهما: إن الاستعمال يتطلب إفناء اللفظ في المعنى و اتحاده معه اتحاد الفاني مع المفنى فيه. و الآخر: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم اجتماع اللحاظين الآليين فيه. و على ضوء كلا التقريبين لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ص: ٣١٦

و الجواب: أما عن التقريب الأول فلأن حقيقه الاستعمال ليست افناء اللفظ فى المعنى و اتحاده معه، و ذلك لأن إفناء اللفظ فى المعنى و اندكاكه فيه فى نفسه لا- يرجع إلى معنى محصل، لأنه إن اريد بالافناء الافناء حقيقه و عينا، فيرد عليه أنه غير معقول لا فى عالم الخارج و لا فى عالم اللحاظ، لأن اللفظ مباين للمعنى فى كلا العالمين، فلا تعقل الوحده و العينيه بينهما.

هذا إضافه إلى أن ذلك لا ينسجم مع حقيقه الاستعمال، لأنها تتطلب المغايره بين اللفظ المستعمل و المعنى المستعمل فيه و الدال و المدلول و الحاكي و المحكى.

و إن اريد به الافناء تنزيلا، بمعنى أن المستعمل ينظر إلى المعنى بنظره اللفظ و يراه برؤيته، على أساس أن المفنى فيه يرى برؤيه الفانى، فيرد عليه:

أولاً: أنه خلاف الضروره و الوجدان، لأن توجه المتكلم فى مقام الاستعمال منصب على المعنى، و يكون اللفظ مغفولا عنه، و كذلك توجه السامع، ففرض أن التوجه منصب على اللفظ باعتبار أن المعنى يرى برؤيته خلاف الوجدان.

و ثانيا: أن مرآتيه اللفظ بنحو يرى المعنى برؤيته غير معقوله بدون اعتبار الوحده و العينيه بينهما.

فالتتيجه: أنه لا يمكن تفسير الاستعمال بالافناء بهذا المعنى.

و أما التقريب الثانى فيرد عليه ما تقدم من أن لحاظ الآليه و المرآتيه للفظ فى مقام الاستعمال ليس من مقوماته، و إن كان طبع الاستعمال يتطلب ذلك، إلا أن استعماله بدون هذا بمكان من الإمكان. و أما اقتضاء طبع الاستعمال ذلك فإنما هو على أساس أن اللفظ وسيله حكائيه عن المعنى و أداه لاحضاره، و من الطبيعى أن النظر إليه كوسيله و أداه آلى طبعاً، كما هو الحال فى الأدوات الخارجيه، و لكن

ذلك لا- يمنع عن إمكان توجه المتكلم إلى اللفظ في مقام الاستعمال مستقلا كالمعنى، وكذلك السامع، كما تقدم تفصيل ذلك.

و عليه فلا- يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد و هو اللفظ، فإن المتكلم إذا أراد استعمال اللفظ في أكثر من معنى، توجه إلى اللفظ الصالح لأن يكون منبها شرطيا للانتقال إلى كل من المعنيين بانتقال مستقل، فإذا استخدم المتكلم اللفظ كذلك، فقد استعمله كوسيله حكائيه لتفهيم المعنيين بدون اجتماع لحاظين آليين عليه.

فالنتيجه: أن ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره - من أن حقيقه الاستعمال بما أنها افناء اللفظ في المعنى فلذلك استحال استعماله في أكثر من معنى واحد - لا يتم، لا على التفسير الأول و لا على التفسير الثاني كما مر.

كلام المحقق النائيني

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن حقيقه الاستعمال ليست إلا عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجا، و من هنا لا- يرى المخاطب إلا- المعنى، فإنه الملحوظ أولا و بالذات، و اللفظ بتبعه و فان فيه، و عليه فلازم استعمال اللفظ في معنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه. و من الواضح أن النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، و لا ريب في أن الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، و المستلزم للمحال محال.

و الخلاصه: أن النفس من جهه بساطتها ليس بمقدورها أن تجمع بين لحاظين مستقلين لمعنيين في وقت واحد، و حيث إن استعمال اللفظ في معنيين يستلزم

لحاظ كل منهما مستقلا في آن فلذلك لا يمكن (١).

و الجواب: أن النفس و إن كانت بسيطه، إلا- أن بساطتها في مقابل أنها ليست بمرکبه، لا في مقابل أنها لا تتمكن من إدراك شيئين مستقلين في آن واحد، لوضوح أن لها عرضا عريضا، و تقدر في آن واحد على الإنتقالات و التصورات المتعدده للأشياء المختلفه من طرق قواها الخمس التي هي بمثابة جنودها في انتقال صور الأشياء إليها، و لا مانع من حصول صور متعدده في النفس من الأشياء في آن واحد نتيجة حصول الإحساسات المتعدده في ذلك الآن من الإحساس السمعي و البصري و اللمسي و هكذا، فإذا اتفق حصول هذه الإحساسات في آن واحد حصل صورها جميعا في النفس في ذلك الآن.

و بكلمه، إن النفس لا تدرك الأشياء مباشره، و إنما تدركها بواسطة قواها الخمس، حيث إنها تدرك الأشياء مباشره و تنتقل صورها منها إلى النفس، فإن صورته المسموع تنتقل إليها بواسطة القوه السامعه، و صورته الملموس بواسطة القوه اللامسه، و صورته المبصر بواسطة القوه الباصره، و هكذا. و يمكن انتقال جميع هذه الصور إليها دفعه واحده، فإذا تقدر النفس على أن تجمع بين صورتين أو أكثر في آن واحد باستخدام قواها الخمس، و من هنا تقدر النفس على لحاظ أجزاء القضيه من الموضوع و المحمول و النسبه بينهما في آن حكمها بثبوت أحدهما للآخر، ضروره لزوم حضورها عند النفس في آن حكمها بالثبوت، و إلا فلا يمكن الحكم.

و يؤكد ذلك صدور أكثر من فعل في آن واحد من شخص، و حيث إن كلا الفعلين أو الأفعال اختياري فلا محاله يكون مسبوقا بالإراداه و اللحاظ.

ص: ٣١٩

فالتّيجة: أن ما أفاده قدّس سرّه من أن النفس لا تقدر على أن تجمع بين اللّحاظين المستقلين في آن واحد لا يمكن مساعدته عليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن ما ذكره قدّس سرّه من أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجا و أنه لا يرى إلا- المعنى، فإنه الملحوظ أولا- و بالذات، و اللفظ ملحوظ بتبعه فقد تقدم أنه غير تام، لأن كون اللفظ ملحوظا تبعا و آليا ليس من مقومات الاستعمال، بل هو مقتضى طبع المطلب، و لا مانع من لحاظه مستقلا كالمعنى إذا كانت هناك عناية تتطلب ذلك.

كلام المحقق العراقي

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق العراقي قدّس سرّه من أنه لو جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لزم صدور الكثير عن الواحد، و هو مستحيل.

بيان ذلك: أن لازم هذا الاستعمال هو أن يكون لفظ واحد سببا لا نتقالين و انفهامين مستقلين في الذهن و عله لكل منهما بنحو الاستقلال، و هذا من توارد المعلولين على عله واحده و هو مستحيل(1).

و الجواب: أن القاعده و إن كانت تامه، لأنها مقتضى مبدأ التناسب الذاتى بين العله و المعلول، إلا أنها لا تنطبق على المقام، فإن موردها الواحد من تمام الجهات، سواء أكان واحدا بالنوع أم بالشخص، و أما إذا كانت فيه جهتان متباينتان أو أكثر، فلا مانع من تأثيره بكل جهه من جهاته فى شىء، و لا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد، بل صدور الكثير عن الكثير.

و ما نحن فيه كذلك، فإن سببيه اللفظ للانتقال إلى المعنى و انفهامه ليست ذاتيه، و إنما هى بالجعل و المواضعه، و على هذا فإذا كان للفظ وضعان لمعنيين،

ص: ٣٢٠

سواء أكان كلا الوضعين أصليا أم كان أحدهما أصليا و الآخر تبعا، كان فيه سببان للإنتقال، فإن وضعه بإزاء هذا المعنى يحدث علاقه بينهما توجب سببيه تصور اللفظ لتصور المعنى، فيكون الإنتقال منه إلى هذا المعنى من جهة تلك الحيشه التي اكتسبها اللفظ من هذا الوضع، و وضعه بإزاء معنى آخر يحدث علاقه بينه و بين ذاك المعنى توجب سببيه تصور اللفظ لتصوره، من جهة أنه اكتسب تلك الحيشه من ذاك الوضع. و على هذا فاللفظ في المقام و إن كان واحدا، إلا- أن فيه حيشتين متغايرتين، فباحدهما يؤثر في الإنتقال إلى المعنى الأول، و بالآخرى في الإنتقال إلى المعنى الثاني، فإذن لا يلزم توارد المعلولين المستقلين على عله واحده.

فالتتيجه: أن ما أفاده قدّس سرّه في وجه استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يرجع إلى معنى صحيح.

و قد يعترض على هذا الوجه بأن انتقال الذهن إلى المعنى ليس من الشروط المقومه للإستعمال، حيث إن المستعمل قد يكون في مقام الإهمال و الإجمال، فلا تتوقف صحه الاستعمال على ذلك، و قد تقدم أن المقوم للإستعمال هو قصد المستعمل و إرادته التلطف بلفظ صالح للحكاية عن المعنى و كاشف عنه و لو شأنا، و عليه فلا يقتضى استعمال اللفظ في أكثر من معنى توارد الإنتقالين الفعليين على اللفظ في ذهن السامع.

و لكن لا- أساس لهذا الإعتراض، فإن عليه اللفظ الواحد لا تتقالين فعليين لو كانت مستحيله، استحالت صلاحيته للعليه لذلك الإنتقال أيضا، و إلا فهي ممكنه لا مستحيله، ففرض الإستحاله لا ينسجم مع فرض الامكان و الصلاحيه.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه أيضا، و حاصل ما ذكره أن لحاظ

اللفظ آليا من مقومات الاستعمال، و على هذا فإذا استعمل اللفظ فى أكثر من معنى لزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد و هو اللفظ، على أساس أن لحاظ المعنى مستقلا إنما هو بواسطة اللفظ، فيمر منه إلى المعنى، فيكون اللفظ كالجسر، فاللحاظ باعتبار استقراره على المعنى استقلالى، و باعتبار استطراره عن اللفظ آلى، و على هذا فإذا استعمل اللفظ فى معنيين، كان اللحاظان يعبران عن اللفظ إلى المعنيين، فيكونا لحاظين استقلاليين لهما و لحاظين آليين للفظ، فإذا نلزم اجتماع اللحاظين الآليين على ملحوظ واحد و هو اللفظ، و هذا مستحيل فى استعمال واحد.

نعم إذا انكرنا ذلك فى مقام الاستعمال، و بنينا على أن اللفظ فيه ملحوظ بلحاظ استقلالى أمكن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بدون لزوم أى محذور(1).

و الجواب: ما تقدم من أن لحاظ اللفظ آليا ليس من مقومات الاستعمال، فإن بإمكان كل من المتكلم و السامع أن يلحظ اللفظ مستقلا كالمعنى إذا كانت هناك عنايه تتطلب ذلك، نعم طبع المطلب يقتضى ذلك، على أساس أن اللفظ يستخدم فى مقام الاستعمال كوسيله و أداه لإحضار المعنى فى ذهن السامع، فمن أجل ذلك يكون اللحاظ المتعلق به بطبعه آليا و تبعيا يتبع آليته بنفسه فى هذا المقام، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن لحاظ المعنى و إن كان بتوسط اللفظ، و لكن لا- مرورا منه إليه، بل من جهه ثبوت الملازمه التصوريه بينهما، بمعنى أن تصور اللفظ يستلزم تصور المعنى ابتداء لا أنه يمر من اللفظ إليه و يستقر عليه، و على هذا فيمكن استعمال اللفظ بطبعه الأدوات فى معنيين بواسطة العلقه الوضعيه بينه

ص: ٣٢٢

و بينهما التي تعطى للفظ صلاحية الدلالة و الحكاياه عنهما.

و بكلمه، إن اللفظ فى مقام الاستعمال حيث إنه يستخدم كوسيله و أداة لنقل المعنى و إحضاره فى الذهن، فطبعاً يلحظ آليا و أدواتها بدون الإلتفات تفصيلاً إلى خصوصياته، و هذا ليس معناه أن استعمال اللفظ إن كان فى معنى واحد فهناك لحاظ واحد يعبر عن اللفظ إلى المعنى، فيكون لحاظاً استقلالياً للمعنى باعتبار استقراره عليه، و لحاظاً آلياً للفظ باعتبار استطراره و عبوره منه، و إن كان فى أكثر من معنى، فهناك لحاظان يعبران عن اللفظ إلى المعنيين فيكونا لحاظين استقلاليين لهما و لحاظين آليين للفظ، فإذن يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد، و هو لا يمكن، بل معناه أن اللفظ بحكم كونه أداة و وسيله ملحوظ طبعاً بلحاظ آلى و موجود بوجود ذهنى كذلك، و هذا الوجود الذهنى الآلى سبب لانتقال الذهن منه إلى وجود المعنى فيه بوجود مستقل ابتداءً.

و على هذا فلا فرق بين استعمال اللفظ فى معنى أو معنيين، فإن اللفظ على كلا التقديرين ملحوظ طبعاً بلحاظ واحد آلى و موجود فى الذهن بوجود واحد كذلك، فإنه كما يمكن أن يجعل اللفظ باللحاظ المذكور أداة لتفهيم معنى واحد يمكن أن يجعل أداة لتفهيم معنيين، بدون أن يلزم منه محذور اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد و هو اللفظ.

و الخلاصه أن لحاظ المعنى فى الذهن بلحاظ مستقل إنما هو بواسطة لحاظ اللفظ طبعاً فى الذهن بلحاظ أدواتي، لا أنه يعبر عنه إليه، فإنه خلاف الوجدان.

فما ذكره قدس سرّه من لزوم اجتماع لحاظين آليين على اللفظ إذا استعمل فى معنيين، لا يرجع إلى معنى محصل.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن شيئاً من الأدله التي

استدل بها على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لا يتم، و الصحيح إمكان ذلك، و لا مانع من جعل لحاظ اللفظ في الذهن آليا أده و وسيله لتفهيم معينين مستقلين إذا كانت له علاقه بهما، و لا يلزم من ذلك شيء من المحاذير التي تقدمت.

كلام السيد الاستاذ

و من هنا ذهب السيد الاستاذ قدس سره أيضا إلى الجواز، و لكنه قدس سره قد بنى ذلك على أن حقيقه الاستعمال هي جعل اللفظ علامه على المعنى، فإذا كان شأن اللفظ شأن العلامه فالنظر إليه استقلالي كالنظر إلى العلامه. و حيث إن الدلاله الوضعيه عنده قدس سره دلالة تصديقيه فلا يكفي مجرد الاحساس باللفظ للتصديق بإرادته تفهيم المعنى، طالما لم يتحول هذا الاحساس إلى التصديق بأحد طرفي الملازمه المستبطن لتصوره، فالنظر إلى اللفظ تصورا و تصديقا نظر استقلالي كالنظر إلى العلامه، و لا مانع من جعل اللفظ علامه لابرز ما في النفس، سواء أكان معنى واحدا أم كان معينين مستقلين أم مجموع المعنيين (١).

و لنا تعليق على ذلك.

أما ما أفاده قدس سره من امكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فهو صحيح، و لكن ابتناء ذلك على كون حقيقه الاستعمال هي جعل اللفظ علامه على تفهيم المعنى مورد البحث و النقد، و الصحيح إمكان ذلك مطلقا و إن قلنا بأن حقيقه الاستعمال ليست جعل اللفظ علامه على إرادته المعنى و إبرازه. فلنا دعويا.

الاولى: عدم صحه تفسير الاستعمال بجعل اللفظ علامه.

الثانيه: أن إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يبتنى على ذلك.

ص: ٣٢٤

أما الدعوى الأولى فلأن نسبة اللفظ إلى المعنى فى مقام الاستعمال ليست كنسبه العلامه إلى ذى العلامه فى الخارج، بل نسبه الآله و الوسيله إلى ذيهها. و من هنا يقتضى طبع الاستعمال كون اللفظ مغفولا عنه تفصيلا، و التوجه منصب على المعنى على أساس أن همّ المستعمل و غرضه الداعى إلى الاستعمال هو الوصول إلى المعنى بأى وسيله كانت، و هذا بخلاف العلامه، فإن النفس متوجهه إليها تفصيلا فى مرحله التصور و التصديق، و ليست مغفولا عنها عاده كاللفظ، فحال اللفظ من هذه الناحيه حال الأدوات الخارجيه، فكما أن تلك الأدوات حين استخدامها مغفول عنها تفصيلا و الإلتفات و التوجه منصب على ذويهها فكذلك اللفظ حين استعماله فى معنى. هذا بناء على ما هو الصحيح من أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه.

و أما بناء على القول بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه كما بنى عليه السيد الاستاذ قدّس سرّه فهل الأمر أيضا كذلك؟ يعنى أن طبع المطلب يقتضى كون النظر إلى اللفظ آليا؟

و الجواب: نعم، و لا فرق بين القولين فى المسأله من هذه الناحيه، فإن ملاك كون النظر إلى اللفظ آليا حين عمليه الاستعمال، هو أنه يستخدم فى هذه العمليه كوسيله و آله لإبراز المعنى و احضاره فى الذهن، و من الطبيعى أن النظر إلى الوسيله و الآله طبعاً يكون آليا و مرآتيا بدون النظر إليها تفصيلا و إن كانت ثابتة فى أعماق النفس إجمالا، باعتبار أن التركيز إنما هو على اثبات ذى الآله و الوسيله، و النظر إلى الوسيله و الآله إنما هو على أساس أنها توصل إلى ذيهها بدون أن تكون لها خصوصيه و موضوعيه، و من الواضح أنه لا فرق فى ذلك بين أن تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه أو تصديقيه.

فالنتيجه أنه لا فرق في ذلك بين الدلاله التصوريه و الدلاله التصديقيه.

و أما الدعوى الثانيه فقد تقدم أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يتوقف على أن تكون حقيقه الاستعمال علاميه اللفظ للمعنى، كما لا- يتوقف على لحاظ اللفظ مستقلا كالمعنى، أما عدم التوقف على الأول فلأنه - مضافا إلى تفسير الاستعمال بعلاميه اللفظ تفسير خاطيء - يمكن استعمال اللفظ باللحاظ الآلى و الأدوات في أكثر من معنى بدون لزوم أى محذور، فإنه بوجوده الآلى و الأدوات في الذهن يصلح أن يكون سببا للإنتقال إلى لحاظ معنيين مستقلين بسبب علاقته بهما كما مر. و من هنا يظهر أنه لا يتوقف على لحاظ اللفظ مستقلا في الذهن، إذ كما أن وجود اللفظ في الذهن مستقلا يصلح أن يكون سببا للإنتقال إلى لحاظ معنيين مستقلين كذلك وجوده فيه بوجود آلى و أداتى، و لا فرق بين الوجودين إلا بالاجمال و التفصيل. فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتوقف على كون حقيقه الاستعمال علاميه اللفظ للمعنى غير تام، كما مر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: أن القول باستحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير تام، لأنه مبني على أحد الأمور التاليه على سبيل مانعه الخلو:

الأول: أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ تنزيلا، و حيث إن لفظ وجودا حقيقيا واحدا، فهو وجود تنزيلي للمعنى، فلا يعقل أن يكون وجودا تنزليا لمعنى آخر، فلذلك يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

و لكن قد تقدم - مضافا إلى أن حقيقه الاستعمال ليست إيجاد المعنى باللفظ تنزيلا - أنه لا مانع من أن يكون للوجود الحقيقى الواحد وجود تنزيلي متعدد،

و لا يستلزم تعدده تعدد الوجود الحقيقي كما تقدم تفصيل ذلك.

الثانى: أن حقيقه الاستعمال افناء اللفظ فى المعنى، و لا يمكن افناء اللفظ الواحد فى معنيين مستقلين، فمن أجل ذلك يستحيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى. و لكن قد مر أن تفسير الاستعمال بذلك تفسير خاطىء، و لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: أن النفس على أساس بساطتها لا تستطيع أن تجمع بين لحاظين مستقلين فى آن واحد، و حيث إن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد يستلزم الجمع بينهما كذلك، فلهذا لا يمكن.

و لكن قد تقدم أن بساطتها لا تمنع عن ذلك.

الرابع: أن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يستلزم اجتماع لحاضين آليين عليه، باعتبار أن لحاظ المعنى كان يعبر من اللفظ إليه، فيكون لحاظا استقلاليا للمعنى، لاستقراره عليه، و لحاظا آليا للفظ لاستطراقه منه، فإذا استعمل فى معنيين فقد اجتمع عليه لحاظان آليان بنفس الملاك.

و لكن قد مر إن لحاظ المعنى و إن كان بتوسط لحاظ اللفظ، إلا أنه لا يعبر منه إليه، بل أن تصوره يستلزم تصور المعنى، لا أنه يعبر منه إليه، فإذن لا موضوع للعبور.

الخامس: أن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد يستلزم صدور الكثير عن الواحد، و هو مستحيل.

و لكن قد تقدم أن القاعده لا تنطبق على المقام.

الثانيه: الصحيح جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و لا يتوقف

ذلك على عنايه زائده كالحاظ اللفظ مستقلا، بل يمكن ذلك مع ما هو مقتضى طبع الاستعمال من كون اللفظ ملحوظا بالحاظ الآلى الأداة فى الذهن، و هو بهذا اللحاظ فيه يصلح أن يكون سببا لانتقال الذهن إلى كل من المعنيين مستقلا فى آن واحد، على تفصيل تقدم.

الثالثه: أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه - من أن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد مبنى على كون حقيقه الاستعمال متمثله فى علاميه اللفظ للمعنى، و إلا لم يجر - فقد مر أنه غير تام.

الرابعه: أنه لا فرق بين أن تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه أو دلالة تصديقيه، فإنه على كلا التقديرين يكون اللفظ فى مقام الاستعمال ملحوظا بالحاظ الآلى الأداة طبعاً.

و أما الكلام فى المورد الثانى فهل هذا الاستعمال بعد البناء على جوازه كما هو الظاهر يكون على نحو الحقيقه أو المجاز، فيه قولان.

الصحيح هو القول الأول، و ذلك لما ذكرناه سابقا من أن الألفاظ موضوعه للمعاني بما هى بدون أخذ أى خصوصيه فيها تنافى الاستعمال فى أكثر منها كقيده الوحده مثلا، هذا بلا فرق بين المعانى الكليه و الجزئيه، و على هذا فإذا افترض أن اللفظ موضوع لمعنيين كلفظ العين مثلا- فإنه موضوع للعين الباكيه و العين الجاربه، فمن الواضح أن المعنى الموضوع له إنما هو طبيعى العين الباكيه و العين الجاربه بنحو الماهيه المهمله الجامعه بين حال وحدتها و حال اجتماعها مع غيرها، و حينئذ إذا استعمل لفظ العين فى العين الباكيه و الجاربه معا بنحو الاستقلال، كان استعمالا فى المعنى الموضوع له، و هو طبيعى المعنى الجامع بين أن يكون وحده أو مع آخر. هذا،

و ذهب صاحب المعالم قدّس سرّه إلى القول الثانى، و هو أن هذا الاستعمال استعمال فى المعنى المجازى، بدعوى أن قيد الوحده مأخوذ فى المعنى الموضوع له، و عليه فإذا استعمل اللفظ فى معنيين لزم الغاء هذا القيد، و معه يكون الاستعمال فى غير المعنى الموضوع له، و هو مجاز.

و كذلك الحال لو كانت الألفاظ موضوعه للمعاني فى حال الوحده، بمعنى أن تكون الوحده قيدها للعلاقة الوضعيه لا للموضوع له، كما هو ظاهر المحقق القمى قدّس سرّه، و إلا فلا معنى لتخصيص الوضع بحال الوحده من دون كونها قيدها لها، لأن العلاقة الوضعيه فى الواقع إما مقيده بما إذا لوحظ المعنى وحده أو مطلقه، و لا ثالث لهما.

و كيف كان فلا شبهه فى بطلان هذا القول، و ذلك لأن المراد من قيد الوحده ليس وحده المعنى بالذات، لوضوح أن كل معنى واحد بالذات، و هو لا- يمنع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، باعتبار أنه لا ينافى وحدته ذاتا، كما أنه ليس المراد منه لحاظ المعنى مستقلا فى مقابل لحاظه ضمنا أى فى ضمن المجموع، حيث إن لحاظه كذلك محفوظ فى موارد استعمال اللفظ فى معنيين أو أكثر، لأن محل الكلام إنما هو فى استعمال اللفظ فى كل منهما بنحو الاستقلال، فيكون هذا القيد محفوظا، و أما الاستعمال فى المجموع المركب منهما فهو خارج عن محل الكلام، لأنه من استعمال اللفظ فى معنى واحد، فإذن بطبيعته الحال يكون المراد منه عدم لحاظ معنى آخر معه فى مقام الاستعمال، بمعنى أن المعنى الموضوع له مقيد بعدم ذلك وضعا، و هل يمكن هذا التقييد؟

و الجواب: إما على القول بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، فلا مانع منه، على أساس أن المدلول الوضعى حينئذ مدلول تصديقى، فلا مانع من تقييده بقيد

تصديقي، و هو عدم لحاظ معنى آخر فى مقام الاستعمال، حيث إن مرد قيد الوحده على هذا إلى تقييد كل من المعنيين بعدم لحاظ المعنى الآخر لحاظا استعماليا فى مقام استعمال اللفظ فيه، و أما كونه قييدا تصديقا فلأن المراد منه واقع عدم اللحاظ لا محاله، لا مفهومه التصورى، فإنه غير محتمل.

و أما على القول بأن الدلالة الوضعيه دلالة تصوريه كما هو الصحيح، فلا يمكن تقييد المدلول الوضعى بهذا القيد، لما مر من أن تقييد المدلول التصورى بقيد تصديقى غير معقول، لعدم تعقل الملازمه بين التصور و التصديق.

ثم إن للمحقق العراقى قدس سرّه فى المقام كلاما، و حاصله أنه لا يمكن أخذ قيد الوحده اللحاظيه فى المعنى الموضوع له، على أساس أنها من مقومات الاستعمال، فتكون متأخره عن المعنى الموضوع له رتبه، فلو كانت مأخوذه فيه، لزم أن تكون متقدمه على نفسها، و هو مستحيل، فلذلك لا يمكن أخذها فى المعنى الموضوع له (١).

و للنظر فيه مجال.

إما أولا: فلأن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان القيد المذكور جزء المعنى الموضوع له فى عرض جزئه الآخر أو قيده، بأن يكون المعنى الموضوع له مركبا من ذات المعنى و هذا القيد أو مقيّدا به، و حيثئذ فلو كان هذا القيد و هو الوحده اللحاظيه من مقومات الاستعمال لزم المحذور المذكور و هو تقدم الشىء على نفسه، و أما إذا قلنا بأن هذا القيد جزء المعنى الموضوع له و لكنه فى طول جزئه الآخر لا فى عرضه أو قيده كذلك، و أنه يتحقق بنفس الاستعمال، لا أن تحققه فرض فى

ص: ٣٣٠

المرتبه السابقه عليه، فلا يلزم المحذور المذكور، فإن المستعمل فى حال الاستعمال إذا لاحظ ذات المعنى وحده، تحقق الجزء الثانى للمعنى الموضوع له، ولا مانع من وضع لفظ للمعنى المركب من جزئين طوليين يتحقق الجزء المتأخر بنفس الاستعمال.

و بكلمه، إن ما ذكره قدس سره مبنى على أن الوحده اللحاظيه لو كانت مأخوذه فى المعنى الموضوع له فلا بد أن تكون غير الوحده اللحاظيه الجائيه من قبل الاستعمال، فإنها متعلقه بالمعنى المقيّد بهذه الوحده فكيف تكون مأخوذه فيه مع أن تعدّها خلاف الوجدان و الضروره، و وحدتها تستلزم أخذ المتأخر فى مرتبه متقدمه.

و لكن قد عرفت خطأ ذلك و أنه لا مانع من أخذ الوحده اللحاظيه فى المعنى الموضوع له طولاً، و تتحقق هذه الوحده اللحاظيه بنفس اللحاظ الاستعمالي، فإذن لا اشكال.

و ثانياً: أنه قدس سره تخيل أن المراد من الوحده اللحاظيه المأخوذه فى المعنى الموضوع له هو اللحاظ الاستعمالي الذى هو من مقومات استعمال اللفظ فى المعنى، و فى مرتبه متأخره عنه، فلذلك لا يمكن أخذها فيه و إلاّ لزم أخذ ما هو متأخر رتبه فى مرتبه متقدمه.

و لكن قد مرّ أن المراد منها عدم لحاظ معنى آخر فى مقام استعمال اللفظ فى معنى، و هو ليس فى طول المعنى المستعمل فيه، فيكون كل من المعنيين مقيدا بعدم لحاظ الآخر فى مقام استعمال اللفظ فيه، و هذا القيد ليس فى طول المعنى المقيّد لكى يلزم المحذور المذكور، أو فقل إن عدم لحاظ معنى آخر، أو لحاظه مقام الاستعمال ليس من مقوماته لكى يكون متأخرا عن المعنى الموضوع له.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن الالفاظ موضوعه بإزاء المعانى من دون أخذ قيد الوحده فيها، و على هذا فاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد استعمال حقيقى و ليس بمجازى.

استعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى

أما الكلام فى المقام الثانى فهل يجوز استعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى واحد، فيه قولان:

رأى صاحب المعالم

فذهب صاحب المعالم قدّس سرّه إلى القول الأول و بنى على جواز استعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى على نحو الحقيقه رغم أنه قدّس سرّه أبطل ذلك فى المفرد، باعتبار أخذ قيد الوحده فيه، و قد علّل ذلك بأن التثنيه و الجمع فى قوه تكرار المفرد، فمثل قولنا «رأيت عينين» فى قوه قولنا «رأيت عينا و عينا» و لا مانع حينئذ من أن يراد من العين الاولى العين الباقيه و من الثانيه العين الجاربه.

و فيه: أن هذا الكلام غريب منه قدّس سرّه، فإن التثنيه و الجمع، و إن كانا فى قوه تكرار المفرد، إلاّ أن ذلك ليس من استعمالهما فى أكثر من معنى، بل هو من استعمالهما فى معناهما الموضوع له.

و التحقيق فى المقام يقتضى التكلم فى جهتين:

الاولى: هل يعتبر فى التثنيه و الجمع اتحاد مدلوليهما لفظا و معنى، أو يكفى اتحادهما لفظا فقط؟

الثانيه: إذا استعملت ماده فى معينين، كالعين إذا اريد منها العين الباقيه و الجاربه معا، فهيهه التثنيه الوارده عليها الداله على إرادته فردين من كل من

المعنيين، فهل هي من دلالتها على أكثر من معنى واحد، أو لا؟

أما الكلام في الجبهه الاولى و ففيتها اتجاهاان رئيسيان:

الإتجاه الأول: أنه لا يعتبر في التثنيه و الجمع اتحاد مدلوليهما لفظا و معنا، بل يكفى اتحادهما لفظا فقط.

الإتجاه الثانى: اعتبار اتحاد مدلوليهما لفظا و معنى.

أما الإتجاه الأول فقد استشهدوا على ذلك بالتثنيه و الجمع فى الأعلام الشخصيه و أسماء الاشاره، بتقريب أن ماده فيها مستعمله فى معنى خاص شخصى، و هو غير قابل للتعدد خارجا، و هيئه المثنى التى ترد عليه كقولنا زيدان تدل على فردين متغيرين فى المعنى و مشتركين فى اللفظ فقط، و من الواضح أن استعمال التثنيه و الجمع فى الأعلام الشخصيه و أسماء الاشاره كاستعمالهما فى غيرها بدون عنايه زائده، و هذا دليل قطعى على أنه لا يعتبر فى التثنيه و الجمع إلا اتحاد مدلوليهما لفظا فقط، و من هذا القبيل الأسماء المشتركه كالعين مثلا، ففى قولنا «رأيت عينين» إذا اريد منهما العين الباكيه و العين الجاريه، صح مع عدم اتحاد مدلول التثنيه فى المعنى و إنما يكون متحدا فى اللفظ فقط.

و أما أصحاب الإتجاه الثانى، فقد حاولوا تأويل التثنيه و الجمع فى الأعلام و أسماء الاشاره و الأسماء المشتركه بعده محاولات:

المحاوله الاولى: أن يراد من ماده فى تثنيه الأعلام الشخصيه و جمعها المسمى، و الهيئه التى تعرض عليها تدل على إرادته المتعدد من المسمى، ففى مثل قولنا «جاء زيدان» فالتثنيه تدل على إرادته فردين من مفهوم المسمى بزيد.

و لناخذ بالنقد على هذه المحاوله.

أما أولاً: فلأنها لو تمت فإنما تتم في تشبيه الأعلام الشخصي و الأسماء المشتركة و لا تتم في تشبيه أسماء الاشارة، و ذلك لأن المشار إليه اسم الاشارة فرد معين و غير قابل للتعدد، و لا يمكن أن يراد به طبعي المشار إليه، و هو المفرد المذكور بقطع النظر عن الاشارة إليه، فإنه حينئذ و إن كان كلياً قابلاً للتعدد إلا أن الكلام إنما هو في تشبيه اسم الاشارة كـ «هذا» المتعلق بالمشار إليه الموجب لتشخيصه و تعيينه في الخارج، لا في تشبيه طبعي المشار إليه بقطع النظر عن الاشارة إليه.

فما عن المحقق العراقي قدس سره - من أن تشبيه اسم الاشارة، إنما هي بلحاظ مادتها في المرتبة السابقة، و بقطع النظر عن طروء الاشارة عليها، و المفروض أنها في تلك المرتبة كليه قابله للتعدد(1) - غريب جداً، فإن الكلام في تشبيه اسم الاشارة، الذي يتعين المشار إليه و يتشخص بها خارجاً و غير قابل للتعدد، لا في تشبيته في المرتبة السابقة على تعيينه بطروء الاشارة عليه، فإنها في تلك المرتبة ليست تشبيه اسم الاشارة، بل هي تشبيه اسم الجنس، مثلاً- تشبيه المفرد المذكور إن كانت بقطع النظر عن تعيينه و تشخيصه بطروء الاشارة عليه و في المرتبة السابقة على ذلك، فهي ليست بتشبيه اسم الاشارة، بل هي تشبيه طبعي المفرد المذكور.

و ثانياً: إن إرادته المسمى من المادة في تشبيه الأعلام و الأسماء المشتركة بحاجة إلى قرينه تدل على ذلك.

و دعوى أن القرينه على ذلك عدم صحه تشبيه الأعلام و أسماء الاشارة و الأسماء المشتركة بدون هذا التأويل و التصرف، مدفوعه بأنها عين المدعى، فإن عدم صحه تشبيه الأعلام و الأسماء المشتركة بدون ذلك أول الكلام، بل قد مرّ أن الظاهر صحتها بدون التأويل و التصرف، غاية الأمر أن التشبيه في الأعلام

ص: ٣٣٤

و الأسماء المذكوره تدل على تكرار لفظ ماده، فيكون قولنا «جاء زيدان» فى قوه قولنا «جاء زيد و زيد» و قولنا «رأيت عينين» فى قوه قولنا «رأيت عينا و عينا» و من الواضح أن إطلاق التشبيه و الجمع فى باب الأعلام و أسماء الاشاره و الأسماء المشتركه ليس اطلاقاً عنائياً و مجازاً و بحاجه إلى علاقته و قرينه، بل هو اطلاق حقيقى لدى العرف العام كإطلاقهما فى باب أسماء الأجناس، و هذا دليل على أنه لا يعتبر فى التشبيه و الجمع الإتحاد فى اللفظ و المعنى معاً، بل يكفى الإتحاد فى اللفظ فقط.

و ثالثاً: إن هذه المحاوله لو تمت فإنما تتم فى الأسماء المشتركه، و لا تتم فى الأعلام الشخصيه و أسماء الاشاره، لأن لازم هذا التأويل و إرادته المسمى من ماده، أن يعامل مع تشبيه الأعلام و أسماء الاشاره معامله النكره و إخراجها عن العلميه و ادخالها فى تشبيه أسماء الأجناس، فإن هيئه المثنى فى قولنا «زيدان»، تدل على فردين من المسمى بزيد، و هو معنى كلى ينطبق على أفراد كثيرين فى الخارج كالرجل و نحوه، مع أنه لا شبهه فى علميه تشبيه الأعلام و معامله معها معامله المعرفه دون النكره، و من هنا لا- يكون المتفاهم العرفى من مثل قولك «جاء زيدان» مجيء فردين من مفهوم المسمى، بل المتفاهم العرفى منه مجيء فردين معلومين فى الخارج المشتركين فى هذا الاسم، فالنتيجه أن هذه المحاوله غير تامه.

المحاوله الثانيه: ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سرّه و اليك نصه: «نعم يمكن تصحيح التشبيه و الجمع فى الأعلام بوجه آخر، و هو استعمال ماده فى طبيعى لفظها لكن بماله من المعنى بحيث لا- يكون المعنى مراداً من ماده ليلزم المحذور، بل بنحو الاشاره إليه بما هو معنى لطبيعى اللفظ، لا بما هو معنى اللفظ

المستعمل، فيكون كقولك «ضرب فعل مشتمل على النسبه» فإن المعنى النسبي غير مراد من نفس لفظ ضرب، بل المراد منه طبيعي لفظه لكن لا - بما هو إذ لا نسبه فيه، بل بما هو ذو معنى نسبي، فيكون المراد من قولنا «زيدان» فردين من لفظ زيد بماله من المعنى و المفروض أن له معنيين (١)».

و ملخصه أن المادة كـشخص لفظ زيد مثلا في قولنا «زيدان» قد استعملت في طبيعي لفظه، كاستعمال اللفظ في نوعه، غايه الأمر أن استعمال اللفظ في نوعه بما هو لفظ، و أما في المقام فقد استعمل في نوعه لا بما هو لفظ، و إلا لدخل في استعمال اللفظ في نوعه، بل بماله من معنى، على أساس أن هيئه التشبيه تعرض على المادة - و هي لفظ زيد في المثال - بما لها من معنى لا بما أنها لفظ، ضروره أن قولنا «زيدان» يدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بماله من معنى لا بما أنه لفظ، و لكن هذا المعنى غير مراد من المادة، إذ لو كان مرادا منها فبما أنه غير قابل للتعدد فلا يمكن عروض هيئه المثني عليها بلحاظ معناها الذي هو غير قابل له، بل بنحو الاشاره إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ، لا بما هو معنى اللفظ المستعمل، و على هذا فهينه التشبيه في مثل قولنا «جاننا زيدان» تدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بما له من معنى، و المفروض أن له معنيين.

و يمكن المناقشه في هذه المحاوله من وجوه:

الأول: أن ما أفاده قدس سره في هذه المحاوله بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتا و إثباتا، أما ثبوتا فهي تتوقف على التصرف في المادة باستعمالها في طبيعي لفظها بماله من معنى، و أما إثباتا فهي تتوقف على وجود قرينه تدل عليها، و إلا فلا شبهه في أن المرتكز في الأذهان من تشبيه الأعلام كقولنا «زيدان»، هو فردان معلومان في

ص: ٣٣٦

الخارج و مشتركان فى الاسم، و لا يكون المتبادر منها فردين من طبيعى لفظ زيد فى المثال بماله من معنى.

فالتتبعه أن هذه المحاوله على تقدير امكانها فليس بمقدورنا الأخذ بها، لأنها مخالفه لما هو المرتكز و المتفاهم عرفا من التشبيه و الجمع فى الأعلام و أسماء الاشاره و نحوهما، و بحاجه إلى قرينه.

الثانى: أن لازم هذه المحاوله أن لا تكون تشبيه الأعلام فى نفسها علما، فإنها على أساس تلك المحاوله تدل على فردين من طبيعى لفظ الماده بماله من معنى، فإذا قال شخص «جائنى زيدان» دل على مجيء فردين من لفظ زيد كذلك، و على هذا فيكون مفاد التشبيه - و هو فردان من طبيعى لفظ الماده فى نفسه - نكره، نعم يدل على تعريفه تقييده بماله من معنى، باعتبار أنه فى تشبيه الأعلام و أسماء الاشاره معلوم فى الخارج، و كذا فى جمعها، مع أن المرتكز فى أذهان العرف من تشبيه الأعلام هو أن مفادها فى نفسه معرفه كنفس الأعلام، لا أن تعريفه جاء من الخارج.

الثالث: أن الماده كمشخص لفظ زيد مثلا، فى مثل قولنا «زيدان» قد استعملت فى طبيعى لفظها، فيكون مدلولها طبيعى اللفظ المقيّد بماله من معنى، و حينئذ فلا بد من النظر إلى هذا القيد الذى هو قيد لمدلول الماده و مأخوذ فيه هل هو قيد تصورى أو تصديقى، فإن كان المأخوذ فيه مفهوم ماله من معنى، فهو قيد تصورى، و إن كان واقع ماله من معنى فهو قيد تصديقى، و قد تقدم أنه لا مانع من تقييد المدلول التصورى للفظ بقيد تصورى، و أما تقييده بقيد تصديقى فهو لا يمكن.

و أما فى المقام فلا يمكن تقييد مدلول الماده، و هو طبيعى اللفظ بهذا القيد

لا تصورا و لا تصديقا.

أما الأول فلأن التثنيه فى الأعلام لا تدل على هذا القيد بدلاله تصوريه، لوضوح أنه لا يتبادر من تثنيه الأعلام، كقولنا «زيدان» فى الذهن هذا القيد، لأن المتبادر منها فى المثال فردان مسميان بزيد، و هذا يكشف عن بطلان هذه المحاوله، لأن صحتها مبنيه على تقييد مدلول ماده بهذا القيد.

و أما الثانى فقد سبق موسعا أنه لا يمكن تقييد المدلول التصورى بقيد تصديقى، فإن الملازمه لا تتصور بين تصور و تصديق، بل لا بد من أن تكون إما بين تصورين أو تصديقين، فمن أجل ذلك لا يمكن تقييد مدلول ماده التصورى بقيد تصديقى.

فالنتيجه أن هذه المحاوله أيضا غير تامه.

المحاوله الثالثه: أن مدلول ماده أحد المعنيين فى تثنيه الأعلام و أسماء الاشاره و الأسماء المشتركه، فإن لفظ زيد مثلا بعد وضعه لهذا المعنى و وضعه لذاك المعنى، أصبح صالحا للدلاله على كل منهما تعيينا، و كذلك لفظ العين، فإنه بعد وضعه للعين الباكيه و وضعه للعين الجاريه، صالح للدلاله على كل منهما كذلك، و لكن دلالاته الفعلية عند اطلاقه بلا قرينه انما هى على أحدهما بدون تعيين، فإذا اطلق لفظ العين مثلا بلا قرينه كان المتبادر منه إحداهما كذلك، و كذا إذا اطلق لفظ زيد بلا قرينه على التعيين، فإن المتبادر منه احدهما، و هذا نتيجه مجموع الوضعين، و على هذا فمدلول ماده فى مثل قولنا «زيدان»، أحدهما بمعنى أن لفظ زيد عند الاطلاق و بدون قرينه على التعيين يدل عليه، و هيئه التثنيه التى تعرض عليه تدل على تعدد مدلوله.

و بكلمه، إن ماده التثنيه و الجمع فى الأعلام الشخصيه و أسماء الاشاره

ص: ٣٣٨

و الأسماء المشتركة كالعين مثلا تدل على أحد المعنيين، و قد مرّ أن هذه الدلالة نتیجه مجموع الوضعين بنحو الإشتراك مثلا إذا قال شخص «جائتي زيدان» فالماده و هي زيد تدل على أحد المعنيين في الخارج، و هيئه التثنيه تدل على تعدده، فهناك دالان و مدلولان. الأول الماده و مدلولها أحدهما. و الثاني الهيئه و مدلولها تعدد مدخولها، و إذا قال «رأيت عينين» فالماده و هي لفظ العين تدل على أحد المعنيين و هيئه التثنيه تدل على تعدده، و إذا قال «كلمت هذين الرجلين» فالماده كلفظ هذا تدل على أحدهما، و هيئه التثنيه تدل على تعدد مدلولها، و هذا معنى أن المعتبر في التثنيه و الجمع أن يكون مدلول الماده قابلا للتعدد، و إلا فلا- تثنيه و لا جمع باعتبار أن التثنيه موضوعه للدلاله على تعدد مدلول الماده، و كذلك هيئه الجمع، فإذا لم يكن مدلول الماده قابلا له فلا موضوع للتثنيه و لا للجمع.

و لكن يمكن المناقشه في هذه المحاوله أيضا، بتقريب أن مدلول الماده سواء كان في الأعلام الشخصيه أم كان في أسماء الاشاره أو في الأسماء المشتركه متعين في الواقع، لوضوح أن مدلولها ليس أحدهما المفهومى كما هو واضح، و لا أحدهما المصدقي المرّد، فإنه لا واقع له، و شأن اللفظ المشترك عند الاطلاق و عدم نصب قرينه على التعيين و إن كان التردّد بين هذا المعنى و ذاك المعنى في الواقع، و لكن هذا التردد و الإحتمال لا يخرج عن أفق الذهن إلى الخارج، و من الواضح أنه لا يجعل مدلول الماده كليا قابلا للتعدد، لأن مدلولها في الواقع جزئى و غير قابل للتعدد.

و بكلمه، إن الفرد المرّد الذى تدل عليه الماده ليس بكلى قابل للتعدّد.

هذا إضافه إلى أن التريد في الدلاله التصوريه غير معقول، لأنها متمثله في

انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، و لا يعقل الترديد فيه، فإذا اطلق كلمه العين كان المتبادر منها احدى معنيها مفهوما لا- مصداقا، و الواحد المفهومى و إن كان كلياً، إلا- أنه ليس مدلول المادة جزءاً، و الترديد إنما يتصور فى الدلاله التصديقيه، و على هذا فالترديد بين المدلولين للماده انما يكون فى المدلول التصديقى لا المدلول التصورى، و حينئذ فيكون مدلول المادة الذى يعبر عنه بأحدهما المردد بين هذا و ذاك مدلول تصديقى.

و الخلاصه أنا لو سلمنا أن مدلول المادة أحدهما المردد فى الواقع و أنه قابل للتعدد إلا أنه لما كان مدلولاً تصديقياً لها لم يصلح أن يكون ماده للتشبيه و الجمع، فإن مدلولهما تصورى فلا يعقل ارتباطه بمدلول المادة الذى هو تصديقى، فإذا لا يعقل عروض هيئه التشبيه على المادة بلحاظ مدلولها التصديقى، لأن مدلول الهيئه لا بد أن يكون محفوظاً فى مرحله المدلول التصورى للماده.

و إن شئت قلت: إن المادة فى المقام بلحاظ مدلولها التصورى لا يصلح أن تعرض عليها هيئه التشبيه من جهه أنه لا يمكن تعلق مفاد الهيئه بمفاد المادة على أساس أنه غير قابل للتعدد، و أما بلحاظ مدلولها التصديقى فأيضاً لا تصلح أن تكون ماده لها كما مرّ.

فالنتيجه أن هذه المحاوله أيضاً غير تامه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه، و هى أنه لا يتم شىء من المحاولات المذكوره، و بالتالى لا يمكن المساعده على الإتجاه الثانى، فالصحيح هو الإتجاه الأول، و ذلك لأن استعمال التشبيه و الجمع فى اعلام الأشخاص و أسماء الاشاره و الأسماء المشتركه فى العرف العام كاستعمالهما فى أسماء الأجناس من دون أى عنايه زائده، و هذا دليل إننى كاشف عن أن مفاد التشبيه هو الدلاله على فردين

مشاركين في اللفظ و المعنى أو في اللفظ فقط، و الأول كثنية أسماء الأجناس، فإنها تدل على فردين مشتركين في اللفظ و المعنى معا كرجلين أو عالمين و هكذا، و الثاني كثنية اعلام الأشخاص و أسماء الاشارة، فإنها تدل على فردين مشتركين في الاسم فقط دون المعنى كزيدين أو عمريين و هكذا، و من هنا يكون المتبادر و المنسب في الذهن من ثنية الأعلام فردين معلومين في الخارج المشتركين في الاسم، فلو كانت الثنية موضوعه للدلالة على فردين مشتركين في اللفظ و المعنى معا، لكان استعمالها في ثنية الأعلام و نظيرتها مجازا و استعمالا في غير المعنى الموضوع له، و هو بحاجة إلى علاقه و قرينه، مع أنه لا فرق بحسب المرتكزات العرفيه بين المثالين في استعمال الثنيه، فكما أنه على نحو الحقيقه في المثال الأول فكذلك في المثال الثاني.

و دعوى أن الثنيه و الجمع في الأعلام و نظائرها ليست بثنيه و جمع في الحقيقه، بل هي مجرد تجميع في العبارة، لأن المتكلم بدلا عن أن يقول «جاء زيد و زيد» يقول «جاء زيدان»، و بدلا عن أن يقول «جاء زيد و زيد و زيد» يقول «جاء زيدون»

مدفوعه بل غريبه جدا، فإن الثنيه في لغة العرب هيئه تعرض على الكلمه بزياده الألف و النون، و الجمع هيئه تعرض عليها بزياده الواو و النون بدون فرق في ذلك بين الثنيه و الجمع في أسماء الأجناس و بينهما في الأعلام و نظيرتها، و أما أن قولك «جاء زيدان» في قوه قولك «جاء زيد و زيد» فهو صحيح، و لكن ذلك لا يختص بالثنيه و الجمع في الأعلام و نظيرتها، بل الأمر كذلك في ثنيه أسماء الأجناس و جمعها أيضا، فإن قولك «جاء رجالان» في قوه قولك «جاء رجل و رجل».

فالنتيجه: أن التشبيه تدل على المتعدد من مدخولها، سواء أكان معنيين بأن يكونا مشتركين في اللفظ فقط دون المعنى، أم فردين بأن يكونا مشتركين في اللفظ و المعنى معا.

و أما الكلام في الجبهه الثانيه و هى ما إذا استعملت ماده في معنيين مستقلين كما إذا استعملت كلمه العين في العين الباكيه و العين الجاريه أو في الذهب و الفضه، فحينئذ هل تكون دلالة تشبيها على فردين من العين الباكيه و فردين من العين الجاريه، أو فردين من الذهب و فردين من الفضه من استعمالها في أكثر من معنى واحد أو لا؟ فيه قولان:

استعمال ماده التشبيه في الأكثر

فذهب السيد الاستاذ قدس سره إلى القول الثاني، و قد أفاد في وجه ذلك، أن هذا ليس من استعمال التشبيه في أكثر من معنى واحد، بل هو من استعمال ماده في أكثر من معنى، لأن كلمه العين قد استعملت في معنيين هما العين الباكيه و العين الجاريه أو الذهب و الفضه، و التشبيه مستعمله في معناها الموضوع له، و هو الدلاله على المتعدد من مدخولها، و هذا بعينه نظير ما إذا تثنى ما يكون متعددا في نفسه كالعشره مثلا- أو الطائفه أو الجماعه أو القوم إلى غير ذلك كقولنا «رأيت طائفتين» فكما أنه لم يذهب إلى وهم أحد أن التشبيه في أمثال هذه الموارد مستعمله في أكثر من معنى واحد فكذلك في المقام، فلا فرق في ذلك بين المقامين أصلا، غايه الأمر أن المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعنايه دون هناك.

و يمكن المناقشه فيه بتقريب أن ماده ككلمه «العين» إن استعملت في مجموع المعنيين على نحو كان المجموع مدلولها واحدا لها، فحينئذ و إن كانت تشبيها كعشره العشره و ما شاكلها، غايه الأمر أن استعمالها في المجموع بالعنايه و المجاز دون استعمال كلمه العشره في مدلولها، إلا أن ذلك خلاف المفروض في كلامه قدس سره،

فإن المفروض فيه هو استعمالها في معنيين لا في معنى واحد مركب، و على هذا فإذا استعملت كلمه «العين» في كل من المعنيين على استقلاله فلها مدلولان. أحدهما العين الباكه و الآخر العين الجاربه، أو أحدهما الذهب و الآخر الفضة، و هيهه التشبه موضوعه بالوضع النوعى للدلاله على تعدد مدلول مدخولها إذا كان قابلا للتعدد، و حيث إن للماده مدلولين، فبطبعه الحال يكون للهيهه مدلولان.

أحدهما المتعدد من أحد مدلولى الماده. و الآخر المتعدد من مدلولها الآخر.

فإذن قياس المقام بتثنيه العشره و نظيرتها قياس مع الفارق، فإن فى تثنيه العشره أو ما شاكلها لم تستعمل مادتها إلا فى مدلول واحد، و تثنيها تدل على إرادته فردين منه.

و بكلمه، إن للتثنيه وضعين: أحدهما للهيهه بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص. و الآخر للماده بنحو الوضع العام و الموضوع له العام، كما إذا كانت الماده من أسماء الأجناس، أو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، كما إذا كانت من الأعلام و أسماء الاشاره.

و على هذا فإذا اريد بالماده كالعين طبيعه واحده كالذهب مثلا فالهيهه التى تعرض عليها تدل على فردين منها، و إذا استعملت فى فردين و فردين منها بنحو الاستقلال، فإن هذا من استعمالها فى معنيين، فإذا قيل مثلا «جاء رجلان» و اريد منه فردان و فردان من الرجل، كان هذا من استعمال التثنيه فى أكثر من معنى واحد، فإنه فى قوه قوله «جاء رجلان و رجلان».

و أما إذا اريد من الماده طبيعتين، إحداهما الذهب و الاخرى الفضة، ففى مثل ذلك قد استعملت الماده فى معنيين، و هل التثنيه التى تعرض على تلك الماده أيضا استعملت فى معنيين أو لا؟

و الجواب نعم، فإنها فى هذه الحالة قد استعملت فى مدلولين، أحدهما دلالتها على إرادة فردين من الذهب الذى هو أحد مدلولى المادة، و الآخر دلالتها على إرادة فردين من الفضة التى هى مدلولها الثانى، و هذا من استعمال التثنيه فى أكثر من معنى واحد، فإن مدلولها الوضعى فردان من المادة، فإذا استعملت فى فردين و فردين منها بنحو الاستقلال، كان هذا من استعمالها فى أكثر من معناها الموضوع له، سواء أكان المراد من المادة طبيعه واحده أم طبيعتين.

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن المادة إذا استعملت فى معنيين، فدلاله تثنيته على إرادة فردين من هذا المعنى و فردين من ذاك المعنى ليست من استعمالها فى أكثر من معنى قياسا بتثنيه العشره و نظيرتها، فقد عرفت أنه قياس مع الفارق، فإن فى تثنيه العشره و نظيرتها لم تستعمل المادة و لا الهيئه فى أكثر من معنى واحد.

و إذا استعملت المادة فى معنى واحد، كما إذا اريد من كلمه العين الفضة مثلا- و يراد من تثنيته التى تعرض عليها الذهب و الفضة معا، فهل هذا من استعمال التثنيه فى أكثر من معنى أو لا؟

و الجواب: أنه ليس من استعمالها فى أكثر من معنى، بل هو من استعمالها فى معنى واحد بإرادة استعماليه واحده، و فى استعمال اللفظ فى معنيين سواء أكان مفردا أم مثنى لا بد من افتراض إرادتين استعماليتين بنحو الاستقلال تعلقت إحداهما بأحد المعنيين، و الاخرى بالمعنى الآخر.

فالنتيجه أن قياس التثنيه فى المقام بتثنيه العشره و الطائفه و نحوهما إنما يصح إذا كانت المادة فى المقام مستعمله فى مجموع المعنيين بنحو يكون المجموع المركب منهما مدلولاً واحداً كما فى تثنيه العشره و الطائفه، و أما إذا كانت المادة فى المقام مستعمله فى كل من المعنيين مستقلاً كما هو المفروض فىكون القياس فى غير محله،

لأن استعمال المادة فى أكثر من معنى يستلزم استعمال التشبيه فيه أيضا كما مرّ.

ثم إن هذا الاستعمال يكون على نحو الحقيقه، كما هو الحال فى استعمال اللفظ المفرد فى أكثر من معنى واحد.

لمزيد من التوضيح نذكر نتائج البحث، وهى كما يلى:

الاولى: أن استعمال اللفظ المفرد فى أكثر من معنى يكون على نحو الحقيقه لا المجاز، فإن المجاز مبني على اعتبار قيد الوحده فى المعنى الموضوع له، و حيث إن الألفاظ موضوعه للمعانى بما هى بقطع النظر عن الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه - منها قيد الوحده - فلا يكون هذا القيد مأخوذا فى المعنى الموضوع له و لا فى العلقه الوضعيه.

الثانيه: أن المراد من الوحده ليس وحده المعنى ذاتا، إذ كل معنى بالذات واحد فى مقابل المتعدد، و لا تمنع هذه الوحده عن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل المراد منها الوحده اللحاظيه و نقصد بها عدم لحاظ معنى آخر فى مقام الاستعمال، فإن الوحده بهذا المعنى تمنع عن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لا- الوحده بمعنى لحاظ المعنى مستقلا، فإنها لا- تمنع عن الاستعمال المذكور كما تقدم.

الثالثه: أن ما قيل باستحاله أخذ الوحده اللحاظيه فى المعنى الموضوع له - بدعوى أنها من مقومات الاستعمال فلا يمكن أخذها فى المعنى المستعمل فيه، و إلا لزم أخذ المتأخر فى مرتبه متقدمه و هو مستحيل - لا يرجع إلى معنى صحيح، إذ مضافا إلى أن الوحده اللحاظيه بمعنى عدم لحاظ معنى آخر فى مقام الاستعمال ليست من مقومات الاستعمال - إنه لا مانع من أخذها فى المعنى الموضوع له، و لكن فى طول المعنى لا- فى عرضه، فيكون المعنى مركبا من جزئين طوليين، و يتحقق الجزء الطولى - و هو الوحده اللحاظيه - بنفس اللحاظ

الاستعمالي، فإذا تعلق هذا اللحاظ بذات المعنى تحقق المعنى بكلا جزئيه، فإذا لا يلزم المحذور المذكور.

الرابعه: أنه لا يمكن تقييد كل من المعنيين بعدم لحاظ المعنى الآخر لحاظا استعماليا، على أساس أن المراد منه واقع عدم اللحاظ لا مفهومه التصوري، و عليه فيكون القيد المذكور قييدا تصديقا، و حينئذ فإن قلنا بأن المدلول الوضعي مدلول تصديقي، فلا مانع من تقييده بهذا القيد، و أما إذا قلنا بأن المدلول الوضعي مدلول تصوري كما هو الصحيح، فلا يمكن تقييده بهذا القيد كما تقدم.

الخامسه: يجوز استعمال التثنيه و الجمع في أكثر من معنى واحد، و إن هذا الاستعمال يكون على نحو الحقيقه دون المجاز، كما هو الحال في المفرد على تفصيل قد مرّ.

السادسه: الأقرب أنه لا- يعتبر في التثنيه و الجمع اتحاد مدلوليهما لفظا و معنى، بل يكفي اتحادهما لفظا فحسب و إن كانا متغايرين معنى، كما هو الحال في تثنيه و جمع الأعلام و أسماء الاشاره كقولنا «زيدان»، فإنه يدل على فردين مشتركين في الاسم لا في المعنى، و كذلك الحال في الجمع.

السابعه: أن اطلاق التثنيه على تثنيه الأعلام و أسماء الاشاره كإطلاقها على تثنيه أسماء الأجناس عرفا و ارتكازا، لا أن اطلاقها على الأول عنائى دون الثانى، و هذا دليل إني على أن التثنيه موضوعه للدلاله على فردين من الماده لفظا و معنى كما في أسماء الأجناس أو لفظا فقط كما في اعلام الأشخاص، و كذا الحال في الجمع.

الثامنه: أن جميع المحاولات التي أقيمت لتأويل تثنيه الأعلام و أسماء الاشاره و نحوهما إلى الإتحاد لفظا و معنى، فقد تقدم أنها غير تامه.

التاسعه: إن ماده ككلمه العين إذا استعملت فى معين، كالذهب و الفضة مثلا فهيهه التنيه تدل على فردين من الذهب و فردين من الفضة، و هذا من استعمال التنيه فى معين كالماده، على أساس أن استعمال ماده فى معين يستلزم استعمال تنيتهما أيضا كما مرّ.

ص: ٣٤٧

النظريات الرئيسييه فيه متمثله فى ثلاث، نعم هناك نظريات اخرى و لكنها جانبيه يبحث عنها فى ضمن البحث عن النظريات الرئيسييه.

النظريه الاولى: أن الحروف لم توضع لمعان خاصه لكى تدل عليها، و إنما هى مجرد علامه على خصوصيه من خصوصيات مدخولها، كالظرفيه و الاستعلايه و الابتدائيه و الانتهايه و غيرها، و تكون بمثابة المنبه عليها بدون علاقته و دلالة عليها بالجعل و المواضعه، فحالها من هذه الناحيه حال الحركات الإعرابيه فى الكلام، فكما أنها لم توضع بإزاء معان خاصه و إنما هى مجرد علامه على خصوصيه من خصوصيات مدخولها كالفاعليه و المفعوليه و الابتدائيه و الخبريه، مثلاً الفتحه علامه على خصوصيه خاصه فى مدخولها و الضمه علامه على خصوصيه اخرى فيه، و الكسره علامه على خصوصيه ثالثه، و التنوين علامه على خصوصيه رابعه و هكذا فكذلك الحروف، فإن «فى» علامه على خصوصيه فى مدخولها، و «على» علامه على خصوصيه اخرى فيه مباينه للأولى، و هكذا.

و يمكن تفسير هذا الإتجاه بوجه:

الأول: أن يراد به خلق الحروف عن المعنى الموضوع له و الدلاله عليه، و إن وجودها فى الكلام كالحرف الزائد فيه بدون أى تأثير لها فى تكوين الجملات و تنسيقها و مداليلها.

و لكن هذا التفسير خلاف الضروره و الوجدان، بداهه أن للحروف تأثيراً

كبيراً في تكوين الجملات و مداليلها، و لولاها لانهارت الجملات و مداليلها نهائياً و اصبحت كلمات متفرقة غير مرتبطة. و الخلاصه أن عنصر الحرف في الجملة كعنصر الاسم و الفعل، فكما أن لعنصر الاسم و الفعل دوراً كبيراً في تكوين الجملة بما لها من المدلول فكذلك لعنصر الحرف، مثلاً لحرف «في» في مثل قولنا «الصلاه في المسجد كذا و كذا» دور كبير في تكوين هذه الجملة بما لها من المعنى، و إلا فلا تكون هناك جملة مؤلفه لا لفظاً و لا معنى.

الثانى: أن الحرف لا يدل على معنى في عرض دلالة الاسم عليه، و لا يكون دوره في تكوين الجملة في عرض دور الاسم فيه، و إنما يدل على معنى في طول دلالة الاسم، فيكون مدلوله في طول مدلوله.

و الجواب: أنه إن اريد بذلك أن المعنى الحرفى هو تخصص المعنى الاسمى الذى هو فى طوله و من تبعاته، فيرد عليه - مضافاً إلى أن هذا من أحد الأقوال الآتية الجانبية و ليس نظريه رئيسيه فى المسأله فى مقابل النظريتين الاخرين - أن التخصص و الحصر ليس معنى حرفياً على ما سوف نشير إليه فى ضمن البحوث القادمه.

و إن اريد به أن الحرف يعين المراد من المعنى الاسمى فى مرحله الاستعمال، ففى مثل قولنا «الغسل فى يوم الجمعة مستحب»، يدل حرف «في» على أن المراد من الغسل حصه خاصه منه، و هى الواقعه فى يوم الجمعة و هكذا، فيرد عليه أن لازم ذلك دلالة حرف «في» فى المثال على أن الغسل قد استعمل فى حصه خاصه منه، و هى الحصه الواقعه فى يوم الجمعة، و من الواضح أن هذا استعمال للغسل فى غير معناه الموضوع له، و هو طبيعى الغسل، فإذن لا بد من الالتزام بالمجاز فى المثال و ما شاكله و هو كما ترى.

هذا إضافه إلى ما سيجىء من أن للحرف معنى فى مقابل معنى الاسم، لا أن معناه تعيين المراد الاستعمالى من الاسم.

الثالث: أن لا يكون للحرف مدلول لا فى عرض مدلول الاسم و لا فى طوله، و إنما يكون شأنه تقييد الاسم لفظا، و عليه فالدال على المعنى هو الاسم، فإنه إن كان مطلقا و غير مقيد دل على الطبيعى الجامع، و إن كان مقيدا بالحرف كما فى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» دل على الطبيعى المقيد و هو الحصة، فالدال الاسم على كلا التقديرين دون الحرف.

و الجواب: أن هذا الوجه غريب جدا، لأن مقتضاه أن الدال على الخصوصيه هو الحرف دون الاسم، لأنه إذا كان مطلقا لم يدل عليها، و إذا كان مقيدا بالحرف دل عليها، و هذا معناه أن الدال عليها الجبهه التقيديه، و من الواضح أن الحرف فى الكلام ليس جبهه تعليليه بأن يكون عله لاعطاء الاسم صلاحيه الدلاله على الحصة.

و دعوى أن مقصود القائل بهذا الإتجاه وضع الاسم المقيد بالحرف لمعنى خاص، ففى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد»، فالصلاه المقيد به حرف «فى» موضوعه للدلاله على حصه خاصه، و لا يبقى حينئذ لحرف «فى» معنى إضافى فى الكلام لكى تدل عليه.

مدفوعه أولا: أن لأسماء الأجناس وضعا واحدا بإزاء الطبيعى الجامع، و ليس لها وضع آخر بإزاء حصه، مثلا للصلاه وضع واحد، و هو الوضع بإزاء الطبيعى الجامع، و ليس للصلاه فى المسجد وضع آخر بإزاء حصه من الجامع، و للصلاه فى البيت وضع ثالث و هكذا، فتعدد الوضع بتعدد القيد بالحروف خلاف الضروره لدى العرف العام و اللغه.

و ثانيا: أن هذا الوضع لغوي، و ذلك لأن الحرف إما من الألفاظ المهمله أو الموضوعه و لا ثالث لهما، فعلى الأول لا أثر لتقييد الاسم به حتى يوضع الاسم المقيد به لمعنى خاص، فلو وضع لكان لغوا، و على الثاني فالحرف بمقتضى وضعه يدل على الحصة فلا- حاجه إلى وضع الاسم المقيد به بإزائها، أو فقل إن الاسم يدل على الطبيعى الجامع، و الحرف يدل على تحصيله بحصه خاصه، فإذن يكون وضع الاسم المقيد به للدلاله على الحصه لغوا.

و من هنا إن ما ذكره السيد الاستاذ قدّس سرّه يصلح فى نفسه جوابا عن هذه النظرية، و هو أن خصوصيه من خصوصيات المدخول التى تدل عليها الحروف هى بعينها المعانى التى وضعت الحروف بإزائها، إذ المفروض أن تلك الخصوصيات ليست مما تدل عليه الأسماء، لعدم كونها مأخوذه فى مفاهيمها، فإذن لا محاله يكون الدال عليه الحروف.

و لا- يقاس الحروف بالحركات الإعرابيه، فإن الحركات الإعرابيه لا تكون أكثر من مجرد العلامه بدون وضعها للدلاله على خصوصيه من خصوصيات مدخولها، كفاعليه الاسم و مفعوليه الآخر و هكذا، فإن «الضمه» لم توضع للدلاله على الفاعليه، و الفتحة للدلاله على المفعوليه، لأن فاعليه الاسم متقومه بصدور الفعل منه مباشرة أو بقيامه عليه كذلك، كانت هناك ضمه أم لا، و هذا بخلاف الحروف، فإنه لو لا- حرف «فى» فى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» لم تكن هناك جملة و لا حصه، فتكوين الجملة لفظا و معنا مرتبط بحرف «فى»، فإذن قياس الحروف بالحركات الإعرابيه قياس مع الفارق. نعم، سوف نشير فى ضمن البحوث الآتية أن ما ذكره السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه للدلاله على تحصيل المفاهيم الاسميه و تضييقها غير تام.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتيجة التالية، و هي أن هذه النظرية في مسأله الحروف لا ترجع إلى معنى محصل.

النظرية الثانيه: أنه لا فرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي ذاتا و حقيقه، و إنما الفرق بينهما في أمر خارج عن حقيقتهما، و هو اللحاظ الآلي و الاستقلالي، بمعنى أن المعنى الواحد حقيقه و ذاتا إن لوحظ في مرحله الاستعمال آليا، فهو معنى حرفي، و إن لوحظ فيها استقلاليا فهو معنى اسمي.

نظريه المحقق الخراساني

و اختار هذه النظرية المحقق الخراساني قدس سرّه، و قد أفاد في وجه ذلك: أن المعنى الحرفي و المعنى الاسمي متحدان بالذات و الحقيقه و مختلفان باللحاظ و الاعتبار، فكلمه «الإبتداء» و حرف «من» مشتركتان في طبيعه معنى واحد، و لا- امتياز لاحدهما عن الاخرى إلا- في اللحاظ الذهني في مرحله الاستعمال، فإنه في الأسماء استقلالي و في الحروف آلي، و أن الاستقلاليه و الآليه خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا- يتصف بأنه مستقل و لا- غير مستقل، بل هما من توابع الاستعمال(١).

و قد استدل قدس سرّه على عدم امكان أخذ اللحاظ الآلي كالحاظ الاستقلالي في المعنى الموضوع له بوجه ثلاثه، و لكن جميع هذه الوجوه مبنيه على صحه هذه النظرية، و حيث إنها باطله و لا ترجع إلى معنى محصل كما سوف نشير إليه فلا موضوع لتلك الوجوه، لأن عدم أخذ اللحاظ الذهني آليا كان أم استقلاليا في المعنى الموضوع له أمر واضح، إذ الألفاظ كما لم توضع بإزاء المعاني الموجوده في الخارج، و إلا- لكانت المداليل الوضعيه مداليل تصديقيه لم توضع بإزاء المعاني الموجوده في الذهن، و إلا لم تنطبق على ما في الخارج، بل هي موضوعه للماهيه

ص: ٣٥٢

المتقرره فى المرتبه السابقه على الوجود الذهنى و الوجود الخارجى ماعدا الحروف، و سيأتى الكلام فيها.

هذا إضافة إلى أن تلك الوجوه لا تقتضى عدم إمكان أخذ اللحاظ الآلى فى المعنى الموضوع له غير الوجه الأول، و لكنه غير صحيح، و ذلك لأنه مبني على أن أخذ اللحاظ الآلى الذى هو مقوم للإستعمال فى المعنى الموضوع له من أخذ ما هو متأخر فى مرتبه متقدمه، و لكن ذلك إنما يلزم إذا كان مأخوذا فيه فى عرضه و فى مرتبه، و أما إذا كان مأخوذا فيه طولا، بأن يكون الموضوع له مركبا من جزئين طوليين. أحدهما ذات المعنى و الآخر اللحاظ الآلى فلا يلزم المحذور المذكور، لأن الجزء الطولى و هو اللحاظ الآلى يتحقق بنفس اللحاظ الاستعمالى فى مرحلته، لا أنه متحقق فى المرتبه السابقه.

ثم إن هذه النظرية ترجع إلى عدة نقاط:

الاولى: أن الحروف تشترك مع الأسماء و فى طبيعى المعنى بالذات و الحقيقه، و لا- فرق بينهما فيه، فتكون ذات المعنى بمثابة الجنس المشترك فيهما.

الثانيه: أن ملاك حرفيه الحرف لحاظ المعنى آليا فى مرحله الاستعمال، و ملاك اسميه الإسم لحاظ المعنى استقلاليا فى هذه المرحله، و معنى حرف «من» و كلمه «الإبتداء» واحد ذاتا و حقيقه، و لا- فرق بينهما فى ذات المعنى، و إنما الفرق بينهما فى اللحاظ الذهنى، فإن لوحظ هذ المعنى الواحد بالذات آليا فى مرحله الاستعمال فهو معنى حرفى، و إن لوحظ استقلالا فى تلك المرحله فهو معنى اسمى فهذه النقطه بمثابة الفصل المميز لهما.

الثالثه: أن اللحاظ الآلى و الاستقلالى قد اخذا فى العلقه الوضعيه لا فى المعنى الموضوع له، فحرف «من» موضوعه لنفس المعنى المذكور مقيده بما إذا لوحظ

فى مقام الاستعمال آليا؁ و كلمه «ابتداء» موضوعه لنفس ذلك المعنى أيضا لكن مقيد به بما إذا لوحظ استقلالاً فى مقام الاستعمال هذا.

و قد اعترض على هذه النظرية بعدّه وجوه:

إشكال المحقق الأصبهاني

الأول: ما أفاده المحقق الأصبهاني قدّس سرّه؁ و إليكم نصّه:

«إن الاسم و الحرف لو كانا متحدى المعنى و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى و الآلى لكان طبيعى المعنى الوجدانى قابلاً لأن يوجد فى الخارج على نحوين؁ كما يوجد فى الذهن على طورين؁ مع أن المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد فى الخارج إلا على نحو واحد؁ و هو الوجود لا فى نفسه؁ و لا يعقل أن توجد النسبه فى الخارج بوجود نفسى؁ فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهيه تامه ملحوظ فى العقل كالجواهر و الاعراض؁ غايه الأمر أن الجوهر يوجد فى نفسه لنفسه؁ و العرض يوجد فى نفسه لغيره» (١)؁ هذا.

و مقصوده قدّس سرّه من ذلك البيان إقامه البرهان على أن المعنى الحرفى لا يكون متحداً مع المعنى الاسمى و مباين له ذاتاً و حقيقه؁ هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن مراده قدّس سرّه من أن المعنى الواحد؁ لو كان يوجد فى الذهن على طورين آلى و استقلالى لزم أن يوجد فى الخارج أيضا كذلك؁ هو أن الموجودات الذهنيه كالموجودات الخارجيه؁ بمعنى أن عالم الذهن مطابق لعالم الخارج فى أنحاء الوجود؁ فكما أن الموجودات الذهنيه على نحوين: أحدهما المستقل بذاته فى عالم الذهن و هو المعنى الاسمى؁ و الآخر غير المستقل بذاته فيه و هو المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط فكذلك الموجودات الخارجيه؁

ص: ٣٥٤

فإنها أيضا على نحوين: أحدهما المستقل بذاته في عالم الخارج كالجواهر و الأعراض، فإنها موجودة في نفسها فيه. و الآخر غير المستقل بذاته فيه كأنحاء النسب و الروابط.

و بكلمه، إنه قدس سره أراد من ذلك أن المعنى الاسمي بما أنه مستقل بذاته فإنه كما يوجد في الذهن على هذا الطور يوجد في الخارج أيضا كذلك كالجواهر و الأعراض، و المعنى الحرفي كأنحاء النسب و الروابط بما أنه غير مستقل بذاته، فإنه لا يوجد في الذهن و لا الخارج إلا بوجود لا في نفسه.

هذا هو مراده قدس سره من تطابق عالم الذهن مع عالم الخارج في أنحاء الوجود، و ليس مراده أن كل معنى يمكن أن يلحظ في الذهن مستقلا لزم أن يوجد في الخارج كذلك، فإن بطلانه من الواضحات، إذ يمكن لحاظ العرض في الذهن مستقلا عن موضوعه مع أنه في الخارج لا يوجد إلا في موضوعه، و سوف يأتي النظر إلى ما اختاره قدس سره من المعنى الحرفي.

إشكال المحقق النائيني

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن مجرد اشتراط الواضع الآليه في استعمال الحرف، و الاستقلاليه في استعمال الاسم، بعد ما كان المستعمل فيه في كليهما واحدا بالذات و الحقيقه لا قيمه له، و لا يكون ملزما للمستعمل بالالتزام بهذا الشرط في مرحله الاستعمال، لانتفاء المولويه، و لا يترتب على هذا الشرط عدم صحه استعمال اللفظ في معناه الموضوع له اذا خالفه، بأن استعمال الحرف فيه بدون اللحاظ الآلي أو استعمال الاسم فيه بدون اللحاظ الاستقلالي، بل و لو سلمنا عدم صحته، فإنما هو بقانون الوضع لا مطلقا و لو مجازا، مع وضوح أن استعمال الحرف في موضع الاسم، و بالعكس غير صحيح مطلقا(1). هذا.

ص: ٣٥٥

و قد علق عليه بعض المحققين قدس سره بما حاصله، أن مرجع تقييد الواضع الوضع باللحاظ الآلى فى الحروف و بالاستقلالى فى الأسماء ليس إلى اشتراط ذلك على المستعمل على حد الإشتراط الفقهى، و هو الالتزام فى الالتزام، فإنه غير محتمل عادة فى باب الوضع، بل إلى تقييد العلقه الوضعيه، فإنها قيدت فى الحروف بما إذا لوحظ المعنى آله و فى الأسماء بما إذا لوحظ استقلالاً.

و أما عدم صحه استعمال الحرف فى موضع الاسم و بالعكس مطلقاً فقد علل ذلك بأن الحرف فى حاله عدم اللحاظ الآلى يكون مهملاً لعدم الوضع فى هذه الحاله، و المهمل لا يصح استعماله فى معنى لا حقيقه و لا مجازاً، أما الأول فلأنه خلف الإهمال، و أما الثانى فلأنه يتوقف على أن يكون له معنى حقيقى فعلاً، لأن المصحح للإستعمال فى المعنى المجازى هو العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى، و مع عدم المعنى الحقيقى له فلا موضوع لها(1).

و غير خفى أن التعليق الأول يكون فى محله، إذ لا- شبهه فى أن مرجع تقييد الواضع الوضع إلى تقييد العلقه الوضعيه لا- إلى الشرط الخارجى.

و أما التعليق الثانى فهو محل منع و مناقشه، فإن الحرف فى حاله عدم لحاظ المعنى آلى لا يكون من اللفظ المهمل فى مقابل اللفظ الموضوع، كما أن الاسم فى حاله عدم لحاظ المعنى استقلالاً لا- يكون من اللفظ المهمل، كيف فإن الحرف موضوع لمعنى فى حاله لحاظه آلى، و الاسم موضوع لمعنى فى حاله لحاظه استقلالاً، فإذن يكون الحرف كالاسم من اللفظ الموضوع فى مقابل اللفظ المهمل الذى لا وضع له نهائياً.

ص: ٣٥٦

و على هذا فإذا استعمل الحرف كحرف «من» فى ذات معناه الموضوع له بدون لحاظه آليا، فهو و إن كان استعمالا بدون العلقه الوضعيه إلا أنه لا مانع من الالتزام بأن هذا الاستعمال مجازى، و ذلك لأن المصحح لهذا الاستعمال هو العلقه الحاصله بين الحرف و ذات المعنى الموضوع له تبعا لوضعه بإزاء هذا المعنى فى حاله خاصه، فإذن يكون هذا المجاز مسبوqa بالوضع و مستندا إليه فى نهايه المطاف، فالحد الأوسط المصحح للإستعمال المجازى هو الوضع.

و بكلمه، إن وضع الحرف كحرف «من» لمعنى الإبتداء و إن كان مختصا بحاله خاصه، و هى ما إذا لوحظ المعنى آليا، إلا أنه يؤدى إلى تحقق العلقه بينه و بين المعنى فى حاله اخرى بالتبع، و حينئذ فتكون العلقه بينهما ذاتيه، و هذا يعنى أن المعنى المستعمل فيه من الحالتين واحد ذاتا و حقيقه، و لا تتوقف صحه هذا الاستعمال على وجود علقه بينه و بين المعنى المجازى بواسطه المعنى الحقيقى، أى بواسطه العلقه بينه و بين المعنى المجازى لكى يقال إنه ليس له معنى حقيقى فى هذه الحاله، فالنتيجه أن هذا التعليق غير صحيح.

إشكال السيد الاستاذ

الثالث: ما أفاده السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن هذه النظرية تنحل إلى نقطتين:

النقطه الاولى: نقطه الإشتراك، و هى أن الحروف و الأسماء مشتركان فى طبيعى معنى واحد، فالآليه و الاستقلاليه خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى فى نفسه لا مستقل و لا غير مستقل.

النقطه الثانيه: نقطه الامتياز، و هى أن ملاك الحرفيه ملاحظه المعنى آله، و ملاك الاسميه ملاحظه المعنى استقلالاً، و بذلك يمتاز أحدهما عن الآخر.

ثم قد علق قدّس سرّه على كلتا النقطتين:

أما النقطة الأولى: فلأن لازمها صحة استعمال كل من الاسم و الحرف فى موضع الآخر، كاستعمال حرف «فى» موضع الظرفيه و بالعكس، و استعمال حرف «من» موضع الإبتداء و بالعكس، مع أنه من أفحش الأغلاط فى الاستعمالات العرفيه، حيث إنه يؤدى إلى انهيار الجمله بما لها من المعنى.

أما جواز الاستعمال على ضوء هذه النقطة فقد ذكر قدّس سرّه أن العلاقه الخارجيه و المناسبه الأجنبيه إذا كانت مصححه لإستعمال اللفظ فى المعنى بدون العلقه الوضعيه فالعلاقه الداخليه و المناسبه الذاتيه بطريق أولى، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن استعمال الحرف فى موضع الاسم و بالعكس و إن كان بدون العلقه الوضعيه إلا إنه استعمال فى ذات المعنى الموضوع له، و العلاقه الحاصله بينهما يتبع وضعه لهذا المعنى فى حاله خاصه أقوى من العلاقه الحاصله بين اللفظ و المعنى المجازى المباين للمعنى الحقيقى، بنكته إن وضع اللفظ بإزاء معنى إذا كان موجبا لحدوث علاقته بينه و بين معنى آخر مباين له ذاتا و مشابها له و صفا بالتبع فوضعه بإزائه فى حاله خاصه لا محاله، يوجب حدوث علاقته بينه و بين نفس هذا المعنى فى حاله اخرى بالتبع أقوى من الأولى، باعتبار أن المعنى المجازى فيه عين المعنى الحقيقى، و مع هذا لا يصح استعمال الحرف موضع الاسم و بالعكس، و هذا كاشف عن أن المعنى الحرفى مباين للمعنى الاسمى ذاتا و حقيقه(1).

و أما النقطة الثانيه: فقد علق قدّس سرّه عليها بوجوه:

الأول: أن لانزم هذه النقطة كون العناوين الكليه فى القضايا الحقيقيه التى هى مأخوذه معرفات صرفه لموضوعاتها من المعانى الحرفيه، باعتبار أنها أخذت مرآه لها، مثلا التبين فى قوله تعالى: كُؤُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ

ص: ٣٥٨

الْأَيْضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (١) قد أخذ معرفاً و مرآه لطلوع الفجر بدون أى دخل له فى حرمه الأكل و الشرب (٢).

و يمكن المناقشه فى هذا التعليق بأن المراد بآليه المعنى الحرفى فى المقام فناء مفهوم الحرف فى مفهوم الاسم، لافناء العنوان فى المصداق الخارجى الذى ليس من باب فناء المفهوم فى المفهوم، و من هنا قد صرح بذلك صاحب الكفايه قدس سره بقوله «إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا- إذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمه به (٣)»، مثلاً معنى الابتداء لا يكون معنى حرف «من» إلا- إذا لوحظ آله و حاله لمعنى آخر من ناحيه، و كونه دخيلاً فى تكوين الجمله بما لها من المعنى من ناحيه اخرى، فإذن يختلف المعنى الحرفى عن العنوان فى نقطتين:

الاولى: أن العنوان متحد مع المعنون بالذات فى عالم المفهوم، و محمول عليه بالحمل الأولى الذاتى، بينما مفهوم الحرف الفانى مباين للمفهوم الاسمى المبنى.

و الثانى: أن العنوان بمفهومه الذهنى مرآه للمعنون فى الخارج، بينما مفهوم الحرف مرآه لمفهوم الاسم فى عالم المفهوم لا الخارج.

هذا إضافه إلى أن مفهوم الحرف دخيل فى تكوين الجمله بما لها من المعنى واقعا، بينما العنوان غير دخيل فيه، و إنما هو مجرد معرف للموضوع.

الثانى: أن لحاظ المعنى حاله للغير لو كان تمام الملاك لحرفيته لزم منه كون جميع المصادر معانى حرفيه، باعتبار أنها أوصاف لمعروضاتها و من حالاتها، و هذا بخلاف أسماء المصادر، فإن الملحوظ فيها الحدث فقط دون الوصفيه،

ص: ٣٥٩

١- (١) سورة البقره ٢: ١٨٧.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٥٨، هامش أجود التقريرات ١: ٢٤.

٣- (٣) كفايه الاصول: ١١.

و بذلك تمتاز المصادر عن اسمائها(١).

و قد أورد عليه بعض المحققين قدس سره بأن المصادر تحتوى على المادة و الهيئه، فإن اريد النقض بمادتها فهى موضوعه لذات الحدث، و إن اريد النقض بهيئتها فقد يسلم بكونها كالحروف و سائر الهيئات(٢).

و لكن الظاهر أن ذلك لا يدفع ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من التعليق، لأن نظره قدس سره ليس إلى الهيئه و لا إلى المادة وحدها، باعتبار أن معنى الهيئه معنى حرفى و معنى المادة معنى اسمى، بل نظره إلى أن المصدر بما هو مشتمل على المادة و الهيئه معا حاله للغير و صفه لمعروضه كالمعنى الحرفى، لا باعتبار مادته فقط أو هيئته.

و على الجملة فإذا كان الملاك فى حرفيه المعنى كونه حاله للغير و صفه له لزم كون المصدر معنى حرفيا لتوفر ملاك الحرفيه فيه، مع أنه ليس بحرف.

و يمكن المناقشه فى هذا التعليق، أن ملاك حرفيه المعنى إنما هو آليته باللحاظ لا بالذات، لأن المعنى بالذات لا مستقل و لا غير مستقل، بينما المصدر يكون وصفا لمعروضه و حاله له بالذات لا باللحاظ فقط، فإذن ما هو ملاك حرفيه المعنى غير متوفر فى المصدر.

الثالث: أن ما هو المشهور من أن المعنى الحرفى ملحوظ آله لا أصل له، و ذلك لأنه لا فرق بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى فى ذلك، إذ كما أن اللحاظ الإستقلالى و القصد الأولى يتعلقان بالمعنى الاسمى فى مرحله الاستعمال قد يتعلقان بالمعنى الحرفى أيضا، على أساس أنه ليس لذلك ضابط كلى، بل هو يختلف باختلاف ما هو المقصود بالإفاده فى الكلام، فإن كان المقصود بالإفاده

ص: ٣٦٠

١- (١) هامش أجود التقريرات ١: ٢٤.

٢- (٢) بحوث فى علم الاصول ١: ٢٣٦.

فيه المعنى الاسمى، فإنه الملحوظ مستقلا، و إن كان المقصود بالإفاده فيه المعنى الحرفى كما إذا كان الموضوع و المجهول فى القضيه معلومين عند شخص و لكنه كان جاهلا بخصوصيتهما فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله، فهو و المجيب إنما ينظران إلى هذه الخصوصيه نظره استقلاليه، مثلا إذا كان مجيء زيد معلوما و لكن كانت كيفيه مجيئه مجهوله عند أحد، فلم يعلم أنه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها فقبل إنه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال و الملحوظ كذلك فى الافاده و الاستفاده فى مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصيه التى هى من المعانى الحرفيه دون المفهوم الاسمى فإنه معلوم، بل إن الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف العام النظر الاستقلالى و القصد الأولى بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسميه(١).

و فيه: أن ذلك خلاف مبناه قدس سرّه، و هو المبنى المشهور بين المتأخرين من أن المعانى الحرفيه غير مستقلة بذاتها سواء كان فى الذهن أم فى الخارج، فلا يعقل وجودها بإستقلالها، فإن الآليه و الفنائيه ذاتيه لها فى عالم الذهن و الخارج، و لا يتصور أن يكون المعنى الحرفى ملحوظا مستقلا بالإفاده، و ما ذكره قدس سرّه من الأمثله لكون المعنى الحرفى ملحوظا بالاستقلال فالأمر فيها ليس كذلك، فإن الخصوصيه المجهوله التى هى معنى حرفى ملحوظه بالعنوان الإنتزاعى الذى هو مفهوم اسمى، لما سيجىء من أن المعنى الحرفى بنفسه غير قابل لأن يكون ملحوظا باللحاظ الذهني، فإن كل ما هو ملحوظ كذلك فهو معنى اسمى لا حرفى.

و بكلمه، إن هذا التعليق لا- يتم لا- على القول باتحاد المعنى الحرفى مع المعنى الاسمى ذاتا و حقيقه و لا على القول بتباينه معه كذلك.

ص: ٣٤١

أما على الأول فلأن ملاك حرفيه المعنى على ضوء هذا القول لحاظه آليا، فلو لوحظ استقلاله فهو معنى اسمي، وعلى هذا فلا يمكن افتراض لحاظ المعنى الحرفي مستقلا، وإلا لزم خلف فرض كونه معنى حرفيا.

و أما على الثاني فلما عرفت من أن المعنى الحرفي آلي بالذات سواء أكان في الذهن أم في الخارج، فلا يعقل وجوده في الذهن ولا في الخارج، وما هو الملحوظ في الذهن مفهوم اسمي وإن كان بعنوان مشير إلى واقع المعنى الحرفي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما أورده السيد الاستاذ قدس سره على هذه النظرية من التعليقات لا يتم شيء منها ماعدا التعليق الأول على النقطة الأولى. فالصحيح في المسألة أن يقال إن هذه النظرية باطله جزما. بيان ذلك ما أشرنا إليه فيما سبق من أنها تنحل إلى عنصرين:

الأول: أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتا و حقيقه.

الثاني: أن المعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي والمعنى الاسمي متقوم باللحاظ الاستقلالي. فالعنصر الأول بمثابة الجنس لهما، و الثاني بمثابة الفصل، و لكن كلا العنصرين خاطيء.

أما العنصر الأول، فلا شبهه في أن المعنى الحرفي مبين بتمام ذاته و ذاتياته مع المعنى الاسمي، فإن المعنى الحرفي عين واقع الربط و النسبه بين مفهومين من المفاهيم الاسميه و متقوم بالذات و الحقيقه بشخص وجود طرفيه، حيث إنهما من المقومات الذاتيه له بمثابة الجنس و الفصل للنوع.

و من هنا لا يكون للمعنى الحرفي تقرر ذاتي ماهوي في مرتبه سابقه على الوجود الذهني أو الخارجي، لأن تقرر النسبه إنما هو بشخص وجود طرفيها،

فإن كانا في الذهن كانت النسبه ذهنيه، لأنهما من المقومات الذاتيه لها، و إن كانا في الخارج كانت النسبه خارجيه.

و أما المعنى الاسمى فهو بحد ذاته و ذاتياته مستقل، و يكون له تقرر ذاتى ماهوى فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن أو الخارج، فإن مقوماته الذاتيه كالجنس و الفصل محفوظه فيه فى تلك المرتبه، مثلا مفهوم الانسان مفهوم متقرر ذاتا و ماهيه فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن أو الخارج، لأن مقوماته الذاتيه كالحوانيه و الناطقيه محفوظه فيه بقطع النظر عن وجوده، فإن الانسان حيوان ناطق سواء أوجد فى الذهن أم الخارج أم لا، و بذلك يظهر أن المعنى الحرفى يمتاز عن المعنى الاسمى فى عدّه نقاط:

١ - أن المعنى الحرفى عين التعلق و الربط لا شىء له تعلق و ربط، بينما المعنى الاسمى عين الاستقلال لا شىء له إلا استقلال.

٢ - ليس للمعنى الحرفى تقرر ماهوى ذاتى فى مرتبه سابقه على الوجود، بينما كان للمعنى الاسمى تقرر ماهوى ذاتى فى المرتبه السابقه على الوجود.

٣ - أن وجود شخص طرفى المعنى الحرفى من المقومات الذاتيه له، بينما إن وجود المعنى الاسمى ليس من مقوماته الذاتيه له، و إنما يكون تشخصه به. و يأتى تفصيل ذلك لدى تعرض النظرية الثالثه.

هذا إضافه إلى أن هذه النظرية بنفسها إذا حللناها لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لا يمكن أن يكون مراد المحقق الخراسانى قدس سرّه من أن المعنى الحرفى المتحد مع المعنى الاسمى ذاتا و حقيقه فى مثل حرف «من» واقع الإبتداء الذى هو عبارته عن واقع النسبه بين شخص وجود طرفيها، و إلا لكان المعنى الحرفى مباينا للمعنى الاسمى بتمام ذاته و ذاتياته، بل يكون مراده قدس سرّه منه مفهوم الإبتداء، و لا

أن يكون كلياً، ضروره أنه لا- يعقل ايجاد الكلى فى الذهن عن طريق الوسيله الایجادیه، لأن ما یوجد بها خارجاً فرد جزئى مساوق للتشخص، و وجود الكلى فى ضمن وجود الفرد وجود تحليلى لا وجود له بحدّه و بما هو كلى، فما هو الموضوع للقضیه - و هو الموجد بالوسيله الایجادیه مباشره - جزئى حقیقى و ليس بكلى، و وجوده فى ضمنه لا- یجعله كلیاً، لأنه تحليلى، و الموجود فى الذهن صورته الفرد، فمن أجل ذلك تكون الوسيله الایجادیه من صغریات المنبهات الطبیعیه.

و الخلاصه: أن الاطلاق الایجادى، هو الذى یمثل ايجاد الموضوع فى القضیه فى ذهن المخاطب بنفسه و مباشره، و یكون هذا الایجاد نتیجه طبیعیه للإحساس السمعى به، و من الواضح أن صورته الفرد فى الذهن بحدّه الفردى، غیر صورته الكلى فی بحدّه، و الحاضر فیه مباشره فى الاطلاق الایجادى هو صورته الفرد دون الكلى، و على هذا فإذا كان موضوع القضیه كلیاً، فلا یمكن احضار صورته بما هو كلى و ايجادها فى الذهن مباشره بالوسيله الایجادیه، لأن الموجود بها دائماً فرد جزئى، و لا یمكن أن یكون كلیاً، فإذا حضر صورته الكلى فى الذهن بحاجه إلى واسطه و هى صورته الفرد فیه، بأن یجعلها فى ذهن المخاطب وسیله للإنتقال منها إلى صورته الكلى و هو النوع.

و على هذا الاساس فإطلاق اللفظ و إرادته نوعه لا یمكن أن یكون من قبیل الاطلاق الایجادى، لان احضار النوع بما هو نوع فى ذهن المخاطب لا یمكن مباشره، بل لا بد أن یكون بالواسطه، و الواسطه إما صورته الفرد التى هى تدخل فى ذهن المخاطب نتیجه للإحساس به مباشره، أو القرینة الخارجیه. و على الأول یجعل المتكلم صورته الفرد وسیله و مقدمه للإنتقال منها إلى صورته النوع،

ذلك لا ترجع هذه النظرية إلى معنى معقول.

و أما العنصر الثانى فيقع الكلام فيه فى موردين:

الأول: فى امكان تقييد العلقه الوضعيه بشىء كما يمكن تقييد الموضوع و الموضوع له به.

الثانى: أنه على تقدير إمكان تقييدها، فهل يمكن تقييدها باللحاظ الآلى و الاستقلالى؟

أما الكلام فى المورد الأول فقد تقدم فى مبحث الوضع أنه لا مانع من تقييد العلقه الوضعيه بقيد ما بناء على ما هو الصحيح من أن حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه، فحالها من هذه الناحيه حال سائر المجموعات الاعتباريه، و كذلك لا مانع من تقييدها على مسلك التعهد، نعم لا- يمكن تقييدها على مسلك أن حقيقه الوضع هى القرن الأکید بين صوره اللفظ و صوره المعنى فى الذهن، على أساس أن الوضع على أساس هذا المسلك حقيقه تكوينيه غير قابله للتقييد بالجعل و الاعتبار.

و أما الكلام فى المورد الثانى، فإن كانت آليه المعنى الحرفى فى نفسه ذاتيه، فلا موضوع لتقييد العلقه الوضعيه باللحاظ الآلى، إذ ليس للمعنى حينئذ حالتان:

حاله لحاظه آليا و حاله لحاظه استقلالاً لکی يمكن تقييد العلقه الوضعيه بالحاله الاولى و إن كانت استقلالیه كذلك ذاتيه، فقد مرّ أنه لا- أثر للحاظه آله و حاله للغير، فإنه لا يكون أكثر من مجرد لحاظ و تصور بدون أن يؤثر فى كونه حاله لمفهوم آخر، و حينئذ فلا- أثر لتقييد العلقه الوضعيه بهذه الحاله و يكون لغوا صرفاً، و من هنا قلنا إن هذه النظرية بالتحليل لا ترجع إلى معنى محصل.

ص: ٣٦٥

نتائج البحث لحد الآن عدّه نقاط:

الاولى: أن القول بأن الحروف لم توضع لمعان خاصه، و إنما هي مجرد علامه كالحركات الإعرابيه لا ترجع إلى معنى محصل بكل تفسيراته كما مر تفصيلا.

الثانيه: أن المحقق الخراساني قدس سرّه اختار أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتا و حقيقه، و الفرق بينهما إنما هو بالحفاظ الآلى و الاستقلالى، بمعنى أن العلقه الوضعيه فى الحروف مختصه بما إذا لوحظ المعنى آليا، و فى الأسماء بما إذا لوحظ استقلالا.

الثالثه: قد أورد على هذه النظرية جماعه من المحققين بوجوه، و قد تقدم الكلام فى تلك الوجوه و ما فيها، و الصحيح أن هذه النظرية مضافا إلى وضوح بطلانها جزما إنها فى نفسها لا ترجع إلى معنى صحيح.

النظرية الثالثه القائله بالتمايز الذاتى بين المعانى الحرفيه و المعانى الاسميه و عدم الإشتراك بينهما لا فى الذات و الذاتيات، و لا فى الخصوصيات و الآثار، و هذه النظرية هي محطه انظار أكثر المحققين من الاصوليين، و لكنهم اختلفوا فى تفسير نقطه التمايز و التباين بينهما على أقوال:

نظريه المحقق النائيني

القول الأول: ما اختاره المحقق النائيني قدس سرّه من أن التمايز بين المعانى الحرفيه و المعانى الاسميه ناجم عن إيجاده الاولى و اخطاريه الثانيه(1).

بيان ذلك أن المفهوم الاسمى بشتى أنواعه من الجواهر و الاعراض و نحوهما مفهوم اخطارى، على أساس أن له تقررا ماهويا فى عالم المفهوم فى مرتبه سابقه على وجوده الذهنى و الخارجى، فإذا قيل «الانسان موجود» فالموضوع هو

ص: ٣٤٤

مفهوم الانسان الذى له تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه، و من الطبيعى أنه انما يصلح موضوعا فى القضيه إذا كان له تقرر و ثبوت ماهوى بقطع النظر عن وجوده فى الذهن و الخارج، و إلا فلا يعقل أن يكون موضوع القضيه وجود الانسان، و إلا لزم إما حمل الشئ على نفسه أو حمل مباين على مباين، فمن أجل ذلك يكون المفهوم الاسمى مفهوما اخطاريا و يكون الاسم منبها شرطيا لاخطاره فى الذهن.

و أما المعنى الحرفى فهو بكافه أنواعه و ألوانه إيجادى، على أساس أنه ليس له تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن و الخارج، فلذلك يكون عين التعلق و الربط، و هو النسبه التى هى متقومه بشخص وجود طرفيها، باعتبار أن شخص وجودها فى أى موطن فى الذهن كان أم فى الخارج من المقومات الذاتيه له، فلهذا تكون النسبه ذهنيه بعين ذهنيه شخص وجود طرفيها و خارجيه بعين خارجيه شخص وجود طرفيها.

و على ضوء هذا الأساس فالمعنى الاسمى مستقل بحد ذاته كالجوهر فى عالم العين، فلا يتوقف تحققه فى عالم المفهوم على تحقق الغير فيه، بل هو قائم بذاته، و من هنا يخطر فى الذهن بمجرد اطلاق الاسم كالانسان و نحوه، و يخرج من عالم التقرر إلى عالم الذهن، سواء أكان ذلك فى ضمن تركيب كلامى أم لا، فتمام الملاك لاخطاريه المعنى الاسمى هو استقلاله الذاتى و تقررره الماهوى فى المرتبه السابقه.

و المعنى الحرفى غير مستقل بحد ذاته و إنه عين الربط و التعلق كالعرض فى عالم العين، فلا يمكن تحققه بدون تحقق شخص طرفيه فى وعاء الذهن أو الخارج، و لا يمكن تقررره فى عالم المفهوم، لأن تقررره فيه مساوق لاستقلاله ذاتا، و هو خلف فرض أنه عين الربط و التعلق فى أى وعاء كان، و من هنا لا يخطر فى الذهن شئ

إذا اطلق كلمة «من» بدون ذكر طرفيها، أو كلمة «فى» أو «على» أو ما شاكل ذلك، و أما إذا اطلقت فى ضمن تركيب كلامى كقولنا «الصلاه فى المسجد» مثلا فتدل على معناها فى ضمن هذا التركيب حيث لا وعاء له إلا فيه.

فالتتيجه أن استقلاله المعنى بحد ذاته و جوهره عله لاخطاريتيه و آليه المعنى كذلك عله لايجاديته.

تفسير إيجاديه المعنى الحرفى

ثم يقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول: فى تفسير المراد من إيجاديه معانى الحروف.

الثانى: فى مراد المحقق النائنى قدس سرّه من كلمه الايجاديه.

أما المقام الأول فقد اختلفت كلمات الأعلام حول تفسيرها على عده معان:

الأول: ما ذكره بعض الأعلام من أن المقصود من إيجاديه المعنى الحرفى إن الحرف بدلا عن أن يدل على معنى موجد لمعناه فى نفس التركيب الكلامى من دون أن يكون له تحقق فى أى وعاء بقطع النظر عنه، فيكون التلفظ بالحرف فى ضمن الكلام سببا و عله لإيجاده فيه، كعليه النار لإيجاد الحرارة.

الثانى: أن المقصود منها أن الحرف يدل على الربط الكلامى، و حيث إنه لا وعاء له إلا عالم الكلام و اللفظ، فيوجد فيه و لهذا يكون إيجاديا.

الثالث: أن المعنى الحرفى يمتاز عن المعنى الاسمى بمجموعه من الخصائص، فمن أجل ذلك يكون إيجاديا دون المعنى الاسمى.

الأولى: أن المعنى الحرفى عين التعلق و الربط لا شىء له الربط و التعلق، فيكون عدم استقلاليتيه ثابتا فى كمون ذاته و حقيقته فلا ذات له، بينما المعنى الاسمى عين الاستقلال فى حد ذاته.

الثانية: أنه ليس للمعنى الحرفى تقرّر ماهوى ذاتى فى مرتبه سابقه على عالم الوجود، بل تقرّره الذاتى و الماهوى فى طول هذا العالم، على أساس أن المعنى الحرفى واقع الربط و النسبه، أى النسبه بالحمل الشائع لا مفهوم الربط و النسبه، أى النسبه بالحمل الأولى الذاتى، فإنه مفهوم اسمى و ليس بربط و نسبه، و بذلك يظهر أنه لا ماهيه للنسبه، إذ لو كانت لها ماهيه لكان لها تقرّر فى مرتبه سابقه على عالم الوجود، حيث إنه يعرض عليها إما فى الذهن أو الخارج كالمعنى الاسمى، فإذا لم تكن لها ماهيه لم يكن لها وجود، لأن الوجود اما يعرض على الماهيه، و نتيجة ذلك أن الذهن ظرف لنفس النسبه لا لوجودها اللحاظى، و كذا الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها العينى، و هى متقومه بشخص وجود طرفيها، فإنه من المقومات الذاتيه لها و بمثابه الجنس و الفصل للمعنى الاسمى، و من هنا إذا كان شخص وجود طرفيها فى الذهن كانت النسبه ذهنيه، فإن ذهنيته بعين ذهنيه طرفيها، و إذا كان فى الخارج كانت خارجيه، حيث إن خارجيتها بعين خارجيه طرفيها.

و هذا بخلاف المعنى الاسمى، فإن له ماهيه متقرّره بتمام ذاتها و ذاتياتها فى المرتبه السابقه على عالم الوجود كالانسان مثلا، فإن له ماهيه و هى الحيوانيه و الناطقيه متقرّره ماهويه و ذاتيه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن أو الخارج، فإن الوجود انما يعرض عليها. و من هنا يكون الذهن أو الخارج ظرف لوجودها، فإنها اما ان توجد فى عالم الذهن أو عالم الخارج، و لا فرق فى ذلك بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة الماهيه.

الثالثه: أن المعنى الحرفى حيث إنه عبارته عن النسبه بالحمل الشائع فلا يعقل أن تحكى عن النسبه فى الخارج حكاية الطبيعى عن فرده، لما مرّ من أن النسبه

سواء أكانت فى الذهن أم كانت فى الخارج متقومه بشخص وجود طرفيها فيه، و عليه فإذا كانت فى الذهن فهى متقومه ذاتا و حقيقه بشخص وجود طرفيها فيه، حيث إن وجودهما فيه من المقومات الذاتيه لها، و من الواضح أن الوجود الذهني مبين للوجود الخارجى، فلا يمكن انطباقه عليه، فإذن النسبه الذهنيه مبينه للنسبه الخارجيه و نسبتها إليها نسبه المماثل إلى المماثل لا الطبيعى إلى فرده، فتكون حكايه النسبه الذهنيه عن النسبه الخارجيه من حكايه المماثل عن المماثل لا الطبيعى عن فرده.

و هذا بخلاف المعنى الاسمى، فإنه لما كان متقررا ماهويا ذاتيا فى المرتبه السابقه على عالم الوجود كانت نسبته إلى الخارج نسبه الطبيعى إلى فرده كمفهوم الانسان، فإن نسبته إلى الخارجيات نسبه الكلى إلى أفراده لا نسبه المماثل إلى المماثل.

الرابعه: قد تبين مما تقدم أن الوجود الذهني أو الخارجى مقوم ذاتى للمعنى الحرفى، بينما أنه لا- يكون مقوما ذاتيا للمعنى الاسمى، بل يتشخص المعنى الاسمى به، على أساس أن تشخص الماهيه إنما هو بالوجود سواء أكان ذهنيًا أو خارجيا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن النسبه بالحمل الشائع التى هى معنى الحروف لا يمكن احضارها فى الذهن بالوجود اللحاظى التصورى و لا بالوجود التصديقى، لما مرّ من أن ما لا ماهيه له لا وجود له، بل إنها تحضر فى لذهن بنفسها لا بوجودها اللحاظى، فيكون الذهن طرفا لها لا- له، كما أنها تحضر فى الخارج كذلك، و قد مرّ أن حضورها سواء أكان فى الذهن أم الخارج إنما هو بنفس حضور طرفيها، و يترتب على ذلك إيجاد الارتباط و الالتصاق بين

مفهومين اسميين حقيقته، لوضوح أن النسبه بالحمل الأولى لا توجب ذلك، لأنها مفهوم اسمى لا حرفى، و أما النسبه بالحمل الشائع التى هى معنى حرفى، فهى توجب الالتصاق و الارتباط بينهما واقعا و بذلك تتكون الجملة بما لها من المعنى.

و من هنا تكون معانى الحروف دخيله فى تكوين الجملات، مثلا- كلمه «فى» فى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» دخيله فى تكوين هذه الجملة بما لها من معناها، فإنها توجب التصاق الصلاه بالمسجد و ارتباطها به، و إلا فلا ترتبط إحداهما بنفسها بالآخرى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن النسبه التى هى معنى حرفى بالحمل الشائع فيما أنها تحضر فى الذهن بنفسها لا بوجودها اللهاظى، فلذلك تحضر فيه بما لها من خصائصها التكوينية، و هى الالتصاق و الارتباط بين المفاهيم الاسميه بعضها ببعض حقيقه و تكوينا. و هذا بخلاف المفهوم الاسمى، فإن إحضاره فى الذهن لما كان بوجوده اللهاظى لا الواقعى كان بغرض كونه مرآه لما فى الخارج لترتيب آثاره عليه، حيث إن خصائصه و آثاره التكوينية لا- تترتب عليه فى الذهن، و هذا هو الفارق بين المفهوم الحرفى و المفهوم الاسمى.

فيتحصل من ذلك كله أن إيجاده المعنى الحرفى انما هى على أساس أنه ليست له ماهيه متقرّره ماهويه فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، و اخطاريه المعنى الاسمى انما هى على أساس أن له ماهيه متقرّره ماهويه ذاتيه فى مرتبه سابقه على الوجود الذهنى و الخارجى.

هذه هى التفسيرات التى فسرت إيجاده المعانى الحرفيه بها، و لناخذ بالنظر فى هذه التفسيرات:

أما التفسير الأول فهو باطل جزما، إذ - مضافا إلى أنه خلاف الضروره من

اللغة، حيث لا- معنى حينئذ للوضع بعد ما كان الحرف عله لإيجاد معناه في عالم الكلام و اللفظ خارجا - إن عليته لذلك في نفسها غير معقوله، لأن عليته الحرف لإيجاد معناه منوطه بتوفر مبدأ التناسب و السنخيه بينهما ذاتا لكي يكون عله له، و المفروض عدم توفره، كيف فإنه مباين لمعناه.

و أما التفسير الثاني فهو أيضا غير صحيح، لما عرفت من أن للمعنى الحرفي موطننا غير عالم الكلام و اللفظ و هو عالم الذهن، حيث قد مرّ أن النسبه بالحمل الشائع بنفسها ثابتة في الذهن لا بوجودها للحاظي.

و أما التفسير الثالث فهو الصحيح، و لكنه ينسجم مع إخطاريه المعنى الحرفي أيضا و إن لم تكن إخطاريته كإخطاريه المعنى الاسمي، كما سوف نشير إليه.

مراد المحقق النائيني من الابداعيه

و أما المقام الثاني فالكلام يقع في بيان مقصود المحقق النائيني قدّس سرّه من كلمه الابداعيه. الظاهر أن مقصوده قدّس سرّه من هذه الكلمه هو التفسير الثاني، بقرينه أنه قدّس سرّه قد صرح في غير مورد أنه لا وعاء للمعنى الحرفي إلا عالم الكلام و اللفظ و لا موطن له إلا ذلك، و من الواضح أن هذا لا ينسجم مع التفسير الثالث، حيث إن وعاءه على ضوء هذا التفسير هو الذهن كما مرّ.

و عليه فلا يمكن حمل كلامه قدّس سرّه على هذا التفسير، و يؤكد ذلك استشهاده قدّس سرّه على إبداعيه المعنى الحرفي بالروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) (1)، فإن مفادها أن الحرف أوجد معنى في غيره، فلو كان معناه النسبه بالحمل الشائع لم يصح اسناد إبداعها إلى الحرف.

ثم إن منشأ التزامه قدّس سرّه بهذا القول أحد أمور:

ص: ٣٧٢

١- (١) أجود التقريرات ٣٢:١، فوائد الاصول ٥٠:١، و الروايه موجوده في مجاز الأنوار ١٦٢:٤٠.

الأول: الروايه المذكوره، فإنها تدل على أن المعنى الحرفى إيجادى، و بذلك يمتاز عن المفهوم الاسمى الذى هو إخطارى.

الثانى: أن المعنى الحرفى لم يكن اخطاريا، بدليل أنه إذا اطلق الحرف وحده كحرف «فى» أو «على» أو «من» أو ما شاكل ذلك، لم يخطر فى الذهن شىء إلا إذا كان فى ضمن تركيب كلامى، فإذا لم يكن اخطاريا فهو إيجادى لا محاله، لعدم الواسطه بينهما.

الثالث: أن النسبه بالحمل الشائع لا تصلح أن تكون معنى حرفيا، لعدم وجودها فى الذهن، فإن الموجود فيه إنما هو مفهوم النسبه الذى هو نسبه بالحمل الأولى، و المفروض أنه مفهوم اسمى لا حرفى، و أما النسبه الخارجيه فهى و إن كانت ثابتة إلا أن الحرف لم يوضع بإزائها، و عليه فبطبيعته الحال يكون المعنى الموضوع له الحرف هو النسبه الكلاميه التى لا وعاء لها إلا عالم الكلام و اللفظ، هذا.

و لكن شىء من هذه الأمور لا يصلح أن يكون منشأ للإلتزام بإيجاديه المعنى الحرفى بالتفسير الثانى.

أما الأمر الأول فلأمن الروايه المذكوره لم تثبت سندا، بل يمكن المناقشه فى دلالتها أيضا، إذ لا يمكن أن يراد من قوله (عليه السلام) «الحرف ما أوجد معنى فى غيره» أنه عله لإيجاد معناه، لما تقدم من أن عليته غير معقوله، فإذن لا محاله يكون المراد منه أما الإيجاديه بالتفسير الثانى أو الثالث، و لا ظهور لها فى الثانى.

و أما الأمر الثانى فلأنه لا ملازمه بين عدم كونه اخطاريا و كونه إيجاديا بالتفسير الثانى، لأن معنى اخطاريه المفهوم الاسمى هو أن ماهيته متقرره ماهويه ذاتيه فى مرتبه سابقه على عالم الوجود، سواء أكانت موجوده فى الذهن أو

الخارج أم لا، و معنى إيجاديه المفهوم الحرفى أنه غير متقرّر ماهويا فى مرتبه سابقه على عالم الوجود، فعدم اخطاريه المعنى ملازم لإيجاديته بالتفسير الثالث لا بالتفسير الثانى الذى هو ظاهر كلامه قدّس سرّه.

و أما الأمر الثالث فلا أساس له، لما تقدم من أن النسبه بالحمل الشائع ثابتة فى الذهن بنفسها لا بوجودها للحاظى، و البرهان على ذلك وجود خصائصها الذاتيه التكوينيّه - و هى الالتصاق و الارتباط بين مفهومين اسميين - فيه حقيقه، ففى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد»، فإن حرف «فى» تدل على واقع النسبه و هو النسبه بالحمل الشائع بين هذين المفهومين هما الصلاه و المسجد الموجبه لإلتصاق أحدهما بالآخر و ارتباطه به واقعا و حقيقه، و لو لا تلك النسبه لما كان بينهما أى التصاق و ارتباط أصلا.

و بكلمه أوضح، إن مفهوم النسبه الموجود فى الذهن بالوجود للحاظى التصورى الذى هو نسبه بالحمل الأولى لا يمكن أن يكون مفهوما حرفيا، بل هو مفهوم اسمى مستقل بحد ذاته، فإن المفهوم الحرفى هو واقع النسبه بالحمل الشائع التى لا ماهيه لها و لا وجود لحاظى لها فى الذهن لا تصورا و لا تصديقا، باعتبار أن تصور النسبه فى الذهن و لحاظها فيه ليس بنسبه، بل هو تصور مفهوم النسبه، نعم يمكن أن يشير به إليها و يجعله مرآه لها فى الخارج، و لكن بما أن الغرض من احضار المعنى الحرفى فى الذهن ليس هو احضار مفهوم النسبه فيه كما هو الحال فى المعنى الاسمى، بل إحضار واقع النسبه فيه التى تترتب عليها خصائصها و آثارها التكوينيّه، و هى الالتصاق و الارتباط واقعا بين المفاهيم الاسميه المتباينه، فمن الواضح أنه لا يمكن إيجاد ذلك باحضار النسبه فى الذهن بالحمل الأولى، لأنها مفهوم اسمى مستقل فى مقابل مفهومين اسميين آخرين فيه،

فلا يعقل أن يكون رابطاً بينهما، فإذا قيل «الصلوة في المسجد» يواجه ذهن السامع ابتداء نوعين من المفاهيم:

أحدهما مفهوم مستقل، وهو مفهوم الصلوة و مفهوم المسجد، و الآخر مفهوم غير مستقل ذاتا و حقيقه، و هو صورته العلاقة بين صورته الصلوة و صورته المسجد فيه، و هذا أمر وجداني، و أما كون هذه العلاقة القائمة بينهما علاقة حقيقه بالحمل الشائع بكل خصائصها الذاتيه، لا- أنها مجرد مفهوم بالحمل الاولي فهو ثابت بالبرهان، و ذلك لأن هذه العلاقة التي يعبر عنها بالنسبه لو كانت مجرد مفهوم لم يكن هناك التصاق و ارتباط بين مفهومي الصلوة و المسجد، بل الموجود في الذهن حينئذ ثلاثه مفاهيم مستقلة من دون أن يرتبط بعضها ببعضها الآخر، و هذا خلاف الوجدان، لأن ذهن السامع عند اطلاق هذه الجملة يواجه بالوجدان مفهومي الصلوة و المسجد المرتبط أحدهما بالآخر فيه، و معنى هذا أن العلاقة بينهما علاقة حقيقه و بالحمل الشائع بتمام خصائصها التكوينية، و من هنا يكون المتبادر من حرف «من» في مثل قولنا «سر من البصره إلى الكوفه» غير ما هو المتبادر من كلمه «ابتداء»، فإن المتبادر من الأول واقع النسبه و العلاقة بين المبتدأ به و المبتدأ منه، بينما المتبادر من الثاني هو مفهوم الإبتداء بالحمل الأولي، و كذلك الحال في حرف «في» و كلمه «طرفيه» و هكذا.

و نتيجة ذلك أن المعنى الحرفي يخطر في الذهن مباشرة لا بواسطه مفهوم النسبه، بل يتبع المفهوم الاسمي، و هو وجود شخص طرفيه في الذهن، لأن حضوره فيه بنفس حضور طرفيه فيه، فالحرف يحكى عن معناه في الذهن بتبع حكاية طرفيه عن معناه فيه، و أما حكاية المفهوم الحرفي في الذهن عنه في الخارج، فتكون من قبيل حكاية المماثل عن المماثل، لا من قبيل الحكاية عن

فرده و مصداقه فى الخارج، كما هو الحال فى المفهوم الاسمى.

و منشأ هذا الفرق هو ما عرفت من أن للمفهوم الاسمى تقررا ماهويا ذاتيا فى المرتبه السابقه على عالم الوجود دون المفهوم الحرفى، فإنه فى طول عالم الوجود و ليس له تقرّر ماهوى مسبقا.

فالتتيجه أن المعنى الحرفى يحضر فى الذهن بنفسه يتبع حضور شخص طرفيه فيه، لا بمفهومه اللحاظى، فإنه مفهوم اسمى و ليس بحرفى، و هذا بخلاف احضار المعنى الاسمى فى الذهن، فإن احضاره بخصائصه التكوينيّه فيه غير معقول، فلا محاله يكون الغرض من احضاره فيه انما هو جعله عنوانا و مرآه لما فى الخارج بداعى اصدار الحكم عليه، و من هنا يكون المعنى الحرفى ثابتا بنفس حقيقته فى الذهن، و هو النسبه بالحمل الشائع بتمام خصائصها الذاتيه، كالارتباط و الالتصاق بين المفاهيم الاسميه بعضها ببعضها الآخر حقيقه و واقعا بالنظر التصورى و التصديقى، فلهذا يكون الذهن طرفا لنفسه لا- لوجوده اللحاظى، بينما المعنى الاسمى ثابت فى الذهن بوجوده اللحاظى لا بوجوده الواقعى بماله من الخصائص التكوينيّه.

و إن شئت قلت، إن المفهوم الاسمى كمفهوم الانسان فتاره ينظر إليه بما هو موجود فى الذهن، و اخرى ينظر إلى ذات المفهوم بقطع النظر عن وجوده فى الذهن، فعلى الأول فهو جزئى ذهنى حقيقى، فلا يمكن انطباقه على ما فى الخارج، و على الثانى، فهو كلى قابل للانطباق عليه انطباق الطبيعى على فرده.

و هذا بخلاف المفهوم الحرفى، فإنه لا- يمكن أن ينظر إليه تاره بما هو موجود فى الذهن، و اخرى إلى ذاته بقطع النظر عن وجوده فى الذهن، لما تقدم من أن المفهوم الحرفى كالنسبه متقوم بالذات و الحقيقه بشخص وجود طرفيه فى الذهن،

فلا- ذات له بقطع النظر عن وجوده كما عرفت، لكي ينظر إليها بالنظر التصوري الفاني في الخارج، فلذلك يكون جزئيا حقيقيا في الذهن بنفس جزئيه طرفيه فيه بالنظر التصوري و التصديقي، و تكون نسبته إلى الخارج نسبه المماثل إلى المماثل لا نسبه الطبيعي إلى فرده، و أما النظر إلى الطرفين فإن كان بقطع النظر عن وجودهما في الذهن فهو آلي و فان في الخارج، و تكون نسبتها إليه نسبه الكلي إلى فرده، فلا- يكونا بهذا النظر من مقومات المعنى الحرفي الذاتيه، و إن كان بما هما موجودان في الذهن فكانا من مقوماته الذاتيه فيه، و لكن نسبتها عندئذ إلى الخارج نسبه المماثل إلى المماثل، على أساس أن نسبه الوجود الذهني إلى الوجود الخارجى نسبه المماثل إلى المماثل، و على هذا فالنسبه الذهنيه بما لها من المقومات الذاتيه لها و هي شخص وجود طرفيها في الذهن، مماثله للنسبه الخارجيه بما لها من المقومات الذاتيه لها، و هي شخص وجود طرفيها في الخارج.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن وعاء المعنى الحرفي عالم الذهن، و الحرف يدل على ثبوته فيه متقوما بالغير ذاتا، و من هنا يظهران إيجاديه المعنى الحرفي بالتفسير الأول و الثاني لا أساس له، و أما إيجاديته بالتفسير الثالث، فإنما هي على أساس عدم تقرر الماهوى الذاتى بقطع النظر عن وجوده الذهني أو الخارجى، فلذلك يكون في طول عالم الوجود، و على هذا فيكون معناه سنخ معنى إيجادى، يعنى يوجد في الذهن من دون تقرر الماهوى بقطع النظر عن وجوده فيه فى مقابل المعنى الاسمى، فإنه اخطارى على أساس أنه متقرر ماهويا فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، و لكن مع هذا لا- مانع من اطلاق الاخطارى عليه أيضا، على أساس أن الحرف كالاسم منه شرطى بالنسبه إلى معناه بسبب الوضع، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وقد تحصل من ذلك أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سرّه من أن الحروف توضع للنسب الكلاميه، و تدل على إيجادها في ظرف الاستعمال، و الكلام لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا إضافه إلى أن موطن النسبه الكلاميه إما الذهن أو الخارج لا الكلام و اللفظ.

و من هنا يظهر أن ما ذكره قدس سرّه من الأركان الأربعة لإيجاديه معانى الحروف لا يتم شيء منها.

أما الركن الأول فهو مبنى على أن التقابل بين الإيجاديه و الإخطاريه من تقابل التضاد، ففى الأولى يستلزم ثبوت الثانيه، و على هذا فإذا لم يكن المعنى الحرفى إيجاديا فهو اخطارى، و حيث إنه ليس باخطارى فهو إيجادى لا محاله.

وفيه: ما عرفت من أن المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى اخطارى، و إن الحرف كالاسم منبه شرطى لاخطار معناه و الدلاله عليه، هذا إضافه إلى أن عدم كونه اخطاريا بمعنى عدم تقررره الماهوى بقطع النظر عن وجوده لا يستلزم كونه إيجاديا بمعنى أنه لا وعاء له إلا عالم الكلام و اللفظ.

و أما الركن الثانى فهو مبنى على أن لا يكون للمعانى الحرفيه وعاء و موطن غير التراكيب الكلاميه.

و لكن قد مرّ أن لها وعاء و موطنها، و هو عالم الذهن كان هناك كلام أم لا.

و أما الركن الثالث فهو فى مقام الفرق بين الإيجاد فى الإنشاء و الإيجاد فى الحروف، و هو أن وعاء الأول عالم الاعتبار، و وعاء الثانى عالم اللفظ و الكلام.

و لكن قد عرفت مما ذكرناه أن وعاء المعنى الحرفى ليس هو عالم اللفظ

و الكلام، بل هو عالم الذهن كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا.

و أما الركن الرابع و هو أن حال المعانى الحرفيه حال الألفاظ حين استعمالها، فكما أن النظر إليها آلى فكذلك إلى المعانى الحرفيه، و جعل هذا الركن هو الأساس لجميع الأركان، و بانهدامه تنهدم الجميع، بلحاظ أن ملاك إيجاديه المعنى الحرفى آليته و تعلقه بالغير ذاتا و حقيقه، و من هنا لا يوجد وحده و إنما يوجد فى ضمن تركيب كلامى.

فيرد عليه أولاً: أن قياس المعانى الحرفيه بالألفاظ قياس مع الفارق لأن لحاظ المعانى الحرفيه آليا إنما هو بملاك أنها عين التعلقات و الارتباطات بالمعانى الاسميه، فلا ذات لها إلا متعلقاتها، و اما لحاظ الألفاظ آليا فإنما هو بملاك أنها وسيله و أداه لتفهيم المعانى، لا أنها بنفسها تعلقات و ارتباطات بالغير ذاتا.

و ثانياً: ما مرّ من أن آليه المعنى الحرفى و عدم استقلاله بالذات لا تستلزم كونه إيجاديا بمعنى أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ و الكلام.

إلى هنا قد تبين أن ما أفاده المحقق النائنى قدّس سرّه من الأركان الأربعة لإيجاديه المعانى الحرفيه لا يتم شىء منها. هذا،

مناقشات المحقق العراقى

و قد ناقش المحقق العراقى قدّس سرّه فى إيجاديه معانى الحروف بعدّه وجوه:

الأول: أن الهيئه التى تعرض على المادة متأخره بالطبع عن المادة تأخر العارض عن المعروف، و المادة متأخره كذلك عن مدلولها الاسمى تأخر الدال عن المدلول، و حينئذ فلو كانت الهيئه موجوده لمعناها فى المعنى الاسمى لكان معناها متأخره عن الهيئه تأخر المعلول عن العله، و نتيجة ذلك تأخر مدلول الهيئه عن مدلول المادة بثلاث رتب، لأن الهيئه متأخره عن مدلول المادة

برتبتين، و مدلولها متأخر عنها برتبه، مع أن مدلول الهيئه قيد لمدلول المادة و القيد مقوم للمقيد، فيكون في مرتبه و لا يعقل أن يكون متأخرا عنه رتبه، و إلا لزم كون المتأخر مقوما للمتقدم، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المعنى الحرفي إيجابيا(1).

و يرد عليه أولا: أن تقديم شيء على آخر رتبه إذا كانا متقارنين زمانا بحاجه إلى ملاك مبرر له، إذ لا يمكن أن يكون ذلك جزافا، و على هذا الأساس فتقديم المادة على الهيئه إنما هو بملاك تقديم المعروض على العارض و الموضوع على الحكم، و تقديم مدلول المادة عليها إنما هو بملاك تقديم المدلول طبعا على الدال، و تأخر مدلول الهيئه عنها، فإنما هو بملاك أنه معلول لها، و أما تأخره رتبه عن المادة و مدلولها، فهو بلا مبرر بعد ما كان مقارنا لهما زمانا.

و من هنا تكون العله متقدمه على المعلول رتبه بملاك حق العليه، و الشرط متقدم على المشروط قضاء لحق الشرطيه، و المانع متقدم على الممنوع قضاء لحق المانعيه و هكذا، و اما عدم العله الذي هو في مرتبتها فلا يكون متقدما على المعلول رتبه، كما أن العله لا تكون متقدمه على عدم المعلول كذلك، و لهذا لا قيمه لقياس المساواه في باب الرتب.

و من ذلك يظهر أن تأخر الهيئه عن مدلول المادة برتبتين بلا مبرر، فإنها متأخره عن المادة تأخر العارض عن المعروض، و أما تأخرها عن مدلولها فهو بلا موجب، فإذن لا يكون مدلول الهيئه متأخرا عن مدلول المادة رتبه، بل هو في مرتبه لعدم الملاك للتقدم، فإذن لا مانع من كونه قيدا مقوما له.

ص: ٣٨٠

ثانيا: مع الإغماض عن ذلك و تسليم أن مدلول الهيئه متأخر عن مدلول المادة بثلاث رتب، إلا أن هذا التأخر إنما هو عن ذات المدلول لا- عن وصف كونه مقيدا، لأن هذا الوصف إنما جاء من قبل القيد فكيف يكون مقديما عليه، بل الأمر بالعكس، فإنه متأخر عن القيد رتبه تأخر المعلول عن العله، لوضوح أن اتصاف مدلول المادة بوصف كونه مقيدا معلول لهذا القيد، و إلا فلا مبرر لاتصافه بهذا الوصف.

و ثالثا: قد تقدم أن مقصود المحقق النائيني قدس سره من إيجاديه المعنى الحرفي ليس إيجاديته بهذا المعنى، بل بمعنى أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ و الكلام، إذ الإيجاديه بمعنى أن الحروف عله لإيجاد معانيها غير معقوله كما سبق.

الوجه الثاني: أن لكل قضيه مدلول بالذات و مدلول بالعرض، و يراد بالأول المدلول الذهني و بالثاني المدلول الخارجي، باعتبار أن القضيه تحكى عن الأول فى الذهن مباشرة و عن الثانى بواسطة الأول، فلذلك سمي الأول بالمدلول بالذات و الثانى بالمدلول بالعرض، نظير المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، و حيث إن المدلول بالذات فى كل قضيه يكون فانيا فى المدلول بالعرض و حاكيا عنه فحينئذ لو كان المعنى الحرفي إيجاديا فى مرحله الاستعمال و لا وعاء له إلا وعاء الاستعمال و الكلام، لزم أن لا يكون للحروف مدلول بالعرض، و لا تكون القضيه الذهنيه عندئذ مطابقه للقضيه الخارجيه، فإذن تظل القضيه فى مرحله المدلول بالعرض ناقصه، بمعنى أنه ليس لها مدلول بالعرض لكى يكون محكيا بها بمدلولها بالذات و بالتالى انحصار القضيه بالقضيه الذهنيه و عدم وجود قضيه واقعيه محكيه بها(1).

ص: ٣٨١

و الجواب: أن القول بالايجابيه لا يستلزم هذا المحذور، فإن المدلول بالعرض للحرف هو النسبه الخارجيه بين جزئى الكلام فى الخارج، سواء أكان مدلوله بالذات إيجابيا أم كان اخطاريا، و لا فرق بين القولين فى المسأله من هذه الناحيه، غاية الأمر أن حكايه المدلول بالذات للحرف عن المدلول بالعرض له تختلف عن حكايه المدلول بالذات للاسم عن مدلوله بالعرض، فإن مدلول الحرف حيث ليس له تقرر ماهوى بقطع النظر عن وجوده فى الذهن أو الخارج فيكون من سنخ المعنى الإيجابى لا من سنخ المفهوم، فلذلك لا تكون حكايه مدلوله بالذات الذهني عن مدلوله بالعرض بنحو المرآتيه و الفنائيه، بل بنحو حكايه المماثل عن المماثل، لأن كل نسبه مباينه للنسبه الاخرى ذهنيه كانت أم خارجيه بذاتها و ذاتياتها، إذ ذاتيات كل نسبه إنما هي شخص وجود طرفيها، و لهذا لا يتصور الجامع الذاتى بين أنحاء النسب و أفرادها.

و على هذا فالنسبه الذهنيه مباينه للنسبه الخارجيه و مماثله لها، لا أنها فانيه فيها و مرآه لها، و هذا بخلاف مدلول الاسم، فإنه لما كان متقرا ذاتا و ما هويا فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجوده الذهني أو الخارجى كان من سنخ المعنى و المفهوم الذى يطرأ عليه الوجود فى الذهن تاره و فى الخارج اخرى، فلذلك يكون مدلوله بالذات مرآه لمدلوله بالعرض فى الخارج و فانيا فيه، فتكون حكايته عنه بنحو الفناء و المرآتيه، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون مدلوله كليا أو جزئيا.

فالتتيجه أن للحرف مدلولاً بالذات و مدلولاً بالعرض من دون فرق بين أن يكون مدلوله بالذات إيجابيا أو اخطاريا.

الوجه الثالث: أن مدلول الحرف فى قول الأمر «سر من النجف إلى بغداد» أو

«من الكوفه إلى البصره» بناء على كونه إيجاديا، يكون في مرتبه إيجاد الطلب و إنشائه، لأن الأمر بقوله «سر» كما أنشأ الطلب و أوجده كذلك بقوله «من النجف إلى بغداد» أوجد معنى حرف «من» فيكون في مرتبه الطلب، و عليه فبطبيعته الحال يتأخر عن المطلوب رتبه كما يتأخر عنه الطلب كذلك، مع أن المعنى الحرفي من قيود المطلوب، فيكون متقدما على الطلب رتبه كتقدم المطلوب عليه كذلك (١).

و يرد عليه أولا: أن ذلك لا يقتضى كون إيجاد المعنى الحرفي في مرتبه إيجاد الطلب، فإن المعنى الحرفي بملاك كونه قييدا للمطلوب يكون في مرتبه، و عليه فلا يلزم أن يكون المتأخر قييدا للمتقدم و مقوما له.

و ثانيا: لو سلمنا أن المعنى الحرفي يوجد في مرتبه إيجاد الطلب، فمع هذا لا يستلزم ذلك تأخره عن المطلوب رتبه كالطلب، لعدم الملاك المبرر له، فإن تأخر الطلب عن المطلوب انما هو بملاك تأخر الحكم عن متعلقه، و المفروض عدم وجود مثل هذا الملاك بالنسبه إلى المعنى الحرفي، فإذن لا يلزم المحذور المذكور من كونه قييدا للمطلوب.

و ثالثا: مع الإغماض عن ذلك أيضا، و تسليم أن المعنى الحرفي متأخر عن المطلوب رتبه إلا- أن تأخره انما هو عن ذات المطلوب لا عن وصف مطلوبيته، و المفروض أنه مطلوب مع هذا القيد لا في المرتبه السابقه عليه.

و رابعا: مع الإغماض عن ذلك أيضا إلا- أنه لما كان مقارنا له زمانا و إن كان متأخرا عنه رتبه فلا مانع من تقييده به، و لا أثر لتأخره عنه رتبه، إذ يكفي في

ص: ٣٨٣

تقييده به كونه مقارنا له زمانا باعتبار أن الأحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه دون الرتب العقليه، فالأثر إنما هو مترتب على السبق و اللقوق الزمانيين و لا أثر للسبق و اللقوق الرتبيين.

و خامسا: أن ما هو من قيود المطلوب هو الربط الحقيقي دون الربط الكلامي، فلو كان المعنى الحرفي إيجاديا، و كان وعاءه عالم اللفظ و الكلام، فهو لا يصلح أن يكون قيذا للمطلوب، فإذن صحه مثل هذا المثال تدل على أن المعنى الحرفي ليس إيجاديا بهذا المعنى.

الوجه الرابع: أن إيجاديه معانى الحروف تقوم على أساس امكان وجود الماهيه المهمله فى الذهن خاليه عن الاطلاق و التقييد لكى يمكن إيجاد التقييد بالحروف فيها، مع أن وجود الماهيه فى الذهن أو الخارج كذلك مستحيل، بداهه أن المقسم لا يعقل أن يوجد فيه إلا فى ضمن أحد أقسامه، و حينئذ فإن وجد فى ضمن الماهيه بشرط شىء أو بشرط لا، فالتقييد ثابت فى مرحله سابقه على الكلام و يستحيل إيجاده فيه بالحرف، فان إيجاد نفس التقييد الأول به تحصيل الحاصل، و أما إيجاد تقييد آخر فيها و إن كان ممكنا بالحرف و لكن عندئذ ما هو الدال على التقييد الأول، فإن لم يكن الدال عليه الحرف فمعناه امكان التقييد بغيره، و على هذا فيامكاننا الإستغناء عن الحرف نهائيا، و هذا خلاف الضروره و الوجدان، إذ دخل الحرف فى تكوين الجملة لفظا و معنى أمر وجدانى، و إن وجد فى ضمن الماهيه لا بشرط فى مرحله سابقه على الكلام، استحال إيجاد التقييد فيها فى الكلام إلا بإزاله صورتها، و هى صوره الماهيه لا بشرط القسمى و استبدالها بصوره اخرى قابله للإطلاق و التقييد، و هى الماهيه المهمله، فيعود

و الجواب: أن الماهيه المهمله و إن لم توجد فى الذهن إلا- فى ضمن أحد أقسامها الثلاثه، إلا أن تقييدها بالوجود أو العدم بالحرف إنما هو من الأول، بمعنى أنها توجد مقيده بقيد وجودى أو عدمى، لا- أنها تقيدت به بعد وجودها لكى يقال أن وجودها من دون وجود أحد أقسامها مستحيل، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المعنى الحرفى إيجاديا أو اخطاريا، فعلى الأول يوجد التقييد بالاستعمال فلا وعاء له دونه، و على الثانى فهو ثابت قبل الاستعمال.

و أما الماهيه لا بشرط القسمى التى هى ماهيه مطلقه، فلا مانع من تقييدها بعد وجودها فى الذهن بقيد متصل أو منفصل بحرف أو بمفاد الهيئه، بناء على ما هو الصحيح من أن الاطلاق أمر عدمى و عبارته عن عدم التقييد، و هو لا يمنع عن التقييد، نعم الاطلاق بمعنى لحاظ عدم التقييد ينافى التقييد و لا يعقل طرؤه عليه، إلا بتبديل شخص هذا اللحاظ، أى لحاظ عدم التقييد، و على هذا فرق بين أن يكون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد أو من تقابل الإيجاب و السلب كما قويناه، فعلى الأول ينافى التقييد دون الثانى.

إلى هنا قد تبين أن ما أورده المحقق العراقى قدس سرّه من الإشكالات على ما اختاره المحقق النائينى قدس سرّه من إيجاديه المعنى الحرفى لا يتم شىء منها، فالصحيح هو ما تقدم آنفا من أن إيجاديه معانى الحروف باطله بالتفسير الأول و الثانى، نعم لا بأس بالالتزام بها على التفسير الثالث، و هذا التفسير مبنى على الفرق بينها و بين معانى الأسماء و ينسجم مع الإخطاريه أيضا، و لكن هذا التفسير لا يظهر من كلام المحقق النائينى قدس سرّه، فإن الظاهر منه هو التفسير الثانى.

القول الثاني: ما اختاره المحقق الأصهباني قدس سره من أن الحروف و الأدوات موضوعه بإزاء النسب و الروابط (١)، و قد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: أن الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط بالحمل الشائع لا- بالحمل الأولى، فإن ما هو نسبه بهذا الحمل انما هو مفهوم النسبه الذي هو مفهوم اسمى مستقل و لم يوضع الحرف بإزائه، و الموضوع بإزائه انما هو لفظ النسبه و الربط، و تكون نسبه هذا المفهوم إلى ما هو نسبه و ربط بالحمل الشائع نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعي إلى فرده، لأن الطبيعي عين فرده في الذهن و الخارج، بينما العنوان لا يتعدى عن أفق الذهن إلى الخارج و مغاير للمعنون ذاتا و وجودا، و من هنا يكون مفهوم النسبه نسبه بالحمل الأولى و لا يكون نسبه بالحمل الشائع، نظير مفهوم العدم و شريك الباري (عز و جل) و اجتماع النقيضين، و غير ذلك، فإن نسبه هذه المفاهيم إلى واقعها نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعي إلى أفرادها، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن عالم الذهن إلى عالم الخارج، و من أجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فإن مفهوم العدم، عدم بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، فإنه موجود في الذهن، و مفهوم شريك الباري، شريك الباري بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، لأنه موجود في عالم الذهن، و كذا مفهوم اجتماع النقيضين، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن مفهوم النسبه، نسبه بالحمل الأولى و ليس بنسبه بالحمل الشائع، لأن ما كان بهذا الحمل نسبه و ربط معنون هذا العنوان و واقعه، و من هنا كان المتبادر من لفظ الربط و النسبه واقع الربط لا مفهومه.

ص: ٣٨٤

الثانية: أن النسب و الروابط موجودات لا- في أنفسها، و مقومات غيرها ذاتا و حقيقه لا بوجوداتها، إذ إنها ليست بذوات لها وجودات، بل ذاتها عين الربط و النسبه لا ذات لها الربط، و من هنا لا ماهيه لها و لا تقع في جواب ما هو، فإن الواقع في جواب ما هو ما كان له ماهيه تامه، و الوجود الرابط سنخ وجود لا ماهيه له، و لهذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجود.

الثالثة: أنه لا- فرق في ذلك بين كونه النسبه بمفاد هل المركبه أو هل البسيطه أو من النسبه المقومه للأعراض النسبيه ككون الشيء في زمان أو مكان أو نحو ذلك، هذا.

مناقشات السيد الاستاذ

و قد علق السيد الاستاذ قدس سره على هذا القول بمجموعه من التعليقات:

الاولى: أن الوجود في الخارج على ثلاثه أنواع:

الأول: وجود الواجب تعالى شأنه، فإن وجوده في نفسه و لنفسه و بنفسه، يعنى أنه قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره، فإن الكائنات التى يتشكل منها العوالم بكل مراتبها و درجاتها بشتى أنواعها و أشكالها معلوله لوجوده تعالى و تقدس، فإنه مبدأ الكل و سبب أعمق و إليه تنتهى كافه سلسله العلل و المعلولات بطولها و عرضها و بشتى أشكالها و أنحاءها.

الثانى: وجود الجوهر، و هو وجود في نفسه و لنفسه و لكن بغيره، يعنى أنه قائم بنفسه و معلول لغيره.

الثالث: وجود العرض، و هو وجود في نفسه و لغيره، يعنى أنه غير قائم بذاته، بل متقوم بموضوع محقق في الخارج و صفه له، فإن وجوده في نفسه

عين وجوده لموضوعه.

ثم قال قدّس سرّه إنه لا- دليل على وجود الوجود الرابط في الخارج في مقابل وجود الجوهر و العرض حتى يكون الحرف موضوعا بإزائه.

و أما ما ذكره قدّس سرّه - من أنا قد نعلم بوجود زيد و بوجود علم و نشك في ثبوته له، و بوجود صلاحه و بوجود مكان و نشك في وقوعها فيه، و هكذا، و حيث إنه لا يمكن اجتماع صفتي اليقين و الشك بشيء في آن واحد لتضادهما، فلا محاله يكون المشكوك غير المتيقن، و عليه فبطبيعته الحال يكون المشكوك أمرا ثالثا و هو الوجود الرابط، على أساس أن وجودي الجوهر و العرض معلومان، فمن أجل ذلك لا يمكن انكاره - فلا يتم.

و ذلك لأن صفتي اليقين و الشك و إن كانتا من الصفات المتضادّة، فلا يمكن أن تتعلقا بشيء في آن واحد من جهه واحده إلاّ أن تحققهما في الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما في الخارج، فإن الطبيعي عين فرده في الخارج و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقا لصفه اليقين و الآخر متعلقا لصفه الشك، كما إذا علم بوجود إنسان في الدار، و لكن شك في أنه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقهما في الخارج، فإنهما موجودان بوجود واحد فيه، و ذلك الوجود الواحد من جهه انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، و من جهه انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، و الشك متعلق بثبوت حصه خاصه منه له، فليس هنا وجودان في الخارج، أحدهما متعلق لليقين و الآخر للشك، بل وجود واحد منه حقيقه مشكوك فيه من جهه و متيقن من جهه اخرى، فتضاد صفتي اليقين و الشك انما يقتضى تعدد

ص: ٣٨٨

متعلقهما فى أفق الذهن، و لا يمكن تعلقهما فيه بشىء فى آن واحد، و لا يقتضى تعددهما فى الخارج.

الثانيه: على تقدير تسليم أن للنسبه و الربط وجودا فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر و العرض إلا- أن الحروف لم توضع بإزائها، لما تقدم فى مسأله الوضع من أن الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات بقطع النظر عن وجوداتها فى الذهن أو الخارج، لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه، فإن الاولى غير قابله للإحضار فى الذهن، و إلا فلا تكون بخارجيه، و الثانيه غير قابله للإحضار ثانيا، فإن الموجود الذهني لا يقبل وجودا ذهنيًا آخر، و المفروض أن الغرض من الوضع التفهيم و التفهم، و هو لا يجتمع مع الوضع للموجود الذهني أو الخارجى.

و الخلاصه: أن اللفظ موضوع للمعنى سواء أكان موجودا فى الخارج أم معدوما فيه ممكنا كان أو ممتنعا، و على هذا فلا يمكن أن تكون الحروف و الأدوات موضوعه لأنحاء النسب و الروابط باعتبار أنها سنخ وجود لا ماهيه لها فلا تكون قابله للإحضار فى الذهن.

الثالثه: مع الإغماض عن ذلك أيضا، و تسليم أنه لا مانع من وضع اللفظ للموجود الخارجى، إلا أنا نقطع بأن الحروف لم توضع بإزاء النسب و الروابط الخارجيه و إلا لم يصح استعمالها فى الموارد التى يستحيل تحقق النسبه الخارجيه فيها، مع أنه لا شبهه فى صحه استعمالها فى تلك الموارد، فلا- فرق بين قولنا الوجود للإنسان ممكن و هو لله تعالى ضرورى، و هو لشريك البارى مستحيل، فإن حرف اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد، و هو تحصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المفهوم على نسق واحد بلا عنايه فى شىء منها، و لا لحاظ

أى نسبه فى الخارج حتى بمفاد كان التامه، فإنها انما تتصور بين الماهيه و وجودها، و لا تتصور بين ذاته تعالى وجوده و صفاته الذاتيه، و لا فى الإنتراعيات و الاعتبارات. (1) هذا،

و لكن لنا نظر على جميع هذه التعليقات.

أما التعليق الأول فلأنه إن اريد بالوجود الرابط وجود ثالث فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر و العرض فإنكاره فى محله، لوضوح أنه ليس فى عالم العين وجود ثالث فى مقابل وجودهما، و إن اريد به ثبوت علاقته واقعيه فى الخارج وراء واقعيه الجوهر و العرض المنتسبين فإنكاره فى غير محله، إذ النسبه بين المنتسبين فى الخارج حقيقه واقعيه غير قابله للانكار، ففى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» و «الماء فى الاناء» و هكذا، لا شبهه فى ثبوت النسبه بالحمل الشائع بين المنتسبين، هما الصلاه و المسجد فى المثال الأول، و الماء و الاناء فى المثال الثانى، و هذه النسبه ذهنيه إذا كان طرفاها فى الذهن، و خارجيه إذا كان طرفاها فى الخارج، لما تقدم من أن النسبه متقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها، و حيث أن شخص وجود طرفيها فى الذهن مباين لشخص وجود طرفيها فى الخارج فالنسبه فى الأول مباينه للنسبه فى الثانى، على أساس أن المقومات الذاتيه للاولى مباينه للمقومات الذاتيه للثانيه، و على هذا الأساس فكل نسبه تختلف عن النسبه الاخرى فى المقومات الذاتيه لها، فالنسبه الذهنيه تختلف فى المقومات الذاتيه عن النسبه الخارجيه، و النسبه فى ذهن المتكلم تختلف عن النسبه فى ذهن السامع و هكذا.

و الظاهر أن مراد المحقق الأصبهانى من الوجود الرابط هذه النسبه، بل لا

ص: ٣٩٠

شبهه فى ذلك حيث إنه قدس سرّه قد صرّح فى غير مورد بأن النسبه لا يعقل أن توجد فى الخارج إلا بوجود رابط لا فى نفسه، وانها فى ذاتها متقومه بالمنتسبين لا- فى وجودها فقط، وانها لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال و هكذا، فإن كل ذلك قرينه قطعيه على أن مراده قدس سرّه من الوجود الرابط النسبه فى الخارج.

و من هنا يظهر أن ما ذكره قدس سرّه من البرهان على الوجود الرابط زائدا على وجودى الجوهر و العرض تام، و ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من المثال بمفاد هل البسيطه و هو اليقين بوجود إنسان فى الدار و الشك فى وجود زيد فيها، لا يكون دليلا على عدم الوجود الرابط فى الخارج بين العرض و موضوعه، فإن عدم تحققه فى موارد هل البسيطه من جهه أن الموجود فيها واحد فى الخارج، و لا يعقل فيه الوجود الرابط.

فالتتيجه أنه لا- شبهه فى أن النسبه بالحمل الشائع بين المنتسبين فى الخارج حقيقه واقعيه و مندكه فيهما بذاتها، و هذا أمر وجدانى و غير قابل للإنكار.

و أما التعليق الثانى فالظاهر أنه غير وارد.

أما أولا: فلأنه لم يظهر من كلامه قدس سرّه فى المقام أن الحروف موضوعه للنسب و الروابط الخارجيه، بل فيه قرائن تدل على أنها موضوعه لانحاء النسب و الروابط الحقيقيه بقطع النظر عن أحد الوجودين من الذهني و العيني.

القرينه الاولى: مجموعته من أقواله فى المقام.

منها: قوله «لا شبهه فى أن النسبه لا يعقل أن توجد فى الخارج إلا بوجود رابط لا فى نفسه»، فإنه يدل بوضوح على أن النسبه هى المعنى الحرفى، و لكنها لا

توجد فى الخارج إلا بوجود رابط، لا أن المعنى الحرفى هو الوجود الرابط.

و منها: قوله قدس سره «أن حقيقه النسبه لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال أصلا، و متقومه فى ذاتها بهما لا- فى وجودها فقط»، فإنه يدل على أن المعنى الحرفى، هو النسبه التى لا- توجد فى الخارج إلا- بتبع وجود المنتسبين فيه، لا أن المعنى الحرفى هو وجودها فيه.

و منها: قوله قدس سره «و إذا كانت النسبه بذاتها و حقيقتها متقومه بالطرفين، فلا محاله يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين»، فإنه ناص فى أن الوجود الذهنى و الخارجى غير دخيلين فى حقيقه النسبه التى هى معنى حرفى، و أنها لا تختلف باختلافهما.

و منها: قوله قدس سره «و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى، فهو ما كان فى حد ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض»، فإنه صريح فى أن المعنى الموضوع له الحرف ليس هو الوجود الرابط فى الخارج، بل هو حقيقه النسبه و الربط بأى وجود فرض.

و منها: قوله قدس سره «أن انحاء النسب الحقيقه فى حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقه، و لا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن، و الوجود ذهنيا كان أو عينيا مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها(1)»، و هذا صريح أيضا فى أن المعنى الحرفى ليس الوجود الرابط الخارج.

القرينه الثانيه: أنه قدس سره قد صرح بأن النسبه التى هى معنى حرفى محفوظه فى موارد هل البسيطه بقوله «و منه ظهر أن الأمر كذلك فى جميع أنحاء النسب، سواء

ص: ٣٩٢

كان بمعنى ثبوت شىء لشىء، كما فى الوجود الرابط المختص بمفاد الهليّات المركبه الإيجابيه، أو بمعنى كون هذا ذاك، الثابت حتى فى مفاد الهليه البسيطه، و هو ثبوت الشىء» مع وضوح أنه لا يتصور وجود رابط خارجى بين وجود الشىء و ماهيته.

القرينه الثالثه: تشبيه المعنى الاسمى و الحرفى بالوجود المحمولى و الوجود الرابط بقوله «إن تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجواهر و العرض غير وجيه، فإن العرض موجود فى نفسه لغيره، و الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولى و الوجود الرابط لا الرابطى»، فإنه يدل على أن المعنى الاسمى و الحرفى فى عالم المفاهيم كالوجود المحمولى و الوجود الرابط فى عالم الخارج، لا أن المعنى الحرفى هو الوجود الرابط، فالنتيجه أن هذا التعليق فى غير محله.

و ثانيا: مع الإغماض عن ذلك و تسليم أن الحرف موضوع بإزاء الوجود الرابط فى الخارج و لكن لا يرد عليه ما أورده السيد الاستاذ قدّس سرّه - من أن اللفظ لم يوضع بإزاء الموجود الخارجى، لأنه غير قابل للإحضار فى الذهن، و على هذا فلا يمكن وضع الحرف للوجود الرابط فى الخارج - و ذلك لما أشرنا إليه سابقا من الفرق بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى.

و ملخصه: أن للمعنى الاسمى تقررا ماهويا ذاتيا فى المرتبه السابقه على وجوده الذهنى أو الخارجى، بينما ليس للمعنى الحرفى تقرر ماهوى ذاتى كذلك، و يترتب على هذا أن المعنى الحرفى متقوم ذاتا بشخص وجود طرفيه فى الذهن أو الخارج، و أن شخص وجودهما من المقومات الذاتيه له كالجنس و الفصل للمعنى الاسمى، و من هنا لا يتصور الجامع الذاتى بين أنحاء النسب و الروابط، حيث إن المقومات الذاتيه لكل نسبه تختلف ذاتا عن المقومات الذاتيه للنسبه

الآخري، و حينئذ فمع الغائها فلا نسبه، و مع وجودها فلا جامع ذاتي بينهما، و الجامع الذاتي بين الأفراد أنما يتصور فيما إذا كانت مشتركه في المقومات الذاتية، كأفراد الانسان مثلا، بأن تكون تلك المقومات الذاتية محفوظه فيها مع الغاء خصوصياتها العرضيه جميعا، و يترتب على هذا الفرق أن الأسماء موضوعه بإزاء المعاني بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج لا للمقيده بالوجود الذهني أو الخارجي، فإن ذلك ينافي الغرض من الوضع، و هو التفهيم و التفهم منها كما مرّ.

و هذا بخلاف الحروف، فإنها لا تخلو إما أن تكون موضوعه لأنحاء النسب و الروابط الذهنيه أو الخارجيه، إذ لا يعقل وضعها لها بقطع النظر عن ثبوتها في الذهن أو الخارج، لما مرّ من أنه ليس لها ماهيات متقرره في المرتبه السابقه على عالم الوجود لكي تكون الحروف موضوعه بإزائها، و على كلا-التقديرين فليس الغرض من وضع الحروف لها احضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري كما هو الحال في الأسماء، فإن الملحوظ بهذا اللحاظ و المتصور به هو مفهوم النسبه لا واقعها، و من هنا تختلف دلالة الحروف على معانيها عن دلالة الأسماء، فإن دلالة الأسماء، على معانيها أنما هي باحضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري، و أما دلالة الحروف على معانيها كالنسب و الروابط فإنما هي على واقعها لا على مفهومها التصوري، فإنه مفهوم اسمي و الدال عليه لفظ النسبه و الربط دون الحرف.

و أما التعليق الثالث فقد ظهر حاله مما تقدم، فإنه مبني على القول بوضع الحروف للنسب و الروابط الخارجيه، و قد عرفت أنه قدس سرّه لا يقول بذلك، و على تقدير القول به فلا يلزم ما ذكره السيد الاستاذ قدس سرّه من المحذور كما مرّ.

فالنتيجه: في نهايه المطاف أن ما علّقه السيد الاستاذ قدس سرّه على ما اختاره المحقق

الأصبهاني قدس سره لا يتم.

و لكن مع هذا كان للنظر فيما اختاره قدس سره من المعنى الحرفي مجال.

بيان ذلك، أنه قدس سره إن أراد من وضع الحروف لأنحاء النسب و الروابط وضعها لها في الخارج، فيرد عليه أولاً أنه خلاف ما يظهر من كلامه قدس سره في المقام، فإن الظاهر منه كما مرّ، أنها لم توضع للنسب و الروابط الخارجيه.

و ثانياً أن لا يزم ذلك أن لا يكون للحرف مدلول في موارد هل البسيطه، على أساس أنه لا تعقل النسبه الخارجيه بين وجود الشيء و ماهيته و لا بين ذاته تعالى و وجوده و لا بينه و بين صفاته العليا الذاتيه، مع أن استعمال الحروف في تلك الموارد كاستعمالها في موارد هل المركبه بدون أى عنايه فيها، و هذا كاشف عن أنها لم توضع بإزاء النسب و الروابط الخارجيه.

و إن أراد قدس سره من ذلك وضعها للنسب و الروابط الذهنيه التي هي نسب و روابط بالحمل الشائع، فيرد عليه أن الظاهر منه قدس سره في المقام ان الحرف موضوع لذات النسبه التي هي بذاتها تعلقه بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، و لهذا قال «أن أنحاء النسب الحقيقيه في حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقه»، و قال في موضع آخر «أن المعنى الحرفي كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد و هو الوجود لا في نفسه» فإنه يدل على أن المعنى الحرفي ليس خصوص النسبه الذهنيه، و إلا فيستحيل وجودها في الخارج، لأن النسبه الذهنيه مخالفه ذاتا للنسبه الخارجيه على أساس أن اختلاف النسبه، إنما هو باختلاف المقومات الذاتيه لها، و المقومات الذاتيه للنسبه الذهنيه مخالفه للمقومات الذاتيه للنسبه الخارجيه.

و في موضع ثالث: اما حقيقه المعنى الحرفي و المفهوم الأدوي فهو ما كان في

حد ذاته غير استقلالي بأى وجود فرض، فعدم استقلاله باللاحظ كعدم استقلاله فى الوجود العينى، فإنه يدل بوضوح على أن المعنى الحرفى هو الجامع بين الوجودين.

و على هذا، فإن أراد قدس سرّه من وضع الحروف بإزاء النسب و الروابط وضعها بإزاء ذواتها التى هى عين التعلق و الربط بقطع النظر عن وجودها الذهنى أو الخارجى و إنها توجد فى الخارج بوجود لا فى نفسه كما توجد فى الذهن كذلك، و هذا ينسجم مع ما ذكره قدس سرّه من أن المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه كما لا يوجد فى الذهن إلا كذلك.

فيرد عليه أن ذلك مبنى على أن يكون للمعنى الحرفى تقرّر ماهوى فى المرتبه السابقه على عالم الوجود فى مقابل المعنى الاسمى الذى له تقرّر كذلك فى تلك المرتبه، فإذا لم يكن للمعنى الحرفى تقرّر كذلك، فلا- يمكن أن يكون جامعا بين الوجود الذهنى و الخارجى، و من هنا يكون المعنى الحرفى فى طول عالم الوجود، لا- أن عالم الوجود فى طوله، لأن حقيقه المعنى الحرفى هى النسبه بالحمل الشائع، و هى متقومه ذاتا و حقيقه بشخص وجود طرفيها فى الذهن إن كانت النسبه ذهنيه و فى الخارج إن كانت خارجيه، و لا يعقل أن يكون لها تقرّر ماهوى بقطع النظر عن وجودها فى الذهن أو الخارج، و إلا لكانت لها ماهيه مستقله و هو خلف، فإذا ثبتها فى الذهن بنفس ثبوت شخص طرفيها فيه، و فى الخارج بنفس ثبوت شخص طرفيها فيه، و حيث إن المقومات الذاتيه لكل نسبه سواء أكانت فى الذهن أم فى الخارج مختلفه عن المقومات الذاتيه عن النسبه الاخرى فلذلك تكون مباينه لها، فلا تنطبق إحداها على الاخرى، فلو كان المعنى الحرفى

النسبه الذهنيه إستحال أن توجد فى الخارج بوجود لا فى نفسه.

و بكلمه أوضح إن الذهن ظرف لنفس النسبه لا لوجودها، فإن ما لا ماهيه له لا وجود له، لأن الوجود انما يتصور للشئ الذى له ماهيه متقررہ بقطع النظر عن وجوده ليعرض الوجود على ماهيته، و المفروض أنه ليس للنسبه ماهيه كذلك، لأن النسبه انما تتصور بين الماهيه و وجودها الأولى أو الثانوى فى الذهن أو الخارج فى المرتبه السابقه على الوجود، و هى عالم المفاهيم بقطع النظر عن طرور الوجود عليها، لأنها متباينات فى هذا العالم ذاتا و متفرقات هويه، فلا تعقل النسبه بينها و بين وجودها فى الذهن أو الخارج، و لذلك يكون اختلاف كل نسبه عن نسبه اخرى انما هو باختلاف المقومات الذاتيه لكل منهما عن المقومات الذاتيه للأخرى، سواء أكانت فى الذهن أم الخارج، و على الأول كانت فى ذهن المتكلم أم السامع، و هكذا. نعم، تتصور النسبه فى الذهن و لكن المتصور و الملحوظ ليس واقع النسبه بل مفهومها و هو مفهوم اسمى و نسبه بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، و كذلك الخارج فإنه ظرف لنفس النسبه لا لوجودها.

و على هذا فحمل ما ذكره قدس سرّه من أن المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط لا يوجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه و كذلك فى الذهن على خصوص النسبه الذهنيه لا يمكن.

و أما ما تكرر فى كلامه قدس سرّه من أن الحرف موضوع لذات النسبه التى هى بذاتها تعلقه لا بقيد كونها موجوده فى الذهن أو الخارج، فإن ارید من وجودها فى الذهن وجودها اللحاظى فيه، فلا يعقل أخذه فى المعنى الموضوع له الحرف، لأن الملحوظ بهذا اللحاظ و الموجود به مفهوم النسبه بالحمل الأولى لا واقعها بالحمل الشائع، و هو مفهوم اسمى، فكيف يعقل أخذه فيه.

و إن اريد من وجودها فيه وجودها بالحمل الشائع، فهذا مبنى على أن تكون للنسبه ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، و هذا خلف فرض كون النسبه متقومه ذاتا بشخص وجود المنتسبين فى الذهن أو الخارج، و لا ماهيه لها بقطع النظر عن ذلك.

و من هنا قلنا إن الذهن ظرف لنفس النسبه حقيقه لا لوجودها اللحاظى كما هو الحال فى المعانى الاسميه.

و إن اريد من وجودها فيه بثوتها بنفسها، فيرد عليه أنها نفس المعنى الحرفى فكيف يمكن أن تكون خارجه عنه.

و أما الوجود الخارجى فإن اريد من الوجود لا فى نفسه فى الخارج الوجود الزائد على ثبوت النسبه الخارجيه فهو غير متصور، لأن ما فى الخارج إنما هو ثبوتها بنفسها بين المنتسبين الخارجيين، و أما وجودها فيه لا فى نفسه زائدا على ثبوتها كذلك فلا يعقل، لأن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها.

و إن اريد من وجودها فيه نفس النسبه الخارجيه، فحينئذ إن كان المراد من ذات النسبه التى هى المعنى الموضوع له الحرف النسبه الذهنيه، فهى مباينه لها ذاتا فلا يمكن أخذها فيها، و إن كان المراد منها النسبه الخارجيه، فهى عينها لا أنها غير مأخوذه فيها.

فالنتيجه أن المراد من ذات النسبه التى هى بذاتها تعلق و ربط، إما النسبه الذهنيه أو النسبه الخارجيه، و لا يعقل الجامع بينهما لعدم تعقل الجامع الذاتى بين أنحاء النسب و أفرادها، لما مر من أن الجامع الذاتى إنما يتصور بين الأفراد التى كانوا مشتركين فى المقومات الذاتيه التى هى محفوظه مع الغاء جميع خصوصياتها العرضيه كأفراد الانسان و الحيوان و نحوهما، و أما إذا كانت المقومات الذاتيه

لكل فرد مباينه للمقومات الذاتيه للفرد الآخر، كأفراد النسب، فإنه مع الحفاظ على مقوماتها الذاتيه فلا اشتراك بينها، و مع إلغائها فلا وجود لها، فلذلك لا يعقل الجامع الذاتى بين أنحاء النسب و أفرادها، و عليه فالموضوع له الحرف إما النسبه الذهنيه أو النسبه الخارجيه و لا ثالث لهما، و سوف يأتى إن شاء الله تعالى أن الموضوع له الحرف، النسبه الذهنيه الواقعيه دون الخارجيه.

و إن أراد قدس سرّه من وضع الحروف بإزاء أنحاء النسب و الروابط وضعها بإزاء واقعها الذهني، ففيه أنه و إن كان صحيحا كما سيأتى إلا أن حمل كلامه قدس سرّه على ذلك لا يخلو عن اشكال.

نظريه المحقق العراقي

القول الثالث: ما اختاره المحقق العراقي قدس سرّه من أن الحروف موضوعه للأعراض النسبيه، و قد أفاد في وجه ذلك على ما في تقريرات بحثه و أطال الكلام هناك ما ملخصه أن الموجودات في عالم العين على أنواع:

النوع الأول: وجود الجواهر بتمام أقسامه الخمسه.

النوع الثانى: وجود العرض بأقسامه التسعه، و يعبر عنه بالوجود الرابطى، و هو على طائفتين.

الاولى: ما يحتاج في تحققة إلى موضوع واحد في الخارج، و يتقوم به، كالكم و الكيف و الوضع و نحوها.

الثانيه: ما يحتاج في تحققة إلى موضوعين في الخارج ليتقوم بهما، كالعرض الأينى و الإضافى، و الأول كهيه المتأين القائم به زيد مثلا بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين مكانه و ظرفه، كما في مثل قولنا «زيد في الدار» فإن الهيه الأينيه القائم به زيد، إنما هي بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين ظرفه و مكانه، و هو الدار في المثال،

لأن وجودها فى الخارج متقوم بموضوعين: أحدهما ذات المتأين و الآخر مكانه.

و الثانى كالأبوه و البنوه، فإن الاولى قائمه بزید مثلا بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين عمرو، و الثانیه قائمه بعمرو بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين زید، فيكون وجوده فى الخارج متقوم بموضوعين.

النوع الثالث وجود النسب و الروابط.

هذه هى قائمه الأشياء فى عالم العين، و الحاجه قد دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ بإزاء هذه الأشياء، فقاموا بوضع الأسماء للجواهر و مجموعته كبيره من الأ-عراض، و وضع الهيئات من المركبات و المشتقات لأنحاء النسب و الروابط، و وضع الحروف للأعراض النسبيه الاضافيه، فكلمه «فى» مثلا فى قولنا «زید فى الدار» تدل على العرض الأينى العارض على موضوعه كزید، و هيئه الجمله تدل على ربط هذا العرض بموضوعه و هكذا.

و بكلمه، إن المعانى حيث إنها منحصره بالجواهر و الأ-عراض و ربطها بمحلها، و لا رابع لها، فمن المعلوم أن الحروف لم توضع للاولى و لجمله من أقسام الثانیه، لأن الموضوع لها الأسماء، و لا- للتالثه لأن الموضوع لها الهيئات، فلا محاله تكون موضوعه للأعراض النسبيه الاضافيه، فإذا قيل «زید فى الدار» فالهيئه الطارئه على هذه الجمله المشتمله على الحرف موضوعه بإزاء النسبه و تدل على ربط هذا العرض بموضوعه، و كلمه «فى» تدل على العرض النسبى الأينى، و كلمه «من» فى قولك «سر من البصره الخ» تدل على العرض الأينى الابتدائى و هكذا، و لا- فرق فى ذلك بين أقسام الحروف من الحروف الداخلة على المركبات الناقصه و الداخلة على المركبات التامه، كحروف التمنى و الترجى و التشبيه و نحوها(1).

ص: ٤٠٠

١- (١) بدائع الأفكار ١: ٤٢.

و للمناقشه فيه مجال واسع، و ذلك لأنه قدّس سرّه إما أن يريد بذلك وضع الحروف بإزاء وجودات الأعراض النسبيه الاضافيه فى الخارج أو يريد وضعها بإزاء ماهياتها بقطع النظر عن نحوى وجودها فى الذهن و الخارج، وكلا الفرضيين غير تام.

أما الفرض الأول فيرد عليه:

أولاً: ما تقدم فى ضمن البحوث السابقه من أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه، و إنما وضعت بإزاء المعانى و الماهيات بقطع النظر عن نحوى وجودها الذهني و الخارجى حتى توجد فى الذهن تاره و فى الخارج تاره اخرى، فإن الغرض فى مقام الاستعمال قد يتعلق بالموجود الذهني و قد يتعلق بالموجود الخارجى، و المعنى الموضوع له اللفظ هو الجامع بينهما، و نسبته إلى كل واحد منهما نسبه الطبيعى إلى فرده، فلو كان اللفظ موضوعاً للموجود الذهني و تعلق الغرض فى مقام الاستعمال بالموجود الخارجى فلا بد من تجريد المعنى الموضوع له من قيد الوجود الذهني لكي يكون قابلاً للانطباق على الوجود الخارجى، و هذا بحاجه إلى عناية زائده و قرينه تدل على أنه استعمل اللفظ فى غير معناه الموضوع له مجازاً، و كذلك الحال لو كان اللفظ موضوعاً للموجود الخارجى، فإنه إذا تعلق الغرض فى مقام الاستعمال بالموجود الذهني فلا بد من تجريده.

هذا إضافه إلى أن الغرض من الوضع هو انتقال الذهن إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، فلو كان اللفظ موضوعاً بإزاء الموجود الخارجى، فهو غير قابل للإحضار فى الذهن إلا بالتجريد، و هو بحاجه إلى مؤنه زائده، و لو كان موضوعاً بإزاء الموجود الذهني فهو لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، إلا أن يقال إن الوجود

الذهنى قد اخذ قييدا للمعنى الموضوع طولاً، و يتحقق هذا القيد بنفس الاستعمال، إلا أن أخذه فى المعنى كذلك بحاجه إلى عناية زائده.

و ثانياً: أن لازم ذلك أن لا يكون للحرف فى موارد هل البسيطة مدلول، لأن وجود العرض النسبى الذى هو مدلول الحرف لا يعقل تحققه فى هذه الموارد، بدهاه أنه لا يتصور العرض النسبى بين وجود الشىء و ماهيته، و لا سيما بين وجوده تعالى و صفاته العليا الذاتيه، على أساس أن تحقق العرض لا بد أن يكون فى موضوع محقق فى الخارج كالجوهر، مع أن استعمال الحرف فى موارد هل البسيطة، كاستعماله فى موارد هل المركبه على نسق واحد، فلو كان الحرف موضوعاً للعرض النسبى الإضافى لم يكن له مدلول فى موارد هل البسيطة و نحوها، و بالتالى لا يصح استعماله فيها.

و ثالثاً: أن لازم ذلك أن لا يكون للحرف مدلول فى موارد كذب المتكلم، كما إذا قال «زيد فى الدار» أو «الصلاه فى المسجد» و كان كاذباً فيه، ففى مثل ذلك ليس لكلمه «فى» مدلول نهائياً، فإن مدلولها الوضعى العرض النسبى الخارجى، و لا يعقل تحققه فى تلك الموارد من جهة عدم تحقق الموضوع له فيها فإن موضوعه فى المثال الأول وجود زيد فى الدار، و المفروض أنه لا يكون فيها، و فى المثال الثانى وجود الصلاه فى المسجد، و المفروض أنها غير موجوده فيه، و نتيجة ذلك عدم صحه استعمال الحرف فى موارد كذب المتكلم، مع أنه لا فرق بين استعماله فى تلك الموارد و استعماله فى موارد صدق المتكلم، فكما أن استعماله فى موارد صدقه صحيح فكذلك استعماله فى موارد كذبه، و هذا يكشف جزماً عن أن الحرف لم يوضع للعرض النسبى، بل وضع لمعنى موجود فى كلا الموردين.

و رابعاً: أن لازم ذلك هو أن المدلول الوضعى للحرف مدلول تصدىقى باعتبار

أنه الموجود الخارجى، و هو العرض النسبى، و دلالتة عليه لا محاله تكون تصديقيه، مع أن مدلوله الوضعى تصورى كالمدلول الوضعى للاسم، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

فالتتبع أنه لا يمكن أن تكون الحروف موضوعه لوجودات الاعراض النسبيه.

و أما الثانى: و هو وضع الحروف لماهيات الأعراض النسبيه و مفاهيمها، فيرد عليه:

أولاً: أن مفاهيم الأعراض كلها - منها هذه الأعراض - مفاهيم مستقلة كمفاهيم سائر الأسماء، فيمكن تصورهما فى عالم الذهن مستقلة على حد استقلاليه المفاهيم الاسميه، فإن وجود العرض فى الخارج سواء أكان نسبياً أم كان غيره لا يمكن بدون موضوع محقق فيه، و أما فى الذهن فهو قابل للاستقلال، إذ بالإمكان تصوره فى الذهن بدون التوقف على تصور موضوعه و بنحو الاستقلال، و على هذا فلا فرق بين المفهوم الاسمى و الحرفى، فكما أن للمفهوم الاسمى تقرراً ماهوياً فى المرتبه السابقه على عالم الوجود كذلك للمفهوم الحرفى، إذ لا- فرق بين الجوهر و العرض فى عالم المفهوم، و إنما الفرق بينهما فى الوجود الخارجى، فإذاً يكون هذا القول مبنيًا على عدم الفرق بين المعنى الحرفى و الاسمى إلا- فى الوجود الخارجى لا على الفرق بينهما ذاتاً، فمن أجل ذلك يكون غريباً جداً و لا ينبغى صدوره من مثله قدس سره.

و ثانياً: أن الحروف لم توضع بإزاء الأعراض النسبيه، و ذلك لأن مقوله الأين هى الهيئه القائمه بشىء بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين مكانه و ظرفه، و مقوله الاضافه هى الهيئه القائمه بشىء بلحاظ نسبه خاصه بينه و بين غيره، و الأول

كهيئه المتأين القائمه بزید فی مثل قولنا «زید فی الدار» و بالصلاه فی قولنا «الصلاه فی المسجد» و هكذا، و الثانی كعنوان الأبوه، فإنه قائم بزید مثلاً بلحاظ نسبه خاصه بیته و بین عمرو، كما أن عنوان البنوه قائم بعمرو بلحاظ نسبه خاصه بیته و بین زید.

و علی هذا فکلمه «زید» فی المثال تدل علی معناها، و کذا کلمه «الدار»، و کلمه «فی» تدل علی نسبه خاصه بین المعنیین فی افق الذهن، و أما هیئه المتأین القائمه بزید فی المثال، فلا تكون مدلولاً لکلمه «فی» لأنها قائمه بزید بلحاظ نسبه خاصه بیته و بین ظرفه و مکانه فی المرتبه السابقه.

و النکتة فی ذلك أن تكوين الجملة فی المقام هیئه و معنى يتوقف علی کلمه «فی» و لولاها لم تكن الجملة متكونه لا هیئه كما هو ظاهر، و لا معنى لأنها متقومه معنى بالعلاقه القائمه بین مفهومی طرفیها فی الذهن، و تلك العلاقه هی مدلول کلمه «فی»، و هذا هو معنى دخلها فی تكوين الجملة هیئه و معنى، و إلا فلا تكون دخيله فی معنى، و لهذا كانت هذه العلاقه هی المتبادر من کلمه «فی» عرفاً، و أما الهیئه الطارئه علی زید فی المثال و هی هیئه المتأین فهی لا تكون دخيله فی تكوين الجملة أصلاً، لأنها فی مرتبه متأخره عن تكوينها و متفرعه علیه، و تطراً علی زید فی المثال بلحاظ نسبه خاصه بیته و بین المكان و تكون فی طولها، و لیست مدلولاً مطابقاً للفظ فی القضیه، لأن کلمه «فی» تدل علی النسبه الخاصه بین ذات المتأین و المكان لا علی هذه الهیئه، نعم تدل علیها بالالتزام باعتبار أنها لازم لها، و حیثئذ فلا حاجه إلى وجود دال علیها مباشره.

و دعوی أن الدال علی النسبه بین طرفی الجملة إنما هو هیئتها القائمه بها لا کلمه «فی»، مدفوعه بأن تكوين الجملة هیئه و معنى إنما هو بکلمه «فی»

و معلول لها، فإن لفظ هذه الكلمه دخيل فى تكوينها هيئه، و معنى هذه الكلمه، و هو الربط بين طرفى الجمله دخيل فى تكوينها معنى، و لو لا دلالتها على هذا الربط و النسبه بينهما لم تتكون الجمله معنى، و بعد ذلك لا حاجه إلى دلاله هذه الهيئه، أى هيئه الجمله على هذا المعنى و هو الربط بين طرفيها لأنها لغو، فمن أجل ذلك لا يعقل أن تكون الدلاله على النسبه و الربط مستنده إلى هيئه الجمله دون الحرف ككلمه «فى» فى المثال.

و ثالثاً: أن معنى الحروف لا ينحصر بالأعراض النسبيه، فإنها مستعمله فى الموارد التى لا تتصور فيها الأعراض النسبيه كموارد هل البسيطه، و لا- سيما بين ذاته تعالى و صفاته العليا الذاتيه، أو الاعتباريات و الإنتزاعيات، مع أن استعمالها فى هذه الموارد كأستعمالها فى غيرها على وتيره واحده، و هذا يكشف جزماً عن أنها لم توضع للأعراض النسبيه.

فالنتيجه أن هذا القول لا يرجع إلى معنى معقول و محصل.

نظريه السيد الاستاذ

القول الرابع: ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الحروف الداخلة على المركبات الناقصه و المعانى الإفراديه كمن والى و على و فى و نحوها موضوعه لتضييق المفاهيم الاسميه فى عالم المفهوم و المعنى و تقييدها بقيود خارجه عن حقائقها.

و قد أفاد قدس سرّه فى وجه ذلك أن المفاهيم الاسميه بكليتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى غير النهايه، باعتبار حصصها و حالاتها التى تطرأ عليها، و لها إطلاق وسعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء أكان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوعه كإطلاق الحيوان مثلاً- بالاضافه إلى أنواعه، أو بالقياس إلى الحصص المصنفة و المشخصه كإطلاق الانسان بالنسبه

إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه و كيفه و وضعه و أينه و سائر أعراضه الطارئة و صفاته المتبادله على مرّ الزمن.

و حيث إن غرض المتكلم فى مقام الإفاده و الاستفاده و التفهيم و التفهم كما يتعلّق بتفهم المعنى على اطلاقه و سعته كذلك يتعلّق بتفهم حصه خاصه منه، فلذلك يحتاج إلى مبرز لها فى الخارج، و بما أنه لا يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً، لعدم تناهى الحصص و الحالات حتى لمعنى واحد فضلاً عن المعانى الكثيره، فلا محاله تدعو الحاجه إلى وضع ما يدل عليها و يوجب افادتها، و ليس ذلك إلاّ- الحروف و الأدوات و ما يشبهها من الهيئات الداله على النسب الناقصه، كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف، فكلمه «فى» فى جملة «الصلاه فى المسجد» تدل على أن المتكلم أراد تفهيم حصه خاصه من الصلاه و توضيق مفهومها، و أما كلمتى «الصلاه» و «المسجد» فهما مستعملتان فى معناهما المطلق و اللا بشرط بدون أن تدلا على التضييق و التخصيص أصلاً.

و الخلاصه أن الأسماء بكافه أنواعها تدل على المعانى المطلقه اللّاً بشرطيه، فإذا اريد تفهيم ذواتها اكتفى بالأسماء، فلا حاجه إلى دال آخر، و إذا اريد تفهيم حصصها لم يمكن الإكتفاء بالأسماء لأنها لا تدل عليها، فلا بد أن يكون تفهيمها بنحو تعدد الدال و المدلول، بأن تكون الأسماء داله على ذوات المعانى و الحروف داله على تخصيصاتها و تضييقات دائره قابليه انطباقاتها.

ثم قال قدّس سرّه أن وضع الحروف بإزاء الحصص إنما هو من نتائج و ثمرات مسلكتنا فى مسأله الوضع، فإن القول بالتعهد لا محاله يستلزم وضعها كذلك، على أساس ما عرفت من أن الغرض قد يتعلّق بتفهم طبيعى المعنى و قد يتعلّق بتفهم حصه

منه، ولا- فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجوده في الخارج أو معدومه ممكنه كانت أم ممتنعه، و من هنا يصح استعمالها في صفات الواجب تعالى، و الانتزاعات كالامكان و الامتناع و نحوهما، و الاعتباريات كالأحكام الشرعيه و العرفيه بلا لحاظ عنايه في البين، مع أن تحقق النسبه في تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطه مستحيل(1).

نتيجه ما ذكره قدس سرّه ثلاث نقاط:

الاولى: أن الحروف موضوعه بإزاء تخصيص المفاهيم الاسميّه و تضييق دائرتها في عالم المفهوميه بقطع النظر عن وجودها في الخارج.

الثانيه: أنها لم توضع لأنحاء النسب و الروابط.

الثالثه: أن وضع الحروف بإزاء هذا المعنى انما هو نتيجه كون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام النفساني.

و لنا تعليق على جميع هذه النقاط:

أما النقطه الاولى فلا شبهه في أن الأسماء لا تدل على حصص المعاني أو حالاتها، و انما تدل على ذواتها سواء أكانت كليه أم جزئيه، و على هذا فهنا أمران آخران: أحدهما حصص المفاهيم الاسميّه في عالم المفهوميه و تضييق دائره قابليه الإنطباق فيها، و الآخر انحاء النسب و الروابط بين المفاهيم الاسميّه بعضها ببعض، ففي مثل قولنا «الصلاه في المسجد» فكلمه «الصلاه» تدل على ذات معناها الجامع بين أفرادها، و كذلك كلمه «المسجد»، و لا- يدل شيء منهما على الحصه، فإذن بقي هنا أمران: الأول: تخصص الصلاه بحصه خاصه، و هي الحصه

ص: ٤٠٧

الواقعه فى المسجد، الثانى: النسبه بين مفهومى الصلاه و المسجد.

و على هذا فكلمه «فى» فى المثال هل تدل على الحصه بنحو تعدد الدال و المدلول بأن تكون «الصلاه» داله على ذات المعنى و كلمه «فى» على تحصيله بحصه، أو على النسبه بين مفهوم الصلاه و مفهوم المسجد؟

و الجواب: أن كلمه «فى» فى مثل المثال تدل على النسبه بينهما، على أساس ما ذكرناه آنفا من أن كلمه «فى» فى مثل المثال دخيله فى تكوين الجملة هيئه و معنى، أما هيئه فظاهر، و أما معنى - و هو ربط أحد المفهومين بالآخر و التصاقه به فى عالم المفهوميه - فإنما هو من جهه دلالة كلمه «فى» على هذا الربط و النسبه بالحمل الشائع، إذ لو لا ذلك الربط و النسبه بينهما لم تكن هناك جملة، فقوام الجملة ذاتا و تأليفا إنما هو بكلمه «فى» فيها، و هذه النسبه هي المنشأ للحصه و انتزاعها، فتكون الحصه فى طول النسبه و متفرعه عليها، و فى المثال يكون انتزاع الحصه للصلاه إنما هو بلحاظ النسبه الخاصه بينها و بين المسجد فى المرتبه السابقه، و لو لا تلك النسبه بينهما مسبقه فلا حصه لها، لأن تضيق أحد المفهومين الاسمين بالمفهوم الاسمى الآخر و تحصيله به لا يعقل بدون أن تفرض فى المرتبه السابقه نسبه بينهما، بدهاه أن ذلك لا يمكن بدون مبرر للتحصيل و التضيق، أو فقل إن تحصيل مفهوم اسمى بمفهوم اسمى آخر و تضيق دائره قابليه انطباقه لا يمكن أن يكون جزافا و بلا ملاك مبرر له، و من الواضح أن الملاك المبرر له هو النسبه بينهما فى المرتبه السابقه، فإنها تستتبع التحصيل و التضيق قهرا، فالنسبه الظرفيه بين الصلاه و المسجد فى المثال المتمثله فى وقوعها فيه هي التى توجب تحصيل الصلاه بحصه خاصه و تضيق دائرتها، لوضوح أنه لو لم تقع فيه لم يكن سبب لتحصيلها و تضيقها، و على هذا فالمعنى

ص: ٤٠٨

الحرفى الذى يمثل النسبه بين المفهومين الاسمين يستتبع تخصيص الأول بالثانى و تضيق دائره انطباقه، فلا حاجه إلى وضع اللفظ بإزائه مباشره.

و دعوى أن الحروف موضوعه لتخصيص المفاهيم الاسميه بعضها ببعض و تضيق دائره انطباقاتها، و هيئه الجملات موضوعه لانحاء النسب و الروابط، ففى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» فكلمه «فى» موضوعه لتخصيص مفهوم الصلاه بمفهوم المسجد و تضيق دائره انطباقه، و هيئه الجمله موضوعه للدلاله على النسبه بينهما.

مدفوعه أما أولاه فلائن هيئات الجملات الناقصه فى المثال و ما شاكله لو كانت موضوعه لانحاء النسب و الروابط بين اطرافها لكان وضع الحروف بإزاء التخصيصات و التضيقات لغوا محضاً، لأن هيئات الجملات تدل عليها بالالتزام، على أساس أنها لازمه للنسبه بين طرفى الجمله و متفرعه عليها و حينئذ فلا مبرر لوضع الحروف بإزائها، لأن وجوده كالعدم فيكون لغوا.

و ثانياً: إن هيئات تلك الجملات لم توضع لانحاء النسب و الروابط، فإن الموضوع لتلك النسب و الروابط، هو الحروف دون تلك الهيئات، على أساس أن تكوين تلك الجملات لفظاً و معنا إنما هو بها، مثلاً كلمه «فى» فى مثل قولنا «الصلاه فى المسجد» دخيله فى تكوين هذه الجمله لفظاً و معنى، أما لفظاً فهو واضح، و أما معنى فمن جهه دلاله هذه الكلمه على نسبه الظرفيه بينهما التى هى من مقومات الجمله، و لولاها لم يكن هناك إلا- مفهوم الصلاه و مفهوم المسجد، و هما مفهومان متباينان، و نتيجة ذلك أن الهيئه الطارئه على الجمله فى المثال إنما هى بسبب كلمه «فى» فى المرتبه السابقه و معلوله لها، إذ لو لا هذه الكلمه لم تتكون الجمله لفظاً و لا معنى، و لا يمكن حينئذ أن يكون الدال على النسبه بينهما

هيئه الجملة، لأن كلمه «فى» فيها إن كانت لغوا بمعنى أنه يكون وجودها فيها كالعدم، فلا جملة عندئذ لكى تدل على النسبه، و إن لم تكن لغوا فهى تدل عليها، باعتبار أن الجملة لا تتكون بدون دلالتها عليها، و حينئذ فلا يمكن أن تستند الدلاله على النسبه بين طرفى الجملة إلى هيئتها، لأنها متفرعه على دلالة كلمه «فى» عليها فى المرتبه السابقه، و مع دلالتها عليها فى تلك المرتبه فلا يبقى موضوع لدلاله الهيئه بعد ذلك، و لو افترض دلالتها لكانت لغوا محضاً، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أن الهيئه كما لا تدل على النسبه لا تدل على الحصره أيضاً لما مرّ، من أن تحصيل المعنى الاسمى و تضيق دائره انطباقه لا يمكن أن يكون بلا ملاك و سبب له، و من الواضح أن الملاك و السبب له إنما هو ثبوت نسبه خاصه بينه و بين مفهوم اسمى آخر فى المرتبه السابقه، فإذاً يكون التحصيل و التضيق فرع ثبوت النسبه بينهما، و عليه فما يدل على النسبه بالمطابقه يدل على الحصره بالالتزام، فلا حاجه عندئذ إلى افتراض دال عليها بالخصوص.

و بكلمه ثانيه، إن الانسان عند ما يواجه جملة «الصلاه فى المسجد» أو «الماء فى الاناء» يجد نوعان من المفاهيم:

النوع الأول: مفهوم مستقل بذاته، كمفهوم الصلاه أو الماء و مفهوم المسجد أو الاناء، و لا ارتباط بينهما ذاتاً.

النوع الثانى: مفهوم غير مستقل بذاته، و هو النسبه بالحمل الشائع القائمه بينهما التى تربط أحدهما بالآخر.

و هذه المفاهيم الثلاثه جميعاً تدخل فى الذهن مباشره، و لكن دخول المفهومين الأولين يختلف عن دخول المفهوم الثالث، فإن دخول كل من الأولين فيه إنما هو على أساس أنه مرآه لما فى الخارج و فان فيه للتمكن من اصدار الحكم

عليه فيه و ترتيب آثاره التكويني عليه، و أما دخول الثالث فيه فإنما هو بنفسه بخصائصه الذاتيه، و هي الارتباط و الالتصاق لا بوجوده اللحاظي، لأن تلك الخصائص لا تترتب عليه باعتبار أنه ليس بنسبه، بل هو مفهوم اسمي مستقل في مقابل المفهومين الأولين، و منشأ دخول هذه المفاهيم الثلاثه في الذهن مباشره هو الوضع، فإنه كما يكون منشأ لدخول مفهوم الصلاه في الذهن مباشره و كذا مفهوم المسجد كذلك يكون منشأ لدخول مفهوم كلمه «في» في الذهن كذلك، و حيث إن الذهن ينتقل إلى النسبه و الربط بين المفهومين المذكورين اولاً- و مباشره ثم إلى الحصه و في طولها، فيكون ذلك قرينه على أن كلمه «في» موضوعه لنسبه الظرفيه الحقيقيه أى بالحمل الشائع، إذ لو كانت موضوعه بإزاء الحصه دون النسبه كان المتبادر منها الحصه، مع أن الأمر ليس كذلك، فإن المتبادر منها النسبه مباشره دون الحصه، و هذا دليل إني كاشف عن وضعها لانحاء النسب و الروابط دون الحصص و التضييقات.

نتيجه ما علقناه أمور:

الأول: أن الحروف و ما شاكلها كهئته المشتقات و التوصيف و الإضافه لم توضع لتحصيل المفاهيم الاسميه و تضييق دائره إنطباقاتها، و إنما هي موضوعه لانحاء النسب و الروابط بين المعانى و المفاهيم الاسميه بعضها ببعض.

الثاني: أن تحصيل مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر و تضييق دائره إنطباقه على الخارج إنما هو على أساس نسبه خاصه بينه و بين الآخر في المرتبه السابقه، إذ لو لا- تلك النسبه الخاصه بينهما فلا- موجب لتحصيله به، مثلاً- تحصيل مفهوم الصلاه بالمسجد، إنما هو بلحاظ النسبه بينه و بين المسجد في المرتبه السابقه، و هي نسبه الظرفيه المتمثله في وقوعها فيه، و إلا فهما مفهومان مستقلان، فلا

ص: ٤١١

الثالث: أن تخصص المفاهيم الاسمي بعضها ببعض بما أنه متفرع على النسبه الخاصه بينهما مسبقه و معلول لها فلا يحتاج إلى دال مخصوص، فإن ما دل على النسبه بالمطابقه يدل عليه بالالتزام.

الرابع: أن هيئه الجملات التي تتكون بالحرف لفظا و معنى، لا- يمكن أن تكون داله على النسبه بين اطرافها، لأنها متوقفه على دلالة الحرف على تلك النسبه، فإذن كيف يمكن أن تكون داله عليها. نعم، الهيئات التي لا تكون الحروف دخيله في تكوينها كهيئات المشتقات و الإضافه و الوصف، فإنها تدل على النسبه و الربط كالحروف.

الخامس: أن المتبادر من قولنا «الصلاه في المسجد»، «الماء في الإناء» «النار في الموقد» و هكذا، المفاهيم الثلاثه و ثالثها النسبه، و هذا التبادر كاشف عن أن النسبه هي معنى الحرف لا الحصفه، و إلا لكانت الحصفه هي المتبادر منها مباشره دون النسبه.

و أما النقطه الثانيه فقد ظهر حالها مما تقدم بشكل جلي لا- غبار فيه من أن الحروف موضوعه لانحاء النسب و الروابط دون الحصفه و التضييقات.

و دعوى أن معنى الحروف لو كانت النسبه فالنسبه غير متصوره حتى في موارد هل البسيطه مع أن استعمال الحرف فيها، و في صفات الواجب تعالى الذاتيه و الانتراعيات كالأماكن و الامتناع و نحوهما و الاعتباريات كالأحكام الشرعيه و العرفيه كاستعماله في غيرها من دون لحاظ أى عنايه في البيان، مع أن تحقق النسبه في هذه الموارد مستحيل.

مدفوعه بأن تحقق النسبه الخارجيه مستحيل في الموارد المذكوره دون النسبه الذهنيه، فإنه لا مانع من ثبوتها في تلك الموارد على أساس أن الوجود فيها واحد خارجا، و أما المفهوم الذهني فهو متعدد.

و أما النقطه الثالثه، و هو أن الالتزام بهذا القول إنما هو نتيجة كون حقيقه الوضع التعهد و التبانى، فيرد عليها أن الوضع بمعنى التعهد لا يقتضى أن تكون الحروف موضوعه بإزاء تخصيص المفاهيم الاسمييه بعضها ببعض، فإنه إنما يقتضى كون المدلول الوضعي مدلولاً تصديقياً، بمعنى أن العلقه الوضعيه مختصه بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى، و هذا جهه اخرى لا دخل لها فيما هو محل الكلام في المقام، فإنه إنما هو في تعيين المعنى الموضوع له الحروف و أنه النسبه أو الحصره، و من الواضح أن التعهد الوضعي لا يقتضى كون المعنى الموضوع له الحصره دون النسبه، فإنه إنما يقتضى كون العلقه الوضعيه مختصه بحاله خاصه و هي حاله ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى لا- مطلقاً، و أما المعنى فهل هو النسبه أو الحصره، فلا بد من النظر إلى أن الحروف موضوعه بإزاء الاولى أو الثانيه، و قد تقدم أنها موضوعه بإزاء الاولى من جهه أن الثانيه متفرعه على الاولى و في طولها، فلا حاجه إلى وضع لفظ خاص لها، غايه الأمر على القول بالتعهد تكون العلقه الوضعيه مختصه بما إذا أراد المتكلم تفهيم نسبه الظرفيه في مثل قولنا «الصلاه في المسجد» و النسبه الابتدائيه في مثل قولنا: «سر من البصره» و هكذا.

و بكلمه، إن الحرف كحرف «في» في المثال بما أنه دخيل في تكوين الجمله لفظاً و معنى، و الجمله لا تتكون معنى بدون النسبه بين طرفيها فلا محاله يكون الحرف موضوعاً بإزائها و دالاً عليها، و لا فرق في ذلك بين أن يكون الوضع بمعنى التعهد أو بمعنى آخر مهما كان.

فالنتيجه أن الالتزام بهذا القول لا- يمكن أن يكون من نتاج و ثمرات القول بأن حقيقه الوضع التعهد و الالتزام، بل لا فرق في ذلك بينه و بين سائر الأقوال في المسأله.

إلى هنا قد تبين أن ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الحروف موضوعه بإزاء التخصيصات و التضيقات للمفاهيم الاسميه بعضها ببعض لا يمكن المساعده عليه أصلا.

و هل يمكن تبرير ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه من القول في المسأله بما يلي:

و هو أن الحروف أو ما يقوم مقامها كالهيات الناقصه لو كانت موضوعه لانحاء النسب و الروابط، فلا- تخلو إما أن تكون موضوعه بإزاء النسب و الروابط الخارجيه أو الذهنيه أو موضوعه بإزاء مفاهيمها، و الكل باطل.

أما الأول و الثاني فلما تقدم في باب الوضع من أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعاني المقيده بالوجود الذهني أو الخارجى، أما الأول فلأن الموجود الذهني لا- يقبل وجودا ذهنيا آخر، و أما الثاني فلأن الموجود الخارجى غير قابل للاحضار فى الذهن إلا بتجريدته عن الوجود الذهني، و هو بحاجه إلى عناية زائده و قرينه، و المفروض أن الغرض من الوضع التفهيم و التفهم و احضار المعنى فى ذهن السامع بمجرد اطلاق اللفظ، و هو لا يمكن إلا أن يكون اللفظ موضوعا لذات المعنى القابل لنحوين من الوجود.

و أما الثالث فلأن مفاهيم النسب و الروابط مفاهيم اسميه و لا- يمكن أن تكون الحروف موضوعه بإزائها، فإذن لا مناص من الالتزام بهذا القول، و هو وضع الحروف لتخصيص المفاهيم الاسميه و تضييق دائره انطباقها؟

و الجواب: أنه لا- يمكن تبريره بذلك لأنه غير تام في الحروف أو ما شاكلها و إن كان تاما في الأسماء، فإن الأسماء موضوعه بإزاء ذات المعانى بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، على أساس أن لمعانيها تقررا ماهويا في المرتبه السابقه على وجودها كما تقدم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أن الغرض من احضار المفهوم الاسمى في الذهن هو فناؤه في الخارج و كونه مرآه لمصداقه فيه، فإذا قيل «الماء في الإناء» فالغرض من احضار مفهوم الماء في الذهن هو التوصل به إلى الحكم بوجوده في الخارج و ترتيب آثاره عليه فيه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين أن الإسم موضوع لذات المعنى بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو الخارج، و تكون نسبته إلى كل من الموجود الذهني و الخارجى نسبة الطبيعي إلى الفرد.

و هذا بخلاف الحروف أو ما شاكلها، فإنها موضوعه لانحاء النسب و الروابط الحقيقيه، و حيث إنه ليس لها ماهيه متقرره في المرتبه السابقه على وجودها في الذهن أو الخارج، فبطبيعته الحال تكون موضوعه إما بإزاء النسبه الذهنيه أو النسبه الخارجيه و لا ثالث لهما، و النسبه الذهنيه متقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها في الذهن، و النسبه الخارجيه متقومه كذلك بشخص وجود طرفيها في الخارج، و حيث إن المقومات الذاتيه للأولى مباينه للمقومات الذاتيه للثانيه، فمن أجل ذلك تكون النسبه الذهنيه مباينه للنسبه الخارجيه، و نسبتها إليها نسبة الفرد المماثل إلى الفرد المماثل، و من هنا يكون المعنى الموضوع له الحرف أما ذهني أو خارجي، و لا يعقل أن يكون جامعا بينهما، لما تقدم من أن الجامع الذاتى بين أنحاء النسب و الروابط غير معقول، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن الغرض من احضار المعنى الحرفى فى الذهن احضاره فيه بنفسه لا بوجوده اللهاظى، و لذلك يكون الذهن طرفا لنفسه لا لوجوده، و هذا بخلاف المعنى الاسمى، فإن الذهن طرف لوجوده اللهاظى لا لنفسه، و على هذا فالمعنى الحرفى كالنسبه يمتاز عن المعنى الاسمى فى نقطتين:

الاولى: أن للمعنى الاسمى تقررا ماهويا فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، بينما ليس للمعنى الحرفى تقرر ماهوى كذلك.

الثانيه: أن الغرض من احضار المعنى الاسمى فى الذهن فناؤه فى الخارج للتمكن من اصدار الحكم عليه فيه، بينما يكون الغرض من احضار المعنى الحرفى فى الذهن ثبوت نفسه فيه بخصائصه التكوينيّه، و هى الالتصاق و الارتباط بين المفهومين الاسميين فيه، لا-وجوده اللهاظى الذى هو مفهوم اسمى و ليس بنسبه حقيقه، و على هذا فلا مانع من وضع الحروف أو ما يقوم مقامها بإزاء النسبه الذهنيه التى هى نسبه بالحمل الشائع، و لا يلزم منه محذور الوضع للموجود الذهنى، لفرض أنها لم توضع بإزاء الوجود اللهاظى التصورى لها، حتى يلزم المحذور المذكور و إنما وضعت بإزاء واقع النسبه.

و على هذا فلا مانع من وضع الحروف أو ما يقوم مقامها من الهيئات لانحاء النسب و الروابط الذهنيه الحقيقه دون الحصص أو الحالات القائمه بالمفاهيم الاسميه، و قد تقدم أنه لا مناض من الالتزام به، فيتحصل من ذلك أن ما اختاره السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه لتحصيل المفاهيم الاسميه بعضها ببعض، و تضيق دائره انطباقها لا يتم بوجه.

ثم إن هنا اشكالين آخرين على ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه فى المسأله (١):

الأول: أن الحروف لو كانت موضوعه للحصص و الحالات القائمه بالمفاهيم الاسميه، فما هو الدال فى الكلام على النسب و الروابط و المفروض أنه ليس هناك دال آخر غير الحروف، و هى لا تدل عليها، فإذن يبقى الكلام بلا دال.

و لكن يمكن دفع هذا الإشكال بأن هذا المحذور إنما يلزم إذا لم يكن هناك دال على النسبه أصلا لا مطابقه و لا التزاما، و أما إذا كان الدال عليها موجودا و لو التزاما فلا يبقى المدلول ناقصا، و على هذا فلو كان الحرف موضوعا بإزاء الحصه و دالا عليها بالمطابقه، فبطبيعته الحال كان دالا على النسبه بالالتزام على أساس الملازمه بينهما كالملازمه بين العله و المعلول، فكما أن الدال على العله بالمطابقه دال على معلولها بالالتزام، فكذلك العكس، و من هنا إذا كان الحرف موضوعا للنسبه يدل عليها بالمطابقه و على الحصه بالالتزام، و على هذا فلا يلزم من وضع الحرف بإزاء الحصه أن لا يكون هناك دال على النسبه فى الكلام.

الإشكال الثانى: أن الحصه ليست مساوقه لجميع معانى الحروف، فإن منها ما لا يشتمل على التخصيص و الحصه، و ذلك كما فى معانى حرف العطف و الإستثناء و نحوهما، مثلا إذا قيل «جاء إنسان و حصان» فحرف الواو لا تدل على الحصه الخاصه من الانسان، و أوضح من ذلك ما إذا قيل «إن الحراره و البروده لا تجتمعان»، فإنه لو دلت حرف الواو على الحصه فى المثال الأول بتقريب أن الجائى حصه خاصه من الانسان و هى الحصه المقترنه بالحصان لم تدل عليها فى المثال الثانى، إذ لا يحتمل أن يكون المقصود منه عدم اجتماع حصه خاصه من كل منهما مع الاخرى.

ص: ٤١٧

و لكن يمكن دفع هذا الإشكال أيضا بتقريب، أن الحرف موضوع لتخصيص المفهوم الاسمي و تضييقه أعم من أن يكون بلحاظ أفراده في الخارج أو حالاته فيه، و كلمه الواو في مثل المثالين و إن لم تدل على الحصه بلحاظ أفراده و لكنها تدل على التضييق بلحاظ الحاله القائمه بالمفهوم الاسمي، و هي حاله الإقتران و الإجتماع، مثلا حرف «في» في مثل قولنا «زيد في الدار» لا يدل على الحصه، لأن مفهوم زيد جزئى حقيقى غير قابل لها، و إنما يدل على حاله من حالاته القائمه به، و هي حاله كونه في الدار.

فالتبجيه أن المعنى الموضوع له الحرف تخصيص المفهوم الاسمي و تضييقه سواء أكان بحسب حصصه أم حالاته كما في المثالين.

إلى هنا قد تبين أن العمده في النقد و الإشكال على ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه من القول في المسأله ما ذكرناه.

القول الخامس ما اختاره بعض المحققين قدس سرّه، و ملخص هذا القول أنه ليس في الذهن من مثل قولنا «النار في الموقد»، «الصلاه في المسجد»، «الماء في الكوز» و هكذا إلا وجود واحد، و لكن الموجود بهذا الوجود الواحد مركب تحليلى من نار و موقد و نسبه، و صلاه و مسجد و نسبه و هكذا، فالنسبه التى هي معنى الحرف ليست نسبه واقعيه و جزءا واقعيًا في الوجود للنار في الموقد و الصلاه في المسجد، بل نسبه تحليليه و جزءا تحليليا، فالنسبه بالإضافه إلى الوجود الذهني الوجداني كأجزاء الماهيه التحليليه من الجنس و الفصل بالإضافه إلى الوجود الخارجى الوجداني، و هذا يعنى أن مفاد الحروف النسبه التحليليه الذهنيه لا النسبه الواقعيه.

و قد استدل على ذلك بما يلي: إنه لو كان هناك وجودان ذهنيان، أحدهما

وجود النار في الذهن و الآخر وجود الموقد فيه لاستحال الربط بينهما في عالم الذهن بنحو يحكى عن الربط الخارجى، و ذلك لأن ما يربط به الوجود الذهنى للنار و الوجود الذهنى للموقد، إن كان هو مفهوم النسبه المكانية فهو مفهوم اسمى مستقل بنفسه فى مقابل مفهوم النار و مفهوم الموقد، و يستحيل أن يكون رابطا بينهما و بالتالى لا يمكن إيجاد الربط بينهما به، و إن كان هو واقع النسبه المكانية بنحو تكون لدينا نسبه مكانيه واقعيه فى الذهن موازيه للنسبه المكانية الواقعيه فى الخارج فهو أيضا مستحيل، لأن واقع النسبه المكانية يستحيل قيامه بين الصور الذهنيه فى أنفسها، لأنها اعراض و كفيات نفسانيه، و المكان إنما هو من شؤون الجسم لا العرض النفسانى، و إن كان هو واقع نسبه اخرى من النسب التى تناسب الصور و المفاهيم فى عالمها الذهنى من قبيل التقارن بين صورتين فهو أيضا غير صحيح، لأن نوعا من النسبه يستحيل أن يحكى عن نوع آخر منها، فكيف يمكن أن تحكى القضية المعقوله عندئذ عن النسبه المكانية الخارجيه مع اختلاف النسبتين، و هكذا يتعين بالبرهان أن لا يكون عندنا وجودان ذهنيان متغايران بينهما نسبه، بل ليس فى الذهن إلا وجود ذهنى واحد(1) هذا،

و لكن يمكن المناقشه فيه:

أما أولا: فلأن ما ذكره قدس سرّه من أنه ليس فى الذهن من مثل قولنا «النار فى الموقد»، «الصلاه فى المسجد» و هكذا إلا وجود واحد مخالف للوجدان، لأن الانسان عند ما يواجه جملة «النار فى الموقد» مثلا يرى وجدانا فى ذهنه ثلاثه موجودات: مفهوم النار و مفهوم الموقد و العلاقه القائمه بينهما الموجه لارتباط أحدهما بالآخر، و بالتالى يجد فى ذهنه المفهومين المرتبطين فيما بينهما، و هذا أمر

ص: ٤١٩

وجداني لا- يمكن انكاره بالبرهان، فإذا قيل «الصلاه فى المسجد» كان فى الذهن صورته الصلاه و صورته المسجد و الارتباط بينهما.

و ثانيا: مع الإغماض عن ذلك فيمكن المناقشه فى البرهان المذكور، بيان ذلك أن مفهوم النسبه الذى هو نسبه بالحمل الأولى دون الحمل الشائع، قد تقدم أنه لا يصلح للربط بين المفهومين فى عالم الذهن، لأنه فى نفسه مفهوم اسمى مستقل فلا يمكن إيجاد الربط بينهما به، و أما النسبه المكانية الواقعيه فى أفق الذهن الموازيه للنسبه المكانية الواقعيه فى الخارج فيستحيل تحققها فيه، لأن النسبه المكانية من عوارض الجوهر و هو الجسم و متقومه به، و لا- يمكن قيامها بالصور الذهنيه التى هى من مقوله الكيف النفساني، فالنتيجه أن ثبوت النسبه المكانية الواقعيه فى الذهن مستحيل على أساس استحاله وجود العرض بدون وجود موضوع محقق فيه.

و أما النسبه الواقعيه فى الذهن و هى التى نسبه بالحمل الشائع فلا مانع من ثبوتها فيه بنفسها، فإذا هذه النسبه رغم أنها نسبه واقعيه حقيقيه فبما أنها ذهنيه، فلا- يمكن أن توجد فيها الخصائص التكوينييه للنسبه المكانية الخارجيه، و إلاً لكانت خارجيه لا ذهنيه، نعم توجد فيها الخصائص التكوينييه للنسبه الواقعيه فى الذهن، و هى الالتصاق و الارتباط بين المفهومين فيه، و من الواضح أنه لا أثر لواقع النسبه بين المفاهيم الاسمييه بعضها ببعض فى الذهن إلا ذلك الارتباط و الالتصاق، و هى مباينه للنسبه المكانية الواقعيه فى الخارج، من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منهما مباينه للمقومات الذاتيه للاخرى، و لهذا تكون نسبتها إليها نسبه المماثل إلى المماثل كما مرّ.

و بكلمه، إن هناك مجموعه من العوامل التى تدعو إلى الالتزام بثبوت النسبه

الواقعيه الحقيقيه بخصائصها الذاتيه فى الذهن بين المفهومين الاسمين فيه.

العامل الأول: ما مرّ من أن الانسان عند ما يواجه جملة «النار فى الموقد» يجد فى ذهنه ثلاثه أشياء: صورته النار و صورته الموقد و العلاقه القائمه بهما.

العامل الثانى: إن الموجب لإيجاد الربط بينهما واقعا و حقيقه فى عالم الذهن، بأن يكون الموجود فيه النار و الموقد المرتبطين فيما بينهما ليس هو مفهوم النسبه الذى هو نسبه بالحمل الأولى، لأنه مفهوم اسمى مستقل، فلا يعقل إيجاد الربط به.

العامل الثالث: أن العلاقه القائمه بين النار و الموقد فى المثال علاقه واقعيه متمثله فى النسبه و الربط الحقيقى بينهما فى عالم الذهن، و قد تقدم أنه ليست للنسبه ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه على الوجود الذهنى و الخارجى، كما هو الحال فى المفهوم الاسمى، بل هى بنفسها متقومه بشخص وجود طرفيها فى الذهن إن كانت ذهنيه، و فى الخارج إن كانت خارجيه، و من هنا تختلف النسبه الذهنيه ذاتا عن النسبه الخارجيه، من جهه أن المقومات الذاتيه للأولى مختلفه عن المقومات الذاتيه للثانيه كما مرّ، و لهذا لا يمكن أن تكون النسبه الذهنيه حاكيه عن النسبه الخارجيه على أساس حكايه الطبيعى عن فرده، نعم انها تحكى عنها من باب حكايه المماثل عن المماثل بتبع اطرافها.

و نتيجة هذه العوامل الثلاثه أن الربط بين المفهومين الاسمين فى عالم الذهن كالربط بين النار و الموقد فيه ربط واقعى لا مفهوم الربط و النسبه، فإنه مفهوم اسمى مستقل فلا يمكن إيجاد الربط بينهما به، و هذا الربط و النسبه التى هى نسبه بالحمل الشائع لا يمكن أن تترتب عليها فى الذهن الخصائص و الآثار التكوينييه للنسبه المكانيه الواقعيه فى الخارج، ضروره أن تلك الخصائص و الآثار إنما هى

من خصائص و آثار النسبه المكانيه الواقعيه فى الخارج، على أساس أن المكان إنما هو من شؤون الجسم لا العرض، و الموجود فى الذهن إنما هو العرض يعنى الكيفيات النفسانيه، و لكن ذلك لا يمنع عن كون هذه النسبه نسبه واقعيه حقيقيه فى الذهن و إن لم تترتب عليها آثار النسبه الخارجيه باعتبار أنها مباينه لها ذاتا، و هذا المقدار من الأختلاف بين النسبه الواقعيه فى الذهن و النسبه الواقعيه فى الخارج طبيعى، إذ لا نعنى بالنسبه الواقعيه الحقيقيه فى الذهن إلا الإرتباط و الالتصاق بين المفاهيم الاسميّه بعضها ببعض فيه.

و أما ما ذكره قدّس سرّه من أن هذه النسبه كما لا يمكن أن تكون نسبه مكانيه واقعيه فى الذهن موازيه للنسبه المكانيه الواقعيه فى الخارج لا يمكن أن تكون نسبه واقعيه اخرى من النسب، إذ يستحيل أن يحكى نوع من النسبه عن نوع آخر منها و بالتالى لا يمكن أن تحكى القضيه المعقوله عندئذ عن النسبه المكانيه الخارجيه، فلا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من أن النسبه الذهنيه بما أنها مخالفه للنسبه الخارجيه، من جهه أن المقومات الذاتيه لها مخالفه للمقومات الذاتيه لتلك، فلا يمكن أن تحكى عنها بنفسها و ذاتها من باب حكايه الكلى عن فرده بملاك المرآتيه و الفناء، و لهذا تكون النسبه بينهما نسبه المماثله، و عليه فحكايتها عنها من باب حكايه المماثل عن المماثل بتبع حكايه اطرافها عن الخارج، و على هذا فالقضيه المعقوله إنما تحكى عن القضيه الخارجيه من باب الفناء و المرآتيه بالنظر التصورى، و أما بالنظر التصديقى فهى بما أنها مباينه لها و مماثله، فالحكايه عنها حيثئذ إنما هى من باب المماثله لا من باب الفناء، و ما ذكره قدّس سرّه من استحاله ان يحكى نوع من النسبه عن نوع آخر منها إنما هو الحكايه من باب الفناء و الانطباق لا من باب المماثله، و من الواضح أن حكايه النسبه الذهنيه عن النسبه الخارجيه لا يمكن أن تكون من باب الفناء، مثلا النسبه بين النار و الموقد

فى الذهن بالنظر التصورى و إن كانت تحكى عن النسبه فى الخارج بنحو الفناء، إلا أنها ليست بنسبه بالحمل الشائع، بل هى مفهوم النسبه الذى هو مفهوم اسمى، و أما بالنظر التصديقى أى بالنظر إلى أن ما فى الذهن صورته النار و الموقد لا واقعهما، فهى و إن كانت نسبه واقعیه بينهما إلا- أنها لا- تحكى عنها بنحو الفناء، لأنها مباينه لها و مماثله لا عنوان لها، كما أنها ليست نسبه مكانیه واقعیه موازيه للنسبه المكانیه الواقعیه فى الخارج، لما مرّ من استحاله ثبوت النسبه المكانیه بخصائصها الخارجيه فى الذهن.

و بكلمه أوضح إن النسبه تختلف عن المفهوم الاسمى كمفهوم النار و الموقد فى المثال فى نقطه، و هى أنه تاره ينظر إلى مفهوم النار و الموقد بالنظر التصورى فهما بهذا النظر نار و موقد، و اخرى ينظر إليهما بالنظر التصديقى فهما بهذا النظر ليسا بنار و موقد، بل صورته نار و صورته موقد فى الذهن، و من المعلوم أن صورته النار ليست بنار حقيقه، و صورته الموقد ليست بموقد كذلك، و لا يترتب عليهما شىء من خصائص النار و الموقد فيه، و من هنا كان الغرض من احضار المفهوم الاسمى فى الذهن فناءه فى الخارج لاصدار الحكم عليه فيه.

و أما النسبه فحيث إنه ليس لها ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، فهى بذاتها متقومه بشخص وجود طرفيها فى الذهن أو الخارج، و من هنا لا تكون النسبه بالحمل الشائع قابله للتصور و اللحاظ، لأن تصورهما و لحاظهما فى الذهن فرع ثبوت ماهيه لها فى المرتبه السابقه، لكى يمكن تصورهما و إيجادهما فى الذهن، و أما إذا لم تكن لها ماهيه فى المرتبه السابقه على الوجود، فلا يعقل تصورهما و إيجادهما فى الذهن بإيجاد تصورى، ضروره أن إيجاد شىء فيه فرع ثبوت ذلك الشىء فى نفسه و بقطع النظر عن وجوده فيه، و إلا فلا موضوع

للتصور و الایجاد اللحاظی، و لهذا یكون تصور النسبه فی الذهن تصورا لها بالحمل الأولی، و هو مفهوم اسمی و لیس بحرفی.

فالتیجه أن تصور واقع النسبه لا یمکن، و الممکن إنما هو تصور مفهوم النسبه فكلما یتصور الانسان النسبه فی الذهن فهو تصور لمفهومها لا لواقعها.

إلی هنا قد تبین أن النسبه بالنظر التصوری اللحاظی فی الذهن لیس نسبه بالحمل الشائع و إنما هی نسبه بالحمل الأولی، و أما بالنظر التصدیقی فهي نسبه حقیقیه و بالحمل الشائع فی الذهن لا أنها صوره النسبه فیها، فالنسبه بین تصور النار و الموقد فی الذهن لیس بنسبه حقیقیه، بل هی مفهوم النسبه العرضی لا واقعها، و أما النسبه بین صوره النار و الموقد فی تصدیقا، فهي نسبه واقعا و حقیقیه و توجد الربط بینهما و الالتصاق فتصبحان صورتین مرتبطتین فیما بینهما فیها، فیکون المعنی الحرفی علی عکس المعنی الاسمی، فإن المعنی الاسمی كالنار و الموقد بالنظر التصوری نار و موقد، و أما بالنظر التصدیقی فلیس بنار و موقد بل صوره النار و الموقد فی الذهن، بینما المعنی الحرفی كالنسبه لیس بمعنی حرفی بالنظر التصوری بل مفهوم اسمی، و أما بالنظر التصدیقی فهو معنی حرفی، فهما من هذه الناحیه متعاکسان.

و الخلاصه: أن الحرف یدل علی واقع النسبه التي هی نسبه بالحمل الشائع، و لا یدل علی النسبه بالنظر التصوری، فإنها لیس بنسبه حقیقیه، و إنما هی مفهوم النسبه العرضی، بینما الاسم یدل علی معناه بالنظر التصوری لا علی واقع معناه بالحمل الشائع.

و من هنا یتضح أن حکایه النسبه الذهنیه عن النسبه الخارجیه لیس من قبیل حکایه الطبیعی عن فرده أو العنوان عن المعنون، بل من قبیل حکایه الفرد

المماثل عن الفرد المماثل، و على هذا فحكاية النسبه فى القضيه المعقوله عن النسبه فى القضيه الخارجيه إنما هى من قبيل حكاية المماثل عن المماثل، لا- من قبيل حكاية الطبيعى عن فرده أو العنوان عن معنونه، و بذلك يمتاز المعنى الحرفى عن المعنى الاسمى، فإن حكاية المعنى الاسمى عن الخارج إنما هى من قبيل حكاية الطبيعى عن فرده أو العنوان عن المعنون بملاك الفناء، لا من قبيل حكاية المماثل عن المماثل بملاك الإستقلال، و إن شئت قلت: ان حكاية المدلول الذاتى للحرف عن مدلوله بالعرض، إنما هى من قبيل حكاية الفرد المماثل عن الفرد المماثل، بينما حكاية المدلول الذاتى للاسم عن مدلوله بالعرض، إنما هى من قبيل التطبيق و الفناء فيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أنه لا- يمكن الالتزام بهذا القول، و هو أن الحروف الداخلة على الجملات الناقصه موضوعه للنسب التحليليه لا الواقعيه.

النظريه المختاره

فالصحيح فى المسأله أن يقال إن الحروف موضوعه للنسب و الروابط الواقعيه الذهنيه التى هى نسب و روابط بالحمل الشائع، و قد تقدم أن النسبه التى هى معنى الحرف نسبه واقعيه فى الذهن بخصائصها الذاتيه و هى الارتباط و الالتصاق بين المفاهيم الاسميه بعضها ببعض فيه، و يكون الذهن ظرفا لنفسها لا لوجودها اللحاظى، فإن الملحوظ بهذا اللحاظ مفهوم اسمى و ليس بحرفى.

و لا- يرد على هذا القول ما أوردناه على القول الثانى فى المسأله بأن الحروف موضوعه لانحاء النسب و الروابط بقطع النظر عن نحوى وجودها فى الذهن أو الخارج من أن ظاهر هذا القول هو أن المعنى الموضوع له الحرف ذات النسبه بقطع النظر عن نحوى وجودها الذهنى و الخارجى، و لكن قد سبق أن الجامع

بينهما غير متصور، وإلا- فلأزمه أن يكون للمعنى الحرفي تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجوده كالمعنى الاسمى، مع أن الأمر ليس كذلك كما تقدم.

و وجه عدم ورود هذا الإشكال هنا، هو أن المعنى الموضوع له الحرف على أساس هذا القول إنما هو النسبه الذهنيه الواقعيه فحسب، لا ذاتها بقطع النظر عن نحوى وجودها.

و أما الاشكالات الوارده على سائر الأقوال فعدم ورودها على هذا القول واضح، على أساس أن المعنى الموضوع له الحروف على ضوء هذا القول يختلف عن المعنى الموضوع له لها على ضوء سائر الأقوال.

فإنه على ضوء القول الأول إيجادى و لا وعاء له غير عالم اللفظ و الكلام، بينما هو على هذا القول ليس بإيجادى بهذا المعنى، و على ضوء القول الثالث عرض نسبي، بينما هو على هذا القول نسبه و ربط حقيقى بين المفاهيم الاسميه بعضها ببعض، و على ضوء القول الرابع، تخصيص المفاهيم الاسميه و تضيق دائره انطباقها، بينما هو على هذا القول نسبه حقيقيه بينها فى المرتبه السابقه التى هى المنشأ للتخصيص و التضيق، و على ضوء القول الخامس نسبه تحليليه ذهنيه، بينما هو على هذا القول نسبه واقعيه ذهنيه، فمن أجل ذلك لا موضوع لتلك الإشكالات بالنسبه إلى هذا القول، و من هنا فالصحيح فى المسأله هو هذا القول، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى إن لكل من المعنى الحرفى و المعنى الاسمى خصائص التى بها يمتاز أحدهما عن الآخر، بيان ذلك يتم فى ضمن المراحل الآتيه:

الاولى: أنه ليس للمعنى الحرفى تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، بينما يكون للمعنى الاسمى تقرر ماهوى كذلك، مثلا إذا قيل «الماء

موجود»، فالموضوع فى القضية هو ذات الماء و المحمول فيها الوجود، و من الواضح أن مفهوم الماء قد اخذ موضوعا فى القضية بقطع النظر عن وجوده و فى المرتبه السابقه عليه ثم حكم عليه بالوجود فقيل «الماء موجود»، و النسبه بينهما متقومه ذاتا بشخص وجوديهما فى الذهن.

الثانيه: أن المعنى الحرفى يمثل النسبه بالحمل الشائع التى هى غير مستقله بالذات و متقومه بشخص وجود طرفيها فى الذهن أو الخارج، و لهذا يكون فى طول عالم الوجود رتبه، و أن شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه له، كالجنس و الفصل للمفهوم الاسمى، و من هنا لا يتصور الجامع الذاتى بين أفراد المعنى الحرفى كأنحاء النسب و الروابط، على أساس أن المقومات الذاتيه لكل نسبه غير المقومات الذاتيه للآخرى. و حينئذ فمع الغاء المقومات الذاتيه تلغى النسبه نهائيا، و مع انخفاظها فهى متباينات بالذات و لا-اشتراك بينهما، فالجامع الذاتى إنما يتصور بين الأفراد التى تشترك فى المقومات الذاتيه و انخفاظها مع الغاء خصوصياتها العرضيه كأفراد الانسان و نحوها. و هذا بخلاف المعنى الاسمى، فإنه يمثل ماهيه مستقله بالذات توجد فى الذهن تاره و فى الخارج اخرى و يكون فى مرتبه متقدمه على عالم الوجود.

الثالثه: أن النسبه الحقيقيه بنفسها ثابتة فى الذهن لا بوجودها اللحاظى و يكون الذهن طرفا لنفسها لا لوجودها كذلك، بينما المعنى الاسمى ثابت فى الذهن بوجوده اللحاظى لا بنفسه، و يكون الذهن طرفا لوجوده فيه.

الرابعه: إن النسبه الحقيقيه لا-تقبل التصور و اللحاظ، و إلا فلازم ذلك أن تكون لها ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه لكى يتعلق بها التصور و اللحاظ، ضروره أن تصور شىء و لحاظه فرع ثبوته فى نفسه، و إلا فلا يعقل التصور بدون

الشيء المتصور و اللحاظ بدون الشيء الملحوظ، و هذا خلف فرض أنه لا ماهيه لها كذلك، و ما يقبل التصور و اللحاظ من النسبه فهو ليس بنسبه بالحمل الشائع، و إنما هو نسبه بالحمل الأولى، و النسبه بهذا الحمل مفهوم اسمى و ليس بحرفى و الموضوع لها لفظ النسبه و الربط لا الحرف، و هذا بخلاف المعنى الاسمى، فإنه يقبل التصور و اللحاظ، على أساس أن المعنى المتصور و الملحوظ ثابت فى نفسه بقطع النظر عن تعلق التصور و اللحاظ به.

الخامسه: أن الغرض من احضار المعنى الحرفى فى الذهن ثبوته بنفسه فيه بخصائصه الذاتيه كالارتباط و الالتصاق بين المفاهيم الاسميه بعضها ببعض لا بوجوده اللحاظى، بينما الغرض من احضار المعنى الاسمى فى الذهن ثبوته فيه بوجوده اللحاظى الفانى فى الخارج للتمكين من اصدار الحكم عليه، و من هنا تكون حكايته عن الخارج من باب حكايه الكلى عن فرده أو العنوان عن معنونه، بينما تكون حكايه المعنى الحرفى كالنسبه فى الذهن عن النسبه فى الخارج من باب حكايه المماثل عن المماثل، لا الكلى عن فرده أو العنوان عن معنونه، على أساس أن النسبه الذهنيه مخالفه للنسبه الخارجيه.

السادسه: أن فى مثل قولنا «الماء فى الإناء» إذا نظرنا إلى النسبه بينهما بالنظر التصورى فهى مفهوم اسمى و نسبه بالحمل الأولى دون الشائع الصناعى، و نعى بذلك النظر إليها بين مفهومي الماء و الإناء تصورا، و إذا نظرنا إليها بالنظر التصديقى، فهى مفهوم حرفى و نسبه بالحمل الشائع، و نعى بذلك النظر إليها بين صورتى الماء و الإناء فى الذهن تصديقا، بينما إذا نظرنا إلى مفهوم الماء و الإناء بالنظر التصورى فهما بهذا النظر ماء و إناء، و إذا نظرنا إليهما بالنظر التصديقى، فهما بهذا النظر ليسا بماء و إناء، بل صورته ماء و صورته إناء فى الذهن و جزئى ذهنى

و نسبته إلى الماء و الإناء في الخارج نسبة المماثل إلى المماثل، و نتيجة ذلك أن الحرف موضوع يازاء واقع النسبه في الذهن أى النسبه بالحمل الشائع و يدل عليها، بينما الإسم موضوع لذات المعنى بقطع النظر عن وجوده، و يدل على وجوده في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري.

ثم إن هذه المراحل جميعا مراحل طوليه و متفرعه لبا و واقعا على المرحله الاولى التى هى بمثابة المبدأ و عله العلل لها.

نتيجة بحوث معانى الحروف متمثلة في عدة نقاط:

الاولى: أن النظرية الاولى في معانى الحروف و هى أنها لم توضع يازاء معان و إنما هى مجرد علامات كالحركات الإعرابيه لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لا شبهه في أن الحروف كالأسماء موضوعه يازاء معان كما تقدم.

الثانية: أن نظريه كون معانى الحروف متحداه مع معانى الأسماء ذاتا و حقيقه و أن الإختلاف بينهما إنما هو في اللحاظ الآلى و الإستقلالى أيضا، لا ترجع إلى معنى محصل على تفصيل قد مرّ شرحه.

الثالثة: الصحيح هو النظرية الثالثه في معانى الحروف فى الجملة، و هى أنها مباينه ذاتا و حقيقه لمعانى الأسماء، و قد اختار هذه النظرية جماعه من المحققين الاصوليين، و اختلفوا فى تفسير هذا الفرق الذاتى بينهما على أقوال.

الرابعة: أن الفرق بين المعنى الحرفى و المعنى الاسمى ذاتا إنما هو بإيجاديه الأول و اخطاريه الثانى، و قد فسرت الايجاديه بثلاثه تفسيرات:

الأول: أن الحرف عله لإيجاد معناه.

الثانى: أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ و الكلام، و الحرف موضوع يازائه

و يدل عليه.

الثالث: حيث إنه لا تقرر له ماهويا في المرتبه السابقه على عالم الوجود و متقوم ذاتا بشخص وجود طرفيه في الذهن أو الخارج فيكون معناه سنخ معنى إيجادى، و قد تقدم أن التفسير الأول و الثانى باطل، و الصحيح هو التفسير الثالث، و لكنه ينسجم مع الاخطاريه أيضا كما تقدم.

الخامسه: أن المعنى الموضوع له الحرف هو النسبه و الربط بالحمل الشائع، و هى لا توجد فى الخارج إلا بوجود لا فى نفسه كما لا توجد فى الذهن إلا كذلك، و اختار هذا القول المحقق الأصبهانى قدس سرّه، و قد علق عليه السيد الاستاذ قدس سرّه بعدّه تعليقات، و لكن ناقشنا فى هذه التعليقات جميعا على تفصيل تقدم، و على الرغم من ذلك، فلا يمكن الأخذ بظاهر هذا القول أيضا كما مر.

السادسه: أن ما اختاره المحقق العراقى قدس سرّه من أن الحروف موضوعه للأعراض النسبيه لا يرجع إلى معنى محصل، فإنه إن اريد بذلك وضعها بإزاء وجوداتها الخارجيه، فيرده أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعانى المقيده بالوجود الخارجى، هذا مضافا إلى أن لازم ذلك عدم صحه استعمال الحرف فى موارد هل البسيطه و ما شاكلها، إذ لا يتصور وجود العرض النسبى بين ماهيه الشىء و وجوده، و أيضا لازم ذلك أن يكون المدلول الوضعى للحرف مدلولاً تصديقياً لا تصورياً. و إن اريد بذلك وضعها بإزاء ماهيه الأعراض فيرده، أنها ماهيات مستقلة فلا يكون الحرف موضوعاً بإزائها.

السابعه: أن ما اختاره السيد الاستاذ قدس سرّه من أن الحروف موضوعه لتحصيص المفاهيم الاسميه بعضها ببعض و توضيق دائره انطباقها، لا يمكن المساعده عليه، لما مرّ من أن التحصيص و التضييق متفرع على النسبه بينهما

ص: ٤٣٠

فى المرتبه السابقه.

الثامنه: أن الحروف الداخله على الجملات الناقصه، حيث إنها دخيله فى تكوينها لفظا و معنى فبطبيعته الحال توضع لأنحاء النسب و الروابط بين اطرافها التى يتوقف تكوين الجملات عليها، و يترتب عليها التخصيص و التضييق على تفصيل تقدم.

التاسعه: أن النسب و الروابط لا- يمكن أن تكون مداليل لهيئات الجملات المذكوره، على أساس أن تكوين تلك الهيئات متوقف على دلالة الحروف عليها، و إلا فلا تتكون الجملة هيئه و لا معنى.

العاشره: أن القول بأن الحروف المذكوره موضوعه بإزاء النسب التحليليه الذهنيه، قد تقدم نقده فلاحظ.

الحاديه عشره: أن الصحيح فى المسأله هو القول السادس فيها، و هو وضع الحروف الداخله على الجملات المذكوره أو ما يقوم مقامها بإزاء النسب الواقعيه الذهنيه.

هذا تمام الكلام فى معانى الحروف الداخله على الجمل الناقصه أو ما يقوم مقامها كهيئه المشتقات و الإضافه و التوصيف و نحوها.

و أما الكلام فى معانى الحروف الداخله على الجمل التامه كحروف العطف و التفسير و الإستثناء و بل الإضرابيه، فالظاهر أنها موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه التامه، مثلا- حرف العطف موضوع بإزاء النسبه التامه بين المعطوف و المعطوف عليه، و حرف الواو فى مثل قولنا «جاء زيد و عمرو» يدل على النسبه بين مفهوم زيد و مفهوم عمرو فى الذهن بعنوان ثانوى انتزاعى، و هو

ص: ٤٣١

عنوان المعطوف و المعطوف عليه، و أما هيئه الجمله فهى تدل على النسبه بين الفعل و هو المعجىء فى المثال و بين زيد و عمرو بعنوان أولى.

و بكلمه، إن النسبه بين الفعل و هو المعجىء و بين زيد و عمرو نسبه أوليه بين مفهومين فيدخلان فى الذهن مباشره، فيكونا من المفاهيم الأوليه فى مقابل المفاهيم الثانويه، و تدل على هذه النسبه هيئه الجمله، و هناك نسبه اخرى بين المعطوف و هو عمرو و المعطوف عليه و هو زيد، و هذه النسبه بين مفهومين انتزاعيين و هما المعطوف و المعطوف عليه، فيكونا من المفاهيم الثانويه، على أساس أن المفاهيم الإنتزاعيه جميعا من المفاهيم الثانويه التى هى لا تدخل فى الذهن من الخارج مباشره، بل تتترع من المفاهيم الأوليه من دون أن يكون لها مطابق فى الخارج، فإذن هناك نسبتان: نسبه بين المفهومين بعنوان أولى و تدل عليها هيئه الجمله، و نسبه بينهما بعنوان ثانوى و يدل عليها حرف العطف.

و كذلك الحال إذا قيل «جاء زيد بل خالد» فإن هناك نسبتين:

الأولى: نسبه المعجىء إلى زيد، و هى نسبه بين مفهومين بعنوان أولى، و الاخرى نسبتته إلى خالد، و هى نسبه بين مفهومين بعنوان ثانوى، و هما عنوان المعدول إليه و المعدول عنه و هو زيد، و الدال على النسبه الأولى هيئه الجمله، و على النسبه الثانيه بل الإضرابيه، فالمفهومان الأولان من المفاهيم الأوليه، و المفهومان الثانيان من المفاهيم الإنتزاعيه الثانويه، و مثل ذلك حرف الإستثناء، فإنه يدل على النسبه بين المستثنى و المستثنى منه، و هما من المفاهيم الإنتزاعيه الثانويه و هكذا.

فالتتيجه، الظاهر أنه لا شبهه فى أن هذا النوع من الحروف موضوع بإزاء النسبه الذهنيه الواقعيه التامه، و يكون الذهن ظرفا لنفسها لا لوجودها

اللحاظى التصورى، و طرفا هذه النسبه من المفاهيم الإنتزاعيه التى لا مطابق لها فى الخارج.

هذا تمام كلامنا فى معانى الحروف و امتيازها عن معانى الأسماء.

ص: ٤٣٣

قد تسأل أن وضع الحروف هل هو من الوضع العام و الموضوع له العام أو من الوضع العام و الموضوع له الخاص؟

و الجواب: أن ذلك يختلف باختلاف المعانى فى معنى الحروف.

اما على مبنى المحقق الخراسانى قدّس سرّه من أن المعنى الحرفى متحد مع المعنى الاسمى ذاتا و حقيقه و إنما الإختلاف بينهما فى اللحاظ الآلى و الإستقلالى، فالموضوع له فيها كالوضع عام، على أساس أن الموضوع له حينئذ فى الإسم و الحرف معا هو ذات المعنى، و الإختلاف بينهما إنما هو فى العلقه الوضعيه فحسب، فإنها فى الحرف مختصه بما إذا لوحظ المعنى آليا، و فى الإسم بما إذا لوحظ المعنى استقلاليا.

و أما على مبنى المحقق العراقى قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه بإزاء العرض النسبى فالموضوع له فيها كالوضع أيضا عام، باعتبار أن الموضوع له لها ليس هو وجود العرض النسبى فى الخارج لكى يكون خاصا، بل ماهيه العرض و هى عام، على أساس أنها ماهيه مستقلة كماهيه الجوهر و متقرره ماهويه فى المرتبه السابقه على وجودها.

و لكن ذلك لا ينسجم مع ما ذكره قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه للقدر المشترك الجامع بين الجزئيات و لكنه سنخ جامع لا يمكن تصوره إلا فى ضمن الخصوصيات، خلافا للجامع فى المفاهيم الاسميه، فإنه سنخ جامع قابل للورود فى الذهن مجردا عن الخصوصيات.

و وجه عدم الإنسجام أن مقتضى ذلك أن مفهوم الحرف غير مستقل بذاته،

و لا يمكن تصويره إلا في ضمن المفاهيم الاسميّه، و بالتالى لا يكون مفهومه ماهيه العرض النسبى، على أساس أنها ماهيه مستقلة بذاتها و إن كان وجودها فى الخارج غير مستقل، فإذن ما ذكره قدّس سرّه فى مقام تصوير الجامع للمعنى الحرفى مخالف لما اختاره قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه يازاء العرض النسبى، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أن تصوير جامع ذاتى بين انحاء النسب و الروابط غير معقول، لأن كل نسبه متقومه ذاتا و حقيقه بشخص وجود طرفيها فى الذهن أو الخارج، و على هذا فكل نسبه مباينه ذاتا و حقيقه للنسبه الاخرى، من جهه أن المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتيه للنسبه الاخرى، و عليه فمع التحفظ على المقومات الذاتيه لها فهى متباينات ذاتا و حقيقه و لا يتصور جامع ذاتى بينها، و مع الغاء تلك المقومات فلا نسبه فى البين حتى يتصور الجامع بين أنحاءها.

و من ناحيه ثالثه إن ما ذكره قدّس سرّه من أن الجامع فى المفاهيم الاسميّه سنخ جامع قابل للورود فى الذهن مجردا عن الخصوصيات لا يمكن المساعده عليه، إذ لا يعقل ورود الجامع فى الذهن بما هو جامع، بل لا بد من أن يكون فى ضمن أحد أقسامه الثلاثه. كما أن دعواه شهاده الوجدان على أن المتبادر من الحرف عرفا هو الحيشه المشتركه غريبه جدا، إذ لا شبهه فى أن المتبادر منه واقع النسبه بين شخص طرفيها، لا الجامع المشترك بين انحاء النسب و الروابط.

و أما على مبنى المحقق النائنى قدّس سرّه من أن الحرف موضوع لمعنى إيجادى، فالموضوع له حينئذ يكون خاصا، لأن الوجود مساوق للتشخص سواء أكان فى الذهن أو فى الخارج.

و أما على مبنى السيد الاستاذ قدّس سرّه من أن الحروف موضوعه لتحصيل

المفاهيم الاسميه بعضها ببعض و تضيق دائرتها، فأیضا يكون المعنى الموضوع له خاصا، على أساس أن الجامع الذاتى بين انحاء التحصیصات و التضيقات غير متصور، لأن كل تحصىص و تضیق متقوم ذاتا و حقیقه بشخص وجود طرفیه، فحاله حال النسبه من هذه الناحیه.

و من هنا يظهر أن المعنى الموضوع له الحروف خاص، بناء على أن يكون معناها النسبه و الربط بلا فرق بين أن يكون نسبه تحليلیه أو نسبه واقعيه ذهنيه أو نسبه خارجیه، لما تقدم من أن الجامع الذاتى بين انحاء النسب و الروابط غير معقول فلا محاله يكون المعنى الموضوع له حيثئذ خاصا.

تقييد المعنى الحرفى

إن كان المعنى الحرفى عاما فلا اشكال فى امكان تقييده، و إن كان خاصا فهل هو قابل للتقييد أيضا؟

و الجواب: أنه لا مانع منه، لأن جزئیه المعنى الحرفى إنما هی بجزئیه طرفیه، على أساس انهما من المقومات الذاتیه له، و لا يعقل أن تكون له مقومات ذاتیه اخرى فى عرض الاولی، و إلاّ- لزم أن تكون هناك نسبتان متباينتان ذاتا و حقیقه، و هذا خلف، و لكن مع ذلك فهى مطلقه بالنسبه إلى الجهات الاخرى العرضیه التى هی فى طول المقومات الذاتیه لها، و لا مانع من تقييدها بتلك الجهات باعتبار أنها جهات عرضیه، و لیست مقومه لها ذاتا فى عرض اطرافها المقومه.

فالتیجه أنه لا مانع من تقييد النسبه بقيود بعد تقومها ذاتا بأطرافها و لا یلزم منه أى محذور، و على هذا فلا مانع من النزاع فى أن القيد المأخوذ فى لسان الدلیل

فى مقام الجعل كالإستطاعه مثلا و نحوها، هل هو قيد لمفاد الهيئه أو الماده رغم أن مفاد الهيئه معنى حرفى. هذا،

و أجاب المحقق الأصهبانى عن ذلك بجوابين:

الأول: أن المعنى الحرفى هو النسبه المتقومه ذاتا و حقيقه بشخص وجود طرفيها، فلذلك لا يمكن افتراض الجامع بين النسبتين، فجزئيه ليست كجزئيه المعنى الاسمى فى الذهن أو الخارج، بل هى خصوصيه قائمه بالذات بشخص طرفيها، و لكن هذا لا يمنع عن ادخال مقوم ثالث على النسبه و هو القيد، فتكون متقومه بثلاثه أطراف، مثلا- مدلول هيئه «افعل» الذى هو النسبه البعثيه الملحوظ بين الماده و المخاطب، قد يلحظ بين ثلاثه أطراف الماده و المخاطب و الشرط و هو القيد، فإذن لا مانع من تقييد المعنى الحرفى به(1).

و لكن يمكن المناقشه فيه بتقريب أن النسبه البعثيه الطليه إنما هى بين الماده و المخاطب مباشره، و ليس الشرط من متعلقات هذه النسبه كذلك و فى مرتبتها، بل هو قيد لها بعد تقومها بهما فى المرتبه السابقه.

و الخلاصه: أن النسبه البعثيه لا- يعقل أن تتقوم ذاتا و حقيقه بثلاثه أطراف، منها الشرط، لأن اطرافها التى هى من المقومات الذاتيه لها تكون فى المرتبه السابقه عليها، و نسبتها إليها كنسبه الجنس و الفصل إلى النوع، فلو كان الشرط أيضا من مقوماتها ذاتا لكان فى المرتبه السابقه، مع أنه من القيود الطارئه عليها بعد تقومها بأطرافها، و يكون فى مرتبه متأخره عنها، فلذلك لا يعقل أن يكون الشرط طرفا مقوما لها فى عرض الماده و المخاطب.

ص: ٤٣٧

١- (١) نهايه الدرايه ٥٩:٢.

الثانى: أن المعنى الحرفى لو سلم كونه جزئيا حقيقيا كالمعنى الاسمى، إلا أنه غير قابل للتقييد بمعنى تضيق دائره انطباقه، و لكن لا- مانع من تقييده بمعنى التعليق على أمر مفروض الوجود، لأن الجزئى الحقيقى يقبل ذلك، و إنما لا يقبل ذلك التقييد بمعنى التضيق (١).

و يمكن التعليق عليه بتقريب أن المعنى الحرفى إذا كان جزئيا حقيقيا فمعناه أنه تشخص بوجوده الخاص فعلا و بعلة الخاصة، فلا- يعقل أن يكون معلقا عليها، إذ معنى كونه معلقا عليها أنه غير مشخص بوجوده الفعلى الخاص من قبلها، فالجزئى الحقيقى كما لا يقبل التقييد كذلك لا يقبل التعليق على علة و ملاكه، إذ معنى ذلك أنه مطلق من ناحيه علة، و هذا خلف، نعم يمكن تعليق الجزئى بحسب حالاته لا بحسب وجوده.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن المعنى الحرفى و إن كان جزئيا من ناحيه متعلقه المقوم له ذاتا و حقيقه، و لكنه مطلق من سائر الجهات و الأحوال الطارئه عليه عرضا فى مرتبه متأخره، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، قد يقال كما قيل أن المعنى الحرفى بما أنه ملحوظ آله، فهو يمنع عن قابليته للتقييد بلحاظ أن تقييده بشىء يتوقف على لحاظه و تصوره مستقلا، و حيث إن المعنى الحرفى متقوم باللحاظ الآلى فلا يعقل تقييده بشىء، لأنه يقتضى لحاظه مستقلا (٢).

و الجواب: أن هذا الإشكال مبنى على القول بأن المعنى الحرفى متحد مع المعنى الاسمى ذاتا و حقيقه و إنما الإختلاف بينهما فى اللحاظ، فإن لوحظ المعنى آليا،

ص: ٤٣٨

١- (١) نهاية الدرايه ٢: ٦٠.

٢- (٢) نقله فى بحوث فى علم الاصول ١: ٣٥١.

فهو معنى حرفى، و إن لوحظ استقلالاً فهو معنى اسمى، و إلا فهو فى نفسه لا اسمى و لا حرفى، و لكن قد تقدم أن المبني غير صحيح، و أما بناء على ما هو الصحيح من أن المعنى الحرفى بذاته غير مستقل، فهو لا يمنع من توجه النفس إليه بالإستقلال و كونه مورداً للإلتفات كذلك و بالتالى لا مانع من تقييده، لأنه لا يقتضى أن يكون للمعنى الحرفى وجود استقلالى، و إنما يقتضى لحاظه استقلالاً و توجه النفس إليه كذلك، و لا مانع من تعلق اللحاظ الإستقلالى بشىء غير مستقل بذاته كالنسبه.

و من هنا يظهر أنه لا مانع من التمسك بإطلاق مفاد الهيئه من هذه الناحيه.

بقى هنا شىء و هو أن وضع الحروف بإزاء معانيها هل هو بوضع نوعى أو شخصى فسيأتى الكلام فيه عند البحث عن أن وضع الهيئه أو ما شاكلها هل هو نوعى أو شخصى.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الاولى: أن الحروف الداخلة على الجمل التامه موضوعه للنسبه الواقعيه الذهنيه المتقومه بالذات و الحقيقه بشخص وجود طرفيها بعنوان ثانوى كما تقدم.

الثانيه: أن الموضوع له فى الحروف عام كالوضع بناء على ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سرّه من أنه لا فرق بين الحرف و الإسم فى طبيعى المعنى و الفرق بينهما إنما هو باللحاظ الآلى و الإستقلالى، و كذلك أنه عام على مسلك المحقق العراقى قدس سرّه كما تقدم، و أما على سائر المسالك فالموضوع له فيها خاص و قد مرّ تفصيله.

الثالثه: أن جزئيه المعنى الحرفى و خصوصيته حيث كانت بلحاظ خصوصيه طرفيه لا بذاته، فهى لا تمنع عن اطلاقه بالنسبه إلى الجهات الاخرى العرضيه

و الأحوال الطارئه عليه فى مرتبه متأخره عن تقومها بطرفيها ذاتا، و على هذا فلا مانع من تقييده بتلك الجهات.

الرابعه: حيث إن آليه المعنى الحرفى تكون ذاتيه، فلا تمنع عن تقييده بشىء المستلزم لتوجه النفس إليه مستقلا و لا من التمسك باطلاقه.

ص: ٤٤٠

الفهرس

ص: ٤٤١

المقدمه ٥

انقسام الأحكام إلى ضرورى و نظرى ٥

نسبه علم الاصول إلى الفقه ٦

بحوث تمهيديه ١ - تعريف علم الاصول تعريف المشهور لعلم الاصول ٩

الاشكال الأول: خروج الاصول العمليه ٩

جواب المحقق الخراسانى ٩

جواب المحقق النائينى ١١

جواب السيد الاستاذ ١٢

جواب آخر عن الاشكال ١٢

الاشكال الثانى: دخول القواعد الفقهيه ١٣

جواب السيد الاستاذ ١٣

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه عند السيد الاستاذ ١٥

جواب صاحب البحوث ١٩

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه عند صاحب البحوث ١٩

تشبيه علم الاصول بعلم المنطق ٢٢

الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيه على المختار ٢٣

اشتراط كون إنتاج المسأله الاصوليه بنحو التوسيط ٢٥

نتائج البحث ٣١

ص: ٤٤٣

الاشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال و اللغة ٣٣

جواب المحقق النائيني ٣٣

جواب المحقق العراقي ٣٨

جواب السيد الاستاذ ٤٠

تعريف السيد الاستاذ لعلم الاصول ٤٠

الاشكال الأول: خروج المباحث اللفظية ٤١

الاشكال الثاني: خروج الملازمات العقلية ٤٢

الاشكال الثالث ٥٠

نتائج البحث ٥٧

التعريف المختار لعلم الاصول ٦٠

٢ - موضوع علم الاصول موضوع العلم ٦١

لزوم موضوع واحد لكل علم ٦٢

الاستدلال بقاعده الواحد ٦٢

إشكال السيد الاستاذ على الاستدلال ٦٧

هل تكشف وحده الموضوع عن وحده المحمول و بالعكس ٧٣

هل تكشف وحده الغرض عن وحده بين المحمولات ٧٣

كلام صاحب البحوث في لزوم الموضوع ٧٤

الاستدلال على لزوم الموضوع بأنه ملاك تمايز العلوم ٧٥

قول المحقق الخراساني بأن تمايز العلوم بالأغراض ٧٦

نتائج البحث ٧٧

موضوع علم الاصول ٧٩

قول المحقق الخراساني ٧٩

ص: ٤٤٤

قول المشهور ٨١

قول صاحب البحوث ٨١

٣ - العرض الذاتى و الغريب أقسام العرض بلحاظ كيفية العروض ٨٣

ضابطه العرض الذاتى و الغريب عند صدر المتألهين ٨٥

ضابطه العرض الذاتى و الغريب عند جمع من الفلاسفه ٨٧

الضابطه المذكوره عند المحقق العراقى ٩١

الضابطه المذكوره عند المحقق الخراسانى ٩٦

الضابط المذكوره على المختار ٩٦

إشكال السيد الاستاذ على لزوم البحث عن العوارض الذاتيه ١٠٠

نتائج البحث ١٠٢

تقسيم مسائل الاصول بلحاظ نوع الدليليه ١٠٤

تقسيم مسائل الاصول بلحاظ درجه إثباتها ١٠٨

٤ - الوضع الجهه الاولى: تفسير العلاقه بين اللفظ و المعنى ١١١

حقيقه الوضع ١١٣

نظريه المحقق العراقى ١١٣

نظريه المحقق الأصهبانى ١١٧

نظريه الملازمه الاعتباريه ١٢٤

نظريه التنزيل ١٢٧

النظريه المختاره ١٣٠

نتائج البحث ١٣١

نظريه السيد الاستاذ: التعهد ١٣٤

ص: ٤٤٥

نظريه صاحب البحوث: القرن الأکید ١٤٣

الجهه الثانيه: تشخيص الواضع ١٤٩

الرأى المعروف و المختار ١٤٩

رأى المحقق النائنى ١٥١

الجهه الثالثه: أقسام الواضع ١٥٨

أقسام الواضع بلحاظ عموم و خصوص الواضع و الموضوع له ١٥٨

إمكان الواضع العام و الموضوع له الخاص ١٥٨

وقوع الواضع العام و الموضوع له الخاص ١٦٤

الواضع التعينى و التعينى ١٦٥

تحقق الواضع بالاستعمال ١٦٩

إشكال المحقق الأصبهانى ١٧٠

إشكال صاحب البحوث ١٧٢

إشكال المحقق النائنى ١٧٥

إشكال المحقق العراقى ١٧٩

إشكال أنه ليس بحقيقه و لا مجاز ١٧٩

جواب المحقق الخراسانى ١٨٠

إشكال المحقق العراقى ١٨١

نتائج البحث ١٨٢

تقييد العلقه الوضعيه ١٨٤

الدلاله الوضعيه تصوريه أو تصديقيه (تبعيه الدلاله للاراده) ١٨٧

رأى السيد الاستاذ ١٨٧

الرأى المختار ١٨٧

استدلال السيد الاستاذ ١٨٩

ص: ٤٤٤

رأى المحقق الخراساني ١٩٣

جواب المحقق العراقي ١٩٧

تقييد اللفظ الموضوع ٢٠٠

نتائج البحث ٢٠٣

٥ - الاشتراك إمكان الاشتراك ٢٠٧

وقوع الاشتراك ٢٠٨

كلام المحقق الخراساني ٢١٠

كلام السيد الاستاذ ٢١٤

إشكال صاحب البحوث ٢١٥

منشأ الاشتراك ٢١٦

نتائج البحث ٢١٧

دلالة اللفظ على المعنى المجازي ٢١٩

نظريه السكاكي ٢٢٠

إشكال صاحب البحوث ٢٢٥

رأى السيد الاستاذ ٢٢٩

نتائج البحث ٢٣٢

منشأ الدلالة على المعنى المجازي ٢٣٤

رأى المحقق الخراساني ٢٣٨

رأى المشهور ٢٣٩

كلام صاحب البحوث ٢٤٦

نتائج البحث ٢٤٨

إطلاق اللفظ و إرادته شخصه أو نوعه ٢٤٩

ص: ٤٤٧

كلام المحقق الخراساني ٢٤٩

إطلاق اللفظ و إرادته شخصه ٢٥١

كلام المحقق الخراساني و الأصبهاني ٢٥٣

كلام صاحب البحوث ٢٥٤

كلام السيد الاستاذ ٢٥٦

إشكال تركيب القضييه من جزأين ٢٦١

إطلاق اللفظ و إرادته نوعه ٢٦٣

كلام السيد الاستاذ ٢٦٣

إطلاق اللفظ و إرادته صنفه، أو مثله ٢٦٥

كلام السيد الاستاذ ٢٦٥

نتائج البحث ٢٦٨

٦ - علامات الحقيقه و المجاز الاولى: التبادر ٢٧١

إشكال لزوم الدور ٢٧١

جواب صاحب البحوث ٢٧٢

جواب المحقق الخراساني ٢٧٥

جواب صاحب المحجه ٢٧٧

جواب المحقق العراقي ٢٧٨

الثانيه: صحه الحمل ٢٧٩

كلام المحقق الأصبهاني ٢٨١

إشكال لزوم الدور ٢٨٥

جواب المحقق الخراساني ٢٨٦

الثالثة: الاطراد ٢٨٨

ص: ٤٤٨

تفسير المحقق الأصبهاني ٢٨٩

إشكال السيد الاستاذ ٢٩٠

تفسير السيد الاستاذ ٢٩٣

نتائج البحث ٢٩٤

٧ - حقيقه الاراده الاستعماليه تفسير المحقق الأصبهاني ٢٩٦

إشكال صاحب البحوث ٢٩٦

تفسير السيد الاستاذ ٢٩٨

تفسير المحقق الخراساني ٢٩٩

حقيقه الاستعمال هل المرآتيه أو العلاميه ٣٠٠

رأى السيد الاستاذ ٣٠٠

العلاقه بين اللفظ و المعنى ٣٠٨

العلاقه بين المعنى الحقيقى و المجازى ٣٠٨

٨ - استعمال اللفظ فى أكثر من معنى استعمال المفرد فى الأكثر ٣١١

كلام المحقق الأصبهاني ٣١١

كلام المحقق الخراساني ٣١٦

كلام المحقق النائيني ٣١٨

كلام المحقق العراقى ٣٢٠

كلام آخر للمحقق العراقى ٣٢١

كلام السيد الاستاذ ٣٢٤

نتائج البحث ٣٢٦

هل هذا الاستعمال حقيقه أو مجاز ٣٢٨

ص: ٤٤٩

استعمال التشبيه و الجمع فى أكثر من معنى ٣٣٢

رأى صاحب المعالم ٣٣٢

معنى التشبيه و الجمع ٣٣٢

التشبيه و الجمع فى الأعلام و أسماء الاشارة ٣٣٣

استعمال ماده التشبيه فى الأكثر ٣٤٢

كلام السيد الاستاذ ٣٤٢

نتائج البحث ٣٤٥

٩ - المعنى الحرفى نظريه أن الحروف لم توضع لمعان ٣٤٨

نظريه المحقق الخراسانى ٣٥٢

إشكال المحقق الأصبهاني ٣٥٤

إشكال المحقق النائيني ٣٥٥

إشكال السيد الاستاذ ٣٥٧

نظريه المحقق النائيني ٣٦٦

تفسير إيجاديه المعنى الحرفى ٣٦٨

مراد المحقق النائيني من الايجاديه ٣٧٢

مناقشات المحقق العراقى ٣٧٩

نظريه المحقق الأصبهاني ٣٨٦

مناقشات السيد الاستاذ ٣٨٧

نظريه المحقق العراقى ٣٩٩

نظريه السيد الاستاذ ٤٠٥

مناقشه صاحب البحوث ٤١٧

نظريه صاحب البحوث ٤١٨

ص: ٤٥٠

النظريه المختاره ٤٢٥

نتائج البحث ٤٢٩

معنى الحروف الداخلة على الجمل التامه ٤٣١

١٠ - كيفيه وضع الحروف هل هو من الوضع العام و الموضوع له العام أو الخاص ٤٣٥

إمكان تقييد المعنى الحرفى ٤٣٦

كلام المحقق الأصبهاني ٤٣٧

نتائج البحث ٤٣٩

ص: ٤٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

