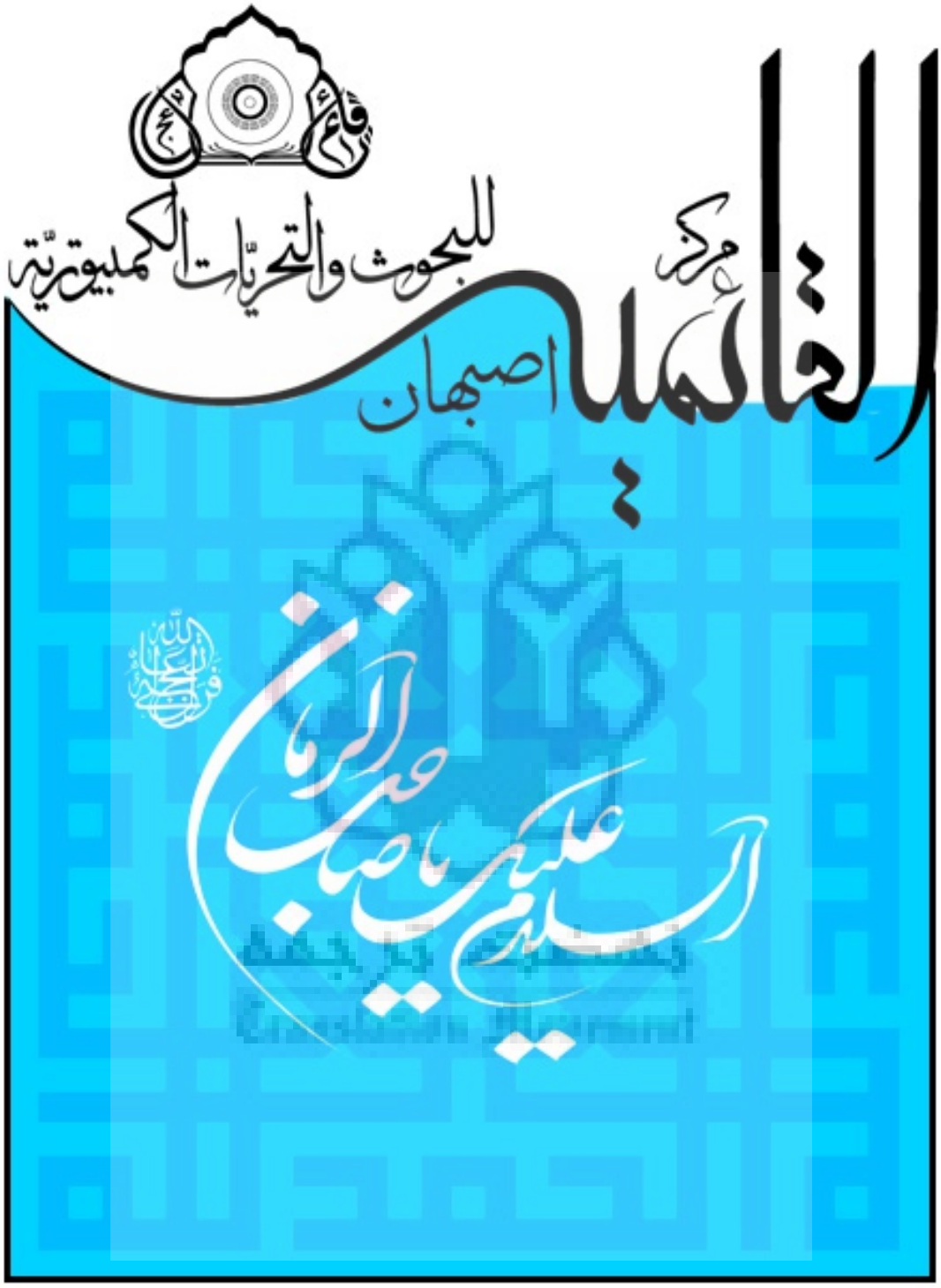

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الشيخ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول

Translation Movement

تاليف:

محمد باقر صدر

٢

نهضت ترجمه
Translation Movement

بحوث فی علم الاصول

كاتب:

محمدباقر صدر

نشرت فی الطباعة:

دائره معارف الفقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البیت (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
بحوث فی علم الأصول المجلد ۲ ----- ۱۱
اشارة ----- ۱۱
الأمر الثانی من أمور المقدمة فی (الوضع) ----- ۱۱
اشارة ----- ۱۱
الجهة الأولی فی تشخیص حقیقة (الوضع) ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
المسلک الأول ۱- مسلک التعهد ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۳
و یستخلص من هذا المبنی عدة أمور: ----- ۱۳
الأمر الأول: ----- ۱۳
الأمر الثانی: ----- ۱۳
الأمر الثالث: ----- ۱۴
[ملاحظات حول مبنی التعهد] ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
الکلمة الأولی: ----- ۱۴
النحول الأول: ----- ۱۴
النحو الثانی: ----- ۱۵
النحو الثالث: ----- ۱۵
تعدیل الصیغة الثالثة و الرد علی هذا التعدیل: ----- ۱۶
الرد علی التعدیل: ----- ۱۷
الکلمة الثانیة: ----- ۱۸
الکلمة الثالثة: ----- ۲۰

الرد على الإشكال المشهورى: ----- ۲۱
الحل المختار ----- ۲۱
المسلک الثانی ۲- مسلک الاعتبار ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
الوجه الأول: ----- ۲۲
[اعتراض السید الخوئی علی مسلک الاعتبار] ----- ۲۳
الرد على كلا الاعتراضين: ----- ۲۳
نقض الوجه الأول: ----- ۲۴
الوجه الثانی: ----- ۲۵
الوجه الثالث: ----- ۲۷
المسلک الثالث ۳- مسلک الجعل الواقعی ----- ۲۷
اشارة ----- ۲۷
رد اعتراض السید الأستاذ: ----- ۲۹
تحقیق الکلام فی جعل السببیة الواقعیة ----- ۲۹
التحقیق فی حقیقة الوضع ----- ۳۰
تطبیقات: ----- ۳۲
الوضع التعیینی و التعیّنی: ----- ۳۳
توضیحات و تفریعات: ----- ۳۴
الجهة الثانیة فی تشخیص الواضع ----- ۳۶
الجهة الثالثة الأقسام الممکنة للوضع ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص: ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
الاعتراض الأول: ----- ۴۱

الاعتراض الثانی: ۴۴
الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممکنة ۴۷
اشارة ۴۷
المقام الأول معانی الحروف ۴۷
اشارة ۴۷
المسلک الأول- إنکار المعنی للحروف: ۴۸
المسلک الثانی- اتحاد معانی الحروف مع معانی الأسماء ذاتا: ۴۸
اشارة ۴۸
الجهة الأولی- ۴۹
الاعتراض الأول: ۵۰
الاعتراض الثانی:[۲۶] ۵۱
الاعتراض الثالث ۳۰]: ۵۲
الاعتراض الرابع: ۵۴
الاعتراض الخامس: ۵۴
تحقیق الکلام فی المسلک الثانی ۵۶
المسلک الثالث- مسلک التباین: ۵۷
التقریب المشهوری لهذا المسلک الثالث: ۶۱
اشارة ۶۱
الوجه الأول: ۶۲
الوجه الثانی: ۶۴
الوجه الثالث: ۶۶
تحقیق الحال فی المسلک الثالث: ۶۹
القضیة الخارجیة، و الذهنیة: ۶۹
المختار فی باب المعانی الحرفیة: ۷۰

المقام الثانی تشخیص مفاد الجمل التامة و الناقصة [بناء علی مسلک المشهور [و] مسلک السید الأستاذ: ۷۲
التصویر اللفظی لکلا المسلکین: ۷۲
الاعتراضات التی وجهها السید الأستاذ: ۷۲
الاعتراض الأول: ۷۲
الاعتراض الثانی: ۷۳
الاعتراض الثالث: ۷۴
الاعتراض الرابع: ۷۵
تطبیق: ۷۷
الجمل التامة الإنشائیة: ۷۸
تحقیق المطلب: ۸۰
الموضوع له فی الحروف و الهیئات عام أو خاص؟ ۸۱
اشارة ۸۱
الجهة الأولی- موارد النسب الواقعیة: ۸۱
الجهة الثانیة- موارد النسب التحلیلیة: ۸۲
الأمر الثالث الاستعمال المجازی ۸۳
اشارة ۸۳
المسلک الأول ۸۴
اشارة ۸۴
الوجه الأول: ۸۴
الوجه الثانی: ۸۵
الوجه الثالث: ۸۵
الوجه الرابع: ۸۶
الوجه الخامس: ۸۶
المسلک الثانی ۸۷

الأمر الرابع الإطلاق الإيجادى ---- ۸۸
اشارة ---- ۸۸
المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادى. ---- ۸۸
المقام الثانى: صغرى الإطلاق الإيجادى: ---- ۸۹
اشارة ---- ۸۹
الجهة الأولى: ---- ۹۰
الجهة الثانية: فى إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه: ---- ۹۰
اشارة ---- ۹۱
الوجه الأول: ---- ۹۲
الوجه الثانى: ---- ۹۳
الأمر الخامس تبعية الدلالة للإرادة ---- ۹۳
]حيثيات الامر الخامس ---- ۹۴
اشارة ---- ۹۴
تحقيق الكلام فى الحيثية الأولى: ---- ۹۵
تحقيق الكلام فى الحيثية الثانية: ---- ۹۷
تحقيق الكلام فى الحيثية الثالثة: ---- ۹۹
اشارة ---- ۹۹
الوجه الأول: ---- ۱۰۰
الوجه الثانى: ---- ۱۰۱
الأمر السادس هل أن المركّب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟ الأمر السادس: المركبات و وضعها ---- ۱۰۲
اشارة ---- ۱۰۲
الاحتمال الأول: ---- ۱۰۲
الاحتمال الثانى: ---- ۱۰۳
الاحتمال الثانى: ---- ۱۰۵

الأمر السابع علامات الحقيقة و المجاز ----- ۱۰۷
اشارة ----- ۱۰۷
العلامة الأولى: التبادر ----- ۱۰۷
العلامة الثانية: صحة الحمل: ----- ۱۰۹
العلامة الثالثة: الاطّراد: ----- ۱۰۹
الحقيقة الشرعية ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۱
المحور الأول- فى بحث الثبوت: ----- ۱۱۱
المحور الثانى- فى بحث الإثبات: ----- ۱۱۴
اشارة ----- ۱۱۴
أولا: الوضع التعينى ----- ۱۱۴
الوضع التعيينى الحاصل بالتصريح: ----- ۱۱۵
الوضع التعيينى الحاصل بكثرة الاستعمال: ----- ۱۱۵
دفع ورد: ----- ۱۱۸
المحور الثالث- فى تصوير ثمرة البحث: ----- ۱۱۸
فهرس الكتاب ----- ۱۲۰
تعريف مركز ----- ۱۲۵

بحوث فی علم الأصول المجلد ۲

اشارة

سرشناسه : صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.

Sadr, Muhammad Baqir

عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی علم‌الاصول/ تقریرات السیدمحمدباقر الصدر ؛ تالیف السیدمحمود الهاشمی.

مشخصات نشر : قم: موسسه دائره معارف‌الفقه‌الاسلامی طبقا لمذهب اهل‌البیت(ع)، ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری : ۷ ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ قبلی: دائره معارف الفقه‌الاسلامی طبقا لمذهب اهل‌البیت(ع)، مرکزالغدیر للدراسات‌الاسلامیه، ۱۴۱۷ق. = ۱۹۹۶م. = ۱۳۷۵.

یادداشت : ج. ۱- ۷ (چاپ سوم).

یادداشت : کتابنامه.

منـــــــــدرجات : ج. ۱. مباحث‌الـــــــــدلیل‌اللفظی‌الجزءالاول.- ج. ۲. مباحث‌الـــــــــدلیل‌اللفظی‌الجزءالثانی.- ج. ۳. مباحث‌الـــدلیل‌اللفظی‌الجزءالثالث.- ج. ۴. مباحث‌الحجـــج والاصول‌العملیةالجزءالاول‌الحجـــج والامـــارات.- ج. ۵. مبـاحث‌الحجج والاصول‌العملیـــةالجزءالثانی‌البراءة، التخییر، الاحتیـــاط.- ج. ۶. مباحث‌الحجـــج والاصول‌العملیةالجزءالثالث‌الاستصـــحاب.- ج. ۷. مباحث‌الحجج والاصول‌العملیةالجزءالرابع تعارض‌الادلةالشرعیة.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : هاشمی، سیدمحمود، ۱۲۸۳ - ۱۳۶۲.

شناسه افزوده : موسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ص۴ب۳ ۱۳۸۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۸۱۱۸۸

الأمر الثانی من أمور المقدمة فی (الوضع)

اشارة

و الکلام فی (الوضع) یقع فی أربع جهات:

۱- الجهة الأولی: فی حقیقة (الوضع)

۲- الجهة الثانیة: فی تشخیص الوضع

۳- الجهة الثالثة: فی الأقسام الممکنة (للوضع)

۴- الجهة الرابعة: فیما هو واقع من هذه الأقسام

الجهة الأولی فی حقیقة (الوضع)

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷

الجهة الأولی فی تشخیص حقیقة (الوضع)

اشارة

فممّا لا إشکال فیه، ان اللفظ مع المعنی، بینهما فی ذهن الإنسان العالم بالوضع، سببیة حقیقیة فی عالم. الوجود الذهنی، بمعنی أنّ الوجود الذهنی للّفظ فی ذهن الإنسان العالم باللغة، یکون سببا حقیقیا لوجود المعنی فی ذهنه. فهناک سببیة و ملازمة حقیقیة فی عالم الوجود الذهنی، بین الوجود الذهنی للّفظ، و الوجود الذهنی للمعنی، فمتی ما سمع الإنسان العالم باللغة کلمة (ماء)، انتقش فی ذهنه تصور معنی الماء، و هو المسمّی بالدلالة التصوریة.

فهذه الدلالة التصوریة، معناها بحسب الدقة الملازمة و السببیة بین الوجود الذهنی التصوری للّفظ، و بین الوجود الذهنی التصوری للمعنی.

کما أنه ممّا لا إشکال فیه، أنّ هذه السببیة القائمة حقیقة بین الوجودین الذهنیین للفظ و المعنی، لیست سببیة ذاتیة، بحیث لا تحتاج إلی جاعل، و إلی سبب خارجی؛ یعنی إنّ اللفظ بذاته، لا یکون سببا لانتقاش المعنی فی ذهن السامع، ما لم ینضم إلیه أمر خارجی، و إلّا لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع، و جهلهم بالوضع، فلو کان اللفظ بنفسه سببا لانتقاش المعنی فی الذهن إذن لما اختلف العالم بالوضع ۱] عن الجاهل بالوضع بشیء.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸

فإذا ضممنا هاتین القضیتین إحداهما إلی الأخری؛ و هی أن اللفظ سبب لوجود المعنی ذهنا، و لتصوره فی ذهن السامع، و القضیة الثانیة، و هی أن اللفظ بذاته لو خلّی و طبعه بدون أن ینضم إلیه أمر خارجی لیس سببا ذاتیا لحضور المعنی و انتقاشه فی الذهن، یستنتج من ذلک، أنه لا بد و أن یوجد أمر خارجی، و هذا الأمر الخارجی بانضمامه إلی اللفظ، هو الذی أوجب صیرورة اللفظ سببا للمعنی فی عالم الذهن، بحیث ینتقل الذهن من تصور اللفظ إلی تصور المعنی.

فمن هنا یقع الکلام فی حقیقة هذا الأمر الخارجی، ما هو هذا الأمر الخارجی، الذی ببرکته و بانضمامه حصل بین اللفظ و المعنی هذه السببیة؟:

هذا الأمر الخارجی نسمیه (الوضع)، و حینئذ نتکلم فی حقیقة هذا الوضع؛ ما ذا صنع الواضع بحیث جعل اللفظ سببا للمعنی، هذه السببیة بین اللفظ و المعنی فی عالم الوجود الذهنی، کیف حصلت؟ و بأی نحو نشأت من الواضع؟ هذا هو معنی البحث عن حقیقة الوضع، و فی هذا البحث یوجد ثلاثة مسالک:

۱- مسلک التعهّد.

۲- مسلک الاعتبار.

۳- مسلک الجعل الواقعی.

و سوف نتکلم فی کل واحد من هذه المسالک مع مناقشته.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹

المسلک الأول ۱- مسلک التعهد

اشارة

و هو المسلک الذی اختاره السید الأستاذ[۲]- دام ظله- و جماعة من المحققین قبله، و حاصل هذا المسلک هو: إن هذا الأمر الخارجی الذی نسمیه بالوضع، و الذی ببرکته و بسببه صار اللفظ سببا لانتقاش المعنی، و للدلالة علی المعنی، هذا الوضع، هو عبارة عن تعهد من قبل الإنسان اللغوی، بأنه متی ما قصد تفهیم المعنی الفلانی، أتی باللفظ الفلانی من أجل تفهیمه.

فالوضع: عبارة عن التعهد بقضیة شرطیة کلیة، شرطها- هو أنه متی ما قصد تفهیم معنی الماء-، و جزاؤها، أتی بلفظ الماء من أجل تفهیم ذلک-.

و هذا التعهد شیء معقول بنفسه، لأنه تعهد بأمر اختیاری لهذا الإنسان، و کل إنسان من حقه أن یتعهد بما یکون أمرا اختیاریا له، فإذا تعهد الإنسان اللغوی، بأنه متی ما قصد تفهیم المعنی، أتی باللفظ الفلانی- لفظ الماء- نشأ ببرکة هذا التعهد، عهد، من قبل هذا الشخص بالقضیة الشرطیة، و بضم أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، تحصل هناک ملازمة بین اللفظ و المعنی؛ بمعنی أنه متی ما قال- ماء- نقول، إنّ هذا العاقل و فی بتعهده، لأنّ الأصل فی العاقل الوفاء بتعهده، فما دام أنه تعهد بالإتیان بلفظ الماء لتفهیم المعنی الفلانی، و ما دام الأصل فی العقلاء الوفاء بتعهداتهم، إذن فنستکشف أنه بإتیانه بلفظ (الماء) أنه

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰

یقصد تفهیم المعنی الذی تعهد به، و بذلک نفسر حصول السببیة بین اللفظ و المعنی. إذن فالسببیة بین اللفظ و المعنی فی عالم الوجود الذهنی، حصلت ببرکة هذه الملازمة التی نشأت من التعهد من قبل الإنسان اللغوی، بالقضیة الشرطیة، و ضمّ إلی هذا التعهد أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، فحصل بذلک ملازمة نوعیة طبعیة بین اللفظ و المعنی.

فمتی ما أتی باللفظ یستکشف منه أنه قصد تفهیم المعنی الفلانی. هذا هو مبنی التعهد و معنی المبنی الذی یفسر الوضع بالتعهد.

و یستخلص من هذا المبنی عدة أمور:

الأمر الأول:

إن الملازمة و الدلالة قائمة بین طرفین، و هما اللفظ و قصد تفهیم المعنی، لأنّ هذین هما طرفا التعهد- الشرط و الجزاء فی القضیة الشرطیة- تعهد بأنه متی ما قصد تفهیم المعنی أتی باللفظ، فیکون مدلول اللفظ هو قصد تفهیم المعنی لأنّ هذا هو طرف الملازمة.

الأمر الثانی:

و ما نستخلصه ثانیا مترتبا علی الأمر الأول؛ إنّ الدلالة التی نشأت ببرکة هذا التعهد، دلالة تصدیقیة، لا مجرد دلالة تصوریة، لأنّ هذا التعهد جعل ملازمة بین اللفظ و إرادة تفهیم المعنی، فاللفظ یدلّ إذن علی أنّ المتکلم قصد تفهیم المعنی، و هذا هو معنی الدلالة التصدیقیة. فإنّ الدلالة علی قسمین:

أ- دلالة تصوریة: بمعنی انتقاش المعنی تصورا فی ذهن السامع، و لو سمعه من اصطکاک حجرین.

ب- دلالة تصدیقیة: و هی دلالة اللفظ علی أن المتکلم قصد تفهیم هذا المعنی، و إخطاره فی ذهن السامع بناء علی أن الوضع عبارة عن التعهد، و أن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱

هذا التعهد تعهد بقضیة شرطیة، و أن هذه القضیة الشرطیة یحصل ملازمة بین شرطها و جزائها.

بناء علی هذا، یکون طرف الملازمة قصد تفهیم المعنی، لکی تکون الدلالة تصدیقیة لا تصوریة بحتة، و طبعا التصوریة موجودة فی ضمن التصدیقیة أیضا.

الأمر الثالث:

إن کل إنسان لغوی فهو واضع، لأنّ الوضع إذا کان عبارة عن التعهد، و التعهد لا یتعلق إلّا بما یقع تحت اختیار المتعهد، و ما یقع تحت اختیار المتعهد إنما هو استعماله هو، لا استعمال الأشخاص الآخرین إلی یوم القیامة. إذن فهو یتعهد فی حدود کلامه، و الآخر یتعهد فی حدود کلامه، و هکذا دوالیک، فکل إنسان لغوی، هو متعهد، یعنی هو واضع، غایة الأمر، أن هذا واضع بالأصالة، و هذا واضع بالمتابعة، فالکل واضعون، لکن واحد أصلی، و آخر بالمتابعة و المتابع لیس أصیلا

هذا هو خلاصة توضیح مبنی التعهد،

[ملاحظات حول مبنی التعهد]

اشارة

و لنا حول هذا المبنی ثلاث کلمات:

الکلمة الأولی:

کان حاصل مبنی التعهد، أن سببیة اللفظ للمعنی فی عالم الذهن، نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضیة شرطیة. و هذا التعهد بالقضیة الشرطیة أوجد ملازمة بین الشرط و الجزاء، بحیث أصبح أحدهما یدلّ علی الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة علی الطرف الآخر للملازمة، و الطرفان فی هذه القضیة الشرطیة هما: الإتیان باللفظ، و قصد تفهیم المعنی. ففی هذا أصبح الإتیان باللفظ دالا علی قصد تفهیم المعنی، من باب دلالة أحد المتلازمین علی ملازمة.

و من هنا تکون الدلالة الوضعیة علی مبنی التعهد، هی الدلالة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲

التصدیقیة، بمعنی أن الوضع ینتج الدلالة التصدیقیة، حیث أن المتعهد تعهد بالإتیان باللفظ متی ما قصد تفهیم المعنی، فقد أوجد هذا التعهد ملازمة بین الشرط و الجزاء فی هذه القضیة الشرطیة.

و هذه القضیة الشرطیة تتصوّر علی ثلاثة أنحاء:

النحول الأول:

أن یتعهد الواضع بأنه متی ما قصد تفهیم المعنی، أتی باللفظ، بحیث یکون الشرط فی القضیة الشرطیة، هو قصد تفهیم المعنی، و

الجزاء فيها، هو الإتيان باللفظ. هذا النحو مطابق مع ظاهر كلمات السيد الأستاذ؛ إن كان التعهد منصبّا على قضية شرطية بهذا النحو من التعهد.

و بهذه الصيغة، فمن الواضح أن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ هذا النحو من التعهد يستوجب أن الشرط يستلزم الجزاء، لا أن الجزاء يستلزم الشرط. و الشرط هنا هو قصد تفهيم المعنى، و الجزاء هو الإتيان باللفظ.

إذن فقصد تفهيم المعنى، يستلزم الإتيان باللفظ، إذن فيدل على اللفظ، لكن ليس معنى هذا، أن الإتيان باللفظ يدلّ على قصد تفهيم المعنى الذى هو المقصود فى المقام. فإنّ المقصود فى المقام بيان نكتة تستوجب دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، لا دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ.

و هنا إذا فرضنا أن التعهد تعلق بقضية شرطية، شرطها، قصد تفهيم المعنى، و جزاؤها، هو الإتيان باللفظ، و من المعلوم أن كل قضية شرطية مقتضى طبعها أنّ شرطها يستلزم جزاءها، و ليس فيها اقتضاء لاستلزام جزائها لشرطها؛ إذن فيكون الشرط دالّا على الجزاء، لا أن الجزاء دالّ على الشرط، إذن فما حصل بالتعهد ليس هو المطلوب، و ما هو المطلوب لا يحصل بهذا التعهد، فما حصل بهذا التعهد، هو دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ، و ما هو المقصود بالتعهد، دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، و أحدهما غير الآخر.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳

إذن فلا يمكن تصحيح هذه الدلالة الموجودة بالفعل للّفظ على المعنى، بتعلق التعهد بهذه القضية الشرطية بهذا النحو.

النحو الثانی:

هو أن يقال بأنّ الواضع يتعهد بعكس النحو الأول من التعهد: فهو يتعهد بأنّه متى ما صدر على لسانه كلمة (ماء) فهو سوف يحدث فى نفسه قصدا لتفهيم المعنى، إذا كان الواضع يتعهد بقضية مثل هذه، فحينئذ يكون الشرط هنا مستلزما للجزاء، و دالّا عليه. فيثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى بالنحو المطلوب.

و يردّ عليه: إنه لو صدرت لفظة (ماء) سهوا من هذا الإنسان، حينئذ نعلم أن هذا الإنسان سوف يحدث فى نفسه قصدا لتفهيم المعنى.

إلّا أنّه من الواضح أنّ مثل هذه القضية الشرطية لا يتعهد بها عاقل، فإنّ الإتيان باللفظ فى عالم الاستعمال اللغوى، هو فى طول قصد تفهيم المعنى، لا إنه متى ما أتى باللفظ أحدث حينئذ قصد تفهيم المعنى، فالتعهد فى مثل هذه القضية الشرطية غير محتمل فى المقام، و هذا النحو الثانى باطل أيضا.

النحو الثالث:

هو أن يتعهد الواضع بأنه لا ينطق بلفظة (أسد) إلّا حين يقصد فيها تفهيم معنى الحيوان المفترس، فحينئذ يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصدا لتفهيم معنى الحيوان المفترس لا يأتى بلفظة (أسد). هذا هو مفاد القضية الشرطية المتعهد بها، حينئذ إذا انتفى الجزاء يعنى إذا أتى بلفظ (أسد) فنستكشف من ذلك أنه قصد تفهيم المعنى، أو أننا نستكشف من ذلك انتفاء الشرط، يعنى أنه قد قصد تفهيم المعنى، هذا هو النحو الثالث المتصوّر.

و بعبارة أوضح، إن الواضع يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصدا لتفهيم المعنى، لا يأتى باللفظ و حينئذ، إذا أتى باللفظ نستكشف كذب الشرط، يعنى أنه قاصد لتفهيم المعنى. و هذا النحو، نحو معقول بنفسه، و عقلائى. كما أنه يحدث

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴

الدلالة المطلوبة، و هی دلالة اللفظ علی المعنی.

و هذا النحو أیضا باطل: و ذلک لأنّ التعهد بأنه متی ما لم یکن قاصدا لتفهیم المعنی فلا یأتی باللفظ، أی: متی ما لم یکن قاصدا لتفهیم معنی الحیوان المفترس، فلا یأتی بکلمة (أسد)، هذا التعهد یستبطن التعهد بعدم الاستعمال المجازی، أی: إنه لا یستعمل لفظة (أسد) مجازا فی غیر الحیوان المفترس، لأنّ معنی التعهد بأنه لا یأتی بلفظة (أسد) أصلا إلّا إذا قصد تفهیم معنی الحیوان المفترس. و هذا یعنی أنه یستلزم التعهد بعدم الاستعمال المجازی، مع أنه من الواضح، أن الواضع حتی حین الوضع، هو بان علی الاستعمال المجازی؛ فإن الاستعمال المجازی باب من أبواب اللغة، و لیس الواضع حینما یضع لفظة (الأسد) للحیوان المفترس، یأخذ علی نفسه عهدا بأنه لا یستعمل لفظة (أسد) فی الرجل الشجاع، بل هو حتی حین وضعه للفظة (أسد) فی الحیوان المفترس، بان أو أنه یحتمل، أنه سوف یستعمل لفظة (أسد) فی المعنی المجازی.

و لا یتصور أن إنسانا عاقلا یتعهد بأنه لا یأتی بلفظة (أسد) إلّا إذا کان قاصدا لتفهیم معنی الحیوان المفترس، إذن فالنحو الثالث غیر معقول.

فهناک إذن بحسب التحلیل لهذا التعهد ثلاث صیغ: و هذه الصیغ الثلاثة کلها إمّا غیر معقولة، و إمّا غیر مفیدة:

فالصیغة الأولی: معقولة فی نفسها، و لکنها غیر مفیدة، فإنها لا تحقق دلالة اللفظ علی المعنی، و هی أن یتعهد بأنه متی ما قصد تفهیم المعنی أتی باللفظ، فإن هذا لا یحقق دلالة اللفظ علی المعنی، لأنّ اللفظ جزاء، و المعنی هو الشرط، و الجزاء لا یستلزم الشرط، و إنما الشرط یستلزم الجزاء، إذن فلا تحقق هذه الصیغة دلالة اللفظ علی المعنی، بل تحقق دلالة المعنی علی اللفظ.

و الصیغة الثانیة: تحقق الدلالة، بأن یتعهد بأنه متی ما أتی باللفظ أن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵

یحدث فی نفسه قصد تفهیم المعنی، فهذا اللفظ هو الشرط، و المعنی هو الجزاء؛ فاللفظ یستلزم المعنی، لکن هذه الصیغة فی نفسها غیر عقلائیة، فإن إنسانا لا یتعهد بمثل هذا التعهد.

و الصیغة الثالثة: و هی أن یتعهد، بأنه متی ما کان غیر قاصد لتفهیم المعنی لا یأتی باللفظ، فإذا کذب الجزاء استکشف من ذلک کذب الشرط أیضا، یعنی قصد التفهیم، و هذا نحو معقول فی نفسه، و یحقق الدلالة دلالة اللفظ علی المعنی، لکنه غیر واقع خارجا، و ذلک لأنه یستلزم تعهدا ضمنیا من الواضع بعدم الاستعمال المجازی، و هذه هی الشقوق الثلاثة.

تعدیل الصیغة الثالثة و الرد علی هذا التعدیل:

الکلمة الأولی التی أوردناها علی مبنی التعهد، تقدم توضیحها، حیث تصورنا ثلاث صیغ لهذه القضیة الشرطیة التی یتعلق التعهد بها، و کل واحدة من هذه الصیغ الثلاثة التی تصورنا تعلق التعهد بها، هی: إمّا صیغة غیر عقلائیة فی نفسها کالصیغة الثانیة، أو فیها محذور کالصیغة الثالثة، أو لا تنتج الدلالة کالصیغة الأولی.

و قد یقال بأنه یمکن تصویر صیغة رابعة فی المقام، و هذه الصیغة الرابعة تکون تعدیلا للصیغة الثالثة، بحیث یندفع عنها الإشکال الذی أوردناه سابقا علیها، فإنّ الصیغة الثالثة التی بیّناها سابقا هی: أن یتعهد الواضع بأنه لا یأتی باللفظ إلّا إذا قصد تفهیم المعنی؛ یعنی إنّ القضیة الشرطیة التی تعهد بها هی أنه متی ما لم یکن قاصدا تفهیم المعنی لا یأتی باللفظ، فحینئذ إذا أتی باللفظ و کذب الجزاء، استکشف من ذلک کذب الشرط. أی إنه قاصد لتفهیم المعنی. و قد أوردنا علی هذه الصیغة أنها تستلزم التعهد الضمنی بعدم الاستعمال المجازی، لأنه إذا تعهد بأنه لا یأتی باللفظ إلّا إذا کان قاصدا لتفهیم المعنی، إذن فهذا تعهد ضمنا بأن لا یستعمل لفظة (أسد) فی الرجل الشجاع مثلا- مع أن الواضع لا یتعهد بعدم الاستعمال المجازی، بل قد یکون حین الوضع بانیا و لو احتمالا علی

الاستعمال المجازی، فلا یعقل صدور مثل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶

هذا التعهد من واضع بان علی الاستعمال المجازی و لو احتمالا.

هـذا هو الإشـکال الـذی أوردناه علی الصـیغة الثالثـة، حینئـذ قد یقال فی مقام دفع هذا الإشـکال، بإجراء تعدیل علی الصـیغة الثالثة، و استخراج صیغة رابعة و حاصلها:

إن الواضع یتعهـد بـأن لا یأتی باللفظ إلّا إذا کان قاصـدا لتفهیم المعنی الحقیقی، و یسـتثنی من ذلک ما إذا أقام قرینـة علی غیر ذلک، رعایـة للاسـتعمال المجازی، فیصـیر المتعهّـد به بحسب الحقیقة، أنه لا یأتی باللفظ إلّا إذا قصد تفهیم المعنی الحقیقی، أو قصد تفهیم المعنی المجازی، مقرونا بالقرینة، حیث أن الاسـتعمال المجازی یحتاج إلی القرینة؛ فهو لا یأتی بلفظة (أسد) إلّا فی إحدی حالتین: إمّا أن یقصد تفهیم الحیوان المفترس فیأتی بلفظة (أسد)، أو یقصد تفهیم الرجل الشجاع منضما مع کلمة «یرمی» حینئذ یأتی بکلمة أسد. و فی غیر هاتین الحالتین لا یأتی بکلمة (أسد).

فإذا تصورنا التعهـد بهـذا النحو، حینئـذ إذا صـدر من المتکلم المتعهـد کلمـة (أسـد)، و لم یأت بقرینة، فحینئذ یتعین أن یکون قاصدا للمعنی الحقیقی و هو الحیوان المفترس، لأـنه تعهـد أن لاـ یـأتی بلفظـة (أسـد) إلّا فی إحـدی حالتین: تفهیم المعنی الحقیقی، أو حالة نصب القرینـة، و الأمر الثانی غیر موجود. فیتعین الأمر الأول، و هو: أن یکون قاصدا لتفهیم المعنی الحقیقی، و بهذا تحصل دلالة اللفظ التصدیقیة علی المعنی. هذه هی الصیغة الرابعة.

الرد علی التعدیل:

أولا: إنّ هذه القرینة الضـمیمة، سواء أرید بها خصوص القرینة المتصـلة، أو أرید بها مطلق القرینة الأعم، من المتصلة و المنفصلة، علی کلا التقـدیرین، لا یفی هـذا المقـدار من العنایـة فی تصـحیح هذا التعهد، لوضوح أن المسـتعمل اللغوی قد یسـتعمل اللفظ فی المعنی المجازی بلا قرینة أصـلا، لا متصـلا و لا منفصلا، فیما إذا تعلق له غرض بالإجمال و الإبهام؛ فإذا تعهد بأن لا یأتی بلفظة (أسد) إلّا فی حالة قصد تفهیم الحیوان المفترس، أو حالة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷

القرینـة، فـإنّ هـذا خلف بنـائه، و لو احتمـال بأن یسـتعمل اللفظ فی المعنی المجازی بلا قرینـة من موارد الإجمال و الإبهام، إذن فهـذا المقدار من العنایة لا یکفی لدفع هذا الإشکال ما لم تکتب عنایات إضافیة أکثر.

ثانیا: ما المراد من القرینة هنا؟ هل هو خصوص القرینة المتصلة. أو الأعم من المتصلة و المنفصلة؟.

فـإن کـان المراد خصوص القرینـة المتصـلة، بحیث أن الواضع یتعهـد بـأن لا یأتی بلفظـة (أسـد) إلّا إذا أراد الحیوان المفترس، أو أراد الرجل الشـجاع، و أتی بالقرینـة المتصـلة؛ إذا کان هکذا، فمن الواضح أن کثیرا ما یعتمد المتکلم علی قرینة منفصـلة، فهذا التعهد بهذا النحو یصیر تعهدا ضمنیا بإلغاء القرائن المنفصلة، مع أن الإنسان اللغوی قد یعتمد علی القرینة المنفصلة.

و إن أرید بالقرینة الأعم من المتصـلة و المنفصـلة، بمعنی أن یقول- إن کلمة (أسد) أتعهد بأن لا آتی بها إلّا إذا أردت تفهیم الحیوان المفـترس، أو أردت بهـا الرجـل الشـجاع، و لو مع نصب قرینـة، لکن بعـد أسـبوعین مثلاـ- إذا کـان هکـذا، فحینئـذ، ففیمـا إذا صـدر الاسـتعمال من المتکلم، و شـککنا فی أنه ینصب قرینة منفصـلة، أو لا ینصب قرینة منفصـلة؛ معنی هذا أن اللفظ لم نحرز دلالته بالفعل علی المعنی الموضوع له، لأنّ دلالـة لفظ (أسـد) علی الحیوان المفترس فرع اقتضاء التعهـد لـذلک، و التعهـد لا یقتضـی کشف قصـد تفهیم الحیوان المفترس إلّا فی حالـة عـدم القرینـة مطلقا، لا متصـلة و لا منفصـلة، إذن ففی مثل هـذا الحال یشکّ فی أن اللفظ هل له

دلالة وضعية على المعنى الحقيقى، أو ليس له دلالة وضعية على المعنى الحقيقى، لأنّ الدلالة الوضعية للّفظ على المعنى الحقيقى، إنما تحصل عند أصحاب التعهد ببركة التلازم الناشئ من التعهد، و هذا التعهد إنما يجعل الملازمة بين اللفظ و بين قصد تفهيم المعنى الحقيقى، فيما إذا لم تكن هناك قرينة، و لو منفصلة.

إذا فمع الشك فى وجود القرينة، و لو متصلة، يشك فى وجود الدلالة الوضعية و عدم وجودها، و حينئذ لا بد من التوقف، مع أنه لا إشكال فى حالة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸

احتمال القرينة المنفصلة بالبناء على عقد اللفظ على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: إنه إذا شكّ فى القرينة المنفصلة، يجرى أصالة عدم القرينة، فإن أصالة عدم القرينة من الأصول العقلائية، فإن العقلاء إذا شكوا فى القرينة المنفصلة، أجروا أصالة عدمها، فإذا أجرينا أصالة عدم القرينة المنفصلة، حينئذ نكون قد أحرزنا موضوع التعهد و موضوع الدلالة الوضعية، و إذا تمّ بذلك الدلالة الوضعية، حملنا اللفظ على معناه الحقيقى.

كان الجواب: إن أصالة عدم القرينة الذى هو أصل من الأصول العقلائية، لا يجريه العقلاء من باب التعبد الصرف، و إنما يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة، من باب أن القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ، و على خلاف دلالة اللفظ. إذن فأصالة عدم القرينة المنفصلة حيث أنها أصل عقلائى، و العقلاء ليس عندهم أصول تعبدية من قبيل الشارع، بل هى أصول استظهارية، إذن فأصالة عدم القرينة عند العقلاء، إنما هو باعتبار أن القرينة المنفصلة يرونها أنها على خلاف ظهور اللفظ، و على خلاف دلالة اللفظ، و لهذا يقولون إنّ الأصل عدمها. إذن فهذا الأصل إنما يجرى لو فرغ قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم القرينة؟! بل لا بدّ أن يفرض أنّ الدلالة الوضعية تامة فى نفسها و فعلية، حينئذ عند فعلية الدلالة الوضعية إذا شكّ فى أنّ المتكلم هل ينصب قرينة، أو لا ينصب على خلاف دلالة اللفظ، يقال إنّ الأصل أنه لا ينصب قرينة، لأنّ هذا خلاف الدلالة الوضعية للّفظ.

أمّا فى محل الكلام: فدلالة اللفظ الوضعية هى أوّل الكلام، لأنّ المفروض أنها منوطة بعدم القرينة و لو منفصلة، إذن فهذه الصيغة الرابعة غير صحيحة، و النكتة فى عدم صحة الصيغة الرابعة هو هذا الذى أوضحناه، من أن مرجع الصيغة الرابعة إلى أنّ الدلالة الوضعية للفظ على المعنى، التى نشأت من التعهد، مشروطة بعدم قيام القرينة، و لو منفصلة.

إذن فمع الشك فى قيام القرينة و لو منفصلا، يشك فى الدلالة الوضعية، و معه كيف يحمل اللفظ على المعنى الحقيقى، و لا تجرى أصالة عدم القرينة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹

لأنّ أصالة عدم القرينة فرع تمامية الدلالة الوضعية قبل ذلك؟.

أمّا إذا لم نحرز تمامية الدلالة الوضعية، فلا تجرى أصالة عدم القرينة، لأنّ العقلاء إنما يتعبدون بأصالة عدم القرينة من باب أنها على خلاف دلالة اللفظ، و هنا أصل دلالة اللفظ مشكوكة، فكيف يتعبدون بأصالة عدم القرينة؟.

هذا هو الكلام فى إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهد، و بها يبطل مبنى التعهد، هذه هى كلمتنا الأولى.

الكلمة الثانية:

هى أنه لو قطعنا النظر عن الإشكال الأول، الذى أبطلنا به مبنى التعهد، و فرضنا أن واحدة من الصيغ الأربعة المتقدم ذكرها، قد أصبحت معقولة فى نفسها، و أصبحت موجبة لما إدّعاه أصحاب التعهد من الدلالة التصديقية للّفظ على المعنى، و مع هذا نقول: إنّ تفسير الوضع بالتعهد هذا أمر غير واقع بحسب الخارج، و ذلك لأنّ معنى تفسير الوضع بالتعهد، يعنى أن فهم المعنى من اللفظ عملية

استدلالیة؛ لأنّ فهم المعنی من اللفظ یقوم علی أساس ملازمة بین الجزاء و الشرط فی القضیة الشرطیة، بحیث متی ما صدق الشرط صدق الجزاء، و هذا استدلال و برهنة بأحد طرفی الملازمة علی الطرف الآخر من طرفی الملازمة.

فإذا رأینا إنسانا یأکل السّم، نستدلّ بأنه سوف یموت. و هذا الاستدلال مبنی علی أساس هذه القاعدة، و هی أنه متی ما کان شیء مستتبعا لشیء آخر، و کان الشیء الآخر موجودا، حینئذ فالشیء الأول یکون موجودا لا محالة، فیصیر فهم المعنی من اللفظ استدلالا مبنیا علی هذه القاعدة.

و من الواضح أن فهم المعنی من اللفظ مطلب یتحقق عند الطفل، قبل أن ینشأ عنده أیّ مدرک علی الاستدلال، فالطفل بتکرار اللفظ علیه، یحصل عنده فهم للمعنی من اللفظ فی ذهنه، و هذا الفهم للمعنی من اللفظ عنده، یحصل لکثرة تکرار اللفظ، و هذا سنخ فهم، قبل أی قدرة فی ذهن الطفل علی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰

الاستدلال بأحد المتلازمین علی الملازم الآخر.

و لم یستنتج استنتاجا أرسطیا بأن قال: ما دامت أمی تعهدت بأنها لا تأتی بکلمة (ماء) إلّا إذا أرادت المعنی الفلانی، و ما دامت أمی عاقلة، و الأصل فی العاقل أن یفی بتعهداته، و ما دامت قد قالت کلمة (ماء)، فلا بدّ أن تکون قد قصدت هذا المعنی.

و هذا الاستدلال کیف یمر علی ذهن طفل! بل إن هذا لا یمر علی ذهن الکبیر، فضلا عن الطفل.

إذن فبوجدان هذا الطفل یعرف: أن عملیة فهم المعنی من اللفظ، له سنخ ملاک سابق علی الاستدلالات المنطقیة، و هذا الملاک السابق علی الاستدلالات المنطقیة، لعلّه وحده کاف فی تصویر الوضع بلا حاجة إلی الالتزام بهذا التعهد، فما دام بنحو الإجمال، و بنحو البرهان الإنّی، نعرف إجمالا- أنّ هناک ملاکا لانتقال من اللفظ إلی المعنی، قبل أی استدلال أرسطی، ببرهان أن الطفل یفهم المعنی.

إذن فلعلّ تلک النکتة التی هی ملاک الانتقال قبل کل استدلال برهانی، لعلّها هی الوضع، فلا بد من الکشف عن هذه النکتة، و إجلاء هذا الملاک لنری هل تکفی هذه النکتة أو لا تکفی؟ و سوف یتضح أنها وحدها کافیة.

و بشکل آخر لکلمتنا الثانیة نقول: إنّ القائلین بالتعهد یحاولون أن یفسروا انتقال ذهن السامع من اللفظ إلی المعنی، بأنه مبنی علی أن السامع یعلم بتعهد الواضع المتکلم، و هو أن یأتی باللفظ متی ما قصد تفهیم المعنی، فهو تعهد بقضیة شرطیة؛ و بسبب هذا یعلم السامع بأنه وجدت ملازمة ببرکة هذه القضیة الشرطیة بین شرطها و جزائها، فحینئذ إذا وجد أحد طرفی القضیة الشرطیة، انتقل الذهن إلی الطرف الآخر، فیکون انتقال ذهن السامع من اللفظ إلی المعنی بسبب اعتقاده بالملازمة بین الشرط و الجزاء فی القضیة الشرطیة الناشئ من علمه بالتعهد من قبل المتکلم.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱

و من الواضح أن الطفل فی بدایة عمره إذا سمع اللفظ مستعملا فی معنی معین مرارا متعددة، سوف ینتقل إلی ذهنه المعنی من اللفظ.

حینئذ نسأل أصحاب التعهد، بأن الطفل إذا سمع أمه مائة مرة أو أکثر أو أقل تقول: حلیب، و ترید هذا المعنی، فانتقل ذهنه إلی هذا المعنی، هل أن الطفل استکشف بعد هذه الاستعمالات، تعهدا من قبل أمه، بأن لا تأتی بلفظة (حلیب) إلّا إذا قصدت المعنی الفلانی، و استنتج من تعهد أمه هذا وجود ملازمة ما بین الشرط و الجزاء فی هذه القضیة الشرطیة، و أخذ یستدلّ علی وجود أحد الطرفین بوجود الطرف الآخر؟.

أو إنه ابتداء، بمجرد أن أصبح ذهنه مأنوسا بکثرة الاستعمال بلا أن یعرف الوضع، أو التعهد، أو الملازمة، أصبح ذهنه ینتقل من اللفظ إلی المعنی؟.

فإن قالوا: بأن الطفل استکشف تعهدا من الأم، و استنتج من ذلک الملازمة.

قلنا: هذا بديهی البطلان بالنسبة إلی الطفل، لأنّ الطفل لا يمكنه أن يستنتج هذه الاستنتاجات الاستدلالية فی المقام، و إلّا كان عالما.

و إن قالوا: بأن الطفل ينتقل ذهنه مباشرة إلی المعنی بمجرد أن يحصل أنس فی ذهنه من سماع اللفظ مرات عديدة، من دون أن يكون مطّلعا علی الملازمة بين اللفظ و المعنی، و علی تعهد الأم علی أن لا تأتی باللفظ إلّا إذا قصدت تفهيم المعنی.

قلنا: إذن فيثبت بذلك أن انتقال ذهن السامع من اللفظ إلی المعنی، له نكتة محفوظة، بقطع النظر عن العلم بالتعهد و العلم بالملازمة.

أمّا ما هی هذه النكتة؟ فيأتی بحثها فی آخر المسألة. هذا خلاصة الكلمة الثانية.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲

الكلمة الثالثة:

و أمّا الكلمة الثالثة: فسوف نتعرض فيها لإشكال مشهور علی مبنی التعهد، فإن مبنی التعهد بعد أن ذهب إليه بعض المحققين المتقدمين، اعترض عليه بعض الأعلام بإشكال مشهور، و هو إشكال الدور:

و توضيح هذا الإشكال المشهوری هو: أن نأخذ الصيغة المعروفة للتعهد، و هی: أنّ الواضع يتعهد بأنه متی ما قصد تفهيم المعنی أتی باللفظ، حينئذ هذا الإشكال هكذا يقول: بأن تعهده بالإتيان باللفظ يأتی قبل قصد تفهيم المعنی.

هذا التعهد لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن يكون تعهده بالإتيان باللفظ إرادة مقدمية ناشئة من قصد تفهيم المعنی، فهو حين يتعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنی، كأنه يترشّح من قصد تفهيم المعنی قصد آخر مقدّمی، و إرادة مقدّمية تتعلق بالإتيان باللفظ، فيكون تعهده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مقدّمية مترشحة من قصد تفهيم المعنی.

الأمر الثانی: هو أن تكون إرادته بالإتيان باللفظ، إرادة نفسية مستقلة، غير مترشحة من قصد تفهيم المعنی، و كلاهما باطل.

فأمّا كون تعهده باللفظ إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنی:

فهذا غير معقول للزوم الدور و ذلك:

لأن هذا التعهد إن كان إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنی، إذن فهذه الإرادة فرع أن يكون اللفظ دالّا علی المعنی، حتی يترشح من قصد تفهيم المعنی إرادة الإتيان باللفظ، و كون اللفظ دالّا علی المعنی فرع التعهد لأن الوضع هو التعهد، فيلزم الدور فی المقام.

فيستحيل أن يكون التعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنی، إرادة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳

مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنی، لأنّ هذه الإرادة المقدمية فرع أن يكون اللفظ دالّا علی المعنی، و كون اللفظ دالّا علی المعنی فرع التعهد عند أصحاب التعهد، هذا الإشكال الأول.

و أمّا الإشكال الثانی: و هو أن يكون التعهد بإتيان اللفظ إرادة نفسية مستقلة، فهذا فی نفسه معقول، لا يلزم منه الدور، لكن يحتاج حينئذ إلی نكتة، إلی غرض فی الإتيان باللفظ، بقطع النظر عن قصد تفهيم المعنی؛ مع أنه من الواضح أنه لا غرض من الإتيان باللفظ بقطع النظر عن تفهيم المعنی! فإذا لم يكن فيه غرض نفسی فكيف يتعلق به تعهد نفسی و إرادة نفسية؟ فهذا أيضا غير صحيح، فيبطل بذلك مبنی التعهد. هذا هو الإشكال الثانی.

و بناء علی هذين الأمرين، و الإشكالين يبطل مبنی التعهد. هذا هو الإشكال المشهوری.

الرد على الإشكال المشهورى:

و الجواب على هذا الإشكال بأن يقال: عندنا فى المقام إرادتان، لا إرادة واحدة:

أ- إرادة جزئية للّفظ فى مقام الاستعمال.

ب- و إرادة كلية للّفظ فى مقام التعهد، و الوضع.

فالإرادة الجزئية: هى إرادة مقدمية و متوقفة على كون اللفظ دالّا على المعنى، و أمّا كون اللفظ دالّا على المعنى فهو ليس موقوفا على هذه الإرادة الجزئية، بل هو موقوف على الإرادة الكلية، على نهج القضية الحقيقية، أى على نهج القضية الشرطية، بمعنى أنه متى ما قصد تفهيم المعنى يريد الإتيان باللفظ.

فكأن هناك إرادتين:

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۲۴

أ- إرادة جزئية فعلية: و هذه توجد حين الاستعمال و هى فرع دلالة اللفظ على المعنى.

ب- إرادة كلية شرطية: و هذه الإرادة هى منشأ دلالة اللفظ على المعنى.

إذن فقد اختلف الموقوف و الموقوف عليه. باعتبار تعدد الإرادة.

و هذا البيان بهذا اللسان، ليس جوابا على الإشكال، و ذلك لأنّ هذه الإرادة الكلية الشرطية، بحسب الحقيقة، ليست إلّا عين تلك الإرادة الفعلية، غاية الأمر أنّها عينها بوجود تقديرى، لا بوجود تنجيزى، و إلّا ليس عندنا بحسب الحقيقة إرادتان اثنتان، بل إرادة واحدة، قبل تحقق شرطها تكون شرطية، و بعد تحقق شرطها تكون فعلية.

مثلا: العطشان حينما يعطش يريد رفع عطشه، و هذه إرادة فعلية جزئية، و لكن كل إنسان حتى قبل العطش، هو بنحو القضية الشرطية يريد أن يشرب الماء كلما عطش، و إرادته لشرب الماء كلما عطش هذه عين تلك الإرادة.

غاية الأمر: هذه إرادة مشروطة، و تلك هى عين هذه الإرادة المشروطة بعد وجود شرطها و تحقق شرطها.

فليس عندنا فى المقام إرادتان، إحداهما تكون فى طول الدلالة، و الأخرى تكون الدلالة فى طولها؛ بل هى إرادة واحدة، مرة نعبّر عنها بقضية تنجيزية، إذا وجد شرطها، و أخرى نعبّر عنها بقضية شرطية، إذا لم يوجد شرطها.

إذن فهناك بحسب الحقيقة تعبيران عن إرادة واحدة، لا إرادتان؛ بل إرادة واحدة نعبّر عنها بتعبيرين:

إرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى، نعبّر عنها بقضية شرطية.

و بعد قصد تفهيم المعنى نعبّر عنها بقضية تنجيزية فعلية؛ من قبيل إرادة رفع العطش، بعد العطش: نعبّر عنها بقضية فعلية، و نقول بالفعل مريد للماء،

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۲۵

و قبل العطش نعبّر عنها بقضية شرطية، و نقول: لو عطش لأراد شرب الماء.

إذن فهى إرادة واحدة يعبّر عنها بتعبيرين. فلم ينحل الإشكال بهذا البيان.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۲۶

الحل المختار

و الصحيح فى حل هذا الإشكال المشهورى، هو أن يقال: بأن التعهد ليس من سنخ الإرادة، حتى يأتى الإشكال بأنها هل هى إرادة

مقدمیة، أو إرادة نفسیة، بل التعهد هو من سنخ الالتزام، و جعل المسئولیة علی الإنسان، سنخه سنخ النذر، لا سنخ الإرادة. فالتعهد معناه: أن یجعل نفسه مسئولا و مقیدا، و یوجب علی نفسه أنه متی ما قصد تفهیم المعنی أتی باللفظ، إذن فبابه لیس باب الإرادة، بل بابه باب الجعل، جعل الإلزام علی النفس، هذا فعل نفسانی و هذا الفعل النفسانی قد یفعله الفاعل لمصلحة فی نفس هذا الفعل النفسانی نفسه، و ما هی المصلحة فی نفس هذا الالتزام- هو حصول الدلالة ما بین اللفظ و المعنی- لأنّ أصحاب التعهد یقولون ببرکة هذا التعهد تحصل الدلالة بین اللفظ و المعنی.

إذن فالتعهد لیس بابه باب الإرادة و الشوق المؤکد، حتی یقال إنّ هذه الإرادة مقدمیة أو نفسیة، بل بابه باب الجعل النفسانی، جعل المسئولیة علی النفس، و جعل الإیجاب علی النفس، و هذا فعل نفسانی، و هو بنفسه ذو مصلحة، لأنّه به ینفتح باب الخیرات، و به تحصل الدلالة بین اللفظ و المعنی.

إذن فینقدح فی نفس المولی، و فی نفس الواضع، داعیا إلی إیجاد هذا الفعل النفسانی، و لا محذور فیه.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۷

إذن فهذا الإشکال المشهوری غیر تام علی مبنی التعهد.

و الصحیح فی إبطال مبنی التعهد: هو ما تقدم فی الکلمة الأولی و الکلمة الثانیة.

إلی هنا أبطلنا المسلک الأول من المسالک الثلاثة فی تصویر حقیقة الوضع، حیث أننا ذکرنا أنه فی حقیقة الوضع یوجد ثلاثة مسالک:

۱- مسلک التعهد.

۲- مسلک الاعتبار.

۳- مسلک الجعل الواقعی.

و بقی علینا مسلک الاعتبار، و مسلک الجعل الواقعی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۹

المسلک الثانی ۲- مسلک الاعتبار

اشارة

فقد اختلف أصحاب هذا المسلک- مسلک الاعتبار- فی هویة هذا المسلک، و تعیین ما هو المعتبر من قبل الواضع، و لهذا ذکر أصحاب هذا المسلک جملة من الوجوه صار مسلکا فی مقام تصویر الاعتبار الذی یتحقق به الوضع.

الوجه الأول:

الوجه الأول من وجوه تصویر هذا المسلک هو: إنّ الوضع عبارة عن الاعتبار، و هو وضع اللفظ علی المعنی ۳]، و توضیح ذلک:

أن أحد الأسالیب فی جعل شیء یدلّ علی شیء، وضعه علیه، فمثلا:

حینما نضع العلم علی رأس الفرسخ، أو علی البئر، یکون العلم دلیلا علی أنّ هذا هو رأس الفرسخ، أو یکون دلیلا علی أن هذه بئر.

إذن فوضع شیء علی شیء من الطرق المعقولة فی جعل الشیء الموضوع دالّا، و فی جعل الموضوع علیه مدلولا، و هذا الوضع علی قسمین:

القسم الأول: تارة یکون وضعا خارجیا حقیقیا من قبیل المثال المذکور، و هو وضع العلم علی رأس الفرسخ، أو البئر.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۰

القسم الثانی: و قد یکون الوضع وضعا اعتباریا، یعنی یعتبر کون اللفظ موضوعا علیه دون أن یکون موضوعا علیه حقیقة. و هذا بابه باب وضع الألفاظ للمعانی عند صاحب هذا الوجه، و یکون هذا اللون من الوضع فی مقابل الوضع الحقیقی، فکما أنّ وضع العلم حقیقة علی رأس الفرسخ أو البئر، یکون منشأ لدلالة العلم علی رأس الفرسخ أو البئر، کذلک وضع اللفظ اعتبارا علی المعنی، یکون منشأ لدلالة اللفظ علی المعنی.

هذا هو الوجه الأول من وجوه مذهب الاعتبار،

[اعتراض السید الخوئی علی مسلک الاعتبار]

و قد اعترض علیه السید الأستاذ[۴] باعتراضین مترتبین، بمعنی أنّ ثانیهما ینشأ من أولهما:

الاعتراض الأول: هو أن وضع اللفظ للمعنی لیس مرجعه إلی اعتبار وضع من هذا القبیل، لأنّ وضع العلم علی رأس الفرسخ هذا فیه ثلاثة عناصر:

أحدهما: الموضوع و هو العلم.

و الثانی: الموضوع علیه و هو المکان.

و الثالث: الموضوع له و هو ما یکون دالّا علیه و هو عبارة عن کونه رأس الفرسخ.

فهذه ثلاثة عناصر موضوع و موضوع علیه و موضوع له، الموضوع هو العلم. و الموضوع علیه هو هذا المکان. و الموضوع له هو رأس الفرسخ.

فلو قیل بأن وضع اللفظ للمعنی هو اعتبار لذلک المطلب بنفسه، إذن نحتاج إلی ثلاثة عناصر- موضوع، و موضوع علیه، و موضوع له- مع أنه لا یوجد عندنا إلّا عنصران- الموضوع و هو اللفظ، و الموضوع علیه: و هو المعنی، و لا یوجد شیء ثالث نسمیه موضوعا له- إذن فعملیة وضع اللفظ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۱

للمعنی لیست مشابهة لعملیة وضع العلم علی رأس الفرسخ، أو البئر، لأنّ هناک فی وضع العلم علی رأس الفرسخ یوجد ثلاثة عناصر، و فی هذا الوضع یوجد عنصران فقط، الموضوع و الموضوع علیه، و لا یوجد موضوع له.

الاعتراض الثانی: هذا الاعتراض ناشئ من الاعتراض الأول، و هو: أنه تبین أن المعنی هو الموضوع علیه، مع أننا نقول عادة إن المعنی هو الموضوع له لا الموضوع علیه، فکیف صحّ أن ینتزع من الموضوع له عنوانا اسمه الموضوع علیه مع أن هذا غیر معروف؟.

الرد علی کلا الاعتراضین:

و کلا الاعتراضین مع أصل الوجه ممّا لا یمکن المساعدة علیه؛ فإذا ما بقینا مع هذین الاعتراضین فقط، فبإمکان صاحب هذا الوجه دفع کلیهما:

أمّا دفع الاعتراض الأول: و هو أنه لا یوجد فی وضع الألفاظ للمعانی ثلاثة عناصر- موضوع، و موضوع علیه، و موضوع له- کما هو الحال فی الوضع الخارجی- فی وضع العلم علی رأس الفرسخ أو البئر- بل یوجد عنصران موضوع و موضوع علیه:

هذا الاعتراض جوابه: إنّ الموضوع علیه و الموضوع له، أحیانا یکون بینهما تغایر خارجی حقیقی، کما هو الحال فیما لو وضعنا علما علی الأرض المسبعة- أی: کثیرة الحیوانات المفترسة- للدلالة علی أنّ فی هذه الأرض حیوانات مفترسة، حینئذ هنا الموضوع هو

العلم، و الموضوع علیه هو الأرض، و الموضوع له هو وجود الحیوانات المفترسة، فهنا الموضوع علیه، و الموضوع له، متغایران خارجا و إشارة، إذ إن الأرض شیء، و الحیوانات شیء آخر.

و أحیانا أخری، یکون الموضوع له عین الموضوع علیه، غایة الأمر أن الفرق بینهما فرق تحلیلی، لا- فرق خارجی إشارتی، کما هو الحال فی وضع العلم علی رأس الفرسخ. فالموضوع علیه هو الأرض، و هذه الأرض هی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۲

بنفسها رأس الفرسخ، و رأس الفرسخ هو هذه الأرض و لیس شیئا آخر غیر هذه الأرض. فهذه الأرض هی أرض مخصوصة نراها بأعیننا، و هی بنفسها رأس الفرسخ، و هذه الأرض بما هی أرض مرئیة بأعیننا موضوع علیه، و بما هی موصوفة بأنها رأس الفرسخ هی موضوع له.

فالفرق إذن بین الموضوع علیه، و الموضوع له، لیس فرقا خارجیا إشاریا، بحیث یوجد شیئان، بل یوجد شیء واحد، و هذا الشیء الواحد ینحل إلی صفتین، بلحاظ أنه أرض مخصوصة نراها بأعیننا، تکون موضوعا علیه، و بلحاظ أنها رأس الفرسخ، تکون موضوعا له.

فمثلا- لو نصبنا علما علی الأرض الذهبیة، فهنا الموضوع علیه هو الأرض الذهبیة، و الموضوع له هو الأرض الذهبیة، لکن مع الفرق التحلیلی، فالموضوع علیه هو ذات الأرض، و الموضوع له هو کونها ذهبیة، فالفرق بینهما هو فرق تحلیلی.

و محل الکلام یمکن أن یدّعی أنه من قبیل الثانی لا الأول، بمعنی أن الموضوع علیه و الموضوع له شیء واحد، لکنه بلحاظین، و بالتحلیل یکون أحدهما غیر الآخر، و ذلک أن الواضع یضع لفظة (أسد) علی المعنی المستعمل فیه، فالموضوع علیه هو المعنی المستعمل فیه، و الموضوع له هو کون هذا الحیوان مفترسا؛ إذن عندنا هنا موضوع، و موضوع علیه، و موضوع له موازیة مع الوضع فی باب العلم، الموضوع هنا هو اللفظ فی مقابل العلم هناک، و الموضوع علیه هنا، هو المعنی المستعمل فیه فی مقابل الأرض هناک، لکن المعنی المستعمل فیه علی إجماله، و الموضوع له هنا، هو بیان أن المعنی المستعمل فیه، هو الحیوان المفترس، کما أن الموضوع له هناک هو بیان أن هذا المکان المخصوص هو رأس الفرسخ، و کما أنّ المکان المخصوص هو عین رأس الفرسخ خارجا، کذلک الحیوان المفترس هو عین المعنی المستعمل فیه خارجا، لکن الفرق بینهما فرق تحلیلی، و بهذا وجدت العناصر الثلاثة.

و بهذا البیان اتضح کذلک أنّ الاعتراض الثانی غیر وارد أیضا، فإنّ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۳

الاعتراض الثانی، کان مفاده، أنه لازم هذا البیان أن یکون المعنی هو الموضوع علیه، لا الموضوع له؛ لکن صار واضحا ممّا بیناه، أنّ اللفظ وضع علی المعنی المستعمل فیه علی إجماله، لیدلّ علیه علی إجماله، فالموضوع له بحسب الحقیقة هو کون المعنی المستعمل فیه هو الحیوان المفترس، فقد أصبح المعنی هو الموضوع له بهذا الاعتبار، لا إنه متمحّض فی الموضوع علیه.

و إن شئتم قلتم: بأن المعنی أصبح له لحاظان؛ بما هو المعنی المستعمل فیه علی إجماله، یکون بمثابة المکان المخصوص علی إجماله، و بلحاظ أنه هو الحیوان المفترس، یکون هو الموضوع له، کما أن رأس الفرسخ هو الموضوع له.

إذن فالمعنی بأحد اللحاظین یکون هو الموضوع له، فلا یبقی غرابة من هذه الناحیة، إذن کلا الاعتراضین لا یمکن المساعدة علیه بالنسبة لهذا الوجه.

نقض الوجه الأول:

و هذا الوجه غیر صحیح، و لا ینفع إلّا للتلاعب بالألفاظ، و لقلقة اللسان، و ذلک لأنّ هذا الوجه یرید أن یجعل وضع اللفظ للمعنی اعتبارا للوضع الخارجی، یقول: هنا أعتبر ذاک الوضع الخارجی فی باب الأعلام، فکما أنّ العلم هناک یکون دالّا و رأس الفرسخ

مدلولا، هنا کذلک، الوضع الخارجی أوجده بالاعتبار.

و هذا إشکال واضح فإن الوضع الخارجی لیس بأشد و بأحسن حالا من الوضع الاعتباری، و نحن إذا حاسبنا حساب الوضع الخارجی الحقیقی، نجد أنّ وضع العلم علی رأس الفرسخ، ما لم ینضم إلیه عنایة من الخارج، لا یدلّ علی أن هنا رأس الفرسخ، کما لو وضع الإنسان علما علی رأس الفرسخ، و هو نائم، دون أن یکون لدیه بناء کلی علی أن یضع الأعلام علی رءوس الفراسخ، حینئذ لا یکون وضع العلم علی هذا المکان، دلیلا علی رأس الفرسخ، فالوضع بوجوده الخارجی التکوینی، ما لم ینضم إلیه عنایة نفسانیة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۴

و قصدیة من قبل الواضع التکوینی، لا یکون هذا الوضع دالّا علی أن هذا العلم کاشف علی رأس الفرسخ، و إنما یکشف علی أن هنا رأس الفرسخ، لو انضم إلی الوضع الخارجی عنایة و أمر آخر نفسانی.

و بهذا تبین: إنّ الوضع الخارجی بمجرده، لا یکون کافیا لإیجاد دلالة الموضوع علی الموضوع علیه، فکیف یکون اعتباره کافیا لذلک؟ فإن الشیء بوجوده الخارجی إذا لم یکن دالّا، فکیف یکون دالّا بوجوده الاعتباری ما لم ینضم إلیه تلک النکتة الإضافیة؟ و نحن بحاجة لمعرفة تلک النکتة الإضافیة و إبرازها، و ما لم نبرز تلک النکتة و نضمها إلی الوضع الخارجی، لا یمکن القول بأن الوضع الخارجی بمجرده تحصل الدلالة.

و إن شئتم قلتم: إنّ إیجاد الشیء بالاعتبار لا یمکن أن یترتب علیه أثر فی المقام، إلّا أن وجوده الحقیقی یکون منشأ لذلک الأثر، و فی المقام، الوضع بوجوده الحقیقی، ما لم ینضم إلیه نکتة، لا یکون منشأ للدلالة. إذن فاعتباره أیضا ما لم ینضم إلیه نکتة، لا یکون منشأ للدلالة، فلا بد من صرف عنان الکلام إلی بیان تلک النکتة. هذا هو الجواب عن الوجه الأول فی المقام.

الوجه الثانی:

الوجه الثانی من وجوه تصویر هذا المسلک هو أن یقال: بأن الوضع هو عبارة عن الاعتبار، و المعتبر هو کون اللفظ عین المعنی، و کون اللفظ وجودا للمعنی، فکأن الواضع حینما یلتفت إلی اللفظ و المعنی، فهو یری المغایرة بینهما، لأنّ الحیوان المفترس شیء، و لفظة- أ- س- د- شیء آخر، فهو مغایر و مباین لتمام المعنی، و المباین لا یکون دالّا علی مباینة.

و من أجل أن یوجد دلالة اللفظ علی المعنی، یعتبر أن اللفظ وجود للمعنی، فإذا اعتبر کون اللفظ وجودا للمعنی، فحینئذ یکون اللفظ بواسطة کونه وجودا للمعنی بالاعتبار، دالّا علی المعنی، لأنه بهذا الاعتبار هو نفسه و عینه. و من المعلوم حینئذ أنه إذا کان اللفظ نفس المعنی، فیمکن للفظ أن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۵

یرینا المعنی، و هذا معنی دلالة اللفظ علی المعنی.

و هذا الوجه قد ناقشه السید الأستاذ[۵]، و حاصل مناقشته: إن مرجع هذا الوجه إلی تنزیل اللفظ منزلة المعنی، علی حدّ تنزیل الطواف حول البیت منزلة الصلاة فی قوله (ع): «الطواف فی البیت صلاة»، و التنزیل لا یعقل إلّا إذا کان هناک أثر للمنزّل علیه، فیراد بالتنزیل تسریة ذلک الأثر إلی المنزّل، فیکون الأثر الثابت للمنزل علیه ثابتا بواسطة التنزیل للمنزّل کما هو الحال فی قوله (ع):

«الطواف فی البیت صلاة»، فإنّ المنزّل علیه هو الصلاة، و المنزل هو الطواف، و المنزل علیه، و هو الصلاة، له أثر، و هو اشتراط الطهارة مثلا.

و حینما یقول: «الطواف فی البیت صلاة»، فیکون معنی التنزیل إسراء ذلک الأثر الثابت للصلاة، إلی الطواف، فیعتبر فی الطواف حینئذ الطهارة، کما یعتبر فی الصلاة.

إذن فلا بد و أن یکون هناک أثر للمنزّل علیه یسری بحکم التنزیل إلی المنزل.

و هنا إذا فرضنا أن الوضع كان عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فلا بد و أن يكون هناك أثر من آثار المعنى يترتب على اللفظ بواسطة التنزيل، مع أننا نرى أنه لا يوجد أى أثر من آثار المعنى للفظ، فالمعنى و هو الحيوان المفترس، يأكل، و يشرب، إلى غير ذلك، بينما كلمة (أسد) لا يترتب عليها أىّ أثر من تلك الآثار.

و هذه المناقشة مرجعها إلى أمرين:

الأمر الأول: اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى، مرجعه إلى التنزيل، أى: تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الأمر الثانى: إنّ التنزيل لا بدّ فيه من أن يجرى فيه بعض أحكام المنزل

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۳۶

عليه على المنزل، بينما هنا لا نرى شيئا من آثار المعنى يثبت للفظ، فلا يعقل التنزيل حينئذ.

إلّا أن هذه المناقشة مدفوعة:

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأول و هو أن اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى، مرجعه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى: فهو غير مسلّم، فإن اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى لا يعنى حمله على التنزيل، و توضيح ذلك يكون ببيان مقدمة مشابهة لمحل الكلام و هى:

إن الميرزا «قدس سره» ادّعى فى بحث جعل الطرق و الإمارات ۶]، أن خبر الواحد جعل علما و قطعا طريقيا، و هناك أشكل على الميرزا الإشكال نفسه الذى أشكله السيد الأستاذ[۷]، و حاصله: إن الإمارة إذا كانت قد اعتبرت علما و طريقا بتنزيل الشارع، فلا بدّ حينئذ، أن يكون هناك حكم شرعى للطريق، حتى يسرى بالتنزيل إلى تلك الإمارة، مع أن القطع الطريقى ليس له أثر شرعى، حيث أن أثره المنجّزية و المعذّرية، و هما من حكم العقل لا الشرع، فلا معنى لأن ينزل الشارع الإمارة منزلة القطع الطريقى.

و قد أجاب الميرزا «قدس سره»، عن هذا[۸]: بأنّ المدّعى ليس هو أن الإمارة منزّلة منزلة القطع، بل كونها فردا من القطع بالاعتبار، و فرق بين المطلبين؛ فمرة نفرض أن المولى قال جعلت الأمارة بمنزلة العلم و القطع، و حينئذ يرد الإشكال المذكور، و مرة أخرى لا يكون لسانه لسان التنزيل، و جعل الإمارة بمنزلة القطع الطريقى، بل لسانه لسان الاعتبار، فيعتبر أنّ الأمارة علم و قطع. و الاعتبار سهل المئونة، لا يحتاج إلى أن يكون هناك أى أثر للمنزل عليه، ليسرى للمنزل، و بهذا دفع الميرزا الإشكال.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۳۷

و إذا اتضح الفرق بين باب التنزيل، و باب الاعتبار نقول:

إنه يمكن أن يدعى صاحب هذا الوجه الثانى لمسلك الاعتبار، أن الوضع ليس هو تنزيل الواضع للفظ منزلة المعنى، حتى نسأله أنّه منزل بأى أثر، بل هو اعتبار، فرض أن اللفظ وجود للمعنى، من قبيل أن نفرض أن وجود العالم وجود للأحكام، فهذه اعتبارات سهلة المئونة، لا تحتاج إلى وجود أثر شرعى للمنزل عليه يسرى إلى المنزل.

و بهذا يندفع الإشكال. فإنه كما صحّ عند الميرزا و أصحابه جعل الإمارة علما و قطعا مع أنه لا يوجد أثر شرعى للقطع الطريقى، كذلك يصح جعل اللفظ للمعنى، مع أنه لا يوجد أثر للمعنى. هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

و أمّا بالنسبة إلى الأمر الثانى: فقد يقال: إنه لو سلّمنا أنّ باب الوضع هو باب التنزيل، لا باب الاعتبار، فحينئذ، اللفظ لا يترتب عليه أثر من آثار المعنى، فكيف يكون قائما مقامه و منزلا منزلته؟.

و قد يجاب عن هذا بأن يقال: إنه إن كان المقصود من أثر المعنى الأثر الخارجى، ككون الأسد يأكل، و يشرب، و غير ذلك، فهذا صحيح بحيث أن هذا لا يترتب على لفظة (أسد)، إلّا أن هناك أثرا مهما من آثار المعنى، مترتب على اللفظ، و هو أن المعنى كان له خصوصية، و هى الإحساس بالحيوان المفترس و وقوع العين عليه خارجا، بحيث يوجب تصور صورته ذهنا. فهذا أثر من آثار المعنى، و هذا الأثر و الخصوصية تحصل للّفظ بواسطة وضعه للمعنى، فإنه متى ما وقع اللفظ فى حسّنا بأن رأينا كلمة (أسد)، أو سمعناها، أو قرأناها، فحينئذ، ينتقل إلى ذهننا صورة الحيوان المفترس. فالخصوصية نفسها التى كانت موجودة للمعنى أصبحت موجودة للفظ، و

هی خصوصیة أن الإحساس به یوجب تصوره فی الذهن، و هذه الخصوصیة کانت فی المعنی فقط، و بعد الوضع أصبحت باللفظ أیضا، فهذا أثر مهم للمعنی یترتب علی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۸

اللفظ بواسطة الوضع؛ و حینئذ فلو بقینا نحن و مناقشة السید الأستاذ لما أمکن إبطال هذا الوجه.

و الصحیح فی إبطال هذا الوجه الثانی من وجوه مسلک الاعتبار أن یقال:

إنّ هذا الأثر، و هذه الخصوصیة التی کانت ثابتة للمعنی، و هو أنه عند الإحساس بالمعنی، یتصور الذهن صورة الحیوان المفترس، هی خصوصیة تکوینیة للمعنی.

فحینئذ نقول: إن هذه الخصوصیة کیف أمکن تسریتها للّفظ بمجرد التنزیل الاعتباری للّفظ منزلة المعنی؟ و کیف تسری الخصوصیة التکوینیة للمنزل علیه إلی المنزل بواسطة التنزیل؟ فإنه لو کان بالإمکان إسراء الخصوصیات التکوینیة للمنزل علیه إلی المنزل، لکان تنزیل الماء منزلة النار موجبا لأن تسری خصوصیة الإحراق التی هی من خصوصیات النار إلی الماء، و هذا لا یقول به عاقل.

و لا فرق بین الخصوصیات التکوینیة لیمکن تسریة الخصوصیة من محلها إلی غیر محلها فی بعض الخصوصیات دون البعض الآخر، و مجرد کون الوضع عبارة عن اعتبار کون اللفظ وجودا للمعنی، لا یوجب فرقا بین هذه الخصوصیة فیمکن التسریة فیها، و غیرها من الخصوصیات لا یمکن التسریة فیها.

الوجه الثالث:

و ممّا تقدم ذکره، یظهر حال الوجه الثالث من وجوه تصویر مسلک الاعتبار. و حاصل هذا الوجه أن یقال: بأن الوضع عبارة عن الاعتبار، بمعنی اعتبار کون اللفظ أداة لتفهیم المعنی، حیث أن الأداتیة، تارة تکون تکوینیة، و أخری تکون اعتباریة، فالصابون و الماء مثلا أداة تکوینیة للنظافة، و اللفظ أداة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۳۹

اعتباریة لتفهیم المعنی، و حینئذ فالوضع عبارة عن اعتبار اللفظ أداة لتفهیم المعنی.

و هذا الوجه یظهر بطلانه ممّا ذکرنا، فإنّ أصحاب مسلک الاعتبار لم یتکلموا فی أصل الإشکال، و هو أنه کیف حصلت هذه السببیة بین اللفظ و المعنی بالاعتبار، مع أن هذه لا- تحصل بین شیئین بمجرد الاعتبار، فإنه بمجرد اعتبار کون الماء نارا، لا تحصل حینئذ السببیة بین الماء و النار، فکان الواجب أن یبینوا کیفیة حصول السببیة بین اللفظ و المعنی بالاعتبار، سواء أ کان المعتبر هو وضع اللفظ علی المعنی، کما هو مقتضی الوجه الأول للتصویر، أو کان المعتبر هو کون اللفظ عین المعنی، أو وجودا له کما هو مقتضی الوجه الثانی للتصویر، أو کان المعتبر هو کون اللفظ أداة لتفهیم المعنی کما هو مقتضی الوجه الثالث للتصویر.

و لکنهم ترکوا هذا، و صاروا فی مقام تصویر بیان ما هو المعتبر، و أنه هل هو وضع اللفظ علی المعنی، أو کون اللفظ وجودا للمعنی، أو کون اللفظ أداة لتفهیم المعنی؟ و هذا الکلام لا معنی له فی کلامنا.

إذن فمسلک الاعتبار قاصر عن تصویر حقیقة الوضع کمسلک التعهد.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۱

المسلک الثالث ۳- مسلک الجعل الواقعی

اشارة

الکلام الآن فی المذهب الثالث فی تصویر حقیقة الوضع، و هو مسلک جعل الملازمة الواقعیة، أو السببیة الواقعیة بین اللفظ و المعنی.

و تقریب هذا المسلک هو: إن الأمور الثابتة علی ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأمور التی تکون ثابتة بوجودها الخارجی من قبیل الإنسان، و الماء، و الهواء، و الجواهر، و الأعراض.

القسم الثانی: الأمور التی تکون ثابتة بالاعتبار، بحیث أن لا- وجود لها إلّا الوجود الاعتباری، من قبل المعتبر، فلو انقطع الاعتبار زال الوجود عنها، من قبیل أن نعتبر وجود بحر من زئبق فإنّ هذا موجود بوجود اعتباری، و بقطع النظر عن الاعتبار، لیس لهذا البحر الزئبقی وجود، و لا ثبوت.

القسم الثالث: ما یکون ثبوته لا بالوجود الخارجی، و لا بمحض الاعتبار، بل بنحو من الواقعیة، بحیث یکون له واقعیة فی الأمر نفسه، و له نحو من الثبوت المحفوظ، بقطع النظر عن اعتبار المعتبرین؛ من قبیل إمکان الإنسان، نقول مثلا: الإنسان ممکن و لیس واجبا و لیس ممتنعا، فإمکان الإنسان لیس موجودا بالاعتبار فقط، بل هو ثابت بقطع النظر عن أی اعتبار، و حتی لو لم یکن هناک اعتبار، و لا معتبر فی الخارج، فمع هذا، إمکان الإنسان أمر محفوظ فی نفسه، و ثابت فی الأمر نفسه فإمکان الإنسان لیس من القسم الثانی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۲

الذی یکون وجوده بمحض الاعتبار، و کذلک لیس من القسم الأول الذی یکون ثبوته علی حدّ ثبوت الإنسان، و علی حدّ ثبوت الجواهر و الأعراض، بحیث یکون له وجود خارجی، إذ من الواضح أن الإمکان لیس له وجود خارجی، کما برهن علیه فی محلّه، و إلّا لکان للإمکان إمکان، و هکذا. إذن فالإمکان قسم ثابت من الأمور الثابتة، و ثبوته لا بوجوده الخارجی، و لا بمحض الاعتبار، بل بواقعیته، فهو من الأمور الواقعیة المحفوظة فی الأمر و الواقع نفسه، من قبیل الملازمات و السببیات، فإن ملازمة النار للإحراق، أو سببیة النار للإحراق، هذا أمر واقعی محفوظ فی نفسه، بقطع النظر عن اعتبار المعتبر، بل هو أمر له واقعیة و ثبوت.

و حینئذ، بناء علی هذا القسم الثالث یقال: بأن الملازمة بین اللفظ و المعنی التی هی عبارة عن سببیة اللفظ للمعنی فی عالم الذهن، و کون اللفظ سببا للمعنی، فهذا یدخل فی القسم الثالث من هذه الأقسام، فهو لیس أمرا له وجود فی الخارج علی حدّ وجود الجواهر و الأعراض، و لا هو أیضا أمر اعتباری خیالی من قبیل البحر من زئبق، بل هو أمر واقعی له ثبوت فی الواقع، فإنه حقیقة یکون اللفظ سببا للمعنی فی عالم الذهن، و لیس هذا بأمر خیالی أو ادّعائی.

إذن فالوضع عبارة عن جعل هذه السببیة الواقعیة بین اللفظ و المعنی- جعل اللفظ سببا للمعنی- فهو جعل للسببیة الواقعیة، و الملازمة الواقعیة التی تدخل فی القسم الثالث.

هذا بیان صورة هذا المسلک، و قد اعترض علی هذا المسلک السید الأستاذ بالتهافت المنطقی ۹].

و توضیح الاعتراض الذی اعترض به السید الأستاذ علی هذا المسلک، هو أن الوضع إذا کان عبارة عن جعل هذه السببیة الواقعیة بین اللفظ و المعنی،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۳

و کان أمرا واقعیا علی حدّ السببیة بین النار و الإحراق مثلا، فحینئذ نسأل:

إنّ الواضع الذی یصدر منه هذا الوضع، و یجعل سببیة واقعیة بین اللفظ و المعنی، هل یجعل هذه السببیة مطلقا، أو یجعلها مقیدا بصورة العلم بالوضع؟.

فإن قیل: بأنه یجعل سببیة اللفظ للمعنی سببیة واقعیة مطلقا، فی حق کل أحد، من دون أن یقید مجعوله بالعلم بالوضع!.

قلنا: یلزم من ذلک حینئذ أن یکون اللفظ سببا لتصور المعنی، و إیجاده فی الذهن من حق کل واحد، سواء أ کان عالما بالوضع، أو جاهلا- بالوضع، لأنّ المفروض أن الجاعل، جعل السببیة علی الإطلاق، و لم یقیدها بخصوص صورة العلم بالوضع، مع أن المشاهد وجدانا أن اللفظ لا- یکون سببا لتصور المعنی إلّا فی مثل العالم بالوضع، و أمّا فی مثل الجاهل بالوضع فهو یسمع اللفظ، و لا ینتقل

ذهنه إلی المعنی.

و إن قیل: بأن الواضع یجعل سببیة اللفظ للمعنی، لکن مشروطا بالعلم بالوضع، فمثلا یقول إذا کنت عالما بالوضع. فاللفظ أجعله سببا للمعنی، فتکون سببیة اللفظ للمعنی مشروطة بالعلم بالوضع.

و علیه: فحینئذ، یلزم الدور فی المقام، و ذلک لأنّ سببیة اللفظ للمعنی، هذه السببیة الواقعیة المجعولة من قبل الواضع، هذه مشروطة بالعلم بالوضع، و متوقفة علی العلم بالوضع، فهی فی طول العلم به. و الوضع ما هو؟ هو نفس السببیة، لأنّ أصحاب هذا المسلک یقولون: بأن الوضع عبارة عن سببیة اللفظ للمعنی.

إذن فالعلم بالوضع یکون عبارة عن العلم بسببیة اللفظ للمعنی، فیرجع أخیرا إلی أن سببیة اللفظ للمعنی، مشروطة بالعلم بسببیة اللفظ للمعنی، و هذا دور، لأنه یلزم من ذلک أن تکون سببیة اللفظ للمعنی فی طول العلم بالوضع، لأنّ کل مشروط فی طول شرطه، و الشرط هو العلم بالوضع، یعنی العلم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۴

بالسببیة، و العلم بالسببیة فی طول السببیة، لأنّ العلم بکل شیء فی طول ذلک الشیء، فیلزم التهافت، و کون شیئین کل منهما فی طول الآخر، و هو الدور.

إذن فکلا الوجهین فی هذا المسلک غیر معقول.

رد اعتراض السید الأستاذ:

لو بقینا نحن مع اعتراض السید الأستاذ علی هذا المسلک، لا یمکن قبول هذا الاعتراض بمعنی أنه علی مستوی التهافت المنطقی یمکن تصویر هذا المسلک، بنحو لا یکون فیه محذور التهافت و الدور، و ذلک فیما إذا ادّعی صاحب هذا المسلک، أن ما هو السبب فی الانتقال إلی المعنی هو المجموع المرکب من جزءین:

الجزء الأول: اللفظ: فهو جزء السبب فی الانتقال إلی المعنی فی حق الجاهل، و العالم.

و الجزء الآخر: العلم بأن اللفظ جزء السبب، یعنی العلم بالدخل الضمنی للفظ، و بأن اللفظ له دخل فی الانتقال إلی المعنی.

و بناء علی هذا حینئذ، السببیة التامة الاستقلالیة هی فی طول العلم، و العلم لیس فی طول السببیة الاستقلالیة، بل فی طول السببیة الضمنیة، فالموقوف علی العلم غیر الموقوف علیه العلم. و بعبارة أخری، الوضع عبارة عن السببیة التامة بین اللفظ و المعنی، و هذه السببیة التامة موقوفة علی وجود کلا الجزءین. علی لفظ و علی علم.

فلو قلنا علی علم بالسببیة التامة یلزم الدور، و لکن نقول: علی علم بالسببیة الضمنیة، فإن اللفظ جزء السبب، و له دخل ضمنی نافذ، علی العلم بذاک الدخل الضمنی النافذ.

إذن فالموقوف علی العلم هو السببیة التامة، و الذی یتوقف علیه العلم هو السببیة الضمنیة الناقصة، یعنی دخل اللفظ فی الجملة، فلا یلزم الدور.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۵

و أی دور إذا وجد اللفظ، و کنت تعلم أنه دخیل فی الجملة، إذن یتم بذلک السبب. فتمامیة السببیة فرع العلم بالسببیة الضمنیة، و السببیة الضمنیة لیست فرع العلم، فیکون الجعل غیر متهافت منطقیا، فلا إشکال منطقی فی المقام.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۶

تحقیق الکلام فی جعل السببیة الواقعیة

صار واضحا أن هذا المسلک الثالث، هو مسلک جعل السببیة الواقعیة و الملازمة الواقعیة بین اللفظ و المعنی، حینئذ نسأل صاحب هذا المسلک: ما ذا یقصد بالجعل؟.

هل یقصد الجعل المباشری لهذه السببیة، أو یقصد الجعل بتوسط أمر آخر؟.

فإن کان یقصد الجعل المباشری للسببیة، بمعنی أن اللفظ بحسب طبعه لیس سببا للانتقال إلی المعنی، و لکن الواضع یجعل هذه السببیة جعلا مباشریا ابتدائیا، فیخلق فی اللفظ سببیة واقعیة للانتقال إلی المعنی:

فإن کان یقصد هذا المعنی، فهذا غیر معقول فی نفسه فی سائر موارد عالم التکوین، لأنّ السببیة بین الأشیاء ذاتیة للسبب، و هی غیر مجعولة، و غیر قابلة للجعل، فلا یمکن أن نجعل ما لیس سببا للحرارة بذاته سببا للحرارة، فالماء مثلا: لیس بسبب للحرارة، فلا یمکن أن نجعله سببا للحرارة.

نعم یعقل أن یوجد فیه ما هو سبب، و ذلک بأن نجعل هذا الماء حارا، و من المعلوم أن الحرارة سبب للحرارة، فإذا جعلنا فیه الحرارة بوضعه علی النار، فقد صار هذا الماء سببا للحرارة، و لکن هذا لیس بابه باب السببیة المباشریة، فإنّ ما هو سبب الحرارة هو نفس الحرارة، و نحن قد جعلنا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۷

الحرارة فی الماء، و ما جعلنا الشیء الذی لیس بسبب سببا مباشریا؛ فجعل السببیة المباشریة أمر غیر معقول، بمعنی أنّ الشیء الذی لا یکون سببا نجعله سببا! فهذا غیر معقول، لأنّ السببیة بالنسبة إلی السبب الذاتی تکون ذاتیة لا محالة.

نعم یمکن أن أجعل شیئا سببا للعرض، و ذلک بأن أوجد فیه السبب بالذات لا أوجد سببیة السبب بالذات، بل أوجد السبب نفسه بالذات؛ فالماء لیس سببا ذاتیا للحرارة، و یستحیل جعل السببیة الذاتیة المباشریة للماء، بل یمکن جعله سببا بالعرض و ذلک بإیجاد ما هو سبب بالذات فیه، و هو الحرارة، فیصبح حینئذ سببا بالعرض بالنسبة إلی الحرارة، و أما السبب بالذات فهو الحرارة نفسها، و الحرارة لم نجعل سببیتها بل سببیتها ذاتیة.

فإن أرید فی المقام بجعل السببیة الذاتیة فی اللفظ، بحیث یجعله بذاته سببا، بعد أن لم یکن سببا: فهذا أمر مستحیل، لأنّ السببیة الذاتیة حیث أنها من خواص الأسباب الذاتیة یستحیل أن تکون مجعولة بجعل مستقل. و إذا استحال وضع و جعل السببیة تکوینا لما لیس بسبب، فیستحیل جعلها تشریعا، أو اعتبارا.

و إن کان المراد من جعل هذه السببیة ضمّ ما هو السبب بالذات إلی اللفظ- من قبیل جعل الماء سببا للحرارة، و ذلک بأن نفتش أنه ما هو السبب بالذات فی الحرارة، هو الحرارة نفسها، فأوجد الحرارة فی الماء، فیصیر الماء ببرکة ذلک سببا بالعرض. فهذا أمر معقول فی المقام، و هو أن نوجد فی اللفظ خصوصیة زائدة، و ببرکتها یصبح اللفظ سببا بالعرض، و تلک الخصوصیة التی ببرکتها أصبح اللفظ سببا بالعرض للمعنی، هذه الخصوصیة لم یبینها هذا المسلک، و کل ما قاله إنّ الوضع یرجع إلی جعل السببیة الواقعیة، و هذا المقدار صحیح، لکن لیس جعلا مباشریا للسببیة، بحیث یجعل السببیة الذاتیة، لأنّ السببیة الذاتیة لا تقبل الجعل، بل إنما یجعل السببیة العرضیة، بمعنی أن یضم خصوصیة إلی اللفظ لیصبح بواسطتها سببا للمعنی، و حینئذ جعل شیء

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۸

سببا للعرض إنما یکون بضم ما هو سبب بالذات إلیه، فلا بدّ أن نری ما هی تلک الخصوصیة بحیث یصبح اللفظ سببا بالعرض للمعنی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۴۹

التحقیق فی حقیقة الوضع

البحث فی حقیقة الوضع، هو بحث فی کیفیة نشوء الدلالة بین اللفظ و المعنی، و أنه کیف یصبح اللفظ سببا لتصور المعنی، بعد أن لم یکن بحدّ ذاته سببا لذلک؛ ما ذا یصنع الواضع لکی یجعل اللفظ سببا للانتقال إلی المعنی، مع أن اللفظ بطبعه و ذاته، لیس سببا للانتقال إلی المعنی.

و تحقیق ذلک أن یقال:

إنه فی باب الانتقال من إدراک شیء إلی تصور شیء یوجد ثلاث قوانین تکوینیة ثابتة مخلوقة من قبل خالق العالم الذی وضع القوانین التکوینیة لهذا العالم، و هذه القوانین التکوینیة الثلاثة نصطلح علیها: بالقانون الأولی التکوینی، و القانون الثانوی التکوینی الأول، و القانون الثانوی التکوینی الثانی.

القانون الأولی التکوینی: هذا القانون التکوینی الأولی، هو أنّ الإدراک و الإحساس بشیء، یوجب الانتقال التصوری إلی معناه، مثلا الإحساس ب (الأسد) یوجب الانتقال إلی تصور معنی الحیوان المفترس، فهذه سببیة واقعیة تکوینیة مبنیة علی قانون تکوینی خلقه اللّه تعالی، حین خلق الإنسان و أعطاه إحساسه و خیاله و تصوره، جعل هذه السببیة تکوینا، بحیث أن الإحساس بشیء یوجب الانتقال إلی تصور معنی ذاک الشیء؛ فالإحساس

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۰

بشیء سبب، و تصور معناه مسبّب. هذا هو القانون الأولی التکوینی.

القانون الثانوی التکوینی الأول: هو إنّ الإنسان لو لم یحس بالشیء، و لکن أحسّ بما یشابه ذلک الشیء، فأیضا ینتقل منه إلی تصور ذلک المعنی و إن کان لم یحسّ به، و لکن أحسّ بمشابهه، فهذا القانون یقتضی أیضا الانتقال إلی المعنی؛ مثلا: نحن نرسم صورة (الأسد) علی الورق، فإذا رأی إنسان هذه الصورة، یتصور فی ذهنه الحیوان المفترس، مع أنه لم یر الحیوان المفترس نفسه، و لکن رأی المشابه له من بعض الجهات، لکن حینئذ إدراک المشابه یعوّض عن إدراک نفسه، فیکون سببا أیضا للانتقال إلی معنی الحیوان المفترس و هذا القانون لیس مربوطا بالواضع، و لا- بجعل الواضع بوجه من الوجوه، و هو حاکم علی القانون التکوینی الأولی، لأنّ القانون التکوینی الأولی مفاده. من أحس بالحیوان المفترس ینتقل ذهنه إلی تصور معناه، و هذا القانون الثانوی الأول یجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، فله حکومة علیه، و لکنها حکومة تکوینیة، لا حکومة تنزیلیة ادعائیة اعتباریة، بل هی حکومة واقعیة، بمعنی أن یجعل المشابه، له الأثر نفسه الموجود بالمشابه، فمتی ما رأینا صورة (الأسد) علی الورق. انتقلنا إلی صورة الحیوان المفترس، هذا هو القانون الثانوی التکوینی الأول.

القانون الثانوی التکوینی الثانی: و هذا القانون الذی له أیضا حکومة علی القانون التکوینی الأولی، مفاده أنه لو لم نر الحیوان المفترس، و لم نر أیضا شیئا مشابها له علی الورق، لکن أدرکنا شیئا کان یقترن مع الحیوان المفترس بوجه مخصوص، اقترانا مخصوصا شدیدا، حینئذ ننتقل منه إلی تصور الحیوان المفترس، فإذا فرضنا أن شیئا کان یقترن مع شیء آخر، اقترانا مخصوصا، و حینئذ إذا أدرکنا أحدهما و رأیناه، ینتقل ذهننا أیضا إلی الآخر، فکأن المقترن أیضا یصیر له هذه الحالة، و هی أنه یوجب الانتقال الذهنی و التصوری إلی شکل الشیء الآخر الذی کان مقترنا معه بوجه مخصوص.

و هذا الاقتران المخصوص تارة تکون الخصوصیة فیه خصوصیة کمیة،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۱

بحیث تنشأ هذه الخصوصیة بسبب کثرة الاقتران، کما لو فرضنا أنّ أحد الشیئین اقترن بالآخر مئات المرات، مرارا و تکرارا، فحینئذ إذا رأینا أحدهما، انتقل ذهننا تصورا إلی الآخر، فمثلا- فی علم الرجال دائما نری (النوفلی) یروی عن (السکونی)، ف (النوفلی) و (السکونی) مقترنان فی تصورنا متی ما رأینا (نوفلی) رأینا (سکونی)؛ فلو رأینا علی ورق فی مرة من المرات کلمة (سکونی) ینتقل ذهننا فورا إلی (النوفلی)، لأن (السکونی) رأیناه مرارا و تکرارا مع (النوفلی)، فأصبح للسکونی هذه الحالة، و هی أنه متی ما رأیناه

انتقل ذهننا تصورا إلى (النوفلى).

و تارة أخرى تكون تلك الخصوصية خصوصية كيفية، بحيث لم تنشأ من كثرة الاقتران مرارا و تكرارا، بل قد يتفق أن يقترن أحد الشيئين بالآخر مرة واحدة، لكن باقتران مخصوص بكيفية مخصوصة، بحيث بعد هذا إذا أدركنا أحدهما ينتقل ذهننا إلى الآخر؛ فمثلا إذا سافر الإنسان إلى بلد «بغداد» و ابتلى بمرض شديد، و بعد هذا رجع، قد يتفق أنه متى ما تصور اسم ذلك البلد، انتقل ذهنه إلى ذلك المرض الذى أصابه، و إن كان البلد مع المرض قد اقترنا مرة واحدة، لكن حيث أنه اقتران من نوع شديد، و بكيفية أكيدة، و لهذا متى ما تصور أحدهما «بغداد» انتقل ذهنه إلى أنه ذهب إلى البلد، و مرض مرضا شديدا.

تطبيقات:

صار واضحا أنه يوجد قانون تكوينى أولى، و قانونان تكوينيان حاكمان على القانون التكوينى الأولى، و بعد هذا نقول:

إنّ الدلالات التى تواضع عليها الناس فيما بينهم، بعضها بحسب الحقيقة صغريات و تطبيقات لكبرى القانون الثانوى التكوينى الأول، و بعضها أيضا صغريات و تطبيقات لكبرى القانون الثانوى التكوينى الثانى، و قد يتفق أن يكون بعض هذه الدلالات التى تواضع عليها الناس صغريات و تطبيقات لكبرى القانونين الثانويين التكوينيين معا.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۲

فهناك من الدلالات التى تواضع عليها الناس، الإشارات التصويرية، بحيث أصبحت لغة عالمية مللية بين مختلف الملل و النحل، مثالها الإنسان حينما يريد أن يبيّن للآخر أنّ هذا تاجر مثلا، فيحرك بيده بنحو، يجعل بالإشارة صورة يده مشابهة مع ذلك الشخص الذى يريد أن يفهمه إيّاه؛ فمثل هذه نسميها بالإشارات التصويرية التى تواضع عليها الناس منذ القدم، و إلى يومنا هذا، و هى بحسب الحقيقة صغرى، و تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الأول.

و هنا أيضا نقول: إنّا نخلق باليد و حركتها، حالة مشابهة لطلبة يلبس العمامة، حينئذ هذا الخلق لهذه الصورة يوجب انتقال ذهنه تصورا إلى الطلبة، من قبيل، أنه لو رأى صورة (الأسد) على الورق، ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس.

فهذه الدلالات الإشارية و الإشارات التصويرية، تكون تطبيقا للقانون الثانوى التكوينى الأول.

و هناك ما يكون تطبيقا للقانون الثانوى التكوينى الثانى.

فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أن أصواتا معينة تقترن مع حيوانات معينة، فالنهيق، و الزئير، هذه أصوات معينة لحيوانات معينة، فكلما رأينا (الأسد)، سمعنا معه زئيره و كلما رأى (الحمار) سمع معه نهيقه، و هكذا اقترن اقترانا متكررا، و حينئذ إذا سمعنا الزئير و لم نر (الأسد) بعينه، فسماع الزئير نفسه متكررا، يوجب انتقال الذهن إلى صورة (الأسد) إلى معنى الحيوان المفترس.

و هذا بحسب الحقيقة تطبيق و صغرى للقانون الثانوى التكوينى الثانى، لأنّ الزئير اقترن مرارا عديدة مع شكل (الأسد)، و حينئذ بعد هذا، إذا سمعنا الزئير نتصور فى ذهننا صورة الحيوان المفترس.

و هناك ما يكون تطبيقا لكلا القانونين معا، فمثلا.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۳

قد يتفق لنا أن لا نسمع الزئير بل نسمع صوتا شبيها بالزئير، بأن كان إنسان يقلّد (الأسد)، حينئذ ينتقل الذهن فورا إلى صورة (الأسد)، و هذا تطبيق لكلا القانونين معا؛ لأنّ الذهن انتقل من شبيه الزئير إلى الزئير، و هذا تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الأول، و انتقل الذهن من الزئير إلى (الأسد)، و هذا تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الثانى، لأنّ الزئير مقترن (بالأسد) مرارا عديدة.

و أيضا لو أنّ إنسانا لا يعرف اللغة، و أراد أن يفهم إنسانا آخرا، أنّ هناك أسد، فيصدر صوتا شبيها بالزئير، و ذاك يلتفت فورا إلى أنّ هناك (أسد)؛ فهنا بحسب الحقيقة، دلالة هذا الصوت الشبيه تتم ببركة ضم أحد هذين القانونين الثانويين إلى الآخر. و كذلك

یضم هـذان القانونان، لو أردنا أن نعبر بهذا الصوت عن رجل شـجاع، و هذه الدلالة، و هی دلالة الصوت الشبیه بصوت (الأسد)، علی الرجل الشـجاع، تکون بتطبیقات عدیـدة لهـذین القانونین، لأنّ الصوت الخارج من الإنسان یـدل علی الزئیر من باب دلالـة الشبیه علی الشبیه الآخر، و الزئیر یـدل علی (الأسـد)، و (الأسـد) یدل علی الرجل الشـجاع؛ فبتطبیقات عدیدة لهذین القانونین أصـبح هذا الصوت یدلّ علی الرجل الشجاع.

و إلی هنا نری أن الإنسان بلا عنایـة من قبله، و فی حـدود هذین القانونین الثانویین التکوینیین المخلوقین من قبل اللّه تعالی، أمکن أن یوجـد لنفسه لغة، لأنّه بأصوات متعددة یمکن أن یفهم أشـیاء متعددة، فهو یفهم إمّا أصـحاب الأصوات أنفسـهم، و هذا تطبیق للقانون الثانی، أو یفهم ما یشبه أصحاب الأصوات، و هذا ضم لأحد القانونین إلی الآخر.

و هکذا و بلا إعمال عنایة من قبل الإنسان، حصـلت لغة، و هذه اللغة و هذه الدلالة- دلالة اللفظ علی المعنی- لا یتدخل فیها أی عنایة من قبل الإنسان، لا فی الکبری و لا فی الصغری؛ لا فی کبری القانون، لأنها تکوینیة مجعولة من قبل خالق الإنسان، و خالق العالم، و لا فی صغری القانون- الزئیر

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۴

قـد اقترن مرارا عدیدة- لأنها أمر طبیعی صدفتی، فصدفة اقترن الزئیر مع (الأسد) لا بفعل أی إنسان فی العالم، و بدون أی تصـرف من أحد.

الوضع التعیینی و التعیّنی:

إذن صـار واضـحا أن بعض الـدلالات التی تواضع علیهـا الناس، ما یکون تطبیقا للقانونین الثانویین الأول و الثانی، کما فی مقام تفهیم الرجل الشـجاع، حیث أن الإنسان یسـتعمل صوتا شبیها بصوت الأسد لتفهیم شخص آخر بأن زیدا من الناس شجاع. فلو فرضنا أن هذا المسـتعمل للصوت الشبیه بالزئیر، کرّر هـذه العملیـة، مرارا و تکرارا، بحیث اقترن هذا الصوت مع هذا المعنی فی الذهن، مرارا عدیدة، حینئـذ یصـبح هـذا بنفسه تطبیقا للقانون الأول، بلا حاجـة إلی ضم مسألة المشابهة، و حینئذ یصـبح هذا الصوت بنفسه یدل ابتداء علی الرجل الشـجاع، بلا حاجـة إلی توسط أن هـذا شبیه بالأسـد، و إلی أن هـذا صوت شبیه بصوت الأسد، بل بتکرره یصـبح هذا الصوت بنفسه دالا علی الرجل الشـجاع، و هـذا هو معنی الوضع التعیّنی فالوضع التعیینی الـذی نقول بأنه ینشأ من کثرة الاسـتعمال، حقیقته هذا النحو، یعنی إیجـاد صـغری من قبـل الإنسان للقانون الثانی، و هو أن إدراک أحـد المتقارنین بوجه مخصوص، یؤدی إلی الانتقال إلی مقـارنه و تصوره، فمثلا- الإنسـان یوجـد الصـغری- التقـارن بین هـذا الصوت الفلانی و بین الرجل الشـجاع- فإذا أوجـد هـذا التقارن متکررا، فقد أوجد الصغری من القانون الثانی، و هذه الصغری هی الوضع التعیّنی.

إذن فالوضع التعیّنی: هو إیجاد صغری للقانون الثانی، إیجاد تقارن متکرر بکثرة الاستعمال بین اللفظ و المعنی

ثم إنّ الإنسان یصبح عنده ألفة و استیناسا بأن ینتقل من الأصوات إلی المعانی بحیث یصبح هذا الأمر مألوفا، فإذا سمع صوتا یعرف أن هـذا لا بـد له من معنی، هنا یجیء الوضع التعیینی، فحینئذ الواضع طبقا للحاجة یضع بعض الألفاظ لبعض المعانی، یعنی یقرن ما بینهما قرنا آنیا دفعیا فی عملیة ملفتة للنظر مؤکدة، من قبیل عملیة المرض «ببغداد».

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۵

فـالوضع التعیینی یحسب الحقیقـة هو: إیجـاد صـغری لکبری القـانون التکوینی الثانوی الثانی، و لیس فیه أی تصـرف من قبل الواضع، سوی إیجاد صغری لهذا القانون، بأن یقرن أحدهما بالآخر قرنا أکیدا شدیدا.

و من هنـا یتضـح من أن إتعـاب النفس، فی أنّ الواضع هل یعتبر اللفظ علی المعنی، أو تحت المعنی، أو أداة للمعنی، أو وجودا تنزیلیا للمعنی، کل هذا لا معنی له، لأن النکتة المطلوبة من الوضع، هی إیجاد صـغری لهذا القانون التکوینی فی نفسه. و إیجاد الصغری، بأن

یوجد حادثة، بحیث یقترن فیها اللفظ مع المعنی، اقترانا أکیدا شدیدا، و هذا الاقتران الأکید الشدید، تارة یحصل بکثرة الاستعمال، و أخری یحصل بإنشاء، کإن یرزق ولد مثلا و یقول:

سمّیته علیا. هذا هو الوضع التعیینی.

توضیحات و تفریعات:

اتضح مما تقدم، أنه بالإمکان، تعریف الوضع: بأنه جعل اللفظ بحیث یقترن اقترانا مؤکدا فی تصور الإنسان و ذهنه، فیدخل حینئذ فی صغری قانون ثانوی تکوینی، و هو قانون الانتقال من تصور أحد المتقارنین إلی تصور مقارنه، و هذا التأکید فی الاقتران.

إمّا أن یکون بلحاظ تکرّره کما هو الحال فی الوضع التعیّنی.

و إمّا بلحاظ کیفیة مخصوصة فیه کما هو الحال فی الوضع التعیینی.

و بناء علی ذلک تتضح أمور:

أ- الأمر الأول: أنّ الوضع لیس من الأمور الإنشائیة التسبیبیة التی تحصل بالإنشاء من قبیل البیع و نحوه من العناوین المعاملیة و الإنشائیة: فالبیع لا إشکال فی أنه عنوان إنشائی، و إن وقع الکلام فی المنشأ، فهل المنشأ بالبیع تملیک المال بعوض، أو المنشأ عنوان مبادلة مال بمال، إلی غیر ذلک مما ذکر فی المکاسب؟. فالبیع أمر إنشائی لکن یقع الکلام فی تشخیص ذلک

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۶

المعنی المنشأ الذی یوجد بالبیع و ینشأ بالبیع.

و أمّا الوضع فهو لیس أمرا إنشائیا.

و أما الوضع التعیّنی فهذا فیه واضح، حیث لا إنشاء، و لا جعل من قبل إنسان مخصوص.

و أما الوضع التعیینی فیما إذا حصل الاقتران الأکید بین اللفظ و المعنی بعملیة واحدة دفعیة آنیّة، حینئذ، قد یصدر إنشاء من قبل الواضع کأن ینشئ و یسمّی ولده زیدا مثلا. لکن هذا الإنشاء له حیثیتان:

الحیثیة الأولی: حیثیة إنشائیة إیجادیة لمعنی اعتباری، کأن یقول جعلت اسم زید وجودا تنزیلیا لابنی، فهذا الإنشاء یلحظ بلحاظ هذه الحیثیة باعتباره إیجادا إنشائیا لمعنی خیالی، و هو أن هذا اللفظ عین ذاک المعنی، و هو بلحاظ هذه الحیثیة لا یوجد شیئا، فلا یکون وضعا، و لا یکون میزانا للدلالة بین اللفظ و المعنی.

الحیثیة الثانیة: حیثیة إنشائیة تکوینیة، بحیث أن هذا الإنشاء یوجد تکوینا نحو اقتران فی ذهن السامع بین اللفظ و المعنی، و هذا الاقتران المتعمّق المتأکد الذی یوجد بین اللفظ و المعنی، یکون المیزان فیه، دلالة اللفظ علی المعنی، لصیرورته حینئذ صغری من ذلک القانون الثانوی التکوینی.

و علی هذا الأساس فالوضع التعیینی بما هو وضع، و بما هو میزان لدلالة اللفظ علی المعنی لیس وضعا إنشائیا بلحاظ الحیثیة الأولی الاعتباریة، لأنه لا یوجد شیئا، و لا یکون میزانا للدلالة.

و علی هذا، لا یهم التحدث عمّا هو المنشأ فی هذا الإنشاء، سواء أ کان المنشأ هو جعل اللفظ علی المعنی، أو أداة لتفهیم المعنی، أو وجودا تنزیلیا للمعنی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۷

بل المهم فی المقام: هو الحیثیة الثانیة لهذا الإنشاء، الحیثیة التکوینیة لا الحیثیة الاعتباریة الجعلیة.

و علی هذا البناء، فالوضع بما هو وضع، و میزان لدلالة اللفظ علی المعنی، لیس أمرا إنشائیا اعتباریا، لا الوضع التعیّنی، و لا الوضع التعیینی.

ب- الأمر الثانی: إنّ دلالـة اللفظ علی المعنی التی تنشأ من الوضع، هی دلالـة تصوریة، و لیست دلالة تصدیقیة، فإنّ الدلالة کما أشـرنا سابقا علی نحوین:

النحو الأول: دلالة تصوریة، بمعنی متی ما سمعنا لفظ (الأسد) و انتقش فی ذهننا، انتقل إلی تصور الحیوان المفترس.

النحو الثانی: دلالة تصدیقیة، بمعنی أن لفظ (الأسد) یدل علی أنّ المتکلم أراد بهذا الکلام تفهیم الحیوان المفترس.

إذن بناء علی ما أوضـحناه فی حقیقـة الوضع، صار معلوما أنّ الوضع لا یوجـد إلّا الدلالـة التصوریة، لأن الوضع لیس إلّا إیجاد صـغری للقانون الثانوی التکوینی، لأن مفاده، إنه متی ما اقترن شـیئان: (السـکونی، و النوفلی) اقترانا أکیـدا، و تصورنا أحـدهما، تصورنا الآخر، سواء سمعنا لفظ (السکونی) من عاقل، أو نائم، أو من اصطکاک حجرین، انتقل ذهننا إلی تصور (النوفلی).

هذا هو معنی الدلالة التصوریة.

و أمّا الدلالـة التصدیقیـة: معناها، إنه متی ما سـمعنا إنسانا عاقلا ملتفتا یقول: (أسـد)، نعرف أنه قـد أراد بهذا اللفظ تفهیم المعنی الذی وضع له فی لغة العرب، و هذه الدلالة لیست مربوطة بالوضع، و إنما هی باعتبار ظهورات حالیة و سیاقیة و عقلائیة، زائدا علی الوضع.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۸

و قـد اعترض علی ذلک، السـید الأسـتاذ[۱۰]، بـأن الدلالـة التی تحصـل من اصـطکاک حجرین، لا ینبغی أن تکون دلالـة وضـعیة و مجعولـة من قبـل الواضع، فـإن الواضع حکیم لا یعقـل أن یجعـل اللفـظ دالا علی المعنی مطلقا، حتی لو صـدر اللفظ من اصـطکاک حجرین، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، و غرض الواضع هو أن یتفاهم الناس العقلاء فیما بینهم، لا أن یتفاهم الناس مع الأحجار.

إذن فلا بـدّ و أن یکون المجعول من قبل الواضع مخصوصا بخصوص ما إذا صدر اللفظ من العاقل الملتفت، لا فیما إذا صدر من قبیل الحجر، و نحوه.

و هـذا الإشـکال کأنه مبنی علی التصور القـدیم لمعنی الوضع، فإذا کان الوضع عبارة عن أمر إنشائی مجعول من قبل الواضع، من قبیل جعل الملکیـة فی باب البیع من قبل البائع، و هکـذا من المجعولات التشـریعیة الإنشائیة التی یتصور فیها الإطلاق و التقیید، حینئذ یقال: بأن هذا المجعول الإنشائی من قبل الواضع- دلالة اللفظ علی المعنی- مطلقا، حتی لما إذا اصـطک حجر بحجر، أو یجعله لخصوص ما إذا صدر من إنسان عاقل ملتفت؟.

حینئـذ قد یقال: لا معنی لأن یجعله الواضع مطلقا، بل ینبغی جعله مقیدا، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، إذن فیجعله مقیّدا، فیختص مجعوله الإنشائی بخصوص اللفظ الصادر من العاقل.

و لکن بنـاء علی مـا أوضـحناه، من أنّ الوضع لیس مجعولا إنشائیـا من قبیـل مجعولیـة التملیـک بعوض فی بـاب البیع، حتی یتصور له الإطلاق و التقیید، و إنما هو أمر تکوینی قد یستعان فی مقام تحقیقه بعبارة إنشائیة، فیقول مثلا: سمّیت ولدی زیدا.

فالوضع بحسب الحقیقة هو عبارة عن أن یقف إنسان أمام إنسان آخر

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۵۹

فیقرن اللفظ مع المعنی، و بعـد لا یفرّق بین أن یصـدر هـذا اللفظ من إنسان أو حیوان أو حجر، فیدل هذا اللفظ علی هذا المعنی، و لا معنی لأن یشـکل علی الواضع بأنه لا فائـدة من انتقال اللفظ من الحجر إلی معناه، فیقول: بأن هـذا أمر لا یتبعّض و لا یتجزّأ إذ إنّ هـذا لیس بابه باب المجعولات الإنشائیة حتی أقیّده و أخصّصه بمقدار الحاجة، بل هذه عملیة واقعیة تکوینیة، أقرن اللفظ مع المعنی فحینئذ یقترن اللفظ مع المعنی علی أیّ حال.

و لهـذا قـد یحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعیینی بلا إنشاء أصـلا، و بلا جعل، کما هو الحال فی الاقترانات التی تلقی فی أذهان الأطفـال بین الألفـاظ و المعـانی، فکما ینشأ فی نفس الطفل دلالـة (الماما، و البابا، و الحلیب) بسـبب هـذه الاقترانات، بأن تمسک الأم القارورة بیدها و تقول له (حلیب) عدة مرات، دون أن تسـتعمل أی إنشاء، و دون أن تقول له وضعت لفظة (حلیب) لهذا السائل تحته،

أو جعلتها معنى تنزيليا له، فبحسب الحقيقة، أن يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كتب لافتة و جعل فيها صورة القارورة، و إلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن فى ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، و هكذا، متى ما سمعنا هذه الكلمة انتقل ذهننا إلى هذا المعنى.

إذن فالوضع ليس مجعولا إنشائيا ليتصور فيه الإطلاق و التقييد، ليقال:

بأن هذا إطلاقه لغو.

ج- الأمر الثالث: يتساءل فيه، أ ليس من المعروف أن العلم بالوضع له دخل فى الانتقال إلى المعنى؟ فما هو معنى هذا؟.

يتضح مما ذكر و هو أن العلم بالوضع له دخل فى الانتقال إلى المعنى، معناه: إن الوضع بوجوده النفس الأمرى، لا يوجد اقترانا فى الذهن ما بين اللفظ و المعنى، إذ إنه موجود فى المنجد. فما لم يوجد اقتران فى ذهنى بين اللفظ و المعنى، لا يصير هناك وضع حقيقة بالنسبة لى، و إنما يكون وضعا بالنسبة إلى الغير الذى اقترن اللفظ و المعنى فى ذهنه بشكل متعمق متأكد.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۶۰

و هذا الاقتران المتأكد يحصل غالبا بالنسبة إلى الإنسان العاقل بالعلم بالوضع، و يحصل أحيانا للصغار و الكبار بغير طريق العلم بالوضع، بطريق التلقين من دون أن يعلم بالوضع، لعجز الطفل عن إدراك أن اللفظ الفلانى موضوعا للمعنى الفلانى، لكن بالتلقين و التكرار، يحصل له ما يجعل اللفظ و المعنى، مقترنين فى ذهنه من دون أن يعلم بالوضع، و مع هذا ينتقل من اللفظ إلى المعنى، لأنه حصّل بدلا عن العلم بالوضع، التلقين بالنسبة إلى الطفل، فتمّت دلالة اللفظ على المعنى.

و بهذا تم الكلام فى الجهة الأولى و هى: حقيقة الوضع. و بتمام الكلام فى الجهة الأولى، يتضح الكلام فى الجهة الثانية إجمالا، و لذلك سوف يكون الكلام فى الجهة الثانية مختصرا. فى تشخيص حقيقة الواضع، و من هو؟ هل هو اللّه تعالى؟ أو هو شخص مخصوص من الناس؟. أو الجماعة البشرية.

بمجموعها على امتداد تاريخها؟.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۶۱

الجهة الثانية فى تشخيص الواضع

من هو الواضع؟.

كان الكلام فى الجهة الأولى عن حقيقة الوضع، و أنه كيف تنشأ الدلالة و السببية فى عالم الذهن بين اللفظ و المعنى.

و صار واضحا أنّ الوضع حقيقته القرن الأكيد الشديد، حينئذ يقع الكلام فى الجهة الثانية، من هو هذا الواضع الذى قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة، فجعل لكل معنى لفظا مخصوصا يفهم منه ذلك المعنى عند إطلاقه؟.

ذهب جملة من المحققين، و منهم المحقق النائينى ۱۱] (قدس سره) إلى استقراب أن يكون الواضع هو اللّه تعالى، و الذى يظهر من كلماتهم أن هذا الاستقراب مبنى على استبعادين، لفرض أن يكون الواضع إنسانا، و من أجل هذين الاستبعادين يرجّح أن يكون الواضع هو اللّه تعالى، و هذان الاستبعادان هما:

الاستبعاد الأول: إننا لو نظرنا إلى اللغة، لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ، و خصوصيات، و نكات، يستبعد أن يكون تحت سيطرة شخص واحد، و قدرة شخص واحد، فكريا و ذهنيا، إذن فلو فرض إنّ الواضع إنسان، حينئذ

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۶۲

لا بدّ و أن يكون هذا الإنسان، سنخ إنسان له من الاطلاع على دقائق المعانى، و خصوصياتها، و شوارد الأفكار، ما لا يوجد إلّا فى الأنبياء، و أشباه الأنبياء، بخلاف ما لو قلنا إنّ الواضع هو اللّه تعالى، فيناسب حينئذ مع سعة اللغة و شمولها، و إحاطتها.

و هذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم ۱۲]. بما یرجع حاصله، إلی أنه لو فرضنا أنّ شخصا واحدا أنشأ لغة بتمامها، فهذا الاستبعاد فی محله، لو أن شخصا واحدا هو بنفسه قام بعهدة إنشاء لغة بکاملها، بکامل موادها، و نحوها، و صرفها، و اشتقاقاتها، هذا المطلب مستبعد جدا وفاء عهدة إنسان واحد به.

و لکن الأمر لیس هکذا، فإن اللغة لم توجد فی یوم واحد، و دفعة واحدة، و إنما وجدت علی مراحل، و بالتدریج حسب حاجة الناس، فإن اللغة نتیجة لاحتیاجات الناس، و احتیاجاتهم لیست من الیوم الأول واسعة، بحیث تحتاج إلی لغة واسعة، بل احتیاجات الناس تبدأ قلیلة، ثم تتسع بالتدریج، و کذلک اللغة تبدأ محدودة، ثم تزداد و تتکاثر بالتدریج.

إذن فلا بأس بأن یقال: إنّ الإنسان هو الذی صنع اللغة و وضعها، لأن واضع اللغة هو عبارة عن مجموع الأجیال المتعاقبة علی طول الزمن، و هذا المجموع المتعاقب، لا استبعاد بأن یقع علی عهدته وضع هذه اللغة، فالجیل الأول وضع مقدارا بقدر حاجته، و الجیل الثانی أضاف مقدارا آخر، و الجیل الثالث أضاف مقدارا ثالثا، و هکذا حتی تکونت لغة بهذا العرض العریض ۱۳].

الاستبعاد الثانی: إنّ الوضع لو کان من قبل إنسان معیّن، إذن لکانت هذه حادثة مهمة ملفتة للنظر، تسجل فی التاریخ و تذکر[۱۴]، بأنّ فلانا هو الذی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۶۳

وضع اللغة الفلانیة مثلا، مع أنه لم یسجل شیء من هذا فی التاریخ، و منه یعرف بأنّ اللغة لیست من صنع إنسان، بل هی من إلهام اللّه تعالی، و من وضعه.

و هذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم: بأن اللغة لو کانت من صنع إنسان واحد، بأن یقول أنا وضعت لکم لغة، ثم یقدم قاموسا بها، مع أن هذه حادثة ملفتة للنظر ینبغی أن یشار إلیها فی التاریخ و تسجل، و لکن الأمر هذا لیس واقعا یقینا، بل لو أن إنسانا فعل هذا لا تهم فی عقله.

و إنما اللغة نشأت بالتدریج بمعنی أن کل جماعة أو فرد فی کل زمان، وضعوا بعض الألفاظ، ثم جاء فرد آخر فأزاد لفظا، و هکذا حتی نشأت هذه اللغة، فلیست اللغة برمتها مستندة إلی شخص واحد بعینه، حتی یقال لما ذا لم یذکر اسمه فی التاریخ ۱۵].

و تحقیق الکلام فی هذه المسألة: إنّ هذه الاستبعادات التی نواجهها علی فرض أن یکون الواضع هو الإنسان، لا تنحصر فی هذین الاستبعادین لیجاب بهذه الأجوبة، بل هناک استبعادات، ببیانات أخری، و إشکالات لا بد من التعرض لها، و التأمل فیها، نحن نضیفها إلی ما ذکر:

الاستبعاد الأول: إنه قد یقال، بأن الإنسان لو قطع عن اللّه تعالی، فیأتی هذا السؤال: کیف التفت الإنسان إلی أنه یملک أصواتا متعددة، و أنه قادر بهذه الأصوات علی أن یجعلها أدوات لتفهیم المعانی، و ما هی النکتة فی ذلک، و فی بادئ الأمر کیف توجّه إلیها؟.

الآن تبدو هذه النکتة واضحة و بدیهیة، باعتبار أن کل إنسان ینشأ فی داخل لغة، لکن إذا تکلمنا قبل فرض أی لغة، حینئذ کیف التفت الإنسان أنه بالإمکان أن یستخدم الأصوات لیجعلها دالة علی المعانی المختلفة؟. من قبیل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۶۴

أن یقال: إن الإنسان کیف التفت إلی أنّ حبة الحنطة إذا وضعت تحت التراب، و سقیت بالماء، حینئذ تکبر و تنتج حنطة، هذا المطلب کیف التفت إلیه أول فلّاح فی العالم؟. و هذا المطلب لا یظهر بالتأمل و البحث الأصولی، إذن کیف التفت أول فلّاح إلی هذا المطلب؟. و هنا کیف التفت أول لغوی إلی أنّ الأصوات مجال واسع لتفهیم المعانی، و قابل لأن یجعل أداة لتفهیم المعانی؟. هذا استبعاد.

هذا الاستبعاد حینئذ بالإمکان أن یجعل شاهدا علی أنّ ذلک کان بإلهام منه تعالی، فکما یقال مثلا فی حبة الحنطة: إنه تعالی ألهم الإنسان، و خلق فی نفسه شعورا و خطورا، بأن هذه الحبة إذا جعلت تحت التراب، و سقیت بمقدار من الماء معین، حینئذ یتولد منها

حنطة، کذلک ألهم الإنسان و جعل فی ذهنه، بأن هذه الأصوات تقترن مع هذه المعانی، قرن فی ذهنه صوت (ماء) مع معناه، و صوت (هواء) مع معناه، فنشأ عنده دلالة هذه الأصوات علی هذه المعانی.

هذا الاستبعاد قد یجعل شاهدا علی أنّ الواضع هو اللّه تعالی.

و هذا الاستبعاد، یمکن رده علی أساس ما أشرنا إلیه سابقا، من أن دلالة الأصوات علی المعانی بدأت فی حیاة الإنسان بلا وعی من قبل الإنسان فی البدایة، حیث أن أصوات الزئیر، و النهیق، و الخریر، و غیرها من الأصوات، اقترنت فی حیاة الإنسان مرارا بمعانیها، حینئذ بمقتضی القانون التکوینی الثانی، صار لها دلالة علی تلک المعانی المعنیة، من دون تدخل من قبل الإنسان.

کما إن الإنسان انتبه فجأة، إلی أنه، متی ما سمع الزئیر یلتفت إلی کلمة (الأسد، و یتصور الأسد، لأنه اقترن فی ذهنه. إذن فصوت الزئیر یسبب تصور الأسد، فحینما أراد أن یفهم شخصا آخرا معنی الأسد استعمل الزئیر، فلعلّ النکتة التی نبّهته إلی المطلب هو عبارة عن تلک الاقترانات الطبیعیة الصدفیة التی وقعت فی حیاته بین أصوات الحیوانات، و اشباهها، و بین معانی تلک الحیوانات، و من هنا التفت إلی أنه بالإمکان أن یدل الصوت علی معنی،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۶۵

فانفتح بذلک علیه باب الخیرات، فلا یحتاج تفسیر ذلک إلی إلهام مباشر من قبل اللّه تعالی.

الاستبعاد الثانی: و هو مبنی علی مسالک الأعلام فی باب الوضع، من کون الوضع عبارة عن التعهد، أو عبارة عن کون اللفظ وجودا تنزیلیا للمعنی:

حینئذ یقال: بأنه لو کان الإنسان هو الواضع فهذا معناه أنّ الإنسان قبل أن یتکلم بأی کلام، اتصف بصفة الواضعیة، یعنی صار واضعا قبل أن یصیر مستعملا، لأن الإنسان إذا کان هو الواضع، فمعنی هذا أنه قبل أول وضع لا استعمال لا محالة، لأن الاستعمال دائما فی طول الوضع. إذن فالإنسان کان فی وقت ما صامتا ساکتا لا یستعمل أصلا، و لا یتکلم بشیء، ثم وضع ألفاظا للمعانی، فأصبح یتکلم حینئذ، و أصبح یستعمل هذه الألفاظ فی هذه المعانی.

حینئذ نسأل: کیف وضع هذا الإنسان؟.

وضع بالتعهد، أو بالاعتبار! بهذه المعانی الدقیقة التی هی موقوفة علی أن یکون الإنسان له مرتبة عالیة من التصرف فی المعقولات و المحسوسات، بحیث ینشئ ملازمات و تعهدات و اعتبارات ما بین الألفاظ و المعانی!.

و من البعید جدا، أن الإنسان یصل إلی هذه الدرجة الذهنیة، و العقلانیة، بحیث یصدر منه التعهدات و التنزیلات الاعتباریة، و هو بعد حتی الآن لا یملک لغة، فهو صامت ساکت لا یتکلم مع أحد، إلی أن یبلغ هذه المرتبة من التعقل و التفکر و التفلسف، حینئذ بعد هذا یضع الألفاظ للمعانی، و یشرع فی الکلام.

و من البعید جدا تصور الإنسان قبل أن یتکلم بأی شیء، أنه کان مرکزا للاطلاعات و لأفکار عالیة بهذه الدرجة و الترتیب، و من کانت له أفکار عالیة بهذا الترتیب کیف بقی ساکتا طول هذه المدة؟. أ لم ینقدح حینئذ فی نفسه أمور و رغبات و حاجات؟!. و هذا بخلاف، ما إذا قلنا: بأن هذه المعانی العقلانیة (الدقیقة، قام اللّه تعالی بعهدتها، و لیس الإنسان منشئا لها، لأن اللّه

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۶۶

تعالی یمکن أن یقوم بعهدة هذه الاعتبارات، و التعهدات، و الخصوصیات، و هذا الاستبعاد فی محله.

إلّا أن هذا الاستبعاد، لا یأتی علی مبنانا فی تصور الوضع، لأن الوضع لیس اعتبارات و تعهدات من هذا القبیل، بل هو عبارة عن قرن اللفظ بالمعنی فی تصور الإنسان، و هذا مطلب یمکن أن یحصل حتی من الأطفال فی یومنا هذا، بأن یقرن ما بین اللفظ و المعنی مرارا عدیدة، فینتقل من اللفظ إلی المعنی، فالبشر اقترن فی أذهانهم ألفاظ متعددة بمعان متعددة علی سبیل الصدفة، بلا دخل منهم، اقترن صوت الزئیر بمعنی الأسد، و بالتالی مع الرجل الشجاع، و بهذا تکونت اللغة، ثم توسعت بالتدریج. فهذا الإشکال فی غیر محله

الاستبعاد الثالث: و هو أيضا مبنى على مبانى العلماء فى باب الوضع:

و الآن نفرض بأن الناس كانوا صامتين، حتى بلغوا درجة من الوعى، بحيث أنهم وضعوا تعهدات و اعتبارات من هذا القبيل.

حينئذ نسأل: بأن هذه الاعتبارات و التعهدات كيف أبرزوها؟ و بأى لغة أبرزوها خارجا؟ كيف قال المتعهد- تعهدت متى ما قصدت تفهيم المعنى أتيت باللفظ-؟ أ ليست هذه كلها ألفاظا؟ أ ليست الألفاظ فى دلالتها على المعانى محتاجة إلى أوضاع و تعهدات سابقة؟.

إذن قبل أى وضع عند ما بدأ بالوضع الأول، عند ما كان يريد أن يضع المفردات الأولية (ماء، هواء .... إلخ)، حينئذ أىّ جملة كان يبرزها فى مقام توضيح مراده! سواء أ كانت لفظية، أو جملة إشارية، أ ليست هذه الجملة بنفسها بحسب الحقيقة لغة، خصوصا أن هذه الجملة لغة، و محتوية على نكات كثيرة من الإسم، و الفعل، و المادة، و الهيئة، و النسبة التامة، و الناقصة، هذه الجملة محتوية على نفائس اللغة، بحيث لا يحصل عليها إنسان إلّا بعد أن يكون قد قطع أشواطا كثيرة فى باب الوضع، فكيف يكون قد حصل عليها إنسان إلّا بعد أن يكون قد قطع أشواطا كثيرة فى باب الوضع، فكيف يكون قد

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۶۷

استعمل هذه الجملة فى أول وضع! خصوصا، أنّ بعض المواد فى هذه الجملة غير محسوسة من قبيل التعهدات القلبية، و الأمور الاعتبارية.

و من المعلوم أن تفهيم هذه الأمور الغير محسوسة لا يكون إلّا بالتشبيه بالأمور المحسوسة، و إلّا كيف يعبّر ابتداء عن المعنى النفسى الغير المحسوس؟

إذن: فينبغى أن يقال بناء على هذا لاستبعاد: إن اللّه تعالى هو الذى قام بهذه المهمة بدلا عن الإنسان، و هذا الاستبعاد أيضا وجيه، و فى محله، بناء على مبانيهم فى باب الوضع.

و أما بناء على مبانا: فلا يأتى هذا السؤال، لأنه لو طرح هذا السؤال كيف نشأت اللغة؟.

لقلنا: إنها نشأت من حيث لا يدرى الإنسان، لأن خلال تجربة الإنسان، «الزئير بالصدفة»، أصبح دالا على معنى من المعانى، لأنه اقترن مع الأسد كثيرا، فأصبح دالا عليه، و بالتالى صار دالا على الرجل الشجاع، و هكذا نشأت اللغة و تكونت ألفاظ، و أخذ الواضع بعدها يستعين بهذه الألفاظ فى مقام الوضع، إذن فلا إشكال.

الاستبعاد الرابع: هو أننا نعرف أنّ اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، و حينئذ نسأل: إنه حينما وضعت كلمة (ماء) مثلا لمعنى الماء، هذا المطلب، و هو اقتران اللفظة مع معناها، هذا المطلب، هل حصل مع إنسان واحد فى ذهنه. أو أن كل الناس صدفة و من باب توارد الخواطر حصل عندهم و فى أذهانهم نفس هذا المطلب نفسه، بحيث كل واحد منهم قال ماء؟.

فإن كان هذا المطلب، قد حصل عندهم بلا ربط واحد منهم بالآخر، و من باب توارد الخواطر، إذن فهذا هو الإلهام و معناه أن اللّه تعالى ألهمهم جميعا، إذن فالواضع هو اللّه.

و إن كان هذا المطلب حصل عند واحد من الناس، بحيث فكرّ، و بطريقة

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۶۸

لا شعورية صار يقول (ماء)، كذلك هناك إنسان آخر يفكر و يضع كلمة أخرى للمعنى نفسه، و آخر، ثالث، يضع كلمة أخرى لهذا المعنى نفسه، و هكذا، فما هو هذا التنظيم الدقيق بين جماعة بدائية من هذا القبيل، بحيث إن أى واحد منهم حينما كان يضع كلمة لمعنى، كان الآخرون كلهم يسلّمون معه و يقترحون اقتراحه؟.

فلا بد و أن يكون هناك سر إلهى، بحيث أن اللّه أودع فى طباعهم و غرائزهم قبول هذا المطلب، و أن هذه الكلمة تناسب مع هذا المعنى. و مثل هذا ليس إلّا إلهاما من قبل اللّه تعالى.

و هذا الاستبعاد فی محله، و جواب العلماء علیه فی غایة الاشکال، لکن علی مبنانا: هذا الاستبعاد لا یأتی، لأننا نقول حینئذ: بأن هؤلاء الناس کلهم صدفة هکذا صاروا باعتبار أن اللغة تنشأ بحسب الحقیقة عن طریق اقترانات حادثة نوعیة فی حیاتهم، لا عن تحکّمات شخصیة و فردیة، بل هناک نوع من الملابسات و الظروف اقترنت فیما بینهم بمعان.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۶۹

الجهة الثالثة الأقسام الممکنة للوضع

اشارة

بعد أن انتهی الکلام فی الجهة الأولی و الثانیة، صار الکلام فی الجهة الثالثة، فی الأقسام الممکنة للوضع، حیث تکلم العلماء فی هذه الجهة فقالوا: بأن الوضع- و یقصدون الوضع التعیینی- لا بد أن یتصور المعنی، ثم یضع اللفظ له، و من هنا قالوا: بأنه توجد أربعة أقسام متصورة بدوا[۱۶]:

۱- الوضع العام، و الموضوع له العام.

۲- الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص.

۳- الوضع العام، و الموضوع له الخاص.

۴- الوضع الخاص، و الموضوع له العام.

أما القسمان الأولان: فالجامع بینهما هو أن الواضع یتصور شیئا، و یضع اللفظ لنفس ما تصوره بلا عنایة، بحیث یکون المتصور حقیقة هو الموضوع له حقیقة، سواء أ کان هذا المتصوّر عاما فیکون الوضع عاما، و الموضوع له عاما، أو خاصا فیکون الوضع خاصا، و الموضوع له خاصا، و هذا ممّا لا إشکال فی معقولیته.

و إنما وقع الکلام فی القسمین الأخیرین: فی أنه هل یعقل أن یتصور

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۰

الواضع معنی عاما، و یضع اللفظ لأفراده و مصادیقه، بحیث یکون الوضع عاما، و الموضوع له خاصا؟ أو بالعکس یتصور الواضع المعنی الخاص، و یضع اللفظ للعام، بحیث یکون الوضع خاصا، و الموضوع له عاما؟.

فالقول الغالب فی القسم الثالث هو الإمکان ۱۷] و هناک من قال بالامتناع ۱۸]، و القول الغالب فی القسم الرابع هو الامتناع، و هناک من قال بالإمکان ۱۹].

و نتکلم فی القسم الثالث، و هو الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و بتحقیقه یظهر حال القسم الرابع:

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص:

اشارة

ذهب المشهور إلی إمکان ذلک بدعوی أو وضع اللفظ للمعنی، و إن کان یحتاج إلی تصور المعنی، و لکن یکفی فی تصور المعنی التصور الإجمالی.

و من المعلوم أنّ تصور العام تصور إجمالی للخاص یعنی للأفراد- فالواضع إذا تصور العام و الجامع، فقد تصور تصورا إجمالیا تمام أفراد الجامع، و مثل هذا التصور الإجمالی یکفی لوضع اللفظ لتلک الأفراد.

هذا هو صورة التقریب الابتدائی للقول بإمکان الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ما یعترض به علی ذلک اعتراضان:

الاعتراض الأول:

و هذا الاعتراض مرکب من شقین:

الشق الأول: إنّ الجامع إنما یعقل أن یکون حاکیا إجمالا عن الأفراد فیما إذا کان منطبقا علی الأفراد بخصوصیاتها، حینئذ یعقل أن یکون حاکیا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۱

عنها بخصوصیاتها، باعتبار انطباقه علیها.

و أما إذا کان الجامع غیر منطبق علی الأفراد بخصوصیاتها، بل کان منطبقا علیها بعد تجریدها عنها، حینئذ لا یکون الجامع حاکیا عن الأفراد، لأنه إنما کان منطبقا بعد تجریدها عن الخصوصیات، فلا یکون للجامع حکایة عنها. بینما إنما یعقل الجامع إذا حکی عن الأفراد بخصوصیاتها.

الشق الثانی: إنّ الجامع دائما و أبدا یکون منطبقا علی الأفراد، لا بخصوصیاتها، بل هو ینطبق علی الحیثیة المشترکة بین الأفراد، لا علی الأفراد بخصوصیاتها، ببرهان أن الجامع إنما ینتزع عن الأفراد بلحاظ تجریدها عن الخصوصیات، و عمّا به الامتیاز، فإذا کان انتزاع الجامع باعتبار تجرید الأفراد عمّا به الامتیاز من الخصوصیات، إذن فهو لا ینطبق علی تلک الخصوصیات، لأنها قد جرّدت و أسقطت من الحساب، إذن فلا یکون الجامع منطبقا علیها.

إذن فیتبرهن بمجموع هذین الشقین من الاعتراض: إنّ الوضع العام، و الموضوع له الخاص، غیر معقول، لأننا بیّنا فی الشق الأول:

إنّ الجامع إن کان ینطبق علی الفرد بخصوصیاته، فیعقل أن یکون حاکیا عنه.

و إن کان غیر منطبق علی الفرد بخصوصیاته، فلا یعقل أن یکون حاکیا عنه.

و بینا فی الشق الثانی: إنّ الجامع دائما لا ینطبق علی الفرد بخصوصیاته، لأن الجامع إنما ینتزع بعد تجرید الأفراد عن الخصوصیات، فکیف یعقل انطباق الجامع علی الخصوصیات؟. إذن فالجامع لا یکون حاکیا عن الخصوصیات، و إذا لم یکن حاکیا عنها، فالوضع العام و الموضوع له الخاص، غیر معقول.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۲

و المحقق العراقی (قدس سره)، أجاب عن هذا الاعتراض بما حاصله یرجع إلی التفرقة بین سنخین من الجوامع، و حاصل کلامه إن الجامع علی قسمین ۲۰]:

القسم الأول: جامع یأخذه العقل من الأشیاء نفسها، یعنی یستحضر الأشیاء، و یجردها عن الخصوصیات، و ینتزع منها جامعا بحیث یکون الجامع مأخوذا من الأفراد، هذا الجامع دائما یکون کما قیل فی الإشکال، لا یمکن الحصول علیه إلّا بتجرید الأفراد عن الخصوصیات و المشخّصات، کجامعیة الإنسان- بتجرید زید من سواده، و عمر من طوله، و بکر من قصره- فلا یعقل فی مثل هذا الجامع الوضع العام، و الموضوع له الخاص.

القسم الثانی: جامع لا ینتزعه العقل من الأفراد، بل یعطیه للأفراد، و لا یأخذه منها، من قبیل بعض العناوین الانتزاعیة، کعنوان الخاص و الفرد:

فعنوان الخاص جامع بین جمیع الخواص- بین هذا الخاص، و ذاک الخاص- و عنوان الفرد جامع بین جمیع الأفراد- فزید فرد، و بکر فرد- و عنوان الخاص و الفرد، جامع نحن أنشأناه بخیارنا، و ألبسناه للأفراد، نحن نخیطه و نلبسه للفرد بتمام خصوصیاته، فیکون مثل هذا الجامع منطبقا علی هذا الفرد بخصوصیته، و علی ذاک الفرد بخصوصیته.

إذن: فإذا کان منطبقا علی کل فرد بخصوصیته، فیمکن للواضع أن یتصور مثل هذا الجامع، و یضع اللفظ للأفراد، لأن هذا الجامع

ینطبق علی الأفراد بخصوصیاتها.

و ظاهر کلام (المحقق العراقی) الذی تصدّی لدفع هذا الاعتراض إنه:

سلّم الشق الأول من الاعتراض، یعنی: سلّم أن الجامع إنما یعقل أن یحکی عن الأفراد إذا کان منطبقا علی الفرد بخصوصیته فیشترط إذن فی تعقل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۳

الوضع العام و الموضوع له الخاص، أن یکون الجامع منطبقا علی الأفراد بخصوصیاتها.

و کذلک سلّم الشق الثانی من الاعتراض و هو: إن الجامع لا یعقل أن ینطبق علی الأفراد بخصوصیاتها، لکن علی تفصیل فی ذلک، فإنه فصّل بین الجوامع الأخذیة الانتزاعیة، و بین الجوامع الإعطائیة الإنشائیة من قبل النفس، فقال: بأن الجوامع الأخذیة الانتزاعیة لا تنطبق علی الأفراد بخصوصیاتها، لأنها لا تنتزع إلّا بعد التجرید، و حینئذ لا تکون حاکیة عنها، و فی مثلها لا یعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و قال: بأن الجوامع الإنشائیة الإعطائیة التی نعطیها للأفراد فهی تنطبق علیها بخصوصیاتها، لأن النفس تنشئها بنحو تنطبق هذه الجوامع علی الأفراد بخصوصیاتها، و فی مثل هذه الجوامع الإنشائیة الإعطائیة یعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ذلک کما إذا تصور الواضع الجامع الإنشائی کعنوان الخاص و الفرد، فیمکنه أن یضع اللفظ للأفراد و للخصوصیات.

و یتضح من ذلک إنّ المحقق العراقی قد اتفق مع صاحب الاعتراض فی جهة، و خالفه فی أخری:

فأمّا جهة الاتفاق: فهی فی الجوامع الانتزاعیة الأخذیة، حیث سلّم کل منهما فیها بعدم معقولیة الوضع العام، و الموضوع له الخاص.

و أما جهة الاختلاف: فهی فی الجوامع الإنشائیة الإعطائیة، حیث ذهب المحقق العراقی فیها إلی معقولیة الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و نحن نتکلم أولا فی جهة الاختلاف، ثم فی جهة الاتفاق ثانیا:

الکلام فی جهة الاختلاف: ذهب المحقق العراقی ۲۱] إلی أنه إذا کان الجامع عنوانا انتزاعیا أخذیا، حینئذ یمکن الوضع العام، و الموضوع له

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۴

الخاص، و لکن هذا الکلام ممّا لا یمکن المساعدة علیه، و ذلک لأن الجامع کما صوّره المحقق فی هذه الجهة، لا یمکن الالتزام بکونه أمرا إنشائیا و اعتباریا محضا من قبل النفس، و ذلک ببرهان أنه لو کان کذلک، لما صحّ حمله علی الأفراد إلّا بالعنایة و التجوز، لأنّ ملاک الحمل هو الاتحاد. فلو کان بعض العناوین کعنوان الخاص و الفرد أمرا خیالیا اعتباریا، نحن ننشئه إنشاء، و نعتبره اعتبارا، کما نعتبر و ننشئ بحرا من زئبق، لما أمکن حمله علی الخارج، إلّا بالعنایة، مع أنه لا إشکال فی صحة حمل الجامع علی الخارج، سواء أ کان أمرا إنشائیا اعتباریا، أو کان أمرا أخذیا انتزاعیا، فکما یصح أن نقول عن زید إنه إنسان بالحمل الشائع، کذلک یصح أن نقول إنه فرد و خاص بالحمل الشائع.

فهذه العناوین سواء أ کانت أخذیة أو إعطائیة، یصح حملها حقیقة علی زید الخارجی، و هذا لا یکون مع فرض کونها من إنشاء النفس محضا، و من اعتبارها صرفا.

إذن لا بد من الالتزام بکون الجامع مطلقا بکلا قسمیه، یصح حمله علی الخارج، فهو بحسب الحقیقة منتزع من خارج وعاء عالم الذهن، لا إنه مخلوق لعالم الذهن، و معطی إلی الخارج، هو مأخوذ لا معطی.

إذن فجواب المحقق فی دفع الاعتراض غیر تام، و أیضا هذا الاعتراض غیر صحیح، کما سوف یظهر.

الکلام فی جهة الاتفاق: اتفق المحقق العراقی مع صاحب الاعتراض، بأن الجوامع الأخذیة الانتزاعیة، لا یعقل فیها الوضع العام، و الموضوع له الخاص، مثلا، الإنسان جامع أخذی لا إعطائی، و هو لا ینطبق علی الأفراد بخصوصیاتها، لأنه أخذ بعد تجریدها، فإذا کان

هکذا، فهو لا یحکی عن الأفراد، فکیف یتصور الواضع الجامع و یضع للأفراد.

و هنا، نحن، و إن کنا نقبل هذا الکلام بحسب الحقیقة، و لکن نناقش هنا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۵

مناقشة مسلکیة فقط، أی: المناقشة فی الوجه و للوجه، لا للمدّعی، فنقول فی المقام:

إنّ النکتة التی ذکرت غیر تامة. فإنّ هؤلاء قالوا: بأنّ عنوان الإنسان لا ینتزع من الأفراد بخصوصیاتهم، و إنما ینتزع منها بعد التجرید عن الخصوصیات، فهو لا ینطبق علی الفرد بخصوصیته. فکیف یعقل أن یکون حاکیا عن الفرد؟ و توضیح الحال فی هذا الکلام، إن الفرد له اصطلاحان:

الأول: هو هذا الفرد المخصوص المنضم إلیه عوارض مخصوصة من قبیل البیاض، و العلم، و نحو ذلک من المقولات العرضیة، و إن شئتم قلتم الاصطلاح الأول هو الإنسانیة المقیدة بالعوارض و الطوارئ.

الثانی: الفرد الذی هو بمعنی الحصة، یعنی شخص هذه الإنسانیة المشار إلیها حینما نشیر إلی خالد مثلا، بدون إدخال العوارض و الطوارئ. و بعبارة أخری شخص هذه الإنسانیة و حصة منها، و هذه الحصة من الإنسانیة، متمیزة عن الحصة الأخری حتی لو قطعنا النظر عن العوارض، فهذا الإنسان غیر ذاک الإنسان.

فإن أرید بالفرد، الفرد بالاصطلاح الأول، و بالخصوصیات، الأعراض و المقولات العرضیة، یعنی لا ننتزع عنوان الإنسان إلّا بعد قطع النظر عن بیاض زید، و سواد عمر، فهذا صحیح، لأن البیاض و السواد لیسا داخلین فی ماهیة الإنسان، فلا بد من قطع النظر عنهما فی مقام الانتزاع. لکن حتی بعد قطع النظر هذا، یوجد عندنا فرد بالمعنی الثانی، و هو الحصة، لأنه بعد قطع النظر عن بیاض زید، و سواد عمر، فإنه توجد عندنا حصتان إنسانیتان کل منهما متمیزة عن الأخری.

و إن أرادوا هنا، أیضا تجرید هذه الحصة عن خصوصیاتها، فهذا معناه أن هذه الحصة فرضوها مرکبة من أمرین: خصوصیة و حیثیة مشترکة، مع أن الأمر لیس کذلک. إذ لو کانت الحصص مرکبة من أمرین، فبعد قطع النظر عن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۶

الخصوصیة، فما یبقی فی خالد عین ما هو موجود فی زید! طبعا لیس هذا عین ذاک، فإنسانیة خالد مهما أفرزنا و أسقطنا منها، هی غیر إنسانیة زید بالعدد بحسب الخارج، و إن کان ینتزع عنهما مفهوم واحد و هو مفهوم الإنسانیة، و هذا معناه، أنّ الجامع حینما یلحظ و ینتزع من الأفراد، نحن نجرد الأفراد من الخصوصیات العرضیة بالمعنی الأول للفرد، حتی نبقّی الحصص، و بعدها لا یوجد تجرید آخر، إذ إنّ الحصة لیست مرکبة من أمرین، بل هی لیست إلّا صرف الإنسانیة هنا، و صرفها هناک.

إذن فالجامع بالنسبة إلی الحصص ینطبق علیها بتمامها، لا أنه ینطبق علی جزء منها دون جزء.

و علیه: لما ذا لا یعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص للحصص بهذا المعنی؟.

و هذه المناقشة حاصلها هو: إنّ الجامع إن لوحظ بالإضافة إلی الفرد بالمعنی الأول، فهذا له صورة، و هی أن الجامع لا ینتزع من الفرد إلّا بعد تجریده عن الخصوصیات، فلا یکون حاکیا عنها. و أمّا إذا لوحظ الجامع بالإضافة إلی الفرد بالمعنی الثانی- الحصص- فهنا لا معنی لأن نقول إنّ انتزاع الجامع یتوقف علی تجرید الحصص عن الخصوصیات، لأن الحصة صرف الإنسانیة و لیس عندنا أمران حتی نجردهما عن الخصوصیة.

إذن فالجامع ینطبق علی الحصة بتمامها فهو حاک عنها بتمامها، و حینها لما ذا لا یعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص بالنسبة إلی الحصص- المعنی الثانی- و بعبارة أخری: إنّ الجامع بالنسبة إلی الفرد بالمعنی الأول، و إن لم یکن منطبقا علیه تمامه، فإنّ عنوان الإنسان لیس منطبقا علی زید بتمامه، و بما فیه من بیاض أیضا، لوضوح أن البیاض لیس جزءا من الإنسانیة، فلا بد من تجرید هذه الخصوصیات فی زید، لکن بالتالی بعد أن نجرد زیدا عن تمام هذه الخصوصیات، بحیث لا یبقی إلّا بحت الإنسانیة الذی یبقی بعد

التجرید عن الخصوصیات، هذا بحسب الحقیقة حصة متمیزة عن بحث ما

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۷

یبقی فی خالد بعد تجریده عن بیاضه و علمه و طوله، و هذا هو معنی الحصص، و هذه الحصص ینطبق علیها الجامع بتمامها لا محالة، إذ لم یبق فی الخارج سوی الإنسانیة، فلا محالة ینطبق جامع الإنسانیة علی هذه الحصص بتمامها فإذا کان ینطبق علیها بتمامها، فیکون حاکیا عنها أیضا، فیعقل أن یتصور الواضع، الجامع، و یضع اللفظ لهذه الحصص، باعتبار کونها بتمامها محکیا عنها بالجامع، حینئذ لما ذا لا یعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص؟.

و هکذا یتضح أن النکتة الملحوظة فی هذا الاعتراض غیر وافیة للبرهنة علی الإبطال أصلا.

الاعتراض الثانی:

إنّ العام و الخاص، یعنی المفهوم العام کمفهوم الإنسان، و مفهوم الخاص کمفهوم زید، و بکر، و خالد، هذان المفهومان، و إن کانا موجودین بوجود واحد فی الخارج، لکنهما بما هما مفهومان فی عالم الذهن، و فی عالم المفهومیة، هما متباینان لا محالة.

و بناء علیه یقال فی المقام: بأن الواضع إذا تصور الجامع- یعنی الإنسان- و هو المفهوم الکلی، حینئذ لا یعقل أن یضع اللفظ للأفراد، و ذلک لأنّ دعوی هذا لا یخلو من أحد وجوه بحسب الواقع:

الوجه الأول: إما أن یدّعی أنّ حضور الجامع و تصوره له، صار حیثیة تعلیلیة لتصوره للفرد، یعنی أنّ تصور مفهوم الإنسان صار سببا فی انتقال الذهن إلی مفهوم خالد، و مفهوم زید، هذا معنی الحیثیة التعلیلیة. فإن أرید هذا المعنی فهو خارج عن محل الکلام، لأن هذا یدخل فی الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص، و هذا لا یحقق المقصود.

الوجه الثانی: أن یدّعی بأن مفهوم الإنسان، و مفهوم زید، یوجدان بحضور واحد، و بتصور واحد، عند الإنسان، بحیث أنّ الإنسان بتصور واحد یری کلا المفهومین معا، و هذا أمر غیر معقول، ببرهان أنّ مفهوم زید، و مفهوم الإنسان، متباینان فی عالم المفهومیة، فکیف یوجدان بحضور واحد و بتصور واحد فی الذهن؟ إذن هذا الوجه الثانی غیر متصوّر.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۸

الوجه الثالث: أن یفرض أنّ مفهوم زید لم یحضر بسبب تصور مفهوم الإنسان نفسه، و لا فی طوله، بل هو غائب مطلق عن أفق الذهن، لکن مع هذا الواضع أصدر حکمه علی شیء لم یحضر فی أفق نفسه، هذا أیضا أمر غیر معقول، لأن الحاکم حینما یصدر حکمه، لا بد و أن یکون موضوع حکمه حاضرا فی أفقه. و إذا بطل هذا الوجه الثالث، تعیّن الوجه الرابع.

الوجه الرابع: إنّ الواضع أصدر حکمه علی نفس الإنسان نفسه- الجامع- الذی تصوره، إذن فیکون الوضع عاما، و الموضوع له عاما، أیضا، لأنه تصور العام، و أصدر حکمه علی الجامع العام.

إذن فحاصل هذا الإشکال، هو: إن الواضع حینما یتصور الجامع:

فإن قیل: بأنه ینتقل من تصور الجامع إلی تصور زید، فهذا خلف، لأن هذا معناه الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص.

و إن قیل: إن مفهوم زید و مفهوم الإنسان، یحضران بحضور واحد، و بشخص تصور واحد، فهذا غیر معقول لتباین المفهومین.

و إن قیل: أن مفهوم زید غائب عنه بقول مطلق، و مع هذا یصدر حکمه علیه، فهذا أیضا غیر معقول لأن الحاکم کیف یصدر حکمه غیابیا علی شیء لم یتصوره؟.

و إن قیل: إنه یصدر حکمه علی نفس ما تصوره، و هو الجامع. إذن فقد صار الوضع عاما و الموضوع له عام.

و علیه: لا یمکن تصور الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و فی مقام الجواب علی هذا الإشکال، نختار الوجه الرابع، و هو: إن الواضع یتصور الجامع و یضع اللفظ له، لکن مع هذا یصیر الوضع

من باب الوضع العام، و الموضوع له الخاص، بمعنی أنه یصدر حکمه علی العام، لکن بحسب الحقیقة هذا الحکم یستقر علی الخاص، لا علی العام، و إن کان هذا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۷۹

یبدو تناقضا فی بادئ الأمر، و هو أنه کیف یصدر الحکم علی العام، و یستقر علی الخاص، و لکن هذا هو واقع المطلب، و توضیح ذلک یکون ببیان مقدمتین:

المقدمة الأولی: إنّ العناوین کل العناوین، إذا لوحظت بالنظر التصوری، و بالنظرة الأولیة، فهی واجدة لحیثیاتها المقومة لها لا محالة. فمثلا- عنوان- الإنسان، الممکن، الواجب، الکلی، الجزئی- أی عنوان من العناوین التی تتصورها، حینما ننظر إلیه بالنظر التصوری و بالنظرة الأولیة نراه واجدا لخصوصیته المقومة له، فالکلی واجد للکلیة، و الجزئی واجد للجزئیة، و هکذا بالنظر الأولی التصوری، یستحیل أن نراه فاقدا لمقوماته بأن نقول: الإنسان لیس واجدا للإنسانیة، أو الکلی لیس بکلی، لأن هذا تناقض، و اجتماع النقیضین مستحیل.

لکن بنظر ثانوی تصدیقی تختلف العناوین، فبعضها واجدة لحیثیاتها، و بعضها فاقدة لها و واجدة لضد حیثیاتها، مثال ذلک الجزئی، و الکلی، فالجزئی و الکلی بالنظر التصوری، حینما نتصور الجزئی نکون قد تصورنا الجزئی، فبهذا التصور نری الجزئی جزئیا واجدا للحیثیة. لکن حینما ننظر إلی الجزئی بنظرة ثانیة- بنظر تصدیقی ثانوی- نری، أن الجزئی هو بنفسه من المفاهیم الکلّیة، لا من المفاهیم الجزئیة، مفهوم الجزئی لیس من قبیل مفهوم خالد و زید، بل هو من قبیل مفهوم إنسان و حیوان، مفهوم یقبل الصدق علی کثیرین، إذن فمفهوم الجزئی بالنظر التصوری الأولی، نراه واجدا للجزئیة، لکن بالنظر التصدیقی الثانوی نراه کلیا فاقدا للجزئیة- لأن هذا جزئی و هذا جزئی و هکذا- إذن فمفهوم الجزئی یحمل علی کثیرین، و یصدق علی کثیرین، فهو بالنظر التصدیقی الحقیقی فاقدا لنفسه بالجزئیة، و إن کان بالنظر التصوری الأولی واجدا لنفسه- یعنی للجزئیة.

و فی مقابل ذلک عنوان الکلی، مثلا: لو نظرنا إلیه بالنظر التصوری

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۰

الأولی، نراه کلیا، و لو نظرنا إلیه بالنظر التصدیقی الثانوی الحقیقی أیضا، نراه کلیا. فإنّ مفهوم الکلی هو بنفسه أیضا من الکلیات حقیقة، لأنّ الإنسان کلی، و الحصان، و الهواء کلی، و هکذا. فمفهوم الکلی کلی، و هذا معنی قولنا إنّ العناوین طرّا بالنظر التصوری الأولی، واجدة لحیثیات أنفسها، و إلّا یلزم اجتماع النقیضین لو کانت فاقدة لها بهذا النظر.

و أمّا بالنظر التصدیقی الحقیقی الثانوی، و بنظرة ثانیة و حقیقیة، تختلف هذه العناوین، فبعضها واجدة لأنفسها کالکلی مثلا، و بعضها فاقدة لأنفسها کالجزئی مثلا. هذا هو حاصل المقدمة الأولی.

المقدمة الثانیة: و مضمون هذه المقدمة أنه یوجد فی القضیة مرحلتان:

المرحلة الأولی: هی مرحلة عقد الحکم، و إصداره من قبل النفس.

المرحلة الثانیة: هی مرحلة ثبوت المحکوم به حقیقة للموضوع، بمعنی أن ما حکم به هو ثابت و جار علی الموضوع حقیقة.

ففی المرحلة الأولی و هی مرحلة إصدار الحکم، لا یحتاج إلّا إلی إحضار موضوع القضیة بالنظر التصوری، فلو أحضر موضوع القضیة بهذا النظر، فهذا یکفی لیحکم الحاکم علیه، لأن الحکم یتوقف علی تصور الموضوع، و هذا بالنظر التصوری قد أحضر الموضوع، إذن فیکفی فی مقام إصدار الحکم إحضار الموضوع بالنظر التصوری. فمثلا: الذی یحکم بوجوب الحج علی المستطیع، یکفیه فی مقام إصدار الحکم أن یتصور الاستطاعة، و لا یحتاج إلی أن یأتی بإنسان، و یقول: هذا مستطیع- تاجر غنی- بل یکفی أن یحضر الموضوع بالنظر التصوری، بهذا النظر یصح له حینئذ أن یحکم علیه.

و أما فی المرحلة الثانیة و هی مرحلة جریان الحکم علی موضوعه و ثبوت المحکوم به علی الموضوع، فی هذه المرحلة المحکوم به،

إنما یثبت علی الموضوع علی ما یکون هو الموضوع بالنظر التصدیقی الواقعی الحقیقی، یعنی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۱

لا بد و أن نقول- زید مستطیع و عنده مال و راحلة، حینئذ یثبت علیه وجوب الحج-.

إذن هناک مرحلتان: مرحلة إصدار الحکم، و عقد القضیة فی أفق النفس. و مرحلة ثبوت المحکوم به خارجا و واقعا علی الموضوع.

فی المرحلة الأولی: لا یتوقف إصدار الحکم إلّا علی إحضار الموضوع، و لو بالنظر التصوری. و فی المرحلة الثانیة: المحکوم به لا یثبت إلّا لما یکون هو الموضوع بالنظر التصدیقی الحقیقی.

و بعد أن تمت هاتان المقدمتان و اتضحت، نأتی إلی مثال، و نطبق علیه کلتا المقدمتین، و من هذا المثال یتضح محل الکلام أیضا و یندفع الإشکال:

و المثال هو قولنا:- الجزئی لا ینطبق علی کثیرین-. فهذه قضیة صحیحة عند من أنکر الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و عند من قبل بذلک. و هذه القضیة فیها إشکال فی بادئ الأمر، و هذا الإشکال هو إنّ القائل- بأن الجزئی لا ینطبق علی کثیرین- قد أحضر فی نفسه مفهوم الجزئی، و مفهوم الجزئی ینطبق علی کثیرین، و لم یحضر فی نفسه زیدا، و بکرا، و عمرا، إذن هذا الکلام کیف یصدق بأن- الجزئی لا ینطبق علی کثیرین-! هو بحسب الحقیقة حکم علی هذا المفهوم و لم یحکم علی زید، و خالد، فزید و خالد لا ینطبق علی کثیرین، لا إن مفهوم الجزئی لا ینطبق علی کثیرین.

و هذه شبهة یتضح جوابها من المقدمتین المذکورتین:

فإنه اتضح من المقدمة الأولی أن مفهوم الجزئی بالنظر التصوری الأولی، واجد لنفسه، و لکنه بالنظر التصدیقی الحقیقی فاقد لنفسه لیس بجزئی.

و اتضح من المقدمة الثانیة أن القضیة لها مرحلتان: الأولی إصدار الحکم، و الثانیة ثبوت المحکوم به حقیقة للموضوع، و حینئذ نقول فی المقام:

بأن الحکم الذی حکم به هذا الإنسان حینما قال- بأن الجزئی یمتنع صدقه

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۲

علی کثیرین- فهذا الحکم علّقه علی مفهوم الجزئی، و مفهوم الجزئی بالنظر التصوری الأولی واجد للجزئیة، و هذا یکفی لإصدار الحکم لأن بشخص هذا النظر التصوری الأولی الحاکم یراه أهلا لهذا الحکم، و لهذا المحمول. لکن فی المرحلة الثانیة مرحلة ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، المحمول بحسب الحقیقة إنما یثبت لما یکون جزئیا بالنظر التصدیقی، لا لما یکون جزئیا بالنظر الأولی، إذن فمفهوم الجزئی نفسه هذا الذی کان موضوعا للحکم فی مرحلة إصدار الحکم، لیس موضوعا للمحکوم به حقیقة فی المرحلة الثانیة، لأنه بالنظر التصدیقی لیس جزئیا، بل هو کلی بحسب الحقیقة، و هکذا بقدرة قادر صار هذا الحکم معلّقا علی مفهوم الجزئی، و لکن المحکوم به و هو المحمول، ثابت بحسب الحقیقة لغیر مفهوم هذا الجزئی، أی ثابت لأشیاء أخری- لزید و بکر، و عمر- لا لمفهوم هذا الجزئی.

فإذا تعقّلنا هذا المطلب فی مثال- الجزئی یمتنع صدقه علی کثیرین-، و الآن إذا أبدلنا- صدقه علی کثیرین- بالوضع، أی أبدلنا المحمول بالوضع نقول:

وضعت کلمة إنسان للجزئی من الإنسان، إذن فالأمر فی الوضع کالأمر فی قولنا- الجزئی یمتنع صدقه علی کثیرین-. بمعنی أن الواضع یتصور مفهوم الجزئی- مفهوم الفرد و الخاص- الذی هو بالنظر الأولی التصوری، خاص و جزئی، و أصدر حکمه بوضع اللفظ له، و لکن الحکم یستقر علی ما یکون خاصا بالنظر التصدیقی، فالمحکوم به هنا هو ما کان بحسب الحقیقة بالنظر التصدیقی خاصا، لا ما کان بالنظر التصوری خاصا، إذن فالوضع یصیر- لزید، و بکر، و خالد- الذی هو بالنظر التصدیقی خاص، تماما، من قبیل قولنا-

الجزئی لا- یصدق علی کثیرین- فکما أصدرنا الحکم علی الجزئی نفسه- مفهوم الجزئی- و لکن واقع الحکم ثابت لواقع الجزئیات- لزید و بکر-، کذلک هنا أیضا فقد أثبتنا الحکم بالوضع لعنوان الجزئی، و لکن العلاقة الوضعیة تثبت لواقع الجزئی، و لما یکون جزئیا بالنظر التصدیقی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۳

و هکذا یتلخص، بأنه یعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ذلک بأن یحضر مفهوم عام هو بالنظر التصوری الأولی خاص، و إن لم یکن بالنظر الثانوی التصدیقی خاصا، حینئذ مثل هذا الخاص بالنظر الأولی التصوری یکفی لإصدار الحکم علیه بالعلاقة، لکن هذه العلاقة بحسب الحقیقة تستقر علی ما یکون خاصا بالنظر التصدیقی، لا علی ما یکون خاصا بالنظر التصوری، و ما یکون خاصا بالنظر التصدیقی هو- زید، و بکر، و عمر- لا مفهوم الخاص.

إذن اندفع هذا الاعتراض، و تبیّن إمکان الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و بهذا انتهی الکلام فی الجهة الثالثة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۵

الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممکنة

اشارة

هذه الجهة بحسب الواقع، معقودة لبیان وقوع القسم الثالث، و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فی باب الحروف و الهیئات. و أما الوضع العام، و الموضوع له العام، و الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص، فلا- کلام فی وقوعهما، کما فی أسماء الأجناس و الأعلام.

إذن البحث فی هذه الجهة بحسب الحقیقة عن المعانی الحرفیة، و الفارق بینها و بین المعانی الاسمیة، و هذا البحث نعقده فی مقامین، نتکلم فی أحدهما عن معانی الحروف، و فی الآخر عن معانی الهیئات.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۷

المقام الأول معانی الحروف

اشارة

و فیه مسالک:

المسلک الأول: إنکار المعنی للحروف.

المسلک الثانی: اتحاد معانی الحروف، و معانی الأسماء ذاتا. و الفارق عرضی ثانوی.

المسلک الثالث: تباین معانی الحروف، و تغایرها ذاتا مع معانی الأسماء.[۲۲]

بحوث فی علم الأصول ؛ ج۲ ؛ ص۸۷

تلف المحققون فی تشخیص معانی الحروف، و فی بیان الفرق بینها و بین المعانی الاسمیة، فتشعّبت آراؤهم مذاهب متضاربة، و مسالک عدیدة، نلخصها فی ثلاثة مسالک، قد یحتوی بعضها علی اتجاهات متعددة، و هی:

مسلک إنکار المعنی للحروف.

و مسلک اتحاد معانیها مع معانی الأسماء ذاتا، و إنما الفارق بینهما عرضی ثانوی.

و مسلک التباین بین معانی الحروف و تغایرها ذاتا مع معانی الأسماء.

المسلک الأول- إنکار المعنی للحروف:

لقد ادّعی فی هذا المسلک بأن الحروف إن هی إلّا کالعلامات

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۸

الإعرابیة[۲۳] من الضمّة، و الفتحة، و الکسرة، التی لا تحمل أی معنی، و لا تدل علی شیء أکثر من کونها علامة علی خصوصیة معینة فی موضوعها، فکما أنّ الضمّة تدل علی خصوصیة الفاعلیة فی موضوعها کذلک حرف (إلی) یدل علی خصوصیة کون مدخوله منتهی إلیه مثلا، و حرف (من) یدل علی خصوصیة کون مدخوله مبدوءا به مثلا، و هکذا.

و قد أشکل علی هذا القول بأنه أشبه شیء بالجمع بین المتناقضین، حیث یقال: بأن الحروف لیس لها معنی فی الوقت الذی یدل فیه الحرف علی الخصوصیة فی الکلام، و ذلک کما فی قولنا- سرت من البصرة-. فإمّا أن یقال: إنها کقولنا- سرت البصرة- و کلمة (من) حشو زائد، و أمّا أن یقال: بأن هناک خصوصیة زائدة- خصوصیة الابتداء- تستفاد فی الجملة الأولی، و لا توجد فی الثانیة.

و الأول بدیهی البطلان. و علی الثانی نتساءل: هل إنّ هذه الخصوصیة الزائدة مدلولة للاسم الواقع فی الکلام- کالسیر و البصرة- أو إنها لیست مدلولة؟.

و الأول واضح البطلان أیضا لأنّ اسم- السیر- لم یوضع إلّا لذات السیر لا لسیر خاص بخصوصیة الابتداء. و علی الثانی یتعین أن تکون تلک الخصوصیة مستفادة من الحرف الواقع فی الکلام، إذ لا توجد قرینة فیه، و لا دال آخر یمکن أن یکون هو الدال علی الخصوصیة.

و هذا الإشکال یمکن دفعه، بأن صاحب هذا المسلک، یمکنه أن یعترف بوجود خصوصیة زائدة تستفاد من الکلام الذی وقع فیه الحرف، إلّا أنه مع ذلک ینکر وجود معنی و مدلول للحروف، و إنما یری المعنی و المدلول للأسماء الواقعة فی الکلام فقط، بأن یدّعی أن الإسم موضوع مرتین: فهو بقید

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۸۹

الإطلاق وضع لذات معناه، و مع قید انضمام الحرف إلیه، وضع للمعنی الخاص- کالسیر المبدوء مثلا-.

فیکون الحرف عندئذ فاقدا لکل دلالة، لأنه لیس إلّا قیدا فی الوضع، و الدال واحد هو الإسم الذی انضم إلیه الحرف، فلا یکون هناک دالان و مدلولان، بل دال واحد، و مدلول واحد، و یکون الأثر الفنی لهذا الطراز من الدلالة، عدم صحة تسلیط التقیید و الإطلاق إلی الحروف و معانیها، لأنها لیست دالة علی معنی کی یبحث عن إمکان تقییده و عدمه. بل لا بد و أن ترجع القیود إلی الأسماء و المعانی الاسمیة دائما، و هذا مما یترتب علیه من نتائج، علی ما یظهر فی الأبحاث المقبلة من مسائل الأصول.

إذن فلا تناقض و لا شبه تناقض بین الالتزام بعدم وجود مدلول و معنی للحرف مع الاعتراف باختلاف معنی الکلام حین وقوع الحرف فیه من حیث الخصوصیات عن الکلام الفاقد للحرف.

و الواقع إنّ هذا الطراز من التصور فی دلالة الحروف، لا برهان تام علی بطلانه، و إن کان الوجدان علی خلافه بالبداهة اللغویة علی ما سوف یتضح فیما یأتی.

المسلک الثانی- اتحاد معانی الحروف مع معانی الأسماء ذاتا:

اشارة

هـذا المسـلک هو مختار صاحب الکفایة[۲۴] (قـدس سـره)، حیث ذهب إلی أن الحرف موضـوع للمعنی نفسه الـذی وضع له الإـسم، فالمعنی الاسـمی و المعنی الحرفی متحدان ذاتا، و لکنهما یختلفان فی جهة عرضـیة، و کلام صاحب (الکفایة) فی تحقیق مسـلکه هذا ینحل إلی جهتین:

الجهة الأولی: و هی أن المعنی الحرفی و المعنی الاسمی شیء واحد، و لا یوجد فرق ذاتی بین معنی- من، و الابتداء-، و معنی- إلی، و الانتهاء-

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۰

و هکـذا، بل معناهما واحد، غایة الأمر أنهما یختلفان فی جهة عرضـیة. و هذه الجهة العرضـیة هی، أنه متی ما لوحظ الابتداء و الانتهاء بمـا هو هو، و باللحاظ الاسـتقلالی، عبّر عنه بالاسم بکلمـة الابتـداء و الانتهاء، و متی ما لوحظ الابتـداء و الانتهاء باللحاظ الآلی بما هو مرآة، و حالة فی غیره، و طور من أطوار غیره، حینئذ یعبّر عنه بالحرف- بمن، و إلی-.

و (من) (و الابتداء) معناهما واحد ذاتا، و مختلف عرضا تبعا لاعتبار خصوصیة اللحاظ الاستعمالی فی مقام الاستعمال. فإن کان اللحاظ الاستعمالی لحاظا استقلالیا فهذا هو معنی الإسم، و إن کان لحاظا آلیا فهذا هو معنی الحرف.

إذن فـالفرق نشأ من جهـة طارئـة عرضـیة و هی اللحاظ الاسـتعمالی، أمّا بقطع النظر عن هـذا الفارق العرضـی، فمعنی الإسم و الحرف کلاهما شیء واحد، و معنی واحد.

الجهـة الثانیـة: و هی إنّ هذا الفارق العرضـی الذی ذکر بین معنی الإسم و معنی الحرف، و هی خصوصـیة اللحاظ الآلی، و خصوصـیة اللحاظ الاستقلالی، هاتان الخصوصیتان اللتان بهما یتمیز المعنی الاسمی عن المعنی الحرفی، هل إنهما مأخوذتان فی المعنی الموضوع له، أو إنهما قیود للوضع نفسه؟.

هل إنّ لفظة (من) موضوعة للابتداء المقیّد باللحاظ الآلی، و لفظة (الابتداء) موضوعة للمعنی نفسه، مقیدا باللحاظ الاستقلالی؟.

أو إن قید اللحاظ الآلی، و قید اللحاظ الاسـتقلالی لم یؤخذا فی المعنی الموضوع له، بل کلاهما وضع لذات (الابتداء)، و لکن العلاقة الوضـعیة نفسـها ما بین اللفظ و المعنی قیّدت؟. فکأن الواضع قال: أضع (من) للابتداء، لکن فی اللیل، لا فی النهار، و اللیل هو اللحاظ الآلی، و أضع لفظة (الابتداء) للابتداء لکن فی النهار لا فی اللیل، و النهار هو اللحاظ الاستقلالی. فاللحاظ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۱

الآلی و اللحاظ الاستقلالی قیدان للعلاقة الوضعیة نفسها.

و کأن صاحب (الکفایة) کان یتخیّل أن الجهة الأولی مفروغ عنها، و لهذا لم یتعب نفسه فی توضـیحها، و البرهنة علیها، و کأنه لا نزاع فیها. و لهذا کان یفترض فی کلامه الفراغ عن الجهة الأولی، و یبحث مفصّـلا فی الجهة الثانیة، فیقیم البراهین الصوریة علی أن اللحاظ الآلی و اللحاظ الاستقلالی لا یعقل أخذه قیدا فی المعنی الموضوع له، بل لا بد أن یکون قیدا فی الوضع.

و بحسب الحقیقة، فإن صاحب الکفایة صرف تمام همه فی الجهة الثانیة، و الجهة الأولی فهمت ضمنا من کلامه.

إذن ینحل کلامه فی هـذا المسـلک إلی هاتین الجهتین، فلا بد من التکلم أولا فی الجهة الأولی، و هی: دعوی أنّ معنی الإسم و معنی الحرف واحـد، و لیس بینهمـا فرق ذاتی مفهومی، و إنمـا الفرق بینهما عرضـی ینشأ بلحاظ عالم الاسـتعمال، حیث أن المعنی الاسـمی یتمیز باللحاظ الاستقلالی، و المعنی الحرفی یتمیز باللحاظ الآلی.

و هذا الکلام سوف یتوضّح أکثر من خلال المناقشات و الاعتراضات.

و قد اعترض علی هذا الکلام من قبل المحققین المتأخرین عن صاحب (الکفایة) بعدة اعتراضات.[۲۵]

الجهة الأولی-

الاعتراض الأول:

و هذا الاعتراض للمحقق الأصفهانی (قدس سره) حیث ذکر فی (حاشیته علی الکفایة)، إن معنی الحرف لا یعقل أن یکون له نحوان من اللحاظ فی عالم الذهن، بحیث تارة یلحظ بنحو اللحاظ الاستقلالی فیعبّر عنه بالاسم، و أخری یلحظ بنحو اللحاظ الآلی فیعبّر عنه بالحرف، مع أنه معنی واحد،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۲

و هذا غیر معقول، لأن اللحاظ هو الوجود الذهنی. فإذا کان المعنی الحرفی له نحوان من اللحاظ فی الذهن، إذن فیکون له نحوان من الوجود الذهنی- وجود ذهنی تبعی و هو اللحاظ الآلی، و وجود ذهنی استقلالی و هو اللحاظ الاستقلالی-.

و بناء علی هذا یلزم أن یکون لمعنی الحرف نحوان من الوجود فی الخارج أیضا، مطابقا للذهن، لأنّ الوجود الذهنی مطابق للوجود الخارجی.

فإذا تعقلنا أن یکون لمعنی (من) نحوان من الوجود فی الذهن- استقلالی و تبعی-، فلا بدّ و أن یکون له نحوان من الوجود فی الخارج أیضا- وجود استقلالی تارة و وجود تبعی أخری-، مع أن معانی الحروف و هی النسب و الروابط، لیس لها فی الخارج وجود استقلالی أصلا، بل وجودها متمحض فی الخارج بالوجود التبعی و الاندکاکی، و الظلی. إذن فلا محالة أیضا یکون وجودها الذهنی متمحضا فی الوجود التبعی الظلی الاندکاکی، و لا یکون لها نحوان من الوجود فی الذهن.

و هذا البرهان الذی ذکره المحقق الأصفهانی، کأنه مبنی علی أصل موضوعی، و هو أن أنحاء الوجود الخارجی لا بدّ و أن تکون بقدر أنحاء الوجود الذهنی، فإذا کان للمعنی نحوان من الوجود فی الذهن، فلا بدّ و أن یکون له نحوان من الوجود فی الخارج، و حیث أن معانی الحروف، و هی النسب لیس لها نحوان من الوجود فی الخارج- إذن لیس لها وجود استقلالی فی الخارج أصلا- فیلزم أن لا یکون لها وجود استقلالی فی عالم الذهن أیضا.

و هذا الأصل الموضوعی بلا موجب فی المقام، لأنه قد یکون للشیء نحو من الوجود فی الذهن. و لا یکون له ذاک النحو من الوجود فی الخارج، من قبیل الأعراض، فمثلا: البیاض الذی هو مفهوم اسمی بلا إشکال، و لیس من الحروف، فهو بحسب عالم الذهن له نحوان من الوجود، فإنه کما یوجد فی ضمن تصور الجسم الأبیض، کذلک یوجد البیاض فی نفسه، فالإنسان

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۳

یمکن أن یتصور ماهیة البیاض بما هی، بقطع النظر عن موضوع یتصف بهذه الأبیضیة، مع أنه بحسب عالم الخارج، البیاض لا یعقل وجوده إلّا مرتبطا بموضوعه، إذ لا یعقل أن یوجد فی الخارج بیاض بلا جسم. و هذا یبرهن علی أن الذهن قد یعطی أنحاء من الوجود للمفاهیم، لا مطابق لها فی الخارج، فکما أعطی لماهیة البیاض نحوا من الوجود الغیر الافتقاری إلی الموضوع فی الذهن، مع أن وجود البیاض فی الخارج افتقاری دائما، کذلک یمکن أن یفرض أن المعنی الحرفی فی عالم الذهن له نحوان من الوجود: تارة یوجد بوجود استقلالی، و أخری یوجد بوجود تبعی، و لکن فی عالم الخارج یتمحض فی أحد النحوین، و هو الوجود التبعی.

ثم کأنّ المحقق الأصفهانی حمّل علی (صاحب الکفایة) مطلبا، و هو الفراغ من أن معانی الحروف هی النسب فقال: بأن معانی الحروف و هی النسب، لا تقبل فی الخارج الوجود الاستقلالی بل الوجود التبعی، مع أن هذا هو أول الکلام فی المقام ما بینه و بین صاحب (الکفایة) فهذا تحمیل علی صاحب (الکفایة).

و صفوة القول، و إن کنا نقبل أنّ النسبة لا یعقل أن یکون لها نحوان من الوجود، بل وجودها دائما تبعی ظلی، کما سوف یأتی توضیحه، لکن لا نقبل هذا الطراز من الاستدلال البرهانی، فلا نقبل من المحقق الأصفهانی، أنّ الاستقلال فی المعنی الحرفی لا یقبل الاستقلال فی الوجود الذهنی، ببرهان أنه لا یقبل الاستقلال فی الوجود الخارجی، مع لزوم التطابق بین أنحاء الوجود الخارجی، و

أنحاء الوجود الذهنی، بل البرهان قائم علی العکس، کما قلنا فی مفهوم البیاض.

إذن فلا یلزم من أن المعنی الحرفی تبعی دائما أن لا یکون فی عالم الذهن استقلالیا تارة، و تبعیا أخری، فهذا البرهان فی غیر محله.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۴

الاعتراض الثانی:[۲۶]

هو إنه لو کان لا یوجد فرق ذاتی بین المعنی الاسمی، و المعنی الحرفی، بحیث یکون معناهما واحدا، و إنما الفرق بینهما باللحاظ الآلی و الاستقلالی، للزم ۲۷] جواز استعمال أحدهما فی موضع الآخر، و لو بنحو المجاز، بأن نستعمل (من) فی موضع الابتداء و (إلی) فی موضع الانتهاء، و کذلک العکس.

أمّا بناء علی أنّ اللحاظ الآلی و اللحاظ الاستقلالی، مأخوذا قیدا فی المعنی الموضوع له، فجواز استعمال لفظة (من) فی الابتداء الاستقلالی، و لفظة (الابتداء) فی الابتداء الآلی، لا یخلو من تصرف فی المعنی الموضوع له، فلیکن هذا التصرف من باب المجاز، فیکون استعمالا فیما هو قریب من المعنی الموضوع له لأن (من) و إن کانت موضوعة للابتداء الآلی لکن بالتالی الابتداء الاستقلالی قریب من الابتداء الآلی، فکلاهما یشترکان فی أصل الابتداء، فلما ذا لا یجوز الاستعمال مجازا؟!.

و أمّا بناء علی مسلک صاحب (الکفایة) من أنّ اللحاظ الآلی و اللحاظ الاستقلالی، مأخوذان قیدا فی الوضع نفسه لا فی المعنی الموضوع له، فهنا المجاز إذن أصح و أوضح، لأنه لا یوجد أی تصرف فی المعنی الموضوع له.

فلفظة (من) حینما نستعملها فی مورد الإسم فقد استعملناها فی شخص ما وضع له بلا تصرف، إذن فلیعامل مع هذا معاملة المجاز، إذ لیس استعمال اللفظ فی ما وضع له نفسه، لکن مع التأویل أسوأ من استعمال اللفظ فی غیر ذات ما وضع له. فإذا صح استعمال لفظة (أسد) فی الرجل الشجاع مجازا، مع أن الرجل الشجاع مباین مع المعنی الموضوع له، فکیف لا یصح فی المقام استعمال لفظة (من) فی معنی الابتداء مع أنه لا تباین ذاتی فیما بینهما؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۵

و الحال إنه لا إشکال فی عدم صحة مثل هذا الاستعمال، فیکشف ذلک عن التباین الذاتی بین معنی الإسم، و معنی الحرف.

و هذا الاعتراض اعترض به السید الأستاذ[۲۸]، و المحقق النائینی ۲۹] (قدس سره)، علی صاحب (الکفایة). و لکن إذا فکرنا بحسب الترتیب المشهوری، فی باب الوضع و الدلالات، یمکن الجواب علیه بنحو یندفع هذا الإشکال عن صاحب الکفایة، و لتوضیح ذلک نقول:

إنّ صحة استعمال اللفظ فی معنی مجازا، و دلالته علیه بنحو المجاز، هذا فرع أن یکون له دلالة فی الوقت نفسه علی المعنی الحقیقی.

فإنّ اللفظ إذا کان له دلالة بالفعل علی المعنی الحقیقی ببرکة الوضع، حینئذ ینشأ من دلالته الوضعیة هذه دلالة أخری بالمناسبة و اللیاقة علی ذاک المعنی القریب من المعنی الموضوع له، فیصح عندئذ استعماله فی ذاک المعنی المناسب.

إذن فصحة استعمال اللفظ فی المعنی المناسب، و دلالته علیه، موقوف علی أن یکون للّفظ دلالة علی المعنی الآخر الحقیقی، و بتبعه ینشأ له دلالة علی المعنی المناسب، و حینئذ بناء علی هذا إذا ادّعینا فی المقام ما إدّعاه صاحب الکفایة (قدس سره) من أنّ الواضع أخذ اللحاظ بشکلیه قیدا فی الوضع نفسه، و فی العلقة الوضعیة نفسها، بأن وضع لفظة (من) للابتداء حینما قید الوضع نفسه بحالة اللحاظ الآلی، حینئذ إذا لم یکن هناک لحاظ آلی، بل کان لحاظ استقلالی، کما هو الحال فی موارد استعمال الأسماء، فهنا فی هذا الوقت، العلاقة الوضعیة بین (من) و الابتداء، غیر موجودة، لأنها مشروطة باللحاظ الآلی، و هو غیر موجود، و المشروط عدم عند عدم شرطه.

إذن ففی شخص زمان اللحاظ الاستقلالی لفظة (من) لیس لها علاقة وضعیة مع الابتداء، فلا دلالة لها علی معناه الحقیقی، و علیه فلا

دلالة مجازية

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۶

أيضا، لأن الدلالة المجازية إنما هی من ترشحات و تفرعات الدلالة علی المعنی الحقيقی، فهی ساقطة لأنها فرع فی ذاک الزمان نفسه. و هذا يشبه تماما ما إذا فرضنا أن كلمة (أسد) نسخ وضعها للحيوان المفترس، و نقلت عنه، فلا يبقی لها دلالة مجازية علی الرجل الشجاع، لأنها من ترشحات دلالتها علی الحيوان المفترس، و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ الواضع بعد أن قيد العلاقة الوضعية باللحاظ الآلی. حينئذ فی حالة اللحاظ الاستقلالی لا وضع ل (من) أصلا، حالها حال كلمة (أسد) بعد نسخ وضعها للحيوان المفترس. فكما لا يصح استعمال كلمة (أسد) فی الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلک لا يصح استعمال كلمة (من) فی مكان الإسم، لأن فی هذه الحالة ليس لها دلالة علی معناها الحقيقی، حتی تدل علی معنی آخر، أو حتی يصح استعمالها مجازا، و لو بشكل من الأشكال. إذن فهذا الاعتراض غير تام.

الاعتراض الثالث ۳۰]:

و هذا الاعتراض للسيد الأستاذ- دام ظله-، هو أن المعنی الحرفی لو كان تمام الملاک فی كونه معنی حرفيا بملاحظته باللحاظ الآلی الفنائی، للزم أن تكون المعانی الاسمية أيضا معانی حرفية، لأن كثيرا من المعانی الاسمية المأخوذة فی موضوعات القضايا المنظور فيها الخارج، إنما تلحظ بما هی فانية فی معنونها، و وجودها الخارجی. فمثلا: فی قولنا- النار محرقة- هنا مفهوم النار مفهوم اسمی، مع أنه لوحظ بما هو مرآة لمعنونه الخارجی، و بما هو فان فی هذا المعنون، فلو كان تمام امتياز المعنی الحرفی عن المعنی الاسمی باللحاظ الآلی و الفنائی، للزم الالتزام بأن مفهوم النار فی هذه القضية معنی حرفی، لأنه لوحظ باللحاظ الفنائی.

و الحال إنه لا إشكال فی أن مفهوم النار مفهوم اسمی حتی فی قولنا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۷

- النار محرقة- و هذا كاشف و برهان علی أن تميّز المعنی الحرفی عن المعنی الاسمی، ليس بمجرد اللحاظ الآلی و الاندكاكی، بل بأمر ذاتی أعمق من ذلک.

و هذا الاعتراض كذلک لا يمكن المساعدة عليه، و توضيح ذلک: إنّ اللحاظ الفنائی و الآلی له معنيان:

المعنی الأول: لحاظ العنوان فانيا فی معنونه، و لحاظ المفهوم فانيا فی واقعه، و هذا نحو من اللحاظ الإفنائی، فيقال مثلا فی- النار محرقة- إنّ مفهوم النار ملحوظ باللحاظ الفنائی و الآلی بما هو فان فی معنونه الخارجی، و هذا الفناء مرجعه إلی هذا المطلب، و هو أن الإنسان عند ما يقول- النار محرقة- لا يريد أن يحكم علی النار الموجودة فی ذهنه بما هی صورة ذهنية بأنها محرقة، لأن هذه النار الموجودة فی ذهنه ليست محرقة أصلا، و إلّا لاحترق ذهنه، و إنما الإحراق صفة النار الخارجية، يعنی صفة المعنون فلا محالة أن يحضر هذه الصورة الذهنية لمفهوم النار، و يلحظها بما هی فانية، و مرآة للمعنون الخارجی حتی يصح هذا الحكم، إذ لو لا هذا الإفناء، و هذه الآلية، لما صحّ هذا الحكم. فهذا الإفناء و هذه الآلية بهذا المعنی واضح.

و لكن ما هی حقيقة هذا الإفناء، يعنی ما هی حقيقة ملاحظة هذه العناوين فانية فی معنوناتها، ملاحظة النار فانية فی معنونها الخارجی؟.

إذ من الواضح أنه لا يوجد فی الذهن عملية إفناء حقيقة و عملية استهلاک حقيقة، بحيث يكون فی الذهن شيئان: العنوان و المعنون، مفهوم النار و واقع النار، كلاهما فی الذهن يندک أحدهما فی الآخر، ليس هكذا، إذ من الواضح أن المعنون الخارجی لا يعقل وجوده فی الذهن أصلا، فليس فی الذهن شيئان بل شیء واحد، و هو الصورة الذهنية للمفهوم.

و هذه الصورة الذهنية للمفهوم، إن كانت موجودة فلا فناء و إن كانت قد استهلكت و غفل عنها، فلا يبقی شیء عند الذهن ليلحظه،

فلا یوجد فی الذهن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۸

العنوان و المعنون حتی یقال هـذا یغفل عن العنوان، و یلتفت إلی المعنون، لیس هناک معنون فی الـذهن، و إنما هو العنوان و المفهوم فقط:

إذن فما معنی الإفناء و الاندکاک!:

فمعنـاه إذن أن هـذه الصورة الذهنیـة للنار التی هی موجودة فی أفق الـذهن، لها لحاظان: باللحاظ الأولی التصوری هی نار، و باللحاظ الحقیقی التصدیقی الذی یبرز حقیقتها هی صورة ذهنیة و لیست نارا هی من مقولة الکیف.

إذن فهناک نظران نحو هذا الشـیء الواحد: فتارة ینظر إلیه بالنظر التصوری فهی نار، و أخری ینظر إلیه بالنظر التصدیقی الذی یکشـف عن حقیقة هذه الصورة فهی صورة و خیال و وجود ذهنی، و لیست نارا.

إذن فمعنی الإفنـاء حینمـا نقول- النـار محرقـة-، لا- نسـتعمل النظر الثانی، بل نسـتعمل النظر الأول، لأن النظر الثانی یکشف حاق هـذه الصورة، و یکشف حقیقتهـا، فلو اسـتعملنا هـذا النظر، لما قلنا محرقـة، بل لقلنا إنها مؤنسـة- فکر، علم، کیف نفسانی-. إذن فلا بـد من ترک هذا النظر، و الاکتفاء بالنظر التصوری، و هذا هو حقیقة الفناء فی هذا القسم.

و أکثر من ذلک نقول: بأن فی هـذا القسم، و فی هـذا المعنی للفناء، لیس هناک فناء، بل هناک غض عن نظر، و اسـتعمال لنظر آخر، فمتی مـا أردنـا أن نقول- النـار محرقـة- توجهنـا إلی النـار بـالنظر التصوری، و متی مـا أردنـا أن نقول- النار فکری و جزء من ذهنی- توجهنـا إلیهـا بـالنظر التصـدیقی، و هـذا المعنی للفناء، و هو الغض عن نظر و اسـتعمال آخر، أمر معقول و صـحیح، و هو الموجود فی المفاهیم الاسمیة.

المعنی الثـانی: و هو قسم آخر من الفناء، و هو لیس فناء العنوان بالمعنون الخارجی، بل هو فناء مفهوم فی مفهوم و انـدکاک معنی فی معنی، و هذا هو الذی یدّعی عادة فی الحروف بأن معنی (من) هو الابتداء الملحوظ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۹۹

بمـا هو منـدک فی معنی الإسم- فی معنی السیر و البصـرة- فیقـال بـأن الابتـداء تـارة یلحـظ بما هو شـیء فی نفسه، فیعبّر عنه بکلمة الابتـداء، و أخری یلحـظ بمـا هو طور من أطوار معنی آخر، بحیث بهـذا اللحاظ لا یری إلّا صاحب الطور بما هو متطور بهـذا الطور، و هذا معناه اندکاک المعنی الحرفی فی المعنی الاسمی.

تمامـا کما تقـدم فی مفهوم البیاض، تارة الـذهن یلحظ البیاض فی نفسه، و أخری یلحظه بما هو منـدک فی الأبیض، بحیث لا یری إلّا الأبیض. و هـذا معنی آخر للفناء یختلف عن المعنی الأول، لأن هـذا بابه باب انـدکاک معنی فی معنی، و فناء معنی فی معنی، و ذاک فناء العنوان فی المعنون.

و الآن بعـد مـا اتضـح کلا- معنیی الفنـاء نقول: بـأن صاحب الکفایـة (قـدس سـره) مقصوده المعنی الثانی للفناء یعنی- فناء مفهوم فی مفهوم- فنـاء المفهوم الحرفی فی المفهوم الاسـمی، لا فناء المفهوم الحرفی فی واقع المفهوم الحرفی، حتی یقال هـذا بعینه موجود فی باب الأسـماء لأن فی باب الأسماء أیضا مفهوم النار فان فی واقع النار، و نقول: إنّ مفهوم (من) یفنی فی مفهوم- سیر- و هذا هو الذی یمیز المعنی الحرفی عن المعنی الاسمی بحسب دعوی صاحب (الکفایة)، و حینئذ فلا یرد علیه هذا النقص.

أمّا کون هـذا هو مراد صاحب (الکفایـة)، فهـذا واضـح فی عبارته، لأنه یقول بأن المعنی الحرفی حالـة فی غیره، و یقصد من الغیر هنا المعنی الاسـمی، لا- المعنون الخـارجی لنفس الابتـداء، و لهـذا یشـبّه فی قوله- الحرف مع الإسم فی الـذهن کـالعرض مع الجوهر فی الخارج- فکما أن العرض مع الجوهر فی الخارج لا یری شـیئا بحیاله و فی قباله، کذلک المعنی الحرفی لا یری فی الذهن شیئا مفهوما فی مقابل المفهوم الاسمی و حیاله.

و ممّا یؤید ذلک أنه (قدس سره) فی تضاعیف أصوله فرّع علی مبناه عدم إمکان الإطلاق و التقیید[۳۱] فی المعنی الحرفی، کما یظهر فی بحث مفهوم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۰

الشرط، باعتبار أن المعنی الحرفی آلی و ملحوظ باللحاظ الآلی الغفلتی، و مع اللحاظ الآلی الغفلتی کیف یطلق و یقید، لأنّ الإطلاق و التقیید فرع الالتفات، و مع عدم الالتفات إلیه کیف یعقل فیه الإطلاق و التقیید!.

و نحن لسنا بصدد أنّ هذا التفریع صحیح أو لیس بصحیح إذ سیأتی الکلام علیه تباعا. و لکن الکلام الآن أن هذا التفریع شاهد علی أنّ مراد صاحب (الکفایة) من اللحاظ الآلی هو- فناء مفهوم فی مفهوم- بحیث یغفل عن المفهوم، لا- فناء العنوان فی المعنون و المفهوم فی الخارج، إذ من الواضح أن فناء المفهوم فی الخارج، لا- یوجب امتناع الإطلاق و التقلید لما بیّنا نکتته من أنه لیس فی القسم الأول غفلة بحسب الحقیقة، و لا فناء، بل استبدال نظر بنظر- استبدال النظر التصدیقی بالنظر التصوری-.

إذن فبناء علی هذا لا یرد الإشکال علی صاحب (الکفایة) لأنه یقول بأن میزان الحرفیة فی المعنی الحرفی هو لحاظه فانیا فی المفهوم الاسمی، لا لحاظه فانیا فی مصداقه الخارجی.

الاعتراض الرابع:

و هو ما أفید فی التعلیقة علی صاحب (الکفایة)، و حاصل هذا الاعتراض النقض بالمصادر، حیث أن الأعلام، و منهم السید الأستاذ- دام ظله ۳۲]- فرّقوا بین المصادر، و أسماء المصادر، و ذلک بأن اسم المصدر موضوع للحدث بما هو هو، بقطع النظر عن نسبته إلی فاعله، و المصدر مفاده هو الحدث بما هو حالة قائمة بفاعله، أو قائمة بمفعوله. بحیث أخذ فیه کونه حالة، منسوبا، و صفة للغیر.

و مبنیا علی هذا ینقض فی المقام بالمصادر فیقال: لو کان المعنی الحرفی قوام حرفیته بکونه ملحوظا حالة لغیره، حیث أن المعنی الحرفی یلحظ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۱

حالة للمعنی الاسمی، إذن المصادر أیضا تکون معانی حرفیة، لأن المصادر أیضا ملحوظة بما هی معان لغیرها، و بما هی حالات لغیرها، فیلزم انقلاب المصادر إلی المعانی الحرفیة، مع أنه لیس هکذا.

و هذا النقض أیضا لا یمکن المساعدة علیه، لوضوح أنّ المصدر له وضعان، لا وضع واحد: فالمصدر مرکب من- المادة و الهیئة- فالمادة موضوعة لذات الحدث، و الهیئة موضوعة لمعنی حرفی لا- محالة، خلافا لاسم المصدر الذی لم توضع هیئته لمعنی من المعانی، و إنما وضعت مادته للحدث صرفا، و حینئذ أنتم تنقضون بأنه یلزم أن تکون مادة المصدر معنی حرفیا، و هذا لا یکون، لإمکان أن یقول صاحب (الکفایة) إنّ مادة المصدر موضوعة لذات الحدث، لا بما هو حالة لغیره. و هیئة المصدر موضوعة لصدور هذا الحدث. و لکن بما هو حالة لغیره بنحو المعنی الحرفی، فیکون عندنا دالان و مدلولان: أحدهما اسم، و الآخر حرف،- لفظة المادة اسم، و تدل علی معنی اسمی، و لفظة الهیئة، و تدل علی معنی حرفی- إذن فأین انقلاب المعنی الاسمی إلی المعنی الحرفی!. المادة بقی مدلولها اسمیا، و الهیئة بقی مدلولها حرفیا و لا بأس بذلک، لأن الهیئات دائما مدلولاتها حرفیة. فهذا النقض غیر وارد فی المقام.

الاعتراض الخامس:

و هذا الاعتراض أیضا أفید من التعلیقة[۳۳] للسید الأستاذ- دام ظله- و حاصله: إنکار أن یکون اللحاظ الاستقلالی من ممیزات المعنی الاسمی، و دعوی أن اللحاظ الاستقلالی کما قد یتعلق بالمعنی الاسمی، کذلک قد یتعلق بالمعنی الحرفی.

و أما ما هو مشهور، و هو أن المعانی الحرفیة یتعلق بها اللحاظ الآلی و أنّ المعانی الاسمیة هی صاحبة اللحاظ الاستقلالی، هذا من المشهورات التی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۲

لا أصل لها، فإنّه بحسب الحقیقة اللحاظ الاستقلالی، کذلک یمکن أن یتعلق بالمعنی الحرفی، بحیث یکون تمام التوجه إلی المعنی الحرفی، و ذلک کما لو فرض أن زیدا نعلم بأنه سافر من (کربلاء) إلی (النجف الأشرف)، و لکن لا ندری هل أنه سافر راکبا سیارة، أو سافر ماشیا، فهنا السؤال عن رکوب زید، إنما هو عن المعنی الحرفی. فتمام التوجه و تمام اللحاظ انصبّ علی هذا المعنی الحرفی، و هو ارتباط سفر زید بالسیارة، أو بغیرها، فالملحوظ استقلالا للسائل، إنما هو المعنی الحرفی. و أمّا أصل سفره فهو معلوم و مفروغ عنه، و معه یکون اللحاظ استقلالیا، و معه لا یصح القول بأن اللحاظ الاستقلالی من مییزات المعنی الاسمی.

و الصحیح ما ذهب إلیه المشهور من أنّ المعانی الحرفیة لا- یعقل اللحاظ الاستقلالی بالنسبة إلیها، و کما هو مقتضی مبنی السید الأستاذ أیضا، فقالوا کما سوف یأتی فیما بعد: من أنّ الفرق بین المعانی الحرفیة و الاسمیة، فرق ذاتی، و أنّ المعنی الحرفی تبعیته لیست ناشئة من اللحاظ التبعی، بل هی تبعیة ذاتیة فی حاق ذاته و ماهیته، و أن استقلالیة المعنی الاسمی، لیست ناشئة من اللحاظ الاستقلالی، بل هی استقلالیة ذاتیة ناشئة من حاق ماهیته و ذاته. و هذا معناه إنّ المعنی الحرفی سنخ معنی ذاتا، و ماهیة، هو تبعی و تعلقی و مرتبط بالغیر. و من الواضح أن الوجود سواء أ کان وجودا خارجیا، أو وجودا ذهنیا- و هو المعبّر عنه باللحاظ- هو وجود لتلک الماهیة، و إبراز لها علی واقعها.

فإذا کانت تلک الماهیة سنخ ماهیة هی ذاتا حتی فی عالم الماهویة و المفهوم هی متعلقة و مرتبطة و لیس لها استقلال، إذن کیف یعقل أن توجد تلک الماهیة حقیقة بوجود استقلالی!.

و الحال إنه لا- بد من فرض انحفاظ الماهیة فی کلا نحوی وجودها الذهنی و الخارجی، فإذا ما بنینا علی أن المعنی الحرفی ماهیته تعلقی یعنی تعلّقیته تعلقیة ثابتة له حتی فی مرحلة الماهیة و المفهوم، حینئذ یستحیل أن یکون وجود تلک الماهیة الذهنی و الخارجی وجودا استقلالیا، لأنّ هذا خلف

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۳

کون اللااستقلالیة مأخوذة فی ماهیة هذا الموجود، و فی ذاتیته، ففرض الوجود الاستقلالی لماهیة هی ذاتا غیر مستقلة، أمر غیر معقول.

و أمّا ما قد یتراءی فی هذا المثال و نظائره من أنّ السائل توجّه لحاظه الاستقلالی إلی المعنی الحرفی ابتداء، فهذا غیر صحیح، بل هذا المثال و أشباهه لا یخلو من أحد وجهین:

الوجه الأول: أن یکون السائل قد انتزع مفهوما اسمیا مشیرا إلی المعنی الحرفی، و تعلق لحاظه الاستقلالی بذلک المفهوم الاسمی المشیر کما لو قال:

أسألک عن کیفیة رکوبه، فإنّ مفهوم (الکیفیة) هذا، مفهوم اسمی و لیس حرفیا، لأن کلمة- کیفیة- من الأسماء، و هذا المفهوم الاسمی أخذه مثیرا إلی واقع المعنی الحرفی- واقع النسبة بین السفر و السیارة و غیرها- ففی مثل ذلک، اللحاظ الاستقلالی، لم یتعلق بالمعنی الحرفی نفسه ابتداء، بل بالمفهوم الاسمی المشیر إلی ذلک المعنی الحرفی، و هو مفهوم الکیفیة.

الوجه الثانی: هو أن لا یکون السائل قد انتزع مفهوما اسمیا مشیرا کمفهوم الکیفیة و الخصوصیة و نحو ذلک، بل یستحضر المطلب نفسه من رأس و یقول: هل سافر زید فی السیارة أو ماشیا؟. و هنا بحسب الحقیقة اللحاظ الاستقلالی لم یتعلق بالمعنی الحرفی، بل تعلق بطرفه، أی: بالمعنی الاسمی المتخصّص بالمعنی الحرفی، و تعلق بالمعنی الحرفی بالتبع لا بالاستقلال، لأن السؤال تعلق بإحدی حصتین فی الخارج- السفر المقید بالسیارة، و السفر المقید بالمشی- مع علم السائل بالجامع بین الحصتین.

إذن فاللحاظ الاستقلالی متعلق بالحصة التی هی المعنی الاسمی المقید بالمعنی الحرفی، و التحصص و التقید الذی هو المعنی الحرفی

ملحوظ بالتبع، لأن لحاظ الحصة هو لحاظ ضمنی تبعی للتقید لا محالة.

و علی هذا الأساس لا یکون هذا المثال و أمثاله شاهدا علی تعلق اللحاظ الاستقلالی بالمعنی الحرفی، بل اللحاظ الاستقلالی إما أن یتعلق بمفهوم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۴

اسمی إجمالی مشیر، من قبیل مفهوم الکیفیة و الخصوصیة، و إمّا أن یتعلق بالحصة الخاصة المقیدة، و من المعلوم أن اللحاظ الاستقلالی للحصة هو ضمنا لحاظ تبعی للتخصّص، و لکن ملحوظیة التحصّص و التقیّد تکون ملحوظیة ضمنیة، و تحلیلیة، و تبعیة، لا ملحوظیة استقلالیة. إذن فهذا الاعتراض فی غیر محله أیضا.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۵

تحقیق الکلام فی المسلک الثانی

و تحقیق الکلام فی هذا المقام: إن هذه الاعتراضات الخمسة التی تقدمت، و إن لم تکن صحیحة فی نفسها، کذلک أصل هذا المسلک الثانی فإنه غیر صحیح فی نفسه، و غایة الأمر یجب أن یبین الاعتراض بتعبیر آخر حتی یکون اعتراضا واردا علی هذا المسلک، و حاصل التعبیر المناسب فی الاعتراض علی هذا المسلک هو أن یقال فی قولنا- سرت من (البصرة) إلی (الکوفة)- أنه یوجد عندنا شیئان:

أ- مفهوم الابتداء، و هو کون السیر ابتداء من (البصرة).

ب- النسبة الواقعة بین السیر و (البصرة).

و هذان الأمران مختلفان حقیقة. فإنّ مفهوم الابتداء من المفاهیم الاستقلالیة فی ذاتها، فهو مفهوم قابل لأن یوجد بوجود استقلالی فی عالم الذهن، بحیث کل إنسان یستطیع أن یتصور هذا المفهوم بدون أن یتصور أطرافه بحسب الخارج، فهو بحسب قائمة المقولات المتعارفة، قد یقال بأنه أحد المقولات العشرة، فیندرج فی مقولة الإضافة من قبیل الأبوة و النبوة، و نحو ذلک. فهذا مفهوم صالح و قابل للوجود الاستقلالی. و أمّا النسبة القائمة بین السیر و (البصرة) فهی نسبة لیست صالحة للوجود الاستقلالی فی عالم الذهن، کما سوف یتضح ذلک من الکلام فی (المسلک الثالث) من أنّ النسب

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۶

أمر تعلقی ارتباطی، ماهیة و وجودا، فهو فقیر إلی الغیر، و مرتبط به.

و حینئذ نسأل أصحاب المسلک الثانی: ما ذا یریدون بهذا المعنی الواحد الذی قالوا إنه هو معنی الإسم، و هو معنی الحرف، و لا فرق إلّا باللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی؟ فهل یقولون إنّ معنی (من) و معنی (الابتداء) هو مفهوم الابتداء، أو معنی (من) و معنی (الابتداء) هو حاق النسبة القائمة بین السیر و (البصرة)؟.

فإن قالوا: بأن معنی (من) و معنی (الابتداء) هو مفهوم الابتداء القابل للوجود الاستقلالی فی عالم الذهن، بمعنی أن الابتداء حینما یلحظ بما هو هو یعبّر عنه بکلمة الابتداء، و حینما یلحظ بما هو طور من أطوار السیر یعبّر عنه (بمن) فلا فرق بین الملحوظ الأول و الملحوظ الثانی إلّا فی أن اللحاظ فی الأول استقلالی و فی الثانی آلی.

قلنا: بأن الابتداء، و إن کان قابلا لکلا اللحاظین، لکنه حینما یلحظ بما هو حالة و طور لغیره، یشتمل لا محالة علی فرض نسبة بین الابتداء و المبتدئ منه، لأن کلا من الابتداء و السیر مفهوم استقلالی، و کل مفهوم استقلالی إذا أنیط بمفهوم استقلالی آخر، فلا محالة یحتاج إلی رابط و نسبة بین هذین المفهومین الاستقلالین.

إذن فهنا بحسب الدقة فی الابتداءات الآلیة یوجد أمران: الأول الابتداء الآلی، و الثانی النسبة القائمة بین الابتداء و طرفه.

فإن قالوا: بأن (من) موضوعة للابتداء كما هو المفروض.

قلنا: فما ذا يدل على النسبة فی المقام! فلا محالة نحتاج إلی دال آخر علی النسبة و ليس هناك دال آخر علی النسبة إلّا الحرف- و نقصد بالحرف جميع الحروف و الهيئات-.

إذن فلا بدّ من القول بأن الحروف موضوعة لمعنی آخر، و تدل علی معنی آخر، و هو النسبة، و بهذا يحصل الفرق و التغاير الذاتی بين معنی الإسم،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۷

و معنی الحرف، علی ما سوف يأتی توضيحه فيما بعد.

و إن قالوا: بأن هذا المعنی الواحد الذی هو مدلول (من)، و مدلول (الابتداء) ليس هو الابتداء، بل هو حاق النسبة بين السير و (البصرة).

قلنا: بأن هذا لا يعقل أن يكون مدلولا عليه بكلمة الابتداء، لأنها تدل علی مفهوم صالح للوجود الاستقلالی فی الذهن، و حاق النسبة لا يقبل الوجود الاستقلالی، لأن تبعيتها ذاتية.

إذن، فلا بد من القول بأن كلمة (الابتداء) موضوعة لمفهوم الابتداء و كلمة (من) موضوعة لحاق تلك النسبة، و هذا معنی التغاير الذاتی بين معنی الإسم و معنی الحرف، و هذا الذی كان ينبغی أن يعترض به علی مقالة صاحب (الكفاية).

و بهذا تم الكلام فی الجهة الأولی من كلام صاحب (الكفاية)، و هی: إن المعنی الاسمی و المعنی الحرفی واحد ذاتا، و إنما الفرق بينهما عرضی طارئ، و هو اللحاظ الآلی و الاستقلالی، و قد تبيّن بطلان هذه الجهة، فلا يبقی موضوع للجهة الثانية من كلامه (قده) و هی: هل إنّ اللحاظ الآلی و الاستقلالی مأخوذ قيدا فی المعنی الموضوع له، أو مأخوذا فی نفس الوضع و العلقة الوضعية؟ فهذه الجهة الثانية صار موضوعها باطلا فی نفسه، إذن فلا موجب للتعرض إلی هذه الجهة الثانية، من كلام صاحب الكفاية (قده).

المسلك الثالث- مسلك التباين:

المسلك الثالث: و هو المسلك المشهور بين المحققين المتأخرين الذی ذهب إليه المحقق النائينی ۳۴]، و الأصفهانی ۳۵]، و السيد الأستاذ[۳۶] و غيرهم ۳۷]،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۸

و هذا المسلك له عنوان جامع، و تحت هذا العنوان الجامع وجوه و تصويرات لهذا المسلك، حيث أن هؤلاء المحققين، و إن اتفقوا علی عنوان جامع، لكن كل واحد منهم ادّعی أنّ لهذا المسلك تقريبا خاصا، و وجها خاصا، فی توضيحه و بيانه.

و لهذا سوف نتكلم أولا فی جامع هذا المسلك بنحو يتوضح به حاله، و بعد ذلك، نتكلم فی الوجوه التی تنسب إلی كل واحد من أصحاب هذا المسلك.

أما الكلام فی تصوير و توضيح هذا المسلك، يتم من خلال عدة مراحل من البيان:

المرحلة الأولی: إننا حينما نواجه قضية خارجية، من قبيل قضية اشتعال النار فی الموقد، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية و مطابقة مع الحقائق التی نواجهها فی هذه القضية، فننتزع مثلا مفهوم النار، و مفهوم الموقد، و شيئا ثالثا بإزاء العلاقة القائمة بين النار و الموقد.

و نحن إذا لاحظنا جملة من هذه المفاهيم، كمفهوم النار و الموقد، فی عالم الذهن، نراها بالنظر التصوری، عين حقائقها، و بالنظر التصديقی غير حقائقها، كما بيّنا ذلك سابقا، و قد بيّنا أيضا أن إصدار الحكم علی حقيقة، يكفی فيه ما هو بالنظر التصوری تلك الحقيقة، و لا يحتاج إصدار الحكم إلی إحضار ما هو بالنظر التصديقی عين الحقيقة، و حيث أن مفهوم النار ليس نارا بالنظر التصديقی، فلذلك لا تنشأ فی الذهن الخواص التكوينية للنار، كالحرارة و الإحراق، و لهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم، لأنّ

ظهور الخواص التکوینیة تابع لکونه بالنظر التصدیقی عین الحقیقة، و هذا بخلاف إصدار الحکم علیه، فإنه یکفی فیه أن یکون بالنظر التصوری عین الحقیقة.

فإذا عرفنا أن تصحیح إصدار الحکم له ملاک، و هو أن یکون بالنظر التصوری عین الحقیقة، و ظهور الخواص التکوینیة للحقیقة فی عالم الذهن له

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۰۹

ملاک آخر مغایر للأول، و هو أن یکون بالنظر التصدیقی عین الحقیقة، حینئذ نقول، إنّ هذه المفاهیم التی ننتزعها من النار، و الموقد، و العلاقة القائمة خارجا، بعضها ننتزعها من أجل تصحیح إصدار الحکم، من قبیل مفهوم النار، لأن الغرض من انتزاعها لیس هو أن یحترق الذهن، و إنما الغرض هو أن تصحّح إصدار الحکم علی النار، فانتزع مفهوم النار استطراقا حتی أحکم علیها بأنها مشتعلة، فغرضی هو الاستطراق إلی تصحیح إصدار الحکم، و هذا الغرض یتأتی بکون المفهوم المنتزع هو عین الحقیقة بالنظر التصوری، و بهذا یعرف أن تمام المفاهیم التی تستحضر من أجل أن یحکم علیها أو بها- یعنی النار و الموقد- تنتزع بنحو بحیث تکون عین الحقیقة بالنظر التصوری، و إن کانت مغایرة لها بالنظر التصدیقی.

و أما المفاهیم التی تنتزع من العلاقات، کالمفهوم الذی انتزعناه من العلاقة بین النار و الموقد، فهذا المفهوم و أمثاله، لیس الغرض من تحصیله إصدار الحکم علیه، و إنما الغرض أن أنشئ فی عالم ذهنی- بین النار الموجودة فی عالم ذهنی، و الموقد الموجود فی عالم ذهنی- استحکاما و ارتباطا بحیث ترجع هذه المفردات إلی تصور وحدانی ترکیبی.

إذن فغرضی من انتزاع مفهوم عن هذه العلاقة، لیس مجرد إصدار الحکم علیه، بل أن تحصل فی ذهنی الخصائص التکوینیة لهذه العلاقة، فإنّ من شأنها أن تشدّ شیئا بشیء، و تربط شیئا بشیء، و أنا أرید أن اربط فی ذهنی بین النار و الموقد.

إذن فالغرض هذا، تعلّق بالحصول علی الخصائص التکوینیة للحقیقة، لا علی مجرد إصدار الحکم علیها، و الحصول علی الخصائص التکوینیة لا یکون إلّا ما یکون بالنظر التصدیقی، فضلا عن التصوری، عین تلک الحقیقة، لأن مجرد العینیة بالنظر التصوری لا یکفی لظهور تلک الخصائص التکوینیة.

و بناء علی هذا، فإن المفاهیم التی تنتزع بإزاء العلاقات بین الأطراف، و التی تکون عین الحقیقة، حتی بالنظر التصدیقی، فضلا عن التصوری، هی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۰

مفاهیم الحروف، و المفاهیم التی تنتزع من الأطراف الخارجیة، کمفهوم النار و الموقد، و التی تکون بالنظر التصوری فقط عین الحقیقة هی مفاهیم الأسماء.

إذن حصّلنا فرقا جوهریا، بین مفاهیم الحروف، و مفاهیم الأسماء، فالمفاهیم الاسمیة الغرض منها هو إصدار الحکم علیها، و هذا یکفی لأن تکون عین الحقیقة بالنظر التصوری، بینما المفاهیم الحرفیة الغرض منها هو أن یحصل فی الذهن الخصائص التکوینیة للحقیقة، و هذا لا یکون إلّا ما یکون بالنظر التصدیقی عین الحقیقة، فضلا عن النظر التصوری.

و هذا الفرق بین المعانی الحرفیة و المعانی الاسمیة، هو أحد معانی القول المعروف: بأن المعانی الاسمیة إخطاریة، و المعانی الحرفیة إیجادیة.

و معنی کون المعانی الاسمیة إخطاریة، أنه یکفی فیها انتزاع مفهوم، بحیث یکون بالنظر التصوری و الإخطاری عین الحقیقة، و إن لم یکن بالنظر التصدیقی عینها، و معنی کون المعانی الحرفیة إیجادیة، أنه لا بدّ و أن یکون المفهوم المنتزع بإزاء العلاقات عین الحقیقة بالنظر التصدیقی أیضا، بمعنی کونه واجدا لحقیقته، و کاملا، عنوانا و وجودا.

المرحلة الثانیة: و هی فرع عن الأولی، حیث یتضح أنّ مدلول الحرف لیس هو مفهوم النسبة، و لا هو مفهوم الربط، و لا العلاقة، و لا

الابتداء، و لا أی مفهوم من هذه المفاهیم، و ذلک لأنّ مفهوم النسبة بالنظر التصوری عین النسبة، لکنه بالنظر التصدیقی غیر النسبة، فمفهوم النسبة، لو نظرناه بالنظر التصوری، و قیل: ما ذا تصورتم؟ لقلنا: النسبة، لکن، لو قیل لنا بالنظر التصدیقی أ هذا الذی تصوّرتموه، أ هو نسبة بین شیئین؟ لقلنا لا، بل هو مفهوم بنفسه، لا یحتاج إلی شیء آخر لیتصوّر معه. و هکذا مفهوم العلاقة بالنظر التصوری علاقة، لکن بالنظر التصدیقی لیس علاقة، بل هو مفهوم من المفاهیم القائمة بنفسها. و قد قلنا فی المرحلة الأولی: إنّ معنی الحرف لا بدّ و أن یکون عین الحقیقة بالنظر التصدیقی، فضلا عن التصوری، فهذه المفاهیم لا تصح أن تکون مدالیل للحروف.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۱

المرحلة الثالثة: نقول: إنّه یوجد ثلاث نسب فی ثلاثة أوعیة: نسبة النار إلی الموقد فی الخارج، و النسبة الذهنیة القائمة بین وجود النار و وجود الموقد فی ذهن المتکلم، و النسبة الذهنیة القائمة بین وجود النار و وجود الموقد فی ذهن السامع.

و حینئذ نسأل: إنّ هذه النسب و العلاقات الذهنیة و الخارجیة، هل هی أفراد من ماهیة واحدة، بحیث أن هناک ماهیة واحدة محفوظة فی ضمن الوجود الذهنی و الخارجی، علی ما هو متعارف فی سائر الماهیات و المفاهیم الأخری، من قبیل ماهیة النار المحفوظة تارة فی الوجود الذهنی، و أخری فی الوجود الخارجی، بحیث یعقل فرض جامع نوعی ذاتی بین هذه النسب و العلاقات الذهنیة و الخارجیة، أو أن العلاقة الخارجیة مغایرة مع العلاقة الذهنیة، و العلاقة الذهنیة فی ذهن المتکلم مغایرة مع العلاقة الذهنیة فی ذهن السامع؟.

و التحقیق یتضح من خلال ثلاث کلمات:

الکلمة الأولی: إنّ تحصیل الجامع الحقیقی الذاتی بین الأفراد، یکون بالتحفظ علی ما به الامتیاز من المقومات الذاتیة للأفراد، و بإلغاء الخصوصیات العرضیة للأفراد، فحینما نستحضر زیدا، و عمروا و خالدا، و نرید أن ننتزع الجامع الذاتی فیما بینها، لا بد أن نتحفظ علی المقومات الذاتیة لهذه الأفراد- الحیوانیة و الناطقیة- و نلغی الخصوصیات العرضیة مثل البیاض و الطول، و القصر، و نحوها، و بهذا نحصل علی الجامع الذاتی بین الأفراد.

الکلمة الثانیة: إنّ کل نسبة من هذه النسب الثلاثة لها مقوماتها الذاتیة المغایرة للمقومات الذاتیة التی هی للنسبة الأخری، لأنّ کل واحدة من هذه النسب طرفاها المقوّمان لها عبارة عن شخص هذا الوجود للنار، و شخص هذا الوجود للموقد. و من المعلوم أنّ شخص هذا الوجود للنار فی ذهن المتکلم،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۲

مغایر مع شخص هذا الوجود للنار فی الخارج، و فی ذهن السامع، و إن کانت هذه النیران متحدة مفهوما لکن أشخاص هذه الوجودات متغایرة، و النسبة القائمة فی ذهن المتکلم متقومة بشخص هذا الوجود من النار، و بشخص هذا الوجود من الموقد، و لیست متقومة بالمفهومین بما هما، لأن النسبة لا توجد إلّا بوجود طرفیها، کما أنّ النسبة الذهنیة القائمة فی ذهن السامع، متقومة بشخص النار الذهنیة فی ذهن السامع، و بشخص الموقد الذهنی الموجود فی ذهن السامع. و یقال الشیء نفسه عن النسبة الخارجیة.

إذن فکل واحدة من هذه النسب قوامها وجود طرفیها، و وجود الطرفین هنا غیر وجود الطرفین هناک، فکلاهما وجود مستقل عن الآخر.

الکلمة الثالثة: عند ما نرید أن ننتزع الجامع الذاتی بین هذه النسب، هل نتحفظ علی المقومات الذاتیة للأفراد، أو نلغی هذه المقومات؟.

إن تحفّظنا علی المقومات الذاتیة للأفراد، إذن قلنا فی الکلمة الثانیة، بأن المقومات الذاتیة متغایرة، فعندنا أشیاء متغایرة، فکیف یعقل انتزاع الجامع فیما بینها مع کونها متغایرة؟.

و إن ألغینا هذه المقومات الذاتیة، إذن فلم یکن هذا الجامع جامعا ذاتیا، و إنما هو جامع عرضی، لأن الجامع الذاتی لا بد و أن تنحفظ

فیه المقومات الذاتیة للأفراد، و علیه فلا یعقل انتزاع الجامع الذاتی النوعی بین هذه النسب، و العلاقات.

إذن فبحسب الحقیقة العلاقة الخارجیة، و العلاقة القائمة فی ذهن المتکلم، و العلاقة القائمة فی ذهن السامع، هی ذوات متباینة ذاتا و حقیقة، و لیس فیما بینها جامع ذاتی نوعی.

المرحلة الرابعة: و هی فرع عن المرحلة الثالثة، فبعد أن ثبت عدم الجامع الذاتی بین النسبة الذهنیة القائمة فی ذهن المتکلم، بین النار و الموقد، و بین غیرها من النسب الأخری، یتبین أنّ النسبة الذهنیة القائمة فی ذهن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۳

المتکلم، لیس لها تقرّر ماهوی فی المرتبة السابقة علی الوجود، و بقطع النظر عن عالم الوجود، بینما المفاهیم الاسمیة لها تقرّر ماهوی فی المرتبة السابقة علی الوجود و بقطع النظر عن عالم الوجود.

و توضیح ذلک: إنه بالإمکان عقد قضیة موضوعها الماهیة، و محمولها الوجود فنقول: النار وجدت فی ذهن المتکلم، و إن کانت الماهیة و الوجود بحسب الخارج هو شیء واحد، لکن بالنظرة التحلیلیة، نحلل هذا الوجود الذهنی للنار إلی ماهیة و وجود، و نشکل قضیة تحلیلیة موضوعها الماهیة، و محمولها الوجود. و معنی هذا: إنّ النار فرضت موضوعا فی هذه القضیة التحلیلیة، و لوحظت بما هی فیها، ثم یحکم علیها بالوجود، و إنّ مفهوم النار فی مرتبة وقوعه موضوعا، له تقرّر فی نفسه، بقطع النظر عن الوجود، و هذا ما نقصده بالتقرّر الماهوی، فإنّ ما نقصده هو إمکان عقد قضیة بالنظر التحلیلی، بحیث یکون موضوعها الماهیة، و محمولها الوجود، فیکون لماهیة النار نحو من التقرر الماهوی فی مرتبة وقوعها موضوعا لهذه القضیة، قبل أن یحکم علیها بالوجود.

و هذا التقرّر الماهوی، یجری فی باب المفاهیم الاسمیة من قبیل مفهوم النار. و أما فی المفاهیم الحرفیة فهذا النحو من التقرر الماهوی غیر معقول، لأن النسبة الذهنیة فی ذهن المتکلم، کما تقدم، هی متقومة بشخص وجود طرفیها. ففی المرتبة السابقة علی الوجود، لیس لها تقرر ماهوی و ذاتی، فتقررها الماهوی فی طول الوجود، لا فی مرتبة سابقة علی الوجود، و لو قطع النظر عن الوجود أصلا لا تقرر ماهوی لها، یعنی لا یمکن أن نفرضها ثم نقول: إنها موجودة تارة، و معدومة أخری، فی حین أن النار یمکن فیها ذلک فنقول مثلا: النار موجودة، أو معدومة.

و هذا الکلام، بحسب الحقیقة من نتائج عدم إمکان تصور الجامع الذاتی النوعی بین النسب الثلاثة، الذی بیناه فی المرحلة الثالثة. فبعد البرهان علی استحالة هذا الجامع، قلنا: إنّ کل فرد له مقومات ذاتیة مغایرة للمقومات

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۴

الذاتیة للفرد الآخر، و للنسبة الأخری، فبقطع النظر عن الوجود، هو فاقد لمقوماته الذاتیة، فلیس له تقرر ماهوی، و هذا بخلاف مفهوم النار و الإنسان، فإن المقومات الذاتیة لهذه النار، أو لهذا الإنسان- هو الحیوانیة و الناطقیة- فبقطع النظر عن وجودها یمکن فرض حیوان ناطق، ثم یحکم علیه بعد هذا بأنه موجود أو غیر موجود، فالمقومات الذاتیة للمفهوم الاسمی، مقومات مفهومیة، و لهذا کان لها تقرر مفهومی فی مرتبة سابقة علی الوجود. و أمّا المقومات الذاتیة لشخص النسبة هو شخص وجود طرفیها، فقبل وجود الطرفین لا ماهیة أصلا لا إنه لا وجود

و هذا معنی من المعانی للقول المعروف: بأن المعانی الحرفیة إیجادیة، و المعانی الاسمیة إخطاریة.

فالمعانی الاسمیة إخطاریة باعتبار أنها مفاهیم، مقوماتها الذاتیة مفهومیة، بحیث یمکن انحفاظها و أخذها موضوعا للقضیة قبل أن یحکم علیها بالوجود أو بالعدم.

و أمّا أشخاص النسب- المعانی الحرفیة- فمقوماتها هی أشخاص وجودات أطرافها، فبقطع النظر عن هذه المقومات، لا ذات أصلا، لأن الذات إنما تنحفظ بمقوماتها، فبقطع النظر عن عالم الوجود الذهنی، و عن مرتبة الوجود الاستعمالی لا ذات أصلا، لا أن الذات محفوظة بمقوماتها، لکنها غیر موجودة.

المرحلة الخامسة: و هی آخر هذه المراحل، و هی أیضا من فروع المرحلة الثالثة، حیث تقدم البرهان علی عدم إمکان انتزاع الجامع الذاتی بین هذه النسب، و حاصل ذلک، أنه یظهر فرق آخر بین المعانی الاسمیة و الحرفیة، فحینما أتصور النار، و التفت إلیها بقید وجودها الذهنی، بما هی موجودة فی ذهنی، تکون نسبتها إلی النار الخارجیة، نسبة الجزئی إلی الجزئی، و نسبة المماثل إلی المماثل، لأن هذا فرد ذهنی و ذاک فرد خارجی. لکن إذا التفت إلی النار فی ذهنی، بقطع النظر عن قید وجودها فی ذهنی. فالنسبة هی نسبة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۵

الجامع إلی الفرد، و الکلی إلی المصداق، لا نسبة المماثل إلی المماثل، هذا فی المفاهیم الاسمیة.

أما فی المفاهیم الحرفیة: فالنسبة بین النسبة الموجودة فی ذهن المتکلم، و النسبة الموجودة فی الخارج، هی دائما نسبة المماثل إلی المماثل، و لیست نسبة الکلی إلی الفرد، و ذلک لأنه إن أخذت بما هی موجودة فی لوح الوجود، إذن هی فرد و ذاک فرد آخر، و إن التفت إلیها بقطع النظر عن الوجود، فهذا خلف، لأنه لیس لها حینئذ تقرّر ماهوی.

إذن فلا یمکن أن تکون النسبة بین النسبة الذهنیة هذه، و النسبة الخارجیة، هی نسبة الکلی إلی الفرد، بل هی متمحضة فی نسبة المماثل إلی المماثل.

و هذا معنی ثالث من معانی القول المعروف: بأن معانی الحروف إیجادیة، و معانی الأسماء إخطاریة.

فالمعنی الاسمی یکون منطبقا علی الخارج علی حد انطباق الکلی علی الفرد، فکأنه أخذ من الخارج و أخطر فی الذهن من الخارج.

و أمّا المعنی الحرفی لا یعقل انطباقه علی الخارج، بل هو فرد مماثل للخارج.

و حینئذ یعترض بسؤال، و هو: إنه إذا کان المعنی الحرفی مغایرا، و لیس منطبقا علی الخارج، فکیف یحکی عنه؟.

و الجواب: هو إنّ حکایته عنه، إنما هی بتبع حکایة أطرافه- المعنی الاسمی- لأن المتکلم حینما ینظر إلی النار و الموقد بالنظر التصوری، یراها عین النار الخارجیة، و عین الموقد الخارجی. فهو یری أن ناره هی الخارج، و أنّ موقده هو الخارج. إذن فهو بهذا النظر یری أنّ النسبة الذهنیة هی عین النسبة الخارجیة، فهو یری أنّ نسبته هی الخارج، و هذا هو معنی حکایة المعانی الحرفیة الذهنیة عن النسب الخارجیة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۶

و بعد أن انتهینا من هذه المراحل الخمسة لتبیان المسلک الثالث المشهور بین المتأخرین، یتضح من خلال ما تقدم معنی القول المعروف فی هذا المسلک: بأن المعانی الحرفیة إیجادیة فی مقابل کون المعانی الاسمیة إخطاریة، و صفوة القول فی ذلک أن الإیجادیة لها ثلاثة أرکان:

الرکن الأول: هو إن المعنی الحرفی إیجادی من حیث أن الغرض منه لا یتأتی ألّا بأن یکون عین الحقیقة بالنظر التصدیقی.

الرکن الثانی: هو إنّ المعنی الحرفی سنخ معنی لیس له تقرّر ذاتی و ماهوی، بقطع النظر عن الوجود، و فی مرتبة سابقة علی الوجود الذهنی للقضیة فی ذهن المستعمل و المتکلم، فلیس للمفهوم الحرفی تقرر ذاتی و ماهوی أصلا، لأنه ذاتا و ماهیة متقوم بشخص وجود الطرفین فی أفقه. فبقطع النظر عن وجود القضیة فی ذهن المستعمل، فلیس للمفهوم الحرفی تقرر ذاتی و ماهوی، بخلاف المفهوم الاسمی الذی هو متقرر ذاتا، و ماهیة، بقطع النظر عن عالم الوجود.

الرکن الثالث: هو إنّ المعنی الحرفی لیس نسبته إلی الخارج نسبة الکلی إلی الفرد، بل نسبة الوجود إلی الوجود، و نسبة المماثل إلی المماثل.

التقریب المشهوری لهذا المسلک الثالث:

اشارة

لقد ذهب مشهور المحققين المتأخرين فی تقريب هذا المسلک، مذاهب شتّی: فذكر فی تقريبه وجوه متعددة. و لعل التأمل و التدبر يؤدی إلی الجزم بأنّ ما سوف نذكره من الوجوه بحسب التحليل، ترجع كلها إلی معنی واحد. فقد ادّعی أن هذا المسلک حقّق فيه كل من المحقق النائينی ۳۸]، و الأصفهانی (قده)[۳۹]، و السيد الأستاذ[۴۰]، فذهب كل واحد منهم إلی وجه خاص فی تقريبه. لكن بعد

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۷

التأمل فيما ذكرناه فی المراحل الخمسة، يتضح أنّ هذه الوجوه المذكورة للأعلام، ترجع إلی أمر واحد، و لا نزاع فيما بينهم إلّا حول الاصطلاحات و الألفاظ. و الوجوه الثلاثة المذكورة هی كما يلی:

الوجه الأول:

إنّ الوجه الأول فی تقريب المسلک الثالث، هو ما نسب إلی المحقق النائينی ۴۱] (قده)، فإنه نسب إليه قوله بالمسلک الثالث، و أنه يختلف عن صاحب (الكفاية) حيث يری أنّ المعانی الحرفية متميزة ذاتا عن المعانی الاسمية. و قيل فی توضيح مدّعاه و مراده إنه: يری أن ما بإزاء الحرف هو الربط الكلامی- يعنی الربط الحاصل فی مرحلة الكلام بين لفظة النار و لفظة الموقد فی قولنا: النار فی الموقد. فهذا الربط الحاصل فی مرحلة الكلام بين هاتين الكلمتين، فرد من الربط، و هذا الفرد من الربط هو مدلول الحرف، و بإزاء كلمة (فی).

و من هنا كان الحرف إيجاديا فی نظر الميرزا بحيث أن كلمة (فی) هی التی أوجدت الربط الكلامی، إذ لو لاها لما كان هناك ارتباط بين كلمة النار، و كلمة الموقد. فالربط من معلولاتها و آثارها، فهی إذن توجد معناها و هو الربط الكلامی.

و أمّا ما قيل فی توضيح برهانه علی مدّعاه، فقد قيل: بأن الميرزا (قده) يری بأن المعانی علی قسمين ۴۲] و لا ثالث لهما: فهی إمّا إخطارية و إمّا إيجادية، و المعنی الحرفی لا يعقل أن يكون إخطاريا، فيتعين أن يكون إيجاديا، لأن الإخطارية معناها هو أن يكون للفظ معنی قابل للحاظ الاستقلالی قبل التكلم، و الإيجادية هو أن يكون الحرف بنفسه موجدا للمعنی فی مرحلة اللفظ و الكلام.

فلو كان معنی الحرف إخطاريا، فهذا معناه أنه مفهوم قابل للحاظ الاستقلالی فی نفسه، و هذا غير معقول، فيتعين أن يكون إيجاديا فی مرحلة اللفظ و الكلام.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۸

و قد اعترض ۴۳] السيد الأستاذ علی الميرزا مدّعی و برهانا، فأمّا اعتراضه علی مدّعی الميرزا بالمعنی الذی فسّره هو أنّ كلمة (فی) و إن كانت موجدة للربط الكلامی فی مرحلة الكلام، و لكن من الواضح أنّ هذه الكلمة لا توجد الربط الكلامی بالإعجاز و المعجزة، و إنما توجده باعتبار دلالتها علی معنی.

إذن لا محالة يكون الربط فی عالم الكلام، انعكاسا لربط قبلی فی عالم قبلی، فدلالة الحرف علی المعنی فی ذلک العالم القبلی هو المنشأ فی إيجاد الربط فی عالم الكلام، فدعوی أنّ الحرف معنی إيجادی، غير صحيح، لأن إيجادية الحرف للربط الكلامی فرع دلالته علی معناه، إذن ففی رتبة سابقة لا بد من تنقيح معنی للحرف و دلالة للحرف علی ذلک المعنی، فيحصل ببركة ذلک، الربط فی عالم الكلام، لا، أن الربط الكلامی هو مدلول ابتدائی للحرف، بل هو من نتاج دلالة الحرف علی معناه فی ذلک العالم القبلی.

و جواب السيد الأستاذ علی مدّعی الميرزا فی غاية المتانة و الصحة إذا كان الميرزا يدّعی هذا المطلب الذی فسّر به كلامه، و هو أن الحرف إيجادی، و ليس له ما بإزاء سوی الربط الحاصل فی عالم الكلام، فلا معنی لأن يقال بأن معنی (فی) هو الربط الكلامی؛ أ

لیس المتکلم قبل أن یتکلم توجد فی نفسه قضیة کاملة فیها موضوع، و موصوف، و نسبة؟ إذن فذاک الربط الحاصل فی عالم ذهن المتکلم، ما هو الدال علیه إذا فرض أن الحرف لم یکن هو الدال علیه؟.

فمن الواضح أنّ إیجادیة الحرف للربط الکلامی، إنما هو من نتاج دلالته علی معناه، ففی مرتبة سابقة لا بدّ من تنقیح هذا المعنی. و لکن نحن نستبعد جدا أنّ یکون هذا المطلب هو مقصود المیرزا، (قده) و المظنون أنّ المیرزا لا- یقول بإیجادیة الحروف، بل یقول بإیجادیة المعانی الحرفیة- أی بأنّ المعنی الحرفی الثابت فی أفق ذهن المتکلم حین الاستعمال، هذا معنی إیجادی- نعم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۱۹

أحیانا، یعبّر فیقول: بأنه موجد للربط فی عالم الکلام، إلّا أنّ مراده- مظنونا- من إیجاد الربط فی عالم الکلام، إیجاده بلحاظ مدلول الکلام، لا- الکلام بما هو أصوات خارجة فی الفضاء، لأنه بما هو أصوات، لیس فیما بینها ربط و ارتباط، بل الربط بلحاظ مدلول الکلام، و بلحاظ أفق القضیة الذهنیة القائمة فی ذهن المتکلم.

فرجع بحسب الحقیقة إلی أن المعنی الحرفی القائم فی أفق ذهن المتکلم، و المستعمل، معنی إیجادی، فی مقابل المعنی الاسمی القائم فی هذا الأفق.

إذن فمعنی الإیجادیة فی مقابل الحرفیة، هو ما تقدم فی الأرکان الثلاثة التی أهمها الرکن الثانی، و هو أن المعنی الحرفی سنخ معنی، یکون تقرّره الماهوی فی طول عالم الوجود، بینما المفهوم الاسمی یکون له تقرر ماهوی بقطع النظر عن عالم الوجود، لأن المفهوم الحرفی متقوّم بشخص وجود الطرفین فی أفق ذهن المتکلم، فبقطع النظر عن هذا الأفق من الوجود، لیس له تقرر ذاتی أصلا، فتمام النکتة هو أن التقرر الماهوی للمعنی الحرفی فی طول عالم الوجود، بینما التقرر الماهوی للمفهوم الاسمی ثابت بقطع النظر عن عالم الوجود.

هذا هو معنی الإیجادیة و الحرفیة و هذا معنی دقیق و صحیح، لا یحتمل أن یرفضه السید الأستاذ نفسه فإنه معنی ینساق إلیه البرهان حسب المقدمات التی بیّناها، إذن فمراد المیرزا یتطابق مع أصل المراحل الخمسة التی قلناها، و لیس شیئا آخر مغایرا لها.

و أمّا ما اعترض به السید الأستاذ علی برهان المیرزا (قده) فحاصله أنّ القسمة الحاصرة للمعانی بأنها إما إخطاریة و إما إیجادیة، هذه القسمة لیست متعینة، و لیست حاصرة، بل هناک شق ثالث لا هو إخطاری، و لا هو إیجادی.

و ذلک بناء علی تفسیر الإخطاریة و الإیجادیة من أن الإخطاریة عبارة عن أن یکون للمفهوم معنی قابل للحاظ الاستقلالی فی الذهن، و الإیجادیة عبارة عن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۰

أنّ الحرف لیس له ما بإزاء أصلا إلّا فی عالم الکلام، فحینئذ، هنا شق ثالث لا إخطاری و لا إیجادی، و ذلک بأن یکون للحرف معنی قبلانی فی عالم الذهن، و قبل الکلام. و هذا المعنی لا یقبل اللحاظ الاستقلالی، بل هو دائما یوجد بوجود تبعی، إذن فلا یتبرهن الإیجادیة بإبطال الإخطاریة.

و هذا الاعتراض إنما یرد بناء علی هذا التفسیر للإخطاریة و الإیجادیة، أمّا بناء علی ما بیّناه فلا یرد الاعتراض، لأن معنی الإخطاریة عند المیرزا لیس هو أن یکون المعنی معنی قابلا- للحاظ الاستقلالی، و للوجود الاستقلالی. بل الإخطاریة معناها أن یکون للمفهوم تقرر ذاتی فی عالم المفهومیة، بحیث کأنه شیء یخطر فی الذهن فی مقابل الإیجادیة الذی لا یکون للمفهوم الإیجادی أی تقرر إلّا فی نفس مرحلة وجوده و تحققه فی أفق ذهن المتکلم، و إلّا ففی مرحلة قبل هذه المرحلة، لیس له تقرر ماهوی.

فبناء علی هذا، تکون القسمة حاصرة، فالمعنی إما إیجادی و إما إخطاری، إما أن یکون له تقرر ماهوی فی مرتبة سابقة علی الوجود، و إما أن لا یکون له تقرر ماهوی فی مرتبة سابقة علی الوجود.

و نحن برهنا علی أن المعنی الحرفی یستحیل أن یکون له تقرر ماهوی فی مرتبة سابقة علی الوجود، کما بینا ذلک فی المرحلة الثالثة

من المراحل الخمسة. حيث قلنا هناك: إن المعنى الحرفى متقوم ذاتا بشخص وجود الطرفين، فكيف يعقل أن يكون له تقرر مفهومى، و انحفاظ لذاتياته المفهومية، بقطع النظر عن عالم الوجود، إذن فيبطل كونه إخطاريا، و يتعين كونه إيجاديا.

فمرام الميرزا نعم المرام، و برهانه نعم البرهان، و ليس له كلام إلّا هذا العنوان المشهور- إلّا المسلك المشهور- فقد تطابق هذا المسلك مع كلامه، و ليس فى كلامه إضافة إلّا ما قلناه، و ما قلناه مأخوذ من إفادته.

الوجه الثانى:

و هذا الوجه الثانى هو ما نسب إلى المحقق الأصفهانى (قده) حيث ذكر

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۱

السيد الأستاذ[۴۴] أن المحقق الأصفهانى اختار أن الحرف موضوع لواقع الربط كما يقتضيه المسلك الثالث، لكنه ذكر أنّ واقع الربط عند الأصفهانى ليس هو الربط الكلامى، بل هو الوجود الرابط الخارجى، فالوجود الرابط الخارجى هو الذى وضع له الحرف بتوضيح أنّ الوجودات الخارجية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون موجودا فى نفسه لنفسه، و ذلك كالجوهر، و كالواجب سبحانه و تعالى، غاية الأمر أن الواجب موجود فى نفسه، و لنفسه، و بلا سبب- يعنى بنفسه-، و الجواهر موجودة فى نفسها، و لنفسها، و لكن بسبب- يعنى بغيرها-.

فالقسم الأول الوجودات التى تكون فى نفسها و لنفسها، و المراد من أن الوجود فى نفسه هو- وجود شىء من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرر ماهوى و ذاتى، بقطع النظر عن عالم الوجود- و المراد من الوجود لنفسه هو أنه لا يحتاج فى مرحلة الوجود إلى موضوع.

القسم الثانى: ما يكون موجودا فى نفسه لغيره، يعنى أن له تقررا ماهويا و ذاتيا بقطع النظر عن عالم الوجود، لكنه محتاج فى تحققه خارجا إلى الموضوع كالأعراض.

القسم الثالث: ما يكون موجودا لا فى نفسه، و لا لنفسه، بحيث أنه ذاتا ليس له تقرر مفهومى بقطع النظر عن عالم الوجود، و هذا القسم من الوجود هو الذى يسمى بالوجود الرابط فى مقابل القسم الثانى المسمّى بالوجود الرابطى.

و حينئذ قيل: بأن المحقق الأصفهانى يرى أن الحروف موضوعة بإزاء القسم الثالث من الوجودات الخارجية، و هو الوجود الرابط الذى يكون وجودا فى غيره و لغيره. و أشكل على ذلك، السيد الأستاذ بما يرجع إلى ثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: هو أن الكلمات دائما تكون موضوعة للمفاهيم، بقطع

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۲

النظر عن الوجود الخارجى و الوجود الذهنى. و لم توضع الألفاظ للوجود الخارجى، أو للوجود الذهنى. فالوضع إنما يكون لمعنى قابل لأن يوجد فى الذهن، و ما هو قابل لأن يوجد فى الذهن، إنما هو ذات المفهوم. و أما الوجود الذهنى فهو لا يقبل أن يوجد مرة أخرى فى الذهن، كما أن الوجود الخارجى لا يعقل أن يوجد فى الذهن، فما يعقل أن يوجد فى الذهن، إنما هو ذات المعنى، و ذات المفهوم العارى بحد ذاته عن الوجود الذهنى، و الوجود الخارجى، فكيف يعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الخارجى الرابط!.

الإشكال الثانى: هو إن الحروف تستعمل فى موارد، لا إشكال فى عدم الوجود الرابط فيها. فمثلا حينما نقول: الوجود للّه واجب، فهنا وجود اللام مفاده معنى حرفى. فلو قلنا: بأن اللام التى هى حرف من الحروف تكون بإزاء الوجود الرابط، للزم أن يكون هناك وجود رابط بين اللّه و وجوده، فى حين أن اللّه تعالى عين الوجود، و صرف الوجود، و لا يتعقل الوجود الرابط بين ذاته و وجوده. و كذلك

الحال فی الاعتباریات الصرفة، فمثلا- نقول الحیوانیة جنس للإنسان، فمفاد اللام هنا لا ینبغی أن یکون الوجود الرابط، لأنّ جنسیة الحیوان للإنسان، إنما هو بلحاظ عالم الاعتبار، لا بلحاظ عالم الخارج حتی یتصور وجود رابط خارجی بین الحیوانیة و الإنسانیة، إذن فلا یعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الرابط.

الإشکال الثالث: إنّ الوجود الرابط لا- برهان علیه من الأساس، و لا- مفروغیة عن ثبوته فی الخارج، حتی فی موارد الأعراض مع موضوعاتها، کما هو الحال فی البیاض مع الجسم، فمن قال بإنه عندنا ثلاث وجودات! وجود للجسم، و وجود للبیاض، و وجود آخر رابط بین الوجودین؟ مثل هذا الوجود لا برهان علیه حتی فی موارد الأعراض الحقیقیة المقولیة مع موضوعاتها الخارجیة، فضلا عن بقیة الموارد.

و التحقیق أنّ هذه الإشکالات الثلاثة کلها، مبنیة علی الاعتقاد بأن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۳

المحقق الأصفهانی (قده) یری بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجی، و هذا المطلب لا طریق إلی معرفته إلّا کتاباته (قده). و فی کتاباته لا- یتحصل هذا المدّعی، فإنّ الظاهر ممّا کتبه فی توضیح مختاره فی المعنی الحرفی أنه لا یقول بوضع الحروف للوجود الرابط الخارجی، بل هو یقول بوضع الحروف لواقع النسبة، و یمثل النسبة بالوجود الرابط فیقول ۴۵]: النسبة الحرفیة مع المعنی الاسمی کالوجود الرابط مع الوجود المحمولی. فالمعنی الحرفی یشبه الوجود الرابط، و المعنی الاسمی یشبه الوجود المحمولی، لا إنه یقول بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجی، و إنما هو موضوع للنسبة القابلة للوجود ذهنا و خارجا. و هذه النسبة یقربها و یشبهها بالوجود الرابط الخارجی، و مثل هذه النسبة محفوظة عنده سواء أ کان هناک وجود رابط خارجی، أو لم یکن وجود رابط خارجی، و لهذا یصرّح بأنّ النسبة الحرفیة محفوظة حتی فی موارد (هل) البسیطة)- هل الإنسان موجود- فضلا عن (هل) المرکبة- هل الإنسان قائم-، فی موارد (هل) البسیطة النسبة محفوظة أیضا بین الإنسان و أصل وجوده، مع أنه من الواضح أن الأصفهانی و لا واحد من أولاء یدّعی الوجود الرابط بین ماهیة الإنسان و وجود هذه الماهیة، لأن الماهیة أمر تحلیلی منتزع عن الوجود، و لا یخطر علی خیال المحقق الأصفهانی أن یکون هناک وجود رابط خارجی بین الماهیة و الوجود، و مع هذا یقول: بأن النسبة الحرفیة محفوظة فی موارد (هل) البسیطة بین الإنسان و وجوده، و هذا أکبر شاهد علی أن مراده من المعنی الحرفی لیس الوجود الرابط الخارجی الذی لا یعقل تحققه بین الماهیة و وجودها بل مراده هو تلک الماهیة المستهلکة فی الطرفین التی یکون تقررها الماهوی فی طول الوجود، و هذه الماهیة المستهلکة قد تکون ذهنیة، و لها ما بإزاء فی الخارج. فبإزائها وجود رابط فی الخارج، و قد تکون ذهنیة و لیس لها ما بإزاء فی الخارج، فلیس هناک وجود رابط فی الخارج فما به قوام الحرف، و قوام المعنی الحرفی، هو النسبة الاستهلاکیة الثابتة فی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۴

القضیة المعقولة فی ذهن المتکلم، سواء أ کان بإزائها وجود رابط خارجی أو لم یکن بإزائها وجود رابط خارجی و إلّا کیف یتصور أن مقصود الأصفهانی من الحرف إنه موضوع للوجود الرابط الخارجی، مع أنه فی القضایا الکاذبة علی الأقل، لا وجود رابط خارجی حینما نقول: زید فی الدار، و زید لم یکن فی الدار، هنا الوجود الرابط فی الخارج غیر موجود أصلا، مع أن کون القضیة کاذبة لا یعنی أنّ الحرف لیس له معنی، و أن الإسم لیس له معنی، فحینما یقول الکاذب: زید فی الدار- هذه الجملة لها المعنی نفسه عند ما یقولها الصادق، فلو کان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجی. إذن لم یکن هناک معنی للحرف فی موارد کذب القضیة، إذ لیس هناک وجود رابط خارجی، مع أن معنی الحرف سنخ معنی لا بدّ من انحفاظه فی موارد صدق القضیة و کذبها.

و هذا معناه إنّ الموضوع له لیس هو الوجود الرابط الخارجی، بل هو النسبة المستهلکة فی الطرفین التی یکون تقررها الماهوی فی طول الوجود الذهنی للقضیة فی عالم الاستعمال، و هذه النسبة إن کان لها مطابق فی الخارج تکون صادقة، و إن لم یکن لها مطابق فی الخارج، فتکون کاذبة، مع وجدان المعنی للقضیة، و للاسم، و للحرف فیها.

إذن فبناء على هذا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهانی، لا يختلف عمّا أوضحناه فی المراحل الخمسة لتوضيح هذا المسلك، و هو إنّ الحروف موضوعة[۴۶] لأنحاء النسب، و إنّ هذه النسب، نسب مستهلكة ليس لها تقرر ماهوی إلّا فی طول عالم الوجود، فی عالم وجود القضية فی ذهن المتكلم، و لا نری أنه قد أضاف شيئا على ما قررناه أولا فی توضيح هذا المسلك.

و هذه الاعتراضات الثلاثة التی اعترض بها السيد الأستاذ، فقد ظهر حالها ممّا بيناه، فأما الاعتراض الأول، و هو إنّ الكلمة لا تكون موضوعة للوجود الخارجی، لأنّ هذا الوجود لا يقبل الانتقال إلى الذهن. فهذا أمر

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۵

صحيح، لأن الوجود الخارجی، لا يقبل الانتقال فی الذهن، و إنما الكلمة موضوعة للنسبة.

و قد التفت المحقق الأصفهانی نفسه إلى هذا الإشكال، و أجاب عنه ۴۷] و قال:

إن الواضع فی مقام الوضع، لا- ينبغی له أن يأخذ زائدا على المعنى، قيد الوجود الخارجی، أو قيد الوجود الذهنی، لأنّ الغرض من الوضع هو الانتقال، و الانتقال إنما يكون إلى ذات المعنى، لا إلى الوجود الذهنی، أو إلى الوجود الخارجی، لكن إذا أراد أن يضع لسنخ ماهية، هی فی طول الوجود، و تقومها، و تقررها بوجود الطرفين. حينئذ لا بدّ من أخذهما، لا من باب أخذ قيد زائد على المعنى، بل من باب مقوّمية الوجود للمعنى، و فرق بين المطلبين، فرق بين أن يأخذ الواضع قيدا زائدا على المعنى. فهذا خلاف غرض الواضع، لأن الغرض هو الانتقال إلى ذات المعنى لا إلى الوجود.

و أمّا إذا فرض أن الوجود كان مقوما لمعنوية المعنى، حيث يكون دخيلا- فی التقرر المفهومی للمعنى، فحينئذ لا بدّ من أخذه، لا باعتباره قيدا زائدا، بل باعتباره مقوما للمعنى، فلا يرد هذا الإشكال.

و أما الاعتراض الثانی: و هو إنّ الوجود الرابط لا ثبوت له فی قولنا:

الوجود للواجب و الحيوانية جنس للإنسان- فهذا الإشكال أيضا غير وارد، لأن المحقق الأصفهانی (قده) لا يدّعی أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط، بل هو موضوع للنسبة التی هی بإزاء الوجود الرابط، شبيهة بالوجود الرابط، و النسبة محفوظة فی المقام سواء أ كان هناك وجود رابط خارجی، أو لم يكن هناك وجود رابط خارجی، فهذا الإشكال غير تام.

و منه يظهر أن الاعتراض الثالث أيضا، لا ربط له بمدّعی الأصفهانی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۶

فلو فرضنا أنّ الوجود الرابط ليس له تحقق فی الخارج أصلا فهذا لا دخل له بالبحث الأصولی، إذن هذا المطلب و هو، هل إن هناك وجودا رابطا فی الخارج، أو ليس هناك وجود رابط. لعلّ هذا من أهم الأبحاث الفلسفية، لكن لا دخل له بعالم الأصول، و عالم وضع الألفاظ، لأننا لا- نقول بأن اللفظ موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوع بإزاء النسبة التی هی قوام ربط القضية فی عالم ذهن المتكلم.

فالاعتراضات الثلاثة غير واردة بناء على هذا التفسير، نعم قد ترد لو كان مراد الأصفهانی (قده) هو وضع الحروف للوجود الرابط الخارجی، و اللّه أعلم بمراده.

الوجه الثالث:

و هذا الوجه الثالث هو مختار السيد الأستاذ- قدّس سرّه- و حاصل هذا المسلك هو[۴۸]: إنّ المفاهيم الاسمية قابلة للتقسيم و التحصيص إلى حصص كثيرة، بحيث يكون المفهوم قابلا للانطباق على كل واحدة من تلك الحصص، فالضرب مثلا مفهوم كلی له أفراد كثيرة قابل للانطباق عليها انطباق الكلی على أفراده، فتارة الضرب فی الطريق، أخرى فی السوق، و ثالثة فی المقهى، و هكذا. و

کذلک مفهوم الإنسان، فإنه مفهوم کلی قابل للانطباق علی أفراده الکثیرة، فینطبق علی الإنسان الصغیر، و الکبیر، و الطویل، و الأسود، و الأبیض و هکذا. فإذا ما أردنا أن نعبّر عن حصة من حصص هذا المفهوم، و نبرزها عمّا عداها من الحصص، حینئذ أتینا بالحرف مبرزا لها، و ممیّزا عما عداها، و هکذا فیما إذا کان الغرض قد تعلق بالأفراد- بأفراد الطبیعة-.

و أما إذا تعلق الغرض بنفس الطبیعة، حینئذ أتینا بنفس الإسم الموضوع للطبیعة، فتقول: الضرب موجود و الإنسان موجود، و هکذا فالإتیان بالاسم الموضوع لکلی الطبیعة لا یؤتی به لإفراز الحصة الخاصة، و إنما یؤتی بکلمة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۷

(فی) مثلا لإبراز الحصة المخصوصة من الإنسان، و الضرب، و غیرها فالحصة الخاصة مستفادة بنحو تعدد الدال و المدلول، حیث أنّ هذه الحصة الخاصة تنحل إلی ذات الطبیعة، و إلی ضیق فی هذه الطبیعة، فأصل الطبیعة مدلول علیه بالاسم، و الضیق مدلول علیه بالحرف.

و بهذا یصح القول بأن الحرف موضوع لتحصیص و تضییق المفاهیم الاسمیة، بحیث تحدد دائرة قابلیة انطباقها، فکلمة الضرب لو لا الحرف لکان لها قابلیة الانطباق علی الضرب فی الدار، و الضرب فی السوق، و غیره من أفراد الضرب، و لکن بلحاظ کلمة (فی) تحدّدت و تضیقت قابلیة هذه الطبیعة، و لیس المراد من الضیق مفهوم الضیق و عنوانه، فإنّ مفهوم الضیق من المفاهیم الاسمیة المعبّر عنها بکلمة (ضیق)، و إنما المراد واقع الضیق، و واقع المحدودیة، فی المفهوم الاسمی.

فمدلول الحرف هو واقع الضیق بقطع النظر عن عالم الکلام، و عن عالم الخارج، فهو سنخ مفهوم محفوظ فی نفسه، بقطع النظر عن هذین العالمین.

و تحقیق الحال فی هذا الوجه هو: إنه کلما أحضرنا مفهومین من المفاهیم، من قبیل مفهوم الإنسان و الحصان، أو من قبیل مفهوم الضرب و الدار، فإنّ أمکن اختراع و انتزاع نسبة بحیث تقوم بین هذین المفهومین، کما هو الحال فی الضرب و الدار، فإنه یمکن انتزاع نسبة ما بین الضرب و الدار و هی المعبّر عنها بنسبة الظرفیة، فحینئذ لا محالة یعقل فی طول ذلک أن نحصص هذا المفهوم إلی ما یکون واجدا للنسبة، و إلی ما یکون فاقدا لها، فنقول: بأن الضرب ینقسم إلی حصتین: إلی ما یکون طرفا لهذه النسبة، و إلی ما لا یکون طرفا لها. حینئذ بالإمکان تحصیص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة فیه، إذ بأخذها ینشأ ضیق فی دائرة صدق هذا المفهوم، بحیث یستحیل أن یصدق علی فاقد النسبة، فإنّ الضرب المنسوب إلی الدار بنسبة الظرفیة، یستحیل أن ینطبق علی الضرب المنسوب إلی السوق، بنسبة الظرفیة، لأن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۸

الضرب السوقی فاقد للنسبة الظرفیة الداریّة.

إذن فتخصیص المفهوم الاسمی، و تضییق دائرته بلحاظ مفهوم آخر، إنما یکون فی طول إمکان انتزاع نسبة تقوم بین مفهومین کنسبة الظرفیة، أو الابتدائیة، أو الانتهائیة، أو غیر ذلک من النسب. ففی طول ذلک یعقل تحصیص هذا المفهوم، و تضییق دائرته بلحاظ المفهوم الآخر، بأن تؤخذ فیه تلک النسبة.

و أمّا إذا تصورنا مفهومین من دون أن نتعقل، أو أن نفترض أی نسبة بینهما، فلا یعقل حینئذ تحصیص أحدهما بلحاظ الآخر، بحیث تتضیق دائرة قابلیة أحدهما بلحاظ الآخر، فمثلا إذا تصورنا مفهوم الإنسان و الحصان، من دون أن ننتزع بینهما نسبة الاقتران، و لا نسبة الرکوب، و لا نسبة الملکیة و لا أی نسبة أخری من هذا القبیل، ففی مثل ذلک لا یعقل أن یتحصص الإنسان بالحصان، إذ لا معنی حینئذ لهذا التحصیص، إذن فتحصیص الإنسان بالحصان دائما، لا یعقل إلّا فی طول افتراض نسبة، و انقسام الإنسان إلی ما یکون طرفا لها، و إلی ما یکون فاقدا لها، حینئذ فی طول ذلک یعقل التحصیص.

حینئذ نسأل: ما هو مرادکم من کون الحرف موضوعا لضیق المعنی الاسمی، و تحدیده، و حصره بلحاظ المفهوم الآخر، کضیق

الضرب بلحاظ الدار؟

فإن كان مرادكم بذلك أنّ الحرف موضوع لمنشا هذا الضيق و ملاكه، و هو النسبة القائمة بين الضرب و الدار، و هى النسبة الظرفية التى فى طول تعقلها يقبل الضرب التحصّص إلى حصتين و يتضيق، حينئذ مرادكم هذا، هو عين ما بيّناه فى المسلك الثالث، من كون الحروف موضوعة للنسب الظرفية منها، و الابتدائية، و الانتهائية، و غيرها، و لا يكون هذا وجها مستقلا فى مقابل ما ذكرناه.

و إن كان مرادكم بذلك: إنّ الحرف موضوع لنفس التحصيص و الضيق،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۲۹

لا للنسبة التى هى منشأ التحصيص و الضيق، بحيث يكون الضيق نفسه و التحصيص نفسه، هو مدلول الحرف ابتداء، حينئذ مرادكم هذا يكون مطلبا جديدا غير ما قلناه و لكن يرد عليه:

أولا: إنّ هذا التحصيص لا يعقل فرضه إلّا بلحاظ فرض نسبة فى المرتبة السابقة كما بيّناه، و حينئذ ننقل الكلام إلى تلك النسبة، و نقول: إذا كان الحرف موضوعا للضيق الذى هو من تبعات تلك النسبة، إذن فما هو الدال على تلك النسبة؟.

فإن قيل: بأن هناك دالا آخر على تلك النسبة، فليس هناك من دال آخر على تلك النسبة غير الحرف.

و إن قيل: إن الدال عليها هو الحرف نفسه فقد انتهينا إلى أن الحروف موضوعة للنسب، و معه لا حاجة إلى مسألة الضيق و التضيق.

فابتداء نقول إنّ الحروف موضوعة للنسب، فلا يدخل التضيق فى تصوير المعنى الحرفى، بل يكون إدخاله لغوا صرفا.

ثانيا: إنّ التحصيص قد يتفق فى المعنى الحرفى، و قد لا يتفق. فهو ليس أمرا دائميا فى المعنى الحرفى، و ذلك لأن قوام المعنى الحرفى بالنسبة، و النسبة قد يتولد منها التحصيص و التضييق فى دائرة الصدق على الأفراد، و قد لا يتولد منها ذلك أصلا. لهذا نرى أن التحصيص ليس ملازما مع المعانى الحرفية. و هذا شاهد على أن الحرف ليس موضوعا بإزاء التحصيص.

فمثلا- حرف العطف، حينما نقول: جاء الإنسان و الحيوان، المراد بالإنسان الحصة الخاصة التى هى مع الحيوان، و المراد بالحيوان الحصة الخاصة التى هى مع الإنسان، يعنى تلك الحصتين جاءتا معا.

و لكن ما ذا تقولون فى قولنا) الحرارة و البرودة لا- يجتمعان، فهنا هل المراد بالحرارة الحصة المقترنة مع البرودة، و بالبرودة الحصة المقترنة مع الحرارة، بحيث كلتا الحصتين لا تجتمعان؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۰

ليس هذا هو المقصود، بل المراد بيان أنهما لا- يقترنان أصلا، فحرف العطف هنا لم يكن مؤثرا فى تحصيص الحرارة، و لا- فى تحصيص البرودة بحصة خاصة من حصص هذه الطبيعة. و سبب ذلك أن الحرف ليس موضوعا ابتداء بإزاء التحصيص، و إنما هو موضوع لنسبة، و النسبة التى هى بإزاء حرف العطف، لا توجب التحصيص على ما يأتى توضيحه.

و كذلك حرف الاستثناء فى قولنا: تصدّق بالدراهم العشرة إلّا واحدا.

فحرف الاستثناء بأى شىء يوجب تحصيص العشرة؟ هل يوجب تحصيص العشرة بالتسعة؟ فيما العشرة فى نفسها لم يكن لها حصتان حصة تسعة و حصة عشرة، حتى يقال بأن (إلّا) تدل على تحصيص مفهوم العشرة بالعشرة الناقص واحد. فإن العشرة الناقص واحد ليس عشرة أصلا، و ليس فردا من أفراد مفهوم العشرة. فالتحصيص هنا غير معقول، بينما المعنى الحرفى معقول، لأن النسبة الاستثنائية بنفسها لا تتضمن التحصيص هنا على ما يأتى.

و يقال الشىء نفسه فى حروف الإضراب- اضرب زيدا، بل عمرا- و فى حروف التفسير- عندى إنسان أى حيوان ناطق- و هكذا كثير من الحروف لا يتعقل فى مفادها تحصيص المعنى الاسمى، و ليس ذلك إلّا لأن تحصيص المعنى الاسمى من نتائج المعنى الحرفى، لا إنه هو المعنى الحرفى.

و أمّا معنى الحرف فهو النسبة و النسبة أحيانا توجب التحصيص و تضييق دائرة الانطباق على الأفراد، و أحيانا لا توجب ذلك.

إذن فالصحیح فی المقام أن الوجه الثالث لا یکون مقبولا إلّا بعد إرجاعه إلی المسلک العام، و ذلک بأن نقول: بأن المراد من وضع الحرف للضیق فی دائرة صدق المفهوم الاسمی، یعنی لملاک و منشأ هذا الضیق، و هو النسبة، فیکون تعبیرا مسامحیا عن المسلک الثالث.

نعم یحتمل أن یکون هناک توجیه دقیق لکلام السید الأستاذ، إلّا أن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۱

کلامه لا یفی بإثباته، و لا ببیانه، و هذا التوجیه سوف نذکره فی تحقیق الحال فی (المسلک الثالث).

تحقیق الحال فی المسلک الثالث:

لقد تحصل من توضیح المسلک الثالث المشهور، بوجوهه المتعددة، أنّ الحرف موضوع بإزاء ماهیة النسبة، و واقع النسبة القائمة فی أفق الذهن، المتقومة بشخص وجود الطرفین، و التی لیس لها تقرر ماهوی بقطع النظر عن عالم الوجود، فکأن فی هذا المسلک یری أن القضیة المعقولة فی قولنا: النار فی الموقد، موازیة للقضیة الخارجیة. فکما أن فی الخارج یوجد مظروف، و ظرف، و نسبة بین النار و الموقد، کذلک فی الذهن یوجد ثلاث وجودات ذهنیة: النار، و الموقد، و النسبة. غایة الأمر أن اثنین منها موجودان فی نفسهما، و هما النار و الموقد، و الثالث: موجود لا فی نفسه، و هی النسبة القائمة بین الطرفین فی أفق القضیة المعقولة.

و إذا أردنا أن نحاسب هذا المسلک حسابا دقیقا، فلا بد من النظر إلی عناصر القضیة الخارجیة، و الذهنیة:

القضیة الخارجیة، و الذهنیة:

حینما ننظر إلی القضیة الخارجیة و هی- النار فی الموقد- قالوا: إنه یوجد هناک نار و هذه فرد من أفراد مقولة الجوهر، و هناک موقد، و هو فرد من أفراد مقولة الجوهر أیضا، و هناک ربط خارجی- و هو الشیء الموجود لا فی نفسه- الذی یربط بین النار و الموقد، و هناک ظرفیة الموقد و مظروفیة النار للموقد. و هذه الظرفیة و المظروفیة مفهومان مقولیان داخلان عندهم فی مقولة الإضافة من قبیل الأبوة و البنوة، و هناک هیئة وجودیة، فالشیء باعتبار تمکنه و ارتباطه بالمکان، یحصل له هیئة وجودیة. و هذه الهیئة الوجودیة من مقولة الأین. هذا هو الموجود فی الخارج علی أکثر التقادیر.

و قد نتصور روابط أخری فی المقام، لأن کل عرض من الأعراض،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۲

مربوط بموضوعه لا محالة، و لکن ما ذکرناه هو اقتصار علی محل الحاجة.

و الآن إذا انتقلت هذه القضیة إلی الذهن، فلا إشکال أن تصوری لها لا یشتمل علی تصور الظرفیة، و المظروفیة، و الأینیة، التی هی مفاهیم اسمیة.

نعم هذه المفاهیم، تدخل فی التصور لو جئنا بلفظة ظرفیة، و مظروفیة، و أینیة، و لکن فی المرتبة الأولی حینما أتصور- النار فی الموقد- هذه المفاهیم خارجة عن تصور هذه القضیة، نعم بنظره ثانویة ننتزع عنوان الظرفیة من الموقد، و عنوان المظروفیة من النار، فی مرتبة منشأ الانتزاع، فی المرتبة الأولی، تصوری لم یکن تصورا لمفهوم الظرفیة و المظروفیة، بل تصورا لشیء هو منشأ انتزاع، بحیث یمکننی بنظر آخر أن أنتزع منه مفهوم الظرفیة، و مفهوم المظروفیة، و المکانیة.

إذن لم یبق من هذه القائمة الخارجیة إلّا الثلاثة الأولی: النار، و الموقد، و الربط.

و هنا نرید أن نبرهن علی أن فی عالم الذهن لا یوجد وجودان ذهنیان یوازیان وجودین خارجیین للنار و الموقد. و ذلک لأنه لو کان

عندنا وجودان ذهنیان متغایران: أحدهما صورة ذهنیة للنار، و الآخر صورة ذهنیة للموقد، فحینئذ لا یخلو الأمر من أحد احتمالات:

الاحتمال الأول: أن لا یکون بین هاتین الصورتین نسبة، و هذا باطل لأن قولنا: النار فی الموقد، یصیر من قبیل قولنا: النار الموقد. و الحال إنه فی القول الأول یوجد شیء ثالث غیر موجود فی القول الثانی.

الاحتمال الثانی: أن یکون بینهما نسبة، و تکون هذه النسبة هی مفهوم النسبة المکانیة، لا واقع النسبة المکانیة. و هذا أیضا باطل لأنه مفهوم اسمی کما تقدم توضیحه.

الاحتمال الثالث: أن یکون بینهما نسبة، و هی النسبة المکانیة الواقعیة، أی نسبة واقعیة مماثلة للنسبة الخارجیة. فکما أن النار الخارجیة مظروف،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۳

و الموقد الخارجی ظرف، و بینهما نسبة الظرفیة، کذلک بین نار الذهنیة، و موقدی الذهنی نسبة الظرفیة. و هذا أیضا غیر معقول، و غیر صحیح. و ذلک لأن النار الذهنیة و الموقد الذهنی، صورتان ذهنیتان من مقولة الکیف النفسانی، و لیس أحدهما مکانا للآخر حقیقة، فهذه الصور الذهنیة کلها أعراض، فهی لیست مکانیة، بل هی مجردة عن المکان. فالنسبة المکانیة الواقعیة بلحاظ الصور الذهنیة أمر غیر معقول.

الاحتمال الرابع: أن یکون بین الصورتین نسبة أخری غیر النسبة المکانیة، کنسبة الاقتران الزمانی، ففی زمان واحد تصورنا النار و الموقد، و لکن من المعلوم أن هذه النسبة مباینة مع النسبة المکانیة الخارجیة، فکیف یعقل أن تکون حاکیة عنها؟.

إذن فجمیع الاحتمالات باطلة، و بهذا یتبرهن أن النار و الموقد لیسا موجودین فی الذهن بوجودین متغایرین- اثنین- کما هو الحال فی الخارج، بل هناک وجود واحد فی الذهن، و هذا الوجود الذهنی الوحدانی، هو وجود لماهیة. و هذه الماهیة إذا حلّلناها نقول: نار، و نسبة، و موقد.

فالنسبة جزء تحلیلی فی ماهیة هذا الوجود الوحدانی، لا إنّ النسبة موجودة حقیقة فی أفق هذه القضیة المعقولة، بحیث یوجد فی الذهن ثلاث وجودات، فکما أن الحیوانیة و الناطقیة جزء تحلیلی فی ماهیة وجود زید الواحد فی الخارج، کذلک النسبة جزء تحلیلی لهذا الوجود الذهنی الوحدانی، لا جزء وجودی لهذا الوجود الذهنی.

إذن فرق بین النسبة الواقعیة، و النسبة التحلیلیة، فالمعنی الحرفی إن ادّعی أنه هو النسبة الحقیقیة، بحیث أن هناک فی الذهن ثلاث موجودات و واحد منها هو النسبة فهذا غیر صحیح.

و لعلّ هذا الذی دفع السید الأستاذ أن یضرب عن المسلک المشهور و ینتقل منه إلی تعبیرات التحصیص، و التضییق، و یحتمل أن یکون نظره إلی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۴

هذا المطلب، إلّا أنّ عباراته لا تفی به. إذن إن أرید وضع الحرف للنسبة التحلیلیة مع کون الموجود فی الذهن أمرا واحدا، فهذا صحیح، و لا محیص عنه.

المختار فی باب المعانی الحرفیة:

صار واضحا أنه یوجد ثلاث نسب: و هی النسبة الواقعیة الخارجیة، و النسبة الواقعیة الذهنیة، و النسبة التحلیلیة التی هی فی مقابل کلتا النسبتین الواقعیتین الخارجیة و الذهنیة.

و النسبة الواقعیة سواء أ کانت خارجیة أو ذهنیة، تستدعی لا محالة فی صقع وجودها خارجا، أو ذهنا، أمرین وجودیین یکونان طرفین لها، و تکون هذه النسبة شدا و ربطا بین هذین الأمرین الوجودیین لأحدهما بالآخر. و النسبة التحلیلیة لا تستدعی وجود طرفین

وجوديين لأنها ليست نسبة واقعية، بل معنى كونها نسبة تحليلية، أن هناك وجودا وحدانيا ذهنيا، و هذا الوجود الذهنى الواحد، هو وجود لماهية لها ثلاث أجزاء تحليلية: واحد منها هو النسبة، و نسبة هذه النسبة إلى الوجود الذهنى الوحدانى نسبة الجنس أو الفصل إلى الوجود الوحدانى لزيد الثابت فى الخارج.

فكما أن الحيوانية ليست جزءا وجوديا لزيد الخارجى، كذلك ليست هذه النسبة جزءا وجوديا لهذا الوجود الوحدانى الذهنى.

و بناء على هذا يتبين أن الحروف موضوعة للنسبة التحليلية، لا للنسبة الواقعية الذهنية، فضلا عن النسبة الواقعية الخارجية.

و بحسب الواقع، ما قلناه ينطبق على النسب الأولية للحروف، لا على النسب الثانوية، حيث أن النسب على قسمين: أولية و ثانوية، و توضيح ذلك كما يلى:

إن فى باب المفاهيم الاسمية يوجد معقولات أولية، و معقولات ثانوية، كما هو الحال فى المنطق. فالمعقولات الأولية من المفاهيم الاسمية هى

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۵

المفاهيم المتحصلة و الموازية، لما فى الخارج من قبيل مفهوم، إنسان، و بقر، و هواء و بياض و نحو ذلك، و المعقولات الثانوية هى المفاهيم المتحصلة فى طول المعقولات الأولية من أفق وجود المعقولات الأولية، و ذلك بعد أن نتصور البقر، و الحيوان، و الناطق، حينئذ نفصّل فنقول: البقر نوع، و الحيوان جنس، و الناطق فصل، فالفصلية و الحيوانية و الناطقية، مفاهيم اسمية و معقولات ثانوية. و هذا الموجود نفسه بالنسبة للمفاهيم الاسمية فى المنطق، يتصوّر شبيه له بالنسبة للمفاهيم الحرفية، و النسب الحرفية، فإنّ النسب الحرفية على قسمين:

القسم الأول: النسب الحرفية التى توازى ما فى الخارج من قبيل نسبة الظرفية بين النار و الموقد، التى موطنها الأصلى هو الخارج. و هذه نسميها بالنسب الأولية، حيث أنّ الذهن طفيلى فيها على الخارج، و البرهان المتقدم على أنّ مفاد الحروف هو النسب التحليلية لا النسب الواقعية و لو ذهنا، هذا منظور فيه هذا القسم، و هو النسب الأولية من قبيل (فى) الموضوعة للنسبة الظرفية فى قولنا: النار فى الموقد. و كذلك من قبيل (عن، على، من، إلى)، و نحو ذلك من النسب التى، أصل موطنها هو الخارج، و الذهن عيال فيها على الخارج، فإنّ فى مثل هذه النسب، البرهان الذى ذكرناه، لا محيص عنه، حيث أننا إذا أحضرنا فى الذهن شيئين متغايرين، استحال الربط بينهما كما تقدم بالبرهان.

القسم الثانى: النسب الحرفية التى موطنها الأصلى هو الذهن، و هذه نسميها بالنسب الثانوية، فهى بحسب الحقيقة ليست متحصلة و منتزعة من الخارج، بل من نفس أفق الوجود الذهنى للقضية، من قبيل النسبة الاستثنائية، و التوكيدية، و التحقيقية، و الإضرابية، و كثير من هذه النسب.

فمثلا: النسبة الإضرابية التى هى مدلول لحرف الإضراب فى قولنا: جاء زيد بل عمر، فالحرف هنا يدل على النسبة الإضرابية، و هذه النسبة الإضرابية موطنها الأصلى هو الذهن، و ليس الخارج. إذ لو لم يكن ذهن و حاكم،

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۶

و متصوّر، لما كان معنى للإضراب فى عالم الخارج. فالنسبة الإضرابية ليس لها وعاء فى الخارج، و هذه النسبة الثانوية المدلول عليها بحرف الإضراب، هى نسبة واقعية ذهنية، لا نسبة تحليلية. ففى قولنا: (جاء زيد بل عمر)، يختلف عن قولنا: (النار فى الموقد). فهنا ليس فى ذهننا وجود واحد هو وجود لزيد و لعمر معا، بل وجودان ذهنيان متغايران: وجود ذهنى للمضرب عنه و هو زيد، و وجود ذهنى آخر للمضرب إليه و هو عمر، و بين الوجودين الذهنيين تقوم نسبة فنائية اندكاكية، و هى النسبة الإضرابية.

و لا يأتى البرهان المذكور، لأن النسبة الإضرابية قائمة فى الذهن مع فرض طرفين وجوديين متغايرين، بحيث يمكن إنشاء الربط بينهما، لأن حاق النسبة، هو عالم الذهن، فهو موطنها. فهى تحصل بين الصور الذهنية بما هى حاكية عن الخارج، و هذا بخلاف النسبة

الظرفیة، و المکانیة، فإنه یستحیل قیامهما بین الصورتین الذهنیتین، لا بما هما هما، و لا بما هما حاکیتان، لأن الصور الذهنیة أعراض، و یستحیل قیام النسبة المکانیة بین عرضین.

إذن فالمختار فی باب المعانی الحرفیة: إنّ القسم الأول، و هو النسب الأولیة التی أصل موطنها هو الخارج، یتعین فیه أن یکون مفاد الحروف النسب التحلیلیة، لا النسب الواقعیة الذهنیة.

و إنّ القسم الثانی و هو النسب الثانویة التی، أصل موطنها هو عالم الذهن، یتعین فیه أن یکون مفاد الحروف النسب الواقعیة الذهنیة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۷

المقام الثانی تشخیص مفاد الجمل التامة و الناقصة [بناء علی مسلک المشهور [و] مسلک السید الأستاذ:

و الآن ندخل فی بحث المقام الثانی و هو تشخیص مفاد الجمل التامة من قبیل قولنا: زید عالم، أو الجمل الناقصة من قبیل قولنا: زید العالم.

و یوجد فی المقام مسلکان: مسلک منسوب إلی المشهور، و مسلک للسید الأستاذ.

التصویر اللفظی لکلا المسلکین:

ذهب المشهور إلی أنّ مفاد الجملة هو النسبة بین الطرفین، فمفاد قولنا:

زید عالم، هو النسبة بین الموضوع و المحمول، و کذلک مفاد قولنا: زید العالم، هو النسبة بین الوصف و الموصوف.

غایة الأمر أنّ أصحاب هذا المسلک الذین ذهبوا إلی وضع الجملة للنسبة، قالوا: بأن الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة، و الجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فکأنه یوجد سنخان من النسبة: أحدهما یسمی بالنسبة التامة، و الآخر یسمی بالنسبة الناقصة. و لهذا یقولون بأن- زید عالم- جملة یصح السکوت علیها، و جملة- زید العالم- لا یصح السکوت علیها.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۸

و فی مقابل المشهور مسلک آخر اختاره السید الأستاذ، حیث استشکل فی مذهب المشهور، و ادّعی عدم تعقل وضع الجمل للنسب، فلم یتعقل التمامیة و النقصان، و اعترض علی المشهور بعدة اعتراضات، و جعلها برهانا علی مدّعاه، حیث ذهب إلی أن الجمل التامة الخبریة لیست موضوعة للنسب، بل موضوعة لأمر نفسانی، و هو قصد الحکایة عن ثبوت الشیء[۴۹]، أو نفیه.

فقولنا: زید عالم، مفاده قصد الحکایة عن ثبوت العلم لزید. و قولنا: زید لیس بعالم، مفاده قصد الحکایة عن نفی العلم عن زید، کما ذهب إلی أن الجمل الناقصة موضوعة للتحصیص و التضییق. فهیئة الوصف فی قولنا: زید العالم، موضوعة لتحصیص زید و تضییقه بنحو یکون مقیدا بالعالمیة، فلیست الجمل الناقصة موضوعة للنسب بل للتحصیص.

و سوف یتضح حال هذین المسلکین و ما هو الصحیح، و ذلک من خلال

الاعتراضات التی وجهها السید الأستاذ:

الاعتراض الأول:

و حاصله کیف تقولون بأن الجملة موضوعة للنسبة، مع أنه فی بعض الموارد لا یتعقل، و لا یتصور النسبة أصلا، کما هو الحال فی قولنا: شریک الباری ممتنع. فإنه لا یتعقل نسبة خارجیة بین شریک الباری و الامتناع لأن تحقق النسبة فرع تحقق طرفیها، و هنا لا یعقل أن یتحقق شریک الباری لکی تنشأ نسبة بینه و بین الامتناع.

و کذلک الحال فی قولنا: العنقاء ممکن، لا یعقل فرض نسبة بین العنقاء و الإمکان، لأن قیام النسبة فی الخارج بین هذین الطرفین فرع وجود الطرفین، مع أن العنقاء لا وجود لها فی الخارج.

ففی أمثال هذه الجمل لا تتصور النسبة مع أنها صحیحة، نحویا و لغویا.

فهذا دلیل علی أن مفاد الجملة لیس هو النسبة، بل هو أمر نفسانی،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۳۹

و هو قصد الحکایة عن ثبوت شیء لشیء، أو نفیه.

و هذا الاعتراض مما لا یمکن المساعدة علیه، و ذلک لأنه ما هو الملحوظ من النسبة فی المقام؟.

فإن کان الملحوظ هو النسبة الخارجیة، کما هو صریح کلامه، حیث نسب إلی المشهور قولهم بوضع الجملة التامة للنسبة الخارجیة.

فیرد علیه أولا: إنّ المشهور لا یریدون بالنسبة فی المقام، النسبة الخارجیة. و هذا الکلام شبیه بما صدر منه فی المقام الأول، حیث فسّر کلام المحقق الأصفهانی فی بیان المعانی الحرفیة، بأن مراده من النسبة هناک، الوجود الرابط الخارجی، بینما المشهور لم یریدوا هناک الوجود الرابط الخارجی، و لم یریدوا هنا بالنسبة، النسبة الخارجیة، بل یریدون معنی آخر أعمق و أدق.

و یرد علیه ثانیا: إنه لما ذا خصّصتم النقض بجملتین أو أکثر؟ فإنه بحسب الحقیقة النسبة الخارجیة غیر موجودة فی تمام القضایا الحملیة المبنیة علی الهوهویة. ففی قولنا: زید عالم، لا یوجد نسبة خارجیة، لأن النسبة الخارجیة فرع الاثنینیة الخارجیة بین الطرفین، و هنا- عالم- هو عین زید، و وصف اشتقاقی متحد مع زید علی ما یأتی توضیحه فی بحث المشتق.

إذن ففی قولنا هذا فضلا عن قولنا: شریک الباری ممتنع، لا یعقل قیام النسبة الخارجیة بین الموضوع و المحمول، فکان ینبغی تعمیم الإشکال لا النقض بخصوص هذه الأمثلة.

و إن کان الملحوظ هو النسبة بین المفاهیم فی عالم الذهن، فسوف یأتی تصویر هذه النسبة بنحو یکون محفوظا حتی فی مثل قولنا شریک الباری ممتنع.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۰

الاعتراض الثانی:

و هذا الاعتراض مبنی علی مسلکه فی باب الوضع، حیث ذهب إلی أنّ الوضع عبارة عن التعهد، و من الواضح أنّ الواضع لا یتعهد إلّا بما یکون تحت مقدوره و اختیاره. أمّا ما لا یکون تحت الاختیار، فلا معنی للتعهد به، و علی هذا فالنسبة بین (زید) و (عالم) لیست تحت اختیار الواضع، و لا- تحت اختیار المستعمل، فلا یستطیع الواضع أو المستعمل أن یجعل زیدا عالما و بکرا جاهلا، فمثل هذا التعهد فضولی، لأنه خارج عن الاختیار، و ما یمکن أن یکون تحت الاختیار و یتعهد به، إنما هو أمر نفسانی، و هو قصد الحکایة عن علم زید مثلا، فهو مطلب یرجع إلی الواضع أو المستعمل، فیمکنه أن یتعهد به.

و هذا الاعتراض غریب، لأننا إذا جارینا هذا الطراز من التعبیر، فحینئذ ما ذا نقول عن الحروف التی قال السید الأستاذ فیها: إنها موضوعة لتحصیص المفاهیم الاسمیة!. فهل إن التحصیص تحت الاختیار حینما نقول مثلا:

الإنسان فی السماء ممکن؟. و ما ذا نقول عن المفاهیم الإفرادیة.

فمثلا کلمة (زید) موضوعة لابن خالد، فهل إنّ ابن خالد تحت اختیار الواضع؟. و حلّ هذه المغالطة بناء علی مسلک التعهد، أنه لا إشکال فی أن المتعهّد به، و ما هو تحت الاختیار، هو أمر نفسانی دائما، ففی الکلمات الإفرادیة (زید، أو نار) المتعهّد به هو القصد النفسانی، هو قصد انتقاش صورة زید فی ذهن السامع، تصورا، أو إخطار صورة النار فی ذهن السامع تصورا و معنی قولنا إنّ (من) موضوعة للتحصیص، أنه تعهدنا بأن نقصد إخطار صورة التحصیص تصورا فی ذهن السامع. و حینئذ فی الجملة التامة (زید عالم)

المشهور يقولون إنّها موضوعة للنسبة، و هذا لا ينافى التعهد، إذ لو قلنا بالتعهد، فمرجع هذا إلى أن الواضع تعهد بأن يقصد إخطار صورة هذه النسبة تصورا فى ذهن السامع، و هذا أمر معقول.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۱

إذن فلا يقتضى مبنى التعهد إبطال المسلك الأول و تعين المسلك الثانى.

فغاية ما يقتضيه مسلك التعهد هو أن المتعهّد به يجب أن يكون قصدا نفسانيا.

أمّا ما هو هذا القصد النفسانى؟.

فالمشهور يقولون: هو قصد إخطار النسبة تصورا فى ذهن السامع.

و السيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة، فكلاهما يقول بالقصد النفسانى، إذن فالخلاف بين المسلكين لا ربط له بمسألة التعهد.

الاعتراض الثالث:

و هذا الاعتراض كأنه مبنى على أصل موضوعى، و حاصل هذا الأصل هو:

إن الجملة (زيد عالم): تختلف عن سائر الكلمات الإفرادية، فالكلمات الإفرادية ليس لها دلالة تصديقية، و إنما لها دلالة تصورية.

و أمّا جملة (زيد عالم): فلها دلالة تصديقية، بمعنى أنها توجب التصديق و لو ظنا من قبل السامع بمدلولها، و حينئذ إن كان مدلول هذه الجملة هو النسبة كما ذهب إليه المشهور، إذن فيلزم أن لا يكون لها دلالة تصديقية، إذ من الواضح أن مجرد سماع هذه الجملة من إنسان لا يكفى للتصديق بوقوع النسبة خارجا، ما لم نفحص عن أحواله، و أنه ثقة أو غير ثقة. فكثيرا ما نسمع الكلام و نحن نقطع بعدمه، و هذا بخلاف ما لو قلنا بأن مفاد الجملة هو قصد الحكاية، فالدلالة التصديقية محفوظة فى المقام، لأنه متى ما سمعنا هذه الجملة، فبمقتضى الطبع الأولى أن نميل إلى الاعتقاد بأن المتكلم يقصد الحكاية سواء أ كان صادقا، أو كاذبا، فهو بالتالى يقصد الحكاية، و هذه دلالة تصديقية.

و هذا الاعتراض ممّا لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأننا تارة نبنى على

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۲

مسلك التعهد فى باب الوضع، و أخرى نبنى على المسلك المشهورى.

فإن بنينا على المسلك الحق المشهورى: فقد تبين سابقا أن الدلالة التى تنشأ من الوضع، دلالة تصورية دائما سواء فى الجمل، أو فى الكلمات الإفرادية.

ففى الجمل مثل قولنا: (زيد عالم)، حينما توضع هذه الجملة للنسبة، غاية ما يطلب من هذا الوضع هو أن يكون للجملة دلالة تصورية على النسبة، بحيث ينتقش فى ذهن السامع صورة النسبة تصورا كما هو الحال فى كلمة (نار) الإفرادية، حيث ينتقش صورة النار تصورا فى ذهن السامع. أما الدلالة التصديقية ليست من شأن الوضع، بل هى تنشأ من جذورات حالية، و سياقية، و أمارات نوعية، كما سوف يأتى توضيحه.

و أمّا بناء على مسلك التعهد فى الوضع، حينئذ تكون الدلالة الوضعية دائما دلالة تصديقية حتى فى الكلمات الإفرادية، فضلا عن الجمل التامة، فحينما يقول (نار) فمعنى هذا أنه يتعهد متى ما أتى بهذا اللفظ هو يقصد إخطار هذا المعنى، فيستكشف بالدلالة الوضعية أن المتكلم يوجد فى نفسه قصد إخطار هذا المعنى، و هذه دلالة تصديقية. و كذلك الحال فى الجمل التامة.

غاية الأمر أن ما هو هذا القصد النفسانى؟.

فالمشهور يقول: هو قصد إخطار النسبة، و السيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية، إذن بناء على مسلك التعهد، فالدلالة الوضعية دائما

تصدیقیة سواء قلنا بأن الجملة موضوعة بقصد إخطار النسبة، أو بقصد الحکایة عن النسبة، فکون الدلالة تصدیقیة. خارجا عن موضع النزاع، بین المسلک الأول المشهوری، و المسلک الثانی.

الاعتراض الرابع:

و حاصل هذا الاعتراض أن المشهور یبنون علی أن الجملة موضوعة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۳

للنسبة، و یفرقون بین الجملة التامة و الجملة الناقصة، بأن الأولی تدل علی النسبة التامة، و الثانیة تدل علی النسبة الناقصة. و هذا التفسیر للفرق بین الجملتین اعترض علیه السید الأستاذ بأنه لا یمکن أن نتعقله، لأننا لا نتصور فی النسبة، التمامیة و النقصان، لأن النسبة لیست شیئا یزید و ینقص، حتی یقال تارة تامة فتکون مدلولة لجملة (زید عالم) و أخری ناقصة فاقدة لبعض حیثیاتها فتکون مدلولة لجملة (علم زید). فالنسبة أمر بسیط غیر قابل للزیادة و النقصان، فالتفرقة بین الجملتین بما ذهب إلیه المشهور، إنما یتم لو تعقلنا التمامیة و النقصان فی النسبة، و مع عدم تعقل ذلک، لا نتصور نسبتین حتی نتصور فرقا بین الجملتین، فالمشهور یعجزون عن إعطاء تفسیر لهذا الفرق بین الجملتین، بحیث إحداهما تامة یصح السکوت علیها، و الأخری ناقصة لا یصح السکوت علیها. و هذا بخلاف ما إذا بنینا علی المسلک الثانی، و قلنا:

بأن الجملة الناقصة موضوعة للتحصیص- للنسبة التحصیصیة- فتکون دالة علی النسبة التحصیصیة بنحو الدلالة التصوریة، و الجملة التامة موضوعة لقصد الحکایة بنحو الدلالة التصدیقیة.

و بهذا یتحصل الفرق بین الجملتین، و حاصله: إنّ الجملة التامة لها دلالة تصدیقیة باعتبار أنها موضوعة لإبراز قصد الحکایة، و الجملة الناقصة موضوعة للتحصیص من دون أن تتضمن الدلالة التصدیقیة علی قصد الحکایة، فالنسبة التامة و الناقصة مرجعهما إلی الدلالة التصدیقیة و التصوریة. فمتی ما کان للجملة دلالة تصوریة، فالنسبة ناقصة، و متی ما کان لها دلالة تصدیقیة فالنسبة تامة.

و التحقیق فی ذلک أن التمامیة و النقصان من شئون النسبة فی عالم التصور المحض، و فی المرتبة السابقة علی طرو التصدیق، أو طرو النفی.

فالنسبة فی عالم التصور هی تارة تکون تامة، و أخری تکون ناقصة. و لیس منشأ الفرق هو التصدیق و قصد الحکایة فی إحدی الجملتین دون الأخری، بل لا بد من تصویر فرق بین الجملتین فی عالم التصور المحض. و مما یشهد

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۴

بذلک هو إن قولنا (هل زید عالم) فمن الواضح أن جملة «زید عالم» التی طرأ علیها أداة الاستفهام، لیس لها دلالة تصدیقیة، لأن السائل مستفهم، فهو لیس فی مقام الحکایة و التصدیق، و إنما الذی یعقل أن یستفهم عنه إنما هو المطلب التصوری لا التصدیقی.

إذن فلا بدّ من فرض، أن مفاد جملة «زید عالم» فی هذا المقام مفاد مطلب تصوری محض، لیعقل تعلق الاستفهام به.

و فی هذا المثال لو أبدلنا الجملة التامة بجملة ناقصة فنقول: (هل زید العالم)، یکون هذا الاستفهام ناقصا، و یحتاج إلی متمّم فنقول مثلا: (هل زید العالم قائم؟. إذن فبهذا یتبین فرق بین الجملتین فی هذا الموقع، مع أنهما مطلبان تصوّریان محضان، ببرهان تعلق الاستفهام بهما، لأن الاستفهام لا یتعلق بالمطلب التصدیقی، و مع هذا یوجد فرق بین الجملتین الاستفهامیتین:

فقولنا: (هل زید عالم) صحیح، و قولنا: (هل زید العالم) لیس بصحیح.

و الحال إن کلتا الجملتین متمحضة فی المطلب التصوری، إذن فنسأل: لما ذا صحّ أحد القولین دون الأخر؟. و لا یمکن أن یقول صاحب المسلک الثانی أن الصحة و عدمها تدور مع المطلب التصدیقی و التصوری، لأن الاستفهام لا یتعلق بالمطلب التصدیقی، إذن فکلا القولین. مطلب تصوری، مع أنهما مختلفان فی المقام بدلیل صحة دخول أداة الاستفهام علی أحدهما دون الآخر.

و هذا شاهد علی وجود فرق فی حاق النسبة بین الناقصة و التامة:

فالتمامیة و النقصان من شئون النسبة فی عالم النظر التصوری المحض، لا إنّ الفرق هو باعتبار أن النسبة التامة تصدیق، و النسبة الناقصة تصور، بل فی عالم التصور المحض یوجد سنخان من النسبة: نسبة ناقصة، و نسبة تامة.

و أما تصحیح ذلک فهو، و إن لم یف به المشهور، حیث أن کلماتهم غیر متقنة فی توضیح حاق الفرق بین النسبتین، إلّا أن تحقیق هذا الفرق هو أن یقال: إنّ النسبة الناقصة هی النسبة التحلیلیة، و النسبة التامة هی النسبة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۵

الواقعیة، و ذلک أننا أوضحنا سابقا أن النسب علی قسمین:

القسم الأول: النسب التحلیلیة من قبیل نسبة (فی) فی قولنا: «النار فی الموقد».

و القسم الثانی: النسب الحقیقیة من قبیل النسبة الإضرابیة فی قولنا:

«أکرم زیدا بل عمرا».

و قلنا إنّ النسب التحلیلیة لیست موجودة فی صقع الذهن، بل الموجود وجود واحد لمرکب تحلیلی، أحد أجزائه التحلیلیة هو النسبة، و هذا بعینه نقوله فی النسبة الناقصة. ففی قولنا: «علم زید»، لا یوجد فی صقع الذهن وجودان ذهنیان أحدهما وجود للعلم، و الآخر وجود زید، و نسبة بین العلم و زید، فهذا غیر موجود، بل هناک وجود ذهنی واحد بالتحلیل ینحل إلی أجزاء: (علم، و زید، و ربط مخصوص) و هذا الربط المخصوص بین (علم، و زید) کالربط المخصوص بین (النار و الموقد)، فالموجود فی الذهن وجود واحد ترکیبی لو حلّل لأمکن أن نثبت بالبرهان أن جزءه التحلیلی نسبة «ما» و ربط «ما»، و بذلک یظهر معنی کون النسبة ناقصة، فالمتکلم حینما یلقی الجملة الناقصة، کأنه ألقی کلمة مفردة لا تدل علی نسبة، و لهذا لا یحسن السکوت علیها. کذلک حینما یلقی «علم زید» کأن ألقی شیئا واحدا لا شیئین بینهما نسبة، لأن النسبة تحلیلیة لا واقعیة، هذا فی باب الجمل الناقصة، و هذا معنی کون النسبة ناقصة فی عالم التصور.

و أمّا النسبة فی الجمل التامة: فهی نسبة واقعیة فی صقع الذهن، بحیث أن الذهن یری شیئین بینهما نسبة من قبیل النسبة الإضرابیة، کما مرّ سابقا.

ففی قولنا «زید عالم» الذهن عنده شیئان: زید فی جانب، و عالم فی ذاک الجانب، و نسبة قائمة بینهما و هذه النسبة هی النسبة التصادقیة بین زید و عالم.

و یمکن أن نوضح الفکرة بمثال عرفی:

«و لنفرض مرآتین و شخصا واحدا انتقشت صورته فی تلک المرآتین فی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۶

وقت واحد، و صار له صورة فی هذه المرآة، و صورة فی تلک المرآة، و هنا عندنا عالمان عالم المرآة، و عالم ذی المرآة، ففی عالم المرآة الذی هو عالم الصور الحاکیة، یوجد شیئان متغایران: أحدهما الصورة القائمة فی المرآة الأولی، و الثانی، الصورة القائمة فی المرآة الثانیة، و بین هاتین الصورتین نسبة، و هذه النسبة هی نسبة التصادق بحیث ما یری فی الصورة الأولی، هو عین ما یری فی الصورة الثانیة. فالمرآة تعطینا صورتین بنحو بینهما نسبة التصادق القائمة فی عالم المرآة. و أما فی عالم ذی المرآة، و عالم المحکی لا الحاکی یوجد شیء واحد فقط، و لا یوجد نسبة» و هذا المثال نطبقه هنا فنقول بأن هناک واقعا واحدا فی نفس الأمر، و هذا الواقع الواحد له مفهومان ذهنیان:

أحدهما مفهوم زید و الآخر مفهوم عالم، علی غرار الصورتین المرآتیتین لوجود زید الواحد فی نفس الأمر، فکلا المفهومین لوحظا بما هما مشیران إلی شیء واحد و واقع واحد. ففی صقع الوجود الذهنی یوجد شیئان و مفهومان بینهما نسبة واقعیة، و هذه النسبة

الواقعیة الذهنیة نسبة تصادقیة واقعیة لا نسبة تحلیلیة؛ و بهذا یعرف لما ذا کانت الجملة هنا تامة و هناک ناقصة: فهذه تامة لأنها نسبة واقعیة، و تلک ناقصة لأنها تحلیلیة، و کلتا النسبتین فی عالم التصور المحض فتارة أتصور النسبة تامة، و أخری ناقصة، و بهذا ظهر السر فیما أشرنا إلیه من أنه لما ذا یصح قولنا: «هل زید عالم»، و لم یصح قولنا «هل زید العالم». و بهذا اتضح الفرق بین النسبة التامة، و النسبة الناقصة، بلا حاجة إلی إدخال الدلالة التصدیقیة، و النسبة فی البین.

و بهذا یکون مطلب المشهور معقول فی نفسه بل هو المتعیّن، و المسلک الثانی القائل بأن جملة (زید عالم) موضوعة لقصد الحکایة، لا للنسبة، هذا فی نفسه غیر صحیح، و ذلک لأنه یکون موردا لإشکالین:

الإشکال الأول: و هو إشکال مبنائی، و حاصله، أنّ صاحب هذا المسلک الذی یقول بأن جملة «زید عالم» تدل علی قصد الحکایة، ما ذا یقصد بهذه الدلالة؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۷

فإمّا أن یرید الدلالة التصوریة، بمعنی أن هذه الجملة تدل علی مفهوم قصد الحکایة، و بحیث ینطبع فی ذهن السامع تصورا صورة هذا المفهوم.

و إمّا أن یرید الدلالة التصدیقیة، کما هو صریح کلامه بحیث تکون هذه الجملة کاشفا عن وجود فرد جزئی، من قصد الحکایة فی نفس المتکلم.

و الأول: بدیهی البطلان باعتبار أن هذه الدلالة التصوریة التی توجب نقش هذا المفهوم تصورا فی ذهن السامع هی من شئون نفس کلمة قصد الحکایة، لا من شئون (زید عالم)، فعند ما نسمع قصد الحکایة یرتسم فی ذهننا مفهوم قصد الحکایة. فالذی یدل علی هذا المفهوم هو نفس لفظ قصد الحکایة لا (زید عالم) و إلّا للزم الترادف، و هو واضح البطلان.

و الثانی: لا نسلم به، فالمشهور لا ینکرون أن جملة (زید عالم) لها دلالة تصدیقیة، و قصد، و کشف عن وجود قصد الحکایة فی نفس المتکلم، لکن هذه الدلالة التصدیقیة لیست دلالة وضعیة، و کلامنا فی الدلالة الوضعیة لجملة (زید عالم). فنحن برهنا سابقا فی حقیقة الوضع أن الدلالة التی تتحصل ببرکة الوضع تکون دائما دلالة تصوریة، فدلالة هذه الجملة دلالة تصوریة، و الدلالة التصدیقیة التی یتبنّاها السید الأستاذ[۵۰]، و إن کنا نقبل بها، لکن بحسب الحقیقة خارجة عن محل الکلام، و محل الکلام هو تشخیص المعنی الموضوع له هذه الجملة، و تشخیص الدلالة التصوریة و الوضعیة. أما الدلالة التصدیقیة فهی ناشئة کما ألمحنا سابقا من قرائن حالیة و سیاقیة، کما یأتی توضیحه فیما بعد.

الإشکال الثانی: و حاصله إنّ الوجدان قاض بوجود سنخ معنی محفوظ فی تمام موارد استعمال جملة «زید عالم»، فهی تارة تقع مبتدأ و خبرا، کما فی قولنا: «زید عالم»، و أخری تقع مدخولا لأداة الاستفهام کما فی قولنا: «هل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۸

زید عالم»، و ثالثة تقع مفعولا کما فی قولنا: «أخبرکم بأن زیدا عالم».

فإذا ما بنینا علی مسلک المشهور، فیقال: إنّ هذه الجملة تدل بالدلالة التصوریة علی النسبة التامة فی جمیع موارد استعمالاتها.

و أما إذا قلنا: بأن هذه الجملة موضوعة للدلالة التصدیقیة علی قصد الحکایة، إذن فکیف یمکن انحفاظ هذا المعنی حینما تقع متعلقا للاستفهام أو مفعولا! إذ من الواضح أن المفعول و المستفهم عنه، لیس هو قصد الحکایة بل هو الواقع.

فبناء علی المسلک الثانی، لا یمکن أن یکون لهذه الجملة سنخ معنی محفوظ فی الصور المختلفة، و هذا خلف الوجدان.

إذن فلا بد من القول بأن دلالة هذه الجملة دلالة تصوریة علی النسبة فی جمیع موارد الاستعمال.

تطبیق:

لقد صار واضحا أن مفاد الجملة الخبرية الاسمية «زيد عالم»، هو النسبة الواقعية فی عالم الذهن، بحيث يرى مفهومان متغايران حاكيان عن واقع واحد، و هذه النسبة نسبة تصادقية، و هذا بعينه نقوله فی الجملة الخبرية الفعلية، كما فی قولنا «ضرب زيد». ففی هذه الجملة يوجد عدة أمور:

الأول: مادة الفعل «ض- ر- ب-».

و الثانی: هيئة الفعل.

و الثالث: هيئة الجملة.

فمادة الفعل التی هی الضرب موضوع للحدث، و هيئة الفعل موضوع للنسبة التحققية و الصدورية القائمة بين الضرب و الضارب أی قائمة بين الحدث و ذات «ما» علی وجه الإبهام، و هذه النسبة الصدورية نسبة ناقصة تحليلية، لأن موطنها الأصلی هو الخارج. فالضرب إنما يصدر من الذات المبهمة الخارجية

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۴۹

لا الذهنية. و كلامنا فی هيئة الجملة (ضرب زيد). فهيئة الجملة تدل علی النسبة التامة التصادقية، فمفاد هذه الهيئة أن تلك الذات المبهمة، التی هی طرف النسبة الناقصة فی هيئة الفعل، هی عين زيد؛ فكأن المتكلم قال: إنّ تلك الذات التی انتسب لها الضرب هی زيد.

إذن فی الجملة الخبرية الفعلية بحسب التحليل، يوجد هيئتان و نسبتان، و كل من الهيئتين تدل علی إحدی النسبتين. فهيئة الفعل تدل علی نسبة ناقصة تحليلية صدورية قائمة بين الحدث و الذات المبهمة، و هيئة الجملة تدل علی نسبة تامة قائمة بين الذات المبهمة و زيد.

نعم يبقی هناك كلمات كثيرة فی تحقيق حال تلك النسب الناقصة التی هی مفاد هيئة الفعل الماضی، و المضارع، و المصدر، و نحو ذلك من المشتقات، و هی تحقيقات خارجة عن محل الكلام. و لعله من المناسب جدا التعرض لجملة منها فيما بعد فی بحث المشتق.

و إلی هنا انتهی الكلام حول الجمل الخبرية بقسميها الاسمية و الفعلية، و حول الجمل الناقصة، و بقی الكلام حول الجمل الإنشائية:

الجمل التامة الإنشائية:

و نذكر الجمل التامة الإنشائية علی ضوء المسلكين المتقدمين: مسلك السيد الأستاذ، و مسلك المشهور، مع تحقيق الحال فيها.

مسلك السيد الأستاذ: الجمل الإنشائية فی هذا المسلك حالها حال الجمل الخبرية[۵۱]، فهی موضوعة لإبراز أمر نفسانی، و دلالتها دلالة تصديقية.

فمثلا الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم»: موضوعة لإبراز أمر نفسانی، و هو طلب فهم المطلب و دلالتها علی ذلك دلالة تصديقية، بمعنی أن هذه الجملة تكشف عن فرد جزئی من طلب فهم المطلب قائم فی نفس المتكلم، و كذلك

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۰

سائر الجمل الأخری كجملة التمنی «ليت الرسول حی»، أيضا تدل تصديقا علی أمر نفسانی، و هو تمنی أن يكون النبی (ص) حيا.

هذا هو المنهج العام فی هذا الباب علی مسلك السيد الأستاذ. و قد قلنا فيما سبق إنّ هذه الدلالات التصديقية مقبولة، و لكنها ليست هی الدلالات الوضعية، بل هی دلالات ناشئة من القرائن الحالية و السياقية، فهی فی طول الدلالات الوضعية. و كلامنا هنا فی تشخيص الدلالة التصورية، لا التصديقية، و فی تشخيص المعنی الموضوع له. فهذه الدلالات التصديقية خارجة عن محل الكلام، و بهذا ينتهی الكلام إلی المسلك المشهور.

مسلك المشهور: تقسم الجملة الإنشائية إلی قسمين:

القسم الأول: منها الجملة الإنشائية التی هی بلفظها تستعمل تارة فی مقام الإخبار، و أخری فی مقام الإنشاء من قبيل «أنت طالق» فإنها جملة خبرية اسمية، تستعمل بنفسها فی مقام الإخبار تارة، و فی مقام الإنشاء أخری. و من قبيل «بعت الكتاب بدينار» فإنها جملة خبرية فعلية، تستعمل فی مقام الإنشاء تارة، و أخری فی مقام الإخبار.

القسم الثانی: منها الجمل المتمحضة فی الإنشاء من قبيل الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم» فهذه الجملة لا تستعمل فی مقام الإخبار بل فی الاستفهام.

أمّا القسم الأول: فليس فيه شیء جديد غير ما قلناه سابقا، فإن المدلول التصوری الوضعی فی مقام الإنشاء و الإخبار واحد، و هو النسبة التامة التصادقية. و أمّا الإنشائية و الإخبارية فهی من شئون الدلالة التصديقية، بحيث إذا كان داعی المتكلم هو قصد الحكاية عن النسبة التصادقية، فهو فی مقام الإخبار، فتكون إذن الجملة خبرية، و إن كان داعيه هو قصد اعتبار و إيجاد هذه النسبة اعتبارا، بحيث أن ما فی نفسه هو قصد اعتبار الطلاق و البينونة بينه و بين زوجه، فحينئذ تكون الجملة إنشائية.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۱

و أمّا القسم الثانی: الذی هو من قبيل قولنا «هل زيد عالم»، فهنا «زيد عالم» مدلولها الوضعی التصوری هو النسبة التامة التصادقية القائمة بين الطرفين الذهنيين، كما مر. و لكن الكلام فی المدلول الوضعی التصوری لكلمة «هل». و مما لا شك فيه أن مدلولها هذا ليس هو الاستفهام ابتداء، بما هو مفهوم اسمی، فلا يمكن أن يقال بأن «هل» تدل على هذا المفهوم الاسمی استقلالا، و لكن لا إشكال فی أنه يفهم من جملة هل زيد عالم الاستفهام إذن فلا بدّ من تصوير أنه كيف يفهم الاستفهام من هذه الجملة؟.

و يقال فی هذا المقام: أن الاستفهام حقيقة قائمة بين المستفهم و بين النسبة التامة المستفهم عنها، فنتصور هنا نسبتين: إحداهما النسبة التامة التصادقية، و هی نسبة «زيد عالم»، و الأخری نسبة ثانية قائمة بين الاستفهام و بين نسبة «زيد عالم»، و فی تصوير هذه النسبة بناء على مسلك المشهور يوجد وجوه نذكر منها وجهين معقولين:

الوجه الأول: و هذا الوجه هو مختار[۵۲] المحقق العراقی (قده)، و حاصله: إنّ «هل» تدل على هذه النسبة الثانية التی أحد طرفيها هی نسبة «زيد عالم» و الطرف الآخر هو الاستفهام بحيث أن الاستفهام بما هو مفهوم اسمی أخذ قيدا فی مدلول «هل» المطابقی. «فهل» تدل على هذه النسبة، بحيث أن مدلولها المطابقی هو نسبة الاستفهام، و يكون الاستفهام قيدا فی هذه النسبة.

و بهذا تمت العناصر الثلاثة النسبة و الطرفان. النسبة مدلول عليها «بهل» و أحد طرفی هذه النسبة هو الاستفهام الذی أخذ قيدا فی مدلول «هل»، و الطرف الآخر للنسبة مدلول عليه بجملة «زيد عالم».

فبناء على هذا «هل» تدل على النسبة التی هی معنى حرفی بحيث أخذ فيه الاستفهام قيدا بما هو مفهوم اسمی، كما تقدم فی هيئة «ضرب» التی تدل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۲

على النسبة الصدورية المأخوذ معها الذات المبهمة بما هی مفهوم اسمی قيدا فی مدلول هيئة الفعل، فهنا أيضا كذلك مدلول «هل» نسبة مقيدة بأحد طرفيها، و الطرف الآخر مدلول عليه بزيد عالم، فالدال على الاستفهام هو نفس الدال على هذه النسبة الثانية أيضا تبعا و ضمنا.

الوجه الثانی: و هذا الوجه هو مختار المحقق الأصفهانی (قده) و حاصله ۵۳]: إنّ الاستفهام حالة قائمة بين المستفهم و المستفهم عنه، بين خالد المستفهم و بين «زيد عالم» المستفهم عنه، و هذه الحالة هی حالة طلب الفهم ينتزع عنها مفهوم اسمی، و هو مفهوم الاستفهام. و فی طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص لا محالة بين المستفهم و القضية المستفهم عنها، بحيث يتحصل من ذاك الربط المخصوص معنى حرفی نسبی، و هذا المعنى الحرفی النسبی هو مفاد أداة الاستفهام.

ففی موارد الاستفهام عندنا أمران: حالة قائمة بين المستفهم و المستفهم عنه، و هذه الحالة ينتزع منها مفهوم اسمی مدلول عليه بلفظة

الاستفهام، و فی طول هذه الحالة یوجد ربط مخصوص بین المستفهم، و هو خالد، و المستفهم عنه و هو قضیة زید عالم. و هذا الربط المخصوص یتحصل منه معنی حرفی نسبی، مدلول علیه بلفظة «هل». و یعبّر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الاستفهامیة، لکن لا یراد بها النسبة بین الاستفهام و القضیة، بل النسبة و الربط المخصوص بین ذات المستفهم و القضیة المستفهم عنها.

و هذا الوجه یختلف عن سابقه فی حقیقة تلک النسبة و أطرافها، فالنسبة التی اختارها المحقق العراقی بأنها مفاد أداة الاستفهام، نسبة قائمة بین الاستفهام و القضیة المستفهم عنها، و هذا بخلاف ما اختاره المحقق الأصفهانی، فهذه النسبة نسبة قائمة بین الذات المستفهمة و بین القضیة المستفهم عنها. و هذه النسبة موازیة مع الاستفهام، لا إنّ الاستفهام طرف لها،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۳

و یترتب علی ذلک أن نفس مفهوم الاستفهام بناء علی تصویر المحقق الأصفهانی خارج عن حریم مدلول «هل» و لیس مأخوذا حتی بنحو القیدیة.

فمفاد «هل» عبارة عن النسبة الاستفهامیة الموازیة للاستفهام.

نعم کلمة «هل» تدل علی مفهوم الاستفهام بالدلالة الالتزامیة التصوریة، باعتبار أن الربط المخصوص بین الذات المستفهمة و القضیة المستفهم عنها، هو من نتائج الاستفهام. فأداة الاستفهام الموضوعة لإفادة ذلک الربط المخصوص تدل تصورا بالمطابقة علی ذلک الربط، و تدل بالدلالة التصوریة الالتزامیة علی مفهوم الاستفهام. و هذا بخلاف مبنی المحقق العراقی حیث أن الاستفهام کان مدلولا علیه بالدلالة التبعیة الضمنیة، باعتباره قیدا فی المعنی.

تحقیق المطلب:

هناک تصویر ثالث لا یدع مجالا لهذین الوجهین فی مقام تشخیص مفاد «هل» و أمثالها فی الجمل الإنشائیة، و حاصل هذا الوجه هو: إنّ کلا الوجهین یشترکان فی نکتة و هی أنه لا بد من تصویر نسبتین:

نسبة تصادقیة تکون هی مفاد «زید عالم»، و نسبة أخری تکون هی مفاد أداة الاستفهام، و لکن هذا غیر صحیح بعد التأمل فی حقیقة النسبة التصادقیة بالنحو الذی شرحناه، و توضیح ذلک:

إنّ النسبة التصادقیة لها ثلاث أطراف و ذلک لان طرفین منها هما زید و عالم، و الطرف الثالث هو ما فیه التصادق، لأن «زید و عالم» مفهومان متغایران قائمان فی عالم الذهن، و نحن نقول: إنّ هذین المفهومین بینهما تصادق، و ما فیه التصادق هو مقوّم ثالث للنسبة التصادقیة، إذ لا یعقل التصادق بین هذین المفهومین المتغایرین، إلّا بوجود ما فیه التصادق، و بلحاظ وعاء من الأوعیة. إذن فلا بدّ من لحاظ ما فیه التصادق حتّی یتم بذلک أرکان النسبة التصادقیة. و ما فیه التصادق یختلف: ففی القضایا الخبریة «زید عالم» وعاء التصادق هو وعاء التحقق، حیث کلا الطرفین یتصادقان، و یتطابقان علی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۴

واقعة واحدة محفوظة فی وعاء التحقق، و بهذا تکون الجملة خبریة، و فی جملة هل زید عالم» ما فیه التصادق هو وعاء الاستفهام، لا وعاء التحقق، کذلک فی جملة «لیت الرسول یعود» یکون التصادق بلحاظ وعاء التمنی، و هکذا یکون التصادق بلحاظ وعاء الترجی، فبحسب الحقیقة، إذا رجعنا إلی نفس النسبة التصادقیة التی هی مفاد (زید عالم) فمن أول الأمر نری أنّ لها ثلاثة أرکان: مصادق و مصادق علیه، و ما فیه التصادق.

و الفرق بین الجملة الإنشائیة الاستفهامیة مثلا و الجملة الخبریة، هو: إنّ وعاء التصادق فی هذه الأخیرة هو وعاء التحقق بحسب النظر التصوری، و فی الأولی وعاء التصادق بلحاظ وعاء آخر، و هو وعاء الاستفهام مثلا، أو بلحاظ وعاء التمنی، أو وعاء الترجی، إلی غیر ذلک من الأوعیة.

إذن فليس عندنا نسبتان بل نسبة واحدة، و هی النسبة التصادقية التی دائما لها ثلاثة أطراف، و تعيين طرفها الثالث، و هو ما فيه التصادق، يكون فی لغة العرب. فإن كان هو وعاء التحقق لا- يحتاج إلی أداة مستقلة، و إن كان وعاء آخر من أوعية الاستفهام و الترجی و التمنی، فيحتاج إلی أداة مستقلة، و لعلّه فی لغة أخری نفس وعاء التحقق يحتاج إلی أداة مستقلة.

و بهذا يتضح أن النسبة التصادقية لا تستكمل معناها بمجرد فرض طرفين حتی نحتاج بعد هذا إلی فرض نسبة ثانية فی مقام تشخيص مفاد أداة الاستفهام، بل النسبة التصادقية لا تستكمل معناها إلّا بأطرافها الثلاثة، فحينئذ بالإمكان أن يجعل كلمة «هل» دالة علی تعيين الطرف الثالث فی نفس تلك النسبة التصادقية بلا حاجة إلی فرض نسبتين.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۵

الموضوع له فی الحروف و الهيئات عام أو خاص؟

اشارة

صار واضحا إنّ الحروف و الهيئات موضوعة للنسب، فبعضها موضوع للنسب التحليلية التی يكون حاق موطنها الأصلی هو الخارج و بعضها موضوع للنسب الواقعية التی يكون حاق موطنها الأصلی هو الذهن. و الكلام الآن يقع فی تشخيص أن الموضوع له فی باب الحروف و الهيئات، هل هو عام أو خاص؟.

و الكلام فی ذلك يقع فی جهتين: فتارة يقع فی موارد النسب الواقعية، و أخری فی موارد النسب التحليلية.

الجهة الأولی- موارد النسب الواقعية:

قبل البدء فی تحقيق أن الموضوع له الحرف فی هذه الجهة، هل هو عام أو خاص، لا- بد و أن نعرف ما هو المراد بالعمومية، و الخصوصية؟:

و من الواضح بمكان أنه ليس المراد بكون الموضوع له الحرف عاما أو خاصا، بحيث يصدق علی كثيرين فی الخارج، أو عدم ذلك، لأن النسب الواقعية التی حاق موطنها هو الذهن، لا تصدق علی الخارج أصلا. فمثلا النسبة الإضرابية، أو التأكيدية، أو التفسيرية، أو التصادقية، هذه كلها نسب واقعية، قائمة بين مفهومين ذهنيين فی صقع الذهن، و أفقه، و فی الخارج لا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۶

يوجد شيئان بينهما نسبة، بل وجود واحد هو فی نفس الوقت وجود لزيد و لعالم فی قولنا «زيد عالم»، فالخارج وعاء الواقعة الواحدة، فهذه النسب الواقعية الذهنية لا معنی لأن يفرض أن لها أفرادا فی الخارج حتی يقع الكلام فی عموميتها و خصوصيتها، بحيث تصدق علی كثيرين فی الخارج، أو عدم صدقها علی كثيرين فی الخارج.

كما أنه ليس المراد بالعمومية و الخصوصية، ما أورده المحقق النائينی (قده) فی بيان معنی العمومية و الخصوصية، حيث ذكر (قده) أن مدلول الحرف له طرفان لا محالة، و لا إشكال فی أنّ الطرفين خارجان عن حريم المعنی الحرفی، و غير داخلين فی مدلوله، و لكن يقع الكلام فی أن تقيّد المعنی الحرفی بالطرفين، هل هو داخل فی معنی الحرف، أو ليس بداخل؟.

فالقول: بأن الموضوع له عام يعنی أن الطرفين خارجان قيدا و تقيدا.

و معنی أن الموضوع له خاص: يعنی إنّ التقيّد بالطرفين يكون داخلا و إن كان ذات الطرفين خارجا.

فالعمومية و الخصوصية، و إن كانت ليست بلحاظ الصدق علی الخارج، بل هی بلحاظ عالم الذهن، بحيث أن العمومية معناها أن القيد و التقيّد كلاهما خارج عن حريم المعنی الحرفی، و الخصوصية معناها أنّ التقيد بالطرفين داخل فی مدلول الحرف، و إن كان

ذات القید خارجا.

و کلامه (قده) لیس بصحیح، لأن کلامه یوهم بأنّ فی موارد المعنی الحرفی یوجد معنی حرفی مقیّد، و طرفان، و هما: القید و شیء ثالث و هو التقید، مع أن المعنی الحرفی بنفسه مرتبط بالطرفین و لیس ارتباطه بالطرفین یکون بتقیّد آخر زائد علی نفسه، فإنّ المعنی الحرفی امتیازه عن المعنی الاسمی، هو أنه بذاته و عمقه ربط و شد بین الطرفین، فلا یوجد بین هذا الربط، و بین طرفی الربط، تقیّد و ربط آخر، و إلّا لاحتاج هذا التقید إلی تقید و ربط آخر و هکذا.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۷

فلیس عندنا فی باب المعنی الحرفی ثلاثة أشیاء حتی یقال بأن معنی العمومیة عبارة عن خروج التقیّد و القید معا، و معنی الخصوصیة دخول التقید و خروج القید، إذن فهذا التعبیر فی تفسیر العمومیة و الخصوصیة غیر صحیح، کما أنّ التعبیر السابق بمعنی أن العمومیة و الخصوصیة ملحوظة باعتبار الصدق علی کثیرین فی الخارج، و عدم الصدق علی کثیرین فی الخارج، هذا التعبیر أیضا غیر صحیح.

و الذی ینبغی أن یقال فی المقام: إنّ هذه النسب الواقعیة التصادقیة، هل یتصور بینها جامع حقیقی مع إلغاء خصوصیات الطرفین، أو لا یتصور ذلک؟.

فإن تصورنا جامعا بین نفس النسب التصادقیة، أو النسب الإضرابیة، أو التأکیدیة، حینئذ یکون الموضوع له عاما، و یکون جامعیته بلحاظ الصدق علی کثیرین فی نفس وعاء الذهن، باعتبار أن هذا الجامع ینطبق علی نسب تصادقیة کثیرة.

و أما إذا لم نتعقل الجامع بین النسب التصادقیة، أو بین النسب الإضرابیة، حینئذ لا یکون له أفراد کثیرین فی الذهن، فالموضوع له خاص حینئذ.

و الصحیح إنّ هذا الجامع مستحیل، کما أوضحنا ذلک فی بیان المسلک الثالث من مسالک المشهور فی المعنی الحرفی. فإنّ النسبة التصادقیة، و غیرها من النسب الواقعیة، هی متقومة بشخص طرفیها کما مرّ سابقا بالبرهان، بحیث أنها فی مرتبة ذاتها مرتبطة بشخص هذا الطرف، و بشخص ذلک الطرف.

فحینئذ، إن أرید انتزاع جامع حقیقی بین نسبتین تصادقیتین، فإما أن تلغی خصوصیات الأطراف، و إما أن یتحفّظ علیها:

فإن تحفظنا علی خصوصیات الأطراف، استحال انتزاع الجامع لأن تلک الخصوصیات متباینة، و مع أخذها فی النسب تکون النسب أیضا متباینة، فیستحیل أخذ الجامع.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۸

و إن ألغینا خصوصیات الأطراف فقد ألغینا النسبة نفسها لأنها متقومة ذاتا بشخص هذین الطرفین، إذن فلم نحصل علی شیء لیکون جامعا.

فبهذا البرهان یمتنع الجامع الذاتی بین النسب الواقعیة، و حینئذ یتعین أن یکون الحرف موضوعا بإزاء أفراد هذه النسب فی عالم الذهن، و هذا هو معنی أن الموضوع له خاص، و علی هذا یتعین أن یکون الوضع عاما و الموضوع له خاصا، و ذلک بأن یتصور الواضع مفهوما إجمالیا، و یشیر به إلی أشخاص النسب التصادقیة، أو إلی أشخاص النسب الإضرابیة، أو غیر ذلک من النسب الواقعیة، و یضع اللفظ بإزاء أولئک الأشخاص، فیکون الوضع عاما و الموضوع لها خاصا.

الجهة الثانیة- موارد النسب التحلیلیة:

لقد مرّ بنا سابقا، أن کل نسبة یکون موطنها الأصلی هو الخارج، و یکون الحرف دالا علیها، تکون نسبة تحلیلیة لا واقعیة، قائمة فی صقع الذهن، بل فی الذهن وجود واحد مرکب، أحد أجزائه التحلیلیة هو النسبة کما فی قولنا «النار فی الموقد»، حینئذ یقع الکلام، فی أن الموضوع له الحرف عام أو خاص.

و بحسب الحقیقة لا بد من الکلام بنحو أسبق من ذلک، و هو: إنّ الحرف لیس له وضع مستقل بنفسه، فالبحث فی أن الموضوع له الحرف ما هو، فالحقیقة إنّ هذا البحث فرع التسلیم بأن الحرف له وضع مستقل فی نفسه. و من الواضح أن الحرف لیس له وضع مستقل بحیث تکون جملة «النار فی الموقد» لها ثلاثة معان بنحو تعدد الدال و المدلول بمعنی وجود ثلاث انتقالات ذهنیة، مع أنه برهنا علی عدم وجود ثلاثة انتقالات و وجودات، فلا یوجد فی عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلّا وجود لحاظی و انتقالی واحد.

حینئذ یقع الکلام فی هذا الوضع الوحدانی لهذه الجملة، و لا شک فی أن هذا الوضع هو بنحو الوضع العام، و الموضوع له الخاص لأن الواضع بعد أن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۵۹

وضع النار لمعناها، و الموقد لمعناه، وضع الجملة بکاملها لمعناها الوحدانی.

بحیث أحد أجزائه هو النسبة التحلیلیة المدلول علیها بالحرف، و هی النسبة الظرفیة.

و علیه یکون الوضع عاما، و الموضوع له خاصا. أمّا إنّ الوضع عام، فلأن الواضع حین الوضع لم یتصور تمام الحصص «فلم یتصور زیدا فی الحدیقة، و عمرا فی الدار، و النار فی الموقد» و إنما تصور مفهوما إجمالیا یشیر إلی هذه الحصص، و وضع الجملة لواقع تلک الحصص، فیکون الوضع عاما و الموضوع له خاصا.

و بهذا تم الکلام فی الأمر الثانی، حیث انتهینا من الوضع مع تمام تبعاته، و بعد ذلک یقع الکلام فی الأمر الثالث من الأمور التی ذکرها صاحب الکفایة (قده).

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۰

الأمر الثالث الاستعمال المجازی

اشارة

لا إشکال فی أن اللفظ له دلالتان اقتضائیتان: دلالة اقتضائیة علی المعنی الحقیقی، و دلالة اقتضائیة علی المعنی المجازی، کما أنه لا إشکال فی أن الدلالة الثانیة فی طول الدلالة الأولی، بمعنی أنّ صیرورة الدلالة الثانیة فعلیة متوقف علی وجود مانع عن فعلیة الدلالة الأولی و إلّا لو لم یکن هناک مانع عن فعلیة الدلالة الأولی للفظ علی المعنی الحقیقی، فسوف تصبح تلک الدلالة فعلیة و لا تصل النوبة إلی الدلالة علی المعنی المجازی، کما أنه لا إشکال فی أن الدلالة الأولی محتاجة إلی العنایة الوضعیة، فلا بد فی حصول تلک الدلالة من وضع اللفظ للمعنی الحقیقی. فلو لم یکن لفظ (أسد) موضوعا للحیوان المفترس، لما کان له دلالة شأنیة علیه. و إنما الکلام یقع فی الدلالة الثانیة، فهل دلالة لفظة (أسد) علی الرجل الشجاع أیضا، یحتاج إلی عنایة زائدة، أو یکفی لحصول تلک الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنی الحقیقی؟.

ففی المقام مسلکان: حیث ذهب بعضهم إلی لزوم عنایة إضافیة زائدة، و ذهب آخرون إلی عدم لزوم ذلک. و هذا الخلاف بین المسلکین ینبغی أن یکون فی مجاز الکلمة، لا فی المجاز السکّاکی، لأن التجوز علی قسمین:

قسم من التجوز یکون تجوزا فی الکلمة بحیث یؤتی بلفظة (أسد) و یراد بها غیر معناها الحقیقی، و هو تجوز فی مرحلة الاستعمال.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۱

و هناک قسم آخر من التجوز یکون فی مرحلة التطبیق و الادّعاء، و ذلک بأن یفرض أن کلمة (أسد) قد استعملت فی معناها الموضوع له، و هو مفهوم الحیوان المفترس. و لکن ادّعی عنایة أن زیدا فرد من الحیوان المفترس لشدة مشابهته فی الشجاعة له، فیطبّق المفهوم علی مصداقه الخارجی، و القسم الثانی من التجوز خارج عن محل النزاع. فإن اللفظ قد استعمل فی معناه الموضوع له بلا

عنایـة زائدة علی کون اللفظ موضوعا لمعناه الحقیقی، و إنما العنایة أعملت فی مقام تطبیق المفهوم علی غیر مصداقه الحقیقی. فالعنایة المبذولة عنایة عقلیة، و لیست عنایة لفظیة و استعمالیة.

فالخلاف بین المسـلکین فی القسم الأول من التجوز، فیما إذا اسـتعملت لفظـة (أسد) فی مفهوم آخر مباین للمفهوم الذی وضـعت له، فحینئذ یقال بأن هذا الاستعمال هل یحتاج تصحیحه إلی عنایة إضافیة زائدة علی وضع اللفظ للمعنی الحقیقی، أو لا یحتاج إلی ذینک المسلکین؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۲

المسلک الأول

اشارة

و هو القائل بلزوم عنایة إضافیة فی مقام تصویر و تصحیح استعمال اللفظ فی المعنی المجازی، هذا المسلک یمکن تقریبه بعدة وجوه:

الوجه الأول:

ما ذکره السید الأستاذ، و حاصله ۵۴]: إنّ هناک عنایة زائدة تکون هی المصـححة لاستعمال اللفظ فی المعنی المجازی. و هذه العنایة هی وضع اللفظ للمعنی المجازی، و لکن وضعا مشروطا لا وضعا مطلقا، و توضیح ذلک:

بنـاء علی مسـلک التعهّـد فی الوضع، فاللفـظ کمـا یکون موضوعا للمعنی الحقیقی، بمعنی أنّ الواضع یتعهـد متی ما أتی بلفظ (أسـد) یقصـد الحیوان المفترس، کـذلک اللفظ موضوع للمعنی المجازی أیضا، بمعنی أنّ الواضع یتعهـد متی ما قصـد تفهیم الرجل الشـجاع أتی بلفظ (الأسد) مقرونا بالقرینة.

فالوضع الأول مطلق و الثانی مقیّـد بالقرینة. و هذا هو معنی الأوضاع المشـروطة للمعنی المجازی. فکل لفظ موضوع للمعنی المجازی، فهو مشـروط و مقیّـد بوجود القرینـة. و من أجـل هـذا لو فرض أن اللفظ لم یؤت معه بالقرینـة. یحمل علی المعنی الحقیقی لا محالـة، باعتبار أن وضعه للمعنی المجازی مقیّد

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۳

بفرض وجود القرینة، فمع عدم وجود القرینة یحمل علی المعنی الحقیقی.

و یرد علی ذلک:

أ- إنّه ما هو المقصود من هـذا الوضع، و من هـذا التعهد؟. فإن کان المقصود هو انتقال ذهن السامع إلی مراد المتکلم فی فرض وجود القرینة، فهذا الوضع لغو، لأن القرینة بنفسـها تکفی لتعیین مراد المتکلم، و إن کان الغرض هو انتقال ذهن السامع إلی مراد المتکلم فی فرض عدم وجود القرینة.

فهذا الوضع لا یکفی لذلک، لأنه مشروط بالقرینة. فمع عدمها لا یوجد هذا الوضع لیکون موجبا للانتقال، فهو لغو.

ب- إنّ من نتائـج هـذا الوضع المشـروط بوجود القرینـة، صـحة اسـتعمال اللفظ فی المعنی المجازی، فلا یصـح هذا الاسـتعمال إلّا مع وجود الشـرط فصـحته موقوفـة علی وجود شـرط الوضع و هو القرینـة، مع أنه من الواضـح أن اسـتعمال اللفظ فی المعنی المجازی فی نفسه، صـحیح حتی بلا قرینة، غایة الأمر أن بابه باب الإجمال فیما إذا کان المتکلم یرید أن یخفی مقصوده، و لا یوضح مراده. فیمکن أن یستعمل اللفظ فی المعنی المجازی بلا قرینة.

إذن فهـذا یکشف عن أنّ صـحة اسـتعمال اللفظ فی المعنی المجازی لها منشأ أوسع من هذا الوضع المشـروط، إذ لو کان منشؤها هذا

الوضع المشروط، لاختصّت الصحة بما إذا وجد الشرط و هو غير لازم كما هو واضح.

الوجه الثانی:

و حاصل هـذا الوجه فی تصوير العنايـة الإضافيـة، هو أن يقال بوضع مطلق نوعی، بحيث يلتزم بأن لفظ (الأسـد) موضوع لكلا المعنيين للحيوان المفترس، و للرجـل الشـجاع بوضـعين مطلقين بـدون تقييـد بالقرينـة، غايـة الأـمر أن اللفـظ موضوع للحيوان المفترس، بما هو حيوان مفترس، بعنوانه الأصلی، و موضوع للرجل الشجاع، لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مناسب للحيوان

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۴

المفترس. و لهـذا كـان وضـعا نوعيـا، لأن الواضع لم يضع كل لفظ لكل معنی من معانيه المجازيـة، بل بنحو واحـد وضع كل لفظ لما يناسب معناه الحقيقی.

فيكون عندنا وضـعان: وضع للحيوان المفترس بعنوانه الأصـلی، و وضع للرجل الشجاع لا بعنوانه، بل بما هو مناسب، و مشاكل للحيوان المفترس.

و يرد على هذا الوجه:

لزوم العرضـية بين الدلالتين: بين دلالة اللفظ على المعنی الحقيقی، و دلالته على المعنی المجازی. و لا يمكن تصوير كون دلالة اللفظ على المعنی المجازی أنها فرع عـدم تماميـة دلالته على المعنی الحقيقی، لأن حال اللفظ بناء على هذا الوجه يكون حال لفظ له معنيان فی عرض واحـد يسـتوجب عرضـية الـدلالتين، فلمـا ذا تكون دلالـة اللفـظ على المعنی المجـازی فی طول بطلاـن دلاـلته على المعنی الحقيقی!. بل بناء على هذا الوجه، لا يمكن أيضا تصوير الطولية بين نفس المعانی المجازية، مع أنه لا إشـكال فی أن دلالة اللفظ على المعنی المجـازی الفلاـنی، إنمـا هو فی طول عـدم تماميـة دلاـلته على المعنی المجـازی الأقرب. فإذا كان ميزان الدلالـة هو الوضع، و الوضع نسبته إلی تمام المعانی المجازيـة على حد واحد، إذن كيف نتصور الأقربية و الأبعدية!. فهذا الوجه غير تام لأنه لا يفسّـر طولية المعانی المجازية بالنسبة إلی المعنی الحقيقی فی عالم الدلالة، و لا يفسّر الطولية فی نفس المعانی المجازية بعضها مع بعض.

الوجه الثالث:

و يقال فی هذا الوجه: إنّ العناية الزائدة هی عبارة عن أن قدماء اللغة و مؤسسـيها، قد فتحوا باب المجاز، و اسـتعملوا اللفظ فی المعانی المجازيـة، فلو فرض أن قـدماء اللغـة قـد اسـتعملوا اللفظ فی المعنی المجازی، صحّ لنا أن نسـتعمل، و إذا لم يكونوا قد اسـتعملوه، فلا يصح لنا أن نستعمل.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۵

و قـد ذكر المحقق العراقی ۵۵] الـذی اختار هـذا الوجه فی مقام تقريبه، إنه إذا لم يكن هذا الاسـتعمال قد جری على لسان قدماء اللغة العربيـة مثلاـ إذن فلاـ يكون هـذا الاسـتعمال عربيـا، لأن المراد من كونه عربيا أنه جار على طبق ما كان يسـتعمل العرب، فإذا لم يكن العرب قد استعملوه، فلا يكون هذا عربيا، و هذا هو معنی عدم صحة الاستعمال.

و هذا الوجه أضعف من سابقيه، و ذلك لأننا ننقل الكلام إلی أولئك القدماء الأولين الذين استعملوا اللفظ فی المعنی المجازی، فهل كان استعمالهم مستندا إلی وضع، أو بلا وضع اكتفاء بالطبع؟.

فإن كان مستندا إلی وضع، إذن رجع الأمر إلی الوجهين السابقين.

و إن كـان صـحيحا بلاـ وضع، باعتبـار أن نفس وضع اللفـظ للمعنی الحقيقی، يكفی لتصـحيح الاسـتعمال فی المعـانی المجازيـة، إذن فنفس ما صحّح لهم الاستعمال، يصحّح لنا كذلك فی عرض واحد، بلا حاجة إلی توقف على صدور الاستعمال منهم.

و أمّا دعوى أنه لو لم يصدر الاستعمال منهم لما كان عربيا: فهذه الدعوى غير صحيحة، لأن المراد من الكلام العربى هو ما كان صحيحا بلحاظ أوضاع اللغة العربية، لا الكلام الذى يكون بشخصه قد جرى على لسان العرب الأوائل. فهذا الوجه غير تام.

الوجه الرابع:

و هذا الوجه يظهر من كلام صاحب الكفاية[۵۶] (قده) كأنّه فسّر هذه العناية الزائدة بالترخيص من قبل الشارع- الواضع- فقال: بأن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، يتوقف على إذن الواضع و ترخيصه فى ذلك. فإن هو رخص ۵۷]

بحوث فى علم الأصول ؛ ج۲ ؛ ص۱۶۵

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۶

صحّ الاستعمال، و إلّا فلا يصح الاستعمال.

و لكن نسأل: ما هو المراد من الترخيص هنا؟.

فإن كان المراد به الترخيص التكليفى: فمن المعلوم أن الترخيص التكليفى شأن من شئون المولى الذى تجب إطاعته، و الواضع بما هو واضع ليس مولى تجب إطاعته حتى تنفذ ترخيصاته و نواهيه.

و إن كان المراد به الترخيص الوضعى، بمعنى جعل الصحة للاستعمال:

فصحة الاستعمال ليست أمرا مجعولا بالاستقلال بنفسه، من قبيل الصحة فى باب العبادات و المعاملات، بل هى مجعولة تبعا للوضع، فيرجع الأمر إلى الوضع، و قد تقدم الكلام فى ذلك.

الوجه الخامس:

و حاصله الالتزام بوضعين: وضع اللفظ للمعنى الحقيقى، و وضع اللفظ للمعنى المجازى، كما هو الحال فى الوجه الأول، لكن يختلف عنه فى نكتة و هى: إنّ الوضع المدّعى للمعانى المجازية فى الوجه الأول، كان مشروطا بالقرينة. لكن هنا الوضع للمعانى المجازية مشروط لا بالقرينة، بل بعدم إرادة المعنى الحقيقى سواء نصب قرينة أو لم ينصب قرينة.

فتغيير صيغة الشرط يوجب اندفاع كلا الإشكالين الواردين على الوجه الأول.

فلا يرد الاعتراض هنا باللغوية. لأن مجرد عدم إرادة المعنى الحقيقى ليس كافيا لانفهام المعنى المجازى، فيكون الوضع هنا ذا أثر فى مقام التفهيم.

كذلك لا يرد اعتراض الإجمال فيما إذا كان غرض المتكلم الإجمال و الإبهام، لأن الشرط هنا ليس شرط نصب القرينة، بل هو عدم إرادة المعنى الحقيقى.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۷

فصحة الاستعمال تكون دائرتها مطابقة مع دائرة هذا الشرط، و مع دائرة هذا الوضع، و لا تكون أضيق منها.

و لكن يرد على هذه الصيغة بهذا الطرز من التعبير و هو: إنّ اللفظ موضوع بوضعين: لفظ (الأسد) موضوع للحيوان المفترس مطلقا، و موضوع للرجل الشجاع بقيد عدم إرادة المعنى الحقيقى.

إذن فلو صدر اللفظ من النائم، أو من اصطكاك حجرين، يلزم أن يكون هذا اللفظ موردا لكلا الوضعين، لأنه موضوع للحيوان المفترس بمقتضى الوضع الأول المطلق، و موضوع للرجل الشجاع حين لا يراد به المعنى الحقيقى- و هنا لم يرد به المعنى الحقيقى- بمقتضى الوضع الثانى المقيد بعدم إرادة المعنى الحقيقى، فهذا اللفظ موضوع لكلا المعنيين فى عرض واحد، و يلزم أن تكون دلالته

علی کل منهما بالدلالة التصوریة علی نحو واحد، مع أنه لا إشکال فی أنّ دلالته التصوریة علی المعنی الحقیقی أقوی و آکد من دلالته التصوریة علی المعنی المجازی.

إذن هذه الصیغة لهذا الوجه غیر تامة ما لم تضف إلیها عنایات إضافیة.

و صفوة القول فی إبطال المسلک الأول، و تعیین المسلک الثانی: إنّ هذه العنایة المدعاة إمّا أن توجب دلالة عرضیة، أو دلالة طولیة: فإن أوجبت دلالة عرضیة فهذا خلاف الأصل الخارجی المسلّم، و هو: إنّ دلالة اللفظ علی المعنی المجازی فی طول عدم انعقاد دلالته علی المعنی الحقیقی.

و إن أوجبت دلالة طولیة بحیث لا تصل النوبة إلی الدلالة علی المعنی المجازی إلّا بعد سقوط الدلالة علی المعنی الحقیقی، فهذا لا یحتاج إلی العنایة الزائدة، بل هذا یکفی فیه نفس وضع اللفظ لمعناه الحقیقی، و هذا ما سوف نذکره فی المسلک الثانی:

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۸

المسلک الثانی

و هو عدم لزوم العنایة الإضافیة الزائدة فی تصحیح استعمال اللفظ فی المعنی المجازی، بل نفس وضع اللفظ لمعناه الحقیقی کاف لذلک و بیانه:

تقدم فیما سبق أن الوضع إنما یوجب دلالة اللفظ علی المعنی، باعتبار کونه سببا فی اقتران اللفظ مع المعنی، و هذا الاقتران الأکید الشدید بین اللفظ و المعنی، یوجب انتقال الذهن تصورا من اللفظ إلی المعنی. و هناک اقتران آخر تکوینی لا یحتاج إلی وضع واضع بین المعنی و معنی آخر، بین الحیوان المفترس و الرجل الشجاع، بل نشأ من الأعراف الخارجیة.

فعندنا اقترانان طولیّان: اقتران اللفظ مع الحیوان المفترس نشأ من الوضع. و اقتران الحیوان المفترس مع الرجل الشجاع.

هذان الاقترانان، ینتجان اقترانا بین اللفظ و الرجل الشجاع، لأن المقترن بالمقترن، مقترن، لکن هذا الاقتران الغیر مباشر أضعف من اقتران اللفظ بالحیوان المفترس، و ذلک لأن اقتران اللفظ بالرجل الشجاع کان بتوسط الحیوان المفترس، و کلما کثرت الوسائط کان الانتقال أضعف. و کل من هذین الاقترانین منشأ لدلالة: فالأول منشأ لدلالة اللفظ علی المعنی الحقیقی، و الثانی منشأ لدلالة اللفظ علی المعنی المجازی. و لما کان الأول أقوی من

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۶۹

الثانی، کانت دلالة اللفظ علی المعنی الحقیقی أقوی و آکد من دلالته علی المعنی المجازی.

و الشیء نفسه نقوله فی المعانی المجازیة بعضها مع بعض: فإن اقتران المعنی المجازی مع المعنی الحقیقی لیس دائما بدرجة واحدة، بل بعض المعانی المجازیة أشدّ التصاقا بالمعنی الحقیقی من بعضها الآخر. فکلّما کان المعنی المجازی أشدّ التصاقا بالمعنی الحقیقی، کان اقترانه غیر المباشر مع اللفظ أقوی من الاقتران الغیر مباشر لمعنی مجازی آخر. و بهذا الترتیب تفسّر دلالة اللفظ علی المعنی المجازی بلا عنایة زائدة، و یظهر وجه الطولیة بین الدلالة علی المعنی المجازی و الدلالة علی المعنی الحقیقی، و یظهر أیضا وجه الطولیة فی نفس المعانی المجازیة بین بعضها و البعض الآخر.

فالصحیح إذن هو المسلک الثانی و هو: إنّ صحة الاستعمال فی المعنی المجازی، لا یحتاج إلی عنایة زائدة، لأنها:

إن أرید بها جعل دلالة عرضیة للمعنی المجازی، فهو خلف الواقع.

و إن أرید بها جعل دلالة طولیة للفظ علی المعنی المجازی فهذا حاصل بلا عنایة زائدة، باعتبار اجتماع اقتران طبیعی مع اقتران وضعی. فاجتماع هذین الاقترانین ینتج دلالة اللفظ علی المعنی المجازی بلا حاجة إلی العنایة الإضافیة. و بهذا تم الکلام فی الأمر الثالث.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۱

الأمر الرابع الإطلاق الإيجادى

اشارة

كان الكلام فى تصحيح استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، و الاستعمال عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكى إلى المحكى، و الكلام فى الأمر الرابع يقع فى مقابل الاستعمال، و هو الإطلاق الإيجادى الذى مفاده جعل ذهن السامع ينتقل ابتداء إلى الموضوع.

و الكلام فى الإطلاق الإيجادى: تارة يقع كبرويا، و أخرى صغرويا بلحاظ المصاديق و الأمثلة، فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادى.

لا إشكال فى أنّ إحضار الشىء فى ذهن السامع له وسيلتان: حكائية و إيجادية.

و الوسيلة الحكائية: لإحضار الشىء فى ذهن السامع مفاده: أن يؤتى بلفظ حاك عن ذاك الشىء. فذهن السامع ينتقل أولا إلى الحاكى، و ثانيا من الحاكى إلى المحكى.

و الوسيلة الإيجادية لإخطار الشىء فى ذهن السامع: عبارة عن إيجاد ذلك الشىء خارجا فى معرض إحساسه و شعوره. فجعله كذلك يكون سببا فى انتقاش صورته الذهنية فى ذهن السامع.

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۲

فمثلا- حينما يسألنى سائل عمّا فى يدى، فتارة أقول سبحتى، و هذا إخطار لصورة السبحة بنحو حكائى، لأن ذهن السائل ينتقل إلى اللفظ الحاكى، و منه إلى المعنى المحكى، فهنا انتقالان ذهنيان. و أخرى أفتح يدى، و أريه السبحة، و هذا إخطار للمعنى بنحو إيجادى مباشر، لأن ذهن السائل لا ينتقل من شىء إلى السبحة، بل ينتقل إليها ابتداء، فهنا انتقال ذهنى واحد.

و من الواضح أن إخطار المعنى بالوسيلة الحكائية، هو الاستعمال الذى يحتاج إلى مصحّح، لأن يحكى شىء عن شىء آخر. و هذا المصحّح: إمّا الوضع كما هو الحال فى باب الحقيقة، و إمّا الطبع كما هو الحال فى باب المجاز.

و أمّا إخطار المعنى بالوسيلة الإيجادية فهذا لا يحتاج إلى المصحّح الوضعى، و لا الطبعى، بل إنّ نفس القضية تكوينا تقتضى أن كل إنسان إذا أحسّ بشىء انتقشت صورته فى ذهنه، فهناك ملازمة تكوينية بين الإحساس بالشىء، و انتقاش صورته فى الذهن.

و من الواضح أن الوسيلة الإيجادية هى الوسيلة الأولية فى مقام إحضار المعنى، فإن الإنسان يتاح له الوسيلة الإيجادية باعتبار هذه القضية التكوينية، بقطع النظر عن كل لغة، و عن وضع كل واضع.

و أما الوسيلة الحكائية فهى وسيلة ثانوية فى المقام لاحتياجها إلى عناية وضع، أو عناية طبع.

و هناك فرقان أساسيان بين الوسيلتين:

الفرق الأول: مفاده أن الوسيلة الإيجادية لا- يمكننا اتخاذها إلّا فيما إذا كان المعنى المراد إحضاره فى الذهن معنى جزئيا خاصا، بخلاف الوسيلة الحكائية، فإنها تفيد حتى فى إحضار المعنى العام.

و توضيح ذلك: أن فى موارد الوسيلة الإيجادية نوجد شيئا بقصد إخطاره

بحوث فى علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۳

فى ذهن السامع، و من الواضح أن ما نوجده دائما يكون فردا جزئيا خاصا لأن الكلى على سعته، لا يعقل إيجاده فى الخارج. و حينئذ لا- يمكن أن نحصل إلّا على الصورة الذهنية فى ذهن السامع لهذا الفرد الجزئى الخاص، و توهم أننا بإيجاد الفرد قد أوجدنا الكلى أيضا، لأن الكلى موجود بوجود فرده، فلما ذا لا نحصل على صورة ذهنية للكلى فى ذهن السامع! هذا التوهم مدفوع، لأننا أوجدنا

الکلی فی ضمن الفرد بوجود تحلیلی ضمنی، فتکون الصورة الذهنیة عند السامع موازیة و مطابقة للوجود الخارجی الجزئی، فکما أن الکلی فی هذا الإیجاد الخارجی، کان کلیا (بشرط شیء) کذلک الکلی المحفوظ فی الصورة الذهنیة، هو کلی (بشرط شیء) لا الکلی بحدّه، و من المعلوم أن الصورة الذهنیة للکلی (بشرط شیء) مباینة للصور الذهنیة للکلی (لا بشرط). نعم یمکن جعل هذه الصورة الذهنیة للکلی (بشرط شیء) مقدمة إعدادیة لذهن السامع لینتقل منها إلی صورة ذهنیة للکلی (لا بشرط)، و هذا بابه باب الحکایة، لا باب الإیجاد. لأن هنا انتقالین ذهنیین و هذا باب الحکایة.

و أما فی الوسیلة الحکائیة فالأمر یختلف باختلاف الوضع و الجعل: فقد یکون اللفظ موضوعا للجزئی فیحکی عنه، و قد یکون موضوعا للکلی فیحکی عنه.

و الفرق الثانی بین الوسیلتین: إنّه فی موارد الوسیلة الإیجادیة إذا أردنا أن نحضر معنی فی ذهن السامع بالإیجاد، ثم نجعله موضوعا فی قضیة، فنحکم علیه بحکم، فمثلا- لو فرضنا أننا أتینا (بتاریخ الطبری)، و نرید أن نحکم علیه بأنه کتاب، فبدلا من أن نقول: تاریخ الطبری کتاب، الذی هو الوسیلة الحکائیة، نأتی بنفس (تاریخ الطبری) أمام السامع و نقول: (هذا کتاب).

و هنا لا بد من الالتفات إلی نکتة، و حاصلها: إنه فی مقام الحصول علی قضیة فی ذهن السامع، نحتاج إلی إحضار موضوع القضیة، و محمولها، و النسبة ما بینهما، حینئذ أمّا المحمول فقد احضرناه بالوسیلة الحکائیة، و أمّا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۴

الموضوع فقد أحضرناه بالوسیلة الإیجادیة، و أمّا النسبة بین المحمول و الموضوع، لا بدّ و أن تحضر بالهیئة القائمة بینهما، و دلالة الهیئة علی النسبة دلالة حکائیة تحتاج إلی الجعل و الوضع، و حینئذ لا بدّ من البحث فی أن الهیئة التی وضعت للدلالة علی النسبة بین المحمول و الموضوع، هل هی الهیئة القائمة بین وسیلتین حکائیتین، أو الأعم من ذلک، و من الهیئة القائمة بین المجموع المرکب من وسیلة حکائیة، و وسیلة إیجادیة؟.

فإذا فرضنا أن الهیئة الموضوعة للدلالة علی النسبة بین الموضوع و المحمول، إنما هی الهیئة القائمة بین وسیلتین حکائیتین، إذن فتشکیل جملة، و التوصل إلی قضیة بالتلفیق بین إحضار الموضوع إیجادیا، و إحضار المحمول إخطاریا حکائیا، یکون خطأ، و ذلک لأن الذی یدل علی النسبة، إنما هو الهیئة، و المفروض أن الهیئة القائمة بالمجموع المرکب من اللفظ و الخارج، لیست موضوعة لمعنی. حینئذ هذه الجملة لا تکون دالة علی معنی.

إذن فلا بدّ من البحث فی أن الهیئة القائمة بین الوسیلة الإیجادیة، و بین الوسیلة الحکائیة، وضعت للنسبة أیضا، أو لم توضع للنسبة؟.

فإن کانت قد وضعت للنسبة: حینئذ یمکن التوصل إلی قضیة معنویة ذات أجزاء ثلاثة عن طریق إحضار بعض أجزائها بالوسیلة الإیجادیة، و البعض الآخر بالوسیلة الحکائیة.

و إن لم تکن هذه الهیئة قد وضعت للنسبة، إذن لا یمکن التوصل إلی القضیة عن هذا الطریق.

هذان فرقان أساسیان لا- بد من الالتفات إلی نکتتهما لننتقل من بحث المقام الأول و هو الکبری إلی بحث المقام الثانی و هو بحث الصغری:

المقام الثانی: صغری الإطلاق الإیجادی:

اشارة

و البحث فی هذا المقام یقع فی جهتین:

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۵

الجهة الأولی: فی إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، و صنفه، و مثله.

الجهة الثانیة: فی إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه.

الجهة الأولی:

أما الجهة الأولی، و هی إطلاق اللفظ و إرادة نوعه و صنفه و مثله: فقد ذهب بعضهم إلی أن إطلاق اللفظ، و إرادة النوع، أو الصنف، هذا بابه باب الإیجاد، و لیس باب الحکایة، بل ذهب السید الأستاذ[۵۸] إلی أنّ إطلاق اللفظ و إرادة المثل أیضا من باب الإیجاد، و لیس من باب الحکایة. و قالوا فی تقریب ذلک: إنّ الوسیلة الحکائیة إنما تعتمد فیما إذا کان إیجاد الموضوع خارجا متعذرا. و أما إذا کان بالإمکان إیجاد نفس الموضوع خارجا، فلا معنی لتبعید المسافة، و إیجاد أمر حاک عنه، و فی المقام: إن کان الموضوع هو النوع فیمکن إیجاده، لأن النوع کلی، و الکلی یوجد بوجود فرده، و کذلک الحال فیما إذا کان الموضوع هو الصنف و المثل، غایة الأمر أن الموضوع حینئذ بحاجة إلی تقیید، لأن الموضوع لیس هو «ضرب» علی الإطلاق، بل مقید «فی ضرب زید». ففی الصنف و فی المثل، الموضوع هو عبارة عن الجامع المقیّد، فالجامع أوجد بنفسه، و تقییده بصنف مخصوص، أو بمثل مخصوص، هذا مدلول علیه بالحرف، فنقول: «ضرب فی ضرب زید».

و هکذا رجع الأمر فی الثلاثة إلی باب الإیجاد، لا الحکایة.

و لکن یتضح علی ضوء الفارق الأول فی المقام الأول: إنّ هذا الکلام غیر معقول، و ذلک لأننا حینما نوجد النوع فنقول: «ضرب فعل ماض» مثلا، فقد أوجدنا النوع بإیجاد فرده، و لکن لا یمکن بهذا أن نحصل علی الصورة الذهنیة للکلی فی ذهن السامع، إلّا بنحو مطابق لما أوجدناه خارجا و المفروض أننا أوجدنا کلیا خاصا مقیدا، أوجدنا الطبیعة فی ضمن فرد

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۶

مخصوص، فیکون وجود الطبیعة فی الصورة الذهنیة، وجودا تحلیلیا ضمنیا علی نحو وجود الطبیعة فی الفرد الذی أوجدناه خارجا. و بهذا لم نحصل علی ما هو موضوع القضیة، لأننا نرید أن نشکّل قضیة موضوعها هو الکلی و الطبیعی، و هذا أمر مستحیل بالوسیلة الإیجادیة.

نعم لو جعلنا الصورة الذهنیة للکلی المقیّد، مقدمة إعدادیة لینتقل الذهن منها إلی صورة الکلی بحدّه وسعته، فهذا معقول، لکن هذا بابه باب الحکایة، لا باب الإیجاد، کما قلنا فی الفارق الأول فی المقام الأول.

إذن، فإطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، کونه من باب الإیجاد، هذا غیر معقول. و منه یظهر حال ما ذهبوا إلیه من أن إطلاق اللفظ، و إرادة صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الإیجاد، فأصل الجامع أوجدوه بنفسه، و تقییده بالصنف أو بالمثل دلّ علیه الحرف، هذا أیضا کلام غیر معقول، لأننا نسأل:

إنّ الحرف دلّ علی تقیید أی شیء. هل دلّ علی تقیید الوجود الخارجی؟. و هذا مستحیل، لأن الوجود الخارجی جزئی، لا یقبل الإطلاق و التقیید کما هو واضح.

و إن قیل بأنه یدل علی تحصیص و تضییق للمعنی الذی أرید بهذا الوجود الخارجی، فهذا یرجع إلی باب الاستعمال، و معناه أن هذا الوجود الخارجی أردنا به شیئا وراء حدّه الخارجی، و هذا بابه باب الاستعمال.

فالصحیح أن إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، أو صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الاستعمال، و المصحّح لهذا الاستعمال هو العلاقة الطبیعیة القائمة بین الفرد و نوعه، أو بین الفرد و صنفه، أو بین الفرد و مثله.

الجهة الثانیة: فی إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه:

اشارة

قلنا: إنّ الكلام بلحاظ الصغرى يقع فی جهتين، و قد فرغنا من الجهة الأولى، و صار الكلام فی الجهة الثانية: فی إطلاق اللفظ و إرادة الشخص، فلو كان لدينا قضية نريد إحضارها فی ذهن السامع، و موضوع هذه القضية هو

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۷

شخص هذا اللفظ الصادر منّا، فهل يمكننا إحضار هذه القضية فی ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية و الوسيلة الحكائية، بحيث يكون الموضوع حاضرا بالوسيلة الإيجادية، و المحمول و هو كلمة (لفظ) مثلا فی «زيد لفظ» حاضرا بالوسيلة الحكائية؟.

اتضح ممّا بيناه فی تحقيق الكبرى أن هذا متوقف على تحقيق شرطين:

- الشرط الأول: أن يكون موضوع القضية المعنوية جزئيا، لاستحالة إحضار الكلى إيجاديا فی ذهن السامع، و هذا الشرط محفوظ فی المقام، لأن موضوع القضية المعنوية المراد إحضاره فی ذهن السامع، إنما هو شخص هذا اللفظ، فبإيجاد هذا الشخص الفرد خارجا، نحصل على إخطار لصورة ذهنية موازية لهذا الفرد فی الخارج.

- الشرط الثانی: هو البحث فی أن الهيئة المتحصلة من التلفيق بين وسيلة إيجادية و أخرى حكائية، هل تكون موضوعا لإفادة النسبة؟.

و الصحيح فی ذلك، بحسب المستظهر عرفا، هو التفصيل:

بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية و وسيلة إيجادية، و لكنها لفظ بطبعها.

و بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية و وسيلة إيجادية، و لكنها ليست لفظا بطبعها.

فإن كانت الوسيلة الإيجادية لفظا بنفسها: فالهيئة تكون موضوعة لإفادة النسبة، و لهذا حينما نقول «زيد لفظ» و نقصد بذلك إيجاد الموضوع بشخص لفظ زيد، نكون قد حصلنا على النسبة، لأن هذه الهيئة متحصلة من وسيلتين لفظيتين و إن كانت إحداهما إيجادية و الأخرى حكائية.

و إن كانت الوسيلة الإيجادية ليست لفظا بنفسها، كما قلنا سابقا فی مثال (تاريخ الطبرى) حيث الوسيلة الإيجادية ليست لفظا، بل هی فعل خارجی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۸

و الوسيلة الحكائية لفظ من الألفاظ، فالهيئة المتحصلة من وسيلتين ليست كلتاهما لفظية، لا تكون موضوعة للنسبة، و لا تدل عليها.

و على هذا فالشرط الثانی متحقّق فی المقام فی مثل «زيد لفظ». فكلا الشرطين متحقق فی المقام، فيعقل إحضار مثل هذه القضية المعنوية بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية فی جانب الموضوع، و الوسيلة الحكائية فی جانب المحمول.

و بهذا يظهر بطلان ما أورده المحقق الأصفهانی على إطلاق اللفظ و إرادة الشخص، فإنه اعترض بالنقض فی المقام حيث قال ۵۹]: بأنه لو كان يصح إطلاق اللفظ و إرادة شخصه و تشكيل قضية معنوية بالتلفيق بين الوسيلة الحكائية للمحمول، و الوسيلة الإيجادية للموضوع، إذن لصحّ أنّ نضرب شخصا، ثم نقول «ضرب» و نشكّل بذلك قضية معنوية موضوعها أحضر بالوسيلة الإيجادية و هو «الضرب»، و محمولها أحضر بالوسيلة الحكائية، مع أن هذا غير صحيح عرفا، و ذلك يكشف عن نكتة توجب عدم صحة إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه بنحو الإيجاد.

و لكن هذا النقض ممّا لا يمكن المساعدة عليه بعد الالتفات إلى النكتة التی بيّناها، و هی: إنّ مجرد صحة الوسيلة الإيجادية لا يكفی لتشكيل القضية المعنوية فی ذهن السامع، إلّا بعد ضمّ خصوصية كون الهيئة المتحصّلة من التلفيق بين الوسيلتين موضوعة للنسبة، و هذا مطلب جعلی بيد الواضع. فلو فرض أن الواضع لم يضع الهيئة المتحصّلة من التلفيق لإفادة النسبة، إذن فالقضية المعنوية لا يمكن إحضارها فی ذهن السامع، لأن كلا من الموضوع و المحمول تمّ إحضاره لكن لم يتم إحضار النسبة إيجاديا و لا حكائيا. فلا بدّ من

التفرقة بين قولنا «زيد لفظ» و بين أن نضرب شخصا و نشكّل قضية معنوية موضوعها أحضر إيجاديا. و محمولها أحضر حكائيا، بأن الواضع وضع الهيئة

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۷۹

المتحصّلة من اللفظين للنسبة سواء أ كان إحضار الموضوع باللفظ بنحو الوسيلة الإيجادية، أو بنحو الوسيلة الحكائية. و أما الهيئة المتحصلة من ضم عالم اللفظ إلى عالم الفعل، لم يضعها لإفادة النسبة. فمن هنا لم تتم تلك الجملة فلا يرد النقض فی المقام.

و بهذا يتبين أن إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، يعقل أن يكون مصداقا و مثالا للوسيلة الإيجادية.

و لكن هل ينحصر هذا المطلب فی الوسيلة الإيجادية، أو يعقل إن يكون له باب آخر، و هو باب الاستعمال و الحكاية؟.

فقد يقال بأن توجيه المطلب فی باب الاستعمال غير معقول، فينحصر كونه من باب الإيجاد، و ما أشكل به على كونه من باب الاستعمال يرجع إلى وجهين أساسيين:

الوجه الأول:

و مفاده ما نقله صاحب (الكفاية) عن صاحب (الفصول) من لزوم اتحاد الدال و المدلول، إذ لو كان بابه باب الاستعمال، بحيث يكون اللفظ مستعملا فی نفسه، إذن يلزم اجتماع الدال و المدلول، لأن اللفظ بنفسه دال، و بنفسه مدلول و الدال و المدلول من أقسام التقابل، لأنهما متضايفان، و لا يعقل اجتماع المتضايفين فی شیء واحد.

و قد أجاب على ذلك المحقق الخرسانی ۶۰] (قده) بأنه: يكفی فی المقام الاختلاف الاعتبارى، و الحيثی بين الدال و المدلول. فاللفظ بلحاظ كونه صادرا من صاحبه، يكون دالا، و بلحاظ أنه مراد يكون مدلولا، و هذا الاختلاف الاعتبارى و الحيثی يكفی فی تصوير داليته و مدلوليته.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۰

و قد حمل المحقق الأصفهانی ۶۱] كلام صاحب (الكفاية) على الإرادة التكوينية التی هی من مبادئ صدور الفعل الاختيارى، فكأن صاحب (الكفاية) يقول: بأن اللفظ من حيث أنه صادر، يكون دالا، و من حيث أنه فعل اختيارى كاشف عن الإرادة التكوينية من قبل الفاعل، يكون مدلولا.

و اعترض على صاحب (الكفاية) بأن دلالة اللفظ على الإرادة التكوينية دلالة عقلية، و ليست دلالة لفظية استعمالية، فإن كل معلول يدل على علته بالإن. فدلالة لفظة (زيد) على الإرادة التكوينية على حد دلالة أی فعل اختيارى على الإرادة التكوينية. و هذا خارج عن محل الكلام، لأن الكلام فی تصحيح و توجيه الدلالة اللفظية الاستعمالية.

و الصحيح: إنّ مراد صاحب (الكفاية) بالإرادة التی صوّر بها المدلول، ليس هو الإرادة التكوينية التی هی من مبادئ صدور الفعل الاختيارى، و إلّا لكان هذا من باب استعمال اللفظ فی الإرادة، لا من باب إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، حينئذ يكون المدلول هو الإرادة، مع أن صاحب (الكفاية) بصدد بيان أنّ المدلول هو نفس اللفظ، لا الإرادة، فلو كان قد اشتبه بين المدلول العقلی و المدلول الاستعمالی، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، و الإرادة غير اللفظ، و هما متغايران تغايرا حقيقيا لا تغايرا اعتباريا.

فهذا شاهد على أن مقصوده من الإرادة، ليس هو الإرادة التكوينية، و إنما الإرادة التفهيمية. فاللفظ من حيث أنه أريد به التفهيم فهو دال، و من حيث أنه أريد به تفهيم نفسه به فهو مدلول. فالحيثيتان منتزعتان بلحاظ الإرادة التفهيمية، لا بلحاظ الإرادة التكوينية التی هی من مبادئ صدور الفعل الاختيارى فی الخارج. و بهذا يتحقق التغاير الاعتبارى بين الدال و المدلول.

و لكن يبقى الكلام فی كبرى هذا المطلب، و هو: إن التغاير الاعتبارى

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۱

هل یکفی فی رفع محذور التقابل بین الدال و المدلول، أو لا یکفی لذلک؟.

و الصحیح إنه لا یکفی فی المقام، و ذلک لأن المتضایفین علی قسمین:

فهناک قسم من المتضایفین لا یوجد بینهما تعاند ذاتی فی الوجود من قبیل العالم و المعلوم، لأن الذات قد تکون عالمة بنفسها، و إنما التعاند بینهما فی عالم المفهوم فقط. و بهذا یکفی التغایر الحیثی فی توجیه العالم و المعلوم مع وحدة الذات خارجا.

و هناک قسم آخر من المتضایفین یکون التعاند بینهما فی مرحلة الوجود:

من قبیل العلة و المعلول، و السبب و المسبّب، فإن الشیء الواحد خارجا، لا یمکن أن یکون علة و معلولا لنفسه، و إن اختلفت الحیثیة الاعتباریة، و ذلک لاستحالة إیجاد الشیء لنفسه. و الدال و المدلول علة و معلول، لکن بحسب عالم الوجود الذهنی، لا عالم الوجود الخارجی، فإنّ الدال علة فی عالم الذهن للوجود الذهنی للمدلول، و بهذا تحصل الدلالة لأنّ معناها سببیة أحد الأمرین للآخر فی عالم الذهن و التصور، فیکون التعاند بین الدال و المدلول تعاندا وجودیا، لا مفهومیا فقط، و فی مثل هذه الحالة یستحیل اجتماعهما.

إذن فالتغایر الاعتباری الذی صوّره صاحب (الکفایة) لا یکفی لتصحیح هذا الاستعمال.

الوجه الثانی:

و مفاده ما ذکر فی تقریرات المحقق العراقی ۶۲] (قده): من لزوم اجتماع اللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی فی شیء واحد، فإنّ استعمال اللفظ فی المعنی، هو عبارة عن جعل اللفظ ملحوظا آلة و مقدّمة للمعنی. فاللفظ ملحوظ باللحاظ الآلی باعتباره مرآة و فانیا فی المعنی. و المعنی ملحوظ باللحاظ الاستقلالی، باعتباره هو ذو المرآة، فإذا فرض أنّ اللفظ استعمل فی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۲

شخص نفسه، لزم کونه ملحوظا باللحاظ الآلی بما هو لفظ، و ملحوظا باللحاظ الاستقلالی بما هو معنی نفسه. و هذا معنی لزوم اجتماع اللحاظین، مع أن اللحاظ الآلی و اللحاظ الاستقلالی، متنافیان، یستحیل اجتماعهما فی شیء واحد.

و تحقیق الکلام فی ذلک هو:

إمّا أن نقول بأنّ الاستعمال عبارة عن عملیة إفنائیة للفظ فی المعنی، فهو من باب المرآتیة.

و إما أن نقول: بأن الاستعمال بابه باب العلامیّة، فاللفظ علامة، و المعنی ذو العلامة، و کل من العلامة و ذیها قابل لأن یتوجّه إلیه بتوجه و لحاظ استقلالی نفسی.

فإن قلنا: بأن باب الاستعمال هو باب العلامیّة، فلا موضوع لهذا الإشکال، لأنّ الإشکال مبنی علی أنّ اللفظ ملحوظ باللحاظ الآلی فی مقام الاستعمال، بینما هو ملحوظ استقلالا بناء علی العلامیّة فی الاستعمال، إذن فلا یلزم اجتماع اللحاظین.

و إن قلنا: بأنّ الاستعمال بابه باب المرآتیة و الفنائیة، فهذا أمر غیر معقول فی المقام فی باب إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، لکن لا بلحاظ استحالة اجتماع اللحاظین، بل قبل أن تصل النوبة إلی ذلک، تتبین الاستحالة، لأنّ اللحاظ الآلی فی نفسه یستدعی الاثنینیة بین الآلة و ذیها، و هنا فی مقام إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، لا اثنینیة بین الآلة و ذیها. فاللحاظ الآلی و الآلیة فی نفسه غیر معقول فی المقام، بقطع النظر عن محذور اجتماع اللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی.

و هکذا اتضح أن إطلاق اللفظ و إرادة شخصه صغری الوسیلة الإیجادیة فقط. و أما إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فهو من صغریات الوسیلة الحکائیة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۳

الأمر الخامس تبعیة الدلالة للإرادة

[حیثیات الامر الخامس

اشارة

و فی هذا الأمر ذکرت عدة حیثیات، و وقع فی کلماتهم خلط بینها، بحیث أرجعت. بعضها إلی البعض الآخر، و فرض أن ملاک بعضها هو ملاک البعض الآخر. و لکن بحسب الحقیقة هذه الحیثیات متغایرة، و ملاکاتها الفتیّة متمایزة. فهناک ثلاث حیثیات لا بدّ من التکلم عنها تصورا و ملاکا ثم تحقیقا، و هذه الحیثیات هی:

۱- هل إنّ الدلالة الوضعیة دلالة تصوریة، أو دلالة تصدیقیة؟.

۲- هل إنّ الدلالة الوضعیة تابعة للإرادة، أو لیست تابعة للإرادة؟.

۳- هل إنّ الإرادة مأخوذة قیدا فی المعنی الموضوع له، أو لیست مأخوذة قیدا فی المعنی الموضوع له؟.

تصویر الحیثیة الأولی: هل إن الدلالة الوضعیة هی دلالة تصوریة أو دلالة تصدیقیة، بمعنی أن الدلالة التی صارت بسبب الوضع، هل هی مجرد انتقاش صورة المعنی فی ذهن السامع أو أن اللفظ له کشف و دلالة تصدیقیة علی مطلب نفسانی فی نفس المتکلم بحیث نستکشف باللفظ مطلبا نفسانیا فی نفس المتکلم؟.

و الملاک الفنی لهذه الحیثیة، هو تشخیص الوضع، هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۴

فإن کان الوضع هو التعهد بحیث أن المتعهّد یحدث بالتعهّد ملازمة بین النطق باللفظ، و بین قصد التفهیم، إذن فالدلالة الوضعیة دلالة تصدیقیة، بحیث یکون اللفظ کاشفا و برهانا علی أمر نفسانی فی نفس المتکلم، لکنه برهان ظنی قابل للتخلّف.

و إن کان الوضع هو الاعتبار بمعنی القرن الأکید الشدید بین اللفظ و المعنی، فالدلالة الوضعیة دلالة تصوّریة، سواء أخذت الإرادة قیدا فی المعنی الموضوع له، أو لم تؤخذ الإرادة قیدا فیه، فإنّ أخذها قیدا معناه أن المدلول التصوری هو المعنی مع الإرادة، و لا یغیّر ذلک من جوهر الدلالة، و ینقلها من التصوریة إلی التصدیقیة، فأخذ الإرادة قیدا، أو عدم أخذها کذلک فی المعنی الموضوع له، لا یغیّر من جوهر الدلالة الوضعیة، بل هی تصوریة بناء علی مسلک الاعتبار و القرن. غایة الأمر أن المدلول التصوری تارة یکون ذات المعنی فقط، و أخری یکون المعنی المراد. فاللفظ لا یوجب إلّا انتقاش الصورة ذهنا، و لا یوجب کشفا خارجیا حتی و لو صدر اللفظ من اصطکاک حجرین.

إذن فالملاک الفنی للحیثیة الأولی، مربوط بکون الوضع هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟.

فإن کان هو التعهد: فالدلالة الوضعیة دلالة تصدیقیة.

و إن کان هو الاعتبار: فالدلالة الوضعیة دلالة تصوریة سواء أخذت الإرادة قیدا فی المعنی الموضوع له، أو لم تؤخذ فیه، غایة الأمر أن المدلول التصوری تارة یکون ذات المعنی، و أخری المعنی المقیّد بالإرادة، فجوهر الدلالة الوضعیة لا یتغیر، فهی دلالة تصوریة.

تصویر الحیثیة الثانیة: هل إنّ الدلالة الوضعیة تابعة للإرادة من باب تبعیة المعلول للعلة، فحیث لا إرادة فلا دلالة وضعیة؟. أو إنّ الدلالة لیست تابعة لإرادة المتکلم؟.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۵

و هذا المطلب یختلف تصورا و ملاکا عن السابق فی الحیثیة الأولی:

أمّا تصورا: فواضح، لأنّ فی الحیثیة الأولی، الکلام فی جوهر الدلالة الوضعیة، بینما فی هذه الحیثیة، الکلام فی تبعیة الدلالة للإرادة، و عدم تبعیتها للإرادة. فالکلام هنا تصورا فی ظرف الدلالة الوضعیة، هل هی موقوفة علی إرادة المتکلم فحیث لا إرادة فلا دلالة وضعیة، أو إنها غیر موقوفة؟.

و أمّا ملاکا: فتبعیة الدلالة للإرادة بناء علی مسلک التعهد، أمر غیر معقول، لأنه بالتعهد، اللفظ یکشف عن الإرادة، فإذا صارت دلالة اللفظ علی الإرادة فرع الإرادة، فمعنی هذا أننا نحتاج قبل دلالة اللفظ إلی أن نحرز الإرادة من الخارج، مع أن اللفظ کاشف عن الإرادة بناء علی التعهّد، فتبعیة الدلالة للإرادة خلف مبنی التعهد فهو أمر غیر معقول. فتبعیة الدلالة للإرادة إنما تتعقل بناء علی مسلک الاعتبار، بأن یدّعی بأن الإرادة مأخوذة قیدا فی الوضع الاعتباری، لکن لیس فی المعنی الموضوع له، لأن الإرادة حینئذ تصبح دخیلة فی مدلول اللفظ، و لا معنی لان یقال بأن دلالة اللفظ علی المعنی فرع وجود المعنی خارجا، بل لا بدّ من أن یدّعی أخذ الإرادة قیدا فی نفس الوضع أو فی اللفظ، بأن یقال إن العلقة الوضعیة مقیّدة بصورة وجود الإرادة، فحینئذ یقال بأن الدلالة الوضعیة فرع العلقة الوضعیة، و العلقة الوضعیة فرع الإرادة، فحیث لا إرادة، لا علقة وضعیة، و بالتالی لا دلالة وضعیة. أو یقال: بأن الإرادة مأخوذة قیدا فی اللفظ، فحیث لا إرادة یکون اللفظ بلا وضع، فهو مهمل. و مع الإرادة یکون اللفظ موضوعا، و بذلک تتم تبعیة الدلالة للإرادة، لأن الدلالة تابعة للوضع، و الوضع فرع أن یکون اللفظ مقرونا بالإرادة.

إذن الحیثیة الثانیة معاکسة للحیثیة الأولی. فملاک کون الدلالة تصدیقیة، هو التعهد، لکن التعهد لا یناسب تبعیة الدلالة للإرادة، بل یناسب مسلک الاعتبار، بأخذ الإرادة قیدا فی الوضع، أو فی اللفظ، لا فی المعنی الموضوع له. و حینئذ قد یقال بتبعیة الدلالة للإرادة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۶

تصویر الحیثیة الثالثة: هل إنّ الإرادة مأخوذة قیدا فی المدلول، أو لیست مأخوذة قیدا فی المدلول؟.

و هذا المطلب یغایر المطلبین السابقین لأن فی هذا المطلب لا یراد معرفة جوهر الدلالة، أو ما هو ظرفها، بل یراد معرفة حدود هذه الدلالة، و هل أن المدلول هو ذات المعنی، أو المعنی مع الإرادة.

تحقیق الکلام فی الحیثیة الأولی:

هل إنّ الدلالة الوضعیة دلالة تصوریة أو دلالة تصدیقیة؟.

و الصحیح إنّها دلالة تصوریة، و لیست مستبطنة للدلالة التصدیقیة، و تحقیق ذلک ببیان مقدمتین:

- المقدمة الأولی: إنّ الوضع لیس هو التعهّد، بل هو الاعتبار بالمعنی المختار، حیث أن الواضع یقرن صورة شیء مع صورة شیء آخر کما فی السکونی و النوفلی، فیوجب انتقال الذهن من صورة اللفظ إلی صورة المعنی، و قد تقدم توضیح ذلک فی بحث الوضع.

- المقدمة الثانیة: إنّ تصویر کون الدلالة الوضعیة تصدیقیة، هو معقول بناء علی مسلک التعهّد، و غیر معقول بناء علی مسلک الاعتبار.

أمّا کونه معقولا بناء علی مسلک التعهّد: ففی غایة الوضوح، لأنّ المتعهد یوجد ملازمة بین اللفظ و الإرادة، و ینشأ بذلک الانتقال التصدیقی من أحدهما إلی الآخر.

و أمّا عدم معقولیته بناء علی مسلک الاعتبار: فواضح أیضا، لأنّ الاعتبار هو قرن صورة اللفظ مع صورة المعنی فی ذهن السامع، و هذا القرن بین الصورتین یوجب تلازما بین تصور اللفظ، و تصور المعنی، فینتقل من أحد التصورین إلی التصور الآخر. و هذا الانتقال انتقال تصوری لا محالة، و هو

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۷

معنی الدلالة التصوریة. و لا یفرّق فیه بین أخذ الإرادة قیدا فی المعنی الموضوع فیه، و عدم أخذها کذلک:

فإذا کانت الإرادة غیر مأخوذة فی المعنی الموضوع له، فالواضع کأنه قرن بین صورة اللفظ و صورة ذات المعنی، فمن الواضح حینئذ أن الانتقال انتقال تصوری محض، و أمّا إذا کانت الإرادة مأخوذة قیدا فی المعنی الموضوع له فقد یتوهم حینئذ بأن هذا یجعل الدلالة دلالة تصدیقیة، و لکن هذا غیر صحیح. و تفصیل القول فی ذلک أن الإرادة المأخوذة فی المعنی لا یخلو أمرها من أحد ثلاث

احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المأخوذ فی المعنی مفهوم الإرادة الكلی، بمعنی أن لفظة (ماء) موضوعة للسائل المراد، بحيث يكون مفهوم الإرادة بوجه كلی أخذ قيدا فيه.

الاحتمال الثانی: أن يكون المأخوذ فی المعنی مفهوم الإرادة الجزئی، يعنی مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص. فحينما يقول «زيد ماء» فلفظة (ماء) معناها السائل المراد لزيد بالخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ فی المعنی واقع الإرادة و وجودها فی نفس المتكلم، لا مفهومها الكلی، و لا مفهومها الجزئی. و الفرق بين الاحتمال الثالث، و الاحتمالين الأولين، فی غاية الوضوح:

ففی الأولين لم يؤخذ وجود الإرادة قيدا فی المعنی، بل أخذ مفهومها خاليا من الوجود و العدم.

و أما فی الثالث لم يؤخذ مفهوم الإرادة بل واقعها و وجودها الخارجی، بحيث لو لم يكن لها وجود خارجی فالمعنی غير تام بنفسه.

و إن شئت قلت: إنّ صورة الإرادة فی الأولين لم يؤخذ فيها كونها مطابقة للواقع، و ذات مصداق فی الخارج.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۸

و أما فی الثالث فقد أخذ فيها كونها مطابقة للواقع و الخارج. فالمدلول هو صورة سائل مراد، بنحو يكون لهذه الصورة مطابق فی نفس المتكلم.

و أما الاحتمال الأول: لو قلنا به لا ينتج كون الدلالة تصديقية بناء على مسلك الاعتبار، لأن غاية ما يوجبه الاحتمال هو أنّ المدلول التصوری عبارة عن المعنی مع مفهوم الإرادة الكلی، فلم تخرج الدلالة عن كونها تصورية، و إنما طعّم المدلول التصوری بقيد زائد و هو مفهوم الإرادة على وجه كلی، تماما كما لو طعّمنا المدلول التصوری، و هو السائل بقيد أن يكون حارا، فهذا لا يخرج الدلالة الوضعية عن كونها تصورية.

أيضا لو قلنا بالاحتمال الثانی: فنفس الكلام إذ يطعّم المدلول التصوری بقيد زائد، و هو مفهوم الإرادة على وجه جزئی، و هذا لا يخرج الدلالة عن كونها تصورية.

و أما الاحتمال الثالث، و هو كون المأخوذ صورة الإرادة المطابقة مع الواقع، بحيث تؤخذ المطابقة قيدا فی الإرادة، فيصير المأخوذ مفهوم الإرادة بشرط أن يكون لهذا المفهوم مصداق فی الخارج، ثابت فی نفس المتكلم، و حينئذ يقال: بأن هذا يوجب تطعيم الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية، لأن هذه الدلالة الوضعية هنا توجب الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنی، و صورة الإرادة المشروطة بأن يكون لها مطابق فی الخارج، و هذا هو معنی التصديق.

إلّا أن هذا الاحتمال الثالث فی نفسه غير معقول، بناء على مسلك الاعتبار، و توضيح عدم معقوليته.

إن القرن بين شيئين تارة يكون فی الخارج، فيقرن الوجود الخارجی لأحدهما بالوجود الخارجی للآخر، من قبيل اقتران الحرارة بالنار.

و أخرى يقرن الوجود التصوری لأحدهما بالوجود التصوری للآخر:

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۸۹

ففی الحالة الأولى: الاقتران يوجب الانتقال التصديقی من أحدهما إلى الآخر.

و فی الحالة الثانية: غاية ما يوجبه القرن بينهما هو الملازمة بين التصورين، بحيث ينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر، و لا يعقل أن يكون هذا الانتقال إلّا انتقالا تصوريا، لأنه فرع الملازمة، و الملازمة قائمة هنا بين التصورين، فينتقل من تصور إلى تصور آخر.

إذن فالانتقال إما أن يكون بلحاظ القرن بين الوجودين الخارجيين فيكون تصديقيا، و إما بلحاظ القرن بين التصورين فيكون تصوريا.

و عليه ففی محل الكلام إذا فرض أن الواضع قرن بين وجود اللفظ و وجود الإرادة، و جعل ملازمة بينهما، فيكون الانتقال تصديقيا

کالانتقال من النار إلی الحرارة، إلّا أن هذا خلف، لأننا نتکلم بناء علی مسلک الاعتبار، و إن قرن الواضع بینهما بلحاظ الصورتین الذهنیتین، فیستحیل أن یکون هذا القرن موجبا إلّا للملازمة فی عالم التصور، و تلک الملازمة لا توجب إلّا الانتقال من تصور إلی تصور.

و أمّا أن هذا التصور هل هو مطابق للواقع أو لیس مطابقا للواقع؟ فهذا لیس فی عهدة القرن و الوضع، بل هو فی عهدة شیء آخر.

إذن فالاحتمال الثالث فی نفسه غیر معقول بناء علی مسلک الاعتبار، و إنما المعقول بناء علیه، هو أحد الاحتمالین الأولین، و هو أن یکون المأخوذ فی المعنی مفهوم الإرادة بوجه کلی أو بوجه جزئی، و لا تتغیر الدلالة من تصوریة إلی تصدیقیة، فالانتقال إلی السائل المقیّد انتقال تصوری. فکما لا یکشف مثل هذا الانتقال التصوری تصدیقا عن وجود السائل فی الخارج، کذلک لا یکشف تصدیقا عن وجود الإرادة خارجا. فحال القید هو حال المقیّد، و الدلالة دلالة تصوریة محضة. و هذا لا ینافی القول بوجود دلالة تصدیقیة، لکن لیس منشؤها هو الوضع، بل إمارة حالیة و هی إمارة الغلبة، و ذلک لأن الغالب فی حال تکلم العاقل بکلام موضوع لمعنی أن یقصد تفهیم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۰

ذلک المعنی، و هذه الغلبة العقلائیة أمر ارتکازی فی الأذهان العرفیة و العقلائیة، فتحسب من قبیل القرائن المتصلة التی توجب ظهورا فی الکلام، کاشفا کشفا تصدیقیا عن هذه الإرادة، و القرائن المتصلة سواء أ کانت ارتکازیة، أو لفظیة، تشکّل ظهورا فی اللفظ، و هذا الظهور دلالته تصدیقیة، و لیست تصوریة، إلّا أن هذه الدلالة التصدیقیة، لیست وضعیة، بل هی دلالة بعد الوضع، و مترتبة علیه.

تحقیق الکلام فی الحیثیة الثانیة:

هل إنّ الدلالة الوضعیة هی فی طول الإرادة؟. فحیث لا إرادة فی نفس المتکلم فلا دلالة للفظ علی المعنی؟.

أو أنّ الدلالة محفوظة سواء أ کان المتکلم مریدا أو غیر مرید؟.

فی تحقیق هذا المطلب یقال: بأننا تارة نبنی علی مسلک التعهد فی باب الوضع، و أخری نبنی علی غیر مسلک التعهد.

فإن بنینا علی التعهد فلا یعقل تبعیة الدلالة للإرادة، لأنّ التعهد یقتضی کما بینا أن تکون الدلالة الوضعیة تصدیقیة، و یطلب من اللفظ أن یکون کاشفا عن الإرادة، و حینئذ کیف یعقل أن یقال: بأن کاشفیة اللفظ عن الإرادة فرع وجود الإرادة، لأن ذلک معناه أن نحرز من الخارج وجود الإرادة، و مع الإحراز أصبح اللفظ کاشفا عن الإرادة، و مثل هذا الکشف لا محصّل له لأنه کشف لما هو مکشوف، فلا معنی لأن تکون الدلالة الوضعیة منوطة بوجود الإرادة بل هی بنفسها تکشف عن وجود الإرادة. فالتبعیة بناء علی مسلک التعهد أمر غیر معقول.

أما بناء علی مسلک الاعتبار، و کون الوضع هو إیجاد علقة اعتباریة بین اللفظ و المعنی، فقد یقال کما فی کلمات السید الأستاذ، بأن هذه العلقة الاعتباریة المجعولة من قبل الواضع، لا بدّ من تصویرها بنحو، بحیث تکون الدلالة تابعة للإرادة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۱

و توضیح ما ذکر فی تصویر ذلک هو:

إنّ الواضع حینما یضع اللفظ للمعنی له غرض عقلائی، و غرضه هذا هو انتقال ذهن السامع من اللفظ إلی المعنی، لکن لیس مطلقا و کیفما اتفق، بل بشکل مشروط بصورة وجود الإرادة التفهیمیة من قبل المتکلم. أمّا الانتقال فی غیر هذا الظرف المخصوص و المشروط، فهو لیس مشمولا لغرض الواضع.

و بناء علی ذلک: فلا بدّ للواضع أن یجعل الوضع علی طبق غرضه، فیقید نفس الوضع بصورة کون المتکلم مریدا لتفهیم المعنی، إذا لو کان الوضع مطلقا، لکان إطلاقه لغوا، لأنه لیس داخلا فی غرضه، فلا بد من تقیید الوضع، و مرجع ذلک إلی أن الدلالة تابعة

للإرادة، لأن الدلالة فرع الموضوعية، و الموضوعية قيدت بإرادة التفهيم، فتكون الدلالة موقوفة و تابعة للإرادة.

إلّا أن هذا لبيان غير صحيح، و ذلك لوجهين:

أ- الوجه الأول: و هو مبنى على المماشاة مع التصورات المشهورية التى اقتضاها البيان المذكور، و حاصل هذا الوجه: إننا لو سلّمنا بأن غرض الواضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى فى ظرف مخصوص، و هو ظرف وجود الإرادة التفهيمية، و لكن مع هذا لا يلزم محذور جعل الوضع مطلقا، لأن الواضع إذا جعل اللفظ موضوعا للمعنى على الإطلاق، فقد دخل فى جعله ظرف إرادة التفهيم أيضا و صار جعله أوسع دائرة من غرضه، باعتبار الإطلاق، و حينئذ:

إن قلنا: بأن الإطلاق مئونة زائدة، يلزم من ذلك إشكال اللغوية، لأن الواضع لما ذا قام بهذه المئونة الزائدة مع أنها غير داخلة فى غرضه؟. فبإمكانه أن يجعل الوضع مقيدا.

و إن قلنا: بأن الإطلاق ليس فيه مئونة زائدة، كما هو الصحيح لأن الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، فليس فيه مئونة لحاظية زائدة، فلا يشكل على

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۲

الواضع باللغوية، لأنه لم يأت بمئونة زائدة ليسأل عن سبب الإتيان بها.

ب- الوجه الثانى: و هو حاقّ الجواب فى المقام و حاصله: إنّ البيان المذكور مبنى على أن الوضع من قبيل المجعولات الاعتبارية التشريعية التى تقبل الإطلاق و التقييد، كوجوب الصلاة بعد الزوال، و عدم وجوبها قبل الزوال.

إلا أن هذا التوهم غير صحيح، و قد اتضحت عدم صحته مما تقدم فى حقيقة الوضع، فقد تقدم أن حقيقة الوضع هو القرن. و القرن علة تكوينية لانتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، و ليس علة جعلية و اعتبارية. و إذا كان الواضع يستعمل الاعتبار، إنما ذلك من باب أن الاعتبار مقدمة إعدادية لقرن اللفظ بالمعنى. فعندنا فى المقام شيئان، علة و معلول: العلة هى نفس القرن فى انتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، و المعلول هو نفس الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ و تصور المعنى. بحيث متى ما تصوّر اللفظ تصوّر المعنى، و حينئذ ما ذا يقيّد هنا؟.

أمّا نفس القرن فهو فعل خارجى تسبيبى، فالواضع إمّا أن يكرّر عملية القرن خارجا، أو يتسبب إلى القرن بالاعتبار و الوضع، و حينئذ لا معنى لتقيد هذا القرن أو إطلاقه.

و أمّا معلول هذا القرن فهو أيضا ملازمة تكوينية قهرية قائمة بين اللفظ و المعنى، و لا يمكن بعد هذا فرض الملازمة فى حال دون حال، لأن ذلك تفكيك بين المعلول و العلة. و هو خلف القرن لأن القرن يوجب تكوينا الملازمة فى عالم التصور بين اللفظ و المعنى.

إذن فالتقييد فى المقام غير معقول، لا فى نفس القرن، و لا فيما ينشأ من القرن من الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ و تصور المعنى.

نعم الشيء الممكن فى المقام هو أن يقيّد أحد طرفى الاقتران. بأن يقرن لفظة (زيد) المنصوبة بالمعنى الفلانى، و لكن هذا بحسب الحقيقة ليس تقييدا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۳

للوضع و القرن، و لا تقييدا للملازمة، بل هو تحصيص لأحد طرفى القرن، و أحد طرفى الملازمة. و هذا أمر بيد الإنسان، فتارة يقرن بين زيد و المعنى على الإطلاق، و أخرى يقرن بين زيد المنوّن و المعنى، بأن يأخذ التنوين قيدا فى زيد، أو يأخذ قيد الطول مثلا. فمتى ما سمعنا كلمة (زيد) تصورنا الإنسان الطويل، فهذا أمر معقول أن يأخذ القيد فى اللفظ أو فى المعنى. أمّا تقييد نفس الوضع فهو أمر غير معقول.

إذن فتصحيح تبعية الدلالة للإرادة بهذا البيان المذكور من كون الوضع من قبيل المجعولات التشريعية هو غير صحيح.

و بقی فی المقام فرضان آخران و هما: هل إنّ أخذ الإرادة قید فی اللفظ، یصحّح تبعیة الدلالة للإرادة، أو إنّ أخذ الإرادة قید فی المعنی یصحح ذلک؟.

و الصحیح إنه لا یصحح:

فأما أخذ الإرادة قیدا فی المعنی: إن أرید به مفهوم الإرادة، فاللفظ یدل علی مفهوم الإرادة و لو صدر من نائم، و هذا غیر تبعیة الدلالة للإرادة کما هو واضح، فإن دلالة اللفظ علی المفهوم لا یتوقف علی وجود ذلک المفهوم خارجا، فإن اللفظ یدل علی المفهوم سواء أ کان هذا المفهوم موجودا فی الخارج، أو لم یکن موجودا فی الخارج.

و إن أرید به الوجود الخارجی للإرادة فهو غیر معقول کما سبق.

إذن فتبعیة الدلالة للإرادة، لا یتصور بناء علی مسلک الاعتبار، کما لا یتصور بناء علی مسلک التعهد.

و أما فی الفرض الثانی و هو أخذ الإرادة قیدا فی اللفظ کما یأخذ التنوین فی اللفظ، فقد یتوهم أن اللفظ المقیّد بأن یکون معه إرادة هو مقرون مع المعنی الفلانی، فاللفظ الذی لیس معه إرادة لیس مقرونا بذلک المعنی، إذن فلا یدل علیه، فتکون الدلالة تابعة للإرادة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۴

هذا أیضا غیر معقول لما بیّناه من أن الملازمة لها عالمان:

إما ملازمة فی عالم الوجود الخارجی من قبیل وجود النار و الحرارة، فالانتقال من أحدهما إلی الآخر انتقال تصدیقی.

و إما ملازمة فی عالم الوجود التصوری الذهنی، فالانتقال یکون تصوریا ما بین صورة اللفظ و صورة المعنی، و حینئذ أیّ قید یؤخذ فی اللفظ، إذا کان قیدا تصوریا یعقل أخذه فی اللفظ من قبیل التنوین، لأننا نتکلم بناء علی مسلک الاعتبار. و أما أخذ الوجود الخارجی للإرادة فهذا لیس قیدا تصوریا، بل قید تصدیقی، و رجوع إلی الملازمة بین الوجودین فی عالم الخارج، و هو خلف.

إذن اتضح عدم معقولیة تبعیة الدلالة للإرادة. أمّا تقیید نفس الوضع فهو غیر معقول، لأنه لیس من المجعولات الاعتباریة.

و أمّا تقیید المعنی الموضوع له:

فإن قیّد بمفهوم الإرادة، فاللفظ لا یتوقف علی وجود هذا المفهوم خارجا.

و إن قیّد بواقع الإرادة فهو غیر معقول کما بیّنا.

و إن أخذت الإرادة قیدا فی اللفظ، فهو أیضا غیر معقول، لأن اللفظ یعقل أن یقیّد بقیود تصوریة لا بقیود تصدیقیة. إذن فالدلالة غیر تابعة للإرادة، لا بناء علی مسلک التعهد، و لا بناء علی مسلک الاعتبار.

تحقیق الکلام فی الحیثیة الثالثة:

اشارة

هل الإرادة مأخوذة فی المعنی الموضوع له، أو لیست مأخوذة؟.

هذا المطلب یفترض فیه ثلاث افتراضات:

الأول: أن یکون المأخوذ فی المعنی الموضوع له، مفهوم الإرادة بوجه

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۵

کلی، حیث تکون لفظة «ماء» موضوعة للسائل المراد.

الثانی: أن یکون المأخوذ فیه، مفهوم الإرادة بوجه جزئی، یعنی مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص.

الثالث: أن یکون المأخوذ فیه، واقع الإرادة و وجودها الخارجی القائم فی نفس المتکلم، لا مفهومها علی وجه کلی، أو جزئی.

أمّا الافتراض الأول: فليس فيه محذور ثبوتی بحيث ينسبق إلى الذهن السائل المراد حينما نقول «ماء» و إنما فيه المحذور الإثباتی، لكونه بخلاف الوجدان خارجا. فإن مفهوم الإرادة لا ينسبق من الألفاظ على حد انسباقه من نفس لفظة «إرادة». فحينما يقال «إرادة» ينسبق مفهوم الإرادة، بينما إذا قيل «ماء» لا ينسبق مفهوم الإرادة زائدا على السائل المخصوص.

و أمّا الافتراض الثانی: فينحصر إبطاله أيضا بالمحذور الإثباتی، فإنّ إرادة زيد حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئی، و إرادة عمر حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئی، و هكذا. فيظهر وجه إبطاله بكونه بخلاف الوجدان، و ربما يعترض عليه أيضا بمحذور آخر، و هو: إنه بناء على أخذ الحصص المفهومية للإرادة، يلزم كون وضع أسماء الأجناس من الوضع العام و الموضوع له الخاص، لأن الواضع تصوّر مفهوم الإرادة، و وضع لفظة (الماء) للسائل الذی اقترن بواحد من حصص هذا المفهوم، و لكن هذا ليس محذورا قائما برأسه، إذ لا برهان على أن يكون أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام و الموضوع له العام، فلا يكون إشكالا واقعيا، و إنما هو إشكال جدلی.

و أما الافتراض الثالث: فبناء على مسلك التعهد، تكون الإرادة هی تمام مدلول اللفظ، لا إنها قيد فی مدلول اللفظ، فهذا الافتراض صحيح لكن بتحويل القيدية إلى التمامية، بأن يقال: إنّ الإرادة هی تمام المدلول الوضعی للفظ، لأن الدلالة الوضعية بناء على مسلك التعهد، دلالة تصديقية كاشفة عن أمر واقعی قائم فی نفس المتكلم، و هو الإرادة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۶

و أمّا بناء على مسلك الاعتبار، فأصل واقع الإرادة فی المعنى الموضوع له غير معقول، و ذلك لأن الانتقال من تصور اللفظ إلى واقع الإرادة غير معقول لما قلناه، من أن الانتقال فرع الملازمة. فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجين من قبيل الملازمة بين النار و الحرارة، فيكون الانتقال انتقالا تصديقيا. و إن كانت الملازمة بين تصورين من قبيل تصور السكونی و تصور النوفلی، فيكون الانتقال انتقالا تصوريا. و لا يعقل قيام الملازمة بين تصور، و وجود خارجی، و هنا فی محل الكلام حينما يوضع اللفظ للمعنى و تؤخذ الإرادة بوجودها الخارجی قيدا فی المعنى الموضوع له، فهنا الملازمة لم تجعل بين الإرادة بوجودها الخارجی و اللفظ بوجوده الخارجی، فإن مرجع هذا إلى أن الواضع تعهّد بأن لا يوجد اللفظ إلّا حينما توجد الإرادة و هو خلف، لان الكلام بناء على مسلك الاعتبار، و إن كانت الملازمة بين الوجود الخارجی للإرادة، و تصور اللفظ، فهذا غير معقول لأن الملازمة إما بين الوجودين الخارجيين و إما بين التصورين، و لا يعقل الملازمة بين تصور شیء و وجود خارجی لشیء آخر، فأخذ الإرادة قيدا فی المعنى الموضوع له بوجودها الخارجی، أمر غير معقول بناء على مسلك الاعتبار.

و المحقق الخراسانی ۶۳] (قده) ذكر وجوها أخرى لبيان عدم معقولية ذلك نذكر منها وجهين:

الوجه الأول:

إنه يلزم من أخذ واقع الإرادة فی المعنى الموضوع له، عدم انطباق مداليل. الألفاظ على الخارج، لأنها تصبح أمورا ذهنية فلا يعقل انطباقها على الخارجيات، و توضيح ذلك بأن يقال:

إن الإرادة إنما تتعلق بالصورة الذهنية للماهية المرادة الموجودة فی أفق

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۷

النفس. فمن أراد شرب الماء، فالمراد له بالذات، و بالحقيقة هو الوجود الذهنی لشرب الماء، القائم فی أفق النفس. و عليه فلفظة «ماء» أو لفظة «الشرب» بناء على أن يكون قد أخذ فی موضوعها الإرادة، يعنی موضوعة للمراد بالذات، و هو الوجود الذهنی المقوّم للإرادة فی أفق النفس، و حينئذ هذا الوجود الذهنی لا يعقل انطباقه على الخارج.

و الصحيح أنه عندنا شيئان: مراد بالذات و مراد بالعرض.

المراد بالـذات: هو الوجود الـذهنی للماهیـة القـائم فی أفق الإرادة، و المقوّم للإرادة فی نفس المتکلم، بمعنی أن شـرب الماء بما هو موجود ذهنی هو المراد بالذات.

و عنـدنا مراد بالعرض و هو ذات الماهیـة من دون أن یلحظ معها الوجود الذهنی، بمعنی ماهیة شـرب الماء من دون أن تطعّم بالوجود الـذهنی، هـذا مراد بالعرض لأن شـئون الوجود تضاف دائما إلی الماهیـة بالعرض، فکل شأن یثبت للوجود بالذات، یثبت لماهیة ذلک الوجود بالعرض، فالوجود الـذهنی لشـرب الماء مراد بالـذات، و ماهیـة شـرب الماء التی هی ماهیـة هذا الوجود الذهنی مراد بالعرض، فعندنا إذن نسبتان:

- نسبة ذاتیة للإرادة مع مرادها بالذات، و هو الموجود الذهنی بما هو موجود ذهنی.

- نسبة عرضیة للإرادة إلی ذات الماهیة، بما هی، لا بما هی موجودة فی الذهن.

و حینئذ إما أن تکون لفظة (الماء) موضوعة للمراد بالذات، یعنی موضوعة بإزاء تلک الوجودات الذهنیة التی تنسب إلیها الإرادة نسبة ذاتیة.

و إما أن تکون لفظة (الماء) موضوعة لذوات الماهیات، لکن مقیدة بنسبة الإرادة إلیها بالنسبة العرضیة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۸

فعلی الأول یرد إشکال صاحب (الکفایة) لأن الوجود الذهنی بما هو موجود ذهنی لا ینطبق علی الخارج.

و علی الثانی حیث ذات الماهیـة مقیدة بقیام نسـبة عرضـیة بین الإرادة و بینها، فمثل هذه الماهیة قابلة للانطباق علی الخارج، و لهذا قد أشیر إلی الخارج و أقول هـذا مرادی. فهـذا الإشـکال غیر وارد علی أخذ الإرادة قیدا، لان التقیید لا ینحصـر أمره بکونه بمعنی النسـبة الذاتیـة القائمـة بین الإرادة و المراد بالـذات، بل قـد تؤخـذ النسـبة العرضـیة القائمـة بین الإرادة و ذات الماهیة بما هی هی، و مثل هذه النسبة العرضیة لا توجب صیرورة المعنی أمرا ذهنیا، فلا یستحیل انطباقه علی الخارج، فالإشکال الأول لا یمکن المساعدة علیه.

الوجه الثانی:

و حاصـله: لو کنا نعبر عن الإرادة بقصـد تفهیم المعنی مثلا، عندئـذ نقول: بأنّ قصـد تفهیم المعنی لا یعقل أخـذه قیـدا فی المعنی لأن قصـد تفهیم المعنی فی طول تفهیم المعنی، لأـن الإـرادة فی طول المراد، فـإذا کانت الإرادة فی مرتبـة متأخرة عن ذات المعنی المراد، فکیف یعقل أخـذها قیـدا فی ذات المعنی؟. فیلزم من ذلک التهافت و أخـذ المتأخر فی المتقـدم، فإنّ الإرادة یعنی قصد تفهیم المعنی بما هو إرادة للمعنی فهو فی طول المعنی، و بما هو قید للمعنی، فهو فی رتبة المعنی، فیلزم التهافت باللحاظ.

و هـذا الإشـکال مبنی علی المغالطـة، و ذلک باعتبار أن قصـد تفهیم تمام المعنی هـذا فی طول تمام المعنی، فلا یعقل أن یکون هـذا القصد بشخصه جزءا من ذلک التمام، إذ یلزم أن یکون ما هو فی الطول هو فی العرض.

ففی المقـام إذا ادّعی أنّ قصـد تفهیم جزء المعنی هو جزء آخر من المعنی، فلا یلزم من ذلک أی إشـکال، بأن یقال: إنّ لفظـة (الماء) لها معنی، و هـذا المعنی مرکب من جزءین: أحـد الجزءین هو السائل البارد بالطبع، و الجزء الآخر للمعنی هو قصـد تفهیم هـذا الجزء، إذن فقصد تفهیم هذا الجزء

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۱۹۹

لاـ یکـون فی طـول تمـام المعنی، بـل یکـون فی طول جزء المعنی، و یکون هو بنفسه الجزء الآـخر للمعنی، فیکون المعنی متکونـا من أمرین طولیین، و لا محذور فی ذلک.

و بحسب الحقیقة الإشـکال نشأ من طرز التعبیر، فتارة نقول بأن قصد تفهیم تمام المعنی أخذ فی المعنی، فهذا تهافت: لأننا حینما نقول قصـد تفهیم تمام المعنی یعنی فرضـنا تمام المعنی فی المرتبـة السابقة علی هذا القصد، فکیف یکون هذا القصد بنفسه دخیلا فی تمام

المعنی، و جزءا منه إمّا بنحو الشرطیة أو الشّطریة فهذا تهافت؟. و أما إذا قلنا بأن تمام المعنی مرکب من جزءین: أحدهما هو السائل البارد، و الآخر هو قصد تفهیم هذا الجزء، إذن فهنا حصلت طولیة بین جزء المعنی و الجزء الآخر للمعنی، و فی مثل هذا لا یرد التهافت باللحاظ.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۰

الأمر السادس هل أن المرکّب موضوع بوضع زائد علی وضع أجزائه أو لا؟ الأمر السادس: المرکبات و وضعها

اشارة

وقع البحث فی أنه هل یکون للمرکّبات وضع زائد علی وضع موادها أو لا یکون؟.

و توضیح الکلام فی ذلک هو: إنّ الجملة الترکیبیة التامة اسمیة کانت من قبیل «زید عالم» أو فعلیة من قبیل «ضرب زید» لها ثلاثة أنواع من الأجزاء:

أ- النوع الأول: الأجزاء التی هی مواد المفردات من قبیل «زید و علم»، «زید و ضرب».

ب- النوع الثانی: هیئات المفردات من قبیل هیئة «عالم» و هیئة فعل الماضی «ضرب».

ج- النوع الثالث: الهیئة الترکیبیة القائمة بالترکیب- بمجموع الکلمتین- کهیئة تقدیم هذا، و تأخیر ذاک، بنحو مخصوص.

و الجملة هی عبارة عن المجموع المرکب من هذه الأنواع الثلاثة- المواد، و هیئات المواد، و الهیئة الترکیبیة،- و لا إشکال فی أن مواد المفردات موضوعة لمعانیها، و قد تقدم ذلک فی الأسماء و الحروف، و لکن

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۱

وقع البحث فی أنه هل للمرکب وضع آخر زائد علی وضع المواد أو لا؟.

و هذا العنوان فیه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن یکون المراد بالمرکب هنا الهیئة الترکیبیة- النوع الثالث- بمعنی أنه بعد الفراغ من أن مواد المفردات التی هی النوع الأول، و هیئات المفردات التی هی النوع الثانی، قد وضع کل منهما لمعناه، فهل إنّ الهیئة الترکیبیة موضوعة بوضع آخر إضافی زائد علی وضع مواد المفردات و هیئاتها أو لا؟.

الاحتمال الثانی: أن یکون المراد بالمرکب هو المجموع المرکب من الأنواع الثلاثة، بمعنی أنه بعد الفراغ من أن المواد قد وضعت لمعانیها، و الهیئات الإفرادیة قد وضعت لمعانیها، و الهیئة الترکیبیة قد وضعت لمعناها، فیقال بأن المجموع المرکب من کل هذه الأنواع و العناصر، هل له وضع آخر وراء تلک الأوضاع أو لیس له ذلک؟.

الاحتمال الأول:

و هو أن یکون البحث واقعا فی نفس النوع الثالث فی أن الهیئة الترکیبیة هل هی موضوعة لمعنی، إضافة لوضع المواد و لوضع الهیئات الإفرادیة أو لا؟. و فی هذا البحث یوجد عدة دعاوی:

الدعوی الأولی: ما ذهب إلیه المشهور و هو: إنّ الهیئة الترکیبیة للجملة التامة سواء أ کانت اسمیة أو فعلیة، هی موضوعة بوضع زائد علی وضع مواد المفردات و هیئاتها، حیث أنها موضوعة للنسبة بین المبتدأ و الخبر، أو بین الفعل و الفاعل. و ما ذهب إلیه المشهور هو الصحیح فی المقام، فإنّ الصحیح أن الهیئة الترکیبیة للجملة موضوعة لمعنی آخر لم توضع له مواد المفردات و لا الهیئات الإفرادیة، و هذا المعنی هو النسبة التامة التصادقیة بالمعنی الذی شرحناه سابقا، و سوف یظهر تعیّن هذه الدعوی بعد إبطال غیرها من الدعاوی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۲

الدعوی الثانیة: ما ذهب إلیه المحقق النائینی ۶۴] (قده): فإنه فصّل بین الجملة الفعلیة و الجملة الاسمیة، فقال: بأن الهیئة الترکیبیة فی الجملة الاسمیة- زید عالم- موضوعة للربط، و النسبة بین المبتدأ و الخبر. و أما الهیئة الترکیبیة فی الجملة الفعلیة- ضرب زید- فهی غیر موضوعة بوضع خاص بها. و قد ذکر فی وجه الفرق بین الجملتین إنه یحتاج إلی دال علی النسبة، و الربط، و فی الجملة الاسمیة مفرداتها لا تدل علی الربط، فیحتاج إلی وضع آخر للهیئة الترکیبیة للجملة الاسمیة، لأجل إفادة النسبة و الربط، أما فی الجملة الفعلیة فالهیئة الإفرادیة للفعل هی بنفسها تدل علی النسبة و الربط بین الفعل و الفاعل، فلا حاجة لوضع آخر للهیئة الترکیبیة للجملة الفعلیة لأجل إفادة النسبة و الربط.

و قد اعترض علی ذلک المحقق العراقی (قده)[۶۵] باعتراضین نقضی.

و حلّی

الاعتراض النقضی: و حاصله: إنّه بمقتضی ما ذکر فی وجه عدم احتیاج الهیئة الترکیبیة للجملة الفعلیة إلی وضع آخر زائد، یظهر من ذلک أن الجملة الاسمیة أیضا فی بعض الموارد لا- تحتاج إلی وضع زائد، و ذلک فیما إذا کان الخبر فعلا فی الجملة الاسمیة، لا یمکن المساعدة علیها، لأنّ هذا الضمیر المستتر الذی یدّعی تقدیره، لا یمکن أن یحصل به ربط و نسبة بین (زید و قائم) لوضوح أن کلمة «هو» بنفسها مفهوم اسمی مبهم و مجمل، فهو بنفسه یحتاج إلی الربط بینه و بین طرفه الذی هو مفهوم اسمی أیضا، إذن فإدخال الضمیر تطویل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلی نسبة قائمة بین الضمیر و کلمة (قائم) فی «زید قائم». و هذه النسبة مدلول علیها بالهیئة الترکیبیة، فلا بدّ من الانتهاء إلی دلالة الهیئة الترکیبیة فی «زید قائم» علی النسبة من أول الأمر.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۳

فهذه الدعوی ساقطة کالدعوی الثانیة، و علیه: فیتعین ما ذهب إلیه المشهور من أن الهیئة الترکیبیة موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقیة بالمعنی الذی شرحناه سابقا.

الاحتمال الثانی:

بعد أن وضع کل من مواد المفردات و هیئاتها، و الهیئة الترکیبیة لمعناه، یقال: بأن المجموع المرکب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلک الأوضاع، أو لیس له وضع زائد؟.

المعروف إنّه لیس للمجموع المرکب وضع آخر وراء تلک الأوضاع.

و قد یبرهن علی ذلک تارة، بأنه لو کان هناک وضع زائد، للزم الانتقال إلی المعنی مرتین، بحیث یکون هناک دالان علی المعنی، و أحد الدالین هو الإجزاء بوجوداتها التفصیلیة، و الدال الآخر هو المجموع المرکب، و حینئذ قولنا «زید عالم» یکون دالا مرتین علی معناه، فیلزم الانتقال إلی المعنی مرتین، و الحال أنّ الذهن لا ینتقل إلی المعنی مرتین بل مرة واحدة، کما لو سمعنا «زید عالم» من شخص واحد.

و یبرهن أخری علی نفی الوضع الزائد باللغویة، لأن المقصود من الکلام هو إفادة المعنی الجملی، و إفادة هذا المعنی قد تمت بأوضاع أجزاء المرکب کل لمعناه، و علیه فیکون الوضع الثانی لغوا فی المقام.

و التحقیق فی المقام هو: إنّ المعنی الجملی تارة یکون سنخ معنی قابلا لأن یفاد بنحو تعدد الدال و المدلول کما فی قولنا «زید عالم» المنحل إلی ثلاثة أجزاء: موضوع و محمول و نسبة. و کل منها قابل لأن یدل علیه بدال مستقل.

فلفظة (زید) تدل علی الموضوع، و لفظة (عالم) تدل علی المحمول. و هیئة الجملة تدل علی النسبة التامة، و أخری یکون المعنی الجملی سنخ معنی لا یعقل إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول. بأن کان بعض أجزاء هذا المعنی لا یفاد بدال مستقل، کما فی قولنا

«النار فی الموقد» المنحل إلی ثلاثة أجزاء:

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۴

إلی نار، و موقد، و نسبة ظرفیة. و هذه لا یعقل أن یکون لها دال مستقل لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحلیلیة، و لیس لها وجود واقعی مستقل فی عالم الذهن، بل الموجود فی عالم الذهن هو الحصة الخاصة، و مفهوم وحدانی ینحل إلی نار، و موقد، و نسبة ناقصة تحلیلیة لیس لها وجود مستقل فی عالم الذهن. و علیه: یستحیل أن یکون علیها دال مستقل فی عالم اللفظ أیضا، بل کما أنه لیس هناک إلّا وجود واحد فی عالم الذهن، لا بدّ و أن یکون هناک دال واحد فی عالم اللفظ أیضا.

إذن فالمعنی الجملی إما أن یکون مرکبا من أجزاء یمکن إفادتها بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلک فیما إذا لم تکن النسب التحلیلیة داخلة فیه.

و إما أن یکون مرکبا من أجزاء لا یمکن إفادة کل واحد، واحد منها، بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلک فیما إذا کانت النسب التحلیلیة الناقصة داخلة فیه.

و علیه: فمتی ما کان المعنی الجملی من قبیل الأول فمن الواضح أن إفادته تکون بنحو تعدد الدال و المدلول، و معه لا معنی لدعوی وضع آخر للمرکب، لأن الواضع بعد أن قرن بین زید و معناه، و بین عالم و معناه، و بین الهیئة و معناها، فیکون قد قرن المرکب بالمعنی الجملی بنحو تعدد الدال و المدلول، فلا معنی حینئذ لوضع آخر للمرکب، لأن الاقتران لا یتعدد و لا یتکرر.

و متی ما کان المعنی الجملی من قبیل الثانی، مشتملا علی النسبة التحلیلیة الناقصة، فلا بد و أن تکون الجملة «النار فی الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلک المعنی الجملی، لا أن یکون کل جزء منها موضوعا لجزء من المعنی الجملی بنحو تعدد الدال و المدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هی من قبیل «زید ضرب». فکما أنّ الهیئة الترکیبیة فی «ضرب زید» لا تحتاج إلی وضع زائد لإفادة النسبة و الربط، لأن هیئة الفعل الماضی تکفی لذلک، فکذلک الهیئة الترکیبیة فی «زید ضرب» لا تحتاج إلی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۵

وضع زائد لإفادة النسبة و الربط، لأن هیئة الفعل الماضی «ضرب» تدل علی النسبة و الربط، فلا یحتاج فی الهیئة الترکیبیة فی الجملة الاسمیة التی یکون خبرها فعلا، و لا ضرورة لأن تکون هذه الهیئة الترکیبیة موضوعة بوضع إضافی، مع إن المیرزا یقول باحتیاج الهیئة الترکیبیة للجملة الاسمیة إلی وضع الزائد من دون فرق بین أن یکون الخبر فیها اسما، أو فعلا.

و هذا الاعتراض النقضی غیر وارد فی المقام، و ذلک لأنّ فی قولنا «زید ضرب» یوجد نسبتان:

إحداهما نسبة الفعل إلی فاعله الذی هو الضمیر المستتر و تقدیره «هو».

و النسبة الأخری بین المبتدأ و الخبر «بین زید» و «هو».

و حینئذ ما ذکرة المحقق النائینی من عدم احتیاج الهیئة الترکیبیة لوضع زائد إنما هی الهیئة الترکیبیة المرکبة من الفعل و الفاعل المستتر. و أما الهیئة الترکیبیة المرکبة من المبتدأ و الخبر (زید و «هو») فهی موضوعة لإفادة النسبة بین الطرفین بوضع آخر، ففی المقام فی قولنا «زید ضرب» هیئة الفعل إنما تکون دالة علی النسبة فی الجملة الصغیرة التی وقعت جزءا فی الجملة الکبیرة. و أما النسبة التی هی مدلول الجملة الکبیرة الاسمیة، فیحتاج إلی دال آخر علیها، و هو هیئة الجملة الترکیبیة، فهذا النقض غیر وارد فی المقام.

الاعتراض الحلّی: و هو أنّ هیئة ضرب إنما تدل علی أنّ مادة الضرب منسوبة إلی فاعل «ما» علی وجه الإبهام، و لم یؤخذ فیها فاعل مخصوص بعینه، و أما تعیّن هذا الفاعل بشخص «زید» فهو غیر مدلول علیه بهذه الهیئة.

فلا بد من أن توضع الهیئة الترکیبیة للجملة الفعلیة لإفادة تعیّن ذلک الفاعل المبهم فی هذا الشخص المعیّن و هو زید، و بهذا ثبت ضرورة وضع الهیئة الترکیبیة.

و هذا الاعتراض غیر صحیح، کما أنّ أصل دعوی المیرزا غیر صحیحة، و ذلک لأن کلا المحققین متفقان فی أن النسبة إلی یراد

إفادتها فی المقام هی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۶

نسبة الفعل إلی الفاعل، و حیث أن المیرزا ادّعی أن هیئة ضرب تدل علی نسبة الضرب إلی شخص زید، فلم یبق شیء آخر توضع له الهیئة الترکیبیة.

بینما المحقق العراقی ادّعی أن هیئة «ضرب» موضوعة للنسبة بین الضرب و الفاعل المبهم، فبقی حاجة تعیین هذا الفاعل المبهم فی شخص زید، فلا بد من وضع الهیئة الترکیبیة لإفادة تعیین ذلک الفاعل فی زید.

و بناء علی ما حققناه سابقا فی المعنی الحرفی، من أنّ النسب علی قسمین: نسب أولیة ناقصة موطنها الأصلی هو الخارج، و نسب ثانویة تامة موطنها الأصلی هو الذهن، حینئذ نقول:

إنّ نسبة الضرب إلی الضارب هی نسبة أولیة ناقصة، موطنها الأصلی هو الخارج، لأن الضرب یستند إلی الضارب فی الخارج، فمرجع هذه النسبة إلی مفهوم وحدانی فی عالم الذهن، ینحل إلی ذات، و فعل، و نسبة بینهما.

و علیه: فیحتاج فی المقام إلی نسبة تامة أخری فی قولنا «ضرب زید» یصح السکوت علیها، فیتعین أن تکون هیئة الجملة الترکیبیة للجملة الفعلیة موضوعة لإفادة نسبة أخری تامة، و هی النسبة التصادقیة بالمعنی الذی شرحناه؛ فبحسب الحقیقة یوجد دالان:

أحدهما: هیئة الفعل تدل علی نسبة الفعل إلی الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

و الآخر: هیئة الجملة الترکیبیة تدل علی نسبة تامة تصادقیة بین مفاد الفعل مادة و هیئة، و بین الفاعل، و هذا ما قام علیه البرهان و الوجدان، فإنّ الوجدان قاض بأن هیئة ضرب لیس مفادها النسبة التامة، و إلّا لصح السکوت علیها، فإذن مفادها نسبة ناقصة. و أما هیئة الجملة الترکیبیة فمفادها النسبة التامة، فلا بدّ من الالتزام بأن هیئة الجملة الفعلیة موضوعة لمعنی. و بهذا یتنقح إثبات الدعوی الأولی المشهورة القائلة بأن هیئة الجملة الترکیبیة سواء

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۷

أ کانت الجملة اسمیة أو فعلیة، لا بد و أن تکون موضوعة لمعنی زائد، و هو النسبة التامة.

الدعوی الثالثة: و هذه الدعوی معاکسة للدعوی الثانیة: ففی هذه الدعوی یقال بأن هیئة الجملة الفعلیة موضوعة للنسبة علی ما قیل فی الدعوی الأولی، و لکن هیئة الجملة الاسمیة لیست موضوعة للنسبة، بل النسبة فی قولنا «زید قائم» مدلول علیها لا بالهیئة الترکیبیة، بل بضمیر مستتر دائما تقدیره «هو». فعند ما نقول: «زید قائم»، کأننا قلنا: «زید هو قائم». و هذه الدعوی لا یمکن المساعدة علیها، لأن هذا الضمیر المستتر الذی یدّعی تقدیره، لا یمکن أن یحصل به ربط و نسبة بین (زید و قائم)، لوضوح أن کلمة «هو» بنفسها مفهوم اسمی مبهم و مجمل، فهو بنفسه یحتاج إلی الربط بینه و بین طرفه الذی هو مفهوم اسمی أیضا. إذن فإدخال الضمیر تطویل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلی نسبة قائمة بین الضمیر و کلمة قائم فی «زید قائم». و هذه النسبة مدلول علیها بالهیئة الترکیبیة، فلا بدّ من الانتهاء إلی دلالة الهیئة الترکیبیة فی «زید قائم علی النسبة من أول الأمر.

فهذه الدعوی ساقطة کالدعوی الثانیة، و علیه: فیتعیّن ما ذهب إلیه المشهور من أن الهیئة الترکیبیة موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقیة بالمعنی الذی شرحناه سابقا.

الاحتمال الثانی:

بعد أن وضع کل من مواد المفردات و هیئاتها، و الهیئة الترکیبیة لمعناه، یقال بأن المجموع المرکب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلک الأوضاع، أو لیس له وضع زائد؟.

فالمعروف إنّه لیس للمجموع المرکب وضع آخر وراء تلک الأوضاع:

و قد یبرهن علی ذلک تارة بإنه لو کان هناک وضع زائد، للزم الانتقال إلی المعنی مرتین، بحیث یکون هناک دالان علی المعنی و أحد الدالین هو

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۸

الإجزاء بوجوداتها التفصیلیة، و الدال الآخر هو المجموع المرکب، و حینئذ قولنا «زید عالم» یکون دالا مرتین علی معناه، فیلزم الانتقال إلی المعنی مرتین. و الحال إنّ الذهن لا ینتقل إلی المعنی مرتین بل مرة واحدة، کما لو سمعنا «زید عالم» من شخص واحد.

و یبرهن أخری علی نفی الوضع الزائد باللغویة، لأن المقصود من الکلام هو إفادة المعنی الجملی، و إفادة هذا المعنی قد تمّت بأوضاع أجزاء المرکب کل لمعناه، و علیه فیکون الوضع الثانی لغوا فی المقام.

و التحقیق فی المقام هو: إنّ المعنی الجملی تارة یکون سنخ معنی قابلا لأن یفاد بنحو تعدد الدال و المدلول. کما فی قولنا «زید عالم» المنحل إلی ثلاثة أجزاء: موضوع، و محمول، و نسبة. و کل منها قابل لأن یدل علیه بدال مستقل؛ فلفظة زید تدل علی الموضوع، و لفظة عالم تدل علی المحمول، و هیئة الجملة تدل علی النسبة التامة.

و أخری یکون المعنی الجملی سنخ معنی لا یعقل إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول بأن کان بعض أجزاء هذا المعنی لا یفاد بدال مستقل کما فی قولنا:

«النار فی الموقد» المنحل إلی ثلاثة أجزاء: إلی نار، و موقد، و نسبة ظرفیة.

و هذه لا یعقل أن یکون لها دال مستقل، لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحلیلیة، و لیس لها وجود واقعی مستقل فی عالم الذهن، بل الموجود فی عالم الذهن هو الحصة الخاصة، و مفهوم وحدانی ینحل إلی نار، و موقد، و نسبة ناقصة تحلیلیة، لیس لها وجود مستقل فی عالم الذهن. و علیه: یستحیل أن یکون علیها دال مستقل فی عالم اللفظ أیضا، بل کما أنه لیس هناک إلّا وجود واحد فی عالم الذهن، لا بد و أن یکون هناک دال واحد فی عالم اللفظ أیضا.

إذن فالمعنی الجملی: إما أن یکون مرکبا من أجزاء یمکن إفادتها بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلک فیما إذا لم تکن النسب التحلیلیة داخلة فیه.

و إما أن یکون مرکبا من أجزاء لا یمکن إفادة کل واحد واحد منها بنحو

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۰۹

تعدد الدال و المدلول، و ذلک فیما إذا کانت النسب التحلیلیة الناقصة داخلة فیه. و علیه: فمتی ما کان المعنی الجملی من قبیل الأول، فمن الواضح أن إفادته تکون بنحو تعدد الدال و المدلول، و معه لا معنی لدعوی وضع آخر للمرکب، لأن الواضع بعد أن قرن بین زید و معناه، و بین عالم و معناه، و بین الهیئة و معناها، فیکون قد قرن المرکب بالمعنی الجملی بنحو تعدد الدال و المدلول، فلا معنی حینئذ لوضع آخر للمرکب، لأن الاقتران لا یتعدد و لا یتکرر.

و متی ما کان المعنی الجملی من قبیل الثانی مشتملا علی النسبة التحلیلیة الناقصة، فلا بدّ و أن تکون الجملة «النار فی الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلک المعنی الجملی، لا أن یکون کل جزء منها موضوعا لجزء من المعنی الجملی بنحو تعدد الدال و المدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هی حصة خاصة؛ و هذا لا یرد علیه کلا الإشکالین السابقین، فلا ترد مسألة لزوم الانتقال إلی المعنی مرتین، لأنه لا یوجد فی المقام إلّا دال واحد، فإنّ کلّا من أجزاء الجملة حین اجتماعها لیس لها إلّا وضع واحد، و هو الوضع للمعنی الجملی، و کذلک لا یأتی إشکال اللغویة لأن هذا الإشکال مبنی علی تصور أن کلا من کلمة نار و موقد و «فی» لها أوضاع و دلالات.

حینئذ یقال بأن وضع المرکب بما هو مرکب یکون لغویا، لکن المفروض استحالة ذلک فی المقام، فإن إفادة المعنی الجملی المشتمل علی النسبة التحلیلیة الناقصة مستحیل بنحو تعدد الدال و المدلول، فلیس هناک دوال متعددة فی داخل المرکب، بل دال واحد و هو

المرکب، فلا لغویة فی المقام.

و علی هذا الأساس نقول: إنّ الجمل التامة من قبیل «زید عالم» و «ضرب زید» لیس للمرکب منها وضع زائد علی وضع المفردات، لأنها تشتمل علی النسبة التامة، و إفادة هذه النسبة یکون بنحو تعدد الدال و المدلول.

و أما الجمل الناقصة: فحیث أنها تشتمل علی النسب التحلیلیة، فلا بد و أن یکون للمرکب من الوصف، و الموصوف، و الجار و المجرور، و نحو ذلک،

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۰

وضع باستقلاله، و لکن لیس هذا الوضع زائدا علی وضع المفردات. بل هو بدلا عن وضع المفردات، فإن أرید، بالوضع الزائد فی المرکبات، الوضع فی مرکبات الجمل التامة فهو غیر صحیح، لأن المعنی الجملی للجملة التامة یمکن إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول. و إن أرید ذلک فی مرکبات الجمل الناقصة، فهو صحیح، لکن لا بمعنی أن یکون وضع الجملة الناقصة زائدا علی وضع المفردات، بل بدلا عن وضع المفردات، لکن هذا خلاف المدّعی کما هو ظاهر. إذن فالمدعی علی کل لیس بصحیح.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۱

الأمر السابع علامات الحقیقة و المجاز

اشارة

ذکروا ثلاث علامات للحقیقة: التبادر، و صحة الحمل، و الاطّراد.

العلامة الأولی: التبادر

قیل فی تقریب کون التبادر علامة علی الحقیقة: بأن انسباق معنی مخصوص عند سماع لفظ مخصوص، لا بدّ و أن ینشأ من أحد سببین: أن یکون اللفظ موضوعا لذلک المعنی، أو تکون هناک قرینة خاصة أو عامة تدل علی ذلک المعنی.

أما إذا لم یکن وضع و لا قرینة، فلا معنی للانسباق، لأن دلالة الألفاظ علی معانیها لیست دلالة ذاتیة، بل دلالتها بالجعل، و هذا الجعل عبارة عن الوضع أو القرینة. فإذا حصل التبادر من حاق اللفظ فی مورد علم فیه عدم القرینة، یستکشف بالإن وجود الوضع من باب کشف العلة من وجود المعلول، حیث لا موجب لهذا الانسباق و التبادر، إلّا الوضع فیکشف عنه.

و قد اعترض علی هذه العلامة بلزوم الدور، لأنّ معنی کون التبادر علامة علی الحقیقة، أنّ العلم بالوضع یتوقف علی التبادر، لأن العلم بذی العلامة یتوقف علی حصول العلامة، فما لم تحصل العلامة لا علم بذیها. و التبادر متوقف علی العلم بالوضع، لأن من کان جاهلا بالألفاظ و معانیها، لا یتبادر إلی ذهنه المعنی الحقیقی من اللفظ، فیکون هذا دورا.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۲

و قد أجاب عن ذلک صاحب الکفایة[۶۶] (قده) بالتمییز بین العلم المتوقف علی التبادر، و العلم الذی یتوقف علیه التبادر، فادّعی أنّ العلم الذی یتوقف علی التبادر هو العلم التفصیلی بالوضع، و العلم الذی یتوقف علیه التبادر هو العلم الارتکازی بالوضع؛ فهذان نحوان من الوجود لهذا العلم: وجود إجمالی مقترن مع الغفلة، و وجود بارز ظاهر لا یتلاءم مع الغفلة، و حینئذ المتوقف علی التبادر هو العلم التفصیلی البارز. و أما التبادر فلا یتوقف علی العلم التفصیلی بالوضع، بل یکفی فیه العلم بالوضع بوجوده الإجمالی الارتکازی. إذن فالمتوقف علی التبادر غیر ما هو متوقف علیه التبادر، فلا دور فی المقام.

و هذا الجواب لا محصّل له، لأن المقصود من التبادر إمّا تحصیل أصل العلم بالوضع، و إمّا مجرد تبدیل العلم من کونه إجمالیا إلی

کونه تفصیلیا.

فإن کان المقصود بالتبادر هو الأول: فإشکال الدور محکم فی المقام، لأن أصل العلم بالوضع لا بد من فرض وجوده قبل التبادر، و لو بنحو ارتکازی کیما یکون سببا فی إیجاد التبادر، فکیف یعقل تحصیل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟.

و إن کان المقصود بالتبادر هو الثانی: فهذا یحصل بمجرد الاستعلام، و التوجه إلی تحویل العلم الارتکازی إلی علم تفصیلی، بلا حاجة إلی أن یطلب ذلک بالتبادر. فالذی یرید أن یحوّل علمه الارتکازی إلی علم تفصیلی بالوضع، فبهذه الإرادة، و بمجرّد، الالتفات و التوجه إلی ذلک، یحصل لدیه المطلب، بدون أن تصل النوبة إلی التبادر.

و لکن الصحیح: إنّ إشکال الدور فی المقام لا أساس له أصلا، لأنه مبنی علی التصورات المتعارفة فی باب الوضع، من کون الوضع هو الجعل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۳

و الاعتبار، فیوجب انتقال الذهن من اللفظ إلی المعنی للعالم به، و یقال حینئذ: بأنّ المستعلم قبل أن یعلم بهذا الجعل، لا ینتقل ذهنه إلی هذا المعنی، و بعد علمه به لا حاجة إلی علامیّة التبادر فی المقام.

و لکن بناء علی مبنانا فی حقیقة الوضع لا یتأتی إشکال الدور أصلا، لأننا قلنا فی حقیقة الوضع: إنّه القرن الأکید الشدید بین اللفظ و المعنی، و حینئذ من الواضح أن القرن بنفسه یکون سببا فی التبادر، قبل أن یحصل العلم بالوضع، و یمکن معرفة ذلک بالالتفات إلی الطفل حیث یحصل عنده التبادر من لفظ (حلیب) إلی المعنی المخصوص، مع أنّ الطفل لا علم له بالوضع.

و نقول: بأنّ العلم بالوضع یتوقف علی أن یکون هناک انسباق و تبادر للمعنی من اللفظ. و أما التبادر لا یتوقف علی العلم بالوضع، بل علی روح الوضع، و هو القرن، فلا أساس لإشکال الدور. و هذا کله فیما إذا فرض أن علامة التبادر لوحظت بالنسبة إلی الجاهل المستعلم.

و أما إذا قلنا: بأن التبادر عند العالم إمارة علی الوضع عند الجاهل، فهذا خارج عن محل الکلام، و داخل فی الإطراد، فعلامة التبادر معقولة، لکن لیس بالتقریب الابتدائی المذکور، من أنّ التبادر و الانسباق له علتان: إمّا الوضع، و إما القرینة. فحیث لا قرینة یکشف التبادر کشفا إنّیا عن الوضع، من باب کشف المعلول عن العلة، بل الانسباق إلی ذهن المستعلم له ثلاث علل و توضیح ذلک:

إن الوضع روحه القرن، و هذا القرن علی نحوین: شخصی و نوعی، فتارة یکون القرن بین اللفظ و المعنی فی ذهن زید قرنا شخصیا لمناسبات شخصیة، و أخری یکون قرنا نوعیا اجتماعیا بحیث یکون اللفظ مقرونا مع المعنی فی ذهنه، لا باعتبار خصوصیة فی زید، بل باعتبار أنه أحد أبناء اللغة و العرف. و هذا القرن النوعی هو میزان الحجّیة و الفهم فی مقام استخراج المعانی من الألفاظ.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۴

و کل من القرنین یولّد الانسباق و التبادر إلی الذهن، و الوضع المطلوب إثباته بالعلامة، إنما هو القرن النوعی، لأننا بالوضع نرید أن نعیّن مراد المتکلم، لان القرن النوعی یستتبع ظهورا نوعیا، بینما القرن الشخصی یستتبع ظهورا شخصیا، و موضوع وجوب العمل هو الظهور النوعی.

فالتبادر ینشأ من أحد أمور ثلاثة: إمّا من القرینة، و إمّا من قرن أکید نوعی بین اللفظ و المعنی و هو الوضع، و إمّا من قرن شخصی. و حینئذ فی مقام إثبات علامة التبادر و استکشاف الوضع، لا بدّ من نفی الطرفین الأخیرین، و هما: القرینة و القرن الشخصی. أما احتمال نشوء التبادر من القرینة، فلا بدّ فی نفی ذلک من الفحص عن کل ما یکتنف اللفظ من حال أو مقال، فإن حصل الجزم بعدم وجود القرینة بسبب الفحص فهو، و إلّا فلا یمکن إثبات الوضع و نفی القرینة المشکوکة بأصالة عدم القرینة لما تقدم من أنّ أصالة عدم القرینة من الإمارات العقلائیة المتعبّد بها فقط فی طریق معرفة مراد المتکلم.

و لا یسری التعبّد، للوصول إلی الوضع اللغوی، و هنا لیس المراد بأصالة عدم القرینة تشخیص مراد المتکلم، فإن مراده معلوم بالتبادر.

و إنما المراد تشخيص الوضع و تعيينه، و هذا مما لا يقبله أصالة عدم القرينة. إذن فلا بدّ من الجزم بعدم القرينة، و إلّا بطلت علاميّة التبادر.

و أما احتمال نشوء التبادر من القرن الشخصی فی شخص زيد بالخصوص، فيمكن نفيه بالفحص و التأمل فی حياتنا، لنتأكد من عدم وقوع أمر يؤثر فی ذلك، و يمكن نفيه أيضا بالأصل العقلائی، فإن السيرة العقلائية منعقدة فی المقام علی أصالة التطابق بين الظهور الشخصی، و الظهور النوعی- بين التبادر الشخصی، و التبادر النوعی-. فالعقلاء يجعلون الظهور الشخصی إمارة علی الظهور النوعی، و يجعلون التبادر النوعی إمارة علی الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلم. فهذا الاحتمال الثانی يمكن نفيه بالأصل العقلائی، بمعنی جعل التبادر الشخصی إمارة عقلائية علی نوعية التبادر، و بهذا تتم علاميّة التبادر.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۵

العلامة الثانية: صحة الحمل:

فقد ادّعی بأن صحة حمل اللفظ علی معنی بالحمل الأولی الذاتی، يدل علی أن الموضوع هو عين المعنی الذی وضع له اللفظ، و بالحمل الشائع الصناعی يدل علی أنه فرد منه. فقولنا «الحيوان المفترس أسد» بالحمل الأولی، دلّ علی أن الحيوان المفترس متحد ذاتا مع المعنی الموضوع له كلمة (أسد)، و بذلك يتعيّن المعنی الموضوع له. و قولنا: «زيد إنسان» بالحمل الشائع، دلّ علی أن زيدا فرد من هذا المعنی الكلی، و هذا المعنی الكلی هو المعنی الموضوع له كلمة (الإنسان).

و هذه العلامة لا محصّل لها فی المقام، و ذلك لأن المحمول فی قولنا «الحيوان المفترس أسد» هل فرض استعماله فی معنی معين دون أن يعرف فی المرتبة السابقة أنه هو المعنی الموضوع له؟. أو فرض استعماله فی معنی فرغ عن أنه هو المعنی الموضوع له؟.

فعلی الأول: غاية ما تقتضيه صحة الحمل أن يكون «الحيوان المفترس» عين ذاك المعنی الذی استعملت فيه لفظة (أسد). و الذی لا يدری أنه هو المعنی الحقيقی، أو إنه هو المعنی المجازی للفظ (الأسد) فكيف يتعيّن المعنی الموضوع له اللفظ؟.

و علی الثانی: لا معنی لجعل صحة الحمل علامة علی الحقيقة، لأنه قد فرغ من تعيين المعنی الموضوع له مسبقا، و علی هذا فيه دور، لأن صحة الحمل علی الثانی، تكون فی طول العلم بالوضع، فكيف يطلب العلم بالوضع من صحة الحمل؟. و لا ينفع ما ذكرنا من التخلص فی علاميّة التبادر فی دفع الدور هنا، لأن التبادر هو مجرد انتقال تصوری، من تصور اللفظ إلی تصور المعنی، فلا يتوقف إلّا علی القرن الأكيد، و لا يستبطن حكما تصديقيا، بينما صحة الحمل عبارة عن حكم تصديقی من قبل المستعلم، فلا بد من العلم بكلا الطرفين بالمعنی الموضوع له لفظ (الأسد)، و بالمعنی الموضوع له لفظ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۶

«الحيوان المفترس». فالحكم التصديقی فرع العلم بالمعنی الموضوع له، و هذا بخلاف التبادر، فالدور مستحكم، و علی هذا فالعلامة الثانية و هی صحة الحمل ساقطة.

العلامة الثالثة: الاطّراد:

و يمكن تقريب هذه العلامة بعدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ المراد من الإطراد هو الإطراد فی التبادر، و الانفهام، و توضيح ذلك:

ذكرنا إنّ موضوع العلامة الأولی هو التبادر الحاصل من حاق اللفظ الغير مستند إلی قرينة، و حينئذ إذا حصل التبادر مرة يحتمل أن يكون ذلك مستندا إلی قرينة لم نلتفت إليها، و لكن إذا حصل التبادر مرات عديدة، فهذا الإطراد بالتبادر يوجب زوال احتمال القرينة بحسب حساب الاحتمال، و حينئذ يكون الإطراد بالتبادر علامة علی أنّ التبادر تبادر من حاق اللفظ؛ و هذا يحقق صغری و موضوع

للعلامة الأولی، و لا یکون الإطراد علامة برأسه.

الوجه الثانی: إنّ المراد من الإطراد هو الإطراد فی الاستعمال، و کأنه ظاهر کلام السید الأستاذ[۶۷]. و حاصل هذا الوجه: إنّه لا بد للمستعمل إمّا أن یستعمل اللفظ فی المعنی الموضوع له، أو یستعمله فی غیر المعنی الموضوع له مع القرینة.

فإذا استعمل لفظ «أسد» فی الحیوان المفترس مثلا، و لم یدر إنّ هذا الاستعمال حقیقة، أو مع القرینة، فقد یحتمل وجود القرینة و هذا الاحتمال لا یمکن نفیه فی الاستعمال الواحد، لکن فی مئات الاستعمالات یضعف جدا احتمال نصب القرینة، فیحصل بالتدریج الوثوق و القطع بأن المستعمل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۷

استعمل اللفظ بلا قرینة و لو فی بعض الموارد علی الأقل، فیستکشف الوضع بهذا الإطراد فی الاستعمال.

و هذا التوجیه للاطراد غیر صحیح، و ذلک لأن الاستعمال لا ینحصر بالوضع أو القرینة، بل المصحح للانفهام هو إمّا الوضع و إما القرینة. فإن فهم المطلب من اللفظ بنحو مطّرد، بکشف أنّ هذا الانفهام لیس بالقرینة، و إنما بالوضع، و هذا هو الإطراد فی التبادر. و أما الاستعمال فلا ینحصر مصحّحه بالوضع، أو بالقرینة، لوضوح أن المستعمل قد یستعمل اللفظ فی المعنی المجازی بلا وضع، و بلا قرینة، فیما إذا تعلق غرضه بالإجمال و الإبهام، إذن فلا یمکن بالاطّراد فی الاستعمال إثبات أنّ المستعمل استند إلی الوضع فهذا الوجه غیر وجیه.

الوجه الثالث: إنّ المراد من الإطراد هو اطّراد الحیثیة المصححة للإطلاق، فإطلاق اللفظ علی فرد بلحاظ وجدان ذلک الفرد لحیثیته، تکون تلک الحیثیة هی المصححة للإطلاق، فالنظر إلی تلک الحیثیة إن کانت دائما مصحّحة للإطلاق فالإطلاق حقیقی و إن کانت أحیانا لا تصحّح فالإطلاق مجازی.

فمثلا- حینما یطلق لفظ «الأسد» علی هذا الحیوان بالخصوص، بلحاظ وجدانه لحیثیته، و هی کونه حیوانا مفترسا، و هذه الحیثیة المصححة مطردة، بمعنی أنه متی ما وجد فی فرد حیثیة کونه حیوانا مفترسا، یصح إطلاق اللفظ علیه، فبهذا الإطراد تکون الإطلاقات حقیقیة. و لکن حینما یطلق لفظ الأسد علی زید، بلحاظ حیثیة المشابهة للحیوان المفترس، فهذه الحیثیة لیست دائما مصححة، فهناک مشابه للحیوان المفترس فی الرائحة، و مع هذا لا یصح إطلاق لفظ «الأسد» علیه. فالحیثیة المصحّحة لیست مطردة التصحیح، فهی حیثیة مجازیة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۸

و هذا یرد علیه ما أورده صاحب الکفایة (قده)[۶۸] و حاصله: إنّ الحیثیة المصحّحة للإطلاق دائما مطردة فی الحقیقة، و فی المجاز. ففی موارد المجاز: الحیثیة المصححة للإطلاق لیست هی طبیعی المشابهة، حتی یقال بأنها لیست مطردة، بل هی المشابهة بدرجة مخصوصة فی أظهر الصفات، و هذه الحیثیة مطردة التصحیح. فالإطراد فی الحیثیة المصححة لیست من مختصات المعنی الحقیقی، لیکون علامة علی الحقیقة.

الوجه الرابع: إنّ المراد بالاطّراد هو الإطراد فی الاستعمال بلا قرینة، بمعنی أن أبناء اللغة حینما یستعملون لفظ «الأسد»، و یریدون به الحیوان المفترس، مع التأکد من عدم نصب القرینة فی تمام تلک الاستعمالات، حینئذ یجعل هذا الإطراد علامة علی الحقیقة.

و الفرق بین هذا الوجه و الوجه الثانی هو: إن فی الوجه الثانی کان یقال إن الإطراد فی الاستعمال یکشف عن أنّ الاستعمال بلا قرینة. أما هنا فنقول:

بأن العلامة هی الإطراد فی الاستعمال الذی أحرزنا قبلا أنه بلا قرینة، و حینئذ نقول، إذا اطّرد استعمال اللفظ فی المعنی المخصوص بلا قرینة مرارا عدیدة، فهذا علامة علی أن هذا هو المعنی الموضوع له، و ذلک لأنه إذا فرض فی مورد واحد استعمل اللفظ، و أرید به المعنی المخصوص، و لم ینصب قرینة علی ذلک، فحینئذ یقال بأن الاستعمال أعم من الحقیقة، فلعلّ المستعمل فی هذا المورد أراد

المعنی المجازی، لأنّ غرضه قد تعلق بالإجمال، و لهذا لم ینصب قرینة. و لکن إذا فرض تکرر هذا المطلب بحیث کان دیدنا و طریقة لأبناء اللغة، بحیث یستعملون لفظ «الأسد» فی المعنی المخصوص، دون أن ینصبوا قرینة علی ذلک، فحینئذ الأمر یدور بین احتمالین: إما أن یکون لفظ «الأسد» موضوعا للحیوان المفترس، و لهذا استغنوا عن القرینة.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۱۹

و إما أن یکون لفظ «الأسد» غیر موضوع للحیوان المفترس، و قد استعملوا اللفظ فی الحیوان المفترس مجازا، و لکن من باب الصدفة کان للجمیع غرض فی الإجمال و لهذا لم ینصبوا قرینة.

و الاحتمال الثانی منفی عقلائیا باعتبار أن الإجمال. و إن کان أمرا قد یتفق مرة أو أکثر، و لکن لا- یکون الإجمال اتجاها عاما فی الاستعمال، فإنه علی خلاف الطریقة العقلائیة فی مقام التفهیم، فحیث لوحظ أن الاستعمال بلا قرینة کان دیدنا و طریقة، حینئذ یستبعد الاحتمال الثانی، و یتعیّن الاحتمال الأول. و هذا الوجه هو الصحیح لعلامیّة الإطراد، فإنّ هذا إمارة عقلائیة معتبرة فی مقام تعیین الوضع.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۱

الحقیقة الشرعیة

اشارة

الکلام فیها یقع فی ثلاثة محاور:

۱- المحور الأول: فی بحث الثبوت.

۲- المحور الثانی: فی بحث الإثبات.

۳- المحور الثالث: فی تصویر ثمرة البحث.

المحور الأول- فی بحث الثبوت:

و الکلام فی المحور الأول یقع فی الأنحاء الممکنة من الوضع، بحیث یمکن صدورها فی مقام إیجاد الحقیقة الشرعیة.

لا- إشکال فی أن الحقیقة الشرعیة، یمکن إیجادها بالوضع التعیّنی و الوضع التعیینی. غیر أن المحقق الخرسانی ۶۹] (قده) قد تعرض هنا إلی مطلب، موضعه المناسب، هو باب الوضع، و هذا المطلب هو أن الوضع التعیینی کما یحصل بالتصریح قد یحصل بنفس الاستعمال. و هذا المطلب، و إن کان لا یختص بباب الألفاظ الشرعیة، لأنه مطلب کلی، غیر أن المحقق الخراسانی (قده) تعرض له هنا، لأنه یرید أن یکسر سورة استبعاد الوضع

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۲

التعیینی، حیث یستبعد جدا حصول الوضع التعیینی بالتصریح من قبل النبی (ص). إذ لو کان قد حصل، لنقل إلینا علی ما یأتی. فبهذه المناسبة أبدی المحقق الخراسانی شقا آخر فی الوضع التعیینی. و من هنا وقع البحث الثبوتی فی أن حصول الوضع بنفس الاستعمال، هل هو أمر معقول أو غیر معقول؟. و الکلام فی معقولیة حصول الوضع بالاستعمال یقع علی ثلاثة تقدیرات:

۱- التقدیر الأول: و الکلام فیه یقع بناء علی المسلک المختار فی باب الوضع، فقد تقدم إنّ الوضع أمر واقعی یوجده الواضع فی ذهن السامع بقرن اللفظ بالمعنی، قرنا أکیدا شدیدا. و بناء علی هذا التقدیر، فمن الواضح جدا معقولیة إیجاد الوضع بالاستعمال، فإنّ الاستعمال لیس إلّا وسیلة من وسائل القرن، حیث یتوسل إلیه الواضع تارة بالتصریح، و أخری بنفس الاستعمال، فمعقولیة إیجاد الوضع

بالاستعمال فی غایة الوضوح.

۲- التقدیر الثانی: هو إن الوضع أمر إنشائی فکما أن المعاملات أمور إنشائیة تحصل بالإنشاء بقولک: «بعت» «و صالحت»، کذلک الوضع علقة إنشائیة تحصل بالإنشاء، و فی هذا التقدیر یوجد اتجاهان:

أ- الإتجاه الأول: و هو ما نقلناه سابقا عن السید الأستاذ، و حاصله: إن المطالب الإنشائیة أمور نفسانیة تبرز باللفظ، فنسبة اللفظ إلی المطلب الإنشائی نسبة المبرز إلی المبرز، لا نسبة السبب إلی المسبّب. فمثلا فی باب البیع: هناک مطلب نفسانی، و هو اعتبار الملکیة، و هذا الاعتبار النفسانی یبرز بقولک «بعت» و غیره.

ب- الإتجاه الثانی: و هو ما نسب إلی المشهور، و حاصله: إن المطالب الإنشائیة إیجادیة یتسبّب إلی إیجادها باللفظ، فبقولک «بعت» توجد شیئا لم یکن موجودا قبل التلفظ، و غیر ذلک من المعاملات.

فعلی الإتجاه الأول: لا یکون إیجاد الوضع بنفس الاستعمال أمرا معقولا، لأن الاستعمال لیس أمرا نفسانیا بل هو أمر خارجی، فالوضع لا بدّ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۳

من فرضه قبل الاستعمال، بأن یکون هناک اعتبار، أو تعهد نفسانی قائم بنفس الواضع، و اللفظ یکون مبرزا له. إذن إیجاد الوضع بالاستعمال أمر غیر معقول، و إنما المعقول إبراز الوضع بالاستعمال، فلا بدّ من تبدیل العبارة، فبدلا من القول بإیجاد الوضع بالاستعمال، نقول: بإبراز الوضع بالاستعمال، فالواضع حینما یعتبر فی نفسه. أو یتعهد، فتارة یبرزه صریحا بقوله «وضعت»، و أخری یبرزه بالاستعمال، فإن أرید إیجاد حاق الوضع بالاستعمال فهو أمر غیر معقول.

و علی الإتجاه الثانی: یعقل تصویر الوضع بالاستعمال، و ذلک بأن یستعمل الواضع لفظة «الماء» فی معناها و یتسبّب بنفس هذا الاستعمال إلی إنشاء العلقة الوضعیة و إیجادها اعتبارا، فکأنه یوجد استعمالان طولیان:

الأول: استعمال لفظة «الماء» فی المعنی الذی یراد وضع اللفظة له، و هذا الاستعمال لیس إخبارا و لا إنشاء، لأنها کلمة إفرادیة، و الآخر: استعمال لنفس عملیة الاستعمال، ففی طول الاستعمال الأول تنشأ العلقة الوضعیة، و هذا الاستعمال الثانی یکون إنشاء لا محالة، و یکون أمرا معقولا.

۳- التقدیر الثالث: هو إنّ الوضع مفهوم جامع بین الفرد الإنشائی و الفرد الحقیقی، و لعلّ هذا هو ظاهر الکفایة[۷۰] حیث یقال بأن الوضع هو تعیین و تخصیص اللفظ لیدل علی المعنی، و مفهوم التعیین هذا یتصور له فردان:

أ- فرد إنشائی: و ذلک بأن یقول «عیّنت»، و «خصّصت» اللفظ الفلانی لیدل علی المعنی الفلانی.

ب- فرد حقیقی: و ذلک بنفس الاستعمال. فإنّ استعمال اللفظ فی المعنی لیدل علی المعنی، هو تخصیص اللفظ واقعا للمعنی، و هذا فرد واقعی لعملیة التخصیص و التعیین، و ذاک فرد إنشائی من التخصیص.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۴

و هذا التصویر علی هذا التقدیر غیر صحیح، باعتبار أن استعمال اللفظ فی المعنی یکون فردا واقعیا من الوضع فهذا غیر صحیح، لأن الاستعمال دائما یکون جزئیا بینما الوضع دائما یکون کلیا. فدعوی أن الاستعمال فرد حقیقی من الوضع هو خلط بین تعیین الشخص و تعیین النوع، فالاستعمال دائما تعیین شخص هذا اللفظ لهذا المعنی، و الوضع هو تعیین نوع هذا اللفظ لهذا المعنی، فکیف یکون هذا فردا حقیقیا من ذاک؟. و بهذا اتضح حاق الکلام علی التقادیر الثلاثة، إلّا أنه أشکل علی هذا الاستعمال بإشکالین:

۱- الإشکال الأول: و حاصله ۷۱] لزوم اجتماع اللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی، فیما إذا أوجد الوضع بالاستعمال، لأن فی عالم الوضع یلحظ اللفظ و المعنی باللحاظ الاستقلالی. و فی عالم الاستعمال یلحظ باللحاظ الآلی. فإذا توحّد الوضع و الاستعمال فی مطلب واحد یلزم من ذلک اجتماع اللحاظ الآلی الاستقلالی.

و هذا الإشکال لیس بشیء بناء علی التقدیر الأول. فبناء علی مسلکنا فی أن الوضع أمر واقعی، و قرن بین اللفظ و المعنی، فلا یحتاج إلی لحاظ للفظ و لا للمعنی، و ذلک لأنّ الوضع لیس حکما جعلیا یحتاج إلی لحاظ للفظ و لحاظ للمعنی، بل الوضع أمر واقعی، قد یحصل صدفة بلا فعل واضع، و قد یحصل بکثرة الاستعمال، مع أن فی کثرة الاستعمال لا یوجد لحاظ استقلالی، و إنما لحاظ آلی. إذن فلا یشترط فی الوضع اللحاظ الاستقلالی للفظ و المعنی، فلا یلزم اجتماع اللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی.

و أمّا بناء علی التقدیر الثانی: فإن قلنا بالاتجاه الذی ذهب إلیه السید الأستاذ من أنّ المطالب الإنشائیة أمور نفسانیة و أن اللفظ مبرز لها، فمن الواضح عدم اجتماع اللحاظین، لأن الوضع فی عالم النفس و الاستعمال فی عالم التکلم الخارجی، و هذا مبرز و ذاک مبرز، فاللحاظ الاستقلالی فی عالم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۵

المبرز و اللحاظ الآلی فی عالم الإبراز، فلم یجتمعا فی عالم واحد.

و إن قلنا بالاتجاه الثانی: بأن المطالب الإنشائیة أمور تسببیة إیجادیة باللفظ، فأیضا لا یجتمع اللحاظان، لأنه یوجد کما بینا استعمالان طولیان:

الأول: استعمال اللفظ فی المعنی، و الثانی: استعمال هذا الاستعمال فی مقام الإنشاء، و اللحاظ فی الأول آلی، و لحاظ الاستعمال فی الثانی استقلالی، فلم یجتمع اللحاظان فی مرتبة واحدة، بل أولا لوحظ اللفظ و المعنی باللحاظ الاستعمالی الآلی، و ثانیا لوحظ نفس الاستعمال مرة أخری بلحاظ آخر، فهنا استعمالان طولیان فلم یجتمع کلا اللحاظین.

و أمّا بناء علی التقدیر الثالث فلم نتعقله فی نفسه حتی نتکلم بناء علیه.

۲- الإشکال الثانی: و حاصله: إن الاستعمال إمّا أن یکون حقیقیا، و إمّا أن یکون مجازیا. و الاستعمال فی المقام لیس حقیقیا و لا مجازیا؛ أما أنه لیس حقیقیا، لأن اللفظ لم یکن بعد موضوعا لهذا المعنی حتی یکون الاستعمال فیه حقیقیا. و لیس مجازیا لأن المجازیة فرع العلاقة بینه و بین المعنی الحقیقی، و هو بعد لم یحصل له معنی حقیقی. إذن فالاستعمال فی المقام لیس حقیقیا، و لیس مجازیا فهو غلط لا محالة.

و قد یتوهم فی مقام دفع هذا الإشکال: بأن الاستعمال هنا حقیقی، لأن الوضع و إن کان یحصل بنفس الاستعمال فیکون فی طوله، و معلولا له، و لکنه مقارن له زمانا، لأن المعلول یقارن العلة زمانا. و حیث أن الاستعمال علة للوضع فیتقارنان زمانا، فیکون اللفظ مستعملا فی المعنی الموضوع له بالوضع الحاصل فی نفس آن الاستعمال، و هذا کاف فی صیرورة الاستعمال استعمالا حقیقیا.

و التحقیق أن یقال: بأن الاستعمال علی نحوین: استعمال تفهیمی و استعمال غیر تفهیمی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۶

و المراد بالأول: تفهیم المعنی و نقل ذهن السامع إلی المعنی و لو اقتضاء.

و المراد بالثانی: جعل اللفظ قالبا للمعنی، و إلقاء اللفظ بنحو من اللحاظ کأنه المعنی من دون أن یکون هناک قصد و غرض فی تفهیم السامع، و إعداد ذهنه، و لو اقتضاء.

و علیه: فإن کان المراد بالاستعمال فی المقام الاستعمال التفهیمی:

فالإشکال فی محلّه، و هو إنّ الاستعمال التفهیمی لا بد و أن یکون مستندا إلی الوضع، أو مستندا إلی إحدی علاقات المجاز. إذ بدون الوضع، و بدون إحدی علاقات المجاز، لا یکون اللفظ مفهما للمعنی، فلا یعقل الاستعمال التفهیمی. و لا ینفع فی دفع الإشکال، الدعوی المذکورة من معاصرة الوضع للاستعمال، لأن فیه دورا واضحا. فإن الوضع الذی حصل فی آن الاستعمال، هو فی طول الاستعمال التفهیمی، فیتوقف علیه. و الاستعمال التفهیمی یتوقف علی الوضع فیکون دورا صریحا. هذا لو کان المقصود من إیجاد الوضع بالاستعمال إیجاد الوضع بالاستعمال التفهیمی، و لکن هذا أول الکلام، بل مقصودنا من ذلک إیجاد الوضع بالاستعمال غیر

التفهیمی، لأنه إلقاء للمعنی بإلقاء اللفظ، سواء أ کان ذهن السامع مستعدا لفهم ذلک، أو لم یکن مستعدا لذلک، فإنّ استعمالیة الاستعمال لیست متوقفة علی کون اللفظ قابلا للتفهیم، بل الاستعمال أمر محفوظ علی کل حال، و لهذا یعقل استعمال اللفظ فی المعانی الأجنبیة کأن یستعمل لفظة «الماء» و یرید الحجارة. و هذا الاستعمال أمر معقول، و لکنه مستهجن عند العقلاء، لأنه لا یتعلق به غرض عقلائی. إذن ففی المقام نقصد إیجاد الوضع بالاستعمال غیر التفهیمی، و هذا لا یعتبر أن یکون مستندا إلی الوضع، أو إلی إحدی علاقات المجاز، لأنه لم یقصد به التفهیم، بل قصد به إیجاد الوضع، و هذا غرض عقلائی، فلا غرابة فیه عند العقلاء. فهذا الإشکال أیضا غیر وارد. و بهذا یتضح أن إیجاد الوضع التعیینی بالاستعمال أمر معقول، و بهذا انتهی المحور الأول.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۷

المحور الثانی- فی بحث الإثبات:

اشارة

و حاصل الکلام فی هذا المحور هو: إنّ الحقیقة الشرعیة هل صدرت، بمعنی أن الشارع هل تمّ علی یده وضع اللفظ للمعنی الشرعی، أو لم یتم ذلک؟.

نتکلم أولا فی الوضع التعینی، و ثانیا فی الوضع التعیینی الحاصل بالتصریح، و ثالثا فی الوضع التعیینی الحاصل بالاستعمال.

أولا: الوضع التعینی

أمّا الوضع التعینی الحاصل بکثرة الاستعمال فالتسلیم به فی المقام یتوقف علی عدة أمور:

۱- الأمر الأول: أن لا تکون هذه الألفاظ بأشخاصها، قد استعملت فی العرف العربی قبل النبی (ص)، فی نفس هذه المعانی، و إلّا یکون استعمال النبی (ص) للفظ الصلاة مثلا تطبیقا لما سبقه من عرف عربی، و لا یکون منشئا لوضع جدید.

۲- الأمر الثانی: هو عدم إثبات الوضع التعیینی من أول الأمر، و إلّا لا تصل النوبة إلی الوضع التعیّنی الناشئ من کثرة الاستعمال، و المحتاج إلی طول زمان، بل یکون الوضع التعیینی حینئذ منفیا.

۳- الأمر الثالث: هو أن إثبات الوضع التعینی یتوقف علی وجود کثرة استعمالیة معتد بها، بحیث تکفی لإیجاد العلقة الوضعیة بین اللفظ و المعنی.

و هذا الأمر الثالث قد یستشکل فیه فی المقام بأحد تقریبین:

أ- التقریب الأول: أن یقال بأن الاستعمالات التی صدرت من النبی (ص)، لا نحرز کثرتها بحیث تحقّق الکفایة لإیجاد العلقة الوضعیة، و لإیجاد الوضع التعینی. فلو أشرکنا استعمالات النبی (ص) مع استعمالات الصحابة، لکانت بمقدار، بحیث تکفی للإیجاد العلقة الوضعیة، لکن حینئذ

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۸

تکون تلک العلقة ناشئة من عمل الشارع و المتشرعة معا، فلا تکون الحقیقة حقیقة شرعیة.

و الجواب علی ذلک هو: إنّ الغرض الفقهی هو إثبات ظهور لفظ «الصلاة» فی المعنی الشرعی علی عهد النبی (ص)، و هذا الظهور یثبت بحصول الوضع التعینی اجتماعیا سواء حصل هذا الوضع اجتماعیا بسبب استعمالات النبی (ص) فقط، أو بسبب المجموع المرکب من استعمالات النبی (ص) و الصحابة. فعلی کلا التقدیرین یحصل القرن الشدید فی الذهنیة الاجتماعیة بین اللفظ و المعنی، و هذا القرن یوجب تبادر المعنی من اللفظ، و هذا هو معنی الظهور، و الظهور هو تمام الغرض فی المقام، فیکفی هذا لإثبات المطلب.

ب- التقریب الثانی: أن یقال بأن الکثرة من الاستعمالات، و إن کانت موجودة و لو بضم استعمالات الصحابة إلی استعمالات النبی (ص)، لکن هذه الکثرة کانت دائما مقرونة بالقرینة. و حیث أنها کذلک فلا تؤدی إلی الوضع التعینی، لأنه یحصل باستعمالات بحیث یراد المعنی من اللفظ من دون أن ینضم إلی القرینة، فکأن صاحب هذا التقریب یشترط فی الوضع التعینی أن تکون الاستعمالات مجردة عن القرینة، و لعلّ الوجه فی هذا الاشتراط هو هذا البیان: إن القرن الشدید الحاصل بکثرة الاستعمال ما هو طرفاه؟.

فإن کانت الاستعمالات مقرونة بالقرینة دائما- الصلاة مع القرینة یراد بها المعنی الشرعی- إذن فالقرن سوف یحصل بین الصلاة المقیدة بالقرینة، و المعنی الشرعی، و لیس بین ذات الصلاة و المعنی الشرعی. و هذا لا یکفی لحصول الوضع التعینی، فإن الوضع یکون بحصول القرن الشدید بین ذات لفظ «الصلاة» المجرد عن القرینة و المعنی الشرعی.

و لکن هذا الکلام غیر صحیح، و ذلک لأن القرینة لو کانت مشخّصة بعینها، کأن کانت لفظا بعینه ککلمة (شرعیة) عند ما یراد المعنی الشرعی، یقال: الصلاة الشرعیة، فحینئذ الإشکال وارد، لأن القرن فی عالم الذهن صار

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۲۹

بین المعنی الشرعی، و بین کلمة صلاة شرعیة. إذن فذات الصلاة لم یحصل بینها و بین المعنی الشرعی علقة وضعیة، هذا لو کانت القرینة دائما من سنخ واحد. لکن الأمر لیس کذلک، فإنّ القرینة و لو سلّم وجودها فی الاستعمالات المختلفة، لکنها من أنواع شتی، فتارة تکون کلمة، و أخری تکون حالا و ثالثة ارتکاز، و رابعة فعلا- و هکذا؛ ففی مثل ذلک، القرن یحصل بین المعنی و اللفظ المحفوظ فی تمام الموارد، و أما القرائن فباعتبار تکثّرها لا تبقی تحت القرن، فلفظ «الصلاة» فی کل مورد، له سنخ قرینة یختلف عن سنخ القرینة فی المورد الآخر. فالقرن یحصل بین ذات لفظ «الصلاة» و المعنی الشرعی، و بذلک یتم الوضع التعینی.

إذن فالوضع التعیّنی یتوقف علی أمور ثلاثة. الأمر الثالث تام فی نفسه، و هو وجود استعمالات کثیرة بالدرجة المطلوبة لإیجاد العلقة الوضعیة و الأمر الأول و الثانی یأتی الکلام فیهما تباعا.

الوضع التعیینی الحاصل بالتصریح:

إنّ احتمال أن یکون النبی (ص) قد وضع لفظ «الصلاة» للمعنی الفلانی صریحا، ساقط، لأن الواضع حینما یوجد وضعا بهذه الکیفیة، إنما یرید به أن یوجد لغة و عرفا لغویا، و هذا لا یکون إلّا بإلقاء ذلک علی المجتمع، لأنه یرید بذلک إیجاد اللغة، و اللغة ظاهرة اجتماعیة، و لیست فردیة، فالغرض من الوضع غرض اجتماعی، و لا- یحصل إلّا بإلقاء المطلب علی المجتمع، و لا یحتمل أن النبی (ص) ألقی المطلب اجتماعیا، و لم ینقل ذلک مع التحفظ علی نقل کل ما یسترعی الانتباه فی سیرته و أقواله، فإحتمال الوضع التعیینی التصریحی ساقط بهذا التقریب.

الوضع التعیینی الحاصل بکثرة الاستعمال:

لا غرابة فی ثبوت الحقیقة الشرعیة بالوضع التعیینی الاستعمالی، بحیث أنّ هذا الوضع یفترض صدور الاستعمال غیر التفهیمی من قبل النبی (ص).

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۰

فما أکثر الاستعمالات الصادرة عنه، و لعل أولها کان استعمالا إعلامیا فی مقام إیجاد الوضع به، و هذا أمر معقول فی نفسه، و لکن لا بد من إقامة الدلیل علیه، و المتحصّل فی کلماتهم مرکّب من کبری و صغری:

فالکبری: هی أن السیرة العقلائیة قائمة علی أن المخترع یوجد وضعا معینا، و لفظا مخصوصا للمعنی الذی اخترعه.

و الصغری: هی أن النبی (ص) یعتبر مخترعا لهذه المرکبات الاعتباریة بحیث جعل لها أجزاء و شرائط.

و الکبری تنطبق علی النبی (ص) باعتباره مخترعا، فیستکشف من ذلک أنه أوجد الوضع بالنسبة إلی هذه المعانی الجدیدة المخترعة، و حیث أنه لم یصرح بذلک فیحمل الوضع علی الوضع الاستعمالی.

و من الواضح أن هذا الدلیل بهذه الصیغة قاصر عن إثبات المقصود، و ذلک لأننا لو سلّمنا بالصغری و الکبری، فغایة ما یفید، الظن بأن النبی (ص) لم یتجاوز السیرة العقلائیة، و لا یمکن حصول الجزم بذلک، و لا دلیل علی حجیة مثل هذا الظن. لکن هذه الصیغة فی الاستدلال یمکن إجراء تعدیل علیها، بحیث تکتسب صفة فنیة، و هذا التعدیل هو أن نقول: إنّ السیرة العقلائیة للمخترعین، و کون دیدنهم أن یضعوا ألفاظا معینة لإفادة المعانی التی یخترعونها، إذن یحدث ظهورا عرفیا فی نفس الاستعمال الأول الذی یصدر من النبی (ص) مقتضاه و طبعه، أنه یوجد الوضع بالاستعمال الأول، فهذا الطبع العرفی یدل بالالتزام علی أن الاستعمال الأول ظاهر عرفا فی أنه فی مقام إیجاد الوضع، فیکون ظهورا لفظیا عرفیا. و فرق بین هذا البیان و سابقه: حیث أن هذا البیان، و أن لم یوجب الجزم بحصول الوضع بالاستعمال، بل أوجب الظن، و لکن هذا الظن مرجعه إلی الظهورات العرفیة اللفظیة، و بذلک یکون هذا الظن حجة، بینما فی البیان السابق کان الظن ظنا مجردا، بأن النبی (ص) قد وافق طریقة العقلاء؛ و بهذا البیان یمکن إصلاح ذلک الدلیل، و بعد إصلاحه یمکن أن نشکل علیه بمنع الصغری التی مفادها: إنّ الشارع مخترع لهذه

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۱

المعانی، فنقول: إنّ الشارع لیس مخترعا لهذه المعانی، بل هی کانت موجودة قبل الإسلام، و الشارع عبّر عنها. فالمعانی لیست مستحدثة، فلا یشمله کبری السیرة العقلائیة.

و هذا المطلب و هو کون المعانی سابقة قبل الإسلام، یمکن الاستیناس له بکثیر من الآیات القرآنیة الکریمة التی وردت فی أحوال الأنبیاء السابقین علی اختلاف مراتبهم، فإن استقراء الآیات علی الأقل فی خصوص «الصلاة» مثلا، یدل علی أن الصلاة کانت أمرا معهودا ثابتا فی تمام الشرائع، فشأنها شأن الإیمان باللّه و الیوم الآخر، یدخل فی القدر المشترک ما بین هذه الرسالات المختلفة، و حینئذ یظهر من هذه الآیات أن هذه المعانی لیست مخترعة بل قدیمة.

و هنا قد یستشکل فی هذا الاستیناس بأن هذه الآیات و منها وَ أَوْصانِی بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیًّا و إن کانت تدل بأن هناک صلاة، و زکاة، و غیر ذلک، و لکن من قال بأن کلمة «الصلاة» فی الآیة المذکورة قد استعملت فی المعنی الشرعی؟. فلعلها استعملت فی المعنی اللغوی؟.

فإن قیل: بأن کلمة «الصلاة» فی عهد صدور هذه الآیة کان معناها الحقیقی هو المعنی الشرعی، فنحملها علی المعنی الشرعی من باب أصالة الحقیقة، و هذا معناه الاعتراف بثبوت الحقیقة الشرعیة و هذا هو المطلوب.

و إن قیل: بأن کلمة «الصلاة» لم یثبت کونها حقیقة فی المعنی الشرعی، إذن کیف یمکن أن نعرف أن المراد منها المعنی الشرعی. لکی نثبت أن عیسی (ع) کان قد أوصی بالصلاة بالمعنی الشرعی؟.

إذن فهذه الآیات الکریمة لا یمکن أن تکون دلیلا علی ثبوت الصلاة بالمعنی الشرعی عند الأنبیاء السابقین، إلّا إذا اعترفنا بالحقیقة الشرعیة بحیث أن هذه الألفاظ هی حقیقة بالمعنی الشرعی فی أیام النبی (ص)، و إذا لم

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۲

نعترف بذلک فلعل المراد منها المعنی اللغوی، فکیف یمکن إثبات کون المعانی قدیمة و غیر مستحدثة؟.

إلّا أنّ هذا الإشکال فی غیر محله و ذلک بتقریبین:

التقریب الأول: إننا نسلّم بالحقیقة الشرعیة و لو بلحاظ کثرة الاستعمال، فنحن نسلم بأن لفظة «الصلاة» صارت حقیقة فی المعنی الشرعی بعد مضی زمان، و لو بکثرة الاستعمال، فنجری أصالة الحقیقة فی الآیات التی تحدثت عن وجود الصلاة فی الشرائع السابقة،

و نثبت بأصالة الحقيقة أن المقصود بوجودها وجود المعنى الشرعى، خصوصا الآيات المدنية التى نزلت بعد سنين، و بعد أن تمّت كثرة الاستعمال، و تحقق أنس وضعى استعمالى بين اللفظ و المعنى، و محل النزاع هو الوضع التعيينى. و نحن نعترف بالوضع التعينى، و نجرى أصالة الحقيقة بلحاظ الوضع التعينى فى هذه الآيات، و نثبت أن هذه المعانى الشرعية كانت ثابتة قديما، و عليه: فالنبى (ص) لم يكن هو المخترع، إذن فلا موجب لتطبيق السيرة العقلائية عليه.

و التقريب الآخر هو: إنه يكفى الشك فى المقام، فإنّ هذه الآيات توجب احتمالا كبيرا بأن الصلاة بالمعنى الشرعى كانت موجودة فى الشرائع السابقة، و الاحتمال يبطل الاستدلال، فإن الدليل كان متوقفا على صغراه و كبراه، فإذا نشأ احتمال كبير بأن النبى (ص) ليس مخترعا، بل المعنى الشرعى للصلاة كان موجودا من الأول، فهذا الاحتمال يكفى لإبطال الدليل، و إن لم يتعين المعنى الشرعى.

أضف إلى ذلك قدم لفظة «الصلاة» و أمثالها، و الذى يقرّب هذا المدّعى أنّ العرب الذين كانوا يدينون باليهودية و النصرانية، و يمارسون تلك المعانى الشرعية القديمة، بما ذا كانوا يسمّون تلك المعانى؟. هل كان يعبّر عنها بالصلاة، أو بغير الصلاة، أو لم يكن يعبّر عنها بشىء؟.

أما إنه لا يعبر عنه بشىء فهذا غير صحيح، إذ كيف كان يوجد فعل

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۳

شائع، و لا يصطنع له أسلوب فى مقام التعبير عنه؟.

و أما أنه كان يعبر عنه بغير كلمة «الصلاة» فهذا أيضا غريب، لأنه لو كان يوجد كلمة أخرى تدل على هذا المعنى فى لغة العرب، و فى أعرافهم، لما أمكن عادة أن تختفى هذه الكلمة دفعة واحدة بمجرد ظهور الإسلام، بحيث لا يبقى لها أثر فى القرآن، و لا فى الحديث و لا- فى الخطب فهذا غير محتمل عادة. نعم بعد أن جاء الإسلام استغنى عن تلك الكلمة بالتدريج، لكن هذا يتطلب الاختفاء التدريجى، مع أنه لا يوجد فى تراث العرب فى صدر الإسلام كلمة أخرى تعطى هذا المعنى.

إذن فهذا أيضا بعيد جدا فالمتعيّن أنهم كانوا يستعملون لفظ «الصلاة»، و «الصيام»، و نحو ذلك، فى نفس هذه المعانى الشرعية، و أن النبى استعمل ذلك بوصفه إنسانا عربيا، و كذلك القرآن بوصفه كتابا عربيا.

و ممّا يؤيد ذلك: أنه ورد فى القرآن نسبة الصلاة إلى الكفار و المشركين، حيث أن ظاهر القرآن أن هناك عملا كان المشركون يسمونه صلاة وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكاءً. لكن النبى (ص) يقول: إنّ هذا ليس بصلاة حقيقة، و قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ لا يقصد منه إلّا الكفار بحسب ظاهر السياق.

و مما يؤيد ذلك أيضا: ورود كلمة «الصلاة» فى (إنجيل برنابا) بقطع النظر عن صحته و عدمها. فهذا الشخص العربى الذى كتب هذا النص، فقد عبّر عن المعنى الشرعى بالصلاة، و هذا التعبير بنفسه يكون مؤيدا بأن هذا اللفظ بشخصه كان موجودا فى البيئة العربية قبل الإسلام.

و هناك مؤيدات عديدة على أن هذه الألفاظ كانت موجودة قبل الإسلام، فكلمة «الحج» من القطع أنها كانت موجودة، لأنه عبادة عند تمام العرب، فالمشركون منهم كانوا يتعبدون به فى كل سنة، و أحد أسماء السنة فى لغة العرب هو «الحجّة» فيقولون: «ثمان حجج أى: ثمان سنين».

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۴

إذن بناء على هذه البيانات، فالظن كبير بأن الألفاظ فضلا عن المعانى، كانت موجودة فى البيئة العربية قبل الإسلام، و أنّ النبى (ص) لم يخرج عن حدود هذه الأعراف اللغوية الموجودة قبله. فدليل أن النبى مخترع، و كل مخترع يكون واضعا، فهو غير تام. و عليه: فلا دليل على الوضع التعيينى الاستعمالى.

دفع ورد:

هل حصل الوضع الشرعی بکثرة الاستعمال و هو المسمّی بالوضع التعینی، أو إنه حصل بالوضع التعیینی الاستعمالی؟.

هذا الکلام کأنه یفترض أصلا موضوعیا، و حاصل هذا الأصل: إنّ النبی (ص) قد استعمل اللفظ فی المعنی الشرعی، فبعد الفراغ عن هذا الأصل یقع الکلام فی حصول الوضع بهذا الاستعمال، إمّا من باب الکثرة، و إمّا من باب إیجاد الوضع بالاستعمال، و عدم حصوله.

و هناک من استشکل فی هذا الأصل الموضوعی بأن النبی (ص) لم یستعمل اللفظ فی المعنی الشرعی أصلا، و إنما استعمله فی المعنی اللغوی، و أراد المعنی الشرعی بنحو تعدد الدال و المدلول، بتقریب أن نسبة المعانی الشرعیة إلی المعانی اللغویة للألفاظ هی نسبة الحصص إلی الجامع، فالصوم الشرعی حصة من المعنی اللغوی للصوم، و الصلاة کذلک، باعتبار أن معناها اللغوی هو التوجه و الانعطاف، فبالإمکان افتراض أنّ النبی (ص) لم یستعمل اللفظ فی الحصة بما هی حصة، و إنما استعمل اللفظ فی الجامع و خصوصیة الحصة أفیدت بدال آخر، و الدال الآخر قرینة عامة ارتکازیة. فبناء علی هذا لم یحصل استعمال اللفظ مجازا مرارا عدیدة، إذن فلم یحصل الوضع التعینی بکثرة الاستعمال.

و لکن هذا الإشکال غیر وارد فی المقام، لأنّ مضمون هذا الإشکال هو جمود علی عنوان أن الوضع التعینی یحصل بکثرة الاستعمال للفظ فی المعنی

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۵

الخاص بما هو خاص، لکن لا موجب للجمود علی هذا العنوان، بل لا بد من الالتفات إلی نکتة، و هی: إن کثرة الاستعمال لما ذا توجب الوضع و توجب الوضع التعینی؟.

إن کثرة الاستعمال إنما توجب الوضع التعینی: لأنها توجد اقترانا ذهنیا أکیدا شدیدا، و هذا الاقتران الشدید کما یحصل باستعمال اللفظ الموضوع للجامع فی الخاص بما هو خاص مجازا إلی أن یکثر هذا الاستعمال فیحصل الوضع، کذلک أیضا لو أطلق اللفظ و أرید الجامع، و وجدت قرینة عامة ارتکازیة تدل علی إرادة الخصوصیة، و تکرّر هذا المطلب مرارا عدیدة، فأیضا یحصل قرن شدید بین اللفظ و الحصة الخاصة، و تنشأ علقة بین اللفظ و المعنی الخاص، و هذه العلقة الشدیدة عبارة عن الوضع.

فملاک حصول الوضع بکثرة الاستعمال لا یتوقف علی أن یکون اللفظ مستعملا فی الحصة الخاصة مجازا، مرارا عدیدة، بل النکتة حصول القرن، و القرن کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی الجامع. و إرادة الخصوصیة بدال آخر سواء أ کان هذا الدال قرینة عامة ارتکازیة غیر ملتفت إلیها تفصیلا، أو کان قرائن تفصیلیة متغایرة من مورد إلی مورد آخر، فعلی کلا التقدیرین یحصل القرن الشدید فی الذهن بین اللفظ و المعنی، و هذا هو معنی الوضع التعینی.

و بهذا یتضح: إنّه إذا ثبت کون المعانی الشرعیة مخترعات للشارع، فینبغی القول بالوضع التعیینی الاستعمالی کما مرّ فی بیان المشهور بإرجاعه إلی ظهور حالی لکلام الشارع.

و إن قلنا بأن المعانی الشرعیة قدیمة: فما ذا نقول بالنسبة إلی الألفاظ؟.

فإن کانت الألفاظ مستحدثة علی ید الشارع فنقول بالوضع التعیّنی الناشئ من کثرة الاستعمال، لأنه و إن کان لا یوجد دلیل علی أن الشارع وضع وضعا تعینیا، و لکنه استعمل اللفظ فی المعنی الشرعی کثیرا حتی حصلت العلقة الوضعیة، فنقول بالوضع التعینی.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۶

و إن قلنا بأن المعانی قدیمة و الألفاظ أیضا قدیمة، فحینئذ لا وضع شرعی تعیینی و لا تعینی، لکن یکون هناک وضع لغوی فأیضا یکون المعنی الشرعی معنی حقیقیا للفظ، لکن باعتبار وضع ثابت فی البیئة العربیة قبل الإسلام.

المحور الثالث- فی تصویر ثمرة البحث:

و تظهر ثمرة هذا البحث فيما إذا ورد لفظ فی الكتاب أو فی السنة، و لم يعرف المراد به، هل هو المعنى اللغوى، أو المعنى الشرعى؟. فحينئذ إذا قلنا بالحقيقة الشرعية، و بأن اللفظ موضوع على يد الشارع بالوضع التعيينى، أو بالوضع التعيّنى، و قلنا بأن هذا الوضع الشرعى أوجب نقل اللفظ من ذاك المعنى الأولى إلى هذا المعنى، بحيث كان وضعا ناسخا للوضع الأول إما بتقريب، أن ظاهر حال المخترع، حينما يضع لفظا لمعنى ينتزعه من معناه الأول، و يخصّصه لهذا المعنى الجديد، و إما بتقريب أن كثرة الاستعمال فی المعنى الشرعى بلغت درجة، بحيث أصبح القرن الحاصل من كثرة الاستعمال أقوى من القرن الحاصل من الوضع اللغوى، فإن تمّ هذا أو ذاك حينئذ يثبت الوضع الشرعى مع النقل، و عليه: يتعيّن الحمل على المعنى الشرعى.

و أما إذا ثبت الوضع الشرعى و الحقيقة الشرعية، و لم نقل بالنقل، بل قلنا: إنّ ظاهر حال المخترع أن يضع اللفظ للمعنى الذى اخترعه، لا أن ينتزعه من معناه الأول رأسا، و قلنا بأن كثرة الاستعمال لم تكن بنحو توجب قرنا آكد من القرن الأول، فحينئذ نتيجة ذلك هى التوقف، إذ يصبح للفظ معنيان حقيقيان: أحدهما المعنى اللغوى، و الآخر المعنى الشرعى. و إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية رأسا فلا بد من الحمل على المعنى اللغوى؛ ففی المقام مواقف ثلاث:

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۷

فإمّا أن يثبت الوضع و يثبت النقل بأحد التقريبين، فيحمل على المعنى الشرعى.

و إمّا أن يثبت الوضع دون النقل فيتعين التوقف.

و إما أن لا يكون هناك وضع أصلا، و كان الاستعمال فی المعنى الشرعى مجازا، فيتعين الحمل على المعنى اللغوى.

إلّا أن السيد الأستاذ[۷۲] تبعا للميرزا، أنكر وجود الثمرة، و قال فی مقام البيان: إنّ الثمرة تظهر فيما إذا ورد استعمال فی الكتاب أو فی السنة، و شكّ فی المراد. و أما فی كلمات الأئمة (ع). لا إشكال فی ثبوت الحقيقة فی أيامهم، فلا معنى لتأثير هذا البحث فی الروايات الواردة عنهم (ع). و إنما ينحصر أثر هذا البحث بالنسبة إلى زمن الرسول (ص). و عليه فالنصوص الدينية فی زمن الرسول (ص) من الكتاب و السنة كلها، متلقاة عن طريق الأئمة، و حينئذ فی مقام معرفة المراد من لفظ الصلاة مثلا، فلا بدّ من النظر إلى ما هو الحقيقة فی زمن الناقل الذى هو الإمام (ع)، و فی زمانه لا إشكال فی أنّ اللفظ حقيقة فی المعنى الشرعى، فالإمام الصادق (ع) حينما يقول: «قال رسول اللّه (ص): الصلاة عمود الدين» ففی مقام معرفة معنى الصلاة لا بدّ من النظر إلى زمن الإمام الصادق (ع) فی أنّ لفظ الصلاة فی زمانه فيما تكون ظاهرة؟. و فيم تكون حقيقة؟. و لا إشكال فی أنها حقيقة فی المعنى الشرعى. فإذن قد انعدمت الثمرة فی المقام.

و هذا البيان غريب، و ذلك لأنه إن فرض تمامية هذا البيان بالنسبة إلى السنة الشريفة، فكيف فرض تماميته بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم لم نتلقّه عن طريق الأئمة فقط، بل تلقيناه بالتواتر القطعى عن طريق جميع المسلمين طبقة بعد طبقة إلى رسول اللّه (ص)، و قد تلقيناه بلفظه لا

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۸

بمضمونه. و حينئذ فلا بدّ و أن يكون الميزان فی معرفة المعنى المراد من لفظ الصلاة الوارد فی القرآن الكريم، هو الظهور فی أيام النزول. فكم فرق بين السنّة من هذه الناحية، و بين الكتاب الكريم؟. بيد أنّ السنة يجوز نقلها بالمضمون، بينما القرآن الكريم لا ينقل إلّا بلفظه، فالإمام الصادق، عليه السلام، حينما يصبح راويا لحديث نبوى، و يختار. فی مقام النقل لفظ الصلاة، فظاهره أنه ينقل المضمون بالألفاظ التی تدل على ذات المضمون فی عصر الإمام الصادق عليه السلام، فيختار الفاظا ذات دلالة فی عصره على المضمون المنقول عن النبى صلى اللّه عليه و آله، لأن النقل نقل للمضمون.

و أمّا حينما يروى الإمام الصادق عليه السلام، سورة «يس» فإنه لا ينقلها بالمضمون، و إنما ينقل اللفظ، و لا يدخل فی عهدته أنّ لفظ الصلاة، يتغيّر معناها أو لم يتغيّر معناها، بل هو ينقل الألفاظ فی المقام، أمّا إنه على ما ذا تدل هذه الألفاظ؟. فلا بدّ من بحث آخر

خارج عن عهدة الإمام الصادق علیه السلام.

فالمیزان فی فهم ما ینقل باللفظ إنما هو زمن صدور اللفظ سواء أ کان قرآنا أو سنّة، و میزان ما ینقل بالمضمون هو ظهور اللفظ فی زمان النقل.

إذن، فإنکار الثمرة بهذا البیان ممّا لا یمکن المساعدة علیه.

نعم قد یقال کما وقع فی کلمات المیرزا[۷۳]، أنه لا یوجد عندنا مورد نشک فیه، فإن کل مورد من الموارد معه قرائن منها الحالیة و المقالیة، المتصلة و المنفصلة، بحیث تدل علی تعیین المعنی، لکن هذا مطلب آخر عهدته علی مدّعیه.

و بهذا انتهی الکلام فی المحور الثالث و بذلک تمّ البحث فی الحقیقة الشرعیة. و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمین.

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۳۹

فهرس الکتاب

الموضوع الصفحة

الأمر الثانی من أمور المقدمة فی (الوضع) ۳

الجهة الأولی تشخیص حقیقة الوضع ۷

مسلک التعهد ۹

تعدیل الصیغة الثالثة و الرد علی هذا التعدیل ۱۵

الرد علی التعدیل ۱۶

الرد علی الإشکال المشهوری ۲۳

الحل المختار ۲۶

المسلک الثانی مسلک الاعتبار ۲۹

الرد علی کلا الاعتراضین ۳۱

نقض الوجه الأول ۳۳

الوجه الثانی ۳۴

الوجه الثالث ۳۸

المسلک الثالث مسلک الجعل الواقعی ۴۱

رد اعتراض السید الأستاذ ۴۴

تحقیق الکلام فی جعل السببیة الواقعیة ۴۶

التحقیق فی حقیقة الوضع ۴۹

بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۴۰

تطبیقات ۵۱

الوضع التعیینی و التعیّنی ۵۴

توضیحات و تعریفات ۵۵

الجهة الثانیة فی تشخیص الواضع ۶۱

الجهة الثالثة الأقسام الممکنة للوضع ۶۹

القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص ۷۰
الاعتراض الأول ۷۰
الکلام فی جهة الاختلاف ۷۳
الکلام فی جهة الاتفاق ۷۴
الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممکنة ۸۵
المقام الأول ۸۷
معانی الحروف المسلک الأول- إنکار المعنی للحروف ۸۷
المسلک الثانی- اتحاد معانی الحروف مع معانی الأسماء ذاتا ۸۹
الجهة الأولی- الاعتراض الأول ۹۱
الاعتراض الثانی ۹۴
الاعتراض الثالث ۹۶
الاعتراض الرابع ۱۰۰
الاعتراض الخامس ۱۰۱
تحقیق الکلام فی المسلک الثانی ۱۰۵
المسلک الثالث- مسلک التباین ۱۰۷
التقریب المشهوری للمسلک الثالث ۱۱۶
الوجه الأول ۱۱۷
الوجه الثانی ۱۲۰
الوجه الثالث ۱۲۶
تحقیق الحال فی المسلک الثالث ۱۳۱
القضیة الخارجیة و الذهنیة ۱۳۱[۷۴]

نهضت ترجمه
Translation Movement

بحوث فی علم الأصول ؛ ج۲ ؛ ص۲۴۱
بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۴۱
المختار فی باب المعانی الحرفیة ۱۳۴
المقام الثانی تشخیص مفاد الجمل التامة و الناقصة مسلک المشهور ۱۳۷
التصویر اللفظی لکلا المسلکین ۱۳۷
الاعتراض الأول ۱۳۸
الاعتراض الثانی ۱۴۰
الاعتراض الثالث ۱۴۱
الاعتراض الرابع ۱۴۲
الجمل التامة الإنشائیة ۱۴۹
مسلک المشهور ۱۵۰

تحقیق المطلب ۱۵۲
الموضوع له فی الحروف و الهیئات عام أو خاص ۱۵۵
الجهة الأولی- موارد النسب الواقعیة ۱۵۵
الجهة الثانیة- موارد النسب التحلیلیة ۱۵۸
الأمر الثالث الاستعمال المجازی ۱۶۰
المسلک الأول فی مقام تصویر و تصحیح استعمال اللفظ فی المعنی المجازی و فیه وجوه ۱۶۲
الوجه الأول ۱۶۲
الوجه الثانی ۱۶۳
الوجه الثالث ۱۶۴
الوجه الرابع ۱۶۵
الوجه الخامس ۱۶۶
المسلک الثانی فی وضع اللفظ لمعناه الحقیقی ۱۶۸
الأمر الرابع- الإطلاق الإیجادی ۱۷۱
المقام الأول: کبری الإطلاق الإیجادی ۱۷۱
بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص: ۲۴۲
المقام الثانی: صغری الإطلاق الإیجادی ۱۷۴
الجهة الأولی: فی إطلاق اللفظ و إرادة نوعه و صنفه ۱۷۵
الجهة الثانیة: فی إطلاق اللفظ و إرادة شخصه ۱۷۶
الوجه الأول: لزوم اتحاد الدال و المدلول ۱۷۹
الوجه الثانی: لزوم اجتماع اللحاظ الآلی، و اللحاظ الاستقلالی ۱۸۱
الأمر الخامس تبعیة الدلالة للإرادة ۱۸۳
تحقیق الکلام فی الحیثیة الأولی ۱۸۶
تحقیق الکلام فی الحیثیة الثانیة ۱۹۰
تحقیق الکلام فی الحیثیة الثالثة ۱۹۴
الوجه الأول ۱۹۶
الوجه الثانی ۱۹۸
الأمر السادس هل أن المرکّب موضوع بوضع زائد علی وضع أجزائه أو لا ۲۰۰
الاحتمال الأول ۲۰۱
الاحتمال الثانی ۲۰۳
الأمر السابع علامات الحقیقة و المجاز ۲۱۱
العلامة الأولی: التبادر ۲۱۱
العلامة الثانیة: صحة الحمل ۲۱۵
العلامة الثالثة: الاطّراد ۲۱۶

الحقیقة الشرعیة المحور الأول- فی بحث الثبوت ۲۲۱

المحور الثانی- فی بحث الإثبات ۲۲۷

الوضع التعینی ۲۲۷

الوضع التعیینی الحاصل بالتصریح ۲۲۹

الوضع التعیینی الحاصل بکثرة الاستعمال ۲۲۹

دفع ورد ۲۳۴

المحور الثالث- فی تصویر ثمرة البحث ۲۳۶

[۷۵]

---

[۱] (۱) محاضرات أصول الفقه- فیاض- ج ۱ ص ۱- ۴۲- ۴۳.

[۲] (۱) محاضرات فی أصول الفقه- فیاض: ج ۱ ص ۴۴.

[۳] (۱) الأصول علی المنهج الحدیث- الأصفهانی: ص ۷.

[۴] (۱) محاضرات فی أصول الفقه- فیاض ج ۱، ص ۴۷، هامش أجود التقریرات- الخوئی: ص ۱۱، بدائع الأفکار- العراقی: ص ۳۰.

[۵] (۱) هامش أجود التقریرات- الخوئی: ص ۱۲.

[۶] (۱) فوائد الأصول- الکاظمی: ج ۴، ص ۱۷۷- ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰.

[۷] (۲) أجود التقریرات: ج ۱، ص ۱۲.

[۸] (۳) فوائد الأصول- الکاظمی: ج ۴ ص ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰.

[۹] (۱) محاضرات فی أصول الفقه- فیاض: ج ۱، ص ۴۲- ۴۳.

[۱۰] (۱) محاضرات فی أصول الفقه- فیاض: ج ۱/ ص ۵۲.

[۱۱] (۱) فوائد الأصول- الکاظمی: ج ۱/ ص ۱۰

[۱۲] (۱) منهاج الأصول- الکرباسی: ج ۱/ ص ۲۳- ۲۴

[۱۳] (۲) بدائع الأفکار- الآملی: ج ۱/ ص ۲۸.

[۱۴] (۳) بدائع الأفکار- الآملی: ج ۱/ ص ۲۸.

[۱۵] (۱) بدائع الأفکار- الآملی: ج ۱/ ص ۲۸.

[۱۶] (۱) فرائد الأصول- الکاظمی: ج ۱/ ص ۱۰.

[۱۷] (۱) بدائع الأفکار: ج ۱/ ص ۳۴.

[۱۸] (۲) فوائد الأصول: ج ۱ الکاظمی/ ص ۱۰.

[۱۹] (۳) فرائد الأصول: ج ۱/ ص ۱۰.

[۲۰] (۱) بدائع الأفکار- الآملی: ج ۱/ ص ۳۹.

[۲۱] (۱) بدائع الأفکار ج ۱ ص ۳۹.

[۲۲] صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۷ ق.

[۲۳] (۱) فوائد الأصول- الکاظمی ص ۱۲- بدائع الأفکار- الآملی: ۱/ ص ۴۱.

[۲۴] (۱) حقائق الأصول- ج ۱- ص ۲۲.

[۲۵] (۱) بدائع الأفکار: ۱/ ۵۵- ۵۶- ۵۷- فوائد الأصول: الکاظمی ج ۱/ ۱۱- ۱۲- ۱۳- نهایة الدرایة- الأصفهانی ج ۱/ ۲۳- ۲۴- ۲۵.

[۲۶] (۱) بدائع الأفکار/ الآملی: ۱/ ۵۴.

[۲۷] (۲) فوائد الأصول: ۱/ ۱۸ محاضرات فیاض: ۱/ ۵۷.

[۲۸] (۱) محاضرات فیاض ج ۱/ ص ۵۷.

[۲۹] (۲) فوائد الأصول/ الکاظمی ج ۱/ ص ۱۸.

[۳۰] (۱) محاضرات فی أصول الفقه- فیاض: ج ۱/ ص ۵۸.

[۳۱] (۱) حقائق الأصول: ۱/ ۴۵۱.

[۳۲] (۱) أجود التقریرات- الخوئی: ص ۱۶(هامش)

[۳۳] (۱) أجود التقریرات الخوئی: ص ۱۵- ۱۶.

[۳۴] (۱) فوائد الأصول- الکاظمی ج ۱ ص ۱۸- ۱۹.

[۳۵] (۲) نهایة الدرایة- الأصفهانی، ج ۱ ص ۳۸- ۳۹.

[۳۶] (۳) محاضرات فیاض ج ۱ ص ۷۰- ۷۱.

[۳۷] (۴) بدائع الأفکار- الآملی، ج ۱ ص ۵۶- ۵۷.

[۳۸] (۱) المصدر السابق.

[۳۹] (۲) المصدر السابق.

[۴۰] (۳) المصدر السابق.

[۴۱] (۱) فرائد الأصول- الکاظمی: ج ۱/ ص ۱۶- ۱۷- ۱۸-.

[۴۲] (۲) فوائد الأصول ج ۱ ص ۱۴.

[۴۳] (۱) محاضرات فیاض ج ۱ ص ۶۴- ۶۵.

[۴۴] (۱) محاضرات فیاض ج ۱ ص ۶۷.

[۴۵] (۱) نهایة الدولة الأصفهانی: ج ۱/ ص ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵.

[۴۶] (۱) نهایة الدرایة: الأصفهانی/ ج ۱ ص ۲۳- ۲۴.

[۴۷] (۱) نهایة الدرایة: الأصفهانی/ ج ۱ ص ۲۳.

[۴۸] (۱) محاضرات فیاض: ۱/ ۷۶.

[۴۹] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۸۵- ۸۸.

[۵۰] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۸۶-، ۸۷.

[۵۱] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۸۸- ۸۹.

[۵۲] (۱) بدائع الأفکار: الآملی: ج ۱/ ص ۶۳- ۶۴- ۶۵.

[۵۳] (۱) نهایة الدرایة- الأصفهانی: ج ۱/ ص ۳۰ بتصرف.

[۵۴] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۹۴.

[۵۵] (۱) بدائع الأصول- الآملی: ج ۱/ ص ۸۷.

[۵۶] (۲) کفایة الأصول- مشکینی ج ص ۱۹.

[۵۷] صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۷ ق.

[۵۸] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۹۵.

[۵۹] (۱) نهایة الدرایة- الأصفهانی: ج ۱/ ص ۳۲- ۳۳- ۳۴.

[۶۰] (۱) حقائق الأصول- الحکیم- ج ۱ ص ۳۳.

[۶۱] (۱) نهایة الدرایة- الأصفهانی: ج ۱/ ص ۳۱- ۳۲.

[۶۲] (۱) بدائع الأفکار- الآملی: ج ۱/ ص ۸۸- ۸۹.

[۶۳] (۱) حقائق الأصول- الحکیم ج ۱ ص ۳۶- ۳۷. بتصرف.

[۶۴] (۱) أجود التقریرات- الخوئی: ج ۱ ص ۳۲.

[۶۵] (۲) منهاج الأصول- الکرباسی ج ۱ ص ۷۵.

[۶۶] (۱) حقائق الأصول ج ۱ ص ۴۲- ۴۳.

[۶۷] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۱۲۴.

[۶۸] (۱) حقائق الأصول: ج ۱/ ص ۴۵- ۴۶.

[۶۹] (۱) حقائق الأصول: ج ۱/ ص ۴۷.

[۷۰] (۱) حقائق الأصول: ج ۱/ ص ۴۸.

[۷۱] (۱) حقائق الأصول: ج ۱/ هامش ص ۴۸.

[۷۲] (۱) محاضرات فیاض: ج ۱/ ص ۱۳۴. أجود التقریرات- الخوئی: ج ۱/ ص ۳۳.

[۷۳] (۱) أجود التقریرات- الخوئی: ج ۱/ ص ۳۳.

[۷۴] صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۷ ق.

[۷۵] صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۷ ق.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة)

تحتَ عنايـة سـماحة آيـة الله الحـاجّ السـيّد حسن الإمـامىّ – دامَ عِزّهُ – و مـع مساعَـدَةِ جمـعٍ من خِرّيجى الحـوزات العلميّـة و طلاـب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّـى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّـباب و عموم النـاس إلى التّحَرّى الأدَقّ للمسائـل الدّينيّـة، تخليف المطـالب النّافعـة – مكـانَ البَلاـتيثِ المبتذلـة أو الرّديئـة – فى المحـاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسـيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خـدمات للمحققين و الطّلّاب، توسـعة ثقافـة القراءة و إغناء أوقات فراغـة هُواةِ برامِـج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّـُبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشـرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّـه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹