

بسمه تعالى

تقريرات بحوث الاستاذ السيد حسن الخميني

لامر السادس :

فى الوضع

الأمر السادس :

في الوضع

و فيه مطالب :

المطلب الأول : هل الارتباط بين اللفظ و المعنى بالوضع أو بالذات؟

للسيد المجاهد^(١) في المقام ما ينبغي التأمل فيها، قال : «اختلف العلماء في أنَّ اللُّفْظَ هُلْ يَدْلِلُ عَلَى مَعْنَاهُ بالذَّاتِ أَوْ بِوْضُعِ الْوَاضِعِ عَلَى قَوْلِيْنِ: الأُولُّ: أَنَّهُ لَا يَدْلِلُ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ بِلَّا بِالْوَضْعِ وَهُوَ لِلْمُحَقِّقِينَ عَلَى مَا يَظْهِرُ مِنَ التَّهْذِيبِ.^١

الثاني: أَنَّهُ يَدْلِلُ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ وَهُوَ مُحْكَىٰ عَنْ عَبَادِ بْنِ سَلِيمَانَ الصَّيْمَرِيِّ وَجَمَاعَةٍ مِّنْ مُعْتَزَلَةِ بَغْدَادِ وَأَهْلِ التَّكَسِيرِ.

لِلْأُولَئِنِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِالْوَضْعِ لَكَانْ بِاعتِبَارِ ذَاتِهِ وَالتَّالِيُّ بَاطِلٌ فَالْمُقْدَمُ مُثْلُهُ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَأَنَّهُ لَا وَاسْطَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، فَإِنْتَفَاءُ أَحَدِهِمَا، يَسْتَلِزِمُ ثَبَوتَ الْآخَرِ.

وَأَمَّا بَطْلَانُ التَّالِيِّ فَلَوْجُوهُ: الأُولُّ: أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ الدَّلَالَةُ بِالذَّاتِ، لَامْتَنَعَ جَعْلُ الْلُّفْظِ بِوَاسْطَةِ الْقَرِينَةِ بِحِيثِ يَدْلِلُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ دُونَ الْحَقِيقِيِّ، لِأَنَّ مَا بِالذَّاتِ لَا يَزُولُ بِالْغَيْرِ وَالتَّالِيُّ بَاطِلٌ قَطْعًا.

الثاني: أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ الدَّلَالَةُ بِالذَّاتِ، لَوْجَبَ أَنْ يَفْهَمُ كُلَّ طَائِفَةٍ، لُغَةُ الْأَخْرَى وَإِلَّا يَلْزَمُ وَجُودُ الْعَلَّةِ التَّامَّةِ بِدُونِ مَعْلُولِهَا وَهُوَ مَحَالٌ وَالتَّالِيُّ بَاطِلٌ قَطْعًا.

الثالث: مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، فَقَالُوا: إِنَّ دَلَالَةَ الْأَلْفَاظِ عَلَى مَعَانِيهَا، لَوْ كَانَتْ لِمَنْاسِبَةِ ذَاتِيَّةٍ بَيْنَهُمَا، لَمَّا صَحَّ وَضْعُ الْلُّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْمَنْاسِبَةِ الذَّاتِيَّةِ لِنَقْيَضِ ذَلِكَ الشَّيْءِ أَوْ ضَدِّهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ وَضَعْنَاهُ لِمَجْرِدِ النَّقْيَضِ أَوْ الضَّدِّ، لَمَا كَانَ لَهُ فِي ذَلِكَ الْاِصْطَلَاحِ دَلَالَةٌ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَيَلْزَمُ تَخْلُفُ مَا بِالذَّاتِ وَهُوَ مَحَالٌ، وَلَوْ وَضَعْنَاهُ لِذَلِكَ الشَّيْءِ وَلِنَقْيَضِهِ أَوْ ضَدِّهِ، فَدَلَّ عَلَيْهِمَا، لَزِمَ اخْتِلَافُ مَا بِالذَّاتِ بِأَنْ يَنْسَابُ الْلُّفْظُ بِالذَّاتِ لِلشَّيْءِ وَنَقْيَضِهِ أَوْ ضَدِّهِ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ وَهُوَ مَحَالٌ انتَهَى.^٢

١ . آدرس از تهذیب اینجا بباید.

٢ . پیدا شود از کیست؟

لا يقال: لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح و بسبب هذا الوضع، عدم الدلالة عليه مطلقاً، بل الخصم يقول: الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة و هي الدلالة العقلية، باقية بحالها وإن لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه أو ضدّه مدخل فيها. وقد أشار إلى هذا، الباغنو^١.

لأنّا نقول: دعوى بقاء الدلالة العقلية مما يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنو.

نعم؛ اعترض على الحجّة المزبورة: بأنّ دعوى لزوم تخلّف ما بالذات، تتوجّه، لو ادعى الخصم أنّ مجرد المناسبة، كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها. وأمّا لو ادعى أنه لا بدّ من العلم بتلك المناسبة، كما أنّ عند استناد الدلالة إلى الوضع لابدّ من العلم بالوضع لتحقيق الدلالة و الفهم، فلا يتمّ؛ إذ لعلّ التخلّف لعدم الشعور بالمناسبة.

و للآخرين ما أشار إليه العلامة^(٤) في التهذيب فقال: ذهب عباد بن سليمان إلى أنّ اللفظ يدلّ على المعنى لذاته؛ لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مر جح، وقد أطبق المحققون على بطلانه و المخصص إما إرادة المختار أو سبق المعنى حال خطور اللفظ بباله انتهى ..^٢.

و اعلم أنه يظهر مما احتجّ به عالمة لعباد، أنه لا يقول بأنّ المناسبة هي السبب في الدلالة، بل هي السبب في وضع الواقع و أحدهما غير الآخر. و عن السكاكى^٣ أنه قال: إنّ ما ذكره، محمول على ما ذكره أئمة الاشتقاد من أن الواقع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ و المعنى من المناسبة». انتهى كلام السيد المجاهد^(٤) في مفاتيحة.

و مما ذكره يمكن إخراج ثلاثة تقريرات نظرية «الارتباط بالذات»:

الأول : إنّ مراد القائلين هو أنّ المناسبة الذاتية هي العلة النامية لخطور المعنى إلى الذهن.

الثاني : إنّ مرادهم هو أنّ المناسبة الذاتية مع العلم بالوضع، يجب خطور المعنى إلى الذهن.

١. آدرس

٢. آدرس علامه

٣. آدرس

٤. مفاتيحة الأصول : ص ١

الثالث: إنّ مرادهم هو أنّ المناسبة الذاتية هي العلة التامة للوضع.^١

ثم الظاهر من كلمات السيد المجاهد^(٤) – كما عرفت – ورود الإشكالات الثلاثة على التقرير الأول و ورود الإشكالين الأوّلين على التقرير الثاني و عدم ورود الإشكال على التقرير الثالث.

و الإنصاف غير ذلك. أمّا الإشكال الأوّل – أعني عدم إمكان المجازية – فالظاهر عدم وروده على الأوّل و الثاني أيضاً بناءً على مسلك السكاكى؛ لأنّه لمّا ادعى الفردية و المصادقية، نجح من الإشكال. فمثلاً لو كان «الحيوان المفترس»، ذاتياً بالنسبة إلى لفظ «الأسد»، فيليزمه دائماً. و متى استعملت لفظ «الأسد»، خطر معناه ببال المخاطب. فمع المجاز على مسلك السكاكى، لا يتفاوت الأمر من هذه الجهة بل غاية ما في المجاز هو ادعاء فردية الرجل الشجاع، لذلك المعنى الذاتي. فالادعاء لم يكن في مرتبة اللفظ و المعنى، بل كان في مصداقية الرجل الشجاع لذلك المفهوم. وبذلك يصحّ المجاز و لو على القول بأنّ ارتباط اللفظ و المعنى ، كان بالذات.^٢

أمّا الإشكال الثاني، فالظاهر عدم وروده على التقرير الثاني خلافاً للسيد المجاهد^(٤)؛ لأنّه لمّا شرط في خطور المعنى إلى الذهن، كون المناسبة قريناً بالعلم، فلا يجب أن يفهم كلّ طائفة لغة الأخرى ما لم يحيطوا على الوضع و لم يعلموه.

و أمّا الإشكال الثالث، فالظاهر وروده على الثالث خلافاً للسيد المجاهد^(٤)؛ لأنّ مقتضى التقرير الثالث في

١. أقول : الظاهر أنّ مراد عباد بن سليمان، ليس إلا هذا التقرير الثالث كما استظرفه السيد المجاهد و هذا التقرير هو الذي نسب إلى عباد في منابع مختلفة [راجع المزهر للسيوطى ؛ ج ١ ص ٤٦] وأيضاً عبارات الدكتور صبحى صالح حيث قال: فقد ذهب [عباد] إلى أنّ بين اللفظ و مدلوله، مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع [راجع دراسات في فقه اللغة ص ١٥٠] و الذي جدير بالذكر هو أنّ مختار عباد على هذا التقرير، لا ينافي قول «الوضع في اللغات» فلا يصادم أى بحث من المباحث الآتية، اللهم إلا قليلاً منها.

و أيضاً يجب عليك التفطن على أنّ هذا التقرير من كلامه أيضاً غير ما قاله أصحاب علم الاشتقاد [كما زعمه السكاكى] قال السيوطى : «أمّا أهل اللغة و العربية فقد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ و المعانى لكنّ الفرق بين مذهبهم و مذهب عباد أن عباداً يراها ذاتيةً موجبةً بخلافهم. [المزهر للسيوطى ج ١ ص ٤٨]

٢. أقول : الظاهر عدم ورود الإشكال و لو على مذهب المشهور في المجاز، لأنّ صرف اللفظ من معناه الذاتي بالقرينة مما يستطيع عليه الإنسان. فإذا كانك انفكاك الزوجية من الأربعه و فرضك إيه فرداً بالادعاء و المجاز، و لا بعد فيه بعد إمكانك سلب ماهية الشيء عنه فيما أثبتت الأسدية على الحيوان الناطق. فتأمل تجده إن شاء الله.

الأضداد - كالقرء الموضوع على الظهر و عدمه - هي مناسبة اللفظ مع النقيضين أو الضدين، مناسبة ذاتيةٌ وهو مستحيل حيث لا يمكن للشيء مناسبة ذاتية مع طرف التناقض أو التضاد. و لا فرق في أن هذه المناسبة هي علة خطور المعانى أو علة وضعها.

و بما نقلنا، لا يوجد وجه لقبول المناسبة الذاتية. و لكن قبل إتمام البحث يجب علينا الفحص عن نكتتين^١ :

النكتة الأولى : في بيان دليل من ذهب إلى أن ارتباط اللفظ و المعنى كان ذاتياً.

و من أهم الدلائل التي ذكرت، هو التمسك بقاعدة «عدم إمكان الترجيح بلا مر جح».

بيان الاستدلال : لو لم نقل بأن ارتباط اللفظ و المعنى، ذاتي، يلزم منه «الترجح بلا مر جح»؛ لأننا نسئل من الواضح، لماذا اختارت ذا اللفظ - و لا لفظا آخر - بدل ذاك؟ إن كان له الدليل، فثبت المطلوب بالأخرة و إلا فلزم الترجح بلا مر جح.

و لا يمكن الجواب عليه، إلا إذا نبّين قاعدة «الترجح بلا مر جح» و أيضاً قاعدة «الترجح بلا مر جح». فنقول :

إن البحث عن قاعدة «الترجح بلا مر جح»، كثيراً ما تقع في مباحث الحكمة خصوصاً في مسألة «مالك احتياج الممكن إلى العلة»؛ حيث إن الفلسفه قد ذهبوا إلى أن الملاك هو الإمكان، و استدلّوا عليه بأن الممكن، لما كان مستوا النسبة إلى الوجود و العدم، فخروجه من صنع الإمكان إلى حدائق الوجود، يعني ترجيح أحد الجانبين المستويين على الآخر، و لما كان الترجح بلا مر جح محالاً، فلا محالة يحتاج في ترجيح جانب وجوده إلى علة توجيهه و ترجح جانب الوجود على العدم.

و بالجملة، قد استدل بهذه القاعدة في كثير من المسائل. و لا بأس بذكر الأقوال حول نفسها^٢ :

القول الأول : و هو مختار قاطبة الفلسفه بل نسب إليهم الإجماع على ذلك، و هو بديهيّة مفادها، حتى قال صدر المتألهين^(ره) : «كل من سلمت ذاتقة عقله من القصور و الاختلال أو من الأمراض النفسيّة و الاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال و المناقشة في القيل و القال، لم يرتب في استحالة رجحان الشئ على مثله من كل

١. أقول : إن هاتين النكتتين المذكورتين من خلال صفحة ٢١٨ إلى ٢٢١ قد ذكرتا في مجلس الدرس بالإجمال و لكنني قد فصلتهما و حققت حولهما و قد رأى الأخ المعظم و قبلهما.

٢. أقول: و لا تجد تجميع الأقوال حول القاعدة في مقالة إلا هنا!

جهة إلا بمنفصل. و من استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخيانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية و عصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانية والمدينة الفاسقة السفلية.^١

و قال سماحة الإمام^(س) : «و بالجملة: استحاللة الترجح بلا مرجح، المتنهى بالأخرة إلى الترجح بلا مرجح من ضروريات الأحكام العقلية أو المتنمية إليها، من غير افتراق بين مواردتها أصلاً»^٢

و في القبسات : «إنه فطري البطلان و اجتماعي الاستحاللة»^٣

و ذهب ميرداماد^(هـ) إلى أنه بدائي الامتناع عند العقلاه كافة.^٤

و كونها من الأوليات والبدويات - كما هو مدعاى القول الأول - ينفي احتياجها إلى الإثبات. و غاية ما يمكن أن يقال هو تبيان مفادها ليسهل تصوّرها حتى يستتبع تصديقها. و لذا قالوا في تبيانها، أن مفادها، ليس إلا «استحاللة وجود المعلول بلا علة»؛ لأنّ مفاد الترجح بلا مرجح، هو سلب وجود الغاية عن فعل الفاعل، و لمّا ثبت أنّ العلة الغائية، هي في الحقيقة، علة فاعلية الفاعل و منشأ حركته نحو العمل، فخلوّ الفعل عن الغاية - المتنهي إلى نفي العلة الفاعلية - ينتهي إلى وجود الفعل بلا فاعل، و هو معنى «وجود المعلول بلا علة» و هو محال عند جميع العقلاه.

و بهذا المعنى قد أشار الإمام^(س) حيث قال : «و بالجملة يرجع الترجح بلا مرجح في جميع الموارد، إلى وجود الممكن بلا علة و بطلانه من البدويات الأوليات»^٥

و الحال، أنّ الترجح بلا مرجح بهذا البيان - أي عدم الاحتياج إلى العلة الغائية - ينتهي بالأخرة إلى الترجح بلا مرجح - أي رجحان أحد من المتساوين على الآخر بلا مبدأ فاعلية و هو بمعنى «كون المعلول بلا علة فاعلية» - لأنّ مفاد قاعدة الترجح - كما عرفت - سلب الفاعلية عن الفاعل، و يلزم منه سلب العلة من المعلول و هو مفاد قاعدة الترجح بلا مرجح.

١. الحكمة المتعالية، ج ١ : ص ٢٠٨

٢. أنوار الهدایة، ج ١ : ص ١٥٤

٣. ص ١٨٨

٤. مصنفات ميرداماد ص ٥٠٨

٥. أنوار الهدایة؛ ج ١ ص ١٥٤

القول الثاني: هو إنكار امتناع الترجيح بلا مر جح و قد نسب إلى الأشاعرة^١. و من أهم أدلةّهم، ذكر النقوض الواردة على القاعدة.

قال في الحكمة المتعالية في ذكر نقوضهم : «المستحلّون ترجيحاً أحد المتساوين بلا سبب تشعّبوا في القول - ففرقة قالت: إنَّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بيته دون سائر الأوقات من دون مخصوص يتخصّص به ذلك الوقت.

و فرقة زعمت أنَّ الله سبحانه، خصّ الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحضر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام وكذلك الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من كلِّ الوجوه. و الجائع المخِير بين رغيفين متساوين كذلك يخصّ أحدهما بالاختيار من غير مر جح . و فرقة تقول ما يختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر، غير معلل بشيء؛ لأنَّه بائِي شيء علّل، فسد.

و فرقة تقول الذوات متساوية بأسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات. فهذه متشبّثاتهم في الجدال»^٢

و ظاهر عبارت الفخر الرازي، قبول نقوضهم حيث قال : «فثبتت بما ذكرنا [عنى به بعض النقوض] أنَّ الفعل لا يتوقف على الداعي».«^٣

و لكنَّ صدر الدين^(٤)، لم يخضع لهذه النقوض و ذهب إلى أنَّ لهذه الموارد الجزئية، أيضاً مر جحات. قال: «[لها] مر جحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتّفاقات. فإنّما لهم الجهل بالأولوية لا نفي الأولوية وأقلّها الاتصالات الكوكبية والأوضاع الفلكية و الهيئات الاستعدادية فضلاً عن الأسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الأمور و قضى من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الأتمّ الأولى.»^٥ و قال السيد الإمام^(٦): «و أمّا الأمثلة الجزئية - التي لا تكون تحت ملاك برهاني و ضابطة ميزانية - فلا

١. راجع شرح المنظومة ج ٢ ص ٢٦١

٢. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ١ ص ٢٠٨ و ٢٠٩

٣. شرح فخر رازى على الاشارات ج ١ ص ١٨١

٤. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ١ ص ٢٠٩ و ٢١٠

تفيد شيئاً، و لا يدفع بمتلها البرهان الضروريّ، مع أنّ اختيار بعض التّى [هي] مورد النّقض في الأمثلة، لا يكون بلا مرّجح، بل له مرجحات خفيّة، قد يغفل عن تفصيلها الفاعل أو الآخر، مثل كون أحدهما أسهل تناولاً لكونه على يمينه، أو توجّه النفس و تعلق إدراكتها بأحدهما أولاً، أو أكثر من الآخر بالعلل الخفيّة.

فلو قيل: نحن نفرض التساوى من جميع الجهات واقعاً و في نظر الفاعل.

قلنا: فإذاً، يمتنع تعلق الإرادة بأحدهما، و هذا الفرض مثل أن يقال: نحن نفرض تحقق المعلول بلا علة موجبة، أو تتحقق الإرادة من غير علة و غاية، أو نفرض اجتماع النقيضين، و هذه مجرد فروض لا واقع لها، و أوهام لا حقيقة لها.^١

و كذلك قال: «و بالجملة يرجع ترجيح بلا مرّجح في جميع الموارد إلى وجود الممكّن بلا علة و بطلانه من البديهيات الأوليّة.»^٢ و أصرّ عليهما في رسالة الطلب والإرادة.^٣

و مما ينبغي أن تعلم، هو أنّ المنكرين للقاعدة، ذهبوا إلى أنّ اختيار الفاعل المختار هو كاف في ترجيح أحد الطرفين على الآخر فلا يجب أن يكون لأحدهما مرّجح، بل الفاعل المختار يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر لا بمرّجح.^٤

و إن قلت: إنّ اختيار أيضاً ممكّن الوجود و حصوله لا يكون بلا علة، فما العلة في وجودها؟

قالوا: «إنّ الإرادة صفة تقتضى ترجيح أحد طرف الممكّن على الآخر من غير موجب».^٥

أو قالوا: «لا تحتاج إلى العلم بسبب الميل».^٦

١. أنوار الهدایة؛ ج ١ : ص ١٥٤ . و من العجيب كلام الإشتهرادى فى تبيّن الأصول ج ١ ص ٢٢٩ فى تقرير أبحاث الإمام الخمينى (س) حيث قال : «و أمّا الترجيح بلا مرّجح فهو غير مستحيل، و المستحيل هو الترجح بلا مرّجح، و لا ارتباط لمسألة العرفية التي أوردوها لجواز الترجيح بلا مرّجح، مثل اختيار العطشان أحد الماءين المتتساوين من جميع الجهات، و لا يمكن عطشاناً لأجل محذور استحالة الترجح بلا مرّجح، و نظائره بالمقام؛ لأنّها مسائل عرفية لا تصلح دليلاً لمسألة العقلية.»

٢. أنوار الهدایة؛ ج ١ : ص ١٥٤ .

٣. الطلب والإرادة ص ٦١ .

٤. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي ص ٥١٧

٥. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي ص ٥٥٥

٦. قاله ابن كثونه. قد نسب إليه في كتاب «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» ص ١٤٦ و ١٤٧

أو قالوا: «استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح [مما لا واقع لها] و السبب في ذلك: أنّ الحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب و فاعل، و أمّا صدور الفعل اختياري عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال، لما عرفت من أنّ وجوده خارجاً، يدور مدار اختياره و إعمال قدرته من دون توقيفه على شيء آخر كوجود المرجح أو نحوه. نعم؛ بدونه يكون لغواً و عبشاً...»^١

و دعوى أنّ اختيار هو المرجح في فرض التساوى، ساقطة بأنّ اختيار، لا يمكن أن يكون مرجحاً لوضوح أنّ المرجح، ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساوين أو أفراد متساوية، فلا يعقل أن يكون هو المرجح»^٢

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ الأشاعرة المنكرين لقاعدة «الترجح بلا مرجح»، لم ينكروا قاعدة الترجح بلا مرجح.^٣

كما صرّح بذلك الحاجي السبزوارى.^٤

و إنّك عرفت أنّ الترجح بلا مرجح عند من ذهب إلى القول الأول يرجع لا محالة إلى الترجح بلا مرجح.^٥

القول الثالث: و هو قبول مفاد القاعدة و ردّ بدبيهتها. و قد نقل هذا القول في مواضع.

و يمكن الاستدلال عليه و الجواب منه، بما ذكر. صدر المتألهين الشيرازي^(٦) «و أمّا قول من ينكر بداهة القضية المفطورة، بأنّا متى عرضنا قولكم: «الطرفان لما استويَا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما، فامتنع

١. أو قالوا: چگونه شاد کنم اندرون مسکینم / باختیار که از اختیار بیرون است. أو قالوا: قلم اینجا رسید سر بشکست.

٢. محاضرات في الأصول؛ ج ٢ : ص ٤٦

٣. قال في شرح المنظومه؛ ج ٢ ص ٢٦١: «اعلم أنّ القائل بالبخت والاتفاق، منكر هذه القضية. و إنكارها مساوق لجواز «الترجح بلا مرجح» الذي لا يقول به الأشعرى أيضاً»

٤. أقول : لقائل أن يقول : إنّه لا ترجع القاعدة الأولى إلى القاعدة الثانية لا محالة. بل من الممكن عدم الرجوع. بيان ذلك: أنّ الركن الركين في الاستدلال على الرجوع، هو إثبات أنّ قاعدة الترجح من غير مرجح بمعنى عدم وجود الغاية و عدم الغاية بمعنى عدم علة فاعلية الفاعل و هو بمعنى نفي الفاعلية و عدم الفاعلية بمعنى كون المعلول بلا علة مع أنّ المنكرين للقاعدة الأولى أنكروا أيضاً قضية «عدم الغاية بمعنى إنكار فاعلية الفاعل» فأبتر الإستدلال و نقض؛ خصوصاً مع التنبّه على أنّ الفلسفه استدلّوا على وجود العلة الغائية بهذه القاعدة (شفا الهيات ص ٢٩٧ و ٢٩٨) و بذلك يعلم أنه من الممكن قبول القاعدة الثانية و ردّ الأولى. فتأمل.

٥. راجع : ج ١ ص ١٣٥ «قواعد كلی فلسفی در فلسفه اسلامی» و «دانشنامه تشییع فی ذیل عنوان الترجح بلا مرجح» و قد نسب فخر الدين الرازى هذا القول إلى جماعة، راجع «الأربعين في أصول الدين».

الترجح إلّا بمنفصل»، على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وجذنا الأخيرة فوق الأولى في القوّة و الظهور - و التفاوت إنّما يستقيم إذا ترّق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى بالنسبة إلى الأخيرة - و قيام احتمال النقيض ينقض اليقين التامّ.

فالظلم فيه ظاهر؛ إذ لم يعلم أنّ التفاوت في الفطريات، كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفى الحكم، و الحكم في نفسه، مما لا يتفاوت، على أنّ الحكم الفطري و الحدسي، كالاقتراضي، مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان و الأزمنة و خصوصيات المفهومات و العقود لتفاوت النقوس في استعداداتها الأوّلية غرائزيةً و استعداداتها الثانوية كسببيةً فالسلائق العقلية في إدراك نظم الحقائق و تأليفها، وزانها وزان السلايق الحسّية السمعية في وزن الألفاظ و تأليف الأصوات. و جهة الوحدة في العقليات، كجهة الوحدة في السمعيات. و التخالف كالتناقض.^١

القول الرابع: التفصيل بين اختيار طبّيعي الفعل و بين الأفراد المتساوية في تحقق الغاية. و هو المستفاد من كلمات السيد الخوئي^(ره) حيث قال: «على أنّ وجود المرجح لاختيار طبّيعي كاف و إن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون بعضها مرجح بالإضافة إلى بعضها و لا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختياره المكّلّف».٢ و حاصله: أنّ للجائع، ترجيح بالنسبة إلى أكل الرغيف و هو الذي يحرّكه نحو العمل و أمّا بالنسبة إلى أخذ واحد من الرغيفين، فلا يجب وجود مرجح أصلاً بل الاختيار و الإرادة بالنسبة إلى طبّيعي العمل كاف في المقام. هذا كله في تبيين القاعدة. و سنذكر ما هو التامّ منها، في مباحث الطلب و الإرادة. إن شاء الله.

أمّا على فرض قبول مفاد القاعدة أيضاً، لا يمكن التمسّك بها، لإثبات الارتباط الذاتي بين اللفظ و المعنى فلا ينفع لقول عباد بن سليمان أصلاً. و قد استدلّ السيد الجد^(س) على بطلان هذا الاستدلال بدلائل :

الأول : أنّ مقتضى القاعدة، ليس وجود الارتباط الذاتي، بل يمكن أن يكون الترجح الذي ينتهي إلى الوضع هذا اللفظ لذلك المعنى، حاصلاً من جهة أخرى. قال : «و توهم لزوم العلاقة [أى المناسبة الذاتية] دفعاً للترجيح بلا مرجح في الوضع، واضح الضعف؛ لعدم لزوم كون المرجح هو الرابطة بين اللفظ و المعنى؛ لإمكان أن يكون انتخاب لفظ لترجح فيه لدى الواضع، من قبيل سهولة الأداء و حسن التركيب إلى غير ذلك [كالمحبة إلى شخص

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع ج ١ ص ٢٠٧ و ٢٠٨

٢. آدرس از محاضرات است ظاهرا.

آخر الداعية لتسمية الابن باسمه] من غير أن يكون بين الألفاظ و المعانى أنى مناسبة».١

الثانى : الوجدان قام على خلاف المدعى.إنه قال: «و بالجملة دعوى المناسبة بين جميع الألفاظ و المعانى ممّا يدفعه الوجدان»٢

الثالث : إن المراد من المناسبة الذاتية، وجود هذه المناسبة قبل الوضع فنقول : «يمكن إقامة البرهان على دفعها بأن يقال: إذا وضع لمعنى بسيط من جميع الجهات، الفاظ مختلفة فى لغة أو لغات: فإنما أن يكون لجميعها الربط مع المعنى، أو لبعضها دون بعض، أو لا ربط لواحد منها معه. ولا سبيل إلى الأول، للزوم تحقق الجهات المختلفة فى البسيط الحقيقى، و هو خلف، و على الثنائى و الثالث تبطل دعوى الخصم.»٣

و إن كان المراد من هذه المناسبة، ايجاد هذه المناسبة من بعد الوضع فنقول: «و أمّا عدم تحقّق العلاقة بينهما بعد الوضع - بمعنى أنّ الجاّعل لم يوجد علاقة خارجية بينهما - فهو - أيضاً - واضح لأنّ تعين اللفظ للمعنى لا يعقل أن يكون موجباً لوجود العلاقة الخارجية التكوينية.»٤

هذا كله مع أنّك عرفت: أنّ قول عباد بن سليمان على التقرير الثالث، لا ينافي الوضع أصلاً.

النكتة الثانية : إشارة إلى علم الاستدراك و مذهب أمّة فقه اللغة و مدّعياتهم.

الظاهر، أنّ أوّل من ذكر ارتباط اللفظ و المعنى، هو أفلاطون في رسالته المسماة بـ «كراطيلوس»٥. و يمكن استخراج قياس من كلامه هكذا : «الاسم علامة للمسمى، العلامة تجب أن تكون مربوطة بمعناه، فالاسم يجب أن يكون مربوطاً بمعناه».

و بعبارة أخرى: الاسم صورة المعنى و يكشف عن ماهيته، و صورة المعنى لا يكون فارغاً عنه، فالاسم لا يكون فارغاً عن معناه، فيجب أن يكون بينهما ارتباط.٦

ثم أمّة اللغة قد محضوا عن هذا الارتباط و بحثوا عنه كثيراً. و من جملتهم ابن جنى، و هو أعلم أدباء العرب

١. مناهج الوصول : ج ١ : ص ٥٦

٢. نفس المنبع.

٣. نفس المنبع.

٤. نفس المنبع.

٥. آدرسى [kratylos] چيزى....

٦. أقول: هذين القياسين لا يكونان في كلماته صريحاً بل هما مستخرجان من خلال أكثر من عشرين صفحة.

بفقه اللغة وقد بذل جهده في كتابه «الخصائص» في إثبات هذا الارتباط بما لا مزيد عليه.

وإليك أصول أقوالهم ونظرياتهم :

أصل : فقه اللغة، هو علم، يبحث فيه عن اللغة، منشأها و تغييراتها و تطور معناها و خصائص أصواتها و تطور دلالتها.

و علم الاستدراك، هو إتيان لفظ من لفظ آخر بشرط مناسبتهما في المعنى و مغايرتهما في الصوغ.

أصل : من المباحث المهمة عندهم، «مناسبة الحروف لمعانيها». كما أشار إليه أفلاطون أولاً قائلاً: «بأن الاسم نقش و رسم. وكل حرف كالخلط في التصوير، فكما أن الخط في التصوير، مؤثر في مطابقة التصوير للمصور، أن الحرف في الاسم مؤثر في مطابقته للمعنى و عدمها.»^١

و قال ابن جنی : «أن في تقديم ما يضاهي أول الحدث و تأخير ما يضاهي آخره و توسيط ما يضاهي أوسطه، سوقاً للحروف على سمت المعنى المقصود و الغرض المطلوب»^٢.

و من الأمثلة المشيرة إلى تأثير الحروف في المعاني، «السـد و الصـد»؛ فكلاهما بمعنى واحد، غير أن «السـد» - لكون السين أضعف من الصاد - يدل على معنى أضعف، فـ«السـد» للباب و «الصـد» جانب الجبل.

و كذلك حال «الوسيلة و الوصيلة» فإن «التوسل إلى الشيء» هو مماثله له و لكن «الوصلة» أشد معنى و أقوى كاتصال الأعضاء للبدن.

و من ذلك، كلمتى «الخضم و القضم»، كلاهما بمعنى «الأكل» غير أن «الخضم» لأكل الرطب و «القضم» للأكل الصلب اليابس. و ليس هذا إلا ناشئاً من كون «القاف» أقوى من «الخاء» صوتاً و معنىً.

و كذلك حال «النضح و النضخ»، فكلاهما «سيلان الماء و ترشحه»، غير أن «النضخ»، يفيد معنىً أقوى لقوة «الخاء»، فـ«النضح» للماء الضعيف و «النضخ» لما هو أقوى، كما في قوله تعالى: «فيهما عينان نضاختان».»^٣

أصل: قال السيوطي: «أما أهل اللغة و العربية، كانوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ و المعانى، لكن

١. انظر الرسالة المسماة بكراتيلوس و ما نقلته هو ما يستفاد من خلال صفحات عن رسالته.

٢. الخصائص ج ١ ص ٥٥٥

٣. الرحمن؛ ٦٦

الفرق بين مذهبهم و مذهب عباد أنّ عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم».١

فتبيّن من ذلك، عدم صحة ما نسب إلى السكاكى من رجوع كلام عباد إلى قول أئمّة الاشتقاد. إن صحت النسبة.٢

أصل: إنّ مراد أئمّة اللغة من قيد «الذاتي» في عبارتهم هو الطبيعي ولذلك تراهم يستعملون الطبيعي بدل الذاتي في كثير من الموارد٣. ولا يعنون به الذاتي المصطلح في المنطق والحكمة.

فلا يرد عليهم ما يرجع إلى أنّ الذاتي لا ينفكّ من الشيء، ولو لذلك أنّ أهل الاشتقاد، لم يذهبوا إلى لزوم متابعة الألفاظ لمعانيها بل للواضع أن لا يراعيها. نعم؛ حينئذٍ يعدّ وضعه قبيحاً أو غير جميل وبذلك صرّح أفلاطون في رسالته أيضاً.

أصل: من الأمور الهامة في هذا الفن المثبتة لارتباط اللفظ والمعنى إجمالاً هو التوجه إلى أصل اللغات ومنشأ وضعها عند الإنسان. قال ابن جنّى في خصائصه : «و ذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلّها، إنّما هو من الأصوات المسموعات كدوى الريح و حنين الرعد و حزير الماء و شحيم الحمار و نعيق الغراب و صهيل الفرس و نزيب الظبي و نحو ذلك؛ ثم ولدت اللغات فيها بعد. وهذا عندي وجه صالح و مذهب متقبل».٤

وبناءً على ذلك، يمكن إثبات «القيمة الذاتية» و «المعنى النفسي» للحرروف أيضاً ببيان أنّ ما حصل من ضرب اليد على الجدار، هو صوت «تق» أو «دق» و لم يسمع منه صوت الهاء أو الحاء، فيعلم أنّ القاف، يلائم الخشونة و الجحش دون الهاء، كيف و لم يسمع من الضرب هذا الحرف! و إنّ ما حصل من موج البحر، صوت يشبه حرف الشين لا القاف.

وبذلك يمكن الاستدلال على أنّ الحروف في ذاتها، ذات مناسبة لبعض المعانى و مع التفطن على هذه الدقيقة، ذهب أفلاطون إلى أنّ الوضع الصحيح و الحسن هو ما يلائم حرروف الاسم معناه.

أصل: مما لا ينبغي عدم التنبيه عليه، هو اصطلاحهم: «القيمة الذاتية» و «القيمة المكتسبة» و مع التنبيه عليه

١. المزهر؛ ج ١ ص ٤٧

٢. السيد المجاهد قد نسب هذا إلى السكاكى فراجع مفاتيح الأصول ص ١

٣. انظر المزهر للسيوطى ج ١ ص ٤٧ و أيضاً دراسات في علم اللغة ص ١٥٠.

٤. خصائص؛ ج ١ ص ٥٥

يمكنك الجواب عن كثير من الإشكالات.

أما القيمة الذاتية، هي ما عرفت و هي ما كانت الأوضاع الأولية حاصلة منها.

و أمّا القيمة المكتسبة، هي ما يحصل للفظ بعد وضعها للمعنى و بسبب ارتباطها بالمعنى. و من المعلوم أنه لا يمكن إنكاره. ألا ترى قبح لفظ «الغائب» نفسه؟ و ليس ذلك إلّا من الارتباط الوثيق بين اللفظ و معناه بعد الوضع والاستعمال و قد يعبر عنها «بالأنس بعد الاستعمال».١

وعليك أن لا تختلط بين هاتين القيمتين و لا تستدلّ على واحدة منهما للأخرى أو عليهما.

أصل : هناك أبحاث دقيقة حول «الأصل في الاشتغال» هل هو المصدر أو الفعل أو غيرهما؟

و منهم من ذهب إلى أنّ أصل المشتقات هو المصدر مستدلاً بـأنّ المصدر يدلّ على حدث، و الفعل يدلّ على حدث و زمن، و الأسماء المشتقة تدلّ على حدث و زمان مع زيادة ثالثة كالدلالة على الفاعل أو المفعول أو التفضيل أو المكان. فهذا دليل على أنّ الأصل هو المصدر؛ لأنّه هو القدر المشترك في جميع المشتقات.٢

و منهم من ذهب إلى أنّ الأصل هو الفعل الماضي مستدلاً بـأنّ الأصل هو الذي يجب أن يتكرّر في مشتقاته بأسره و الذي يكون متكرّراً، هو أحرف الفعل الماضي. إلّا ترى في مشتقات «ذهب»، المتكرّر هو هذه الثلاثة مع أنّ في مصدره – أعني الذهاب – حرفاً [أى الألف] لا أثر له في المشتقات أصلاً، فيكيف يكون أصلاً؟

و منهم من ذهب إلى أنّ الأصل، ليس واحداً منهما بل الأصل هي المادة المطلقة من المصدرية أو الفعلية و هي «ذ ب»، فكلّاهما مشتقان من المادة.

و منهم من ذهب إلى أنّ الأصل، هو الجوهر. قال ابن جنّي: «المصدر مشتق من الجوهر كالنبات من النبت و الاستحجار من الحجر».٣ فمن ذا الذي يصدق أنّ مصدر التأبّل (أى اتخاذ الإبل) قد وضع قبل أن يوضع لفظ إبل نفسه؟ أو أنّ مصدر التأرض (الصوق بالأرض) وضع قبل لفظ الأرض؟ أو أنّ مصدر الاحضان وضع قبل لفظ الحضن؟ أو التسلّع قبل الضلع؟ أو التبحر قبل البحر؟ أو السمّو قبل السماء؟ بل أنّ البداهة، تقتضي وجود أسماء الأعيان المشاهدة المرئية التي تناولها الحواس، قبل أسماء المعاني التي تطورت و انتقلت من مضائق الحس إلى

١. مناهج الوصول؛ ج ١ ص ٥٦

٢. انظر أصول النحو ص ١٣٤

٣. الخصائص؛ ج ٢ ص ٤٣٢

آفاق النفس، و ما علم أنه أقدم فهو أجرأ أن يكون الأصل؛ إذ يكون قياسه مطروحاً و ميزانه واضحًا. ولذلك كانت أسماء الأعيان هي أصل الاشتقاق دون المصادر؛ لأنّ هذه المصادر، كالأفعال، لا تقيّد بموازين دقيقة و لا تقاس أقيسة سليمة مطرودة.^١

و من الأمثلة التي لا شبهة في كون الجوهر فيها أصلاً، التبني من الأبن و التأني من الأب و التأمم من الأم و أحزم من الحرم و ساحل من الساحل و كوف من الكوفة، و أفجر من الفجر و أظهر من الظهر و استحر من السحر إلى غير ذلك.

هذا كلّه بعد البحث عن أنّ أصل الكلمات العرب هل ثالثي أو ثنائي؟ إذ كما عرفت سابقاً أن منشأ الألفاظ عند كثير منهم هو أسماء الأصوات و هي ثنائية مركبة من متحرّك فساكن.

أصل: إنّ الاشتقاق على أقسام: الصغير، الكبير، الأكبر و الكبار و نبيّنه بالإجمال في ضمن أصول:

أصل: الاشتقاق الصغير هو ارتداد التصارييف المختلفة المتشعّبة عن المادة الأصلية إلى معنى جامع.

و هذا هو الاشتقاق المعروف الشائع عند أهل اللغة. و لذا سمّوه بالاشتقاق العام أيضاً. و من ذاك القسم من الإشتقاق، ارتداد ضرب و اضرب و ضارب و مضروب إلى معنى جامع أي الضرب مع خصوصية.

و محلّ الخلاف في الاشتقاق الصغير، هو ارتداد المصادر مختلفه المعنى، إلى معنى جامع. فمثلاً قيل: إنّ «العين و الراء و الفاء»، تدلّ على معنى جامع و هو «السكون». و استشهد له بكلمات: منها المعرفة و العرفان؛ لأنّ من أنكر شيئاً توحّش منه و بالمعرفة سكنت نفسه. و العرف - و هي الرائحة الطيبة - لأنّ النفس تسكن إليها و العرف - و هو المعروف - لأنّ النفوس تسكن إليه و تعرّف الضالة و اللقطة ليعرف صاحبها و ليسكن.^٢

أصل: الاشتقاق الكبير، عبارة عن ارتداد التصارييف المختلفة من الحروف الأصلية مع اختلافها في الترتيب، إلى معنى جامع.

كإرجاع «س م ل»، «س ل م»، «م ل س»، «ل س م» و «ل م س» إلى معنى جامع أي الملاينة و الإصحاب. و قد طبقوا عليهم السمل و هو الماء القليل و السلامة و المسيل و اللمس.

١. انظر دراسات في فقه اللغة ص ١٨٢

٢. انظر دراسات في فقه اللغة ص ١٧٧

و هذا القسم من الاشتقاد، - الذي سمّاه ابن جنّي الاشتقاد الأكبر و جعله مع الاشتقاد الأكبر الآتي واحداً -
وقع محل النقض والإبرام: فبعضهم أخذوا بتوجيه الأمثلة و بعضهم أصبحوا بتسخّر توجيهاتهم و بيان تكاليفاتها.
ثم إنّك ان قبلت «القيمة الذاتية» للحروف لا تتوكّل من القول بملائمة تلك الكلمات في الجملة. كما لا
يُخفى.

ولكنّ هذا الاشتقاد، - كما نبه عليه السيوطي - «ليس معتمداً في اللغة ولا يصح أن يستنبط به اشتقاد في
لغة العرب»^١ و لا يبلغ درجة الحجّية حتّى يستدلّ به خصوصاً بعد الاعتراف بعدم لزوم تبعيّة الواضع في وضعه
لهذه المناسبات.

أصل: الاشتقاد الأكبر و هو استبدال المادتين متقاربتي المخارج و متماثلتي الصفات لإرجاعهما إلى معنى
جامع.

فالقائلين بذلك القسم رأوا «كسط و قسط»، «البحث و المحظ»، «الوسيلة و الوصيلة»، «السراط و الصراط»
في الحقيقة، واحداً، فجعلوا معناهما واحداً غير أنّ في معناهما اختلافات ظريفة ناشئة من «قيمة الحروف الذاتية».
ومبني استدلالهم هو الذهاب إلى أنّ تقارب الألفاظ، يكشف عن تقارب المعانى. قال ابن جنّي في تفسير
لفظ «تؤزّهم» في قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُّهُمْ أَزْأَ»^٢ : «أى تزعجهم و تقلّلهم.
و هذا في معنى تهزّهم هزاً و الهمزة أخت الهاء فتقرب اللفظان لتقارب المعاني و كأنّهم حضروا هذا المعنى بالهمزة
لأنّها أقوى من الهاء و هذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ؛ لأنّك قد تهزّ ما لا بال له كالجذع^٣ و ساق الشجرة
ونحو ذلك»^٤.

و منه «العسف والأسف» فالعين أخت الهمزة.

و ربما بالغوا مبالغةً في ذلك و ذهبو إلى استبدال «العصر و الأزل» معللاً بأنّ «العين، أخت الهمزة» و
«الصاد، أخت الزاي» و «الراء، أخت اللام». فلهمما معنى جامع!^٥

١. المزهر؛ ج ١ ص ٣٥٢

٢. مريم ٨٣

٣. بمعنى دستگیره في الفارسية.

٤. الخصائص؛ ج ١ ص ٥٣٨

٥. انظر خصائص؛ ج ١ ص ٣٥٨

و ممّا يمكن أن يستدلّ به على الاشتقاء الأكبير بشكل الموجبة الجزئية هو استعمال «أم» بدل «أل» في بعض لغات العرب كما ورد في الحديث «أمن امبر امسيام في امسفر؟ قال رسول الله^(ص): «ليس من امبر امسيام في امسفر». ^١

و كذلك استعمال «با» بدل «ما» في بعض اللغات، فإنّهم يقولون: «با اسمك؟» بدل «ما اسمك؟».

بل يمكن الاستدلال عليه بباب الافتعال، في إبدال بعض الحروف بالبعض بشكل قياسي.

ثم أعلم أنَّ الفارق بين الاشتقاءين: الكبير والأكبير هو أنَّ الكبير يقوم على القلب والأكبير يقوم على الإبدال.

و قد ذكروا للإبدال مسوغات من التماثل: كالتأين أو التجانس: كالدال و التاء أو التقارب: كالجاء و الهاء أو

التباعد: كالنون و الميم. ^٢

و قد جمعوا الحروف التي كثرت الإبدال فيها في جملة «طال يوم انجدته».

و مما يشبه الإبدال، الإتباع: وهو أن تتبع الكلمة، كلمةً على وزانها و هو كثير الاستعمال في الفارسية أيضاً كتابع فرش بن مرش و هوا بن موا و ريز بن ميز. و من الأمثلة العربية، تتابع الحارب: يار و عطشان بن نطشان و جائع بـ: نائع.

فالكلمات الثانية، إنما تتبع الأوائل من دون أن يكون لها معنىً محصل بحيث تعدّ من المهملات و لكن استعملت لتقوية الكلام كما حكى عن بعض العرب، أنه «سئل عن حكمة هذا الاتباع؟ فقال هو شيء نتدّ به كلامنا».

أصل: الاشتقاء الكبار وقد سمى بالنحت أيضاً. و هو صوغ الكلمة من كلمتين نحو: «عبيشى» و «عبدري» و «مرقسى». و هي في الأصل، من نسب إلى «عبد الشمس» و «عبد الدار» و «امرأ القيس» و من ذاك قولهم: «حيَّلَ الرجلُ أى: «قال: حيَّ على خير العمل». و «البسملة»، منحوت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ».^٣

و من المباحث المهمة في هذا القسم من الاشتقاء، هو سماعيته و قياسيته، بعض ذهب إلى سماعيته و بعض

١. آدرس؟؟؟ حداقل از مغنى می تونی آدرس بدھی.

٢. لطلب التفصيل راجع الاشتقاء (الأمين) ص ٣٥٢

٣. من الوتد و هو بالفارسية ميخ

٤. وأظنَّ من أشهر أمثلة الاشتقاء الكبار، كلمات الرموز ك ناجا في الفارسية.

ذهب إلى قياسيته إن كان موافقاً للذوق السليم والطبع المستقيم. و الحمد لله رب العالمين.

المطلب الثاني: من الواضع؟

إنّ من المسائل التي قد طرحت في علم الأصول، هي مسألة تعين الواضع، «هل هو واحد أو متعدد» و «هل هو الله أو البشر». و ربما ترك البحث عنها إن لم يذهب المحقق النائيني^(١) إلى ما يغاير الوجdan في المقام و لم يبرهن على مذهبه بما لا يمكن العدول عنه بلا جواب، خصوصاً بملاحظة ما كتبه السيد الإمام في المقام.

فيجب علينا أن نبسط النظر حول ما قال، مع إفاضات بعض المحققين. و قبل الورود في كلام النائيني^(٢) و لإيضاح صورة المسئلة، ينبغي النظر إلى ما أفاد المحقق الرشتى^(٣) في المقام.

قال في بدائع الأفكار: «الموضع الثاني: في الواضع، اختلفوا في تعينه إلى أقوال ثلاثة أو أربعة: ذهب قوم إلى أنه الله تعالى و قيل إنه البشر و قيل بالفرق بين الضروريات فمن الله و غيرها فمن اصطلاح البشر. و حجج الأقوال في غاية الضعف و السخافة و لهذا سكت المحققون عن ترجيح الأقوال بعضها على بعض بعد ما وجدوا عدم نهوض شيء من أدلةها على إثباته.

لكنّ المظنون أو المعلوم أمران: أحدهما: فساد سلب التوقيفية^٤ على نحو العموم و الثاني: إيجابها كذلك.
أما الأول، فلأنّ مخاطبة الله سبحانه لأول مخلوقه القابل للخطاب قبل خلق البشر، أمر ثابت ضروري لجميع أهل الأديان، فلا بدّ من ثبوت وضع في الجملة للألفاظ حتى يصحّ المخاطبة. و منع كون المkalمة و المخاطبة بالألفاظ لإمكان كونهما بغير اللفظ، أمر يمكن دفعه أيضاً بالضرورة. سلمت لكن خطاب الله لآدم بعيد خلقته بل و مkalمة بعض الملائكة معه، ليس مما ينكر، بل القرآن المجيد صريح في خطاب الله للملائكة كآية الأمر بالسجود.^٥ فثبت أنّ طائفه من الألفاظ، كانت موضوعة لمعانيها من دون مدخلية فيه للبشر. و أيضاً القرآن المجيد، مما ليس للبشر في وضع ألفاظه مدخلية وقد ثبت بالقاطع وجودها قبل خلق البشر

و أما الثاني؛ [أى فساد إيجاب التوقيفية على نحو العموم] فلأننا نعلم أنّ جملة من اللغات من اصطلاحات أربابها، فكيف يقال: إن جميع اللغات، واعتها الله تعالى؟^٦ انتهى كلامه رفع مقامه.

١. القصد منه هو نسبة الوضع إلى الله.

٢. بقرة ٣٤

٣. بدائع الأفكار؛ ص ٣

و تعليقنا على قوله هو عدم تمامية ما استدلّ عليه لإثبات واضعية الله سبحانه.
أما تكلّم الله، لا يجب أن يكون بالألفاظ بل التحقيق عدمه وليس المقام مقام إثباته. و من العجيب ادعاء
الضرورة لدفع هذا الاحتمال.

و أمّا ادعائه من آنَّه «قد ثبت بالقاطع وجود القرآن قبل خلق البشر»، مما يكون القطع على خلافه مع التفطّن
على آنَّه لا معنى للبعدية والقبلية في عالم المجرّدات. مع آنَّ وجودها قبل خلق البشر، كان في عالم العلم الإلهي
الذى من المجرّدات.

و أمّا المحقق النائيني^(٤)، قد ذهب إلى أنَّ الواقع مطلقاً هو الله لا غير. قال: «إنَّ دلالة الألفاظ وإن لم تكن
بالطبع، إلَّا أنه لم تكن أيضاً بالتعهد من شخص خاصٍ على جعل اللفظ قالباً للمعنى؛ إذ من المقطوع آنَّه لم يكن
هناك تعهد من شخص لذلك ولم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ ومعاني
على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟! بل لو ادعى استحالة ذلك، لم تكن بكلِّ البعيد؛ بداعه عدم تناهى الألفاظ
بمعانيها، مع آنَّه لو سُلِّمَ إمكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهد وإصاله إلى عامة البشر دفعه محال عادة.

و دعوى: أنَّ التبليغ والإصال يكون تدريجاً، مما لا ينفع؛ لأنَّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ، يكون
ضرورياً للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفية تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهد
إليهم، بل يسأل عن الخلق الأول كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع آنَّه لم يكن بعد وضع و تعهد من أحد.
و بالجملة: دعوى أنَّ الوضع عبارة عن التعهد وإحداث العلاقة بين اللفظ ومعنى من شخص خاصٍ مثل
عرب بن قحطان، كما قيل، مما يقطع بخلافها.

فلا بدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كلِّ شيء قدير، وبه محيط، ولكن ليس وضعه تعالى
للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً؛ إذ ذلك أيضاً مما
يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواقع، أنَّ حكمته البالغة، لما اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم
 بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إما بوحي منه إلى نبي من أنبيائه، أو بإلهام
منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم،
حسب ما أودعه الله في طباعهم، و من المعلوم أنَّ إيداع لفظ خاصٍ لتأدية معنىًّا مخصوصاً، لم يكن باقتراح
صرف و بلا موجب، بل لا بدّ من أن يكون هناك جهةً اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج

عن الترجيح بلا مرجع». ^١ انتهى كلامه.

و ربما يؤيد كلامه بآيتين:

الأولى: «وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ السِّنَّاتِكُمْ وَ الْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ»،^٢ ببيان أن اختلاف الألسنة، ورد في سياق واحد مع خلق السماوات والأرض والألوان، ومن المعلوم أن خلقها، خلق تكويني بلا ريب، فهو أيضاً منسوب إلى الله فالواضع نفسه تعالى شأنه.

الثانية: «وَ عَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِاسْمَاءِ هُؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٣ ببيان أن تعليم كل الأسماء بنص الآية الشريفة، منسوب إلى الله تعالى، فلا دخل للبشر فيها.

في الجملة، أن من ذهب إلى أن الواضع هو الله تعالى، أدلة يمكن تلخيصه بما يأتى:

الأول: كثرة الألفاظ و المعاني، كانت على وجه لا يمكن إحاطة البشر عليها، و دعوى تدريجيتها مردود؛ لأن احتياج البشر ثابت قبل الوضع التدريجي، فيسأل عن كيفية تأدبة مقاصدهم بالألفاظ مع أنه لم يكن بعد، وضع و تعهد من أحد.

الثاني: آية «اختلاف الألسنة»^٤.

الثالث: آية «تعليم الأسماء»^٥.

الرابع: مخاطبة الله لآدم و الملائكة بعيد خلقته.

الخامس: خلق القرآن الكريم قبل خلق البشر.

و لمن أنكر واضعيته تعالى، يجب الخدشة في الأدلة كلها:

و أمّا الدليلين الآخرين، فقد عرفت الخدشة فيها.^٦

اما الدليل الثالث، فالحق عدم نهوه لمرادهم؛ لأن الأسماء في الآية، ليست من النطق الذي كان محل

١. ج ١ : ص ٣٠

٢. الروم ٢٢

٣. بقرة ٣١

٤. الروم ٢٢

٥. بقرة ٣١

٦. عند تشریح قول المحقق الرشتی (ره).

الكلام. ألا ترى قول أبي عبدالله لمفضل بن عمر في الرد على الدهريّة: «تأمل - يا مفضل - ما أنعم الله تقدست أسماؤه به على الإنسان من هذا النطق. الذي يعبر به عمما في ضميره، وما يخطر بقلبه، ونتيجة فكره. به يفهم غيره ما في نفسه. ولو لا ذلك، كان منزلة البهائم المهملة التي لا تخبر عن نفسها بشيءٍ ولا تفهم عن مخبر شيئاً... و كذلك: الكلام، إنما هو شيء يصطلح عليه الناس، فيجري بينهم. ولهذا صار يختلف في الأمم المختلفة بأسن مختلفة. وكذلك بالكتابة، ككتابة العربي والسرياني والعبراني والرومي وغيرها من سائر الكتابة التي هي متفرقة في الأمم، إنما اصطلحوا عليها، كما اصطلحوا على الكلام»^{٢٠١}

و مما يؤيد هذا التفسير بل يدل عليه: كون الضمير في الآية بشكل الجمع المذكر، قال تعالى: «ثُمَّ عَرَضْتُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ»^٣ بينما أن الأسماء، إن كانت بمعنى ما زعمه المستدل، يجب تأنيث ضميره. وأضف إلى ذلك، ما ورد في القرآن: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمٍ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»^٤ أو «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ»^٥، فتدبر جيداً فإنه حقيق بالتأمل وجدير بالتدبر.

و أمّا الدليل الثاني، فإنه أيضاً غير مفيد للمستدل؛ لأن ركن الاستدلال، وحدة سياق اختلاف الألسنة مع ما يقطع منسوبيته إلى الله، مع أنه لا يفيد؛ إذ من المحتمل عدم إرادته تعالى نسبته إليه سبحانه بمثل نسبة أخيه إليه

١. تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب : ج ١٠، ص: ١٨٥

٢. أقول: فيعلم أن الآية ليست في هذه السذاجة، بل فيها نكات عرفانية و دقائق وحيانية لا تصل إليها إلا بعد التلمذ عند أهلها. و هم على أن علم آدم للأسماء، ليس علماً بالمفاهيم بل علماً بالحقائق(شرح حديث جنود العقل والجهل ص ٢٦٣) وهو الذي به فضل الإنسان على الملائكة، وهو الذي يدل على سعة وجوده الذي يسع جميع الحقائق الإلهية. و يظهر جميع مظاهر الله. و به صار خليفة الله و يجب للملائكة السجود عليه. و إنك إن لم تذهب إلى هذه الدقيقة، فكيف يجيب عن الإشكال بأن تعليم آدم قبل السؤال عليه عن أسماء هولاء، كيف يوجب فضيلته عليها؟ و الحال أن التعليم ليس من قبيل تعليم الأستاذ تلميذه بل تعليم تكويني بمعنى خلقه على سعة وجودية مظيرة لجميع الأسماء الإلهية من الرحمنية والرحيمية والعالمية والقاهرية. و هذا بخلاف الملك، فكل واحدة منهن مظيرة لاسم خاص، كما أقر بذلك المحققون واستقر ذلك في تحقيقاتهم.

٣. بقرة ٣١

٤. آل عمران : ٤٥

٥. النجم ٢٣؛ وأيضاً ورد قريب هذا المضمون في سورة الأعراف : ٧١ فقال الله الكريم: «أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ» و سورة يوسف : ٤٠ «مَا تَعْبُدُونَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ».

تعالى، خصوصاً بعد النظر إلى آية «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ الَّذِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^١

فالفلك - وإن ورد في سياق ما يقطع منسوبته إلى الله^٢ تعالى - ولكن لا مجال لادعاء أن الصانع الفلک أيضاً هو الله تعالى لا غير خصوصاً مع تصريحه جل^٣ و على بأن «وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيْنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» فحال كلتا الآيتين حال واحد فلا مجال للاستدلال بهما على توقيفية صنع الفلک أو وضع الأسماء كما لا يخفى.

فلمراد من الآيتين أن الله تبارك و تعالى هو الذي أوجد قدرة الوضع والصنع على العباد فالامر منسوب إليه بالأخرة. وهذا ليس بمعنى صانعيته للفلک و واضعيته للألفاظ كما يدعى.
و أمّا الدليل الأول فهو من أوهن الأدلة فإن رد تدريجية الوضع ببيان أن الحاجات كثيرة مما لا يكاد ينقضى تعجبى منه!

قال الإمام^(س) : «لا شبهة في أن البشر في الأزمنة القديمة جدًا كان في غاية سذاجة الحياة وبساطة المعيشة، و بحسبها كان احتياجاته إلى الألفاظ محصوراً محدوداً، فوضعها على حسب احتياجاته المحدود، ثم كلما كثر احتياجاته كثرت الأوضاع واللغات، فكثرة الألفاظ والمعاني والاحتياجات في الحال الحاضر لا تدل على أن الواقع هو الله تعالى أو بوحيه وإلهامه، بل الواقع هو البشر، لا شخص واحد، بل أشخاص كثيرة في مر الدهور و تمادي الأزمنة، مما صدر عن بعض الأعاظم في المقام مما لا ينبغي أن يُصنف إلى إله».^٤
فنبين لك أن دعوى واضعيته الله للألفاظ مردود إلى صاحبه فالبشر بما أودعه الله في فطرته يستطيع أن وضع الألفاظ لمعانيها.^٥

١ . بقرة ؛ ١٦٤

٢ . جا افتادگی دارد.

٣ . منهاج الوصول ج ١ ص ٥٥

٤ . أقول: فواضعيته ليس بمعنى استقلاله التام في ذلك بل الوضع كان كسائر أفعاله منسوب إليه بعد نسبته إلى خالقه كما قال الحاجي السبزواری: لكن كما الوجود منسوب لنا / الفعل فعل الله و هو فعلنا.

ولك أن ترجع كلام النائيني إلى مختارنا أن تقدر و تحبّ!.

المطلب الثالث: تعريف الوضع

و لأهل الفنّ تعاريف شتّى، نذكر المهمّ منها مع ما فيها. فنسلك طريق تبيين كلامهم ثم التعليق عليهم:
التعريف الأول: ما قاله المحقق الخراساني^(١) من أنّ «الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط

خاصّ بينهما»^(٢)

التبين:

فإنّه استفاد من قيد «الاختصاص» حتّى يشمل تعريفه الوضع بكلّ قسميه: التعييني و التعييني، و لذا قال: «و
 بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني و التعييني.»^(٣)
و السّر في ذلك: أنّ التخصيص لمّا كان متعدّياً، فمشير إلى المخصوص و الواضع، فإنّه إن استعمله انحصر
تعريفه في الوضع التعييني كما لا يخفى. و لكنّ الاختصاص بما له من المعنى اللازم، كان أعمّ من التخصيص و
جهة نظره إلى المخصوص و الموضوع من دون النظر إلى المخصوص و الواضع.
فظهر أنّ كلا الاختصاص و التخصيص، كانا مصدرين و لكن يغايران في المعنى بما عرفت.

و لا يخفى عليك أنّ الاختصاص، ليس اسم المصدر و حاصله على وفق مصطلح النّهاة، بل إنّه مصدر، و
لكنّ معناه، كان نتيجةً للتخصيص كارتباط الغسل والطهارة، فالطهارة نتيجة الغسل مع كونها مصدراً. و إنّه بخلاف
الغسل و الغسل حيث إنّ الثاني يكون اسم المصدر.

و إذا انجرّ الكلام إلى هنا، لا بأس بذكر الفرق بين المصدر و اسمه بما يوافق التّحقيق، فنقول:
إنّ اسم المصدر، هو اسم مشتق دالّ على الحدث من دون دلالة على زمان أو فاعل.
فيغایر الفعل في أنه لا يدلّ على الزمان و يمايز عن المصدر في أنّ المصدر، منتبه إلى فاعل دونه. فإنّ
اسم المصدر يدلّ على الحدث الصرف بما هو هو. فالغسل اسم المصدر خلافاً للغسل فإنّ الغسل يشعر إلى الغاسل
أيضاً دون الغسل الدالّ على صرف الحدث بما هو هو.

و من المعلوم أنه يمكن أن يكون بعض المصادر، كانت نتيجةً لبعض المصادر الأخرى كما أنّ الطهارة، كانت

١ . كفاية الأصول ؛ ص ٢٤

٢ . كفاية الأصول ؛ ص ٢٤

مصدراً، و مع ذلك، كانت نتيجةً للغسل. فالاختصاص تكون مصدراً لأنّها منسوبة إلى فاعله النحوى الذى كان فى المقام، اللفظ و مع ذلك تكون نتيجةً للتخصيص الذى كان فاعله الواضح.^١

التعليق:

إنك إذا تأملت في المراد من التعريف، تصل إلى أن التعريف، يجب أن يكون مبيناً لحقيقة المعرف و موضحاً لذاته، بينما أنّ تعريف المحقق الخراسانى^(٢)، غريق في الإبهام بل مصريّ بالإجمال! فقوله: «نحو اختصاص»، أو «ارتباط خاص»، لا يكشف عن حقيقة الوضع غطاء و لا يجيب السائل أى جواب.

ولذا قال الإمام الخميني^(٣) مقرراً لما أفاده المحقق البروجردي^(٤): «و لا يخفى أنّ هذا الكلام، ليس إلّا إحالةً إلى المجهول و ليس له معنىً محصل دالٌ على كيفية تعلق الألفاظ بالمعنى.»^٥

و أضف إلى ذلك، أنّ الاختصاص، بما له من المعنى، - كما بياناً - كان نتيجةً للوضع لا حقيقةً له. كما أشار إليه السيد الجد^(٦) بقوله: «الاختصاص الواقع في كلام المحقق الخراسانى^(٧)، ليس وضعاً بل أثراً.»^٨ و نبه عليه المحقق الأصفهانى^(٩) : «و منه يظهر أنّ الاختصاص و الارتباط، من لوازム الوضع لا عينه». و بذلك يعلم أنّ ما عرفه الآخوند^(١٠)، ليس حقيقة الوضع؛ فلا نذهب إليه.

التعريف الثاني: ما قاله صاحب الفصول^(١١) من أنّ «الوضع تعين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه».٩

التبين :

إنّ تعريفه ذو قيود. و لكلّ قيد نكتة:
أما «التعيين» فجنس يشمل جميع التعيينيات و المراد به هنا، ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل و يسمى بالوضع التعييني، و التعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة و يسمى بالوضع التعييني.
و أما «اللفظ»، فصل خرج به تعين غير اللفظ و لو للدلالة، كالخطوط و النسب، فإنّها ليست بالوضع

١ . در متن درسی حاشیه ای است که برای تحقیق بیشتر در مورد اسم مصدر ذکر شده اینجا آورده شود.

٢ . لمحات الأصول ؛ ص ٢١ و في نهاية الأصول ؛ ج ١ ص ١٧ قال: «و لا يخفى: أنّ هذا الكلام ليس إلّا إحالةً على مجهول، و ليس له معنى محصل دالٌ على كيفية تعلق الألفاظ بالمعنى».

٣ . مناهج الوصول ؛ ج ١ ص ٥٧

٤ . نهاية الدراسة؛ ج ١ ص ٤٧

٥ . الفصول الغروية ص ١٤

المصطلح عليه هنا. و المراد من اللفظ ما يتناول الحرف الواحد والهبات كالحركة و السكون.

و أمّا قيد «للدلالة على المعنى»، فخرج به تعين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية.

و أمّا قيد «بنفسه»، خرج به المجاز؛ فإنّ فيه تعيناً للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة.^١

التعليق:

إنّ هذا التعريف وإن كان أحسن من تعريف الآخوند^(٢) - حيث أشير فيها إلى حقيقة الوضع لا أثره - و لكنه أيضاً غير كامل؛ لأنّه لا يعني أنّ التعين الذي جعله حقيقة الوضع، هل هو بنحو «العلامة» أو «جعل الهوية» أو غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ تعريفه لما كان غير مشير إلى حقيقة التعين، كان متنائماً مع سائر التعاريف التي سنبيّنها.

فبهذا التعليق يعلم عدم صلاحيته لأن يقبل، فلا نطيل الكلام ببيان ما ورد حوله من النقض والإبرام.

التعريف الثالث: ما قاله المحقق النهاوندي^(٣) من أنّ «الوضع عبارة عن تعهد الواضع لغيره بأنه لا يتكلّم باللفظ الفلاني إلّا عند إرادة تفهيم المعنى الفلاني.»^٤

و قد اتخذه الشيخ المؤسس^(٥) و السيد الخوئي^(٦) و رضيا به مع تصرّفات:

فقال الشيخ الحائر^(٧) : «أن يلتزم الواضع أنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير، تكلّم بلغة كذا، فإذا التفت المخاطب بهذا الالتزام، ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه.»^٨

و قال السيد الخوئي^(٩) : «إنّ حقيقة الوضع، عبارة عن التعهد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه، بلغة مخصوص، فكلّ واحد من أهل أيّ لغة، متّعهد في نفسه: متى ما أراد تفهيم معنىًّا خاص، أن يجعل مبرزه لفاظاً

١ . راجع الفصول الغروية ص ١٣ إلى ١٥

٢ . اعلم أنّ في قائل هذا القول اختلاف. تارةً ينسب هذا التعريف إلى المحقق النهاوندي^(١٠) صاحب كتابي تشريح الأصول الصغير و الكبير المتوفى سنة ١٣٢٢ و قد عرّف الأصول بهذا التعريف في صفحة ٢٥ من كتابه، و لكن الشيخ المؤسس نسب هذا التعريف إلى أستاذة، الأستاذ الكبير السيد محمد بن أمير أبو القاسم الطباطبائي الفشاركي^(١١) (م ١٣١٦). وعلى أيّ حالٍ ما ثبت في مناهج الوصول من نسبة هذا التعريف إلى المحقق الرشتى^(١٢) كان سبقاً للقلم.

٣ . تشريح الأصول ص ٢٥

٤ . در الفوائد : ج ١ : ص ٣٥

مخصوصاً»^١

التبين :

بما ذكرنا يظهر أنهم جعلوا حقيقة الوضع «التعهد». و لمبني التعهد فروض:

الفرض الأول: هو أن تعهد الواضح بأنه متى تصور المعنى، تلفظ بهذا اللفظ.

الفرض الثاني: أن تعهد الواضح بأنه متى تصور المعنى وأراد إفادته للغير، تكلم بهذا اللفظ. وهو ظاهر كلام

الشيخ المؤسس^(٤) و السيد الخوئي^(٥) - كما عرفت - .

الفرض الثالث: أن تعهد الواضح بأنه متى تصور المعنى وأراد إفادته باللفظ ، تكلم بهذا اللفظ.

و من الممكن بعيداً نسبة هذا الفرض إلى السيد الخوئي ببيان أن «بلغظ مخصوص»، في قوله : «عبارة عن

التعهد بإبراز المعنى الذي تعلق قصد المتكلّم بتفهيمه بلغظ مخصوص» متعلق بكلمة التفهيم.^٦

الفرض الرابع: أن تعهد الواضح بأنه متى تكلّم بهذا اللفظ، أراد هذا المعنى. و هو ظاهر كلام النهاوندي^(٧) و

عكس الفروض السابقة كما لا يخفى.

التعليق:

الحق عدم تمامية واحد من الفروض:

أما الأول: فلأنه من الممكن تصور المعنى من دون إبراز أصلاً.

و أما الثاني: فلأنه من الممكن إفادة المعنى بطرق آخر غير اللفظ كالإشارة و غيرها.

و أما الثالث: فلأنه من الممكن إفهام المعنى بالمجاز.

و أما الرابع: فلأنه من الممكن أن المتكلّم قد استعمل لفظاً و لم يرد معناه الوضعى كال المجاز أو غيره.

نعم؛ يمكن أن نفرض فرضاً خامساً بأن نقول: إن الواضح تعهد بأنه متى استعمل اللفظ بلا قرينة، أراد منه هذا

المعنى. فلا يرد عليه واحد من الإشكالات السابقة.

ثم اعلم أن الإشكالات التي ذكرناها، كانت مشيرة إلى تفسير القائلين من مبني التعهد و ليست راجعة إلى

١. محاضرات في الأصول؛ ج ١ : ص ٤٥

٢. أقول: و لكن الإنلاف أن الظاهر تعلقه بكلمة «إبراز المعنى» بل كان صريحاً في ذلك بعد النظر إلى قوله ذيلاً: «فكل واحد من أهل اللغة متوجه في نفسه؛ متى ما أراد تفهيم معنىًّا خاصًّا أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً» و بما ذكرنا يرجع كلامه إلى الفرض الثاني.

أصل المبني كما لا يخفى. فعلينا أن نطرح الإشكال على أصل المبني حتى نعمض النظر عليه ونذهب إلى نظرية أخرى. فنقول:

الإشكال الأول: ما أورده الإمام ^(س) بقوله: «أنّ التعهد ... أيضاً متأخر عن الجعل والتعيين؛ لأنّ هذا التعهد هو الالتزام بالعمل بالوضع لا بنفسه». ^١ فالإشكال يرجع إلى أنّ التعهد غير حقيقة الوضع بل متأخر عنه، بمعنى أنّ المعهود يتعهد بالوضع لا أنه يضع اللفظ.

و السيد الخوئي ^(ره) قد تفطن بهذا الإشكال وأجاب عنه بقوله: «أنّ تعهده [أى تعهد المتصدى الأول للوضع و واضح الأول] غير مسبوق بشيء ما عدا تصور اللفظ والمعنى. و من الواضح أنّ ذلك التصور، ليس هو الوضع بل هو من مقدماته و لذا لابدّ منه في مقام الوضع بأى معنى من المعاني فسرّ و عليه فنقول: إنّ المتصدى الأول له [أى للوضع] بعد تصور معنى خاص و لفظ مخصوص، يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهميه أن يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثم يبرز ذلك التعهد بقوله: وضعت أو نحوه في الخارج.

و ممّا يدلّنا على ذلك بوضوح، وضع الأعلام الشخصية، فإنّ كلّ شخص إذا راجع وجدانه، ظهر له أنه إذا أراد أن يضع اسمًا لولده - مثلاً - يتصرّر أولاً ذات ولده و ثانياً، لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهميه، يتكلّم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك» ^٢ انتهى كلام السيد الخوئي ^(ره).

والإنصاف عدم تمامية جوابه والإشكال باق على مكانه؛ لأنّ واضح أولاً يتصرّر اللفظ والمعنى تكويناً ثم يوجد الارتباط بينهما ثانياً، ثم يتعهد بالتبعية عنه ثالثاً. فالتعهد متأخر عن الوضع كما ترى.

الإشكال الثاني: و هو أيضاً موجود في كلام السيد الخوئي ^(ره) إشكالاً و جواباً.

أما بيان الإشكال: لو كان معنى الوضع، ذلك التعهد و الالتزام النفسي، يصحّ إطلاقه على كلّ مستعمل له، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

و أمّا جواب السيد الخوئي ^(ره): هو أنّ «غاية الأمر، هو أنّ التعهد من واضح الأول تعهد ابتدائي غير مسبوق بشيء و من غيره ثانوي ولأجله ينصرف لفظ واضح إلى الجاعل الأول».^٣

١. مناهج الوصول ج ١ ص ٥٨

٢. محاضرات في الأصول؛ ج ١ : ص ٤٧

٣. محاضرات في الأصول ج ١ ص ٤٧

فإنه قد خضع للإشكال حقيقةً وأراد حلّه بالانصراف. فحاصل كلامه، صحة إطلاق الواضع على المستعملين أيضاً إلا أن المنصرف عن الواضع هو الجاعل الأول.

و هو كما ترى؛ لأنَّ الوجدان السليم لن يقبل إطلاق الواضع على المستعمل أصلاً.
الإشكال الثالث: إنَّ الوضع على هذا المبني يكون نحو ارتباط بين فعلين : «استعمال اللفظ» و «إرادة المعنى» بينما أنَّ الوضع في الحقيقة، إيجاد العلاقة بين المعنى و اللفظ. فإنك إذا ذهبت إلى مبني التعهد، لن تستطيع أن تقول : «إنَّ هذا اللفظ كان بهذا المعنى»، بل يجب عليك أن تقول بدلـه : «إنَّ المتكلِّم إذا أراد التكلُّم بهذا المعنى، يستعمل هذا اللفظ.»^١

الإشكال الرابع: إنَّ المحقق النهاوندي^(٢) ذهب إلى أنَّ الوضع، عبارة عن تعهد الواضع بأنَّه متى استعمل اللفظ، أراد ذلك المعنى. مع أنه من الممكن أن يكون الواضع غير المستعمل، فيكون الوضع للغير.^٣
فإن قلت: إنَّ الواضع حينئذٍ يستطيع أن يتبعـهـدـ بـأـنـ هـذـاـ اللـفـظـ متـىـ اـسـتـعـمـلـ، يـرـادـ مـنـ ذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـ دـوـنـ التـفـاتـ إـلـىـ نـفـسـهـ.

قلنا: إنَّ ظاهر مبني التعهد - بل تصريح عباراتهم - هو التعهد الشخصي لا جعل التعهد العقائـيـ الذـىـ يكون من الأمور الاعتبارية.

فإلـشـكـالـ باـقـ؟؟؟ اللـهـمـ إـلـاـ أـنـ يـقـالـ: إـنـ غـيرـ الـمـسـتـعـمـلـ، لـاـ يـعـدـ وـاـضـعـاـ عـرـفـاـ بـلـ إـنـهـ مـقـتـرـحـ^٣ لـلـغـيرـ الـوـضـعـ.^٤
التـعرـيفـ الرـابـعـ: ما قالـهـ المـحـقـقـ الإـصـفـهـانـيـ^(٥) مـنـ أـنـ «الـوـضـعـ عـبـارـةـ عـنـ جـعـلـ الـلـفـظـ، عـلـامـةـ لـلـمـعـنـىـ». وـ هوـ المـسـتـفـادـ مـنـ كـلـامـهـ: «ثـمـ إـنـ لـاـ شـيـهـةـ فـيـ اـتـّـحـادـ حـيـثـيـةـ دـلـالـةـ الـلـفـظـ عـلـىـ مـعـنـاهـ وـ كـوـنـهـ بـحـيـثـ يـنـتـقـلـ مـنـ سـمـاعـهـ إـلـىـ مـعـنـاهـ مـعـ حـيـثـيـةـ دـلـالـةـ سـائـرـ الدـوـالـ كـالـعـلـمـ الـمـنـصـوبـ عـلـىـ رـأـسـ الـفـرـسـخـ، فـإـنـهـ أـيـضـاـ يـنـتـقـلـ مـنـ النـظرـ إـلـيـهـ، إـلـىـ أـنـ هـذـاـ الـمـوـضـعـ رـأـسـ الـفـرـسـخـ، غـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـ الـوـضـعـ فـيـهـ حـقـيقـيـ، وـ فـيـ الـلـفـظـ اـعـتـيـارـيـ، بـمـعـنـىـ أـنـ كـوـنـ الـعـلـمـ مـوـضـعـاـ عـلـىـ رـأـسـ الـفـرـسـخـ، خـارـجـيـ لـيـسـ باـعـتـيـارـ مـعـتـبـرـ بـخـلـافـ الـلـفـظـ، فـإـنـهـ كـاـنـهـ وـضـعـ عـلـىـ الـمـعـنـىـ لـيـكـونـ عـلـامـةـ

١ . وـ هوـ المـسـتـفـادـ مـنـ مـحـاضـرـاتـ الأـسـتـاذـ آـيـةـ اللـهـ السـيـدـ عـلـىـ الـمـحـقـقـ الدـامـادـ حـفـظـهـ اللـهـ.

٢ . رـاجـعـ مـنـاهـجـ الـوصـولـ جـ١ـ صـ٥ـ٨ـ

٣ . الـمـقـرـحـ فـيـ الـفـارـسـيـةـ : بـيـشـنـهـادـ دـهـنـدـهـ

٤ . أـقـولـ: الـإـنـصـافـ صـحـةـ حـمـلـ الـوـضـعـ عـلـىـ غـيرـ الـمـسـتـعـمـلـ فـيـ بـعـضـ الـصـورـ، وـ عـلـىـ أـيـّـ حـالـ فـيـ مـفـادـ إـنـ قـلـتـ قـوـةـ. فـتـدـبـرـ.

عليه، فشأن الواضع، اعتبار وضع لفظ خاصٌ على معنى خاصٍ.»^١

و إلية مال سماحة الجد^(س) حيث قال: «ثم إنَّ الوضع - على ما يظهر من تعريفه - هو جعل اللفظ للمعنى و تعينه للدلالة عليه.»

و أصرح منه ما في تقريرات مباحثته: «أنَّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامَةً للمعنى.»^٢

التبيين:

إنَّ المحقق الإصفهانى^(ر)، قد ذهب إلى أنَّ الوضع من الأمور الاعتبارية لا من الأمور العينية و لا الذهنية؛ لأنَّه لا جوهر و لا عرض، ذهنياً كان أم خارجياً. وقد فصلنا عالم الاعتبار بما لا مزيد عليه فى الأمر الرابع، فراجع.^٣

فإنَّ المحقق الإصفهانى^(ر)، قد جعل وضع الألفاظ للمعنى، كجعل النصب و الدوال لمعانيها ببيان أنَّ واضع اللافتة^٤، تصور معنى «رأس الفرسخ» ثم جعل شكلًا، علامَةً دالةً عليه، وكذلك حال واضح اللفظ، فإنه تصور - أو لا - حقيقة زيد ثم جعل لفظه دالاً عليه، فحالهما حال واحد. و حقيقة كليهما «جعل العلامية».

ثم من الأمور الهمامة التي يجب علينا تبيينها، أنَّ نصب النصب و اللافتات فى مكان المناسب لها - الذى قد يعبر عنه بالوضع - ليس الوضع الذى هو محل بحثنا؛ إذ النصب هو مرحلة استعمال اللافتة و هو غير الوضع الذى هو مقدم عن مقام الاستعمال.

فبما ذكرنا يظهر أنَّ قياس وضع الألفاظ بوضع النصب والعلامة و تشبيه أحدهما بالآخر، لا يتم إلا مع التوجه

إلى مراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى: مرحلة تصور المعنى و هي موجودة فى المشبه والمشبه به [أى وضع الألفاظ و وضع الأعلام].

المرحلة الثانية: مرحلة الوضع و هو جعل العلامية، بأن يجعل اللفظ علامَةً للمعنى كما تجعل اللافتة علامَةً لمعناه.

١. نهاية الدراسة ج ١ ص ٢٣

٢. جواهر الأصول؛ ج ١ ص ٨٥

٣. آدرس من هذا المكتوب.

٤. اللافتة فى الفارسية بمعنى تابلو و بترجم.

المرحلة الثالثة: مرحلة الاستعمال و هو في وضع الألفاظ، عبارة عن تلفظ النطق والاستفادة منه في مقام المحاورة وغيرها، وفي وضع اللافتات والنصب، عبارة عن نصبهما في الأمكنة المناسبة لها.

و هذه المرحلة الثالثة في اللافتات والأعلام، وإن قد يعبر عنها بالوضع، ولكن غير الوضع الموجود في المرحلة الثانية، فلا تغفل، فإنه محل زلوج الأقدام و خلط الأعلام كما سترى.

فمثلاً ربما يؤيد هذه النظرية بما يأتي من: «أنه كما أن الكلمة المستعملة لذلك العمل التكويوني [أى نصب اللافتات والأعلام]، هو «الوضع»، كذلك هذه الكلمة هي التي تستعمل للدلالة على هذا العمل الاعتباري، فيقال: هذا النطق «موضوع» للمعنى الكذائي، والذى جعله دالاً عليه يسمى بالواضع.^١

مع أن العمل التكويوني (أى النصب) ليس الوضع الذي هو المراد في المقام بل كما أن النصب عمل تكويوني، أن استعمال النطق أيضاً تكويوني وخارجي لا اعتباري.

التعليق:

وبما ذكرنا يظهر الخلط في كلام المحقق الإصفهاني^(٢) أيضاً حيث قال: «غاية الأمر أن الوضع فيه [أى في سائر الدوال] حقيقى و في النطق اعتبارى.»^٣ مع أنك عرفت أن الوضع في كليهما اعتباري والاستعمال فيهما تكويوني.

فتبيين أن كلامه ليس بتم و فيه إشكال و لكن ما ذكرنا في تبيين هذه النظرية، تامة و خالية عن الإشكال. و لعل مراد المحقق الإصفهاني^(٤) أيضاً كذلك و إنما وقع الخلط في مثاله لإشتراك لفظي بين المرحلة الثانية و الثالثة – كما أسلفنا – .

ثم أعلم أنه قد يورد على هذه النظرية إشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق العراقي^(٥) و هذا نصه: «إن كان الغرض من اعتبار [المعتبر] الخاص، حدوث اعتباره محضاً، فلا شبهة في انعدامه خصوصاً ببناء معتبره، فلازمه عدم بقاء الأمر الاعتباري؛ إذ هو تابع اعتباره حدوثاً و بقاءً، فلازمه حينئذ عدم تصوّر بقاء للفنون حتى مع التفات غير المعتبر فضلاً عن غفلته.»^٦

١. تحقيق الأصول ج ١ ص ٧٥

٢. نهاية الدرائية ج ١ ص ٤٧

٣. مقالات الأصول؛ ج ١ ص ٦٤

و قد تفطن السيد الجد^(س) بهذا الإشكال وأجاب عنه وقال: «و ما قيل: - من أن لازم ذلك، انعدام هذه العلاقة بانعدام المعتبرين و العالمين، كما أن القوانين الجعلية العلمية - التي قد يتعلّق بها العلم و قد يتعلّق بها الجهل - لو كانت من الاعتبارات، و لم يكن لها وعاء غير الاعتبار، يلزم الالتزام بانعدامها بالغفلة عنها، و هذا ممّا يأبه العقل السليم -، ليس بشيء؛ لعدم فساد تاليه، بل الأمر كذلك بلا إشكال في القوانين الجعلية، كقانون الزواج و الملك و غيرهما، فإنّه مع انعدام المعتبرين و مناشئ اعتبارها و محالّ كتبها، لم يكن لها تحقق، كما أن الألسنة القديمة المتداولة بين البشر المنقرضين بوجودها العلمي و الكتبى، صارت منقرضةً معدومةً، و ليس لها عين و لا أثر في الخارج و الذهن، و ما لا وجود له في الخارج و العين، فليس بشيء.

نعم؛ القوانين العلمية التي لها موازين واقعية كشف عنها العلم، لم تتعذر بانعدام المكاشفين، فقانون الحاذبة، له واقع كشف أم لم يكشف، بخلاف الجعليات، فلا ينبغي التأمل في أن الواقع، لم يجعل علاقةً واقعيةً بين اللفظ و المعنى، مع أن البرهان المتقدم، يبطل تتحقق هذه العلاقة قبل الجعل و بعده.^١

فتحصل أن انعدام الاعتبار، يحصل بانعدام جميع المعتبرين - كما حصل في الألسنة القديمة - لا بانعدام أحدهم و لو كان أول من اعتبر.^٢ و ذلك لأن الاعتبارات العقلائية كانت متمايزة عن الاعتقادات الشخصية.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الخوئي^(ر) من «أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته في نفسه، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامة الواقعين و لا سيما الفاقرین منهم كالأطفال و المجانين، مع أنها نرى صدور الوضع منهم كثيراً، و الحال أنه لا يدركون هذا المعنى الدقيق، و أنه من قبيل وضع العلم على رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي و في المقام اعتباري. و من الواضح أنه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواص فضلاً عن العوام».^٣

و ما صدر من بعض الأعظم، جواباً للسيد الخوئي^(ر) «من أن المعانى الحرافية و حقيقة الإنسانية و الخبر أيضاً كانت من الأمور الدقيقة و مع ذلك يستعملها العرف»، غير مرتبطة بالمقام؛ لأن استعمال العرف لهذه الدقائق

١. مناهج الأصول؛ ج ١ ص ٥٦

٢. أقول: و لا يلزم من ذلك، كون كل واحد من المعتبرين واعضاً؛ لأنّ معنى الواقع، لا يصدق إلا على أول من اعتبر كما لا يخفى.

٣. محاضرات في الأصول؛ ج ١ ص ٤٣ إلى ٤٤

٤. راجع منتقى الأصول ج ١ ص ٥٥ و الرافد في علم الأصول ج ١ ص ١٧ و كذلك أجاب آيت الله المحقق الدماماد في محاضراته.

أمر و إيجادهم إليها أمر آخر.

و ببيان آخر: إنّ العرف في أوضاعهم، لا يزال ينشئون حقيقة الوضع و يوجدونه، بخلاف المعانى الحرافية، فإنّهم يستعملونها و يستفيدون منها.

و بما ذكرنا يظهر لك أن هنالك ثلاثة مقامات:

الأول: مقام الاستعمال. و هو أمر يستعملها العرف بلانظر إلى دقتها واختلاف أهل الفن في حقيقتها و ظرائفها. فإنّهم يستعملون الحروف بلا توجه إلى ما صدر من أهل الفن في حقيقتها، كما يأكلون الطعام من دون التفات إلى مراحل طبخها و يركبون الطيارة بلا نظر إلى ما صدر من المهندسين في مراحل صنعها.

الثاني: مقام الإيجاد، و هو مقام أصعب من المقام الأول، لما فيه من الاختراع والإيجاد، كإيجاد الوضع في وئاء الاعتبار و صنع الطيارة و غيرهما.

الثالث: مقام التحليل. و هو مقام موقعه بعد مقام الإيجاد - كما لا يخفى - و فيه يجري البحث عن كيفية الصنع وحقيقة الجعل وحقيقة المعانى الحرافية والإنسانية.^١

فتحصل أنّ ما ذهب إليه الأعاظم، لا يصلح لأن يكون جواباً عن الإشكال؛ لأنّ إشكال السيد الخوئي (ره) يتوجه إلى إيجاد الوضع - بما له من الدقة - بيد العرف، بينما أنّ الجواب متوجه إلى مقام الاستعمال، و بينهما بون بعيد لا يمكن التمسك بأحدhem على الآخر.

هذا، و لكن يمكن أن تستشكل على كلام السيد الخوئي (ره) بأن نقول: أوّلاً : إنّ مقام الإيجاد في الاعتباريات، ليس مقاماً دقيقاً خارجاً عن عهدة العرف بل هو أمر يسير يرتكبه حتى الصبايا و المجانين. ألا ترى الناس ينشئون الملكية و علقة النكاح و غيرهما في حياتهم الاجتماعية؟ مع أنّ إيجاد الملكية - بما له من الهوية الاعتبارية و الحقيقة المبهمة التي وقع لتحليله أبحاث مفصلة عند أهل الفن - يشبه الوضع في المقام. بل إنّه تسمع من الصبايا في نزاعاتهم قول أحدهم للآخر يا كلب بن كلب،^٢ فإنه في مقام التحليل، ينشئ الهوية الاعتبارية

١. أقول: و الذي لا يخفى على المتأمل، أنّ ه هنا فرق بين المقامين الأخيرين في الاعتباريات والتكتونيات، فإنّ مقام التحليل، أصعب من مقام الإيجاد في الاعتباريات، عكس التكتونيات، فإنّ فيها كان مقام الإيجاد، أصعب من مقام التحليل، كما يظهر من التأمل في المصادر.

٢ . وقد تمثل بهذا المثال و تتبّه عليه السيد السيستاني حفظه الله على ما في تقريراته راجع الرافد ص ١٧٣

بين «الكلب» و«ذاك الإنسان الآخر»، فإنه يوجد معنى قد حاول لفهم حقيقته علماء البيان جلهم و اختلفوا في تحليله اختلافاً كثيراً.

و ثانياً: إن هذا الإشكال بعينه، قد يرد على مبني السيد الخوئي^(١) أيضاً، فإنه يمكن أن يستشكل عليه بأن مبني «التعهد» أيضاً أمر دقيق لا يصدر من أهل العرف، فكيف يفسر الوضع به؟ فينقض كلامه به أيضاً. و الإنصاف أن مبني «جعل العلامية»، كان أكثر عرفيةً من سائر المباني ظاهراً.

و أضف إلى هذين الإيرادين، إيراد آخر على كلام السيد الخوئي^(٢) من «أن الوضع فيه [أى في العلم] حقيقي و في المقام اعتبراً». و فيه ما عرفت بما لا مزيد عليه من أن الأمر فيهما واحد. فتلخص أن ما أجاب به بعض الأعاظم، هو قبول الدقة والصعبية و رد عدم إمكان وقوعها من العرف، و لكن ما ذكرنا هو رد الدقة الخارجة عن عهدة العرف و الصعبية في مقام إيجاد الاعتباريات فافهم.

الإشكال الثالث: و هو أيضاً ما ذكره السيد الخوئي^(٣) من «أن وضع اللفظ ليس من سُنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم على رأس الفرسخ، و الوجه فى ذلك هو أن وضع العلم، يتقوم بثلاثة أركان: الركن الأول: الموضوع و هو العلم. الركن الثاني: الموضوع عليه و هو ذات المكان. الركن الثالث: الموضوع له و هو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنه يتقوّم بركتين: الأول: الموضوع و هو اللفظ. الثاني: الموضوع له و هو دلالته على معناه، و لا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه». و محصلة إيجاد الفرق بين المشبه و المشبه به ببيان أن وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان و وضع اللفظ يوجد بركتين إثنين، فلا يتحد الحكم فيهما.

و فيه : أن وضع الألفاظ - أيضاً - يتقوّم على ثلاثة أركان أعني اللفظ و المعنى و الدلالة. و بعبارة أخرى: إنه ذهب إلى أن «الوضع في باب الألفاظ، يتقوّم بركتين: الأول: الموضوع و هو اللفظ و الثاني: الموضوع له و هو دلالته على معناه»،^٤ فنحن نسأل منه: أليس هنا ركتاً آخر نعني: نفس المعنى؟ و من الواضح كونه ركتاً في الوضع - كما لا يخفى -.

١ . محاضرات الأصول ج ١ ص ٤٤

٢ . محاضرات في الأصول؛ ج ١ ص ٤٣ إلى ٤٤

٣ . نفس المنبع.

فتبيّن أنَّ في باب الألفاظ أيضًا يوجد ثلاثة أركان: الأول: الموضوع وهو اللفظ ، الثاني: الموضوع له [و اللام للغاية] و هو الدلالة و الثالث: الموضوع عليه و هو المعنى. و هو مثل وضع العلم طابق النعل بالنعل؛ فإنَّ في وضع اللافتات أيضًا ثلاثة أركان: الأول : الموضوع و هو العَلَم ، الثاني: الموضوع له و هو الدلالة و الثالث: الموضوع عليه و هو المعنى.

و بما ذكرنا يظهر لك عدم ورود الإشكال و تبيّن لك خلط المستشكل بين الوضع الاعتباري و الوضع التكوبني؛ إذ تصور أنَّ الموضوع عليه في باب اللافتات هو نفس المكان بينما أنَّك عرفت من أنَّ جعل العَلَم على المكان، ليس دخيلاً في التشبيه بل إنَّه كان من مصاديق الاستعمال.^١

الإشكال الرابع: و هو أيضًا يستفاد من كلام السيد الخوئي^(ره) و محصله : أنَّ المحقق الاصفهاني^(ره) قد عبر عن «المعنى» بلفظ «الموضوع عليه» – حيث قال: «... بخلاف اللفظ فإنه وضع على المعنى»^٢ – مع أنَّ هذا الإطلاق، لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلَّ من أنَّه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة؛ إذ الشائع اطلاق لفظ «الموضوع له» على المعنى لا الموضوع عليه.^٣

و فساد الإشكال يظهر بعد التوجّه إلى ما يأتي:

أولاً: إنَّ نفس السيد الخوئي^(ره) ، لم يعبر عن المعنى بلفظ الموضوع له بل أطلق «الموضوع له» على الدلالة و قال: «الثانية: الموضوع له و هو دلالته على معناه» و هذا أيضًا لم يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة!

و ثانياً: إنَّ إطلاق «الموضوع عليه» على المعنى، لا محذور فيه من حيث القواعد الأدبية و هو يكفي. و ثالثاً: إنَّ المشهور الذين قد عبروا عن المعنى بلفظ «الموضوع له»، جعلوا لام الجر، لام الاختصاص و هذا صحيح أيضًا و لكننا حين إطلاقنا «الموضوع له» على «الدلالة»، جعلنا اللام للغاية و هو أيضًا صحيح لا محذور الإشكال بأنَّ تقول: أنَّ كون «حقيقة وضع اللافتات هو جعل العلامية»، أول الكلام و من الممكن كونها من قبيل التعهد أو جعل الهوهوية فلا تغفل.

١. أقول: و الذي لا ينبغي عدم التفطن عليه، أنَّ تشبيه وضع الألفاظ بوضع اللافتات، إنما هو لتقرير المبني و ليس دليلاً عليه. فما ذكر بعض الأعلام من رد الشبهات – لو سلّمت صحته – لا يفيد أصلًا و من ثمرات ما قلنا – من أنَّ التشبيه للتقرير – عدم ورود الإشكال بأنَّ تقول: أنَّ كون «حقيقة وضع اللافتات هو جعل العلامية»، أول الكلام و من الممكن كونها من قبيل التعهد أو جعل الهوهوية فلا تغفل.

٢ . نهاية الدرية، ج ١ ص ٤٧

٣ . المحاضرات في الأصول، ج ١ ص ٤٤

فيه.

و بعبارة أخرى: إن إطلاق الموضوع عليه على المعنى - بعد ما عرفت من صحته لغةً - لا ينافي إطلاق الموضوع له [بلام الاختصاص] عليه في العبارات الشائعة، و لا يلزم من إطلاق الموضوع له على المعنى، عدم صحة إطلاق الموضوع له [بلام الغاية] على الدلالة أيضاً - كما لا يخفى - .

الإشكال الخامس: ما في منتقى الأصول من أن تشبّهه وضع الألفاظ بوضع الأعلام، مع الفارق؛ إذ في وضع الأعلام يوجد ركين: الوضع الخارجي والإعلام بالعلامة مع أنّ في وضع الألفاظ صرف الوضع كافٍ.

و أنت عرف فساد مثل ذلك الإشكال؛ لأنّ فيه أيضاً خلطٌ واضح بين النصب والوضع.

الإشكال السادس: قال في منتقى الأصول: «و ثانياً: و هو العمدة، بأنّ الوضع التكويني الواقع لا يقتضي دلالة الموضوع على الموضوع له بنفسه، و إلّا للزم أن يكون كلّ علم دالاً على رأس فرضخ و هو بدبيه المنع. و إنّما يتوقف أيضاً عن سبق بناء و قرار على جعل العلم على رأس فرضخ، فتحصل الدلالة بسبق هذا القرار و البناء. و عليه، فالوضع الاعتباري الجعلى أولى بعدم انتهائه إلى دلالة اللفظ على المعنى بنفسه و توقيفه على سبق القرار و البناء على دلالة اللفظ على المعنى عند الوضع. و إذا انتهى الأمر إلى اعتبار الدلالة و جعلها و عدم كفاية مجرد الوضع تكويناً أو اعتباراً، فيقتصر عليه و لا احتياج إلى وضع اللفظ على المعنى اعتباراً.»¹

و فيه - بعد ما عرفت من الفرق بين مقام الوضع و النصب - ما فيه.

و قد تبيّن لك أهميّة التوجّه إلى ما قلنا في تبيين هذه النظرية من الفرق بين مقام الجعل و النصب و مقام الوضع والاستعمال و ظهر لك معنى ما قلنا من «أنّه محلّ زلوج الأقدام و خلط الأعلام». و إلى هنا يتّضح لك عدم ورود الإشكال على مبني جعل العلامة بتقرير قد بيّناه و هو جدير بالقبول إن لم يوجد مبني أدق. فانتظر.

و من الممكن تأييد هذه النظرية بما رواه عن على بن الحسن بن علي بن فضال عن أبيه: «قال: سأّلتُ الرّضا عَلَيْهِ بْنُ مُوسَى عَنْ بِسْمِ اللَّهِ، قَالَ: مَعْنَى قَوْلِ الْفَرَائِيلِ بِسْمِ اللَّهِ أَيْ أَسِمُّ عَلَى نَفْسِي سِمَّةٌ مِنْ سِيمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهِيَ الْعِبَادَةُ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا السِّمَّةُ؟ فَقَالَ: الْعَلَمَةُ.»² فتأمل.

1. منتقى الأصول، ج ١ ص ٥٦

2. التوحيد للصدوق؛ ص ٢٢٩ حديث

التعريف الخامس: إنَّ المحقق العراقي^(٤) لما ذهب إلى عدم تامة تعريف الإصفهانى^(٥)، أشكل عليه بما ذكرنا مفصلاً و منع الاعتبارية الصرفة في وضع الألفاظ و مال إلى أنَّ للوضع جهةً واقعيةً و بنى على ذلك تعريفه.

التبين:

إنَّ في تقرير كلامه، اختلافات بين الأعلام فلنذكر ثلاثةً منها ثم نذكر تعليقنا عليه:
التقرير الأول: ما في المحاضرات و ملخصه: «أنَّ ارتباط اللفظ و المعنى يوجد بوضع الواضح و اعتبار المعتبر، و من ذلك يعلم أنَّ حدوثه اعتباري. ولكنَّ هذا الارتباط بعد الوضع، صار من الأمور الواقعية، فكان بقاوته واقعياً. فالملازمة الموجودة بين اللفظ و المعنى، جعلية اعتبارية لكن لا بمعنى أنَّ الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها بل بمعنى أنَّه علة و سبب لحدوثها، و بعد الوضع تصير الملازمة من الأمور الواقعية. و كونها جعلية بهذا المعنى، لا ينافي تحقّقها و تقرّرها في لوح الواقع و نفس الأمر. ثم إنَّ هذه الحقيقة الخارجية، ليست من سُنخ المقولات لا جوهراً ولا عرضاً؛ لأنَّها غير داخلة في أقسام الجوادر من العقل و النفس و الصورة و المادة و الجسم كما لا تكون من المقولات التسع العرضية. بل إنَّها حقيقة كالملازمة الواقعية بين تعدد الآلهة و فساد العالم في قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^١، فإنَّ تلك الملازمة ثابتة واقعاً وحقيقة إلَّا أنها غير داخلة تحت شيء منها، فإنَّ سُنخ ثبوتها في الخارج، غير سُنخ ثبوت المقولات فيه.^٢

التقرير الثاني: ما في منتقى الأصول و هذا نصه: «.. فدعوى المحقق العراقي^(٦) تتلخص في ضمن أمور: الأول: أنَّ الوضع عبارة عن أمر اعتباري، و هو جعل الملازمة بين اللفظ و المعنى. الثاني: أنه ينشأ من هذه الملازمة الاعتبارية ملازمة حقيقة، و بذلك يختلف الوضع عن غيره من الاعتباريات. الثالث: أنَّ المجعل مقيّد بصورة العلم بالجعل.^٣

و بما ذكر يظهر الفرق بين التقريرين بأنَّ السيد الخوئي^(٧) قد نسب إلى المحقق العراقي^(٨) أنه ذهب إلى أنَّ الوضع اعتباري الحدوث و حقيقي البقاء، مع أنَّ التقرير الثاني نسب إليه أنه اعتباري حدوثاً و بقاءً و لكنَّه ينشأ من هذه الملازمة، ملازمة حقيقة.

١ . سورة الأنبياء ٢٢

٢ . انظر محاضرات في الأصول ج ١ ص ٣٨ - ٣٩

٣ . منتقى الأصول؛ ج ١ ص ٤٨

التقرير الثالث: ما في تحقيق الأصول من أن المحقق العراقي^(ر) وإن تكررت كلمة الملازمة في كلامه إلى أن حقيقة الوضع في نظره ليس إلا تعلق الإرادة بنحو من الاختصاص وبهذا النحو من الاختصاص يتم مبرزية اللفظ للمعنى و قابليته له. فالمعتبر عنده هو هذه المبرزية لا الملازمة بين اللفظ و المعنى. فلا يرجع الوضع إلى عالم التكوين أصلًا لا حدوثاً ولا بقاءً ولا منشأً وبذلك يرجع مبناه إلى مبني التعهد في الجملة.^{٢١} و الفرق بين هذا التقرير و أخيه واضح و السر في ذلك أن المقرر الثالث قد نظر في تقريره إلى ذيل كلامه و المقرران الأولان قد دققا النظر في صدر كلامه.

فإنه وإن صرّح بأن «هذه العلاقة و الارتباط ... لم تكن من الاعتبارات المحسنة ... بل كانت من الواقعيات... و لها موطن ذهني و خارجي... فلأمثال هذه النسبة نحو شبهة بالاعتبارات المحسنة... و نحو شبهة بالإضافات المقولية و النسب الخارجية.»^٣ ولكنّه قال في ذيل كلامه: «هنا إيقاظ فيه إرشاد: و هو أن حقيقة الجعل عبارة عن إرادة الجاعل كون اللفظ مبرزاً و قالباً لمعناه، و هو نحو من اختصاصه به، و مرجع ذلك إلى توجّه الإرادة إلى ثبوّت القالبيّة له، و [إلباسه] لباس المبرزية. و لئن شئت فعّبر عنه بتعهد الواضح و الجاعل على اتصف اللفظ بصفة المبرزية و القالبيّة، بحيث يكون إرادته و تعهّده متوجّهاً إلى صيغورته قالباً و مبرزاً. و حينئذٍ ففرض القائل بإرجاع أمر الوضع و حقيقته إلى تعهد الواضح على ذكر اللفظ عند لحاظ المعنى أو إرادة تفهمه، إن كان تعهّده على اتصف اللفظ بصفة المبرزية و القالبيّة فنعم الوفاق؛ إذ [القاتلون] يجعلية الوضع أيضاً لا يريدون أزيد من هذا.»^٤ فالمقرران الأولان قد أخذا بصدر كلامه و المقرر الثالث قد تفطّن بذيل كلامه المصحّح فيه قوله إلى مبني التعهد.

التعليق:

و على أي تقرير، لا نلتزم بهذه النظرية لما فيها من الإشكال:

أما التقرير الأول فمردود: لإشكاليين:

١ . سنذكر الفرق بينه وبين ما ذكرناه حول مبني التعهد، فانظر ص ٢٦٠ من هذا المكتوب.

٢ . تحقيق الأصول، ج ١ ص ٦٥

٣ . مقالات الأصول ج ١ ص ٦٢ إلى ٦٥

٤ . مقالات الأصول ، ج ١ ص ٦٥ إلى ٦٦

الإشكال الأول : ما ذكره السيد الخوئي^(١) من «أنه [أى المحقق العراقي^(٢)] إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعى اللفظ و المعنى الموضوع له، وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع، فبطلاته من الواضحت التى لا تخفى على أحد؛ فإن هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوّره علة تامة لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحالة الجهل باللغات مع أن إمكانه و قوته من أوضح البديهيات.

و إن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه: أن الأمر و إن كان كذلك - يعني أن هذه الملازمة ثابتة له دون غيره - إلا أنها ليست بحقيقة الوضع^٣ بل هي متفرعة عليها و متاخرة عنها رتبة. و محل كلامنا هنا، فى تعين حقيقته التى تترتب عليها الملازمة بين تصوّر اللفظ و الانتقال إلى معناه.»^٤

الإشكال الثاني: إنه يلزم من التقرير الأول، تأثير عالم الاعتبار فى عالم التكوين حيث قال: «هذه الملازمة جعلية اعتبارية لا معنى أنّ العمل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها بل معنى أنه علة و سبب لحدودتها و بعده تصير من الأمور الواقعية». مع أنه أمر مستحيل.

بيان ذلك: أنّ النفس من حيث الفاعلية، واحدة كما قيل: «النفس فى وحدته كلّ القوى»^٥ و لكنّها علة فى ثلاثة وعائات: ١. وعاء التكوين ٢. وعاء الذهن ٣. و عاء الاعتبار. و للنفس فى كلّ وعاء معلول مناسب لها و الموجودات التي في وعاء الذهن و وعاء الاعتبار تكون معلولات للنفس فقط، و النفس هي التي تؤثر فيها لا غيرها. فمن المستحيل أن يوجد ما كان في وعاء الاعتبار، شيئاً في وعاء التكوين.

نعم؛ من الممكن أن يؤثر ما في وعاء - بعد إيجاده بالنفس - في النفس نحو ما إن تصورت شيئاً مضحكاً و ضحكت و تبسمت، فالتبسم و إن كان من التكوينيات ولكن ليس معلولاً للتصور حتى يقال: إنّ وعاء الذهن يؤثر

١ . بل لا يمكن أن يكون بحقيقة؛ لما تقرر في محله من أنه لا يمكن أخذ العلم بالشيء في موضوعه فلا يمكن أن يقال: «إن الملازمة جعلت بين هذين الشيئين عند عالمها» و بما ذكرنا صرّح المحققون من الأصوليين في خلال مباحث الواجب التوصلى. آدرسى چيزى...

٢ . محاضرات في الأصول؛ ج ١ ص ٣٩

٣ . محاضرات في الأصول، ج ١ ص ٢٥

٤ . شرح المنظومه؛ ج ٥ ص ١٨١

في وعاء التكوين بل إنه أيضاً معلول للنفس من جهة فاعليته في وعاء التكوين.^١

وأما التقرير الثاني غير تام؛ لنفس الإشكال الثاني على التقرير الأول.

بيانه: أن ظاهر كلام المقرر الثاني أيضاً تأثير عالم الاعتبار في عالم التكوين، إذ قال: «إنه ينشأ من هذه الملازمة الاعتبارية، ملازمة حقيقة»^٢ و المنشئية ظاهرة في العلية و التأثير كما لا يخفى.

اللهُم إِنَّا أَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ أَرَادَ مِنْ «مِنْشَئَيْةِ الْمَلَازِمَةِ الْاعْتَبَارِيَّةِ، لِلْمَلَازِمَةِ التَّكَوِينِيَّةِ»، الْمِنْشَئَيْةُ مَعَ الْوَاسِطَةِ، بِبَيَانِ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْمَلَازِمَةِ الْاعْتَبَارِيَّةِ، تَتَبَعُهُ الْإِرَادَةُ عَلَى الْاسْتِعْمَالِ وَ إِنَّ الْاسْتِعْمَالَ الَّذِي يَكُونُ مِنَ الْأَمْوَرِ التَّكَوِينِيَّةِ، يَنْشَأُ الْمَلَازِمَةُ التَّكَوِينِيَّةُ.

وأما التقرير الثالث غير مؤثر؛ لأنَّه إرجاع المبني إلى مبني التعهد الذي عرفت عدم تماميته والإشكال عليه. ولكلَّ أن تقول: إنَّ كلامَ المحققِ العراقي^(٤) في تبيين مسلك التعهد، غير البيانات السابقة والاحتمالات التي ذكرناها؛ إذ التعهد المقصود في كلامِ العراقي^(٤) هو أنَّ تعهد الواضح على اتصف اللفظ بصيغة المبرزية والقابلية – في قبالِ المسلك الآخر حيث إنَّ الواضح فيها تعهد يُبرز المعنى بهذا اللفظ – فمذهب المحققِ العراقي^(٤) على التقرير الثالث أيضاً غير مسلك التعهد، ولذا لم يخضع العراقي^(٤) لمسلك التعهد و ردَّ بما في نهاية الأفكار: «وَ مِنْ ذَلِكَ الْبَيَانِ ظَهَرَ فَسَادُ مَا يَظْهُرُ مِنْ بَعْضِ الْأَعْلَامِ: مِنِ الْالْتِزَامِ بِالْتَّعْهُدِ وَ إِنْكَارِ اسْتِنَادِ الْعَلْقَةِ وَ الْإِرْتِبَاطِ الَّتِي بَيْنَ الْلَّفْظِ وَ الْمَعْنَى إِلَى جَعْلِ الْجَاعِلِ وَ وَضْعِهِ»^٣

و على أي حال كان التقرير الثالث غير ما هو المشهور من المحققِ العراقي^(٤) ومغايراً لما في صدر كلامه. والإنصاف أن نقول: أولاً: إنَّ كلامه في مقالات الأصول يخلو من نظم واحد و سياق فارد. ثانياً: إنَّ تدقيق النظر حول كلماته، يوجب النقض عليه بنقض آخر لا يسعنا ذكره. و ثالثاً: إنَّك عرفت أنَّ العراقي^(٤) لما أورد الإشكال على مسلك «جعل العلامية» – من عدم إمكان اعتبارية الوضع – ولم يستطع أن صححه، مال إلى نظرية أخرى وإنَّا لمنا أجنبنا عن إشكاله و صححناه فلا نذهب مذهب.

١ . أقول: لا يقال: إنه يلزم منه دور بـأنَّ التصور – وهو معلول النفس – يؤثر في النفس، حتى يوجد في وعاء التكوين، التبسم. فإنه يقال: إنَّ العلية، النفس من جهة فاعليته في وئاء الذهن و المعلول النفس من حيث فاعليته في وئاء التكوين فلا دور لاختلاف الجهة. فافهم.

٢ . منتقى الأصول ج ١ ص ٤٩

٣ . نهاية الأفكار؛ ج ١ ص ٢٧

التعريف السادس: ما ذهب إليه الإيرواني^(١) واستدل عليه المحقق الجنوردي^(٢) و من الممكن استخراجه من خلال كلمات المحقق العراقي^(٣) أيضاً.

التبين:

قال الإيرواني^(٤): «العلة الموجبة لصرف دلالة اللفظ إلى معنى خاصٌ من بين سائر المعانى، إنما هو التنزيل وادعاء العينية والهووية بين لفظ خاصٌ متخصص بماذاه و هيئته وبين ذلك المعنى، وبعد هذا التنزيل يصبح اللفظ آلةً إلى المعنى يشار به إليه كما كان من قبل يشار به إلى نفس اللفظ، وهذا التنزيل وادعاء يسمى بالوضع. ولا معنى للوضع سواه كما أنه لا يتربّب الغرض من الوضع وهو فتح باب الدلالة إلّا عليه (وأنت) لا تستغرب هذا الادعاء، فإنَّ الادعاء بابٌ واسعٌ و هي محور علم البيان و هي خفيقة المئونة هينة الأمر، فمع ترتب غرض عليها لا سيما مثل هذا الغرض المهم، كانت معتبرةً عند العقلاء»^(٥)

و قال السيد الجنوردي^(٦): «و التحقيق في المقام أنَّ الوضع عبارة عن الهووية والاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار»^(٧)

و الظاهر أنَّ مرادهم من جعل الهووية هو ادعاء اتحاد ما هيتهما لا وجودهما.

و قد تمسَّك المحقق الجنوردي^(٨) عليه بثلاثة دلائل:

الدليل الأول: «إنَّه لا شكَّ في أنَّ إلقاء اللفظ، إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف. و معلوم أنَّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلَّا فيما إذا كانت بينهما هووية و اتحاد، و إلَّا بصرف تعهد الواقع أن لا يستعمل إلَّا هذا اللفظ عند إرادة المعنى الفلاني أو جعله علامَة له، أو بصرف جعل علاقة و ارتباط بينهما، لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء الآخر.

الدليل الثاني : قد تقرَّر عندهم^(٩) أنَّ لكلَّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات، و عدُّوا من جملتها الوجود اللفظي، فلو لم يكن ذلك الاتحاد، كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبٍ عن شيء آخر وجوداً له، مع أنَّ اللفظ من مقوله الكيف المسموع - و إن كان مقداره من مقوله الكلم - و المعنى من مقوله أخرى؟

١. نهاية النهاية : ج ١ : ص ٧

٢ . منتهى الأصول ج ١ ص ١٦

٣ . الظاهر أنَّ مراده من الضمير، الفلسفه.

الدليل الثالث^١: إن سراية حسن المعنى و قبحه إلى اللفظ، مما يدل على ذلك الاتحاد و «لهذه الجهة أيضاً يسرى قبح المعنى و حسنة إلى اللفظ».^٢

و تعليقتنا على هذه الأدلة هي أن الدليل الثالث، غير دال؛ لأن سراية الحسن و القبح، ليس بصرف الوضع بل توجد بعد الاستعمال بل بعد كثرته و الأنس الحاصل منه، بل لا يمكن أن تكون السراية التي تكون من الأمور العينية ناشئة من الوضع الاعتباري - كما أوضحنا لك بما لا مزيد عليه^٣ - و على أي حال أن التمسك بالسراية لإثبات الهوية غير تام.

و أما الدليل الثاني فهو أيضاً مردود بل يدل على خلاف المدعى؛ - كما أشار إليه الاستاذ الفاضل اللنكراني^٤ - لأن المحقق الجنوردي^(٤)، لما جعل الوجود اللفظي قسيماً للوجود الحقيقى - تبعاً للقوم - اعترف بالإثنينية و التباين بينهما بموجب القاعدة المنطقية، أعني: «القسيمان متباینان»، و أين هذا و القول بالهوية و الاتحاد بين الوجودات فوجود اللفظ كيف مسموع و وجود المعنى جوهر - مثلاً - فلا وجه للقول بالهوية في هذه الجهة.

اللهم إلا أن يقال: إن مراد المحقق الجنوردي^(٤) من الاتحاد هو اتحاد الماهية التي كانت بعينها في وجودات متعددة و لذلك كانت ماهية اللفظ و ماهية المعنى واحدة إلا أن ماهية المعنى ماهية حقيقة و ماهية اللفظ ماهية مجمولة.^٥

١ . إن المحقق الجنوردي و إن ذكر هذا الدليل و لكن لم يعده دليلاً ثالثاً.

٢ منتهى الأصول ص ١٧

٣ . آدرس من هذا المكتوب.

٤ . سيري كامل در أصول فقه شيعه، ج ١ ص ٢٤٨

٥ . أقول: و لازم ذلك أن اللفظ كان ذا ماهية مع أن الأمر ليس كذلك بل أن اللفظ مشير إلى الماهية و ليس له ماهية. نعم، إن اللفظ من حيث أنه عرض و كم، ماهية غير ماهية معناه فمثلاً: إن لفظ زيد كيف مسموع و معناه جوهر حيوان ناطق. اللهم إلا أن يتزمر وجود الماهية للفظ أيضاً.

أضف إلى ذلك أن ما تقرر في محله من تقسيم الوجود إلى وجودات أربع، غير تام. خصوصاً في تقسيمه إلى الوجود اللفظي و الكتبى، فإنهما ليسا وجودين في عرض الوجود الخارجى. و لفائق أن يقول: إذا كان الوجود اللفظي قسماً للوجود، فلما لم يكن الوجود التصويرى والنقشى قسماً آخر قسيماً للوجودات الآخر فافهم.

و بهذا التوجيه لا يرد على الدليل الثاني إشكال.

إن قلت: إن مراد المحقق الجنوردي^(٤) - كما صرّح به - هو أن الوجودين - اللغظي وال حقيقي - واحد اعتباراً لا حقيقة. فإن الدليل الثاني أثبت الإثنانية الحقيقة فيما بينما أن المراد، الهوية الاعتبارية. قلنا: هذا وإن كان قابلاً للاحتمال ولكن ليس فيها دلالة على كون الوضع بالهوية الاعتبارية. و المفروض كونه بصدق الاستدلال على ذلك.

و أمّا الدليل الأول فهو أيضاً لا يدلّ على المطلوب؛ إذ من الممكن ادعاؤه أن المستعمل لم يُلق المعنى حين استعماله اللفظ بل يلقى علامة المعنى أو يلقى ما يتعهد أن يستعمله حين إرادة المعنى، فالامر ليس كما قال من أنه «لا شك في أن إلقاء اللفظ، إلقاء المعنى».^١

هذا كله في رد الأدلة المثبتة لهذه النظرية ولكنك خبير بأن رد الأدلة، لا يوجب رد النظرية من الأساس، ولذلك يجب علينا بيان الإشكال على النظرية لردّها حتى نرفضها.

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الخوئي^(٥) من «أن تفسيرها بهذا المعنى، تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامة الواضعين غاية البعد و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجة، بل قد يصدر الوضع من بعض الحيوانات أيضاً و كيف كان فحقيقة الوضع حقيقة عرفية سهل التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقة التي تغفل عنها أذهان الخاصة فضلاً عن العامة».^٢

و لقد أجاب عنه السيد السيستاني حفظه الله و قال : «إن جعل الهوية أمر سهل يسير لا يحتاج لعمق الفكر و لا دقة التأمل؛ لأنّه لون من ألوان المجاز، و هو ما يسمى بالاستعارة أي إلباس أحد الشيئين لباس الآخر. و هذا ما يقوم به أغلب أبناء العرف في محاوراتهم، فمثلاً قولهم: «فلان أسد» و «هي قمر» و «جاءني أسد»، لا اشكال أنه من مصاديق الاستعارة، و هي اعتبار الهوية بين النوعين و أن الرجل الشجاع مصدق للأسد بل هو أسد حقيقي. و كقول الشاعر :

«قامت تظلّلني و من عجب شمس تظللني من الشمس»^٣

١. منتهى الأصول؛ ج ١ ص ١٧٣

٢. محاضرات في الأصول؛ ج ١ ص ٤١

٣. أقول: هذا البيت لصالح بن عباد و أوله قامت تظللني من الشمس - نفس أعز إلى من نفسي. و قلت بالفارسية: برخواست و سایه بر سرم انداخت / آن مهر که مهر او به جان دارم / خورشید فکنده سایه از خورشید / این حیرت خویش چون نهان دارم.

بل اعتبار الهوهوية يصدر حتّى من الأطفال كما في مقام الشتم حيث يقال: «يا كلب بن الكلب»، فإنّ هذا الاطلاق، استعارة حقيقة و اعتبار للهوهوية. فإذا كان اعتبار الهوهوية من المرتكزات المستقرة في أذهان المجتمعات، فلا مانع من تصوير الوضع بالمعنى المصدرى بمعنى الهوهوية و دخوله تحت هذا المرتكز العامّ و إن لم يعبر هذا المفهوم عن تمام مراحل الوضع.^١

- ولو سلّمت الصعبية و الدقة - يمكن الجواب أيضاً بما قلنا سابقاً من صدور بعض الأمور الدقيقة عن العامة في مرحلة الإيجاد. فراجع.^٢

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الخوئي^(ره) أيضاً و حاصله : أنّ اللفظ يدلّ على المعنى، و الدلالة تلازم الثنائية و هي تغایر الهوهوية كما لا يخفى.

قال : «إنّ الغرض الداعي إلى الوضع، هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لكنّ يدلّ عليه و يفهم منه معناه، فالوضع مقدمة للاستعمال و الدلالة، و من الواضح أنّ الدلالة اللغافية إنّما تكون بين شيئين أحدهما دالّ و الآخر مدلول، فاعتبار الوحدة بينهما - بأن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً - لغو و عبث.^٣» و تعليقنا على ما أفاد تخلص في نكات:

الأولى: إنّه أثبت اللغوية مع أنّ لازم استدلاله، مضرية جعل الهوهوية و عدم صحتها.

الثانية: أضف إلى ذلك أنّ الهوهوية ربما لا تكون لها أثره إلقاء المعنى حين إلقاء اللفظ. و هذا - إن اتفق - ليس لغواً كما لا يخفى و كذلك ادعى صاحب النظرية لقوله: «لا شكّ في أنّ إلقاء اللفظ، إلقاء المعنى».^٤

الثالثة: و إلى هنا يعلم أنّ التعبير باللغوية غير تام و مقتضى الاستدلال، المضريّة و الاشتباه مع أنّ جعل الهوهوية، ليس مضراً بالنسبة إلى الدلالة؛ لأنّ الثنائية الحاصلة في الدالّ و المدلول، الثانية الحقيقة بينما أنّ الهوهوية بين اللفظ والمعنى، كانت بالاعتبار كما بيّنا لك سابقاً.^٥

الرابعة: و أضف إلى ذلك كلّه ما استظهرناه من عبارات المحقق الجنوردي^(ره) من أنّ مراده من الهوهوية،

١. الرافد في علم الأصول؛ ج ١ ص ١٧٣

٢. آدرس من هذا المكتوب.

٣. محاضرات في الأصول؛ ج ١ ص ٤١

٤. انظر صفحة ... من هذا المكتوب و منتني الأصول؛ ج ١ ص ٥٨ و تحقيق الأصول؛ ج ١ ص ٧٤.

٥. انظر منتني الأصول ج ١ ص ٥٨

اتحاد ماهية اللفظ و المعنى و هذا الاتحاد لا ينافي الاثنية الوجودية و مع ذلك انحسم ببيان الإشكال كما لا يخفى.

الإشكال الثالث: و هو المستفاد من خلال كلمات الشيخ الفاضل اللنكراني^(١) من أنّ الهوهوية - و إن سلم عدم الصعوبة و الدقة الخارجة عن عهدة العوام - و لكن لا نسلم وقوعه في أوضاع الناس مطلقاً - من الخواص و العوام - فإنك إذا راجعت إلى الأوضاع الشائعة، لم تر أبداً أوجد الهوهوية بين اللفظ و ابنه و مخترعاً أوجدها بين اللفظ و الشيء المخترع و لو كان عالماً لمبني الهوهوية.

و الفرق بين هذا الإشكال و الإشكال الأول هو أنّ مدّعى الإشكال الأول هي الصعوبة و دقة جعل الهوهوية بينما أنّ المدّعى في الإشكال الثالث هو عدم وقوع الوضع على هذا المبني و لو سلم عدم دقتها و صعيتها.

دفع وهم:

اعلم أنّه ربما يوهم أنّ ما ذهب إليه الأصوليون في تعريف الاستعمال - من أنه «إفناه اللفظ في المعنى»^(٢) - من مؤيدات نظرية الهوهوية، ببيان أنّ الإفناه هو عبارة أخرى عن الهوهوية المدعاة. مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ مقام الاستعمال بعد مقام الوضع، والإفناه إشارة إلى مرآتية اللفظ للمعنى، فكما أنا إذا نظرنا إلى المرأة لم ننظر فيه استقلالاً، فكذلك الحال في استعمال الألفاظ و ليس هذا إلا بجهة الأنس الكثير الحاصل بين اللفظ و المعنى.

و مما يدلّ على ما ذكرنا - من أن الإفناه معلول الأنس لا الوضع - ، هو التكلّم بلغة غير اللغة الأصلية. فإنك إذا تكلّمت بالإنجليزية قد توجهت إلى اللفظ بل كثيراً ما أخطر المعنى إلى ذهنك أولاً ثم تفحّست في خزينة لغاتك حتى توجد اللفظ المناسب له.

و بما ذكرنا يظهر أنّ تعريف الاستعمال بالإفناه، لا يدلّ على مبني الهوهوية بل لقائل أن يقول: إنّه دليل على ضدّه، ببيان أنّ الإفناه كان في مقام الاستعمال، و مقام الاستعمال بعد مقام الوضع، والإفناه يحصل بين شيئين لا

١ . تحريرات في الأصول (الشهيد مصطفى الخميني^(٣)) : ج ١ ص ٩٨ ; محاضرات في الأصول (السيد الخوئي^(٤)) : ج ١ ص ٩٨ و ١٢٧ ; منهاج الوصول (الإمام الخميني^(٥)) ج ١ ص ١٣٧ ; منتهى الدراسة (المروج الجزائري^(٦)) : ج ١ ص ٩٤ ; منتهى الأصول (المحقق الجنوردي^(٧)) : ج ١ ص ٣٤ ; نهاية الدراسة (الإصفهانى^(٨)) : ج ١ ص ١١٠ ; وقاية الأذهان (الإصفهانى [مسجد شاهى]

شيء واحد فهو دليل على الاتثنية في مقام الوضع.
ولكن الانصاف عدم صحة ذلك أيضاً لأنَّ الاتثنية الموجودة بين الشيئين عند الوضع، الاتثنية الحقيقة و هو الذي وقع الإفناء في ساحته ولكن الهووية التي هي محلُّ الإدعاء ، الهووية الاعتبارية فلا ينافي الاتثنية – كما أسلفنا – .

فتحصل مما ذكرنا إلى هنا حول مبني الهووية، أنها لا يرد عليه إلَّا الإشكال الثالث. و هو إشكال إثباتي لا ثبوتي بمعنى أنَّ هذه النظرية وإنْ كان ممكناً غير أنه لم يقع بالوجودان، ولذلك كان مبني جعل العالمية أحسن منها و هو المختار إن لم توجد نظرية أحسن منها.

التعريف السابع: ما ذهب إلى الشهيد الصدر^(٤) في خالل بحث طويل.

التبين:

فحاصله أنه ذهب أولاً إلى أنَّ العلاقة الحاصلة بين اللفظ و المعنى، نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل، فإنَّ هؤلاء خصصوا ألفاظاً معينةً لمعانٍ خاصةً. و ذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل و نتجلت عنه الدلالة يسمى «بالوضع».^١

ثم بعد أن تبه على أنَّ تفسير الوضع بالتخصيص لا يعني من الحق شيئاً، حاول ثانياً للفحص عن نوع هذا التخصيص و زعم أنه لا يمكن تخصيص اللفظ بالمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية و لا أي ارتباط مسبق. فذهب ثالثاً إلى أنَّ بين اللفظ و المعنى قبل الوضع ارتباط و اقتران.

ثم سأله رابعاً عن العلة المحدثة للارتباط و الاقتران المسبقان عن الوضع وأجاب بأنَّ هذا الارتباط و الاقتران تارةً يحصل بالطبع بكلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم و أخرى يحصل بعملية واعية مقصودة لكن تقوم بينهما علاقة السبيبة.^٢

التعليق:

١. انظر دروس في علم الأصول ج ١ ص ٧٥

٢. راجع دروس في علم الأصول ج ١ ص ٧٤-٧٧

٣. أقول: هذا محصل ما في الحلقة الأولى و في الحلقة الثانية عرف الوضع بقوله: «الوضع : قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد لكنه يستتبع حالة إثارة أحدهما للأخر في الذهن. [آدرس دقيق] و يرد عليه إشكال الإبهام كما ورد على صاحب الكفاية، لأنَّ السؤال عن حقيقة الوضع هو السؤال عن حقيقة هذا القرن والاختصاص.

و يرد عليه أولاً: أنه مبهم قاصر عن تبيين حقيقة الوضع كما هو؛ إذ غاية ما يفهم من خلال صفحات كتابه، هى أنَّ الواقع أوجد مقارنةً من اللفظ و المعنى مع أنَّ السؤال هو عن كيفية هذه المقارنة.

و ثانياً: أنَّ في كلامه شيء يشبه الدور؛ لأنَّه - كما علمت - قد ذهب إلى أنَّ بين اللفظ و المعنى قبل الوضع اقتران وهو الموجب للوضع ثم جعل الاقتران نفسه معلولاً للعملية الواقعية المقصودة أى الوضع و هذا دور؛ إذا الاقتران في ظرف واحد كان عللةً للوضع و معلوله.^١

و ثالثاً: أنه عرَّف الواقع في أوائل كلامه بالتفصيل و هو يشبه بكلام الآخوند صاحب الكفاية^(٢) و يرد عليه ما ورد عليه.^٣

فتبيين أنَّ ما ذكره بالتفصيل قاصر عن بيان حقيقة الواقع، فلا نذهب مذهبـه.

التعريف الثامن: ما ذهب إليه الشهيد السيد مصطفى الخميني^(٤) و قال: «الواقع هو إنشاء الربط بين الألفاظ و المعاني، و الإنشاء المذكور يتصور بطرق مختلفة: منها: التعهد. و منها: التباني. و منها: بقوله: «أنشأت علقة الدلالة بين اللفظ و المعنى» و منها: «جعلت و وضعت». و منها: الهوهوية. و منها: الجمل الخبرية المفيدة للإنشاء. و منها: الاستعمال. و منها: كثرة الاستعمال. و منها: غير ذلك.»^٥

فحاصل كلامه أنَّ ربط اللفظ بالمعنى، يوجد بعللٍ مختلفة و لكن حقيقة الواقع، إنشاء الربط.

و يرد عليه : أولاً: ما يرد على المحقق الغراساني^(٦) من الإبهام في تعريفه؛ لأنَّ البحث عن حقيقة الواقع، ليس إلَّا الفحص عن حقيقة ربط الألفاظ و المعاني.

و ثانياً: أنه عدَّ الاستعمال و كثرته عللةً لإنشاء الواقع، مع أنَّك عرفت بطلانه؛ إذ وعاء الاستعمال عالم العين فلا يمكن تأثيره في عالم الاعتبار بلا واسطة النفس.^٧

١. أقول: قد صدر من بعض أفالض مجلس الدرس، أنَّ مراده ليس تقدُّم العلقة قبل الواقع بل تحقُّق العلقة بالتفصيل و هو الواقع و بهذا البيان لا يرد عليه هذا الاشكال. و قد ذكرنا هذا الاحتمال لثلاثة أسباب: إلَّا أنَّه ما ليس له . و الله العالم .

٢. آدرس من هذا المكتوب.

٣. تحريرات في الأصول ؛ ج ١ ص ٦٣

٤. أقول: أضف إلى ذلك: أنَّ لازم كلامه هو اختلاف حقيقة الواقع، فتارةً تكون حقيقته التعهد و أخرى الهوهوية مع أنَّ الوجdan يحكم بعدم اختلاف مفهوم الواقع في الأوضاع المختلفة . اللهم إلَّا أن يقال: إنَّه جعل حقيقة الواقع، الربط. فبناءً عليه كان حقيقة

إذا علمت ما قلنا فاعلم أن مبني جعل العلامية أجود الأقوال في المقام ثبوتاً و إثباتاً فنذهب إليه تبعاً للسيد الجد (س).

فالوضع عبارة عن جعل اللفظ علامهً للمعنى.^١

الوضع في كل الموارد واحد، غاية الأمر اختلاف عوامل الربط لا نفسه فلا يرد عليه ما قلنا و لكن يرد عليه إشكال آخر و هو ما أورد على غير واحد من التعريف من أن الربط حاصل الوضع و نتيجته لا نفسه فيكون تعريفه به ، قاصراً عن بيان حقيقته فافهم.

١ . أقول: هذا و لكنَّ الذي خطر بيالي هو «أنَّ وضع اللفظ عبارة عن جعل اللفظ دالاً على المعنى بنفسه». و هذا غير العلامية أو الهوهوية أو التعهد أو غير ذلك. بمعنى أنَّ الواضح لــأراد إلقاء المعنى إلى مخاطبه، أراد أن يخترع ما يدلُّ عليه، كما ثبت في المنطق: أنَّ الدالَّ عبارة عن الشيء الذي ينتقل منه إلى شيء آخر و عملية الانتقال يسمى بالدلالة. فالوضع عبارة عن جعل الدالية. والدالَّ على نحوين: ما يفني في مدلوله و ما لا يفني فيه و على التقديرين كان الدالَّ الله للوصول إلى المدلول - و هو اعتبارية كما لا يخفى - .

و أمّا سائر المبني فمردود كما عرفت. أمّا مبني العلامية فتعليلتنا عليه نفس التعليلية التي قد أوردها الشيخ الفاضل النكراني (٤) على مسلك الهوهوية أي التمسك بالوجودان على عدم وقوعه بأن نقول: إنَّ الوجودان يحكم بأنَّ الوالد حين الوضع، لم يجعل لفظ زيد علامهً للمعنى كما في الأعلام واللافتات بل جعله دالاً على ابنه.

و مما يؤيد مذهبنا قول المناطقة في تقسيم الدلالة إلى العقلية و الطبيعية و الوضعية و تقسيم الوضعية إلى اللفظية و غير اللفظية. فالحقيقة السارية في الكل هو الدالية، فكلَّ واحد منها كان اعتبارياً مع أنَّ في الأول جعل الواضح «اللافتة» دالةً بالدلالة غير اللفظية للمعنى، و جعل «اللفظ» دالةً بالدلالة اللفظية عليه.

فحقيقة كلَّ الدوالَ من حيث الدلالة واحد، والفرق بينهما من حيث جنس الدالَّ. ففي جعل الألفاظ والأعلام كان الدالَّ اعتبارياً – كما أثبتنا لك بما لا مزيد عليه – و في غيرهما – كدلالة الدخان على النار – كان حقيقةً. و الفرق بين اللفظ و العلم هو أنَّ الدالَّ في الأول لفظ و في الثاني غير لفظ.

فيما ذكرنا يعلم أنَّ الوضع في النصب أيضاً كان بمعنى جعل الدالية و الفرق بينه و بين اللفظ هو أنَّ الدالَّ في أحدهما اللفظ و في الآخر غير اللفظ. غاية الأمر صحة إطلاق العلامة على العلم عرفاً فيصح إطلاقه عليه و لكنَّ العرف لا يعدَ الوالد الواضح، جاعلاً للعلامة و العلامية، فلا يصح إطلاقه عليه.

لا يقال : إنَّ تعريفكم غير جامع ببيان أنَّ تعريف وضع الألفاظ بجعل الدالية الاعتبارية ليس بجامع للأفراد؛ إذ يدخل فيه دلالة اللافتات أيضاً؛ إذ فيها أيضاً يوجد جعل الدالية الاعتبارية.

فإنّه يقال: إنَّ الدالَّ في وضع الألفاظ لفظ وفي الأعلام غير لفظ فلا يدخل جعل الأعلام في تعريفنا مع تصريحنا بأنَّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ دالاً على المعنى. فبذكرنا «اللفظ» يخرج الأعلام تخصصاً. فلذلك كان التعبير الأصح والأخر من مسلكنا هو التعبير بـ«جعل الدالية اللفظية».

ولكن يرد علينا إشكال آخر وهو أنَّه بهذا التعريف، يخرج وضع الهيئات من دائرة الوضع؛ إذ إنَّ الهيئة لم تكن لفظاً. و يمكن الجواب عليه نقضاً و حلاً: أما الجواب النضي: هو أنَّ بسائر التعاريف أيضاً يخرج وضع الهيئات، فأنت إن تذهب إلى تعريف «جعل اللفظ علامَةً للمعنى» أو «إيجاد الهووية بين اللفظ و المعنى» أو «تعهد الواضع أنَّ أراد المعنى الفلانى حين استفاداته من لفظ فلانى» أو «القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى»، فكلَّ ذلك غير جامع لوضع الهيئات و لم أرَ من تنطَّن بهذا الإشكال قبلى و قد ذكرته بعد مجلس الدرس و الأخ المعظم غير تعريفه كما ترى.

و أما الحلُّ بأن نذهب مسلكين:

الأول: إنَّ الهيئات أيضاً لفظ كما صدر من جلَّ الأصوليين ما يلزم منه ذلك؛ إذ جعلوا ملاك تقسيم الوضع بالشخصى والنوعى، «اللفظ» و أدخلوا وضع الهيئات فى الوضع النوعى. و يرد عليه أنَّه غير صحيح وجданاً.

الثانى: الالتزام بكون وضع الهيئات خارج عن تعريف وضع الألفاظ. بأن نقول: إنَّ مرادنا فى تعريف الوضع، تعريف حقيقة وضع الألفاظ و بما أنَّ وضع الهيئات ليس وضع الألفاظ، فلا يرد علينا النقض بخروجها بل يجب علينا خروج الهيئات أولاً والفحص ثانياً عن حقيقة وضع الهيئات، بأن نقول: إنَّ وضع الهيئات عبارةٌ عن جعل هيئة دالَّةً على المعنى. فيلزم من المسلك الثانى كون الوضع فى مقسم تقسيم الوضع بالشخصى والنوعى، أعمَّ من وضع الألفاظ والهيئات. مع أنَّ ظاهر عبارات القوم هو أنَّ الوضع الذى يكون مقسماً هو نفس الوضع الذى عُرِّفَ فى البحث عن حقيقة الوضع.

و الحقُّ أن نقول: إنَّ الإنصاف هو تفاوت وضع الألفاظ و وضع الهيئات حقيقةً كما أنَّ وضع اللافتات يغايرهما أيضاً؛ فإنَّ الوضع النوعى غير الوضع الشخصى و غير وضع الأعلام حقيقةً. فكان مقسم التقسيم بالشخصى و النوعى أعمَّ من وضع الألفاظ و الهيئات. ثم بقى على المسلك الثانى إشكال و هو أنَّ فى وضع الألفاظ أيضاً توجد هيئة خاصة و إلا لم يكن اسماءً؛ إذ «زيد» مع هذه الحروف و الهيئة يكون «زيداً» كما صرَح بذلك الأصوليون حيث قالوا: «الواضع إما أن يلاحظ شخصاً من اللفظ معيناً بمادته و «هيئته» و يضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصى» [هداية المسترشدين ج ١ ص ١٦٠] فبهذا الإشكال تبيَّن أنَّ فى وضع الألفاظ يوجد وضع الهيئات أيضاً فلا يصحُّ تعريفه بما لا يشمل وضع الهيئة.

فالحقُّ فى تعريف وضع الألفاظ هو أنَّه عبارة عن جعل اللفظ مع هيئته الخاصة دالاً على المعنى. أو أنَّه عبارة عن جعل الهيئة مع لفظ الخاص دالاً على المعنى.

وبعد ما وضَحت لك، تقدر على أن تعرِّف الوضع بما هو أعمَّ من وضع الهيئات و الألفاظ بحيث يشملهما و لا يشمل وضع الأعلام بأنْ تقول: الوضع عبارة عن جعل الهيئة مع لفظ أو بلا لفظ دالاً على المعنى أو تقول بما قاله الأخ المعظم، فهو ينقسم إلى الشخصى و

و الأولى^١ أن نقول: الوضع عبارة عن جعل الشيء علامةً للمعنى سواءً كان الشيء لفظاً أو هيئةً أو نسبةً أو إعراباً.

و بذلك التعريف قد يدخل في الوضع القواعد اللسانية كالهيئة والإعراب أيضاً وقد نجح تعريفنا من الإشكالات التي يكون مرجعها عدم كون الهيئة وأشباهها لفظاً.

المطلب الرابع: في الوضع التعييني والتعييني

المشهور بين الأصوليين تقسيم الوضع إلى تعييني و تعييني. فلنبحث في ضمن مقامات:

المقام الأول: في ملوك التقسيم وتعريف القسمين:

قال المحقق الرشتى^(٢): «و كيف كان، فالمراد بالأول [أى الوضع التعييني] اختصاص اللّفظ بالمعنى اختصاصاً حاصلاً من تخصيص مخصوص وبالثانى [أى الوضع التعييني] الاختصاص الناشئ من كثرة الاستعمال وإنما يتحقق ذلك بالاستعمالات العارية عن القرائن المتصلة، فلو استعمل اللّفظ في المعنى المجازى أى مبلغ من الاستعمال و كان الاستعمالات كلّها أو جلّها مع القرينة المتصلة، لم يحصل من مثله النقل إلى ذلك المعنى المجازى».٢

فيظهر منه أولاً: أن الشرط في تحقق الوضع التعييني، استعماله بدون القرينة المتصلة و ثانياً أن ملوك التقسيم هو اختلاف «عامل اختصاص اللّفظ بالمعنى»: فإن كان عامل التخصيص المخصوص، فالوضع تعييني و إن كان كثرة الاستعمال فالوضع تعييني. و ثالثاً: أن الوضع التعييني هو الذي كان في علم الأدب مسمى بالنقل. هذا هو المشهور عند الأصوليين و لكن لصاحب الفصول كلاماً يظهر منه أن الملوك، هو قصد التعيين و عدمه، بمعنى أن التعيين في الوضع إن كان مع قصد التعيين والوضع، فالوضع تعييني و إن كان مع عدم القصد فتعيني.

قال: «الوضع، تعيين اللّفظ للدلالة على المعنى بنفسه. فالتعيين جنس يشمل جميع التعيينيات و المراد به هنا

النوعي. و لكن بعد ما عرفت من تفاوت حقيقة الوضع الشخصي و الوضع النوعي لا يجب تعریفهما بجملة واحدة و جمعهما في تعريف واحد بل كان غلطًا؛ إذ إن التعريف لابد وأن لا يكون مرددًا.

ولك أن تسلك مسلكاً آخر: بأن تجعل حقيقة الوضع أعم من الدلالة اللغوية و غير اللغوية و بذلك تعرفه بأنه عبارة عن جعل شيء دالاً على شيء و يجعل اللغوية و غير اللغوية صنفين لهذه الحقيقة. عفواً.

١ . بعد إذ ذكرت ما فصلته في الهاشم السابق على الأرجح المعلم قد غير تعريفه و ذهب إلى «الأولى» في تعريفه.

٢ . بدائع الأفكار : ج ١ ص ٣٨

ما يتناول التعين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني ... و التعين من غير
قصد كما في المنقولات بالغلبة و يسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني».^١

و يمكن الإشكال عليه بأنه من الممكن وجود القصد بلا وضع، بأن المستعمل و إن أراد الوضع و لكنه لا
يريد أن يكون هو واضعاً بل يريد أن تكون كثرة الاستعمال باعثةً للوضع. فحينئذ يوجد القصد و لا يكون وضع.
اعلم أنّ اللفظ المستعمل في خلاف معناه الوضعي، على أقسام كما أشار إليه المشكيني^(د ه).

الأول: المجاز المتعارف و منه أغلب المجازات المتداولة.

الثاني: المجاز الراوح و هو ماكثر استعماله بالنسبة إلى سائر المجازات و لا يندرج مساواته مع الحقيقة
استعمالاً.

الثالث: المجاز المشهور و هو ماكثر استعماله بالنسبة إلى الحقيقة.

الرابع: أن يصل إلى مرتبة حصول العلقة الوضعية لا بحيث يهجر الحقيقة.

الخامس: القسم الرابع مع الهجر.

و كان المجاز المشهور من بين الأقسام كثيراً ما تقع محلّاً للنقض والإبرام بين الأعلام. فمنهم من ذهب إلى
عدم إمكانه محتجًا بأنه مع بقاء العلقة الوضعية - كما هو المفروض في المجاز المشهور و إلا كان منقولاً - كيف
يمكن عدم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، فإنها علة تامة لذلك.^٣

و منهم من ذهب إلى إمكانه و رد احتجاج من ذهب إلى عدم إمكانه وهذا هو مختار الأكثر^٤.

و كذلك اختلفوا العلماء في وقوعه. فمنهم من ذهب إلى عدم وقوعه نظراً إلى أنه لما بلغ المجاز في الكثرة
إلى حد يفهم منه المعنى دون قيام القرائن الخارجية، كان حقيقةً و إلا كان كسائر المجازات.^٥ و منهم من ذهب إلى
أنّ المجاز المشهور على تقدير إمكانه، مما ليس له أثر واضح في العرف، فلو وجد ففي غاية الندرة.^٦

١. الفصول الغروريه : ص ١٤

٢. حاشية المشكيني ص ٢٤٧ و ٢٤٨

٣. قد نسب ذلك إلى بعض في تقريرات الشيرازي ج ١ ص ٨٠.

٤. قد نسب هذا القول بالأكثر في تقريرات الشيرازي ج ١ ص ٨٠.

٥. بدائع الأفكار ص ٧٣

٦. كذلك نقل صاحب هداية المسترشدين قول منكري وقوعه، و إن كان نفسه لم يخصّ له. راجع هداية المسترشدين ص ٤٧.

و صاحب المعالم مثل له بصيغة الأمر الذي كان استعمالها في الاستحباب من المجازات المشهورة.^١

و في تحريرات الأصول، مثل له بإطلاق العلم على الجهل المركب.^٢

و كذلك ربما يقال: إنْ صيغة المعانى الشرعية من المجازات المشهورة من جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ

في تلك المعانى.^٣

ثم إنَّ المجاز المشهور في نظر المشهور،^٤ هو ما استعمل في المعنى المجازي، لكن بدون القرينة، ولكنَّ المحقق القمي^(د) ذهب إلى «أنَّ المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم... يريدون به ما يتبارى به المعنى بقرينة الشهرة، أمّا مع قطع النظر عن الشهرة، فلا يترجح على الحقيقة وإن كان استعمال اللفظ فيه أكثر.»^٥ و هو قسم المعنى الحقيقي إلى الوضعي و في معنى الوضع.

و على أيِّ حال إنَّ المجاز المشهور في إمكانه و قوته و أمثلة وقوعه و احتياجه إلى القرينة اختلاف لا نبحث عنه الآن و نحيله إلى محلِّه حين البحث عن الحقيقة و المجاز.

المقام الثاني: هل الوضع التعييني من أقسام الوضع و داخل في حقيقته أم لا؟

إنَّك بعد ما عرفت:

أولاًً: أنَّ الوضع عملية اعتبارية و ثانياً: أنَّ الاستعمال عملية تكوينية و ثالثاً: أنه لا يمكن أن يؤثر أحد الوعائين المختلفة في الآخر بلا واسطة، تجد أنه لا يمكن أن يكون الاستعمال و كثرته علة لحصول الوضع، بلا فرقٍ بين المبنيتين التي تشتهر في اعتبارية الوضع و خارجية الاستعمال.

فالحق أنَّ الوضع التعييني لا يكون داخلاً في حقيقة الوضع وفقاً للسيد الجد^(س) حيث قال : «و هذا [الوضع]

١ . آدرس از صاحب المعالم.

٢ . تحريرات الأصول ج ٦ ص ١٠٢

٣ . محاضرات في الأصول ج ١ ص ١٢٥

٤ . كالشهيد الثاني^(د) في تمهيد القواعد و المحقق العراقي^(د) في بدائع الأفكار [ج ١ ص ٣٧] قال العراقي^(د): «لأنَّ المجاز المشهور عبارة عن كل لفظ كثر استعماله في المعنى المجازي إلى حد التكافؤ مع الحقيقة عند عدم القرينة أو حد الرجحان على اختلاف الآراء من دون هجر الحقيقة الأولية.».

٥ . القوانين المحكمة في الأصول ج ١ ص ٥٤

لا ينقسم إلى قسمين؛ لأنَّ التعيني لا يكون وضعاً وتعييناً^١ و السيد العم^(ره) حيث قال: «بناءً عليه [أى على مذهبه في حقيقة الوضع] لا يعدَّ الوضع التعيني من الوضع».^٢

بل هذا هو المستفاد من كلام المحقق القمي^(ره) أيضاً، حيث أدخل الوضع التعيني بقوله: «في معنى الوضع»، وهذا نصّه : «اللُّفْظُ إِنْ اسْتَعْمَلَ فِيمَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حِيثُ هُوَ كَذَلِكَ، فَحَقِيقَةٌ وَ فِي غَيْرِهِ لِعَلَاقَةٍ فِمَجَازٍ، وَ الْحَقِيقَةُ تَنْسَبُ إِلَى الْوَاضِعِ، وَ فِي مَعْنَى الْوَضْعِ اسْتَعْمَالُ الْلُّفْظِ فِي شَيْءٍ مَعَ الْقَرِينَةِ مَكْرَرًا إِلَى أَنْ يَسْتَغْنَى عَنِ الْقَرِينَةِ فَيَصِيرَ حَقِيقَةً»^٣

خلافاً لمشهور الأصوليين كالمحقق الخراساني^(ره) حيث أتم كلامه بقوله : «وَ بِهَذَا الْمَعْنَى صَحٌّ تَقْسِيمُهُ إِلَى التَّعِينِي وَ التَّعِينِي».^٤ وَ مِنْهُمُ السَّيِّدُ الْخَوَئِيُّ فِي مَحَاضِرَاتِهِ.^٥

المقام الثالث: في حال مصاديق الوضع التعيني: هل هي حقيقة أو مجاز؟
بعد أن أنكرنا كون الوضع التعيني وضعاً، يجب علينا أن نبحث عن حال المصاديق التي تعدّ من الأوضاع التعينية: هل هي حقائق أو مجازات بعد؟

أما من ذهب إلى كون التعيني وضعاً، لا يواجه أي مشكلة؛ إذ قال جواباً للسؤال: إنّها حقائق قد وضعت على نحو الوضع التعيني أي كثرت استعمالها إلى حد نقلت من معانيها الحقيقية السابقة إلى معانيها الجديدة.

أما من ذهب إلى إنكار كونه وضعاً، فله أن يسلك مسالك:

الأول: أن يذهب إلى كونه مجازاً، كما صدر من بعض الأعظم.^٦

١. مناهج الوصول ج ١ ص ٥٧

٢. تحريرات في الأصول ج ١ ص ٦٣

٣. القوانين المحكمة في الأصول : ج ١ ص ٥٤

٤. كفاية الأصول ج ١ ص ٩

٥. محاضرات الأصول، ج ١ ص ٤٩

٦. قال في منتقى الأصول [ج ١ ص ٧٢] : «و لكن الذي يختلي في النفس، أنَّ الوضع التعيني لا أساس له، فإنه لا يتصور له معنىً معقول؛ إذ لا وجه لأنَّ يختصُ اللُّفْظُ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى بِكَثْرَةِ الْاسْتَعْمَالِ، مَعَ أَنَّ الدَّلَالَةَ فِي هَذِهِ الْاسْتَعْمَالَاتِ الْكَثِيرَةِ، لَا يَنْفَرِدُ بِهَا الْلُّفْظُ، بَلْ يَشْتَرِكُ مَعَهُ الْقَرِينَةِ. وَ لَوْ كَانَ لِمِثْلِ هَذَا مَثَلٍ مَلْمُوسٍ وَ وَاقِعٍ ثَابِتٍ، لَمْ يَمْكُنْ أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ مَلَاكَهُ شَيْءٌ مَعْقُولٌ لَا تَتَصلُّ إِلَيْهِ

الثاني: أن يذهب إلى كونه موضوعاً بوضع تعينى بمعنى أنه فى ضمن الاستعمالات، تحقق الوضع بمعنى أنّ شخصاً من المستعملين وضعه بالوضع التعينى.

الثالث: أن يذهب إلى كونه حقيقةً لكن لا بواسطة كثرة الاستعمال ببيان أنّ حقيقة المعنى للفظ، لا يحصل بالوضع قطّ بل الحقيقة أعمّ من الوضع (الذى يحصل بالوضع) وفى معنى الوضع الذى يحصل بالاستعمال، فكما أنّ الوضع علة للوصول إلى الحقيقة، فكذلك الاستعمال يوجدها كما ذهب إليه المحقق الاصفهانى^(١).

فلك أن تتضمن إلى بحثنا عن حالات الكلام حتى يبين لك مسلكتنا.

المقام الرابع: فى كيفية تأسيس الوضع التعينى.

قال صاحب الكفاية^(٢): «إنّ الوضع التعينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لا بدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما فى المجاز فافهم».٢

و ملخص كلامه حصول الوضع التعينى بالاستعمال. و إنّك خبير بفساد ما قال بعد ما عرفت من تفاوت الوعائتات و عدم تأثير وعاءٍ فى وعاءٍ آخر بلا واسطة فكان الاستعمال مبيناً للوضع السابق و معلنًا له.

و ربما يورد الإشكال على القول المحقق الخراسانى^(٣) بأن يقال: «و توهّم إمكان الوضع بنفس الاستعمال كما أفاده المحقق صاحب الكفاية^(٤) مدفوعاً بـأنّ حقيقة الاستعمال - كما بيناه - إلقاء المعنى فى الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يستدعي كون الألفاظ مغفولاً عنها و توجّه النظر إليه بتبع المعنى، بخلاف

أذهانتنا؛ إذ إنكار الواقع مكابرة ظاهرة، إلّا أنه لم يتّضح لدينا وجود لفظ كذلك، يعني استعمال فى معنى مع القرينة كثيراً بحيث صار دالاً على المعنى بلا قرينة. فلا نستطيع الجزم بمقولة الوضع التعينى بسهولة.»

١ . قال فى نهاية الدرية [ج ١ ص ٢٤]: «و أمّا على ما ذكرنا من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الواضع، فلا جامع بينهما بل الوضع التعينى، يشترک مع التعينى في نتيجة الأمر؛ إذ كما أنّ اعتبار الواضع، يوجب الملازمة بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، كذلك كثرة الاستعمال توجب استثناس أذهان أهل المحاورة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاورة على حدّ اعتبار الواضع، فإنه لغو بعد حصول النتيجة.»

٢ . كفاية الأصول ص ٢١

الوضع، فإنّه يستدعي كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله. و من الواضح أنه لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد^{٢١}. فحاصله أن الاستعمال يستدعي لحاظ اللفظ آلياً مع أنّ الوضع يستدعي لحاظه استقلالياً و هذان لا يجتمعان في آن واحد.

ولكنّه غير وارد؛ لأنّ اللفظ، لا يكون في كل الاستعمالات مما لا ينظر فيه بل ربما يكون ملحوظاً استقلالاً خصوصاً في اللغات الغريبة غير لغة الأم^٣.

قال السيد الجد^(س): «إنّ كونه [أى كون اللفظ] كذلك [أى بحيث يكون اللفظ مغفلاً عنه] مطلقاً [أى بنحو العام و الموجبة الكلية] ممنوع. فإمكان لحاظ اللفظ في حال الاستعمال، وجداً واضحاً».^٤

و على أي حال الإشكال الأصيل هو ما أوردناه من أن الاستعمال لا يحصل الوضع التعيني مطلقاً.

المطلب الخامس: في الوضع الشخصي والوضع النوعي وفيه مقامات:

المقام الأول: في تعريفهما.

قال صاحب الهدایة^(ر) في تعريفهما ما يغنينا و هذا نصه: «الرابعة: الوضع باعتبار الموضوع، قد يكون شخصياً و قد يكون نوعياً، و ذلك لأنّ الوضع إما أن يلاحظ شخصاً من اللفظ معيناً بمادته و هيئته و يضعه بإزاء المعنى، فالوضع فيه شخص؛ لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكн الصدق على الفاظ مختلفة و إن كان بحسب الواقع كلياً تعدد بحسب تعدد أزمنة الاستعمال و تعدد المستعملين و لو في زمان واحد، فإنّ ذلك لا يوجب تعددًا في نفس اللفظ ... و إما أن يلاحظه حال الوضع أمراً عاماً شاملًا للألفاظ المختلفة شمول وضع الكلّي لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه، فتضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآة للاحظة ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصة أو الخصوصيات العارضة لها و يضع كلّاً منها بإزاء ما تعينه من المعنى فيكون الوضع حينئذٍ

١. أجود التقريرات؛ ج ١ ص ٣٣ و ٣٤

٢ . والمورد هو المحقق النائي^(ر) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣ و ٣٤

٣ . أقول : إن التوجّه إلى اللفظ - كما في اللغة الغربية - لا ينافي آليته فعدم التوجّه المطلق إلى الآلة لا يلزم المعنى الآلي و لا يكون في تعريفه، فالظاهر ورود إشكال النائي^(ر) أيضاً و لعلّ بعد التفصّل إلى، ذكر رأى السيد الجد^(س) أن قال: «أما مع تسلیم كون الاستعمال كذلك، فالظاهر امتناع الوضع به» [مناهج الوصول ج ١ ص ١٣٧]

٤ . مناهج الوصول ج ١ ص ١٣٧

نوعياً^١

و مما أجمل ذكره هو أن المحقق العراقي^(٤) سمي الوضع النوعي بالوضع القانوني فلا تغفل.

المقام الثاني: في تبيين ملاك تقسيم.

اعلم أن ظاهر كلام كثير من الأصوليين هو أن ملاك تقسيم الوضع إلى شخصي و نوعي، «اللطف» كما صدر من السيد الخوئي^(٢) و الشيخ المظفر^(٣) و الشيخ الفاضل اللنكراني^(٤) و الشيخ الوحيد الخراساني^(٥) وكذلك ظاهر عبارة المحقق الاصفهانى^(٦) حيث استفاد من لفظ «كلمة» في تقسيمه.^٦

ولكن الأمر غير ذلك؛ إذ الهيئات ليست لفظاً قطعاً فكيف يمكن التقسيم بحسبه؟!

فالحق هو أن ملاك التقسيم هو الموضوع و هو أعم من اللفظ و الهيئة كما علمت من عبارة صاحب الهدایة

في أول البحث حيث قال: «الوضع باعتبار الموضوع .. الخ».٧

المقام الثالث: في بيان أن للوضع المنقسم إلى الشخصي والنوعي خمس صور:

الأولى: أن تكون الهيئة و المادة معينتين كوضع زيد، فإنه وضع مع ما عليه من الحركة و السكون و ترتيب الحروف، على معناه. و لا يضر بشخصيتها اختلاف إعرابه في أثناء الكلام.^٨

الثانية: أن تكون المادة ثابتة والهيئة متغيرة، كمادة «ض رب»، فإنها تتحقق بهيئات متشتّطة كـ «ضرَبَ» و «ضرَباً و ضارب».

الثالثة: أن تكون الهيئة مفردة^٩ ثابتة و المادة متغيرة كهيئة الفاعل المتشكّلة بأشكال مختلفة من «ضارب و

١. هدایة المسترشدین؛ ج ١ ص ١٦٠ إلى ١٦١

٢. المحاضرات؛ ج ١ ص ٤٩

٣. أصول الفقه؛ ج ١ ص ٣٩

٤. سیری کامل در اصول فقه؛ ج ١ ص ٣٣٧

٥. تحقيق الأصول، ج ١ ص ٨١

٦. نهاية الدراسة؛ ج ١ ص ٤٤ فإنه قال: عبارتش بباید بنویس فإنه قال: ؟؟؟؟؟ ما پیدا نکردیم .

٧. هدایة المسترشدین ج ١ ص ١٦٠

٨. و حول نفس الإعراب و كيفية الوضع نكات سيأتي.

٩. و المراد من الإفراد ما يقابل الجملة.

جالس و غيرها» وكان في كل الموارد معناها واحد وهو الذي صدر عنه الفعل مثلاً.

الرابعة: أن تكون الهيئة نسبة ثابتة والمادة متغيرة سواء كانت الهيئة تامة أو ناقصة، اسمية أو فعلية. والأمثلة واضحة. كهيئة الجملة الاسمية في «زيد قائم» و «عمرو مضروب».

الخامسة: أن تكون الهيئة إعرابية كالرفع الدال على أن المرفوع مسند إليه.

فصارت الصور الأصلية خمساً.^١

المقام الرابع: في حكم الصور

حكم الصورة الأولى: الظاهر عدم الاختلاف في كون الوضع فيها، شخصي.

حكم الصورة الثانية و الثالثة: قد وقع النزاع في كون الوضع فيما: أ شخصي هو أم نوعي؟

و قد جعل المحقق العراقي^(٤) الوضع فيما نوعياً وقال : «كان وضع كل واحد من المادة و الهيئة قانونياً، نظراً إلى سريان المادة في ضمن أي هيئة موضوعة، و سريان الهيئة أيضاً في ضمن كل مادة موضوعة، فلكل منها جهة تكثّر و انحلال قابل للقانونية، بخلاف وضع الجوامد، كما لا يخفى.»^٣

ولكن المحقق الاصفهاني^(٥) قد ذهب إلى أن الوضع في الثانية شخصي و في الثالثة نوعي. ثم أخذ في بيان الفرق بين الصورتين في ضمن إشكال و جواب، و محصل الفرق بينهما هو أنه يمكن تصور المادة و لحاظها استقلالاً و لكنه لا يمكن لحاظ الهيئة كذلك.

و لعل إشارته إلى أن الهيئة - لما كانت معنى حرفيًا - محتاجة إلى المادة لا محالة - كما أن العرض في عالم التكوين أيضاً محتاج إلى الجوهر - وهذا هو السر في كون الوضع في الثانية غير الوضع في الثالثة.^٤

١ . أقول: إن مثل هيئة «تقديم ما حقه التأخير» أيضاً كانت هيئه و لكنها - كغيرها من الهيئات التي لم تذكر - ، تعد من مصاديق الصور الأصلية . فافهم.

٢ . أي نوعياً كما نبهنا.

٣ . مقالات الأصول : ج ١ ص ٧١

٤ . وهذا نص كلام الإصفهاني في نهاية الدراسة ج ١ ص ٤٤ : «ثم إنه ربما أمكن الأشكال على جعل وضع المواد شخصياً و وضع الهيئة نوعياً - كما هو المعروف - بما محصله: أن شخصية الوضع في المواد، إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعية و شخصيتها الذاتية فالهيئات أيضاً كذلك، فإن هيئة فاعل مثلاً ممتازة بنفسها عن سائر الهيئات، فلها وحدة طبيعية. و نوعية الوضع في الهيئات إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنة فاعل بمادة من المواد، فالمواد كذلك لعدم اختصاص المادة بهيئة من الهيئات فلا امتياز مادة عن مادة

ثم إنّ الشّيخ المحقق الوحيد الخراساني حفظه الله قد أورد على المحقق الإصفهانى^(ر) إشكالاً حاصله إثبات إمكان اللحاظ الاستقلالي في الهيئات أيضاً ببيان أنّ ملاك القابلية للحظ الاستقلالي و عدمها هو صلاحية الواقع طرفاً للنسبة و هي موجودة في الهيئة لصحة قولنا: «هيئة مقتول عارضة على مادة القتل.»^١ و الإنصال أنّ هذا الإشكال، إشكال مبنائي؛ إذ الركن الركين في إشكال سماحة الوحيد حفظه الله هو عدم كون الهيئة معنىً حرفيًا و لذلك ذهب إلى جواز لحظتها بشكل استقلالي و لكن المحقق الإصفهانى^(ر) رأيها معنىً

ملاك الشخصية لامتياز كل زنة عن زنة أخرى، و لا عدم اختصاص زنة بمادة ملاك النوعية لعدم اختصاص مادة بهيئة. و التحقيق أنّ جوهر الكلمة و مادتها - أعني الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أو قابل للحظ الواقع بنفسه فيلاحظ بوحده الطبيعية و توضع لمعنى، بخلاف هيئة الكلمة، فإنّ الزنة لمكان اندماجها في المادة، لا يعقل أن تلاحظ نفسها؛ لأنّ اندماجها غاية الاندماج في المادة، فلا استقلال لها في الوجود اللحظي، - كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي - فلا يمكن تجریدها و لو في الذهن عن المادّة، فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى - كقولهم كلّما كان على زنة فاعل .. - و هو معنى نوعية الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتية. أو المراد أنّ المادة حيث يمكن لحظتها فقط فالوضع شخصي، و الهيئة حيث لا يمكن لحظتها فقط - بل في ضمن مادة - فالوضع لها يجب اقتداره عليها، فيجب أن يقال: هيئة فاعل و ما يشبهها .. و هذا معنى نوعية الوضع أي لا لهيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية بل لها و لما يشبهها فتدبر.»

١ . و في تحقيق الأصول ج ١ ص ٨٤ الذي كان بمنزلة تقريرات الأستاذ الوحيد الخراساني حفظه الله: «و قد أورد عليه شيخنا [أى المحقق الوحيد الخراساني حفظه الله] في كلتا الدورتين بما حاصله: أنّ الهيئة إن كانت قابلة للحظ، كانت قابلاً للوضع الشخصي و إلا فلا ... ثم أكد على قابليتها لذلك بأنّ حقيقة الهيئة هو الشكل، فكما أنّ هيئة الدار مثلاً شكل طارئ على المواد الإنسانية و البنائية، كذلك هيئة ضارب و مضروب مثلاً شكل طارئ على «ض رب»، و إذا تحقق كونها شكلاً فالشكل من الأعراض، و الأعراض إنما تحتاج إلى المادة في وجوداتها، أما في اللحظ و التصور فلا. ثم أوضح دام ظله ذلك: بأنّ ملاك القابلية للحظ الاستقلالي و عدمها هو الصلاحية للواقع طرفاً للنسبة، مما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبة، لا يصلح لأن يلحظ باللحظ الاستقلالي - كما هو الحال في واقع الرابط، فلا يقع طرفاً لها و لا يمكن لحظه إلا بطريقه - و الهيئات صالحة لوقعها طرفاً للنسبة، لصحة قولنا: «هيئة مقتول عارضة على مادة القتل» و «هيئة ضارب عارضة على مادة الضرب» و هكذا. وأيضاً، فإنّ لحظة هيئة فاعل - مثلاً - في قبالسائر الهيئات و نقول: هذه غير تلك! و هذا هو ملاك شخصية الوضع، و يؤيد ذلك أيضاً قولهم: «كلّ ما كان على زنة فاعل ..» و «كلّ ما كان على زنة مفعول ..»، فإنه لا ريب في لحظهم المادة ثم الحكم «بأنّها إن وجدت في هيئة كذا دلت على كذا ..» و تلخص إمكان اللحظ الاستقلالي في الهيئات، وبهذا ظهر أنّ حكمها، يختلف عن المعنى الحرفي.»

حرفيًّا ولذلك ذهب إلى عدم إمكان لحاظها استقلالاً.

فتبيين مما ذكرنا إلى هنا، اختلاف ظاهر بين المحقق العراقي^(٤) و المحقق الإصفهانى^(٥) في الصورة الثانية؛ حيث جعل الأول^(٦) الثانية نوعياً و الثاني^(٧) الثانية شخصياً.

ولكنَّ الذي خطر بالبال هو أنَّ منشأ الاختلاف، هو عدم وحدة تعريف الشخصي والنوعي عندهما، فكان ملاك نوعية الوضع عند العراقي^(٨) قابلية التكثُر والتعدد^(٩)، فلذلك جعل الوضع في المادة وضعاً نوعياً بينما أنَّ ملاك نوعية الوضع عند الإصفهانى^(١٠) هو قابلية اللحاظ الاستقلالي^(١١) و لذلك ذهب إلى شخصية وضع المواد؛ حيث يمكن لحاظها استقلالاً، وإلى نوعية وضع الهيئات؛ حيث لا يمكن لحاظها كذلك؛ إذ اعتقد أنَّ الهيئات من مصاديق المعنى الحرفي، خلافاً للشيخ الوحيد حفظه الله^(١٢)، حيث جعلها معنى اسمياً.

وبما أنَّ الاختلاف ينشأ من الاختلاف في التعريف، لا يمكن رمي أحدهما بالغلط. ولتكنَّ حيث نأخذ تعريف هداية المسترشدين في المقام، نسلك مسلك العراقي^(١٣) و نذهب إلى كون الوضع في الصورتين: الثانية و الثالثة نوعياً، إن ثبتت في المباحث الآتية كون الهيئة من مصاديق المعنى الحرفي.

فتبيين أنَّ أخذ المبني هاهنا، منوط بأخذ المبني في البحث عن المعنى الحرفي فانتظر.

حكم الصورة الرابعة و الخامسة:

و مما ذكرنا من اختلاف العلمين العراقي^(١٤) والإصفهانى^(١٥)، يعلم حال هاتين الصورتين، فالوضع فيهما عند العراقي^(١٦) نوعي و عند الإصفهانى^(١٧) شخصي إن كانتا ذوي معنى إسمى و إلّا (إن كانتا على المعنى الحرفي) فنوعي. كما لا يخفى.

إنارة:

١ . انظر مقالات الأصول ج ١ ص ٧٧

٢ . يجب علينا اتخاذ المبني في ذلك و لكنَّ مجال البحث كان عند الفحص عن حقيقة المعنى الحرفي فلا تعجل.

٣ . در اینجا باید آدرس به کلمات عراقی باید که کجا این ملاک را ذکر کرده.

٤ . قال السيد الخوئي:[آدرس] «ثم ان ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواقع شخص اللفظ بوحدته الطبيعية و شخصيته الذاتية التي امتاز بها في ذاته عما عداه، و ملاك نوعية الوضع هو لحاظ الواقع اللفظ بجامع عنوانی کهیئة «الفاعل» - مثلاً - لا بشخصه و بوحدته الذاتية» [حرف خوئي نمیتواند آدرس برای نظر اصفهانی باشد باید قولی از اصفهانی پیدا شود که قائل به این حرف باشد.]

^١ قد نسب الشيخ الفاضل اللنكراني ^(ره) إلى صاحب الكفاية ^(ره) أنه ذهب إلى شخصية وضع المواد والهياط.
و الحق خلافه، فإن المحقق الخراساني ^(ره) - كما صرّح بذلك في منتهي الدرایة^٢ و عنایة الأصول^٣ وكذلك
في منتهي الأصول^٤ - قد قال بالوضع الشخصى للمواد و الوضع النوعى للهياط.^٥

إشارة:

قد ذهب صاحب الفصول ^(ره) إلى أن الوضع في هيئة الفعل الثالثي المجرد^٦ شخصى و فى هيئة غيره كسائر
صيغ الماضى و المضارع و صيغ الأمر \rightarrow نوعى. مستدلاً بأن «اختلاف هئيات الماضى و المضارع المجردين فى
المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق منها فيها، يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصى.»^٧ فمثلاً لا
يكون بين «قتل» و «صدق» و «ينصر»، قدر جامع حتى يقال بأن لها وضعاً نوعياً. وهذا بخلاف سائر الصيغ و
الأبواب المزيد فكان لباب الاستفعال معنىًّا مخصوصاً له و هو طلب الفعل مثلاً و كذا غيره.

١ . انظر إيضاح الكفاية؛ ج ١ ص ١٠٠ وأيضاً سيري كامل در أصول فقه؛ ج ١ ص ٣٣٩ وأيضاً أصول فقه شيعه؛ ج ١ ص ٢٨٠

٢ . منتهي الدرایة، ج ١ ص ٧٤

٣ . عنایة الأصول، ج ١ ص ٤١

٤ . آدرس مى خواهد.

٥ . وهذا هو المستفاد من كلامه في الكفاية حيث قال: «لا وجه لتوجه وضع للمركبات غير وضع المفردات؛ ضرورة عدم الحاجة إليه
بعد وضعها بموادها في مثل: «زيد قائم» و «ضرب عمرو بكرأ» شخصياً و بعياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً و منها
خصوص هئيات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الإضافات بمزايها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعياً» [الكفاية

ج ١ ص ٣٣]

٦ . مراده صيغة المفرد المذکر الغائب من الماضى و المضارع.

٧ . الفصول الغروية: ج ١ ص ٤١ مع تصرف ما و هذا كلامه: «ثم اعلم أن اللفظ الموضوع، إن عين من حيث الخصوصية فالوضع
شخصى. وهذا ظاهر و إلا فنوعى و منه وضع أكثر صيغ المشتقات. فإن التحقيق أن منها ما هو موضوع بالوضع الشخصى من الماضى
و المضارع المجردين، فإن اختلاف هئياتهما في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق منها فيها، يوجب كونهما موضوعين
بالوضع الشخصى و كون أفعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها، لا يجدى في غيرها ... منها ما هو
موضوع بالوضع النوعى كسائر صيغ الماضى و المضارع و جملة صيغ الأمر و اسم الفاعل و المفعول فإن التحقيق أن الوضع، لاحظ
كل نوع منها مما له قدر جامع بعنوان كلّ و هو ذلك القدر الجامع و وضع كلّ واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلاً أو إجمالاً -

على ما مرّ - بازاء معانها المعهودة»

لا يقال: إنّ أفعال السجايا موضوعة على الضم فصيغة «فَعْلٌ» ذات قدر جامع هو معنى السجية، فكان وضعها نوعياً.

فإنّه يقال: – كما قال صاحب الفصول^(٤) – : «و كون أفعال السجايا موضوعة على الضم – على تقدير ثبوت الإطراد فيها – لا يجدى في غيرها». ^١ بمعنى عدم جريان هذا الملاك في غير أفعال السجايا من الأفعال الثلاثى المجرد.

و الإنلاف عدم تمامية ما قال؛ لأنّ في الثلاثي المجرد أيضاً يوجد القدر الجامع و هو معنى الماضوية و هذا كافٍ في الوضع النوعي عند صاحب الفصول^(٤) أيضاً ^٢ و إلا لا تكون الصيغة المزيدة أيضاً موضوعة بالوضع النوعي كما لا يخفى.

و أبلغ مما ذكرنا في الرد على الفصول ما ذكره المحقق الرشتى^(٥)، فينبغي لنا ذكر كلماته بعينها، قال في بدائع الأفكار : «قد يقال بأنّ وضع بعض المستقىات، شخصى مثل الماضى و المضارع المجردين المعلومين، نظراً إلى اختلاف موادهما، فإنّ هيئة « فعل » تلحق مواد مختلفة لا جامع بينها حتى يلاحظ إجمالاً بسببه بل لا بدّ فيها من الملاحظة التفصيلية المنافية لكون الوضع نوعياً – كما صرّح بعض الأجلة».

لكن يمكن أن يصحّح كون الوضع فيهما و أشباههما أيضاً نوعياً – كما يقتضيه إطلاق كلامهم في تسمية وضع المستقىات و الهيئات نوعياً – بأنّ وجود الجهة الجامعة بين المواد، ليس بلازم في كون الوضع نوعياً، إذ المعتبر فيه، كون الموضوع صادقاً على ألفاظ مختلفة الحقيقة و هو مع عدم الجهة الجامعة بين المواد المختلفة أيضاً متحقّق، فإنّ زنة « فعل » يصدق على زنة « ضرب » و « نصر » إلى آخر ما على هذا الوزن من الأفعال المجردة، فللواضح أن يقول: «إنّي وضعت هيئة ثلات للدلالة على الماضي»، و يحيط تعين مواردها إلى مقام آخر، فيكون كلّ واحدة من تلك الهيئات، حينئذ، موضوعة بالوضع النوعي؛ لعرضها على ألفاظ مختلفة الحقيقة التي يعرفها أهل اللسان، غاية الأمر، صيرورة الهيئات الثلاث من المترادات. و لا ضير فيه؛ إذ الترادف غير مختص بالوضع الشخصي.

و أمّا ثانياً فلأنه لو تمّ، لجرى في المزيد أيضاً، لأنّ هيئة « افتعل » – مثلاً – لا ضابط لمعروضها من المواد

١ . الفصول الغروية: ج ١ ص ٤١

٢ . لأنّ رأى صاحب الفصول كرأى صاحب هداية المسترشدين في ذلك.

بل لا بدّ من السّماع و ليس بقياسى؛ إذ لا يبني من كل مجرّد هذا المزید وكذا سائر المزیدات».١

إضافةً: اثر الوضع:

قال في جواهر الأصول: «هل الواضع بوضعه **اللفظ** للمعنى يوجد صفة حقيقة للفظ، أو أمراً قائماً بنفس اعتبار الواضع، أو شيئاً ثالثاً متوسطاً بينهما؟ وجوه؛ قد عرفت في الجهة السابقة: أنَّ الوضع عبارة عن جعل لفظ علامةً للمعنى، و من الواضح أنه لا يحصل للفظ بوضع الواضع صفة حقيقة خارجية له، نظير عروض اللون للجسم – كما تقدم – كما أنه لا يكون أمراً متقوماً باعتبار المعتبر وجوداً و عدماً أى لا يكون الوضع أمراً ذهنياً قائماً باعتبار المعتبر فقط؛ بداهة أنه يلزم على هذا، أن تنعدم صفة اللفظ في صورة غفلة الواضع عن الاعتبار، و في صورة موته و الوجدان بخلافه، بل العقلاء يرون في صورة غفلة الواضع أو موته أنَّ اللفظ لفظ المعنى، و المعنى معنى اللفظ، فكأنهم يرون أنه صفة خارجية له، و لكن لا كعروض اللون على الجسم، بل بنحو آخر؛ لأنَّ بالوضع تحصل حالة اعتبارية للفظ، و الأمر الاعتباري، أمر متتوسط بين اللحاظ الذهني الصرف و الصفة الخارجية.

فظهر مما ذكرناه: أنَّ لدينا أموراً ثلاثة:

أحدها: ما يكون له تحقق و وجود في الخارج حقيقةً و واقعاً، كالأشياء الموجودة في الخارج.

ثانيها: ما لا تتحقق له في الخارج أصلاً، و إنما هو قائم بنفس اعتبار المعتبر، كتخيل الأنبياء للغُول، و نتائج الأقيسة المبنية على الفرض، أو كون مقدّماتها كاذبة.

ثالثها: ما لا يكون له تتحقق في الخارج، إلَّا أنه صفة اعتبارية عند العقلاء، فإذاً الأمر الاعتباري، أمر متتوسط و بربخ بين القسمين، و وضع اللفظ للمعنى من هذا القبيل، فمن كان له نحو اختصاص بالموضوع له إما لكونه مُخترعاً له أو مُصنفاً و مُؤلفاً لكتاب، أو مؤسساً لأساس، أو له نفوذ و تأثير في المجتمع و نحو ذلك، فله أن يضع لفظاً لمعنى، فهو ضعه أو جد حقيقةً اعتباريةً عقلائيةً في الخارج ، فيتبعونه في التسمية، فكلّما يريدون إحضار ذلك المعنى في ذهن أحد، يعبرون عنه بتلك اللفظة.

فظهر أنَّ الأمر الاعتباري ليس اعتباراً صرفاً قائماً بنفس المعتبر؛ حتى ينعدم بموته، و لا أمراً واقعياً خارجياً، نظير لون الجسم، بل أمراً بربخاً بينهما، و هو أمر حقيقى اعتبارى يعتبره العقلاء.»^٢

١. باديء الأفكار؛ ج ١ ص ٤١

٢. جواهر الأصول؛ ج ١ ص ٨٦ إلى ٨٧

المطلب السادس في أقسام الوضع:

و نبحث عنها في مقامات:

المقام الأول: في ملوك التقسيم و بيان الأقسام:

قال صاحب الهدایة^(١): «ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له و المعنى المتصور حال الوضع إلى أقسام أربعة. و تفصيل القول في ذلك: أنّ من البّيّن، توقف الوضع على ملاحظة المعنى و تصوره، فإما أن يكون المعنى الذي يتصوره حينئذ الواضع أمراً جزئياً غير قابل الصدق على كثرين أو كلّياً شاملًا للجزئيات. و على التقديرتين فإما أن يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي تصوره لغيره أو مما يعنه أو يندرج تحته بأن يجعل ذلك المعنى عنواناً له و مرآة لملاحظته ليصح له بذلك وضع اللفظ بيازائه».١

فتححصل منه أنّ الوضع بلحاظ المعنى و الموضوع له، على أربعة أقسام:

الف. الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاص

ب. الوضع العامّ و الموضوع له العام

ج. الوضع العامّ و الموضوع له الخاص

د. الوضع الخاصّ و الموضوع له العام

و نبيّن لك مرادهم من الأقسام في ضمن نكات:

النكتة الأولى: في تبيين مرادهم من العامّ و الخاصّ هنا

إنه يعلم من هذا التعريف و ما يشبهه من سائر تعاريف أهل الفن، أنّ مرادهم من العامّ و الخاصّ هنا الكلّى و الجزئى في مباحث علم المنطق، لا العامّ و الخاصّ في مقاصد علم الأصول، فكانوا اصطلاحين خاصّين لهذا الباب كما صرّح به سماحة الجد^(س) بقوله: «المراد بالعموم هو نفس الطبائع و الماهيات، كما يشهد له [التمثيل] بأسماء الأجناس، و لا ريب في أنها نفس الطبائع لا بما هي عامة [أى العامّ الأصولى] ضرورة أنها [أى نفس الطبائع و الماهيات] كذلك [أى إذا أخذت بما هي عامة على وفق المصطلح الأصولى] آية عن الحمل [و لا يمكن حمل الإنسان مثلاً على زيد؛ لأنّ زيداً إنسان لا كلّ إنسان] فلو وضع اللفظ لها، لزم التجريد [بمعنى تجريد الكلّية و العمومية من معنى الإنسان] و التجوّز [و هو استعمال لفظ الإنسان الموضوع للإنسان الكلّى في الجزئى

الحقيقى أعني: زيداً] و هو كما ترى»^{٢١}

ثم إنك إذا تفحّست في كلمات المحققين، وجدت اختلاف آرائهم في معنى الجزئي هل المراد من الخاصّ^{٢٠} هنا «الجزئي الحقيقي» أو «الجزئي سواءً كان حقيقياً أو إضافياً»؟

فقد ذهب صاحب هداية المسترشدين^(ره) إلى الثاني واستدلّ عليه وقال: «ثالثها أن يتصوّر معنى عاماً و يضع اللفظ بإزاء جزئياته، فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً سواءً كان الموضوع له هناك جزئيات حقيقةً أو إضافيةً. و ما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالأول، غير متّجه؛ كيف و لا يجرى ذلك في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحرروف! فإنّها و إن وضعت عندهم لخصوص المعانى المتعيّنة بمتّعلقاتها، إلّا أنه - مع ذلك - قد تكون مطلقةً قابلةً للصدق على كثيرين، كما في قوله: «كن على السطح» و «كن في البلد» و نحوهما، فإنّ كلاً من الاستعلاء و الظرفية المتعيّنة بمتّعلقاتها في المثالين، قد استعمل فيما لفظة «على» و «في»، لكنّهما مع ذلك، صادقان على أفراد كثيرة لا تحصى».^٣

فإنّه جعل الموضوع له للحرروف جزئياً إضافياً بياناً أنك بعد إذ أمرتَ «بالكون في البصرة»، كنت في فسحة بالنسبة إلى نواحي البصرة و مناطقها.

و لكنّ السيد الإمام^(س) لما لم يخضع لكون الموضوع له في الحروف كذلك، لم يقل بجواز كون الخاصّ هنا بمعنى الجزئي الإضافي.

أضف إلى ذلك أنّ الحروف - و إن قلنا بأنّها في مثل «كن في البصرة» جزئياً إضافياً - كانت في مثل «كنت في البصرة» الذي أخبر بما وقع و تحقق، جزئياً حقيقياً و لذلك لم يكن أخذ الموضوع له في الحروف جزئياً إضافياً، تماماً.

و الإنصاف أنّ ردّ نظرية صاحب الهدایة لا يمكن بردّ مثاله، و ما نقلنا عن الإمام^(س) ردّ المثال، و إنك إن

١ . منهاج الوصول؛ ج ١ ص ٦٥ أيضاً انظر هامش منهاج الوصول، ج ١ ص ٦٦

٢ . أقول: و البحث هنا من هذه الجهة يشابه البحث في المطلق و المقيد قال صاحب الكفاية^(ره): قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلّا على الماهية المبهمة وضعماً و أنّ الشياع و السريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له. [كفاية الأصول ص ٢٤٧]

٣ . هداية المسترشدين؛ ج ١ ص ١٧٥

تجد أمثلةً أخرى، تستطع أن تجعل الجزئي هنا أعم.^١ وأما الفحص عن المثال، مستلزم للبحث عن المعاني الحرافية فانتظر.

و مما لا ينبغي عدم التوجه إليه ما ذكره المحقق الرشتى^(ره) من أنّ المراد من العام، العام الأفرادى لا الأحوالى قال: «و مثاله المعروف وضع الأعلام الشخصية؛ لأنّها موضوعة لما يمتنع صدقه على متعدد؛ إذ المراد بالمتعدد هو التعدد الفردى دون التعدد الأحوالى، فزيد - مثلاً - موضوع لمعنى لا يقبل التعدد الفردى و هى الذات المتشخصة الخارجية و إن كان قابلاً للتعدد من حيث الأحوال مثل الصحة و المرض و نحوهما من الأحوالات المختلفة.

و من هنا ظهر فساد ما توهّم من كون وضع الأعلام أيضاً عاماً كوضع الكلبات، نظراً إلى كون الموضوع له فيها أمراً عاماً جاماً لتلك الأحوالات.

وجه الفساد أنّ المراد بالعام و الشخصوص فى المقام، ليس ما يعمّ العام و الشخصوص الأحواليين بل شخصوص العام و الشخصوص الأفراديين.^٢

النكتة الثانية: فى تبيين مرادهم من الوضع و الموضوع له هنا:

الظاهر أنّ مرادهم من الوضع هو المعنى الذى تصور الواضح حين الوضع، و المراد من الموضوع له هو ذلك المعنى بعد أن وضع اللفظ عليه.

فهناك ثلاثة أركان: اللفظ، الوضع، الموضوع له.

فكان الوضع و الموضوع له نفس المعنى و لكن يطلق عليه الوضع قبل الوضع و الموضوع له بعده، بمعنى أنّ المعنى المتتصور حين الوضع، إذا كان كلياً، يقال: «الوضع عام»، و إذا كان جزئياً، يقال: إنه خاص.

ثم إنّ الذى وضع عليه اللفظ، إذا كان كلياً، يكون الموضوع له عاماً، و إذا كان جزئياً، يقال: إنه خاص.

وبذلك يعلم أنه يمكن أن يكون الوضع خاصاً و الموضوع له خاصاً و لكن المستعمل فيه عاماً كما فى الغلط و المجاز، ولذلك قيل: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز».

١ . أقول: بالنظر إلى كلام سماحة الجد^(س)، يتضح لك أنه من الأساس لم يتوجه إلى هذا الاختلاف [أى كون الجزئي حقيقياً أو أعمّ] و لذلك ليس في كلامه برهان على ردّ مذهب الإصفهانى^(ره).

٢ . بداعي الأفكار؛ ج ١ ص ٢٥ إلى ٢٦

و ممّا لا ينبغي الخلط فيه اختلاف اصطلاح الوضع والموضوع له و المستعمل فيه فلا تغفل.

النكتة الثالثة: في تبيين ما يقال من «تصوّر الشيء بوجهه».

إنه لا يمكن البحث عن إمكان الأقسام و قواعدها قبل معرفة ما يقال من «تصوّر الشيء بوجهه» الذي يكون متّكأً للمباحث الآتية إجمالاً.

قال المحقق الخراساني^(١) - في إثبات إمكان «الوضع العام و الموضوع له الخاص» - «و ذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها و معرفة وجه الشيء معرفة

^١ بوجه».

و ربما أوضح المراد من «تصوّر الشيء بوجهه» في حقائق الأصول بأنّ «المراد بوجه الشيء، ما يكون لحاظه مميّزاً للموجّه عما عداه و يكون النظر إليه نظراً إليه في الجملة».^(٢)

فتبيين أنّ المراد من تصوّر وجه الشيء أو تصوّر الشيء بوجهه، ليس إلّا تصوّره بشكل إجمالي، وبهذا المعنى أشار الشيخ المظفر^(٣) و مثلّ عليه بقوله: «تصوّر الشيء قد يكون بنفسه و قد يكون بوجهه أي بتصوّر عنوان عام ينطبق عليه و يشار به إليه؛ إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة و كاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شبح من بعيد: أنه أبيض - مثلاً - و أنت لا تعرفه بنفسه أنه أيّ شيء هو، و أكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صحّ حكمك عليه: بأنه أبيض، مع أنك لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و إنما تصوّرته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر و أشرت به إليه. و هذا ما يسمّى في عرفهم، تصوّر الشيء بوجهه و هو كاف؛ لصحة الحكم على الشيء و هذا بخلاف المجهول محسناً، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً».

فالحاصل أنّ نسبة الإنسان إلى الشيء إما جهل و إما المعرفة التفصيلية و إما المعرفة الإجمالية، فالوضع صحيح في الآخرين دون الأول.

١ . انظر كفاية الأصول؛ ص ١٠ و هذا كلّه : «ثم إنّ الملاحظ حال الوضع إما يكون معنى عاماً، فيوضع اللفظ له تارة و لأفراده و مصاديقه أخرى و إما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصحّ إلّا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة. و ذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها و معرفة وجه الشيء معرفة بوجهه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهاً للعام و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً و لو بوجهه».

٢ . حقائق الأصول؛ ج ١ ص ٢٠.

٣ . أصول الفقه؛ ج ١ ص ٢٧

و في مقابل هذا القول، المحقق الفيروزآبادی^(٤) القائل بانحصر صحة الوضع في صورة المعرفة التفصيلية فقط وقال: «إن لحاظ الموضوع له على الدقة و التفصيل عند الوضع، لازم عقلاً و لا يكفى اللحاظ الإجمالي المراتي»^١.

و أما المختار غيره و هو أنّ المعنى في أغلب الموارد، لا يتصور تفصيلاً حين الوضع، ألا ترى الواضح حين وضع لفظ الماء على معناه، لا يتصور حقيقة الماء بشكل تفصيلي بتصور أنه ماهية متشكلة من العناصر الفلانية^٢ بل تصوره إجمالاً، و كذلك الأب في تسميته للابن، فإنه لا يتوجه غالباً بل دائماً إلى تفصيل حقيقة ولده.^٣ و بما ذكرنا يعلم أنّ الظاهر، كفاية التصور الإجمالي في الوضع « بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالي آلة للوضع لأفراده و لا يحتاج إلى تصورها تفصيلاً بل ربما يتمتنع لعدم تناهياً»^٤.
هذا كله و لكن قبل إتمام النكتة الثالثة ينبغي أن نقول:

أولاً: إنّ ما نقلنا من حقائق الأصول و إن كان يشبه قول الشيخ المظفر^(٥) غير أنّ فيما اختلاف و هو أنّ ما يتأكد عليه السيد الحكيم^(٦) هو صرف التصور الإجمالي و لكن ما صدر من الشيخ المظفر^(٧) هو التأكيد على تصور الشيء بعنوانه العام فكان أخصّ من كلام الحكيم^(٨)؛ إذ كلامه يشمل أنحاء الإجمال و لكن عبارة المظفر صادقة على نحو خاصّ من الإجمال و هو تصور العام و وضع اللفظ على مصاديقه. فتأمل فيه حتى تصل النوبة إلى بسط النظر حوله.

و ثانياً: إنّ ما مثل به الشيخ المظفر^(٩) و إن كان يقرب المطلب (أى كيفية التصور الإجمالي) و لكن غير تام؛ لوقوع الخلط في كلامه بين الكلّي و الفرد المردّد.
و لأجل أهمية المعرفة على اختلافهما و كثرة الاحتياج إليه في غير واحد من المقامات، لا بأس بتبيينهما إجمالاً فنقول:

١ . عنایة الأصول؛ ج ١ ص ٢٧

٢ . فالماء متشكل من H_2O أى هيدروجينين و أكسجين.

٣ . أقول: إنّ النزاع في صحة التصور الإجمالي و التفصيلي ليس في التفصيل بهذا المعنى بل كان النزاع في الإجمال على نحو تصور العام و وضع اللفظ على خاصة. و أما ما مثل به الأخ المعظم، الظاهر اتفاق الكلّ على صحته. و نفس الأخ المعظم أيضاً لم يخضع لذلك حين بسط النظر فيه فانتظر.

٤ . انظر تهذيب الأصول؛ ج ١ ص ٨.

الكلى كما هو المشهور بين القوم هو ما يصدق - بما له من الماهية - على كثيرين كالإنسان الصادق على زيد و عمرو و بكر، ولذلك كان الكلى من المفاهيم ولكن الفرد المردّ هو الذى لا يصدق على كثيرين بل يصدق على فرد واحد و جزئى فارد و لذلك كان فرداً موجوداً خارجياً و لكن فرقه مع الفرد غير المردّ هو أن يكون الفرد المردّ غير معلوم الماهية بحيث يتعدد انتساب ماهيات مختلفة عليه كالشبح المردّ بين أن يكون زيداً أو عمراً، فإنّ ذا الشبح، جزئى حقيقى غير أنّ ماهيته و تعيناته غير معين، و ما هذا شأنه لا يعدّ كلياً و لا يصدق عليه تعريف الكلى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما صدر من الشيخ المظفر^(١) ليس مثالاً لتصور الكلى و وضع اللفظ فى مقابل جزئيه بل مثالاً للفرد المردّ و كان مثاله من باب الوضع الخاصّ والموضوع له الخاص.^(٢)

المقام الثانى: هل التقسيم بالأقسام الأربع عقلى أم لا ؟

إنّ ظاهر كلام جمع من الأصوليين هو أنّ «الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية».^(٣) و يلزم من ذلك، عدم إمكان تصور قسم آخر سوى هذه الأقسام الأربع.

و من الممكن بيان الحصر العقلى بأنّ المعنى الملحوظ حين الوضع إما أن يكون جزئياً و إما أن يكون كلياً و كذلك حال المعنى الموضوع له و بما أنّ تقسيم المفهوم إلى الكلى و الجزئى عقلى، صارت الأقسام أربعة عقلاً. هذا و لكن للشيخ مرتضى الحائرى^(٤) تصريحاً بالخلاف حيث قال: «لم تكن الأقسام منحصرة في الأربعة،

بل يمكن أن يكون الوضع مثلاً و الموضوع له مثله الآخر و الوضع ضدّاً و الموضوع له ضدّه الآخر». ^(٥) و هذان القسمان اللذين قد أضافهما، غير داخل فى الأقسام السالفة؛ إذ كان مراد الأصوليين من الوضع العامّ و الموضوع له العام، تصور العامّ و جعل اللفظ فى مقابل ذاك العامّ نفسه لا العامّ المغاير له مثلاً أو ضدّاً، وكذلك الحال فى الوضع الخاصّ و الموضوع له العام، فالظاهر صحة ما أفاده.

و إن قلت: إنّ هذين القسمين غير ممكниين.

١ . أقول: غاية الأمر هو أنّ الوضع لمّا لم يعلم الشيج تفصيلاً، لا يستطيع أن يبيّنه تفصيلاً و كان وضعه وضعًا إجماليًا صادقاً دائماً على كلّ فرد مردّ بهذا الشكل.

٢ . انظر أصول الفقه؛ ج ١ ص ٢٧ و أيضاً قد صرّح بذلك فى تحقيق الأصول؛ ج ١ ص ٨٥ و فى منتهى الدراسة؛ ج ١ ص ٢٥.

٣ . مبانى الأحكام فى أصول شرائع الإسلام؛ ج ١ ص ٢٧.

قلنا: إنَّه غير كافٍ في ردِّ مذهبِه؛ إذ القسم الرابع أيضًا كان عند الآخوند الخراساني^(ر) ممتنعًا و لكن قد أشار إلىه في ضمن الأقسام.^{٢١}

ثم أعلم أنَّ السيد الإمام^(ر) أيضًا قد ذكر لخصوص الموضوع له صوراً أربع و قال: «ثمْ أعلم أنَّ لخصوص الموضوع له صوراً

منها: ما تقدَّم من عموم الوضع و خصوص الموضوع له.

و منها: أن يكون الملحوظ شخصاً و الموضوع له كلَّ ما كان من أمثاله، فإنه - أيضًا - من خصوصهما.

و منها: خصوصهما بالمعنى المعروف.

و منها: أن يكون الملحوظ جميع الأفراد بنحو الإجمال و الموضوع [له] كذلك، فإنه - أيضًا - من خصوصهما»^٣

فعلينا أن نبين الصورة الأخيرة من الصور التي ذكرها؛ إذ سائر الصور قد أوضحتها، فنقول:

الظاهر أنَّ مراد سماحة الإمام الخميني^(س) هو أن تصور الواقع جميع أولاده - مثلاً - على نحو العام الأصولي ثم وضع لفظ «على» على جميعهم و قال: «وَضَعْتُ عَلَيَا عَلَى جَمِيعِ أُولَادِي». فصار كلَّ واحد منهم على ذلك الوضع. فإنَّ في هذه الصورة ليس المتصور كلياً طبيعياً بل الأمر دائِر مدار الجزئيات.^٤ و لكنها تصورت

١ . أقول: لك أن تقول: و لذلك كان الآخوند^(ر) مصحح بأنَّ الأقسام ثلاثة حيث قال: «ثُمَّ إِنَّ الْمَلْحُوظ حَالُ الْوَضْع إِمَّا أَنْ يَكُون عَامًا فَيُوْضَعُ الْلَّفْظُ لِهِ تَارِيَةً وَ لِأَفْرَادِهِ وَ مَاصِدِيقِهِ أُخْرِيًّا، وَ إِمَّا أَنْ يَكُونُ مَعْنَى خَاصًا لَا يَكُادُ يَصْحُّ إِلَّا وَضْعُ الْلَّفْظِ لِهِ دُونُ الْعَامِ، فَتَكُونُ الْأَقْسَامُ ثَلَاثَةً.» [آدرس] فتأمل.

٢ . أقول: أظن أنَّ هنا قد وقع خلط و اشتباه. بيانه: أنَّ تقسيم الأقسام بالأربعة العقلية، غير تقسيم الأقسام التي يعنون به الأصوليون. و لذلك كان بيان الشيخ مرتضى الحائرى^(ر) تاماً وغير تام؛ فبحسب إشارته إلى ما لا يكون في عبارات القوم و أمّا غير تام؛ إذ تقسيم الوضع بالتقسيم العقلى (المذكور في المتن) قد يشمل هذين القسمين أيضاً و إن لم يتقطَّن بهما الأصوليون. و كذلك حال من صحَّ بعقلية التقسيم ففعله تام و ناقص، تام من حيث بيانه عقلية الأقسام بما سلف و ناقص من أجل عدم التقطُّن إلى القسمين اللذين قد ثبَّتمَا الشيخ الحائرى^(ر)، و لكن تسلك مسلك الدفاع عن الحائرى^(ر) بأن تقول: إنَّ لم يقل: إنَّ تقسيم الأقسام ليس عقلياً بل قال: إنَّ صور هذه الأقسام الأربع ليس أربع فافهم.

٣. مناهج الوصول؛ ج ١ ص ٦٦

٤ . أقول: إنَّ الذى ذكره الأخ المعظم تقرير من كلمات الإمام^(س) و من الممكن تقريره على نحو آخر بأن تقول: إنَّ الصورة الرابعة هي أن تصور الواقع عنواناً مشيراً للجمع إجمالاً مثلاً أنَّ وضع الأستاذ فريقاً من المتعلمين باسم فريق الف و فريقاً آخر باسم فريق ب

بنحو الإجمال.

و هذا أمر مهم الذي تتبه به السيد الإمام^(س)، حيث إنه جعل تصور العام الأصولي من الوضع الخاص. و ستأتى زيادة بيان في ذلك فانتظر.^٢

المقام الثالث: هل وجدت الأقسام في الوضع التعيني أيضاً؟

قال السيد الحكيم^(ره): «الظاهر عدم الفرق في مجئ الأقسام بين الوضع التعيني والوضع التعيني، غاية الأمر لحاظ العام والخاص يكون في الثاني لأجل الاستعمال الذي هو المصحح لاعتبار الوضع».٣
و الحق خلافه؛ إذ الوضع - كما نبهنا عليه في البحث عن حقيقة الوضع - محتاج إلى اللحاظ الاستقلالي مع أن في مقام الاستعمال، يؤخذ اللفظ آلة لإفادة المعنى و فانياً فيه و لذلك - ولو سلمنا كون التعين وضعاً - لا نسلم مجئ الأقسام فيه خصوصاً في القسم الثالث و الرابع؛ إذ فيما الإحتياج إلى التوجّه والاستقلال آكد.
لا يقال: إنه يمكن في مقام الاستعمال أيضاً اللحاظ الاستقلالي كما صرّح به سماحة الإمام الخميني^(س) و اثبتناه في التكلّم باللغة الأعجمية أو غيره.

فإنّه يقال: إنه و إن كان ممكناً، لكنه غير شائع في الاستعمالات و أين هذا و الوضع التعيني المحتاج إلى كثرة الاستعمال.

و على أيّ حال، لا يفيد هذا البيان لمثل السيد الحكيم^(ره) القائل بنحو أكيد بإفباء اللفظ في المعنى حين الاستعمال حيث يفيد: «لا ينبغي التأمل في أنّ استعمال اللفظ في المعنى، عبارة عن ملاحظة اللفظ و المعنى معاً على نحو يكون اللفظ مرآةً للمعنى و حاكياً عنه، فيكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي و المعنى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي».٤

فيكون الملحوظ جميع الأفراد بنحو الإجمال و الموضوع له كذلك [أى جميع الأفراد بنحو الإجمال] و هذا واضح شائع. و بذلك يعلم أنّ الوضع في هذه الصورة أيضاً كان من قبيل خصوصهما فتأمل.

١ . أقول: و بما ذكرت سابقاً [هامش ٢٦] عرفت أن بيان المصاديق لأقسام ذلك التقسيم العقلى لم يوجد أى تكسر و تكثر في التقسيم العقلى.

٢ . انظر صفحة.... من هذا المكتوب.

٣ . حقائق الأصول؛ ج ١ ص ٢٠.

٤ . حقائق الأصول؛ ج ١ ص ٨٩.

المقام الرابع: في تبيين ما ذهب إليه المحقق العراقي^(ر) وردّه :

إن المحقق العراقي^(ر) قد ذهب إلى ما يجب علينا التحقيق حوله من جهات:

الأولى: أهمية قوله عند نفسه بحيث أنّاط كثيراً من مبانيه عليه، ولذلك لا يمكن الوقوف عليها إلّا مع العلم

. به.

الثانية: خلو الكتب الأصولية من تبيين مبناه بشكل كامل.

الثالثة: اضطراب كلماته و كلمات مقرّريه في المقام.

الرابعة: تتبّه الإمام^(س) عليه بحيث قد تفحص عنه في ضمن صفحات من كتابه تبييناً و تعليقاً.

و أمّا تبيينه:

المستفاد من مجموع ما رأيناه في المقام^١ هو أن المحقق العراقي^(ر) قد ذهب إلى أن الكلّي الطبيعي -

١. إليك ما يفيديك من العبارات التي تبيّن مقصوده:

العبارة الأولى: عبارة المحقق العراقي في مقالات الأصول: إنَّ تصور عموم الوضع والموضوع له، تارةً بنحو هو المشهور من تصورٍ معنى مستقل في الوجود عارياً عن صور الخصوصيات المفردة الخارجية كمفهوم الحيوان أو غيره مثلاً و وضع اللفظ له، وأخرى بنحو آخر من تصور معنى ملاصق مع صور الخصوصيات الفردية بحيث كان لازمه عدم مجبيه في الذهن إلّا في ضمن صور أشخاص [الأفراد] فيضع اللفظ لتلك الجهة الضمنية المحفوظة في ضمن صور الأفراد بلا دخول خصوصياتها تحت اللفظ .

ولئن شئت توضيح المرام بأزيد من ذلك فاسمع :

إنَّ الأفراد الخارجية من كلّ ماهية و ان لم [تكن] في الخارج إلّا مشتملة على حصة من الطبيعي غير الحصة [المشتغل] عليها [غيرها] بدها تكُّر وجود الطبيعي خارجاً و لا معنى له إلّا بتخلّل العدم بين مراتب وجوده في الخارج، و إلّا يلزم وحدة وجود الأفراد الخارجية بوحدة عدديّة، و لم يلتزم به ذو مسكة، و لذا قيل بأنَّ الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء و لكن مع ذلك لا شبهة في أنَّ جهة وجود الطبيعي - بما هو وجوده السعي - محفوظة في هذه الحصص و المراتب و هي الواحدة بالوحدة الذاتية المنتزع [عنها] جنسه و فصله و يتّرّب عليه الآثار المشتركة بل هو المنشأ لانتزاع مفهوم واحد عن الأفراد، كيف، و يستحيل انتزاعه من المتكرّرات بما هي متكرّرات خارجية و يعبر عنه أيضاً بالوحدة السنخية بين العلتين معلوم واحد، بل و بين كلَّ علة و معلوم .

ولئن ترد وضوح المقام فقايس وحدة وجود الإنسان بوحدةحقيقة الوجود من كونه وحدة ذاتية لا عدديّة و هو المتّحد مع كلّ مرتبة من مراتبه باتحاد ذاتي لا عددي، غاية الأمر بلحاظ حد الإنسانية يمتاز عن غيره و لكن لا يخرج عما [هو] عليه من الوحدة الذاتية المحفوظة في كنه الوجود الممتاز بالنسبة إلى المراتب المحفوظة في ضمن حدوده الشخصية و حينئذ نقول :

إنَّ هذه الجهة المحفوظة [بوحدتها] الذاتية في ضمن الحصص الفردية :

تارةً [تلاحظ] في الذهن و [ينالها] العقل معرّاةً عن الخصوصية .

وأُخرى [يتألها] العقل بنحو يكون [وجودها] في ضمن الخصوصيات بحيث [لا تجئ] في الذهن إِلَّا مع صور أفرادها الشخصية، ففي هذه الصورة كانت صور الأفراد في الذهن حاكية عن نحو وجودها خارجاً.

فَكِمَا أَنَّ الْفَرِدَ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ مُتَضَمِّنٌ لِلْجَهَةِ الْمُتَحَدَّدَةِ مَعَ خَصْوَصِيَّتِهِ فِي الْوُجُودِ مَعَ مَحْفُوظَيَّةِ عَيْنِ تِلْكَ الْجَهَةِ ذَاتَّا فِي ضَمْنِ فَرِدٍ آخَرُ، كَذَلِكَ صُورَةُ هَذَا الْفَرِدِ فِي الْذَّهَنِ أَيْضًا [مُتَضَمِّنَةً] لِجَهَةٍ مُتَحَدَّدَةٍ مَعَ خَصْوَصِيَّةِ فِي الْذَّهَنِ مَعَ مَحْفُوظَيَّةِ عَيْنِ تِلْكَ الْجَهَةِ بِحَسْبِ الْذَّاتِ فِي [غَيْرِهَا] مِنْ صُورِ الْأَفْرَادِ، كِيفٌ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمَا كَانَتِ الصُّورَةُ الْمُخْزُونَةُ فِي الْذَّهَنِ [تَامَّةً] الْحَكَايَةُ عَنِ الْخَارِجِ، [فَتَمَامِيَّتِهَا] فِي مَقَامِ الْحَكَايَةِ أَنْ تَكُونِ الصُّورَةُ الْمُنْقُوشَةُ فِي الْذَّهَنِ مُشَتَّمَلَةً عَلَى جَمِيعِ الْجَهَاتِ الْمُطَابِقَةِ لِمَا فِي الْخَارِجِ كَيْ [تَصِيرُ] مِثْلُ هَذِهِ الصُّورِ فِي ظَاهِرِ الْخَارِجِيَّاتِ [الْحَاكِيِّ] عَمَّا فِيهَا مِنْ الْجَهَاتِ، فَمِنْهَا حِينَئِذٍ الْجَهَةُ الْوَاحِدَةُ السِّنْخِيَّةُ الْمُتَحَدَّدَةُ مَعَ كُلَّ خَصْوَصِيَّةٍ وَالسَّارِيَةِ فِي جَمِيعِهَا عَلَوَةً عَنِ الْحَدُودِ الشَّخْصِيَّةِ الطَّارِيَةِ عَلَيْهَا وَحِينَئِذٍ فَلَا غُرُو بِدُعْوَى إِمْكَانِ مُلاَحَظَةِ صُورَةِ هَذِهِ الْجَهَةِ الْمُتَحَدَّدَةِ الْمُطَابِقَةِ لِمَا فِي الْخَارِجِ بِتَوْسِيتِ مَفْهُومِ إِيجَمَالِيِّ فَيُوضِعُ الْلَّفْظُ لَهُ فِي قِبَالِ وَضْعِ الْلَّفْظِ الْمُعْنَى الْعَامِ الْمُنْفَصِلِ عَنِ الْخَصْوَصِيَّةِ بِحِيثُ [لَا تَجِيءُ] صُورَةُ الْأَفْرَادِ فِي الْذَّهَنِ حِينَ الْاسْتِعْمَالِ أَصْلًا كَمَا هُوَ الْمُشَهُورُ. [مَقَالَاتُ الْأَصْوَلِ، جِ ١، صِ ٧٣].

العبارة الثانية: ما قرّرَهُ الـآملي^(٤) من مباحث المحقق العراقي^(٥): «النحو الثاني هو عبارة عن تصور الجامع بين الامور المختلفة التي تشتترك في معنى ما (غير الوجود العام) بصورة ذلك الجامع الحاكية عنه على ما هو عليه في الخارج من امتزاجه بالخصوصيات المترفرقة» [بدايع الأفكار، ج ١ ص ٣٥].

العبارة الثالثة: ما في نهاية الأفكار: «من قسمى عموم الوضع والموضوع له: هو ان يكون الموضوع له الجهة المشتركة بين الافراد المتتصورة في الذهن التي بها تمتاز افراد كل نوع عن افراد آخر بنحو لا يكاد تتحققه في الذهن إلّا مع الخصوصية وبالوجود الضمني لا المستقل، و ذلك بأن يلاحظ معنى عام و يشار به إلى الجهة المشتركة و الجامع المتحد مع الافراد الذهنية التي بها امتياز افراد كل نوع عن آخر فيجعل اللفظ بإذاء تلك الجهة المشتركة بما هي مشتركة و موجودة في الذهن بعين وجود الفرد و الخصوصية» [نهاية الأفكار، ٢ ص ٣٣] . سلسلة شهد ٤٣ ح: م العاشر، الثالثة ٤٤٤٤٤٤

العبارة الرابعة: كلمات سماحة الجد في توضيح مذهب العراقي (٤): «ربما يقال: إنّ لعلوم الوضع و الموضوع له معنى آخر غير ما هو المشهور، بتوهم أنّ للطبيعيّ حِصْنَا في الخارج متكتّراً الوجود، و لها جامعاً موجوداً في الخارج بالوجود السعي ملاحقاً للخصوصيّات، واحداً بالوحدة الذاتية، بدليل انتزاع المفهوم الواحد منها، و تأثير العلتين في معلول واحد، و للصور الذهنية للأفراد - أيضاً - جامعاً كذلك، و إلا لم يكن تامّ الانطباق على الخارج، و لازم ذلك عدم مجيء المعنى المشترك في الذهن إلا في ضمن الخصوصيّات، فحينئذ يمكن ملاحظة صورة هذه الجهة المتّحدة السارية في الخصوصيّات المطابقة لما في الخارج بت وسيط معنى إجماليّ، و وضع اللفظ لها لا للخصوصيّات، في قبال وضعه للجامع المجرّد عنها، و هذا - أيضاً - من الوضع العامّ و الموضوع له

كالإنسان - وجد في الخارج ولكن وجوده ليس بوجود أفراد - كما عليه المشهور^١ - وليس نسبته مع أفراده نسبة الكل إلى الجزء - كما عليه الرجل الهمداني^٢ - بل كان وجوده وجوداً سعياً واحداً بالوحدة الشخصية مساوياً في الكل.^٣

هذا من جهة ومن جهة أخرى كانت كل من مصاديق الكل وأفراده، ذات حصة من ذاك الكل، ولذلك كان الكل الطبيعي ملحوظاً بنحوين:

الأول: بذاك الوجود السعي.

الثاني: بالنظر إلى حصته الموجدة في كل المصاديق.

فمثلاً: الإنسان من حيث هو كلي طبيعي، تارة يلاحظ كاملاً بما أنه وجود سعي سار في جميع الأفراد وتارة يلاحظ إجمالاً بما أن الأفراد والمصاديق، ذات حصة منه.

ثم استفاد المحقق العراقي^(٤) من «هذا التقرير من الكل الطبيعي» في المقام وذهب إلى أن لعموم الوضع والموضوع له صورتين:

الأولى: تصور الكل بما له من الوجود السعي ووضع اللفظ عليه.

الثانية: تصور الكل من خلال تصور حصصه في جزيئاته ووضع اللفظ عليه.

العبارة الخامسة: عبارة ثانية للأملبي: «إذا عرفت ذالك فاعلم ان كل مرتبة من مراتب الوجود السعي اذا لاحظناها باثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجية وسريانها في الوجودات الشخصية أمكن انتزاع عنوان خاص بتلك المرتبة يعبر عنه بالكلي الطبيعي وهي طريقة المشهور في تصوره وبما أن تلك المرتبة من الوجود السعي سارية في الوجودات الشخصية ومتقرنة بالمشخصات الجزئية يكون مطابق ذلك العنوان المعبر عنه بالكلي الطبيعي سارياً في الوجودات الشخصية ايضاً بسريان الوجود السعي فيها وحينئذ يمكن ملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعي في حال سريانها في الوجودات الشخصية واقترانها بالمشخصات الجزئية بحصول صورة تلك المرتبة في الذهن مع ما يلزمها من المشخصات التفصيلية فيوضع اللفظ بازاء هذه الصورة نفسها وإن كان حصولها في الذهن مستلزمًا لتصور مشخصات تلك المرتبة تفصيلاً» [بداعي الأفكار، ج ١ ص ٣٧].

١. آدرس مى خواهد.

٢. از همین کتاب توضیحی در موردش داده شده ارجاع داده شود.

٣. قد استدل لوحده بانتزاع المفهوم الواحد منه، فإنه لا يمكن انتزاع الواحد من الكثير بما هو كثير لاقتضاء قاعدة «الواحد»، ولذلك ذهب إلى أن المفهوم الذهني من الكل لم يصدر من الوجودات المتكررة بل صدر من ملاحظة ذاك الوجود السعي الواحد.

فتبيين مما ذكرنا إلى هنا أنّ مبني العراقي^(٤) هنا، منوط بأخذ المبني في كيفية وجود الكلّي الطبيعي. فإنّ العراقي^(٤) لما رأى الكلّي الطبيعي وجوداً واحداً من جهة وجوداً متكرراً بتكرار حصصه الملاصق بأفراده من جهة أخرى، قد صور لعموم الوضع والموضوع له صورتين المذكورتين.

و على من لم يخضع لمبناه هنا، ردّ مذهبة في كيفية وجود الكلّي الطبيعي، و لذلك نقول رداً لمذهبة: أولاً: إنّ لما خضع لوجود الكلّي في الخارج على نحو الوجود السعي، يرد عليه: أنّ الوجود - كما حقّ في محله - يساوق الوحدة الشخصية و لذلك لا يعقل وجوداً سعياً و سارياً.

و ثانياً: إنّه قد تشبت لإثبات الوجود السعي للكلّي بما لا يفيد؛ إذ إنّه لما لم يستطع أن يوجه انتزاع المفهوم الواحد من المتكررات الخارجية، قد ذهب إلى وجود الكلّي في الخارج أيضاً و لكنك خبير أنّ المراد من انتزاع المفهوم الواحد من الكثارات هو أنّ للعقل أن يجرّد الأفراد و المصاديق عن اللواحق و المشخصات، و عند ذلك، قد حصل من تجريد كلّ واحد من المصاديق، ما حصل من الآخر. فالإنسان الابشرط، إنسان متكرر الوجود، و الابشرط يتكرّر مع الكثرة، لا بمعنى صيرورته حصصاً منقسمة متجزّئاً - كما يوهّمه لفظ الحصص - بل بمعنى كون كلّ فرد تماماً حقيقة الإنسان، فإنّها لا تأبى الكثرة في وعاء الخارج، و العقل - بعد التخلية و التجريد - يراها بمنعت الوحدة، لكن وعاء تحققها بالوحدة هو الذهن. فللماهية نشأة خارجية هي نشأة الكثرة المحسنة و نشأة عقلية - بعد التجريد - هي نشأة الوحدة الذاتية أو النوعية أو السنخية.^٢ و لقلّ ما صدر منه ناشئ مما استدلّ به لقول الرجل الهمداني أو ناشئ من خلطه مسألة وحدة الوجود بمسألة أصلّة الوجود.

و ثالثاً: إنّه ذهب إلى أنه إذا نظر الواضع إلى جزئي، صار مستطيناً على وضع اللفظ في مقابل الكلّي، بما رأى الحصة الموجدة في الجزئي - و لكنه غير تام؛ لأنّ الحصة - على مبناه - ليس الكلّي بل كان حصةً من الكلّي، و بالنظر إلى الحصة الواحدة، كيف يمكن أن يلاحظ الكلّي؟ و لذلك عند الوضع، لا بدّ و أن يتصور جميع الأفراد اللامتناهية ثم استكشف الكلّي ثم الوضع بإزائه.

و ما أفاد العراقي^(٤) جواباً لهذا الإشكال من أنّ الحصة قابلة للمرأبية للعام - كما كان الأمر كذلك في القضايا الحقيقة التي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعة المحققة و المقدرة - غير مفيد؛ إذ البحث ليس حول

١ . هذا كلامه: آن قسمت از کلام عراقی که می گوید انتزاع مفهوم واحد از متكررات نمی شود را بیاور.

٢ . راجع مناهج الوصول؛ ص ٦٢

صلاحية العام للمرأة و عدمها - كما في القضايا الحقيقة - بل في مرآة الحصة عن الكلّي و عدمها. نعم؛ إن أراد أن الواضح قد يواجهه الحصة ابتداءً ثم سار منه إلى الكلّي و نظر إلى الكلّي ثم وضع اللفظ، لا يرد عليه الإشكال الثالث بل يرد عليه الإشكال الرابع الآتي.

و رابعاً: وعلى أيّ حال لو سلّمنا مذهبة، لا نسلّم أنّ «إثبات نحوين لوجود الكلّي» يوجب تشعب عموم الوضع و الموضوع له بشعبيتين و صورتين؛ إذ إنك - بعد إن لاحظت الكلّي بحصصه في ضمن الجزئيات - لابدّ لك من تجريد الجزئي أولاً و النظر إلى العام في مرأة حصته ثانياً، فحين الوضع قد تصوّرت العام بمثل تصورك العام بنحو الوجود السعي على مذهبة، ولذلك يكون طريق وصولك إلى الكلّي ينجرّ إلى تصوّره بمثل ما تصوره من طريق لاحظ الوجود السعي فافهم.

هذا كله تبيّن نظرية المحقق العراقي^(١) في المقام و ردّه و لكن لإتمام البحث، لا بأس بذكر قول مشهور الفلاسفة و الرجل الهمданى في المقام:

نظريّة المشهور: إن الكلّي الطبيعي عند المشهور، يقابل الكلّي المنطقي والكلّي العقلي، فإنك تارة تصوّر الإنسان و أخرى تصوّر مفهوم الكلّي (بمعنى ما يصدق على كثرين) و ثالثة تصوّر الإنسان الكلّي. فالأول يسمى بالكلّي الطبيعي و الثاني بالمنطقي و الثالث بالعقلي.

ثم إنّ ما أخذ في حدّ الكلّية، لا محالة لا يوجد في الخارج؛ إذ الوجود يساوق الوحدة فكان الكلّي العقلي و المنطقي مفهومين ذهنيين فقط و ليسا في الخارج أصلاً.

و لكن الطبيعي لمّا لم يقيّد الكلّية بل أخذ بنحو الالبشرط بالنسبة إلى الكلّية و الجزئية، ربما يوجد في الخارج في ضمن مصاديق الإنسان و لذلك ترى صحة حمل الإنسان على زيد و عمرو و بكر، فإنّ الطبيعي في الذهن الكلّي و في الخارج جزئي، و لذلك كان تسميته بالكلّي الطبيعي مجازاً، والأوفق بالتحقيق تسميته بالطبيعي -

كما نبه عليه المحقق الشهيد المطهرى^(٢) -

١ . مجموعه آثار شهيد مطهرى؛ ج ٩ ص ٢٤٣ .

٢ . وبما ذكرنا يظهر تماماً ما قيل: «إن الطبيعي يوجد بوجود فردٍ ما» و عدم تماماً ما قيل: «ينعدم بانعدام جميع أفراده» بل الحق أنّ الطبيعي كما يوجد بوجود فردٍ فردٍ، ينعدم بانعدام فردٍ فردٍ. نعم؛ الانعدام الكلّي بنحوٍ لا يوجد في الخارج أصلاً، كان بانعدام جميع الأفراد، و من أدق العبارات في حقّ الطبيعي هو قول المشهور من «أنّ الطبيعي يوجد في الخارج بوجود أفراده» و هذا غير وجوده في ضمن أفراده أو فوق أفراده. فلا تعجل.

و بما ذكرنا يعلم معنى ما قيل من أنّ نسبة الطبيعي و أفراده، نسبة الأباء و الأبناء لا الأبناء و الأب الواحد. نظريه الرجل الهمданى: قد نسب الشيخ الرئيس^(٤) إلى رجل لاقاه فى الهمدان: أنه قال: إنّ للطبيعي فى الخارج وجوداً واحداً بالوحدة الشخصية و الأفراد إنّما هي أجزاء، - لا جزئياته - و لذلك كان زيد جزءاً من طبيعى الإنسان و عمرو جزءاً آخر، فالإنسان كلّ متشكل من هذه الأجزاء.

ثم الفلاسفة قد بذل جهودهم لردّ مذهبة باستدلالات يوجد فى كتبهم، فراجع إن شئت.

ثم اعلم أنّ نظرية الرجل الهمدانى، غير نظرية المحقق العراقى^(٥) المتقدم؛ إذ الرجل الهمدانى يرى الطبيعى غير سارية فى الأفراد دون المحقق العراقى^(٦)، فإنه يراه مع وحدته سارياً فلا تغفل.^١

المقام الخامس: في إمكان الأقسام

و فيه مسائل:

المسئلة الأولى: في إمكان القسم الأول أي خصوص الوضع و الموضوع له:
الظاهر عدم الخلاف فى إمكانه غير ما فى مجمع الأفكار تبعاً للفلاسفة من أنّ المفهوم مadam مفهوماً، لا يكون جزئياً بل المفهوم كلى و إن أضفت إليه قيوداً كثيرة.
و إذا كان الأمر كذلك، لا يمكن تصوير خصوص الوضع و الموضوع له؛ إذ - كما عرفت سابقاً - إنّ المراد من الوضع هو المفهوم الملحوظ حين الوضع و من الموضوع له هو المعنى الذي يوضع عليه اللفظ، فكانا مفهومين ذهنيين و ما هذا شأنه لا يكون إلا كلياً.
قال في مجمع الأفكار: «و الإشكال عليهم في المقام هو أنّ الوضع الخاصّ و الموضوع له كذلك مما لا

١ . أقول: أولاً: يمكن تصحيح ما ذكره المحقق العراقي^(٧) بأن يقول: إنّ الطبيعي - كما عرفت - بما له من الابشرطية تارةً يلاحظ في وجود الأفراد و يقال: زيد إنسان و تارةً يلاحظ بذلك الشكل الابشرط و هو مفهوم الحيوان الناطق الابشرط بالنسبة إلى الكلية والجزئية. فإنك ربما تنظر إلى زيد و منه تتصور الحيوان الناطق و ربما تنظر من أول الأمر إلى المفهوم و عليه تضع اللفظ. و بهذا البيان لا يرد عليه إشكال و إنما إن استطعنا تطبيق المعنى الحرفي على هذا التقرير قد نجحنا في تفسير كلامه و إن لم يعضدنا الظاهر من عباراته المضطربة و ثانياً: إنّ الذي خطر بيالي في مبحث الكلي و كيفية وجوده هو أنّ الطبيعي لم يوجد في الخارج بنحو من الأنحاء بل الموجود هو زيد و عمرو فحسب و أمّا مفهوم الإنسان ليس إلا منترعاً ذهنياً و حاصلاً من عملية الذهن حين تصوره زيداً و عمرو مشتركين في الإنسانية كما تصور زيداً و الغنم الفلاني مشتركاً في الحيوانية، فما كان موجوداً هو زيد لا إنسان و الحيوان والجسم المتحرك. و هذا هو مطابق لمذهب الحقّ من أصلّة الوجود. فتأمل تجده إن شاء الله.

ووجه له؛ لأن لفظ زيد^١ مثلا الذي يصير اسمًا لوجود شخص خارجي، يكون كلياً بمعنى أنه لا يمنع فرض صدقه على كثيرين و كذا المعنى في الخارج^٢ فان العقل لا يرى مانعاً من أن يكون في العالم أفراداً عديدة بهذه الخصوصيات، فيكون الوضع عاماً و الموضوع له أيضاً كذلك. فهذا القسم، لا يصح تصويره، و الانحصار على الفرد الخارجي يكون من الاتفاق كما يتّفق أن لا يكون لكلي إلّا فرد».^{٤٣}

و قد صرّح السيد الطباطبائي^(ره) بأن «الصور العلمية كيما فرضت، لا تمنع عن الصدق على كثيرين».٥
و دُقِّ النظر المحقق البجنوردي^(ره) و قال: «لأنّ تشخص تلك الصورة و عدم صدقها على كثيرين، إن كان باعتبار وجودها الذهني و تقيدها به، فذلك المعنى العام أيضاً كذلك. و إن كان مع قطع النظر عن وجودها الذهني، فمهما ضيقتها و قيّدتها بالقيود، لا يوجب التشخيص و امتناع الصدق على الكثير».٦
فتبيّن أن إمكان القسم الأول، ليس بهذه السذاجة التي قد طرحت في كتب الأصوليين، و إن كان ما نقلنا من مجمع الأفكار أيضاً غير تام من جهة أخرى؛ إذ هو ادعى أن الكليات المنحصرة في فرد، تكون من باب الاتفاق و لكن الأمر ليس كذلك؛ إذ بناءً على مختار الفلسفه بل ما صدر منه في صدر كلامه، صارت مفاهيم الوجودات الخارجية كلياً من قبيل الكلى الذي ليس لها إلّا فرد واحد.
و ربما يصحّح كلام المشهور بأنهم أرادوا من خصوص الوضع و الموضوع له، الوضع على الكليات المنحصرة في فرد واحد^٧ و هو في الواقع قبول الإشكال.

و على كل حال، الذي يسهل الخطاب و يحلّ به عقدة الإشكال هو أن نقول: إن المتفاهم العرفي، قد يحكم

١ . الظاهر أن المراد هو «معنى زيد» إذ اللفظ لا يوصف بالكلية و الجزئية.

٢ . الظاهر وقوع المسامحة في العبارة؛ إذ المعنى في الخارج لا يكون إلّا جزئياً فلا يصدق عليه «أن العقل لا يرى مانعاً الخ». نعم؛ كانت المسامحة في التعبير و إلّا كان المراد واضحاً.

٣ . مجمع الأفكار و مطرح الانظار؛ ج ١ ص ٢٢

٤ . وهذا المعنى - و إن كان في بعض العبارات و المعانى نظر - قد نسب إلى الشيخ الكبير ابن سينا [مجموعه آثار شهید مطہری ج ٧ ص ٣١٤] و المعلم الثاني أيضاً [نفس المنبیع ج ٩ ص ١٣٦]

٥ . بداية الحكمه ص ١٤٢

٦ . منتهى الأصول؛ ج ١ ص ١٦

٧ . و إليه مال الشيخ الفاضل النقرااني^(ره). انظر سیری کامل در اصول فقه: ج ١ ص ٣٣٤

على مفهوم زيد و ما شابهه: «بأنها مفاهيم جزئية». و هذا يكفي في علم الأصول المتّكأ على فهم العرف و المتعارف عندهم^١، ف بذلك يعلم إمكان القسم الأول.^٢

المسئلة الثانية: في إمكان القسم الثاني أي عموم الوضع و الموضوع له:

و لقائل أن يذهب إلى عدم إمكانه متمسّكاً بالقاعدة الفلسفية أيضاً في ضمن قياسين:

الصغرى: الموجود الذهني موجود،

الكبرى: الوجود مساوٍ للجزئية،

النتيجة: الموجود الذهني جزئي.

الصغرى: المفهوم مطلقاً موجود ذهني،

الكبرى: الموجود الذهني مساوٍ للجزئية،

النتيجة: فالمفهوم مطلقاً جزئي.

ولذلك يعلم أنّ هنا لا يوجد مفهوم كليًّا أصلًا حتّى يبحث عن الوضع العام. و قد تقرّر الإشكال السيد الإمام^(س) و قال: «و لعلك تقول: إنّ عموم الوضع مطلقاً محال؛ لأنّ الملحوظ جزئيٌّ حقيقيٌّ لوجوده في الذهن، وقطع النظر عن الاحظ أو كونه مغفولاً عنه، لا يوجب انقلابه كلياً، بل الكلي القابل للصدق على الكثرين، لا يمكن أن يتتحقق مجردًا عن الخصوصيات و بنت الكلية في وعاء من الأوعية؛ إذ لا تقرّر للطبيعي إلا بالوجود، و معه جزئي، فأين لحظ الكل؟ فعموم الوضع خصوصه بحسب الواقع، و إنْ يتوهم الاحظ كونه عاماً».^٣

و بالجملة إنّ هذا الإشكال، يقع في مقابل الإشكال السابق في خصوص الوضع و الموضوع له، فكان البحث في السابق في عدم إمكان جزئية المفهوم مطلقاً بينما أنّ البحث هنا في عدم إمكان كليّة المفهوم مطلقاً و كلّ منها قد ينطّ بالاستدلالات الفلسفية.

١. أقول: الإناثة إلى العرف في مثل هذا البحث، مما لا وجه له؛ إذ البحث عن إمكان الأقسام ليس بحثاً عرفيّاً حتّى ينطّ بمنظورهم، و لو كان الأمر كذلك لم يكن للمباحث الآتية التي قد دقّقنا النظر فيها حول الفلسفيات و المذاقات العقلية الخارجة عن فهم العرف، وجّه.

٢. أقول: بل بذلك يعلم عدم إمكان القسم الأول إلا مع التصرف في معنى الخاص و الذهاب إلى أنّ تغيير الاصطلاح و تعبيرهم بالخاص دون الجزئي كان لأجل أمثال ذلك، فتأمّل و راجع هامشنا في آخر البحث عن المسئلة الثانية.

هذا كله في بيان الإشكال على إمكان القسم الثاني، وأما الأرجوبة التي يقال أو يمكن أن يقال:

الجواب الأول: ما بيّنه سماحة الجد^(س) بقوله: «فيجاب: بأن المراد من الملحوظ حال الوضع هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، ضرورة أن اللفظ لم يوضع له في عموم الوضع وال موضوع له، ولا في خصوصهما، ولا لمصاديقه في خصوص الموضوع له لعدم المصدق له، والملاحظة بالعرض، تكفي للوضع و صيرورته عاماً أو خاصاً، وإلا يلزم امتناع الوضع للخارجيات مطلقاً؛ لعدم تصوّرها بالذات، فالصورة الملحوظة بالذات في خصوص الوضع، والماهية الملحوظة كذلك في عمومه، وسيلة للحاظ الخاص و العام كوساطة الصورة الذهنية للمعدوم المطلق للإخبار بعدم الإخبار عنه، و من شريك الباري للإخبار بامتناعه.»^١

و الإنلاف عدم تمامية الجواب من جهتين:

الأولى: المستفاد من كلماته هو أنه كما كان للوجود الخارجي لحظان بالذات وبالعرض، كان للمفاهيم الكلية أيضاً لحظان بالذات وبالعرض - كما صرّح بذلك الشيخ الفاضل اللنكراني^(ره) في تقرير كلمات أستاذه -.^٢ ولكنّ الظاهر عدم تمامية ما أفاده، حيث إن الكلّي ليس له إلا لحظ بالذات، بمعنى أن ليس للكلّي في الذهن ملحوظ بالذات و ملحوظ بالعرض. ولذلك لا يمكن الجواب بأنّ للكلّي أيضاً لحظاً بالذات و هو كليّ يوضع عليه اللفظ.

الثانية: لو سلّمنا وجود اللحظتين للكلّي أيضاً و لكنه لا يكون جواباً عن الإشكال؛ إذ يجري القياس المذكور في اللحظتين للكلّي أيضاً، ببيان أن الكلّي إذا يلحظ بالذات، فكان ذلك الملحوظ أيضاً وجوداً ذهنياً مساوياً للشخصية فلا يكون كلياً حتى صار الوضع وال موضوع له كليّين.

الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ الفاضل اللنكراني^(ره) من أنّ مفهوم العام في الذهن و إن كان جزئياً بجهة كونه وجوداً و لكنّ الواقع حين الوضع، يضع اللفظ على العام لا العام المقيد بوجوده الذهني، ولذلك لا دخلة لوجود العام في الذهن في وضع الواقع أصلاً، فإنك إذا لاحظت الحيوان الناطق، وضعت اللفظ على هذا المفهوم لا الحيوان الناطق المقيد بوجوده الذهني.

و فيه ما عرفت من أن ذلك المفهوم، كان جزئياً سواء يلحظ جزئيته أو لا، وقد عرفت من كلمات الإمام^(س)

١. مناهج الوصول : ج ١ ص ٦٣

٢. راجع أصول فقه شيعه: ج ١ ص ٦٣ و أيضاً سيرى كامل در أصول فقه: ج ١ ص ٣١٠

في تبيين الإشكال أنّ «قطع النظر عن اللحاظ أو كونه مغفلاً عنه، لا يوجب انقلابه كلياً».
فما صدر منه من «أنّ الحيوان الناطق الملحوظ في الذهن إن يلحظ مقيداً بوجوده في الذهن صار خاصاً و
إن لم يلحظ يوجد عاماً» مما ليس له وجه؛ لأنّ الوجود ذهنياً كان أو خارجياً، مساوٍ للشخصية سواء قطع النظر
عن كليته أو لا.

الجواب الثالث: ما يستفاد من كلمات الشيخ الشهيد المطهرى^(ره) من أنّ للجزئي والكلى اصطلاحان، فإنّما
تارةً يستعملان بمعنى ما يصدق على كثرين و ما لا يصدق، و أخرى يستعملان بمعنى الشيء المتشخص وغير
المتشخص. فالجزئي على وفق المصطلح الثاني هو ما كشف عنه قطاع الإبهام و يتعمّن عند الذهن و يتخلّص.^١
و حينئذٍ صار مفهوم الإنسان جزئياً و كلياً، جزئياً، إذ كان متشخصاً، و كلياً، إذ يصدق على كثرين.
و بناءً عليه يمكن دفع الإشكال ببيان أنّ الوجود الذهني كلى فالوضع عليه كان عاماً. و تشخيصه و تعينه في
الذهن، لا يوجب جزئيته.

و بعبارة أخرى: إنّ «الجزئي» عند المنطقين هو غير «المتشخص» عند الفلاسفة، فقول الفلاسفة: «الوجود
مساوق للتخلّص»، لا يعني: «الوجود مساوق للجزئية»، فكان الإشكال ناشئاً من خلط الاصطلاحين: التخلّص و
الجزئية.

و تعلينا عليه هو أن نقول: إنّ الذين يرون التخلّص مساوياً للوجود، قالوا بأنّ التخلّص هو عين عدم
الصدق على كثرين. و على هذا نفى الإشكال إذ إنّ المفهوم – بما له من الوجود الذهني – متشخص و جزئي و لا
يصدق على كثرين – و بما أنه مفهوم – يصدق على كثرين و هذا تناقض.^٢ و بعبارة أخرى: إذا كان معنى الجزئية
– بمصطلح المنطقين على ما أفاده الأستاذ الشهيد – هو امتناع الصدق على كثرين و إذا كان امتناع الصدق على
كثرين، منوطة بالتشخص. فمن المعلوم تساوي التخلّص و الجزئية – بـأيّ معنى فسرت – و من العجب أنّه أثبت

١ . مجموعه آثار استاد شهيد مرتضى مطهرى، ج ٩ ص ١٣٥

٢ . أقول: الظاهر عدم ورود ما قاله الأخ المعظم و عدم تمامته كما لا يخفى؛ إذ ما علق به كلام المطهرى^(ره)، نفس المدعى السابق
الذى أنكره المطهرى من الأساس بما ذهب إليه من أنّ التخلّص غير الجزئية فلا تناقض فى أنّ المفهوم متشخص و كلى و بعبارة
أخرى: إنّ التناقض دائرة وحدة معنى الجزئية و التخلّص بمعنى «أنّ المفهوم الكلى وجود و الوجود متشخص و المتشخص
جزئي فالمفهوم الكلى جزئي و هذا تناقض» و أما ما أجاب به المطهرى^(ره) هو «أنّ المفهوم الكلى وجود و الوجود متشخص و
المتشخص ليس بمعنى الجزئي فلا تناقض» و أما تعليق الأخ المعظم على ما قاله المطهرى^(ره) هو نفس الاستدلال المتقدم فافهم.

للجزئية اصطلاحان: أحدهما عدم الصدق على كثيرين و ثانهما المتشخص و مع ذلك صرّح بأنّ كلّ ما ليس موجود و متشخص قابل للصدق على كثيرين.^١

الجواب الرابع: مختارنا في المقام و هو أنّ من شروط التناقض، وحدة اللحاظ، فمثلاً إن رأيت المرأة بلحظة آلى، قلت: هذا أنا و إن رأيته بلحظ استقلالي، قلت: هذه زجاجة و ليس إيات، و لا تناقض. و الأمر في ما نحن فيه كذلك: فمفهوم الإنسان - مثلاً - إن لوحظ آلياً و مرآة للأفراد، فكلى و إن لوحظ استقلالياً - بما له من الوجود الذهني - فجزئي.

و ببيان أوضح إن الفلسفه في مبحث الوجود الذهني، قد اعتقدوا أنّ للصورة الذهنية ماهية علمية و هي كيف نفساني و هذه الماهية بنفسها حد للوجود الذهني، و في نفس الوقت آلة للحظ مفهوم آخر أي مفهوم زيد الخارجي أو مفهوم الإنسان الكلّي مثلاً. فحينئذٍ كما كان الموجود الذهني كيف نفساني و جوهر، كان الموجود الذهني جزئي و كلى بمعنى أنك إذا لاحظت وجوده و حده الوجودي، كان جزئياً و كيفاً نفسانياً^٢ و إن لاحظته مع حبيته الآلية، كان كلياً صادقاً على أفراده.^٣

و ليست المسئلة كمسئلة بالذات و بالعرض كالجواب الأول؛ إذ كان هناك معلومات و هنا معلوم واحد ذو لحاظين.

تكلمة:

مما أجمل ذكره في خاتمة بحثنا عن عموم الوضع و الموضوع له هو ما ذهب إليه بعض فلاسفة الغرب^٤ من أنّ الإنسان، لا يستطيع أن يتصور الكلّي بوجه بل الذهن يطلق على المماطلات لفظاً واحداً و اسمًا فارداً و يقول

١ . ولک أن تقول: إن بعض المفاهيم كمفهوم «الأول» لا يصدق على كثيرين، مع ذلك لا يكون موجوداً.

٢ . إذ إنه علم و العلم كيف نفساني.

٣ . أقول: الظاهر عدم تماميته؛ إذ ما كان جزئياً لا يتبدل باللحاظ كلياً كما صرّح بذلك سماحة الجد^(س) بقوله: «قطع النظر عن اللحاظ أو كونه مغفلاً عنه لا يوجب انقلابه كلياً» و المسئلة و إن لم تشابه الجواب الأول و لكن تشابه الجواب الثاني و يرد عليه ما ورد عليه. و أما الحق في المسئلة ما ذهب إليه الأستاذ الشهيد المطهري^(در) - كما أسلفنا - من أن التشخص، غير الجزئية. فمن الممكن كون شيء متشخصاً و لا يكون جزئياً و الوجود ملازم للتشخص لا الجزئية. بل إنه ملازم للجزئية في بعض الأوعية و الأخ المعلم طرح هذا الجواب و ارتضاه في مباحث شرح المنظومة و لكن عدل عنها و اصرّ على بطلانه في هذه المباحث. فافهم.

٤ . انظر «تحليل ذهن»؛ برتراند راسل ص ٢٤٩ و «تاريخ فلسفة»، كابلستون ج ٥ ص ٢٩١

للشجرات المتماثلات: الشجرة، ولزيدٍ وعمرٍ وبكرٍ المتشابهين: الإنسان، فالإنسان ليس مفهوماً كلياً بل اسماً واحداً صادقاً على كلّ واحد منهم، فشأنه شأن العامّ الأصولي لا الكلّي الطبيعي.

فاللازم من عباراتهم أنَّ الوضع في مثل الإنسان، لا يكون من قسم عموم الوضع والموضوع له بل كان من قسم خصوصهما، و ذلك يشبه صورة الرابعة ما ذكره سماحة الجد الماجد في هامشه على المناهج بل نفسه.^١

بيان ذلك: أنَّ السيد الإمام^(س) - كما أسلفنا - قد ذكر لخصوص الموضوع له صوراً أربع و رابعتها هي «أنَّ يكون الملحوظ جميع الأفراد بنحو الإجمال و الموضوع له كذلك فإنه - أيضاً - من خصوصهما»^٢

فمثلاً قد تصور الواضح، أفراد الإنسان بالإجمال و وضع لهم لفظ الإنسان من باب العامّ الانحالى والاستغراقى فانتشر اللفظ في الجميع مع وضع واحد.

فوضع الإنسان وأمثاله على مذهب الفلاسفة، ينطبق على تلك الصورة من الصور التي تصوره الإمام^(س) وإن كان سماحته^(س) لا يرى الوضع فيها كذلك بل رأه من باب عمومهما، و ذلك لأنَّه اعتقد إمكان تصور العامّ بخلاف أولئك، فلا تغفل.

و الإنصاف أنَّ الإنسان مستطيع على أن تصور الكلّي و الكلّي ليس إلَّا ذاك القدر المشترك بين جميع الأفراد، فأولئك لما سلّموا استطاعة الذهن لفهم الجهة المماثلة، لا بدّ لهم من الالتزام بأنَّ الواضح يستطيع أن يتصور الكلّي، حيث إنَّ القدر المشترك - الذي أقرّوا بإمكان تصوره - ليس إلَّا المفهوم الكلّي.

فالصورة الرابعة في كلام الإمام^(س) وإن كانت ممكناً صحيحةً و لكنَّ الحقّ معه حيث لا ينطبقها على أمثلة القسم الثاني.

فتبيّن أنَّ ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة، ليس بتمام.

المسئلة الثالثة: في إمكان القسم الثالث أي عموم الوضع و خصوص الموضوع له.

قال الآخوند صاحب الكفاية^(ر): «ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع إما يكون معنىًّا عاماً، فيوضع اللفظ له تارةً و لأفراده و مصاديقه أخرى و إما يكون معنىًّا خاصاً لا يكاد يصحّ إلَّا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام

١ . آدرس هامش مناهج.

٢ . آدرس من هذا المكتوب.

٣ . مناهج الوصول: ج ١ ص ٦٦ هامش رقم ١.

ثلاثةً، و ذلك لأنَّ العامَ يصلاح لأنَّ يكون آلةً للحافظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فِإِنَّه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فِإِنَّه بما هو خاص لا يكون وجهًا للعام و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفةً له و لا لها أصلًا و لو بوجهه.

نعم ربما يوجب تصوّر العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، و هذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص، فِإِنَّ الموضوع له - و هي الأفراد - لا يكون متصوّراً إلَى بوجهه و عنوانه و هو العام. و فرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه و تصوّره بنفسه و لو كان بسبب تصوّر أمر آخر.

و لعل خفاء ذلك على بعض الأعلام و عدم تمييزه بينهما، كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.^١

و ملخص كلامه إمكان القسم الثالث؛ لأجل إمكان مرآتية العام للخاص، و عدم إمكان القسم الرابع؛ لأجل عدم إمكان مرآتية الخاص للعام.

ثم اعلم أنَّ ه هنا تقريرات للقسم الثالث نذكرهما و نعلق عليهما.

التقرير الأول: ما في منتهى الدراسة و هذا نصه: «و ملخص ما أفاده المصنف [أى الآخوند الخراسانى^(٤)] في وجه الإنكار هو: أنَّ الخاص بما هو خاص - كزيرد - لا يصلح لأنَّ يكون وجهًا للعام كالإنسان، ولذا لا يصح حمل الخاص عليه، فلا يقال: «الإنسان زيد» بخلاف العام، فِإِنَّه يصلح لأنَّ يكون وجهًا للخاص، ولذا يصح حمله عليه فيقال: «زيد إنسان».

و بالجملة: خصوصية الخاص توجب مبادرته للعام كمباينته لسائر الأفراد، فكما يبادر زيد عمراً و بكراً و غيرهما من أفراد الإنسان لتباين خصوصياتها، كذلك يبادر الإنسان الذي هو الطبيعة اللاشرط، لما بين الماهية بشرط شيء و بين الماهية اللاشرط القسمى: من التنافى المانع عن الاتحاد المقوم للحمل و عن كونه وجهًا للماهية اللاشرط و هي العام.

و إن شئت فقل في تقرير المنع عن هذا القسم الرابع: بأنَّ المعنى الملحوظ حين الوضع، إن كان جزئياً حقيقياً، فكيف يعقل أن يضع الواضح اللفظ بإزاء المعنى العام الشامل له و للأفراد المتماثلة له؟ إذ لازمه، الوضع

لمعنىٰ لم يتصوره حال الوضع أصلاً؛ لأنّ المفروض، عدم كون الخاصّ وجهاً للعام حتّى يكون تصوره تصور العام
بوجه، فلا يعقل الوضع الخاصّ والموضوع له العام، هذا»^١

و ب د علیه:

أوّلاً: إنّه ادعى أنّ الجزئي، لا يكون مرآةً للكلّي؛ لأنّهما قسيمان و القسيمان مباینان، و الظاهر أنّ تعليله بالنسبة إلى «خصوص الوضع و عموم الموضوع له» إن كان تاماً، يجري في مورد «عموم الوضع و خصوص الموضوع له» أيضاً لأنّ التباین، لا يعقل من جهة واحدة، فكما أنّ الخاصّ لمباینته للعامّ لا يكون وجهاً له، فالعامّ هكذا لا يكون مرآةً له، و هذا خلاف ما أراد إثباته من إمكان الأوّل دون الثاني، كما لا يخفى.

وَقَرِيبٌ إِلَى مَا قُلْنَا، مَا صَرَّحَ بِهِ الْإِمَامُ^(س) حِيثُ قَالَ: «وَمَا يُقَالُ مِنْ عَدَمِ امْتِنَاعِ كُونِ الْعَامَّ مَرَأَةً لِلخَاصِّ وَجَهًا لِهِ دُونَ الْخَاصِّ لِلْعَامِّ، غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الْعَامَّ - أَيْضًاً - لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَرَأَةً لِلخَاصِّ بِمَا أَنَّهُ خَاصٌّ؛ لِأَنَّ الْخَصُوصِيَّاتِ وَإِنْ اتَّخَذَتْ مَعَ الْعَامِّ وَجُودًا، لَكِنْ يَخْالِفُهَا عَنْوَانًا وَمَاهِيَّةً، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْكُمَ عَنْوَانَ إِلَّا عَمَّا بِهِذَايَهُ، فَإِنَّ إِلَّا نَاسًا لَا يَحْكُمُ إِلَّا عَنْ حَيَّيْتِهِ الْإِنْسَانِيَّةِ، لَا خَصُوصِيَّاتِ الْأَفْرَادِ، فَلَا يَكْفِيُ لِلوضِعِ لِلْأَفْرَادِ تَصْوِيرُ نَفْسِ عَنْوَانِ الْعَامِّ الَّذِي يَنْحَلُّ الْخَاصِّ وَالْفَرَدِ إِلَيْهِ وَإِلَى غَيْرِهِ، بَلْ لَا بدَّ مِنْ لَحَاظِ الْخَاصِّ، وَلَا يَعْقِلُ الوضِعُ إِلَّا مَعَ تَصْوِيرِ الْطَّرَفَيْنِ وَلَوْ بِالْإِجْمَالِ، فَلَوْ تَقْوَمُ الوضِعُ بِمَرَأَيِّتِهِ الْعَنْوَانِ لِلْمَوْضِعِ لَهُ، كَانَ عُمُومُ الوضِعِ وَخَصُوصُ الْمَوْضِعِ لَهُ كَالْعَكْسِ مَحَالًا، وَإِلَّا - كَمَا هُوَ الْحَقُّ - يَكُونُ كَلَاهُمَا مُمْكِنِينَ»^{٢٠٢}

و ثانياً: أنه ذهب إلى أن الكلّي كان من قبيل الابشرط القسمى ولذلك صار قسيماً للجزئي، مع أنَّ الظاهر من كلمات الفلاسفة كونه من قبيل الابشرط المقسمى.^٤

فتبين أنّ ما ذهب إليه الآخوند الخراسانى^(٤) بناءً على هذا التقرير غير تامٌ و لا يفيد عدم إمكان «الوضع الخاص» والموضوع له العام» بل يدلّ تعليمه على عدم إمكان القسمين.

و على كل حال وبما أثنا دققنا النظر عن القسم الثالث فقط - لا الرابع - فتحيل البحث عن إمكان

١. متن دراية في توضيح الكفاية، ج ١ ص ٢٥

٦٠ إلى ٥٩ حلول مناهج الوصول

٣. فالظاهر من آخر كلام الإمام (س) هو أنّ ملاك إمكان الوضع، ليس، المـ آتـةـ وـ الـ وـحـيـةـ، فـلـاـيـدـ لـنـاـ منـ تـشـرـيـعـهـ فـانتـظـرـ.

٤ . أقول: إِنَّمَا أَرْجُعُ إِلَى كُلِّ مَا تَقَوَّلُوا، لِكُلِّ مَا خَطَرَ بِبَالِي، عَدْمُ كُونِ الْكُلُّ مِنْ قَبْلِ الْإِشْرَاطِ الْمُقْسِمِ؛ لِأَنَّهُ قَسِيمُ الْجُزْءِيِّ فِي تَقْسِيمِ الْمَفْهُومِ إِلَى الْكُلُّ وَالْجُزْءِيِّ فَتَأْمَلُ.

الرابع إلى محله و نتوجه الآن إلى القسم الثالث فنقول:
إنّ هذا التقرير من القسم الثالث غير تام؛ إذ مقتضى تعليله عدم إمكانه مع أنه ذهب إلى إمكانه - كما
عرفت - .

التقرير الثاني: ما يتبّنه المحقق القوچانی^(٤) و يمكن تكميليه بل تصحيحه ببيان أنّ المفهوم الكلّي، لا يحكى
عن المفاهيم الجزئية بل يحكى عن الوجودات الجزئيات الخارجيات^١ فالواضع تصوّر مفهوم الكلّي الذهني و لكن
يضع اللفظ على تلك الوجودات الخارجية.

و بعبارة أخرى واضحة: إنّ زيداً - بما له من الوجود الخارجي - ينزع منها مفاهيم مختلفة كمفهوم زيد و
مفهوم الإنسان و مفهوم الحيوان و مفهوم القائم و هكذا ... و هذه المفاهيم الذهنية، متغيرات من حيث معانיהם و
مشتركات في كونها متّحداً في الخارج.

ثم إنّ الواضع إن تصوّر مفهوماً كلّياً و وضع اللفظ على ذلك المفهوم، صار الوضع من قبيل عمومهما و إن
تصوّره و وضع اللفظ على نفس وجوده الخارجي، صار الوضع من قبيل عموم الوضع و خصوص الموضوع له أي
القسم الثالث.

هذا تبيين التقرير الثاني من كلام الآخوند الخراساني^(٥) و هذا نصّ محلّ الحاجة من عبارة القوچانی^(٦): «لا
يقال: إنّ العنوان الكلّي إنما يحكى عن الجهة المشتركة لا عن الخصوصيات الفردية، فكيف يكون آلة للحاظ
الخصوصيات؟

لأنّا نقول : إنّ الكلّي لما كان متّحداً مع الفرد بل هو عينه بحسب الوجود و يكون عنواناً له، فيصحّ أن يحكى
عنه به؛ لصحة الحكاية عن الشيء وعنوانه - كما في معرفة جميع الأشياء بالوجه - نعم؛ لو كان الموضوع له
الخصوصيات بمفهومها لا بوجوداتها لأشكل الأمر؛ لعدم كون العامّ عنواناً لمفهوم الخاصّ كما لا يخفى. و الذي
يسهل الخطاب أنّ الموضوع له، الخصوصيات بوجوداتها، فتدبر.»^٢

و مما لا ينبغي عدم التوجّه إليه أنّ الموضوع له - بناءً على هذا التقرير - لا يكون له أيّ مفهوم؛ لأنّه - كما
علمت - نفس الوجود الخارجي لذاك المفهوم الكلّي المتّصور حين الوضع.

١. أقول: و الحقّ أن نقول: إنّ الكلّي كما يحكى عن المفهوم الجزئي، يحكى عن الوجود الخارجي أيضاً.

٢. تعليقة القوچانی على كتابة الأصول؛ ج ١ ص ٤٨

فمثلاً إذا تصور الواضح معنى الابتداء ثم انتخب لفظة «من» وجعلها لا على ذاك المعنى بل على الوجودات الخارجية لمفهوم الابتداء، كان الوضع من قبيل القسم الثالث ولا يكون للفظة «من» مفهوم. نعم؛ يكون لها الموضوع له وهو نفس الجزئيات الخارجية.

و بعد الوقوف على ما قلنا تعرف وجه قول النحاة من أنَّ الحرف لا يخبر عنه إذ لم يكن له مفهوم حتى يجعل مبتدأً و ما ترى من وقوعه مبتدأً في قولهم: «من بمعنى الابتداء» لا يكون حرفًا، لأنَّ هذه اسم لما وضع للمصاديق الخارجية.

ثم أعلم أنَّ مراد القوچانى^(١) إن كان ما قلنا، فما ذكرنا هنا تكميل كلامه و تشریحه و إن كان «شيئاً آخر» فهذا تصحيحة. و المراد «شيئاً آخر» هو أنه أراد من «الوضع على الوجودات» الوضع على المصدق الخارجى مع خصوصياته الأخرى لا على المصدق الخارجى لذلك المفهوم الكلى.

فمثلاً مقتضى ما قلنا، إن يجر فى مفهوم الإنسان، صار هكذا: تصور الواضح مفهوم الإنسان ثم وضع اللفظ لوجود الإنسان الخارجى. و أمّا مقتضى البيان الثاني من مراد القوچانى هو أنَّ الواضح، تصور مفهوم الإنسان ثم وضع اللفظ على وجود زيدٍ - مع ما له من خصوصيات الزيدية - و فيه ما فيه من عدم مرآتية الكلى لخصوصيات الجزئي.

ثم أعلم أنَّ الشيخ الاستاذ الوحيد الخراسانى حفظه الله ، قد أورد على كلام القوچانى إشكالاتٍ ذكرناها واحداً تلو آخر^٢ و نعلق عليه:

الأول: كون «الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم»، غير معقول؛ إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً لأن تتعلق به الإرادة الاستعمالية، فالموضوع له لابدّ و أن يكون قابلاً للتفسير و الوجودات غير قابلة لذلك، بل القابل للتفسير ما يقبل الدخول في الذهن و هو المفهوم.

و فيه: أنه لا يجب في الاستعمال، لحظ المعنى حتى أشكل الأمر بل الاستعمال أعمّ من استعمال المفاهيم و استعمال غيرها كالأدوات الكلامية و هذا هو معنى قولهم: «الحرروف إيجادي و لها شأن إيجاد الربط بين المفاهيم». و حينئذ لا وجه للقول بأنَّ الموضوع له لابدّ و أن يكون قابلاً للتفسير.

١ . و مرجعنا في أقواله هو ما نسب إليه في تحقيق الأصول ج ١ ص ٨٩

٢ . آدرس مى خواهد.

الثاني: إنّ معانى الألفاظ قابلة للوجود و العدم فمثلاً إنّ «زيداً» ربما يحمل عليه «الموجود» و تارةً يحمل عليه «المعدوم»، فكيف تكون الألفاظ الموضوعة للوجودات الخارجية قابلة لحملهما؟ و يمكن الجواب عليه بمنع الكبرى ببيان أنّ ما وضع على نحو القسم الثالث، ليس بقابل على العدم و هذا ليس محدوداً.

الثالث: إنّ ما قصده القوچانى^(٤) هو أن يرى الواضح الجزئيات و الخصوصيات إجمالاً بتوسيط المعنى العام الكلّى الملحوظ لدى الواضح، و هذا غير صحيح؛ لأنّ الاتّحاد في الوجود، لا يوجب مرآتية أحد المتّحدين للمتّحد الآخر، و من هنا لم يكن الجنس و الفصل الموجودان بوجودٍ واحدٍ متّحدين في عالم المفاهيم، و لذلك لا يحكي أحدهما عن الآخر و لا يحمل عليه، و أوضح من ذلك مقوله الإضافي، فإنّها متّحدة مع المضاف في الوجود مع أنه لا يعقل أن يحكي أحدهما عن الآخر فلا يقال: «السقف فوقية» أو: «الأب أبوة».

و فيه: أولاً: إنّ تكرار المدعى؛ إذ البحث في إمكان المرآتية و عدمها و ما ذكره هنا تكراره لا الاستدلال عليه.

و ثانياً: أنّ ما ذكره تمثيلاً مع الفارق؛ إذ الأب و الأبوة مفهومان متغايران و لكن ما ذكره القوچانى^(٤) هو المرآتية الموجودة بين مفهوم واحد و وجود واحد، فهنا مفهوم واحد و هناك مفهومان، فالقياس مع الفارق كما لا يخفى.

فتبيّن مما ذكرنا إلى هنا سلامه تقرير المحقق القوچانى^(٤) من إشكالات سماحة الشيخ الوحيد الخرسانى حفظه الله.

و قد أورد عليه إشكال رابع نذكره و نعلّق عليه:

الرابع: قال في منتقى الأصول: «إنّ الموضوع له الخاصّ ليس هو الفرد بوجوده الخارجي و لا بوجوده الذهني [بل مفهومه]؛ لأنّ المقصود من الوضع هو التفهيم و انتقال المعنى الموضوع له عند ذكر اللفظ و خطوره في ذهن السامع و وجوده فيه.»^١

و هو يشبه الإشكال الأول و فيه: أولاً: أنّ الغرض من الوضع، لا ينحصر في التفهيم و انتقال المعنى حتى أشكل الأمر، بل من فوائد الوضع - بناءً على تقرير القوچانى^(٤) - إيجاد الربط في الخارج أيضاً.

و ثانياً: عدم وجود المفهوم، ليس بمعنى عدم وجود الموضوع له حتى أشكل بأنه لا يمكن تفهيم شيء إلى السامع؛ لأنّه يمكن أن يفهم العالم بالوضع من لفظة «من» في قولك «سرت من البصرة» وجود الربط بين الاسمين في العالم الخارج و حصول مصاديق الابتداء فيه.

هذا كله في رد ما يقال ردًا لتقرير المحقق القوچانی^(١) ولكن الإنصاف عدم تمامية ما أفاده من جهة أخرى نبيئه ذيل مفتاح سندذكرها بعد بيان التقرير الثالث.

التقرير الثالث: ما بيئه سماحة الإمام الخميني^(س) بقوله: «و التحقيق: أنّ تصور العام قد يكون موجباً لانتقال الذهن إلى مصاديقه بوجه إجمالي، فيتصور العام و يوضع اللفظ بإزاء ما هو مصادقه، و يكون هذا العنوان الإجمالي المشير، آلة للوضع للأفراد، و لا يحتاج في الوضع إلى تصوّرها بخصوصياتها تفصيلاً، بل لا يمكن ذلك؛ لعدم إمكان الإحاطة بها تفصيلاً؛ لعدم تناهى أفراد الطبيعي، و بهذا المعنى يكون خصوص الوضع و عموم الموضوع له ممكناً».١

و ما حصل من كلامه^٢ هو أن تصور الواقع معنىً كلياً طبيعياً ثم وضع اللفظ على مصاديقه و لكن لا على واحد واحد بل على عنوان مشير إلى الجميع بنحو العام الانحالى و الاستغرaci، فمثلاً بعد تصوره معنى الابتداء، وضع اللفظ على عنوان «كلّ ما يصدق عليه الابتداء».

و قد عرفت سابقاً أنّ هذا العنوان المشير، يعدّ عنده من مصاديق وضع الخاص - كما صرّ به في هامشه على المناهج وأسلفنا نص كلامه^٣ - و بناءً عليه، يعدّ الوضع في هذا المثال و أنوائه من قبيل عموم الوضع و خصوص الموضوع له.

و قبل بيان المختار لابدّ و أن نذكر لك مفتاحاً:

مفتاح: في بيان تداعى المعانى

فافرض نفسك تتصور بيتاً ثم يحرّك ذهنك إلى داخل البيت و تتصور غرفةً فيها و لا تقف عندئذٍ بل يخطر

١. مناهج الوصول؛ ج ١ ص ٦٠

٢ . اعلم ما فهمنا من كلامه و ذكرناه هنا غير ما نسبه الشيخ الفاضل اللنكراني^(ره) إليه. فراجع سيرى كامل در اصول فقه شیعه، ج ١ ص ٢٨٤ و ص ٢٨٥

٣ . آدرس می خواهد.

بذهنك صاحب البيت الذى هو صديقك ثم سافر ذهنك إلى ماهية ذاك الصديق فيخطر ببالك معنى الحيوان الناطق ثم تضع لفظ الإنسان عليه! فنسأل منك: هل كان الوضع في هذا المثال، ذاك البيت أو كان هذا المفهوم الذى تصورته آخر الأمر؟

لا شك في كون الوضع (أى المعنى الملحوظ حين الوضع) هو ذاك المفهوم الآخر تصل إليه بجهة تداعى المعانى واحداً تلو آخر، فلا يكون هنا وضع خاصٌ لكونه بيّناً و موضوع له عامٌ لكونه حيواناً ناطقاً بل يعدّ وضعك هذا، من قبيل عموم الوضع والموضوع له.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما ذهب إليه المحقق القوچانى^(ره) كما ذهب إليه سماحة جدّنا الأَمْجَد^(ره) ليس من قبيل عموم الوضع و خصوص الموضوع له:

أما التقرير القوچانى^(ره) غير صحيح؛ إذ إنّه ادعى أنّ الواضح، تصور معنى العام ثم وضع اللفظ على مصادقه الخارجى مع أنا نرى أنّ الواضح قبل وضعه اللفظ على الوجود الخارجى، لابدّ وأنّ حصل له تصور آخر هو فى الحقيقة وضعه وهو ليس إلا عنوان مشير إلى جميع المصاديق بنحو العام الأصولى لا الكلّى الطبيعي - مثلًا «كلّ ما يكون مصداقاً للإنسان» - وهو (أى ذلك العنوان) جزئى عند سماحة الجد^(س) و كلّى عند بعض آخر، فعلى هذا صار الوضع على مسلك القوچانى^(ره) - من كون الموضوع له الوجودات لا المفاهيم - من قبيل خصوص الوضع و الموضوع له على مبني الإمام^(س).

نعم؛ يكون صورةً أخرى من قسم الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاص؛ إذ المعروف من خصوص الوضع و الموضوع له، تصور الخاصّ و وضع اللفظ على نفسه بعينه ولكن على هذا التقرير، تصور الخاصّ و وضع اللفظ عليه لا بما هو بل بما هو منحلٌ إلى أفراده و مشير إلى واحد واحد منها على نحو العام الانحالى.

١ . أقول: ما ذكره الأخ معظم إلى هنا قبول مسلك القوچانى^(ره) من إمكان وضع اللفظ على الوجودات و كان اختلافه مع القوچانى ليس في هذه الناحية (أى ناحية الموضوع له) بل كان في ناحية الوضع هل هو عام أو خاص. و لكن الحق عدم تمامية ما صدر من المحقق القوچانى^(ره) حتى من ناحية الموضوع له وإليك البيان: إنّ الوضع أمر اعتباري و الاعتبار و إن كان ليس ذهنياً صرفاً لكن لا يكون أمراً خارجياً، و بما أنه ليس جنسه جنس التكوينات، لا يمكن أصلاً تسلط الواضح بما هو واضح على الجعل على عالم التكوين؛ إذ لا ارتباط للواضح بما هو واضح مطلقاً بعالم التكوين إلا بواسطة الصورة الذهنية و تصوراته. فإنه لا يمكن للواضح تصور الخارج و الخارجى بدون الواسطة و لذلك قال الفلسفـة إنّ زيداً الخارجى هو المعلوم بالعرض و ليس هو المعلوم بالذات و ما لا يكون معلوماً كيف يمكن جعل اللفظ عليه ضرورة عدم إمكان الجعل على ما لا يعلم المنتهى بالأخرة إلى قاعدة المجهول المطلـق لا

و أَمّا التقرير الثالث أَيضاً غير تام؛ إذ ما حصل منه هو أَنْ تصور الواضح، الطبيعي ثم وضع اللفظ للعام الأصولي. و الحقّ عندنا هو أَنَّه بعد تصور الطبيعي و قبل وضعه على العنوان المشير تصور ذاك العنوان المشير، ثم وضع اللفظ له فحينئذٍ صار الوضع من قسم خصوصهما لا من قسم عموم الوضع و خصوص الموضوع له على مسلك الإمام^(س) من كون العام الأصولي خاصاً هنا.

نعم؛ من رأى العام الأصولي (أى ذاك العنوان المشير إلى جميع الأفراد) كلياً، جعله عاماً. و على أى حال، لا يتفاوت الأمر فيحقيقة ما قلنا بل التفاوت يرجع إلى اختلاف المبني في جعله كلياً أو جزئياً و سيأتي البحث عنه آنفاً في ذيل إشارة. و بذلك علمت عدم تمامية واحد من التقارير.

أمّا تعليقنا على التقرير الأول كان في تناقض كلام قائله صدراً و ذيلاً و على التقرير الثاني كان في جانب الوضع: فإنّه جعله نفس العنوان الكلّي و إنّا جعله العنوان العام الأصولي و على التقرير الثالث في جانب الوضع أيضاً: إذ جعل الوضع كلياً مع آننا جعلناه عاماً أصولياً.

و على أى حال، لا يكون واحد من التقاريرات من قبيل عموم الوضع و خصوص الموضوع له كما عرفت.

إشارة:

إنّ العام الأصولي^١ إن لوحظ وضعاً أو موضوعاً له، هل يعدّ عاماً أو خاصاً. الظاهر من كلمات الإمام^(س)، الثاني كما عرفت من هامشه على المناهج قوله: «أن يكون الملحوظ جميع الأفراد بنحو الإجمال و الموضوع له كذلك فإنه - أيضاً - من خصوصهما».^٢ و لكنَّ السيد الخوئي^(رد) تبعاً للمحقق العراقي^(رد) قد ذهب إلى عموم الوضع و الموضوع له حينئذٍ، فإنه يخبر عنه. و غاية ما يمكن أن يقال هو أَنَّ الواضح تصور العنوان المشير (أى العام الأصولي الانتحالي) ثم وضع اللفظ عليه فكان الوضع من قبيل خصوصهما ان رأيت العام الأصولي خاصاً و من قبيل عمومهما ان رأيته عاماً و الظاهر عندي الأول. و مع ما بيننا لك، يمكنك تصحيح أو تأييد الأدلة السابقة في رد تقرير القوچانی^(رد). فافهم.

١ . مرادنا من العام الأصولي هو العام الاستغرافي الذي يبحث في علم الأصول و لستا أول من تكلّم به بل يمكن العثور على اصطلاح «العام الأصولي» في كلمات الشيخ عبد الحسين الرشتى^(رد) [شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٠] و الشيخ مرتضى الحائرى^(رد) [مباني الأحكام ج ١ ص ٤١] أيضاً.

٢ . مناهج الوصول، ج ١ ص ٦٦

استدلّ على إمكان عموم الوضع وخصوص الموضوع له بقوله: «إذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان -

مثلاً - فقد تصورنا جميع أفراده بوجهه»^{٢٠١}

رجوع إلى البحث عن إمكان القسم الثالث:

إن للمحقق الجنوردي^(٢٠٢) أيضاً كلاماً يستفاد منه إشكال آخر على أصل إمكان عموم الوضع وخصوص الموضوع له.

قال في تبيين القسم الثالث: «و أخرى يوضع بإزاء مصاديق ذلك المعنى العام فيصير من قبيل ما هو متعدد اللفظ و متكرر المعنى، و يكون - في الحقيقة - من قبيل المشترك اللغطي؛ لأن المشترك اللغطي - حقيقة - عبارة

١ . محاضرات في الأصول: ج ١ ص ٥١ و هذا نص عبارته في المقام: «و قد يتواهم أن ذلك غير معقول بتقريب أن أي مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكي إلا عن نفسه، فيستحيل أن يحكي مفهوم عن مفهوم آخر، فكما لا يعقل أن يحكي المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر، فكذلك لا يعقل أن يحكي المفهوم العام بما هو، عن مفهوم خاص أو عام آخر، بداهة أن لحظ كل مفهوم و تصوّره عين إرادة شخصه لا إرادة شيء آخر به، فكيف يكون معرفة لغيره بوجهه؟ و عليه فلا يمكن الوضع العام و الموضوع له الخاص».

والجواب عنه: أن المفهوم في الجملة بما هو، سواء كان عاماً أو خاصاً و إن كان لا يحكي في مقام اللحوظ إلا عن نفسه، إلا أن تصوّر بعض المفاهيم الكلية، يجب تصوّر أفراده و مصاديقه بوجهه. و تفصيل ذلك: هو أن المفاهيم الكلية المتأصلة كمفاهيم الجوهر والأعراض كالحيوان والإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك، لا تحكي في مقام اللحوظ و التصوّر إلا عن نفسها و هي الجهة الجامعية بين الأفراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعية كالوجوب والإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها، فإن عدم حكايتها عن غيرها من الواضحة.

و أمّا العناوين الكلية التي تنتزع من الأفراد و الخصوصيات الخارجية كمفهوم الشخص و الفرد و المصدق، فهي تحكي في مقام اللحوظ عن الأفراد و المصاديق بوجهه و على نحو الإجمال، فإنها وجه لها، و تصوّرها في نفسها، تصوّر لها بوجهه و عنوان. و بتعبير آخر: إن مرآتيها للأفراد و الأشخاص ذاتية لها فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عنایة في البين، فإذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان - مثلاً - فقد تصورنا جميع أفراده بوجهه، و من ثم جاز الحكم عليها في القضية الحقيقة، فلو لم يحك المفهوم عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع أن الاستحالة واضحة البطلان.

٢ . أقول: الحق مع الإمام^(س) لأن مفهوم «كلّ ما يصدق على الإنسان» بواسطة تقديره بقييد «كلّ»، لا يصدق على زيد حتى يكون كلياً إلا أن تفرق بين مفهوم «كلّ ما يصدق على الإنسان» و مفهوم «ما يصدق على الإنسان» فحيثــ ليس للبحث محل نزاع كما لا يخفى. فنأمل.

عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعانٍ متعددة، سواءً كان بأوضاع متعددة منفصلة بعضها عن بعض، أو بجمعها في لحاظ واحد.

وبعبارة أخرى: مناط كون المشترك مشتركاً لفظياً، تعدد الموضوع له بالنسبة إلى لفظ واحد، لا تعدد الوضع وللحاظ الموضوع له. وهذا القسم يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص. ولا ريب في إمكانه.^١ و ربما يستفاد منه بعد هذا القسم لاستلزمـه اشتراكاً لفظياً^٢ وإن كان مغايراً لاصطلاح المشترك اللفظي من جهة - كما صرّح به المحقق الجنوردي (ره) - .

والإنصاف أنَّ هذا القسم لو سُلِّم من سائر الإشكالات السابقة، لا يشكل أمره باستلزمـه ذاك مع أنَّك عالم بأنَّه لا مجال للبعد والاستبعاد في مقام الإمكان كما لا يخفى. وبالجملة إنَّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، لا بجهة إشكالات عديدة قد صدرت من الأعظم بل بجهة ما عرفت من إرجاعنا لهذا القسم إلى قسم خصوصهما أو عمومهما - على اختلاف المبني هنا - ولكن لا بالمعنى المعروف عندهم بل بصورة أخرى عرفتها. وفتاحنا في المسألة والمسألة الآتية هو دقيقة «تداعي المعانى».

المسألة الرابعة: في إمكان القسم الرابع أي خصوص الوضع وعموم الموضوع له:
و الحق عدم إمكانه؛ لأنَّ الواقع لما تصور الخاص ابتدأ لا يمكنه وضع اللفظ بازاء عامّه وكلّيه إلَّا إذا تصور العام قبله، فإنَّ تصور العام في ضمن الخاص، يكون على أي حال تصور العام، فوضعه صار من قسم عموم الوضع والموضوع له، فإنه بعد ما بيننا لك دقة «تداعي المعانى» لا ينبغي لك ريب في عدم إمكان هذا القسم أيضاً.

ثم أعلم أنَّ جمعاً من الأصوليين، قد ذهبوا إلى إمكانه فنذكر كلامهم ونبث عن النقوض والتعليقـات التي وردت عليهم :

أ: منهم المحقق الرشتي^(٤): تبيين كلامه: قال: «وقد يلاحظ معنى ويجد فيه آخر ويضع اللفظ بإزاره [أى بازاء المعنى الأول] لا من حيث كونه ذلك المعنى بل من حيث اشتتماله على ذلك الآخر ... الحاصل أنَّ الوضع إذا

١. متنهى الأصول؛ ج ١ ص ٣٤

٢. راجع سيرى كامل در أصول فقه: ج ١ ص ٢٩٨

تعلق بالفرد باعتبار وجود صفة فيه، سرى [الوضع] إلى كلّ ما تجد فيه تلك الصفة إمّا على وجه الاشتراك المعنوى بأن يكون غرض الواضح من وضعه للفرد، كونه مثالاً للكلى الموجود فيه و جعله مرآة للاحظة حاله و يكون الموضوع له هو ذلك الكلى كسائر المشتركات المعنوية و يكون الفرق بينهما مع عموم الموضوع له فيهما في كيفية الوضع و في آلة الملاحظة، كما لو اخترع الطبيب معجونةً مركباً من أمور في علاج مرض و وضع لفظاً بإزائه لكن لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث اشتغاله على تلك الفائدة»^١

و إن أرادت تطبيقه على مثال آخر فقل: إنّ الواضح، يمكنه أن يتصور زيداً الخارجي ثم يلاحظه مثالاً لطبيعي الإنسان و يضع اللفظ على الطبيعي فصار الوضع من قسم خصوص الوضع و عموم الموضوع له. و إن سئلت عنه: فما الفرق بين أن تصور العام ثم وضع له أو تصور الخاص مثلاً ثم وضع اللفظ للعام؟ فأجاب: إنّ كيفية الوضع و آلة الملاحظة فيها متغيرة مع أنّ عدم الفرق لا يدلّ على عدم الوجود.

التعليق عليه:

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق القزويني^(٢) من أن «الكلى إن أمكن ملاحظته في نفسه، فلا حاجة فيه إلى توسيط الجزئي في الملاحظة ليقع عنواناً و آلة للملاحظة و العدول عن ملاحظته في نفسه إلى ملاحظته في ضمن ملاحظة الجزئي ربما لا يلائم حكمه الواضح الحكيم، و لا ينتقض ذلك بعكس هذه الصورة، كما في القسم الثالث؛ لأنّ بمحاجة الكلى، تحصل تصور الجزئيات إجمالاً و هو كافٍ في الوضع و يتعمّن الاكتفاء به عن تصورها تفصيلاً، لتعذره أو تعسره أو خروجاً عن حزارة اللغوية.

و إن لم يمكن ملاحظته في نفسه، بأن ينحصر طريق ملاحظته في الجزئي، كما هو المقصود من جعله عنواناً، فلا يحصل ملاحظته بمحاجة الجزئي؛ لعدم إمكان الفرق بين ذاتياته و عرضياته بمجرد ملاحظته. و بما قررناه يندفع ما عساه يقال : من أن ما ذكرته في وجه الاستحالات، إنّما يتمّ على تقدير واضعيّة البشر، و أمّا على تقدير واضعيّة الواجب تعالى فلا؛ لأنّه لا يعزّب عن علمه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء ، فلا استحالات في جعل الجزئي عنواناً للكلى في حقّه تعالى، بحيث يلزم من ملاحظته تعالى للجزئي تصوّره، فإنّ الكلى في نفسه أيضاً ممّا لا يعزّب عن علمه، فإذا حاطة علمه تعالى به ممّا يغنى عن جعل الجزئي آلة لمحاجته، فليتدبر

لئلا يخلط الأمر»^١

فحصل كلامه عدم الاحتياج إلى تصور العام في ضمن الجزئي بعد إمكان تصوره مستقلاً.

والإنصاف عدم وروده؛ لأن عدم الاحتياج لا يدل على عدم الإمكان كما لا يخفى بل لقائل أن يقول: إن الوضع بهذا الشكل قد يكون له وجه اقتضت حكمة الوضع فتأمل.

الإشكال الثاني: ما ذكرنا لك سابقاً في ذيل مفتاح عرفته من أن الواقع في المثال أيضاً تصور العام ابتداءً قبل أن وضع اللفظ عليه. فإنه وإن كان تصوره العام بواسطة الجزئي ولكن قبل الوضع، تصور العام مستقلاً وليس ذلك إلا بواسطة الجزئي ولكن قبل الوضع، تصور العام مستقلاً وليس ذلك إلا بواسطة تداعى المعانى.

و هذا هو الذي ذكره المحقق الخراسانى^(٤) أيضاً بقوله: «نعم؛ ربما يجب تصوره [أى تصور الخاص] تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام وهو الموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العام. و فرق واضح بين تصور الشيء بوجهه و تصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر.

و لعل خفاء ذلك على بعض الأعلام و عدم تميزه بينهما كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.»^٣

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق القزويني^(٤) أيضاً و محصله: أن الجزئي كان مصداقاً لكتليات كثيرة فمثلاً إن زيداً كان مصداقاً لكلّي الإنسان و الحيوان و المتحرّك و الحساس و ذي اليد و ذي العين إلى آخر الكتليات الصادقة عليه. و إذا كان الأمر كذلك، فالواضح حين تصوره الجزئي، كان متصوراً لسائر الكتليات أيضاً، فلا بدّ حين الوضع أن يعيّن و يميّز المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ عليه و حيث لم يكن الوضع خاصاً بل أنه بعد تعين

١. تعليقه على معالم الأصول؛ ج ١ ص ٤٢٠

٢. و تبعه في ذلك: المحقق المشكيني (حاشيه بر كفاية؛ ج ١ ص ٨٠) / المحقق القوچانی (في حاشيته على كفاية الأصول؛ ج ١ ص ٤٨) / المحقق البروجردي (المحات الأصول؛ ص ٢٣) / المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني (نهاية الدرایة؛ ج ١ ص ٢٤) / المحقق الحکیم (حقایق الأصول ج ١ ص ٢٠) / المحقق العراقي (نهاية الأفکار؛ ج ١ ص ٣٧) / المحقق الشيخ جواد التبریزی (دروس في مسائل علم الأصول؛ ج ١ ص ٣٥) / المحقق الدمام (المحاضرات؛ ج ١ ص ٤٥) / المحقق البجنوردي (منتھی الأصول؛ ج ١ ص ٥١) / المحقق النائینی (فوائد الأصول؛ ج ١ ص ٣١) / المحقق الخوئی (المحاضرات؛ ج ١ ص ٥١)

٣. كفاية الأصول؛ ج ١ ص ١٠

الكلى، وضع اللفظ عليه فصار الوضع من قسم عموم الوضع والموضوع له.^١

و هذا الإشكال أيضاً صحيح وارد و هو مغاير للإشكال الثاني كما لا يخفى و تحصل مما ذكرنا إلى هنا،

عدم تمامية ما ذهب إليه المحقق الرشتى^(٤) من إمكان القسم الرابع.

ب، ج: منهم الشيخ المؤسس^(٤) و صاحب وقایة الأدھان^(٤)

قال الشيخ الحائرى^(٤): «أقول: يمكن أن يتصور هذا القسم أعني: ما يكون الوضع فيه خاصاً و الموضوع له عاماً فيما إذا تصور شخصاً جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشرك بينه وبين سائر الأفراد، و لكنه يعلم إجمالاً باشتماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد و لم يعلم بأنه حيوان أو جمام و على أيّ حال، لم يعلم أنه داخل في أيّ نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متعدد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلى الجزئي المتتصور؛ لأن المفروض أنّ الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متعدد مع هذا الشخص.

و الحال: أنه كما يمكن أن يكون العام وجهاً للحالة الخاصة لمكان الاتصال في الخارج، كذلك يمكن أن يكون الخاص وجهاً و مرآتاً للحالة العام لعين تلك الجهة.

نعم؛ فيما إذا علم بالجامع تفصيلاً لا يمكن أن يكون الخاص وجهاً له؛ لتحقق الجامع في ذهنه تفصيلاً بنفسه

لا بوجهه فليتذرّ».٢

١ . قال المحقق القرزوني^(٤): «و ربما ادعى امتناعه، و علل: بأنّ الجزئي، لا يقع عنواناً للكلى و آلة للاحظته، و توجيهه: أنّ الجزئي عبارة عن الماهية مع التشخص، و الشخص إنما يلحق الماهية بواسطة انضمام الشخصيات، فالماهية ما به اشتراك الجزئي مع سائر الجزئيات ، و الشخصيات ما به امتيازها عن سائر الجزئيات، و المحسوس المعاين منه عند الملاحظة إنما هو المجموع مما به الاشتراك و ما به الامتياز و وقوعه عنواناً للكلى - و هو الماهية المشتركة - ليوضع لها لفظ فرع على التمييز بين ما به الاشتراك و ما به الامتياز، و هذا لا يتأتى بمجرد ملاحظة الجزئي، فلا يحصل بلاحظته تصور الكلى لا تفصيلاً و لا إجمالاً، فيستحيل الوضع بإزائه. و بعبارة أخرى: أن الماهية المتحققة في الجزئي عبارة عما يلتئم مع الذاتيات من الاجناس و الفصول، و الشخصيات المتحققة معها من باب العرضيات، و الجزئي المشتمل عليهم، و لا يقع عنواناً للكلى و آلة للاحظته إلا بعد التمييز بين ذاتياته و عرضياته، و هو مجرد تصور الجزئي غير ممكن، فلا يحصل تصور الكلى و هو الماهية المشتركة من تصوره، فيستحيل

الوضع له.» [تعليق على معالم الأصول ج ١ ص ٤١٩]

٢. درر الفوائد؛ ج ١ ص ٥

وقد مثل صاحب الوقاية^(١) لذلك و قال: «ويكفي مثالاً لذلك: أنه رأى شبحاً من بعيد، ولم يعلم أنه جماد أو حيوان أو نبات و على كلّ منها لم يدر أنه من أيّ نوع، فوضع اللفظ بإزاء ما هو نوع له بحسب الواقع و متّحد معه في الصورة النوعية، و لا شكّ في أنّ الموضوع له في هذه الصورة، ملحوظ إجمالاً، و ليس وجهه إلّا الجزئي المتّصور؛ اذ المفروض أنّ الجامع لم يتحقق عنده إلّا بعنوان الاتّحاد مع هذا الشخص». ^١

وأنت خبير بعدم تمامية قولهما بعد أن عرفت دقة «تداعى المعانى»، فإنّ الواقع و إن لوحظ ابتداءً ذاك الجزئي و لكنه حين الوضع، وضع اللفظ في مقابل الجامع له و لغيره و هو كلّ، وقد تصوّره قبل الوضع، كما خضع لذلك نفس الشيخ الحائر^(٢) بقوله: «أنّ الجامع ليس متعلقاً عنده إلّا بعنوان ما هو المتّحد مع هذا الشخص»، ^٢ فإنّ «عنوان ما هو المتّحد» كان كلياً مستقلاً و هذا هو من باب عموم الوضع و الموضوع له كما لا يخفى.

د: و منهم الشيخ الفاضل اللنكراني^(٣) و يمكن تهذيب كلامه بما يأتي: إنّ لحصول الفردية للجزئي مرحلتين: مرحلة وجود الماهية و مرحلة وجود الخصوصيات الفردية، فإنّ زيداً الخارجي كان متفرداً؛ إذ إنه انسان متخصص بخصوصيات الزيدية و لذلك لا يوجد إلّا إذا وجدت في الخارج ماهية الإنسان (مرحلة وجود الماهية) و وجدت أيضاً خصوصياته الفردية (المرحلة الثانية)، فإذا كان الأمر كذلك، لا يمكن تصوّر زيد الخارجي إلّا بعد تصوّر هاتين المرحلتين؛ إذ لم يكن تصوّر زيد إلّا تصوّر الإنسان المتّقيّد بخصوصيات الزيدية، فإنّك حين تصوّر زيد، تتّصور ماهيته مع خصوصياته الفردية و لذلك لم يسم أحد على ابنه الفاظ السيارات و الطيارات مستدلاً بأنه لا وجه لتسمية الإنسان باسم السيارة و الطيارة، فإنه حين تصوّره ابنه الجزئي، تصوّر ماهيته أيضاً.

و الحاصل أنّ الخاصّ صالح بل واجب لأن يكون مرآة للعام فيمكن تصوّر الخاصّ و وضع اللفظ على العام. هذا تمام البحث تبيين مذهبة و لكن الإنصال عدم تماميتها؛ إذ غاية ما يورث استدلاله، تداعى معنى العام من تصوّر الخاصّ و هذا صحيح مقبول لا غبار عليه و لكنه غير كاف؛ إذ إنّ الواقع حين وضع الخاصّ، تصوّره و وضع اللفظ عليه، و حين وضع العام، تصوّر العام و لو من نافذة الجزئي ثم وضع اللفظ عليه، فبذلك صار الوضع من قسم عمومهما.

١. وقاية الأذهان؛ ص ٦٦

٢. درر الفوائد: ج ١ ص ٥

و الضابط للباب هو أنه لا يمكن الوضع على ما لم يتصور استقلالاً، إذ الوضع فرع تصور الموضوع له، فإذا لم يمكن تصور الموضوع له قبل عملية الوضع ولو آناً ما لا يمكن الوضع عليه.

وبذلك يعلم أنه لا يكون العام مرآة للخاص حتى يكون الوضع عليه بمنزلة الوضع على الخاص، و لا يكون الخاص كذلك مرآة للعام حتى يكون تصوره كافياً لعملية الوضع. نعم؛ إنهمَا كانوا مرتدين بمعنى كونهما طرفيًا لحركة الذهن من أحدهما إلى الآخر.

تبصرةٌ فيه نقل كلام المحقق النائيني و بيان استشكال الإمام الخميني^(س) عليه: إنَّ المحقق النائيني^(ر) بعد أن يستدلُّ على عدم إمكان القسم الرابع بنفس ما نقلنا من المحقق الخراساني^(ر)، قال: «و من هنا قيل: «إنَّ الجزئي لا يكون كاسباً و لا مكتسباً»¹ و استفاد منه عدم إمكان القسم الرابع. ثم إنَّ سماحة الجد^(س) قد أشكل عليه بقوله: «و أمّا ما ذكره العلَّم الثالث ففيه: أوّلاً: أنَّ قاعدة عدم كون الجزئي كاسباً و لا مكتسباً، أجنبية عن باب الوضع، بل جارية في باب المعرفَ و المعرفَ. و حاصلها: أنَّ الجزئي حيث يكون مقرولاً و مشوباً بالخصوصيات، فلا يحكي عنا وراء نفسه، فلا يصلح أن يكون معرفاً و قوله شارحاً لأمر، و لا معرفاً و مكتسباً من شيء، فأنى لها و لباب الوضع؟! و ثانياً: لو انطبقت القاعدة على باب الوضع، فلا بدّ و أن يمنع عكس الفرض - و هو ما إذا كان الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً - فإنه على زعمه قيس سره يكون الجزئي مكتسباً، مع أنه لا يقول به، فتدبر.»²

و الحق مع الإمام^(س) و ما ذكره النائيني أجنبية عن المقام.

المقام السادس: في وقوع الأقسام

ونبحث فيه عن مقدمة و مسائل:

مقدمة في تبيين عدم إمكان معرفة كيفية الوضع على بعض المبني:

قد تفطن الإمام الخميني^(س) بأنَّ من ذهب إلى إمكان الأقسام الأربع أو ثلاثة منها، لا يمكنه إثبات واحد منها أو أكثرها، فمثلاً من ذهب إلى إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص، لا يمكنه تعين مصدق لهذا القسم

١ . فوائد الأصول، ج ١ ص ٩٥

٢ . جواهر الأصول، ج ١ ص ٩٥

و كذا الأمر في وقوع قسم خصوصهما؛ إذ كلّ من مثلّ لخصوصهما بالأعلام الخارجية، يشكل عليه الأمر: بأنه من الممكن أن يكون من قبيل عموم الوضع و خصوص الموضوع له.

و السرّ في ذلك أنّ التبادر وسائر علائم الحقيقة، إنّما يجدى في فهم معنى الموضوع له و لا طريق لنا إلى معرفة الوضع إلّا بالسؤال عن الواقع.

و كذلك حال من أثبت إمكان الأقسام كلّها، فليس له إثبات وقوع واحد منها؛ إذ كلّ من مثلّ لوقوع عمومهما بأسماء الأجناس، يشكل عليه: أنه من الممكن أن يكون من قبيل خصوص الوضع و عموم الموضوع له لا من قبيل عمومهما.

قال: «و بعد تصور ما ذكر، و إمكان الوضع الخاصّ و عموم الموضوع له، لا طريق لنا في مورد عموم الموضوع له - الثابت بالتبادر و غيره - لإثبات عموم الوضع، كما لا طريق لإثبات عمومه في مثل معانى الحروف على فرض ثبوت خصوص الموضوع له فيها؛ لإمكان أن يكون من قبيل الصورة الثانية أو الصورة الثالثة من صور خصوص الموضوع له. نعم؛ بناء على امتناع عموم الموضوع له و خصوص الوضع، يستكشف من عموم الأول عموم الوضع.»^{٢,١}

و بذلك يعلم أنّ من تصور للأقسام صوراً أزيد كسيّدنا الجد^(س) أيضاً يشكل عليه الأمر - كما صرّح بذلك في جواهر الأصول - فإذا أمكن تصوير قسم آخر في الوضع و الموضوع له الخاصين فالامر أشكّل؛ لاحتمال أن يكون الوضع خاصّاً بذلك المعنى.^٣

ثم أعلم أنّ للفرار من هذه العويسة يمكن مشى طرقٍ

١. مناهج الأصول؛ ج ١ ص ٦٦ [حاشية]

٢ . قال مقرر مباحثته: «فقول شيخنا العلّامة قدس سره: إنّه لا ريب في ثبوت كون الوضع و الموضوع له عامّين، كوضع أعلام الأجناس ، ليس في محلّه، لإمكان أن يكون الوضع فيها خاصّاً، نعم؛ للمحقق الخراساني قدس سره استكشاف ذلك بمعونة ذلك الأمر العقلى. و لكن يتوجّه عليه: أنه لا طريق له إلى إثبات كون الوضع عامّاً فيما إذا قامت الأمارة على كون الموضوع له خاصّاً؛ لإمكان أن يكون الوضع أيضاً خاصّاً، فإذا أمكن تصوير قسم آخر في الوضع و الموضوع له الخاصّين - كما تصورناه - فالامر أشكّل؛ لاحتمال أن يكون الوضع خاصّاً بذلك المعنى.» [جواهر الأصول، ج ١ ص ١١١]

٣ . جواهر الأصول، ج ١ ص ١١١

الأول: ما ذهبنا إليه، فإنه على مذهبنا من انحصار الأقسام في القسمين، لا يرد علينا إشكال عدم معرفة الأقسام. نعم؛ يمكن أن يتخيّل ورود إشكال عدم معرفة الصور علينا ببيان أنكم فرضتم لخصوص الوضع والموضوع له صورتين: الأولى: خصوصهما بالمعنى المعروف. الثانية: خصوصهما بمعنى كون الوضع عاماً أصولياً و كون الموضوع له كذلك عاماً أصولياً، فإذا كان الأمر كذلك، نسئل منكم عن وضع الإنسان إن قلتم: إنه من قبيل عمومهما قلنا: بل يمكن أن يكون من قبيل الصورة الثانية من قسم خصوصهما وإن قلتم: إنه من خصوصهما بمعنى الثاني قلنا: بل يمكن أن يكون من عمومهما.

و لكن يرد الإشكال بأنّا متى واجهنا لفظ الإنسان مثلاً فنفحص أولاً عن الموضوع له فنجده بالتبادر وسائر علائم الحقيقة فإن كان الموضوع له «معنى كلّ انسان» فنحكم بأن الوضع كذلك فكان الوضع من قبيل خصوصهما؛ لأنك عرفت أن الوضع والموضوع له لا يمكن أن يتغایرا حيث لم يمكن أن وضع اللفظ لما يتفاوت مع ما يتصور و إن كان الموضوع مفهوم الإنسان فنحكم بأنّ الوضع من قبيل عمومهما فافهم.

الثاني: ما احتمله الإمام^(س) حيث قال: «و لكن المترائي في مثل المخترعات و المصنوعات و أسماء الأجناس، هو كون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً، و ذلك لأنّ من يخترع شيئاً يلاحظه، فيضع اللفظ لطبيعة ما اخترعه، و كذا من يظفر بالحنطة - مثلاً - يلاحظها و يضع اللفظ لطبيعة الحنطة. و أمّا من تكون وظيفته تعين الألفاظ و مدليلها - كأرباب اللغة و الأدب - فلا يبعد أن يكون عندهم الوضع و الموضوع له عاميّن، فإنه يلاحظ في الصارب - مثلاً - معنى قيام الضرب بفاعل ما، و يضع لفظ «الصارب» لذلك المعنى الكلى، و الله العالم.»^١ و فيه: أولاً: في مثل المخترعات أيضاً يمكن أن يكون الواضح تصور الحنطة و يضع اللفظ لكلّ حنطة لا كلّ الحنطة فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، فلا يتزئ في مثلها أيضاً.

و قد تفطن بذلك الإشكال مقرّ مباحثه حيث قال في هامش جواهره: «قلت: يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره من باب الوضع و الموضوع له الخاصّين بالاصطلاح الذي ذكره سماحة الاستاذ - دام ظله - كما تقدم آنفاً و هو أنه بعد ملاحظة ما اخترعه و صنعه وضع اللفظ لكلّ ما يكون مثلاً له فتدبر». ^٢

و ثانياً: أن قوله: «أمّا من تكون وظيفته تعين الألفاظ الخ» أيضاً مورد للسؤال:

١. جواهر الأصول؛ ج ١ ص ١١١

٢. جواهر الأصول؛ ج ١ ص ١١٢ [حاشية]

و هو أَنَّه هل كان مراده منه: أَنَّ للحظة و أمثالها وضعين: وضعًا عند العرف و وضعًا عند أَهْل اللغة، فكان الوضع في الثاني من قبيل عمومهما و في الأوَّل من قبيل خصوص الوضع و عموم الموضوع له؟^١
مع أَنَّ للفظ وضعًا واحدًا بالوجдан لا وضعين مع أَنَّ أَهْل اللغة ليسوا وضعين بل أَنَّهم مخبرين عن الأوضاع.
اللَّهُم إِلَّا أَن يقال: إن أَهْل اللغة و إن كانت حرفتهم حرفَة أخرى و لكنَّهم قادرُون لوضع اللُّفْظ للمعنى بطريق أولى خصوصاً في وضع القواعد اللسانية كالصيغ و التراكيب.^٢

و الإنْصَاف: أَنَّ ما ذهب إلى الإمام^(س) احتمال ذوقى كما أشار به بقوله: «و لكن المترائي»^٣
و بالجملة: أَنَّ من ذهب إلى إمكان اختلاف الوضع و الموضوع له بحيث يكون أحدهما عاماً بمعنى و الآخر
خاصاً أو بالعكس أو بأن يكون أحدهما خاصاً بمعنى و الآخر خاصاً بمعنى آخر، لا يجد طريقاً لحل عوicبة
«عدم معلومية كيفية الوضع» و لذلك لا ينجح في البحث عن وقوع بعض الأقسام. كما لا يخفى.

المُسْئَلَة الأولى: في وقوع القسم الأوَّل أَي خصوص الوضع و الموضوع له:
المشهور كالمتسالم عليه بين الأصوليين هو أَنَّ وضع الأعلام الشخصية، كان دليلاً لوقوع هذا القسم غير أَنَّ
سماحة الجد^(س) قد أشكل عليه بما لا يمكن عدم التنبئ عليه:
قال في مناهجه: «لا إشكال في ثبوت عموم الوضع و الموضوع له. قالوا: و كذا في ثبوت خصوصهما، و مثلوا
له بالأعلام الشخصية، و في كونها منه إشكال؛ للزوم كون نحو: «زيد موجود» قضية ضرورية، كقولنا: «زيد زيد»،
و كون حمله عليه كحمل الشيء على نفسه، و مجازية مثل قولنا: «زيد معدوم»، و قولنا: «زيد إما موجود، و إما
معدوم»، مع عدم الفرق وجداً بينه و بين قولنا: «زيد إما قائم، أو قاعد» في عدم العناية فيه، فلا يبعد أن يلتزم
بأنَّها وضعت للماهية الكلية التي لا تتطبق إلَّا على الفرد الواحد.»^٤
و علينا الفحص عنه بتهذيبه^٤ أوَّلاً و بيان ما يمكن أن يقال حوله ثانياً:

١ . أقول: الظاهر أن مراد سماحة الجد^(س) ليس إلَّا هذا الاحتمال لا غير.

٢ . جواهر الأصول، ج ١ ص ١١١

٣ . مناهج الوصول؛ ج ١ ص ٦٧

٤ . وقد استفدنا في تهذيبه من كلمات الشيخ الفاضل اللنكراني^(٤) انظر سيرى كامل در أصول فقه ، ج ١ ص ٣٢٨

أمّا تهذيبه: أنّه ذهب إلى أنّ لوضع لفظ «زيد» - مثلاً - ليس إلّا ثلاثة احتمالات ممكّنة - و إن قلنا بعدم وقوعه - :

الأول: أن وضع على زيد الخارجي، فكان الموضوع له فيه خاصّاً.

الثانى: أن وضع على زيد الذهنى، فكان الموضوع له فيه خاصّاً ذهنياً.

الثالث: أن وضع على مفهوم زيد، فكان الموضوع فيه عامّاً.

أمّا الاحتمال الأول مردود من جهتين:

الأولى: أن يلزم منه كون قضية «زيد موجود»، قضية ضروريّة؛ لأنّه مساوٍ لقضية «زيد موجود موجود»، فإنّه يشبه بحمل الشيء على نفسه في قضية «زيد زيد»،¹ مع أنّا نرى وجداً عدم كونها ضروريّة بل ربما لا يكون زيد موجوداً بالوجودان.

الثانية: أن يلزم منه مجازية قولك: «زيد معدوم» بل قولك: «زيد إما أن يكون معدوماً أو موجوداً»؛ لأنّ فيه خروج زيد من قيده الداخلي في معناه واستعماله في غير ما وضع له، كما لا يخفى.

أمّا الاحتمال الثاني أيضاً مردود؛ إذ يلزم منه كون استعمال زيد في زيد الخارجي مجازاً، مع أنّك تعلم بأنّ استعمال اللفظ في معناه الخارجي ليس مجازاً عند أحد.

فحينئذٍ يتبعـن الثالث وهو وضع اللفظ على مفهوم زيد. وبما أنّ المفاهيم كلّها كليلة، صار الموضوع له في الأعلام الشخصية عاماً لا خاصّاً.

ثم لا يخفى عليك أنّ ما قاله سماحة الجـ^(س)، إشكال في وضع الأعلام الشخصية وليس بمعنى نفي إمكان القسم الأول - أي خصوص الوضع وال موضوع له - من الأساس، فإنه لم ينف إمكان القسم الأول كما عرفت و ذلك واضح بعد تتبّعـك على إشكالـه، لأنّ المجازية و الضروريّة لا تنهـما الإمكانـ. فمن الممكن على مذهبـه أن وضع الواضحـ اللـفـظـ على زـيدـ المـوـجـودـ و استـعملـهـ فيـهـ أوـ فـيـ غـيرـهـ مـجاـزاـ وـ ذـلـكـ لاـ يـسـتـحـيلـ عـقـلاـ. وـ لـكـ المـتـرـائـيـ منـ العـرـفـ غـيرـ هـذـاـ.

لا يقال: إنّ «زيداً موجود» أيضاً بما أنّه مفهوم كلّي، فلا يكون في هذه الصورة أيضاً عامّاً.

١ . لم يقل هي عين قضية «زيد زيد» لأنّ في قضية «زيد الموجود موجود»، ليس الموضوع نفس المحمول و إنّما كان القضيتان شبّهـنـ فـيـ ضـرـورـيـهـمـاـ فـكـانـ وـ جـهـ الشـبـهـ ضـرـورـيـهـمـاـ فـلاـ تـغـلـلـ.

فإنه يقال: بما أن سماحته رأى العام الأصولي خاصاً، يمكنه الذهاب إلى أن الوضع الخاص يحصل فيما إذا تصور الواضع عاماً أصولياً ثم وضع اللفظ عليه، فلا إشكال عليه على طبق مبناه.^١

هذا تهذيب كلام سماحته و يمكن تذليله بما يأتي:

أولاً: بعد ما عرفت من أننا اتكلنا في تصحيح خصوص الوضع والموضوع له على التسامح العرفي، يتضح لك نظرتنا في الأعلام الشخصية، فإننا وإن ذهبنا إلى عدم جزئية الوضع والموضوع له في الأعلام الشخصية بل مطلقاً عقلاً - حيث قلنا بأن المفهوم بما هو المفهوم ليس إلا كلي - لكن نعتقد بأنه عرفاً ممكن أولاً و واقع ثانياً في الأعلام الشخصية وغيرها؛ لأن العرف ينظرونها خاصاً لا عاماً وجزئياً لا كلياً.^٢

ثانياً: إننا لا نقبل الجهة الأولى في رد الاحتمال الأول، فإن سماحته، ذهب إلى ضرورة قضية «زيد موجود موجود» مع أن الأمر ليس كذلك، وإيضاح الحال لا بد لنا من بيان مقدمة في تبيين عقد الوضع وعقد الحمل فنقول:

إن لكل قضية عقداً للوضع وعقداً للحمل، فإذا قلت: «كل إنسان ضاحك»، كان معناه «كل شيء صدق عليه الإنسان، صدق عليه الضاحك»^٣ «فكل شيء صدق عليه الإنسان» يسمى بعقد الوضع و«صدق عليه الضاحك» يسمى بعقد الحمل. وفي قضية «زيد موجود موجود» أيضاً يوجد عقد للوضع وعقد للحمل. ثم لا يمكن الحكم بضرورة القضية إلا إذا تبيّن لنا عقد الوضع وعقد الحمل بتمامهما. فمثلاً إذا كانت قضية «زيد موجود موجود» هكذا: «ما يصدق عليه زيد موجود أمس فيصدق عليه موجود الآن»، لم تكن هذه القضية ضرورية، وأما إذا كانت هكذا: «ما يصدق عليه زيد الموجود الآن يصدق عليه موجود الآن» كانت ضرورية على نحو «الضرورة بشرط المحمول».

١. أقول: أولاً بقي الإشكال بعد في ما ذهب إليه من إمكان خصوصهما على وفق مصطلح المعروف، فإنه صرّح في مناهجه بأنه من صور خصوص الموضوع له، خصوصه مع خصوص الوضع بالمعنى المعروف [مناهج الوصول، ج ١ ص ٦٤] مع أن لازم ما أفاده هنا عدمه وثانياً أن ما وجّه به الأخ المعظم كلام سماحته، غير تام؛ لأن إرجاع البحث إلى اختلاف المبني في مقام يجري البحث عن نفس المينا لا يتم؛ إذ البحث كلّ البحث هنا في إمكان الخاص و عدم إمكانه فإن ما ذهب إليه هنا من كون المفهوم كلياً يجري في العام الأصولي أيضاً. فافهم.

٢. أقول: و فيه ما عرفت سابقاً.

٣. انظر شرح المنظوم، ج ١ ص ٣٥٤

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ لفظ زيد - وإن وضع على «زيد الموجود» - لم تكن قضية «زيد الموجود موجود» ضروريةٌ ما دام لم يكن عقد العمل والوضع فيها واحداً زماناً و من جهة سائر الشروط.

ثالثاً: الإنصال يحكم بأنّ الموضوع له في الأعلام الشخصية ليس «المعنى المقيد بالوجود» سواً كان الوجود خارجياً أم ذهنياً، ولكن ليس هذا بمعنى عدم قوع هذا الصورة عرفاً، وإنك إن دققت النظر في كلّ ما قلنا حول وضع الأعلام الشخصية، تعلم أنه لا يمكن خصوص الوضع والموضوع له عقلاً كما أفاده سماحة الجد^(س) بل كان الوضع والموضوع له عاماً بشكل العام المنحصر في الفرد، ولتكن صحيحاً و ذهيناً إلى إمكانه و قوته عرفاً كما عرفت تفصيله.^١

و بالجملة أنّ الواضع في الأعلام الشخصية هو تصور مفهوم زيد و وضع اللفظ على ذلك المفهوم لا مقيداً بوجود الخارجي و لا بوجوده الذهني و هذا المفهوم جزئياً عرفاً.

إشكال و جواب:

الإشكال: إنّه يلزم من كون الوضع والموضوع له، مفهوم زيد لا وجوده، عویضة في بعض الموارد. بيان ذلك: أنّ الإنسان، قد رأى نجماً طالعاً قبيل المغرب فتصوره و سمّاه بالزهرة مثلاً و كذلك رأى نجماً طالعاً بعيد طلوع الشمس فتصوره و سمّاه بالناهيد. فكانا مفهومين منحصرين في الفرد الواحد عنده عقلاً. ثم بعد مدة انكشف أن الزهرة هي الناهيد بعينه و هاتان واحدتان في نفس الأمر، فيشكل أمر وضعهما؛ إذ إنك وضعت اللفظ على مفهومين أي «النجم الطالعة قبيل المغرب» و «النجم الطالعة بعيد الطلوع»، فهما اثنان. نعم؛ إن وضعيته على الوجود الخارجي لا يشكل لك الأمر لأنّ الموضوع له على أيّ حال هو ذاك الوجود الخارجي.

الجواب: أولاً: غاية ما يثبته الإشكال هو وقوع التراويف و هو ليس بمشكل بعد ما عرفت من أنّ لفظ ناهيد لم يوضع على مفهوم مركب أي النجم مع صفة «الطالعة قبيل المغرب» - مثلاً - بل وضع على مفهوم بسيط متخد من تصور تلك النجم الطالعة قبيل المغرب. و ثانياً: لو سلّمنا وضعه على مفهوم مركب لكن لا نسلّم كون القيد على

١ . أقول: و فيه ما عرفت سابقاً.

نحو «شرط لا عن سائر الصفات» بل كان بنحو «اللابشرط»، فإنه يجمع مع الطالعة بعيد الظهور أيضاً كما يجمع مع صفة المنيرة و الجميلة.^١

فغاية ما في المثال، كشف اشتباه الواقع أو الواقعين وهذا الاشتباه جار على أي حال ولو ذهبت إلى وضع اللفظ على الوجود الخارجي كما لا يخفى.

تنبيه:

و من الأعلام الشخصية هو اسم الجاللة. و لازم كلام المشهور هو أن الواقع فيه كان من قبيل خصوصهما، غير أن الشهيد السيد مصطفى الخميني^(٢) ذهب إلى أن الواقع فيه كان من قبيل عمومهما، و الظاهر من كلماته هو أن اسم الجاللة لم يوضع على الوجود الخارجي حتى يكون جزئياً بل وضع على مفهوم واجب الوجود، فادعى أن الواقع تصور مفهوم واجب الوجود ثم وضع اسم الجاللة عليه، فكان وضعه من قبيل عمومهما لكنه من قبيل الكلي المنحصر في الفرد الواحد. ثم استنتج من مبناه أن قضية «الله تعالى موجود» كانت قضية ضرورية؛ لأن معناها هو أن «واجب الوجود موجود» وهي قضية ضرورية.

قال: «و أما في اسم الجاللة، فالمعروف أنه علم، إلا أن قضية ما ذكرنا في امتناع الوضع العام، «امتناع الوضع الكلي و الموضوع له الجزئي»؛ لأنه لا يمكن إسراء الوضع إلى الخارج بالعناوين المشيرة لعدم الأساس لتلك العناوين. و ما ترى في بعض المواقف من مشيريتها، فهو بالنظر إلى طلب المولى و مقصده، فلا تخلط. فعلى هذا، تكون الجاللة اسمًا لمعنى كلٍ لا ينطبق إلا عليه تعالى و تقدس، و ليس علمًا. و لذلك تكون قضية «الله تعالى موجود»، قضية ضرورية، فإن وجده هو كون الموضوع له واجب الوجود، و لو كان موضوعها المصدق الخارجي - أي خالق السماوات والأرض - فلا بد من إثبات ضرورية تلك القضية، فليتذر.»^٣

و يلاحظ عليه: أن قضية «واجب الوجود موجود» ليست قضية ضرورية كما ادعاه بل أنها تحتاج إلى الدليل و الاستدلال. فإن سئلنا منك: تصور مفهوماً واجب الوجود ثم سئلنا منك: هل أنه موجود خارجاً؟ فلن تستطيع

١ . أقول: الظاهر أن المفهوم الذي يؤخذ في حالة الوضع هو الأصيل بكل الجهة فلذلك كان مجموع المفهوم المتصور بشرط لا عن سائر الخصوصيات و إلا تؤخذ في الوضع فتأمل تجده إن شاء الله فالالأصولي الاكتفاء على الجواب الأول و هو حسن.

٢. تحريرات في الأصول، ج ١ ص ٧٩

تأييده و ما أشبّه ذلك ببرهان «آنسلم»!^١ حيث استدل على وجود البارئ بقوله: «تصور مفهوماً جامعاً للفضائل فهل المعدوم جامعاً للفضائل؟ فإنه موجود قطعاً».

و إنّك خبير بعدم صحة ذلك بل أن وجود واجب الوجود بعد فرض مفهومه محتاج إلى الدليل والإستدلال.^٢

المسئلة الثانية: في وقوع القسم الثاني أي عموم الوضع والموضوع له:

المعروف كالمجمع عليه بين الأصوليين هو أنّ وضع أسماء الأجناس، كان من قبيل عموم الوضع والموضوع له، غير أن في تسديد الأصول كلاماً يخالفهم وهذا نصه: «أنّ الوجdan العرفى القطعى يشهد بأنّ من يسمى ولده، فإنّما يجعل الاسم للمولود الشخصى الخاص، كما أنّ الامر كذلك قطعاً في الطبائع الكلية، فالمسمي بالحنطة أو الشعير - مثلاً - عند العرف ليس إلّا ذاك الجسم الخارجى الذى يتربّ عليه الآثار المنتظرة.

وبعبارة أخرى: ما كان بالحمل الشائع حنطة أو شعير^{*} (سواء كان كليه الطبيعي متعدد الماهية مع المصاديق في التدقيرات الفلسفية أم لا) فإنّ الحنطة ليست إلّا ما يسّد الجوع، و له خواصها الأخرى؛ و هو ليس إلّا المصاديق الخارجية و ما هو حنطة بالحمل الشائع»^٣

و المستفاد من كلامه هو أن الوضع في أسماء الأجناس، كان من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له بمعنى أنّ الواقع تصور مفهوماً كلياً ثم وضع اللفظ على كلّ مصاديقه فصار الوضع عاماً و الموضوع له - كما عرفت من إفادات سيدنا الإمام^(س) من خصوصية الوضع في العام الأصولي - خاصاً .

١ . وقد أشار إلى هذا البرهان في كتابه المسمى بـ (Proslogion) .

٢ . أقول: و يمكن بيان إشكاليين آخرين على العم الشهيد:

الأول: الظاهر من قوله: «امتناع «الوضع الكلى و الموضوع له الجزئى»، لأنّه لا يمكن إسراء الوضع إلى الخارج بالعناوين المشيرة» إنّه تصور أنّ الجزئى لا بد و أن يكون موجوداً خارجياً مع أنّ الحقّ أنّ الجزئى يمكن أن يكون مفهوماً، فلا يلزم من إمكان عموم الوضع وخصوص الموضوع له، إسراء الوضع إلى الوجود الخارجى كما لا يخفى.

الثانى: انّ كلامه صرف الإدعاء و ليس فيه استدلال و دليل على المدعاه، فإنّا بحكم الوجدان نذهب إلى عدم الفرق بين اسم الجاللة و سائر الأعلام تبعاً للأعلام.

٣ . تسديد الأصول : ج ١ ص ٢٥

و يلاحظ عليه: أولاً: أنه ادعى أن الموضوع له في الحنطة، هو الحنطة الموجودة و يرد عليه ما ذكره سماحة الجد^(١) من التناقض في الحنطة المعدهمة و صيرورية القضية ضرورية في الحنطة الموجودة فإنه و إن جهد في الفرار عن الإشكال و لكن لم يستطع كما لا يخفى.^١

و ثانياً: أنه بعد أن ثبت أن الموضوع له هو المصدق الخارجي، استفاد من كلمة «ما هو حنطة بالحمل الشائع» و الظاهر أنها تناقض مبناه؛ لأنّ الحنطة إن كانت قد وضعت على الموجود الخارجى، فصارا متهد المفهوم فكان حمل واحد على الآخر، من قبيل الحمل الأولى لا الشائع.

نعم؛ إن ذهبت مذهب المشهور، كان الحنطة الخارجية مصداقاً لكلى الحنطة و لكن القائل لما اعتقد أن الموضوع له في الحنطة و مفهومه هو نفس الموجود الخارجى، لا يقبل منه ما يقال في آخر كلامه: «بأنه ليس إلا ... ما هو حنطة بالحمل الشائع» فافهم.^٢

أضف إلى ذلك أنّ نفس القائل حفظه الله، قد أذعن في مبحث المطلق بأنّ اسم الجنس موضوع لنفس المعنى الكلى^٣ و ليت شعرى كيف يمكن الجمع بينه وبين ما ذهب إليه هنا!

١. أقول: الظاهر - كما تفطن بعض أفال مجلس الدرس - عدم ورود الإشكال عليه و من العجيب أن الأخ المعظم قد فسر كلامه بأنه ذهب إلى أنّ الموضوع له هو العام الأصولي و مع ذلك قال هنا: أنه ادعى أن الموضوع له في الحنطة هو الحنطة الموجودة فافهم.

٢. أقول: و فيه ما في الإشكال الأول من أنّ القائل لم يذهب إلى أنّ الموضوع له هو المصدق الخارجى - كما بيناه في مقام توضيح كلامه - حتى يرد عليه الإشكال. و الإنصاف عدم صحة كلام القائل و لكن لا بجهة الإشكاليين بل بجهة ما قلنا سابقاً من أنه لا يمكن تغيير الوضع و الموضوع له و ذلك سهل بعد التوجيه إلى دقة تداعى المعانى.

٣. قال في تسديد الأصول، ج ١ ص ٥٣٩: «و المراد به كلّ اسم غير معرفة و لا دخل عليه تنوين الوحدة و كان مفهومه امراً كلياً. كانسان و اسد و الحقّ أنه موضوع لنفس المعنى الكلى غير مقيد بأى قيد حتى الارسال المفهومى و المصدقى و يشهد له التبادر على ما عرفت».