

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن  
الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين .

### تعريف علم الأصول

نسب الى المشهور تعريف علم الاصول بانه علم بالقواعد الممهّدة  
لاستنباط الحكم الشرعي وكان الانسب ان يعرّف علم الاصول بنفس تلك  
القواعد لالعلم بها، فان المراد من العلم في قولنا علم الاصول هو المعني  
الاسم المصدري الذي يكون مرادفه في الفارسية كلمة (دانش) بينما أن  
الظاهر من العلم بالقواعد هو المعنى المصدري الذي يكون مرادفه في  
الفارسية كلمة (دانستن)، نعم لو قيل علم الاصول علم القواعد كان  
صحيحاً.

ثم انه يمكن ان يراد من كلمة الممهّدة معنى اسم الفاعل، حيث ان  
القواعد الاصولية تمهّد من استنباط الاحكام، كما انه قد يراد بها معنى اسم  
المفعول، حيث ان المدوّنين لعلم الاصول مهدوا تلك القواعد لاستنباط  
الاحكام، والانسب هو الأول، لان المهم هو الارتباط الذاتي الموجود بين  
قاعدة وبين استنباط الاحكام، سواء لاحظته المدوّنون ام لا .

٢..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وكيف كان فقد اورد على هذا التعريف بعدة ايرادات:

### الايراد الأول على تعريف المشهور

الايراد الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" ومحصله: انه يلزم منه ان يخرج من علم الاصول مباحث الأصول العملية الشرعية، وكذا الاصول العملية العقلية، وحجية الظن المطلق على مسلك الحكومة<sup>(١)</sup> عند تمامية مقدمات الانسداد.

اما وجه خروج الأصول العملية الشرعية فلأنها بأنفسها احكام شرعية متعلقة بعمل المكلف<sup>(٢)</sup> كوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص واصالة الحلّ في الشبهة الحكمية بعد الفحص، فلايشملها تعريف علم الاصول بانه العلم بالقواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، حيث ان الاستنباط بمعنى الاستكشاف ولاتستكشف من هذه الاصول العملية اي حكم شرعي كلي، بل هي بأنفسها احكام شرعية كلية تطبّق على صغرياتها في الفقه.

[s Comment]: المقرر: الوارد في

الكفاية: او التي ينتهي اليها في مقام العمل، (لاعمل المكلف) ومن المعلوم ان اصالة الطهارة تتعلق بعمل مكلف ما.

١ - توضيحه انه قد يدعى انسداد باب العلم والظن المعتمد بالدليل الخاص بالنسبة الى معظم الاحكام الشرعية في عصر الغيبة، وحينئذ فقد يتوصل في طي مقدمات الى حجية مطلق الظن، فتارة يقال بان نتيجة تلك المقدمات استكشاف ان الشارع جعل مطلق الظن في هذا الحال حجة على وزان حجية الظن الخاص فيكون وزانه وزان سائر الأمارات المعتمدة شرعا، وهذا يسمى بمسلك الكشف، وأخرى يقال بانه لايستنتج من تلك المقدمات اكثر من حكم العقل بجواز الاكتفاء بتحصيل الظن بامثال الاحكام الشرعية التي يعلم بوجودها اجمالا في الشريعة، ويسمى ذلك بمسلك الحكومة ويعني به حكم العقل بجواز التبويض في الاحتياط او قتل معذرية الامتثال الظني من التكاليف المعلومة بالاجمال.

٢ - وكان الانسب لصاحب الكفاية حذف التعبير بكونها متعلقة بعمل المكلف لانقاضه باصالة الطهارة ونحوها، حيث انها لاتتعلق بعمل المكلف.

تعريف علم الاصول ..... ٣

واما الاصول العملية العقلية - كأصالة البراءة او الاحتياط العقليين- وكذا حجية الظن على مسلك الحكومة فتكون مجرد منجز او معذر عقلي بالنسبة الى الحكم الشرعي من دون ان يقع في طريق استنباط هذا الحكم الشرعي واستكشافه، فان التزمنا بتعريف المشهور لزم كون ذكر هذه المباحث في علم الأصول استطراديا، مع انه لاداعي الى الالتزام بذلك.

ولأجل ذلك أضاف صاحب الكفاية تميما لتعريف المشهور فقال "علم الاصول صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل" وعليه فيدخل مباحث الاصول العملية وحجية الظن على مسلك الحكومة في علم الأصول، لأنها مما ينتهي اليها المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل.

ولا يخفى ان مراده منه ما ينتهي اليه المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل، كما ذكره بنفسه في اول الأصول العملية، فلا يشمل الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واصالة الصحة وقاعدة اليد ونحو ذلك. وقد اورد المحقق الاصفهاني "قده" على صاحب الكفاية اشكالين:

**الإشكال الأول:** انه لاحاجة الى هذا التتميم، فان المراد من استنباط

الحكم الشرعي في تعريف المشهور ليس هو استكشافه، بل مجرد اقامة الحجة عليه ولو كانت الحجة بمعنى المنجز والمعذر، وذلك لقرينة عامة في الفقه توجب إرادة هذا المعنى من الاستنباط، وهذه القرينة العامة أنه قلّما يستكشف الحكم الشرعي في الفقه وجدانا، وعليه فالبحث في ان احتمال التكليف منجز او ان الجهل به معذر ام لا يكون داخلا في علم الاصول.

ولولا إرادة اقامة الحجة من كلمة الاستنباط لخرج جل مباحث علم الأصول عن التعريف، اذ مفاد دليل حجية الأمارات ليس اعتبارها علما

٤..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
بالواقع كي تقع في طريق استكشاف الحكم الواقعي تعبداً، بل مفاد دليل حجيتها إما إنشاء حكم مماثل بمعنى انه لو أخبر ثقة مثلاً بحرمة شرب التتن فينشئ الشارع حرمة ظاهرية لشرب التتن، فتكون نتيجة البحث عن حجية الامارات حكماً شرعياً متعلقاً بعمل المكلف، او ان مفاد دليل حجيتها جعلها منجزة او معذرة عن الواقع، كما عليه صاحب الكفاية "فده"، وعلى كلا التقديرين فلا يقع حجية الامارات في طريق استكشاف الحكم الشرعي المتعلق بعمل المكلف.

وبذلك يخرج مباحث الألفاظ عن علم الأصول أيضاً، اذ وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي كان بواسطة مسألة حجية الظهور، حيث كان يقال مثلاً ان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، والظهور حجة، فهذا الظهور حجة، ولكن المفروض ان مسألة حجية الظهور خرجت بنفسها عن تعريف علم الاصول، حيث ان حجية الظهور إما بمعنى إنشاء حكم مماثل للواقع مثل انشاء وجوب صلاة الجمعة عقيب ورود خطاب ظاهر في وجوبها او ان المراد بحجيتها منجزيتها ومعذريته، كما هو الصحيح، حيث ان مدرك حجية الظهور بناء العقلاء فحسب، ولا يوجد لدى العقلاء انشاء حكم مماثل حتى يفضيه الشارع، وكيف كان فلا تقع حجية الظهور في طريق استكشاف الحكم الشرعي الفرعي، فكيف بالبحث عن مصاديق الظهور في مباحث الألفاظ.

وتتميم صاحب الكفاية لايجدي بحال الأمارات شيئاً، لعدم كونها مما ينتهى اليها بعد اليأس عن الدليل، فيتعين حل الاشكال بما ذكرنا من إرادة اقامة الحجة من كلمة الاستنباط، وبذلك يدخل مباحث الاصول العملية وحجية الظن على مسلك الحكومة في التعريف من دون حاجة الى تتميم تعريف المشهور ابداً.

تعريف علم الاصول ..... ٥

واجاب بعض الاعلام "قده" عن اشكال المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بما محصله: ان تفسير الاستنباط باقامة الحجة وان كان يجدي بحال الامارات بل ويلزم لمثل صاحب الكفاية الذي يرى كون حجية الأمارات بمعنى منجزيتها ومعذريتها لاكونها علما بالواقع تعبدا واعتبارا، لكنه لايجدي بحال الاصول العملية او حجية الظن على مسلك الحكومة.

أما الأصول العملية فلأن مسلك صاحب الكفاية -على ما ذكره في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي- هو عدم فعلية الحكم الواقعي في موارد جريان بعض الاصول العملية التي تكون مفادها إذن الشارع في ارتكاب الشبهة كقاعدة الحل (وقد أضاف إليها في حاشية الرسائل الاستصحاب والبراءة واصالة الطهارة ) فان قاعدة الحل اذا جرت في مورد شرب التتن مثلا فيكون بمعنى رضى الشارع بارتكابه في فرض الجهل، وهذا لايجتمع مع فعلية حرمة الواقعية، حيث ان فعليتها بمعنى انقداح الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى شرب التتن في هذا الحال بنحو لايرضى بارتكابه<sup>(١)</sup>.

فبناء على هذا المسلك تكون الحلية الظاهرية مضادة مع الحرمة الفعلية الواقعية، فلامعنى لان تكون معذرة عنها، حيث أن معنى المعذرية كون المكلف معذورا في مخالفة الحكم الفعلي الواقعي، والمفروض ان الحلية الظاهرية بوصولها تنافي فعلية الحكم الواقعي، فلايحتمل معها كون الحكم الواقعي فعليا حتى تعذر عنه؛ نعم دليل قاعدة الحل -كصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه<sup>(٢)</sup> ومعتبرة مسعدة بن صدقة عن ابي

١- كفاية الاصول ص٦٩

٢- وسائل الشيعة ج١٧ ص٨٨٨ باب٤ من ابواب ما يكسب به ح

٦..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

عبدالله (عليه السلام) كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه<sup>(١)</sup> - بدلالته على جعل الحلية الظاهرية للمشكوك يدل بالالتزام على عدم الحرمة الفعلية له فهو معذر عنه، ولكنه من الامارات لكونه خبر ثقة قائم على قاعدة الحل، والبحث عن حجية الامارات بشكل عام وان كان بحثا اصوليا لكن البحث عن مصاديقها كالبحث عن حجية خبر خاص ليس بحثا اصوليا، وحينئذ فنحتاج في شمول التعريف للأصول العملية الشرعية الى التميم الذي ذكره صاحب الكفاية "قده" بقوله او ما ينتهي اليها في مقام العمل.

وهذا بخلاف موارد قيام الأمانة، حيث تجتمع حجية الأمانة مع فعلية الحكم الواقعي، فان قيام الأمانة على حلية شرب التتن مثلا يجتمع مع كون حرمة الواقعية فعلية، اذ حجية الأمانة إما بمعنى المنجزية والمعدنية فلا تنافي مع فعلية الحكم الفعلي الواقعي، او بمعنى إنشاء الحكم المماثل على وفق مؤدى الأمانة، فاذا قام خبر الثقة على حلية شرب التتن مثلا فينشئ المولى حليته، وحينئذ فقد يكون في الواقع محرما ولكن حيث لم تكن حليته الظاهرية ناشئة عن ملاك في متعلقها وهو شرب التتن ولاناشئة عن رضا المولى للعمل على وفق الأمانة على حليته، بل كانت ناشئة عن مصلحة في نفسها موجبة لانشائها بغرض التعذير عن الحكم الواقعي، فيكون الحكم الواقعي فعليا فتكون الامارة القائمة على حلية الحرام الواقعي مجرد معذر من دون اذن المولى ورضاه بارتكاب الحرام فلا يلزم من ذلك اجتماع الرضا والكراهة معا في نفس المولى بالنسبة الى فعل واحد، وبناء على ذلك فلما كان يجتمع قيام الأمانة المخالفة للواقع مع كون الحكم الواقعي فعليا، فيصدق على الأمانة انها معذرة او منجزة بالنسبة الى الحكم الواقعي، لانه

تعريف علم الاصول ..... ٧

بفعليته يصلح ان يكون مما يتنجز او يعذر عنه .

وأما مسألة حجية الظن على الحكومة فان نتيجتها ليست منجزية الظن للتكاليف الواقعية لتنجزها بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة، كما انه ليس معذرا، لان نتيجة مقدمات الانسداد هو حكم العقل بعدم لزوم الإتيان بالمشكوكات عقلا وعذر المكلف عن الحكم الواقعي في ضمن المشكوكات، واين هذا من معذرية الظن<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر عدم تمامية هذا الجواب الذي حكي عن بعض الاعلام "فده"، فانه لو تم ما ذكره في الأصول العملية الشرعية الترخيضية من انها - بناء على مسلك صاحب الكفاية - ليست معذرة عن الواقع، فلا يقتصر هذا الاشكال عليها، بل يشمل الأمارات القائمة على الأحكام الترخيضية، بناء على ما ذكر في غير موضع من الكفاية من ان الحكم الواقعي ليس بفعلي ما لم يقيم حجة مصيبة عليه<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر في الأمر الرابع من مباحث القطع من الكفاية ما يظهر منه ان الحكم الواقعي لو كان فعليا فلا بد للمولى من ان يرفع جهل المكلف بالواقع او يوجب عليه الاحتياط فيما اذا امكن<sup>(٣)</sup>.

والوجه في ذلك ان نكته استحالة اجتماع قاعدة الحل في شرب التتن مثلا مع فعلية حرمة الواقعية تأتي في حجية الامارة القائمة على الحل أيضا، فان كلاً من انشاء الترخيص في مورد قاعدة الحل وإنشاء المعذرية في مورد امارة الحل ينشئان عن عدم الكراهة اللزومية للمولى لشرب التتن بنحو لا يرضى بارتكابه، اذ لو كان يكره ذلك كراهة لزومية بنحو لا يرضى بارتكابه في هذا الفرض فلا يجتمع ذلك مع إنشاء المعذرية له، اذ من الواضح انه يعني رضا

١ - منتهي الاصول ج١ ص٢٤

٢ - كفاية الاصول ص٤٦٩ و٨٨

٣ - كفاية الاصول ص٢٦٧

٨..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المولى بترك المكلف للاحتياط في هذا الفرض .  
وان أبيت عن ذلك واصررت على كون مسلك صاحب الكفاية هو ما ذكره  
في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من التفصيل بين قاعدة الحل  
وأمانة الحل، وان ما صدر منه في غير هذا الموضوع من الكفاية مخالف  
لمبناه، كما ذكر ذلك المحقق المشكيني "قده" في حاشيته على الكفاية<sup>(١)</sup>،  
فلاقل من ان مسلك جمع من الاعلام كالشيخ الاعظم "قده" هو كون  
الأحكام الواقعية في مورد قيام الحجة الشرعية على خلافه شائبة لافعلية، من  
غير فرق بين ان تكون الحجة الشرعية على خلاف الواقع أمانة او أصلا  
عمليا، فيتوجه عليهم ما ذكره من عدم معنى حينئذ لمعذرية الأمانة فلا يفيد  
بحالهم تفسير الاستنباط بإقامة الحجة، كما لايجدي تتميم صاحب الكفاية  
لعدم كون الأمانة مما ينتهي اليها في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر  
بالدليل .

وحل الاشكال ان اطلاق الحجة بمعنى المنجز والمعذر على الأمانة  
والأصول العملية الشرعية عرفي جدا، وان تم ما ذكره عقلا، فان العرف يعتبر  
قاعدة الحل في شرب التتن مثلا او امانة الحل بالنسبة اليه معذرا عن حرمة  
الواقعية، حيث ان التأمين عن العقاب على ارتكابه يستند الى هذه الأمانة او  
قاعدة الحل<sup>(٢)</sup> .

١ - حواشي المشكيني ج ٥ ص ٣١٣

٢ - قد ذكرنا في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ان التكليف الواقعي عند وجود  
امارة او جريان اصل عملي شرعي على خلافه وان لم يكن فعليا بالنظر العقلي لكنه فعلي بالنظر  
العقلاني .

وذلك لان روح التكليف الواقعي هو الطلب القائم بنفس المولى بالنسبة الى فعل العبد، فروح  
التكليف الوجوبي هو طلب الفعل بنحو لايرضى بتركه وروح التكليف التحريمي هو طلب ترك  
الفعل بنحو لايرضى بارتكابه، وهذا لايجتمع مع رضاه وترخيصه في ترك الواجب او فعل الحرام،  
<<<



تعريف علم الاصول ..... ٩  
وأما ما افاده بالنسبة الى التعبير بحجية الظن على مسلك الحكومة من انه لا يعدو عن كونه اشكالا لفظيا، اذ في تلك المسألة يبحث من منجزية شيء ومعدريته ولو قلنا انه تنجز التكليف المظنونة والعدر عن المشكوكة او فقل معدرية الإتيان بالمظنون؛ فالانصاف ان تفسير المحقق الاصفهاني "قده" كلمة الاستنباط باقامة الحجة متين جدًا، ولأحاجة الى التتميم المذكور في الكفاية، فما افاده المحقق الاصفهاني "قده" من الإيراد الأول في غاية المتانة.

**الاشكال الثاني:** ان معنى إضافة جملة "او ما ينتهي اليها في مقام العمل" الى تعريف المشهور هو عدم جامع بين القواعد الممهدة للاستنباط

>>>

فمعنى رضاه وترخيصه بارتكاب الشبهة البدوية هو انتفاء روح التكليف الوجوبي او التحريمي في هذا الفرض، فلا فرق عقلا بين ان يكون الترخيص بمناط الجهل او بمناط الحرج، نعم الفرق بينهما في النظر العقلائي، حيث يفرقون بين الترخيص الناشيء عن جهل المكلف وبين الترخيص الناشيء عن غير ذلك، فلا يرون الترخيص الناشيء عن الجهل مانعا عن فعلية التكليف، ولأجل ذلك لوورد ترخيص ظاهري في ارتكاب طرف معين من طرفي العلم الإجمالي فلا يرى العقلاء ذلك موجبا لارتفاع حرمة مخالفته القطعية، بخلاف الترخيص فيه بمناط كونه موجبا للحرج بعينه، فانه لو كان حرجية احد طرفي العلم الإجمالي بعينه مقارنة لحصول العلم الإجمالي كان مانعا عن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي.

واما ما ذكره السيد الصدر "قده" من ان روح الوجوب الواقعي مثلا هو حب المولى بفعل، ويجتمع ذلك مع ترخيص المولى في تركه في موارد الشك وجريان اصالة البراءة، بل يجتمع مع تعلق ارادة المولى بترك المكلف له عند قيام أمانة على حرمة، فان تعلق الارادة والاختيار بشيء لا ينشأ دائما عن تعلق الحب به، فربما يختار الانسان شيئا ولا يحبه كما في دفع الأفسد بالفساد، ففيه ان روح الحكم الوجوبي ليس هو الحب، بل هو تعلق الغرض اللزومي للمولى بفعل العبد، فقد يأمر بشيء أمرا واقعي من دون ان يتعلق حبه به، كما في مثال الأمر بدفع الأفسد بالفساد، وهذا مما لا يجتمع مع الرضا والترخيص في الترك ولو بمناط الجهل، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

١٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وبين ما ينتهي إليها في مقام العمل، وهذا يعني تعدد الغرض في علم  
الاصول، وتعدد الغرض موجب لتعدد العلم حتى على مسلك صاحب  
الكفاية.

وفيه: ان صاحب الكفاية "قده" لم ينكر وحدة الغرض في مسائل علم  
الاصول، بل اراد تتميم تعريف المشهور، والغرض الواحد هو تحصيل الحجة  
على الحكم الشرعي، الا ترى ان المحقق العراقي "قده" مع انكاره لوجود  
جامع ذاتي بين مسائل علم الاصول بلحاظ ان حيشية الامارات حيشية  
انكشاف الواقع وحيشية الاصول العملية حيشية استتاره فالحشيتان متناقضتان،  
ولاجمع ذاتي بين النقيضين، مع ذلك قد صرح بوجود غرض واحد مترتب  
على الكل، وهو انكشاف الوظيفة الفعلية<sup>(١)</sup>.

نعم يرد على صاحب الكفاية انه كان ينبغي ابراز جامع حقيقي بين جميع  
مسائل علم الأصول مهما امكن، وهو التعبير بالقواعد التي تقع في طريق اقامة  
الحجة على الحكم الشرعي، فمع تيسر ابراز جامع من هذا القبيل لم يكن  
يناسب استخدام حرف العطف في التعريف، والا لأمكن ان يقال ان علم  
الاصول هو علم بمباحث الألفاظ او الملازمات العقلية او الاصول العملية  
وهكذا...، نعم لو افترض عدم تيسر معرفة ذلك الجامع او عدم وجود جامع  
حقيقي بين جميع المسائل لم يكن بما صنعه من استخدام حرف العطف  
بأس، بعد افتراض وحدة الغرض المترتب على جميع المسائل.

محاولة المحقق النائيني "قده" لدفع الايراد الاول على تعريف

المشهور

ذكر المحقق النائيني "قده" انه لو اريد من الحكم الشرعي في تعريف

١- مقالات الاصول ج١ ص٣، نهاية الافكار ج١ ص١٩

تعريف علم الاصول ..... ١١  
المشهور ما يعم الحكم الظاهري كما يقتضيه اطلاق التعبير بالحكم الشرعي  
شمل هذا التعريف مباحث الاصول العملية، لأنها قواعد ممهدة لاستنباط  
الحكم الشرعي الظاهري ولكنه لا يكفي لادراج الاصول العملية العقلية وكذا  
حجية الظن المطلق على مسلك الحكومة، حيث أن المذكور في تعريفهم  
الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>.

وفيه ان الاصول العملية الشرعية تطبق على مواردنا في الفقه، فيقال ان  
تحريم شرب التتن مشكوك، وقد ثبت في الاصول جريان البراءة عن التكليف  
المشكوك فتجري البراءة عن تحريم شرب التتن، فتكون البراءة عن تحريم  
شرب التتن من مصاديق البراءة عن التكليف المشكوك، واين هذا من  
الاستنباط الذي يعتبر فيه مغايرة الحكم المستنبط مع القاعدة المستنبط منها،  
كما سيأتي بيانه.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه عدم تمامية الايراد الاول على تعريف  
المشهور، فان المراد من الاستنباط مطلق اقامة الحجة او فقل ان المراد به هو  
الاعم من الاستنباط الوجداني او الاستنباط التعدي - كما في استنباط الحكم  
الشرعي من الامارات بناء على كونها علما بالواقع تعبدا واعتبارا- او الاستنباط  
التنجيزي والتعديري، فيكون الحكم الواقعي لشرب التتن مستنبطا من جريان  
اصالة البراءة فيه، حيث ان المفروض مغايرة الحكم الشرعي الواقعي لشرب  
التتن مع البراءة عنه، غاية الأمر ان استنباط حكمه الشرعي الواقعي يكون  
استنباطا تعديريا لاكثر، وان شئت فعبر عنه باستكشاف حال الاحكام  
الشرعية الواقعية، فان المفروض ان الاصول العملية تستكشف حال الحكم  
الواقعي من حيث تنجيذه وتعديره.

### الإيراد الثاني على تعريف المشهور

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني "قده" من ان تعريف المشهور لايشمل القواعد العقلية التي يستكشف بها الأحكام الشرعية، مثل قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، حيث تكون بنفسها دليلا على وجوب المقدمة شرعا لانها واسطة في استنباطه من دليله، فالاولى تعريف علم الاصول بانه فن يعرف به ما يفيد في اقامة الحجة على حكم العمل، وحينئذ فيشمل التعريف القواعد العقلية، حيث انها تفيد في اقامة الحجة على الحكم الشرعي، ولو لأجل انها بنفسها تكون حجة عليه وان لم تقع في طريق اقامة الحجة<sup>(١)</sup>.

وفيه: ان القواعد العقلية التي يتوصل بها الى الاحكام الشرعية تكون واسطة دائما في استنباط تلك الاحكام من ادلتها، فقاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها تكون واسطة في استنباط وجوب مقدمة كل واجب من دليل وجوب ذيها، وكذا قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع، فانها بمجرد انها لا تكون دليلا على حرمة الكذب مثلا، بل تحتاج الى توسيط حكم عقلي آخر وهو حكمه بقبح الكذب، وهذا الحكم العقلي ليس من مسائل علم الاصول طبعاً، وانما هو دليل على حرمة الكذب شرعاً، ولا يتم دليلته الا بعد تنقيح قاعدة الملازمة في علم الاصول.

### الإيراد الثالث على تعريف المشهور

الإيراد الثالث: ما يقال من ان تعريف المشهور يشمل مباحث المنطق

تعريف علم الاصول ..... ١٣  
واللغة والرجال كالبحت عن نظرية التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنظري ونحو ذلك، فانها قواعد ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي، مع كون المرتكز في الأذهان خروجها عن علم الأصول واندراجها في ضمن علم آخر.

وقد اجاب المحقق الحائري "قده" عن هذا الاعتراض بان العلوم الادبية وعلم المنطق حيث لم تمهّد لخصوص استنباط حال الاحكام الشرعية فلايشملها التعريف، بل يختص علم الاصول بالقواعد التي مهّدت لاستنباط حال الاحكام الشرعية<sup>(١)</sup>.

ولكنك ترى انه لا يخرج بهذا القيد المباحث الرجالية لكونها ممهدة لخصوص استنباط الاحكام الشرعية مع كون المرتكز خروجها عن علم الاصول.

هذا، وقد يورد على ما ذكره "قده" أيضا أنه لو لوحظ غرض المدون من دون ان يلحظ وجود نكتة توجب اختصاص تلك القواعد بطبيعة الاستدلال الفقهي فيلزم منه انه لو كان غرض مدون علم المنطق تنقيح اصول الاستدلال في الفقه خاصة لكان المنطق من علم الاصول، مع ان الواضح كون مناسبتة الذاتية مع طبيعي الاستدلال لخصوص الاستدلال الفقهي، فعلم المنطق من اصول الاستدلال بشكل عام، وليس من اصول الفقه.

وكيف كان فهناك عدة محاولات لتعريف علم الاصول بنحو يندفع به هذا الايراد الثالث.

**المحاولة الأولى:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضم اليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعي كلي،

١٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فالمباحث الرجالية كمنظريّة التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن أبي عمير والبنزطي وان كانت من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي لكن مجرد انضمام صغرياتها إليها لا يكفي في استنباط الحكم الشرعي الفرعي بدون توسيط كبرى حجية خبر الثقة، وهذا بخلاف مسألة حجية خبر الثقة مثلاً فإنها لو انضم إليها مصداقها وهو قيام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فيكفي في استنتاج الحكم الفرعي الكلي وهو وجوب صلاة الجمعة بلا حاجة إلى توسيط كبرى أخرى.

ولأجل ذلك حكم "قده" بخروج مباحث الألفاظ كالبحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب أو ظهور الجملة الشرطية في المفهوم عن مباحث علم الأصول، لأنها لو انضم إليها صغرياتها فمع ذلك لا تكفي لاستنتاج الحكم الفرعي الكلي منها ما لم يضم إليها كبرى حجية الظهور، وانما وقع البحث عنها في علم الأصول لعدم البحث عنها في علم آخر، مع انه "قده" بنفسه قد اورد على من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بانه يلزم منه خروج مباحث الألفاظ<sup>(١)</sup>.

والانصاف ان الالتزام بكون البحث عن مباحث الألفاظ خارجاً عن علم الأصول مما لاوجه له بعد توقف كثير من استنباطات الأحكام الشرعية عليها.

**المحاولة الثانية:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية من دون حاجة إلى ضميمه كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها، فيدخل مباحث الألفاظ في التعريف لان استنتاج الحكم الشرعي الفرعي من مباحث الألفاظ

تعريف علم الاصول ..... ١٥

وان كان بحاجة الى ضم كبرى حجية الظهور اليها، لكن كبرى حجية الظهور ليست كبرى اصولية، لانه يعتبر في المسألة الاصولية كونها نظرية تحتاج الى البحث والاستدلال، وحجية الظهور في الجملة بديهية<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ان هذا التعريف بظاهره مشتمل على الدور لاخذ عنوان المعرف في ضمن التعريف، حيث ورد فيه قوله من دون حاجة الى ضمنية كبرى او صغرى اصولية، فكان ينبغي ان يقال انه العلم بالقواعد التي لو انضمت اليها صغرياتها استنتج منها الحكم الشرعي الفرعي بلا حاجة الى مسألة نظرية أخرى، وهذا ما يستفاد من تعليقه على اجود التقريرات<sup>(٢)</sup>.

ثم انه "قده" ذكر نقوضا على تعريفه وتصدى للجواب عنها:

**النقض الأول:** ما قد يقال من انه في مبحث اجتماع الأمر والنهي يصير موردشمول اطلاق خطاب الأمر والنهي، بناء على القول بامتناع الاجتماع، من صغريات باب التعارض، فلا يمكن استنباط الحكم الشرعي منه الا بتوسيط كبرى حكم تعارض الدليلين، مثال ذلك انه في مورد الصلاة في المكان المغصوب ان بنينا على امتناع اجتماع النهي عن الغصب مع اطلاق الأمر بالصلاة فيتعارض اطلاق دليل تحريم الغصب مع اطلاق الأمر بالصلاة، ولكنه لا يكفي ذلك لاستنباط الحكم الشرعي، بل يحتاج الى توسيط كبرى بحث التعارض، فلا يشمل التعريف مبحث اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

وأجاب عنه بانه يكفي في كون المسألة اصولية وقوع احد طرفي النتيجة في طريق الاستنباط، والا فمسألة حجية الخبر بناء على القول بعدم حجيته لاتقع آخر كبرى لقياس الاستنباط، وعليه فمبحث اجتماع الأمر والنهي أيضا

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٣

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٠

١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يمكن ان يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب في المثال المتقدم بلا حاجة الى توسيط كبرى اصولية أخرى، نعم نحتاج حينئذ الى كبرى حجبية الظهور لأن غاية ما أثبتناه على مسلك الجواز امكان اطلاق الأمر بالصلاة لفرض الصلاة في المكان المغصوب، مع ان الغصب منهى عنه، ولكن لا يمكن الحكم بفعالية اطلاق الأمر الا استنادا الى كبرى حجبية الظهور، فيثبت بها حجبية الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر بالصلاة، الا انه مر ان كبرى حجبية الظهور ليست مسألة أصولية لكونها بديهية، وعليه فيكون مبحث اجتماع الأمر والنهي داخلا في علم الاصول<sup>(١)</sup>.

وقد يورد عليه بان الحكم بصحة العبادة لا يكفي فيه إثبات اطلاق تعلق الأمر بالنسبة اليها، بل لا بد من البحث ثانيا في ان تعلق النهي بها ولو بعنوان آخر متحد معها في الوجود هل يوجب فسادها ام لا.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا اليراد، لانه بعد احراز كون العمل مأمورا به فلا اشكال في صحته ما لم يتنجز النهي عنه كما لو فرض الجهل القصورى به، نعم لو فرض تنجز النهي عنه وكان عبادة فيقال حينئذ ان المبعد لا يصلح للمقربية عقلاء.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" انه بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي أيضا يحتاج استنباط الحكم الشرعي بصحة الصلاة في المكان المغصوب مثلا الى توسيط كبرى قواعد التزاحم، حيث يقع التزاحم بين النهي والأمر، وهذا في مورد عدم المندوحة -بان لم يتمكن المكلف من الصلاة في مكان مباح- واضح، وكذا في موارد المندوحة يدخل في كبرى



تعريف علم الاصول ..... ١٧

بحث التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق، كما لو ابتلي المكلف في اول وقت الصلاة بوجوب ازالة النجاسة عن المسجد فورا، فانه لو عصى واشتغل بالصلاة فيحتاج تصحيح صلاته الى إثبات امكان اطلاق الأمر بها ولو على نحو الترتب على عصيان وجوب الازالة، او امكان تصحيحها باستكشاف الملاك -من اطلاق المادة او من الدلالة الالتزامية للخطاب- بعد سقوط اطلاق الأمر، ولجل ذلك التزم بخروج بحث اجتماع الأمر والنهي عن مسائل علم الاصول واندرجه في المبادي التصديقية<sup>(١)</sup>.

وفيه ان من يرى جواز اجتماع الأمر والنهي فيعني ذلك التزامه بامكان اطلاق الأمر ولو مع فعالية النهي في موارد وجود المندوحة على الأقل، ولايحتاج بعد ذلك الى توسط كبيرى قواعد التزاحم.

**النقض الثاني:** مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، حيث يقال

انه بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فحيث يكون هذا النهي نهيا غيريا بنكتة مقدمة ترك الضد لإيجاد ضده، والنهي الغيري كالأمر الغيري ليس قابلا للتجزز لأن مخالفته لاتوجب عقابا زائدا على العقاب على مخالفة التكليف النفسي، فلايتعلق غرض الفقيه بالاصالة باستنباطه فلا بد لاجل ترتب الأثر من توسط كبيرى اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها، فلايشمل هذا التعريف لمبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

وأجاب عنه السيد الخوئي "قده" بانه يكفي في صيرورة هذه المسألة من مسائل علم الأصول أنه على فرض القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لو ابتلي المكلف بواجب مضيق كإزالة النجاسة عن المسجد لكنه عصى واشتغل بالصلاة التي هي ضد الازالة، فيحكم بصحة صلاته من دون

حاجة الى ضم مسألة أصولية أخرى<sup>(١)</sup>.

وأورد في البحوث على هذا الجواب بثلاثة ايرادات:

١- انه على القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فيحتاج الحكم بصحة هذه الصلاة المنافية للواجب المضيق الى البحث عن مسألة اصولية اخرى، وهو امكان اطلاق الأمر لهذه الصلاة فيما اذا أتى بها في سعة الوقت، او امكان الأمر الترتبي بها، او امكان استكشاف الملاك فيها إما من اطلاق المادة او من الدلالة الالتزامية لخطاب "صل" بعد سقوط الأمر، فانه لو لم يمكن أي من ذلك لم يمكن القول بصحة هذه الصلاة.

٢- ان جعل ثمرة بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هي الحكم بصحة الصلاة المنافية للواجب المضيق كإزالة النجاسة عن المسجد، بناء على عدم الاقتضاء والحكم بفسادها بناء على الاقتضاء -بدعوى ان النهي عنها يكون مقتضيا لفسادها- لا يتم فنيا، لانه حتى لو بني على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فحيث يكون هذا النهي غيريا فلا يمكن ان ينقح صغرى مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها، لاختصاص هذه المسألة بما اذا كان النهي صالحا للتنجيز، فلا يشمل النهي الغيري وانما يختص بالنهي النفسي، فالصحيح جعل ثمرة هذا البحث انه على القول بعدم الاقتضاء يثبت الأمر بالصلاة التي هي ضد الواجب المضيق، ولو بنحو الأمر الترتبي بأن يكون الأمر بالصلوة مشروطا بعصيان ذلك الواجب المضيق، فيوجب ذلك صحة هذه الصلاة والاجتزاء بها، وبناء على القول بالاقتضاء لا يثبت هذا الأمر ولو ترتبا، لعدم امكان اجتماع هذا الأمر بالضد مع النهي الغيري عنه، فيستلزم ذلك عدم الاجتزاء به.

تعريف علم الاصول ..... ١٩  
٣- ان ترتب صحة الصلاة التي هي ضد الواجب -وهو إزالة النجاسة عن المسجد في مفروض المثال- على القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده -من غير حاجة الى مسألة اصولية أخرى- يكون بنحو التطبيق وليس بنحو الاستنباط، فلا يقع القول بعدم الاقتضاء في طريق استنباط صحة هذه العبادة<sup>(١)</sup>.

اقول: ما افاده في الايراد الاول تام جداً، ولكن قد يلاحظ على ايراده الثاني عدم وضوح امتناع اجتماع النهي الغيري عن ضد الواجب مع الأمر الترتيبي به على تقدير عصيان ذلك الواجب، فانه لامانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع المحبوبة النفسية، فيمكن ان يكره المولى الصلاة المنافية للإزالة من حيث كونها ضد الواجب المضيق، ولكن يحبها من حيث نفسها، فتأمل.

واما ايراده الثالث فغير متجه فان صحة الصلاة التي هي ضد الواجب ليست من مصاديق عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فانه بمعنى نفي الملازمة العقلية بين الأمر بشيء وبين النهي عن ضده، ومن الواضح ان صحة الصلاة التي هي ضد الواجب ليست من مصاديق عدم الملازمة، وانما تنتزع من فعلية الأمر بها إما بمناط شمول اطلاق الأمر لها في فرض سعة الوقت من دون حاجة الى الترتب كما هو المختار في مسألة تزامن الواجب الموسع والمضيق، او لأجل الأمر الترتيبي بها على الأقل كما هو مختار المحقق النائيني "قده".

**النقض الثالث:** مسألة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فقد يقال ان وجوب المقدمة لما كان وجوباً غيرياً لا يستتبع موافقته ثواباً

٢٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولامخالفته عقابا فليس استنباطه غرض الفقيه في حد ذاته، فلا يترتب على هذه المسألة أية نتيجة فقهية بلاوساطة كبرى اصولية أخرى.

وأجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه يترتب على هذه المسألة -إذا أدى البحث عنها الى القول بوجوب المقدمة مطلقا- ثمرة فقهية مهمة بلا حاجة الى توسيط أية مسألة اصولية أخرى، وهي انه لو توقف واجب أهم كانقاذ غريق على محرم كالدخول في المكان المغصوب ارتفع الحرمة عنه ولو لم يقصد به التوصل الى انقاذ الغريق ولم يتوصل به اليه<sup>(١)</sup>.

توضيح ما افاده انه اذا توقف انقاذ الغريق على الغصب فبناء على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا فلا اشكال في اندراجه في باب التزام، فيحتاج استنباط حكمه الشرعي الى توسيط كبرى التزام، وهكذا بناء على وجوب المقدمة الموصلة.

وما ذكره بعض الاعلام من انه بناء على وجوب المقدمة الموصلة فيقع التعارض ايضا بين دليل حرمة المقدمة ودليل وجوب ذبيها، فان المقدمة تنقسم الى قسمين احدهما المقدمة غير الموصلة والآخر المقدمة الموصلة، وهما حصتان متباينتان فلا تصدق إحداهما على الأخرى، ولا يحتمل ان تكون حرمة المقدمة غير الموصلة مزاحمة لوجوب الواجب وهو ذو المقدمة، لعدم التزام بينهما وتمكن المكلف من الاتيان بالواجب وترك الحرام معا، بل لا ينفك احدهما عن الآخر خارجا، لانه اذا اتى بالواجب وهو ذو المقدمة فقد ترك الحرام وهو المقدمة غير الموصلة، وأما المقدمة الموصلة فلا يمكن فرض التزام بين حرمتها ووجوب ذبيها، بل بينهما تعارض وتناف في مقام الجعل، اذ لا يمكن الجمع بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة الموصلة

تعريف علم الاصول ..... ٢١  
ولا يمكن علاجه بالالتزام بالحرمة الترتيبية، اذ معنى الترتب هو ان حرمة  
المقدمة الموصلة مشروطة بترك الواجب وهو ذو المقدمة، وهذا لغو محض،  
لانه اذا ترك الواجب فلا تكون المقدمة موصلة كي تكون محرمة بالترتب،  
فلذلك يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة الموصلة ودليل وجوب ذي  
المقدمة، فالمرجع هو مرجحات باب التعارض<sup>(١)</sup>.

فيرد عليه ان لدينا خطابين، احدهما خطاب وجوب انقاذ الغريق والثاني  
خطاب تحريم الغصب، وكل منهما مقيد بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية  
-كجميع خطابات التكليف، حيث أنها مقيدة بمثل ذلك على ما حقق في  
بحث التزاحم- فقد دل خطاب وجوب انقاذ الغريق على وجوبه بشرط عدم  
الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، وكذا دل خطاب تحريم الغصب على تحريمه  
مشروطا بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فاذا كان انقاذ الغريق اهم فقد  
وجب الغصب الموصل الى الانقاذ -بناء على وجوب المقدمة الموصلة -  
وهذا لا يتنافى مع تحريم الغصب مشروطا بعدم الاشتغال بالانقاذ، لان تقييد  
الهيئة مستلزم لتقييد المادة لها، فاشتراط حرمة الغصب بعدم تحقق انقاذ  
الغريق يوجب عدم اطلاق متعلق الحرمة -الذي هو الغصب- للغصب الذي  
تحقق معه الانقاذ.

والمتحصل ان المناط في اندراج خطابي وجوب انقاذ الغريق وتحريم  
الغصب في باب التزاحم او التعارض هو ملاحظة ان خطاب تحريم الغصب  
هل ورد في خصوص تحريم الغصب الموصل الى الانقاذ او ورد بشكل  
مطلق، فان كان واردا في خصوص الغصب الموصل الى الانقاذ تم ما ذكره  
من تعارضه مع دليل وجوب انقاذ الغريق، ولكن حيث ان خطاب تحريم

١ - المباحث الاصولية ج١ ص٣٥ وقد رأيت أنه عدل عن اشكاله في ج٣ ص٢٨٨ من كتابه

٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الغضب مطلق فتقييده بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية يرفع التنافي بين جعله وجعل وجوب الغضب الموصل الى الانقاذ، فنكتة اندراجهما في باب التزام هو اطلاق خطاب تحريم الغضب وعدم وروده في خصوص الغضب الموصل الى الانقاذ، ولا يقدح في ذلك انحلال تحريم الغضب بلحاظ الغضب الموصل الى الانقاذ والغضب غير الموصل، لان المناط هو اطلاق الخطاب .

وأما بناء على القول بوجوب المقدمة مطلقا، فقد يقال بانه يندرج في باب التعارض، حيث أن لازم دليل وجوب انقاذ الغريق وجوب الغضب الذي يتوقف عليه الانقاذ، فيتنافى مع دليل تحريم الغضب حيث لا يمكن جعلهما معا، ولما كان وجوب هذا الغضب من لوازم وجوب انقاذ الغريق فيسري المعارضة الى دليل تحريم الغضب ودليل وجوب انقاذ الغريق، نعم لو علم بان انقاذ الغريق اهم كما هو المفروض فيعلم بوجوب الغضب المتوقف عليه الإنقاذ وبذلك ينتفي حرمة، فيجوز الغضب ولو لم ينقذ الغريق بعده، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه بناء على القول بوجوب المقدمة مطلقا فقد استنبطنا جواز ارتكاب هذا الغضب ولو ترك المكلف إنقاذ الغريق بعده بلا حاجة الى توسيط مسألة أصولية أخرى<sup>(١)</sup>.

ولكن يلاحظ عليه: ان احراز الوجوب الغيري للغضب لا يكفي في الحكم بجواز ارتكابه لمن كان بانيا على ترك إنقاذ الغريق، اذ قد يقال بلزوم الاجتناب عنه في هذا الفرض بإحدى نكتهتين:

١- ان الوجوب الغيري -على ما سيأتي بيانه في بحث وجوب مقدمة الواجب- حيث لا يكون بداعي المحركة نحو متعلقه، وانما يعني تعلق

١ -محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٥، ج ٢ ص ٤٣٢

تعريف علم الاصول ..... ٢٣

الشوق التبعي نحوه، فلامانع من اجتماعه مع الحرمة النفسية، فيقول المولى اني احب هذا الغضب من جهة كونه مقدمة لإنقاذ الغريق، لكن أبغضه من جهة نفسه، فان لم تكن تنقذ الغريق فلا تغضب وهذا لا ينافي كون الغضب محبوبا غيريا لاجل توقف الانقاذ عليه، ولا فرق فيما ذكر بين ان يكون عنوان المقدمة حيثية تعليلية لطرو الوجوب الغيري على ذات المقدمة، كالغضب في المثال المذكور، او يكون عنوان المقدمة حيثية تقييدية فيكون الوجوب الغيري طارئا على عنوان المقدمة.

٢- انه بعد استكشاف مفسدة نفسية لزومية في الغضب في فرض ترك الانقاذ -بمقتضى ظهور خطاب النهي عن الغضب عرفا- فيستكشف بذلك الغرض اللزومي بتركه وان لم يتمكن المولى من النهي عنه لكونه مقدمة الواجب، وعليه فلا يبعد ان يحكم العقل بلزوم الاجتناب عنه. فلا يكفي البناء على وجوب المقدمة مطلقا في الحكم بجواز ارتكاب الغضب مع عدم ترتب الانقاذ عليه.

لكن المهم في الجواب عن مثل هذا النقص بانه لاوجه لدعوى كون المراد من الحكم الشرعي الذي يراد استنباطه هو الحكم الشرعي النفسي، حيث ان استنباط الحكم الشرعي الغيري يكون غرض الفقيه أيضا بلحاظ ترتب الثمرات الفقهية عليه.

وكيف كان فيرد على تعريف السيد الخوئي "قده" لعلم الأصول اولاً:  
النقض بالمباحث التي ترتبط بتشخيص صغريات الجمع العرفي كالبحث عن انه هل يكون تقديم العام على المطلق في مورد تعارضهما بالعموم من وجه جمعا عرفيا ام لا مثل تعارض قوله لا تكرم اي فاسق مع قوله اكرم العالم، فان هذه المباحث تكون من مباحث علم الاصول جزما، مع انه لا يمكن استنباط

٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الحكم الشرعي منها الا بتوسيط كبرى اعتبار الجمع العرفي، وهذه الكبرى ليست بديهية، خاصة مع ما حكي عن صاحب الحدائق "ره" من شمول الأخبار العلاجية لموارد من الجمع العرفي، وقد ذكر نظيره المحقق الحائري "فده"<sup>(١)</sup>.

وثانيا: ان ما ذكره السيد الخوئي "فده" من ان مباحث الالفاظ وان كانت بنفسها من صغريات الظهور، ويحتاج استنباط الحكم الشرعي منها الى ضم كبرى حجية الظهور الا ان هذه الكبرى ليست اصولية لبدايتها في الجملة فلا يحتاج استنباط الحكم الشرعي من مباحث الالفاظ الى ضم كبرى اصولية أخرى.

فيرد عليه ان كبرى حجية الظهور ليست بديهية، كيف وقد نوقش فيها من قبل مثل ابن قبة باستحالة التعبد بالظن، كما نوقش فيها بان المدار عند العقلاء على اتباع الاطمئنان الشخصي.  
مضافا الى أن صيرورة المسألة بديهية لاتجعلها خارجة عن مسائل العلم، خاصة بعد وقوع الاختلاف فيها سعة وضيقا.

وثالثا: انه لا موجب لحصر المسألة الاصولية بامكان وقوعها آخر كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي، عدا ما قد يقال من انه لولا هذا القيد لدخل جميع ما يتوقف عليه الاستنباط من مباحث المنطق واللغة والرجال في علم الاصول مع خروجها عنه بحسب الارتكاز، ولكن سيأتي امكان دفع هذه الشبهة بطريق آخر.

ثم انه قد اورد في البحوث على تعريف السيد الخوئي "فده" بما حصله انه ان اريد من كون المسألة الاصولية هي التي لا يحتاج استنباط الحكم



تعريف علم الاصول ..... ٢٥

الشرعي منها الى كبرى اصولية أخرى، عدم الحاجة اليها اصلا، خرجت الكثير من المسائل الاصولية لكثرة موارد احتياج بعضها الى بعضها في مجال استنباط الحكم الشرعي، كما لو اعتمد الاستنباط على دليل غير قطعي السند والدلالة، وان اريد عدم الحاجة في الجملة بان تكون المسألة الاصولية مستغنية عن غيرها ولو في مورد واحد، فسوف يشمل التعريف جملة من المسائل غير الاصولية التي قد يتفق بشأنها الاستغناء في الجملة، كما اذا وردت كلمة الصعيد في دليل قطعي السند كالنص القرآني، بحيث لم يكن الاستنباط الفقهي بحاجة الى اكثر من تحديد مدلولها، فيكون البحث عنها بحثا اصوليا بمقتضى هذا التعريف<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان بإمكان السيد الخوئي "قده" ان يجيب عن هذا الإيراد بان مقصوده من عدم الحاجة الى توسط مسألة أصولية أخرى هو عدم الحاجة الى تطبيق مسألة اصولية أخرى على نتيجة هذه المسألة، وفي الدليل الذي لا يكون قطعي السند والدلالة كما لو اشتمل خبر الثقة على صيغة الأمر فيحتاج استنباط الحكم الشرعي الى توسط كبريين اصوليين في عرض واحد وهما ظهور صيغة الأمر في الوجوب وحجية خبر الثقة، وليست احديهما من صغريات الأخرى.

نعم لو كان مقصوده عدم الحاجة الى ضم مسألة اصولية أخرى ولو في عرض تلك المسألة التي يراد استنباط الحكم الشرعي منها لتوجه عليه هذا الإيراد، ولم يمكن اندفاعه بما قد يقال من أنّ للتعبد بسند خبر مع التعبّد بظهوره وحدة ثبوتية حيث ان مفاد دليل حجية السند ليس مجرد التعبّد بصدور الخبر، بل مفاده تنجيز الحكم الذي يدل عليه الخبر او التعذير عنه<sup>(٢)</sup>،

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٢٨

٢ - المباحث الاصولية ج١ ص٥٢

٢٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فانه لو تم القول بهذه الوحدة الثبوتية - كما هو المحكي عن السيد الصدر "قده"<sup>(١)</sup> وان كنا ناقشنا فيه في بحث التعارض<sup>(٢)</sup> - فمع ذلك ليس له أية علاقة بالمقام، فان المراد من توسط كبيرين اصوليين في المقام هو كبرى ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلا او سائر مباحث الالفاظ، لاحجية الظهور كي تندك في حجية السند.

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه ليس مقصود السيد الخوئي "قده" عدم الحاجة في استنباط الحكم الشرعي من المسألة الاصولية الى توسط كبرى اصولية أخرى دائما، فان مباحث الألفاظ التي اختار "قده" كونها من علم الأصول قد يراد استنباط الحكم الشرعي منها في فرض كون الظهور مبتلى بالظن بالخلاف او بعدم الظن بالوفاق، وليست حجية الظهور في هذين الفرضين بديهية بعد وقوع الخلاف فيها بين الأعلام، ولكن لا يعني ذلك كفاية عدم الحاجة الى توسط كبرى اصولية أخرى بشكل نادر، بل لعل مقصوده هو عدم الحاجة في استنباط الحكم الشرعي من هذه المسألة الاصولية الى توسط مسألة اصولية أخرى في موارد معتد بها في الفقه، بحيث يصح عرفا ان يكون ملاكا في كون المسألة اصولية وعدمه، فالبحث عن القواعد الرجالية كثبوت التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير

١- مباحث الاصول ج ٥ ص ٦٠٤

٢- ذكرنا هناك ان هذه الدعوى تبني على انكار مسلك جعل الطريقة والعلمية في الإمارات، والا لكان يكفي في اعتبار خبر الأمانة علما قيامه مقام القطع الموضوعي في جواز الإخبار ونحوه، ونحن وان كنا لانعترف بمسلك جعل العلمية في الإمارات، لكن لا يبعد بناء العقلاء على معاملة خبر الثقة معاملة العلم في جواز الإخبار، كما قد يقال أن ظاهر خطاب جواز الإخبار بالعلم هو جواز الإخبار عند قيام الحجة والطريق العقلائي، وعليه فليس حجية خبر الثقة دائما بمعنى تنجيز الواقع الذي يحكي عنه الخبر او التعذير عنه، بل تشمل جواز الإخبار عن الواقع ولو اخبر ثقة عن شيء فيرتب عليه جواز الاخبار.

تعريف علم الاصول.....٢٧  
والبرنطي وان كان قد لا يحتاج استنباط الحكم الشرعي منها الى توسيط  
مسألة اصولية أخرى، كما لو علمنا بانه لو كان راوي هذا الخبر ثقة لكان  
خبره صادرا عن الإمام جزما، لكنه حيث يكون فرضا نادرا فلا يوجب صيرورة  
هذه المباحث من المباحث الاصولية.

وأما ما ذكر في البحوث من النقض بالبحث عن ظهور كلمة الصعيد  
فلا يرتبط بالمقام، فانه لا يوجد فرق بين البحث عن ظهور كلمة الصعيد مع  
البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وانما الفرق بينهما في أن البحث  
الثاني من العناصر المشتركة للاستنباط دون الاول كما سيأتي توضيحه.

**المحاولة الثالثة:** ما ذكره المحقق العراقي "قده" من ان علم الاصول ما

يبحث عن المسائل التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي،  
بنحو تكون المسألة ناظرة الى اثبات الحكم الشرعي بنفسه او الى كيفية  
تعلقه بموضوعه كمباحث العام والخاص والمطلق والمقيد ومباحث المفاهيم،  
حيث يبحث في المطلق والمقيد مثلا ان الحكم الشرعي ثابت للموضوع  
بلا قيد ام لا، او يبحث في مفهوم الشرط مثلا ان الحكم الذي يدل عليه  
الجزء في الجملة الشرطية هل ينتفي بانتفاء الشرط ام لا، وهذا بخلاف  
البحث عن معنى المشتق حيث انه يبحث فيه عن مدلول المشتق في حد  
ذاته كأبي مفهوم آخر مع قطع النظر عن وقوعه موضوعا لحكم شرعي،  
وبذلك خرج مباحث المشتق والصحيح والأعم ومسائل علم الرجال عن علم  
الأصول<sup>(١)</sup>.

١ - مقالات الاصول ج ١ ص ١٠، لكن حكى عنه في نهاية الافكار ج ١ ص ٢٣ شمول هذا  
التعريف لمسائل علم الرجال وانما لم يبحث عنها في علم الاصول لكثرة مسائله، فأعد لها علم آخر،  
ولم يتضح لنا وجه ما افاده فان مسائل علم الرجال وان كانت تنقح موضوع دليل حجية خبر الثقة،  
ولكن المقصود في علم الاصول هو تنقيح الحكم الشرعي الفرعي او موضوعه دون حجية خبر

٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وقد اورد عليه في البحوث بان هذه المحاولة لاتخلو من اشكال، لانها  
توجب خروج مثل مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده عن مسائل  
علم الاصول حيث أن استنباط مجرد ثبوت النهي الغيري عن الضد او عدم  
ثبوته ليس غرض الفقيه، بل الغرض من خلال ذلك اثبات صحة ضد الواجب  
او فساده كما لو اشتغل بالصلاة التي هي ضد ازالة النجاسة عن المسجد،  
فمسألة الاقتضاء ليست ناظرة الى الحكم الذي يكون غرض الفقيه استنباطه،  
وكذا مسألة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة، حيث أن  
استنباط وجوب المقدمة ليس غرض الفقيه في حد ذاته لكون وجوبه غيريا  
لايستتبع ثوابا ولاعقابا<sup>(١)</sup>.

اقول: لالوجه لتخصيص الحكم الشرعي الذي يراد استنباطه بالحكم  
الشرعي النفسي، فان استنباط الحكم الغيري ايضا يكون غرض الفقيه  
بالعرض، والال توجه هذا الإيراد ايضا على تعريفه نفسه لعلم الاصول بانه علم  
بالقواعد التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي مباشرة، -ومراده ان  
الفقيه يستعملها كآخر دليل على الجعل الشرعي، وبذلك حكم بخروج مثل  
بحث الرجال- حيث انه لو اريد به الجعل الشرعي النفسي فمسألة اقتضاء  
الأمر بالشيء للنهي عن ضده او مسألة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب  
مقدمته لاتستعمل كدليل على الجعل الشرعي النفسي مباشرة.

نعم يرد على هذه المحاولة الثالثة أنها توجب خروج مباحث المشتق

>>>

الثقة، فانها حكم شرعي اصولي، مضافا الى ان مسائل علم الرجال ليست ناظرة الى اثبات الحكم  
الشرعي بنفسه او الى كيفية تعلقه بموضوعه، وانما تنقح موضوع الحكم الشرعي وهو حجية خبر  
الثقة، فلايشملها هذا التعريف.

تعريف علم الاصول ..... ٢٩  
والصحيح والأعم عن علم الاصول مع انه لاوجه له.

**المحاولة الرابعة:** ما ذكره السيد البروجردي "قده" من ان علم الاصول علم يبحث فيه عن تعيين مصداق الحججة في الفقه، والمراد من الحججة ليس هو الوساطة في الاثبات، بل بمعنى ما يحتج به، فيشمل البحث عن حججة القطع، فان القطع وان كان عين اثبات الواقع لانه واسطة في اثباته، ولكن حججته بمعنى صحة الاحتجاج به او فقل معذريته ومنجزيته قابلة للبحث، لان حججته وان كانت واضحة في الجملة الا ان توهم عدم حججة بعض اقسامه اوجب البحث عن ذلك، وهكذا يبحث في بحث البراءة عن حججة الاحتمال وانه هل يكون منجزا للواقع ام لا، وهكذا يبحث في المفاهيم عن حججتها، اذ ليس البحث هناك عن ثبوت تلك المفاهيم، لان لذكر القيد الزائد مثل الشرط ظهورا ما في الدخالة بلااشكال فيبحث عن حججتها، نعم مثل بحث مقدمة الواجب والضد مما لم يكن المبحوث فيه حيثية الحججة فيكون خارجا عن علم الاصول، وقد حكى عنه ان ظاهر القوم كون مباحث الالفاظ وشبهها من مبادئ علم الاصول وليست من مباحث علم الاصول<sup>(١)</sup>، وبناء عليه فيخرج المباحث اللغوية والرجالية ونحوها عن علم الاصول فان البحث عنها ليس بحثا عن تعيين مصاديق الحججة على الحكم الشرعي الفرعي في الفقه.

ويلاحظ عليه: انه لاوجه لتخصيص البحث الاصولي بالبحث عن الحججة كي يتكلف في مثل المفاهيم بما ذكر ويلزم لأجله خروج مباحث الالفاظ.

**المحاولة الخامسة:** ما اخترناه في الدورة السابقة من ان علم الاصول هو "القواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بشرط عدم تمهيد علم

٣٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

آخر لها" وذلك لانه لا بد في تحديد مسائل اي علم من ملاحظة عرض التدوين منه، فانه ليس ذلك تابعا للبرهان، وحيث ان غرض المدوّن من الاول خروج مباحث المنطق واللغة والرجال عن علم الاصول، لأجل انه قد مُهّد علم آخر لها فتكون خارجة عن علم الاصول، وأما مثل مباحث المشتق والصحيح والأعم ونحوهما فحيث لم يمهد علم آخر للبحث عنها فتكون داخلة في علم الاصول.

واشكال هذه المحاولة أنها تعجز عن اعطاء صورة واضحة عن الجامع بين مسائل علم الاصول، وقد يكون مما مهّد للبحث عنه علم آخر كما في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث يقال بانه يبحث عنه في علم الكلام، لكن لم ينقح البحث عنه هناك فيبحث عنه في علم الأصول أيضا، فمادام يوجد تعريف آخر خال عن هذا الاشكال، فلا يتناسب اختيار هذا التعريف.

**المحاولة السادسة:** ما حكى عن السيد الصدر "قده" من ان علم الاصول باعتبار كونه علما شرعيا يبحث فيه عن قضايا تكون من شأن الشارع إما بان تكون حكما مجعولا له ولو إمضاء كحجية خبر الثقة او تكون حالة عامة للشريعة وان لم تكن حكما للشارع كالملازمة بين امر الشارع بشيء وامره بمقدمته، فانه وان كان يقام برهان عقلي على هذه الملازمة لكنها مع ذلك حالة ترجع الى الشارع واما ان تكون عبارة عن بناء الشارع والتزاماته في مقام المحاوره كما في البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب فان الغرض فيه هو البحث عن ظهور صيغة الأمر في لسان الشارع في الوجوب، غاية الأمر اننا نتكلم عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب في محاورات العرف باعتبار جريان الشارع على طبق الطريقة العرفية، ولهذا ترى انه لو احتمل

تعريف علم الاصول ..... ٣١  
مصطلح خاص شرعي كصيغة الأمر مثلا لوقع البحث عنه في الاصول ايضا،  
وعليه فوثاقة الراوي ليست من شؤون الشارع<sup>(١)</sup>.

اقول: لانعرف وجها لتخصيص المسائل الاصولية بالبحث عما يكون من  
شؤون الشارع وان كان الغرض من علم الاصول هو معرفة الأحكام الشرعية  
الكلية، لكن البحث عن المسائل الاصولية لا يختص بما يكون من شؤون  
الشارع، فالبحث عن مفهوم الشرط ان انتج القول بثبوت المفهوم المطلق له  
فيفيدنا في المحاورات العرفية أيضا، وكذلك حجية الظهور، كما انه لاداعي  
الى إخراج مثل بحث المشتق عن علم الاصول.

**المحاولة السابعة:** ما ذكره السيد الصدر "قده" ايضا من كون تلك  
القواعد المبحوث عنها في علم الاصول مشتركة في الاستدلال الفقهي  
خاصة، ويستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي، فذكر انه خرج  
بقولنا "خاصة" مثل علم المنطق، فانه ليس مختصا بالاستدلال الفقهي، اذ  
علم المنطق علم اصول الاستدلال بشكل عام ولا يختص بالاستدلال الفقهي،  
وخرج بقولنا "التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي" مثل  
مباحث الرجال، حيث ان الفقيه لا يستعملها كدليل على الجعل الشرعي،  
وانما يستعملها لتتقح موضوع الدليل وهو خبر الثقة.

وادعاء ان لازم ذلك خروج بحث حجية خبر الثقة ايضا عن علم الاصول  
لان خبر الثقة ينقح موضوع حجية الكلام الصادر من الإمام (عليه السلام)،  
غير تام فان خبر الثقة منجز للحكم الشرعي الواقعي ابتداء، لانه منقح  
لموضوع حجية كلام الامام (عليه السلام)، ولذا يكون الحكم الواقعي منتجزا  
بخبر الثقة ولو لم يكن ما اخبر به صادرا من الإمام (عليه السلام)، وهذا

٣٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
بخلاف التوثيقات الرجالية فانها ليست منجزة للحكم الشرعي الواقعي ابتداء  
وانما هي منقحة لموضوع حجية خبر الثقة.

وان شئت قلت: ان البحث عن حجية خبر الثقة يدخل في كبرى القياس  
الأخير للاستنباط فيقال وجوب صلاة الجمعة ما أخبر به الثقة وكل ما أخبر به  
الثقة فهو منجز وثابت تعبدًا، فوجوب صلاة الجمعة منجز وثابت تعبدًا،  
والبحث عن صغريات الظهور كظهور صيغة الأمر في الوجوب يدخل في  
صغرى القياس الأخير للاستنباط فيقال هذا الأمر ظاهر في الوجوب والظاهر  
يكون منجزًا للحكم ويثبت به الحكم تعبدًا، فالأمر يكون منجزًا للوجوب  
ويثبت به الوجوب تعبدًا.

وأما مباحث الرجال او فقل التوثيقات الرجالية لاتكون صغرى او كبرى  
للقياس الأخير لاستنباط الحكم الشرعي، توضيح ذلك: ان وثاقة زرارة مثلا  
ليست دخيلة في صغرى او كبرى القياس الأخير للاستنباط وانما هي من  
مقدمات قياس سابق، حيث يذكر قياسان اولهما ان هذا خبر زرارة وثقة  
فهذا خبر ثقة، وثانيهما هو القياس الاخير للاستنباط حيث يقال هذا ما أخبر  
به الثقة وكل ما أخبر به الثقة فهو منجز وثابت تعبدًا، فهذا ثابت تعبدًا،  
فالقياس الأول بصغراه وكبراه خارجه عن علم الأصول، واما القياس الثاني  
فصغراه وهي ان هذا ما أخبر به الثقة خارجه عن علم الاصول لانها ليست  
سيالة في الفقه، ويلزم في المسألة الاصولية ان تكون سيالة في الفقه  
ولانتختص ببحث فقهي معين، نعم كبرى هذا القياس الثاني داخله في علم  
الأصول، وعليه فلا يقاس مباحث الرجال بالبحث عن حجية خبر الثقة او  
البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب<sup>(١)</sup>.

١ - مأخوذ من بحث في علم الاصول ج١ ص٢٤ ، مباحث الاصول ج١ ص٣٧



وهذه المحاولة رغم بعض المناقشات فيها محاولة تامة .

توضيح ذلك ان ما ذكره من الفرق بين التوثيق الرجالي وبين خبر الثقة بان خبر الثقة كخبر زرارة مثلا منجز للحكم الواقعي ابتداء، وأما التوثيق الرجالي فهو سبب لمنجزية خبر الثقة، وان كان قابلا للنقاش حيث انه لو تم مبنى كون خبر الثقة منجزا للحكم الواقعي ابتداء كما التزم به في بحث التعارض<sup>(١)</sup> -وان ناقشناه في محله<sup>(٢)</sup>- فيكون البحث عن حجية التوثيق الرجالية مثله، حيث أنه لا معنى لحجيتها الا تنجز الحكم الواقعي الذي دل عليه الخبر الذي وثق روايه في علم الرجال .

وما ذكره -من أنه حيث يكون خبر الثقة منجزا للحكم الواقعي ولو لم يصدر من الامام شيعي، فيكون شاهدا على كون خبر الثقة منجزا للحكم الواقعي ابتداء - فهذا يجري في جميع الحجج التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي ولو مع الوساطة، فمعنى حجية التوثيق الرجالية هو كونها منجزه للحكم الواقعي الذي أخبر به من وثق في علم الرجال ولو لم يكن ثقة واقعا، نعم لو كان الغرض في علم الرجال هو معرفة التوثيق الرجالية من غير نظر الى حجيتها، فبتم ما ذكره من الفرق، وان شئت قلت انه لا يوجد فرق بينما ذكره بالنسبة الى البحث عن ظهور الصيغة في الوجوب من انه يشكّل صغرى للقياس الأخير للاستنباط حيث يقال ان الأمر ظاهر في الوجوب والظاهر منجز للحكم فالأمر منجز للوجوب، وبين ان يقال بالنسبة الى المباحث الرجالية ان الخبر الذي يرويه صفوان مثلا خبر ثقة وخبر الثقة منجز فالخبر الذي يرويه صفوان منجز، ولا يرد عليه ان صغرى هذا القياس ليست سيالة في الفقه .

ومع ذلك لا يبعد تمامية كلامه "قده" اذا لوحظ بالنظر العرفي، فان البحث

١ -بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٦٦

٢ - راجع ابحت اصولية في تعارض الأدلة (بحث التعارض بين الأدلة المتعددة)

٣٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
عن حجية خبر الثقة، وكذا البحث عن مباحث الألفاظ -باعتبار كون البحث  
عنها منقحا لمصاديق الظهور- يكون بحثا عن الدليل على الجعل الشرعي،  
وأما القواعد الرجالية فلا يستعملها الفقيه الا لتنقيح موضوع الدليل على الجعل  
الشرعي، حيث انها تنقح وثيقة راوي الخبر القائم على الجعل الشرعي،  
فيحزر بذلك انطباق عنوان خبر الثقة عليه، وهذا بخلاف البحث عن مثل  
ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فانه ينقح نفس دلالية الدليل على الجعل  
الشرعي.

وبناء على ذلك فيدخل مثل مبحث المشتق في علم الاصول، حيث  
يبحث فيه عن ظهور المشتق فيمن انقضى عنه المبدأ فيكون على وزان سائر  
مباحث الألفاظ.

وأما البحث عن الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية فانما جعله خارجا عن  
مباحث الاصول، بدعوى ان البحث فيها يكون عن ظهور الفاظ معينة،  
فيكون على وزان المباحث اللغوية، ولكن لكون بحثه بحثا شرعيا ادرج في  
مقدمة علم الاصول<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر دخول هذه الابحاث في علم الاصول  
ايضا لكونها بحثا عن قواعد عامة، لاعن ظهور الفاظ معينة ومصاديق جزئية  
كي يكون نظير البحث عن المفردات اللغوية.

ثم إنه لا بد ان يراد من الجعل الشرعي ما يعمّ الأمر او النهي الغيريين، فان  
قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها لا تكون دليلا الا على جعل  
وجوب المقدمة شرعا وجوبا غيريا، وأما وقوعها في طريق استنباط حكم  
نفسى آخر على ما مر بيانه سابقا فلا يجدي في كون البحث عن هذه القاعدة  
أصوليا، اذ يلزم في القاعدة الأصولية ان تكون دليلا على الجعل الشرعي

تعريف علم الاصول ..... ٣٥  
مباشرة، والا فان المباحث الرجالية أيضا تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية.

### الايراد الرابع على تعريف المشهور

الايراد الرابع: ان تعريف المشهور ينطبق على القواعد الفقهية ايضا كقاعدة ما يضمن بصحيحه يفسده وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده او قاعدة لاجرح ولا ضرر وكذا مثل قاعدة الفراغ والتجاوز التي تجري في الشبهات الموضوعية، فانها جميعا يستكشف منها الحكم الشرعي ولا يرب في كون المرتكز خروج القواعد الفقهية عن علم الاصول.

وهنا عدة محاولات للجواب عن هذا الايراد ايضا، عمدتها ما يلي:

**المحاولة الأولى:** ما حكي عن الشيخ الاعظم والمحقق النائيني والمحقق العراقي "فدهم" من ان القاعدة الاصولية ينحصر امر تطبيقها بالمجتهد دون القاعدة الفقهية، حيث يمكن القاءها الى العامي مباشرة.

ويورد عليه بالنقض بقاعدة ما يضمن بصحيحه يفسده وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، وكذا قاعدة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة او قاعدة التسامح في ادلة السنن، بناء على كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب بعنوان ثانوي، فانه لا يتيسر للعامي تطبيق هذه القواعد على صغرياتها.

**المحاولة الثانية:** ما حكي عن المحقق النائيني "قده" من ان القاعدة الاصولية لاتنتج الا حكما كلياً، بخلاف القاعدة الفقهية فانها تصلح لان تنتج حكما جزئياً نظير قاعدة اليد مثلاً فانها تكون حجة على ملكية ذي اليد في الشبهة الموضوعية، وملكيتها فيها ليست مجعولة بجعل شرعي كلي.

[h Comment]: فأصل الفرق (حيث

دون الاعلام كتباً في كل من علمي الاصول والفقه) مقطوع بل مرتكز، وانما الخلاف في تبيينه، نظير الاختلاف في معان بعض الالفاظ، حيث ينقض كل بما هو مقبول لدى مخالفه

كما ان الفرق بين الحجية الشرعية وسائر الاحكام الشرعية واضح. كما ان الفرق بينها وبين القاعدة الفقهية واضح فهذا الابحاث بمنزلة اخذ المكبره وكشف الفوارق التي كانت مشتركة بين جميع الموارد بحيث يكون جامعاً ومانعاً من الطرفين.

[h Comment]: فان تعيين بلوغ

الثواب يحتاج الى قواعد الاستنباط

٣٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وفيه ان مثل قاعدة ما يضمن وما لا يضمن او قاعدة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة او قاعدة التسامح في ادلة السنن تنتج حكما كليا ولا تصلح ان تنتج حكما جزئيا مع انها قواعد فقهية حتى قاعدة التسامح في ادلة السنن، بناء على كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب، نعم بناء على كون مفادها حجية الخبر الضعيف فتكون قاعدة اصولية.

**المحاولة الثالثة:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الأحكام المستفادة

من القواعد الفقهية سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد ام كانت تعم الشبهات الحكمية أيضا كقاعدتي لاضرر ولا حرج بناء على جريانها في موارد الضرر والحرج النوعيين وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها انما هي من باب تطبيق مضامينها بانفسها على مصاديقها لا من باب التوسيط والاستنباط<sup>(١)</sup>.

**[h Comment &]:** اقتصر هنا على اصل المغايرة وسياتي ان المقصود منها هو خصوص تبين هو حال الحكم الشرعي اي قيام المنجز والمعذر عليه

توضيح ما افاده ان نتيجة المسألة الأصولية تغاير دائما الحكم الشرعي الذي يكون الفقيه بصدد استنباطه واستخراجه، مثال ذلك ان نتيجة حجية خبر الثقة هي حجية خبر الثقة الدال على وجوب صلاة الجمعة مثلا، وحجيته مغايرة مع نفس وجوب صلاة الجمعة الذي يكون الفقيه بصدد استنباطه، سواء اريد من حجية خبر الثقة جعل الحكم المماثل او كون الخبر علما تعديدا بالواقع او كونه منجزا ومعدرا بالنسبة الى الواقع، وهكذا حينما يطبق الفقيه البراءة في الشبهة البدوية الحكمية على حرمة شرب التتن فالبراءة عن شرب التتن تغاير نفس شرب التتن، فان الحكم الشرعي الواقعي الذي يراد استكشاف حاله من حيث التنجز والتعذر يغاير نفس الكاشف عن حاله والمنجز والمعذر له، وهذا هو التوسيط، واما في التطبيق فلا يكون الحكم

**[h Comment o]:** فتعين المنجز غير الثبات التنجز، وعلم الاصول يتكفل الاول والفقيه بصدد الثاني

تعريف علم الاصول ..... ٣٧  
الشرعي الذي يكون الفقيه بصدد استنباطه واستخراجه الا صغري من  
صغريات القاعدة.

[h Comment ٦]: كما في قاعدة لارج، حيث  
ان رفع وجوب الوضوء الحرجي صغري من صغريات  
رفع الحكم الحرجي

وكيف كان فقد اشكل عليه بعدة اشكالات:

١- أنه قد تكون نسبة القاعدة الفقهية الى الحكم الشرعي الذي يكون  
الفقيه بصدد استنباطه نسبة التوسيط أيضا، كالبحت عن الملازمة بين  
الضمان بالعقد الصحيح والضمان بالعقد الفاسد، فان هذه الملازمة تغاير  
الحكم الشرعي بالضمان بالبيع الفاسد مثلا<sup>(١)</sup>.

[h Comment ٧]: فهو خارج عن المقسم حيث  
ان البحث عن الحكم الشرعي والجواب الآخر هو  
تخصيص المغايرة بتبيين التنجيز والتعذير دون اصل  
المغايرة فقط

ويمكن الجواب عنه<sup>(٢)</sup> بأنه لم يدل دليل على ثبوت الملازمة بين الضمان  
بالعقد الصحيح والعقد الفاسد، وانما تنتزع هذه الملازمة من الحكم الشرعي  
بثبوت الضمان بالاستيلاء على مال الغير مع عدم الغاء المالك احترام ماله  
حيث لم يسلط الغير عليه مجانا كما في البيع الفاسد، والحكم بعدم الضمان  
مع الغاء المالك احترام ماله بتسليط الغير عليه مجانا كما في الهبة الفاسدة،  
على انه لو فرض كون الخطاب بلسان الملازمة كما في صحيحة معاوية بن  
وهب عن ابي عبدالله (عليه السلام) "هذا واحد اذا قصرت افطرت واذا  
افطرت قصرت"<sup>(٣)</sup> فحيث ان الملازمة شرعية فتنزع هذه الملازمة من جعل  
اللازم عند وجود الملزوم، وهذا بخلاف الملازمة العقلية بين وجوب الشيء  
ووجوب مقدمته، فانها تختلف وجودا عن وجوب المقدمة عند وجوب ذيها.

[h Comment ٨]: فيكون من التطبيق، حيث انه  
لم يستدل بكبرى الملازمة بين الضمانين

[h Comment ٩]: حيث انه لا بد من جعل اللازم  
لغرض ترتيب بعض الاحكام التي موضوعها القصر  
والتمام شرعا، او يستفاد من بعض الادلة ان القصر  
والتمام مجعول شرعي، فيلغو احد الحكمين الملازمة او  
جعل وجوب التمام، والجمع العرفي يقتضي حمل  
الملازمة على الانتزاعية

٢- ما ذكره في البحوث من ان التمييز بين القاعدة الاصولية والقاعدة  
الفقهية بما ذكره من الفرق بين التطبيق والاستنباط، يؤدي احيانا الى نتيجة  
غريبة وهي ارتباط كون المسألة اصولية او فقهية الى كيفية التعبير عنها،  
كمسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها اذا طرحت بعنوان البحث عن

١ - افاضة العوائد للسيد الكلبيكاني "فقه" ج ١ ص ١٢

٢ - وسائل الشيعة كتاب الصوم، ابواب من يضح منه الصوم، ب ٤ ح ١

٣٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الاقتضاء كانت اصولية لان البطلان حينئذ مستنبط عن الاقتضاء وليس  
تطبيقا، بينما انها اذا طرحت بعنوان ان العبادة المنهي عنها باطلة ام لا فتكون  
فقهية، لان اثبات بطلان كل عبادة منهي عنها بذلك يكون بنحو التطبيق، مع  
ان روح المسألة واحدة في كلتا الصياغتين، وهذا يكشف عن ان المائر  
الحقيقي للمسألة الأصولية عن القاعدة الفقهية ليس مجرد عدم انطباق  
المسألة الاصولية على الحكم المستخرج بخلاف القاعدة الفقهية<sup>(١)</sup>، وما  
افاده تام جدا.

وما ذكره بعض الاعلام من ان المهم في التمييز بين القاعدة الاصولية  
والقاعدة الفقهية هو النظر الى مضمون القاعدة وروحها، فان كانت نسبة  
روح القاعدة الى الحكم الشرعي الذي يكون الفقيه بصدد استنباطه نسبة  
التوسيط فتكون قاعدة اصولية، والا فهي قاعدة فقهية، وحيث أن مسألة النهي  
عن العبادة ترجع بحسب روحها ومضمونها الى البحث عن اقتضاء النهي عن  
العبادة للفساد، فتكون قاعدة اصولية ولو كانت مطروحة بصيغة البحث عن  
ان العبادة المنهي عنها باطلة<sup>(٢)</sup>.

فيلاحظ عليه: انه لو فرض كون عنوان البحث ان العبادة المنهي عنها  
باطلة فلاوجه لان يقال ان روح هذا البحث هو اقتضاء النهي عن العبادة  
للفساد، بل يتلائم مع ان تكون روح البحث هو البحث عن بطلان العبادة  
المنهي عنها، ويجعل اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها دليلا عليه، وهكذا لو  
كان عنوان البحث في مقدمة الواجب هو ان مقدمة الواجب واجبة، فيتلائم  
مع كون روح البحث هو البحث عن وجوب المقدمة شرعا، وانما يجعل  
حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته دليلا عليه،

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٢٢

٢ - المباحث الاصولية ج١ ص٢٥

تعريف علم الاصول ..... ٣٩  
وهكذا لو كان عنوان البحث هو حرمة ما حكم العقل بقبحه فيكون هذا هو روح البحث، ولكن يجعل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع دليلا عليه، والمتحصل ان روح البحث في هذه الموارد تتلائم مع كلا العنوانين، فلاوجه لجعل روح البحث ومضمونه هو البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها او الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته او الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

٣- ان الامارات والاصول الجارية في الشبهات الموضوعية لاختلفت عن الامارات والاصول الجارية في الشبهات الحكمية، في ان جريانها ليس على نحو التطبيق وانما يكون على نحو التوسيط، حيث ان مفادها ليس حكما شرعيا واقعيا بل هي ناظرة الى اثبات حال الحكم الشرعي الواقعي ولو تنجيزا او تعذيرا على وزان جريانها في الشبهات الحكمية، غاية ان مفادها يكون تنقيح حال الحكم الجزئي بخلاف الامارات والاصول الجارية في الشبهات الحكمية.

٤- ان استظهار التوسيط في قبال التطبيق من كلمة الاستنباط مما لايساعد عليه العرف بوجه، كما ذكره بعض الاعاظم "قده"<sup>(١)</sup>، وهكذا ذكر في البحوث<sup>(٢)</sup>، فان غاية ما يظهر من كلمة الاستنباط اشتمالها على المشقة حيث أنها مأخوذة من النبط، وهو استخراج ما كان مخبواً في مكان، الا ان تطبيق القواعد الفقهية ايضا قد يحتاج الى تأمل ودقة وتحمل مشقة كما في تطبيق قاعدة ما يضمن وما لا يضمن، ولعله لأجل ذلك عدل السيد الإمام "قده" الى تعريف علم الاصول بانه هو القواعد الآلية التي يمكن ان تقع في

١ - افاضة العوائد للسيد الكلبيكاني "قده" ج ١ ص ١٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٤

٤٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
كبرى استنتاج الاحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية<sup>(١)</sup>، فبقيد الآلية يخرج قواعد الفقه اذ هي ما اليه ينظر لا ما به ينظر، وقد يشير اليه التعبير في الكفاية بان علم الاصول صناعة، فان الصناعة حسب المصطلح تكون في فرض كون العلم آليا كما في المنطق بالنسبة الى الفلسفة.

**المحاولة الرابعة:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من ان الصحيح انه لاشيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فان قاعدتي نفى الضرر والحرص لاتجريان في موارد الضرر او الحرج النوعي، وقاعدة ما يضمن اساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم الغاء المالك لاحترام ماله (فليست هذه القاعدة الا جعللا واحدا كليا لانه يستكشف منها جعلول شرعية) فالقواعد الفقهية نتائجها احكام شخصية دائما<sup>(٢)</sup>.

وفيه: ان ما افاده من الفرق بين الالتزام بنفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر او الحرج على نوع المكلفين والالتزام بعدمه غير متجه، فان مراده من الشبهة الحكمية كما هو ظاهر كلامه ليس بمعناه المصطلح، بل هو ما كانت نتيجة تطبيق القاعدة في الفقه هو استكشاف الحكم الكلي بنحو يعم كل احد، ونفي وجوب الوضوء الضروري وان كان من وظيفة الشارع بيانه ولكن ليس يعم كل احد بل يختص بمن كان الوضوء ضروريا في حقه، ولكن لاوجه لهذا التصوير فان الشبهة الحكمية مطلق ما كان رفعها بيد الشارع.

هذا مضافا الى انه لو قلنا بما هو الظاهر من انه لامانع من التمسك باطلاق الأدلة النافية للضرر والحرص ونحوهما لنفي الحكم المشكوك ولو كان باصله ضروريا او حرجيا فيمكن استكشاف الحكم الكلي الذي يعم كل احد منها.

[h Comment 1]: اي عدم نفي الحكم

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٦

٢- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٣



تعريف علم الاصول ..... ٤١

**المحاولة الخامسة:** ما ذكره بعض الاعلام "قده" من ان علم الأصول هو القواعد التي يرتفع بها بلاواسطة التحير الحاصل للمكلف من الجهل بالحكم الشرعي، سواء كانت نتيجتها الاستنباط ام لا، وبذلك يخرج ما يكون بمفاده ناظرا الى بيان الحكم المجهول كالمسائل الفقهية، فانها ناظرة الى الحكم المجهول ومبينة له، ونفس الحكم لا يرتفع التردد والذي يرفع التردد هو دليله، نعم بناء على هذا التعريف يدخل الاصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ ونحوها في مسائل علم الاصول حيث أنها رافعة للتحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم الشرعي، ولما حذور في الالتزام بذلك، وقد خرج بالتقييد بارتفاع التحير من المسألة الاصولية بلاواسطة المسائل التي يرتفع بها التحير مع الواسطة كالبحث عن الصحيح والأعم او المشتق، وأما مباحث الالفاظ فحيث ان ارتفاع التحير بها يحتاج الى كبرى حجية الظهور فقط، وهي بديهية فلا تخلّ وساطتها في اصولية هذه المباحث<sup>(١)</sup>.

والظاهر ان مقصوده من كون القاعدة الاصولية رافعة للتحير الحاصل من الجهل بالحكم الشرعي، بخلاف القاعدة الفقهية حيث أنها ناظرة الى تبيين الحكم المجهول، هو ان مفاد القاعدة الفقهية نفس الحكم الشرعي الواقعي، وأما القاعدة الاصولية فهي دليل عليه، مثل قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، حيث انها دليل على وجوب المقدمة شرعا. وكيف كان فيلاحظ عليه اولا: انه لم يفهم وجه الفرق بين مباحث الالفاظ وبين بحث الصحيح والاعم او المشتق، فان جميعها منقحة لصغريات الظهور.

**[h Comment 1]:** بل الظاهر ان مقصوده هو ان القواعد الفقهية نفس الحكم الشرعي الثابت واقعا، ولكن القاعدة الاصولية الحكم الشرعي في فرض الجهل بالحكم الواقعي الآخر فهو تعبير آخر عن جعل الحجية

**وثانيا:** ان الالتزام بدخول الاصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية في علم الاصول خلاف المرتكز جدا، فان علم الاصول يبحث عن مسائل تقع في طريق الاستدلال الفقهي، وهذا كان غرض التدوين من علم الاصول، فذكر السيد المرتضى والشيخ الطوسي "ره" ان موضوع علم الاصول هو الأدلة في الفقه باجمالها<sup>(١)</sup>، فكان الغرض من علم الاصول هو تنقيح مباني الاستدلال على الحكم الشرعي الكلي، ومن ثم نلتزم بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عن علم الاصول، لان الغرض من علم الاصول ليس مطلق ما يستكشف به حال الحكم الشرعي الكلي ايضا، بل ما يقع في طريق استدلال الفقيه واستنباطه.

**المحاولة السادسة:** ما ذكره في البحوث من انه يلزم ان تكون للقاعدة خمس خصوصيات كي تصير بذلك قاعدة اصولية وتتميز عن القاعدة الفقهية:

١- ما مر من لزوم كونها خاصة بالاستدلال الفقهي، فمسائل علم المنطق ليست قاعدة اصولية لكونها قواعد الاستدلال بشكل عام، ولاتختص بالاستدلال الفقهي.

٢- ان تكون امرا كليا ذات حقيقة واحدة، والا لم تكن قاعدة بمعناها الفني، فان كانت من المجعولات التشريعية كحجية خبر الثقة فوحدتها بوحدة الجعل الموجد لها تشريعا، وان كانت من غير المجعولات كقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فوحدتها بوحدة ثبوتها الثبوتي بوصفها حقيقة واحدة ثابتة في نفس الأمر.

وبهذا القيد خرجت قاعدة لاضرر عن كونها قاعدة اصولية، لان مفادها

١ - الذريعة الى اصول الشريعة ج ١ ص ٧، عدة الاصول ج ١ ص ١٠

تعريف علم الاصول ..... ٤٣

ليس الا مجموعة من التشريعات جمعت في عبارة واحدة، فان وجوب  
الوضوء مقيدا بفرض عدم الضرر ووجوب الصوم مقيدا بفرض عدم الضرر مثلا  
ليسا مجعولين بجعل واحد، غاية الأمر ان الشارع جمع بين هذه التشريعات  
المتعددة في مبرز واحد، فهذا من قبيل ان يقال كل حكم يثبت للرجل في  
المعاملات فهو ثابت للمرأة، فانه ليس قاعدة بل تجميع لجعول واحكام  
متعددة.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح ان القاعدة الأصولية في بحث مقدمة الواجب  
ليست هي وجوب مقدمة الواجب، بل هي الملازمة بين وجوب المقدمة  
ووجوب ذي المقدمة، فان ما له وحدة ثبوتية هو نفس الملازمة، واما وجوب  
المقدمة فليست له وحدة ثبوتية اذ لم يتعلق جعل كلي لوجوب المقدمة، بل  
وجوب مقدمة كل واجبٍ مجعول بتبع وجوب ذبيها.

٣- ان يكون المستنبط من تلك القاعدة الجعل الشرعي الكلي، مثل انه  
يستكشف من قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها وجوب  
الوضوء عند وجوب الصلاة، ووجوب الوضوء جعل شرعي كلي، وهذا  
بخلاف مثل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فانها وان كانت  
قاعدة بمعناها الفني لوحدها الثبوتية حيث ترجع الى جعل الشارع الضمان  
بسبب الاستيلاء على مال الآخرين مع عدم تسليطهم له عليه مجانا، غير انه  
لا يمكن ان تقع في طريق اثبات جعل شرعي، لانها بنفسها هي الجعل  
الصادر من الشارع وانما تقع في طريق تطبيقات هذا الجعل، فضمن  
المشتري للمبيع في البيع الفاسد ليس مجعولا برأسه بل هو تطبيق من  
تطبيقات جعل كلي للضمان باليد، فالقاعدة الأصولية لا بد ان تقع في طريق  
اثبات جعل شرعي.

وهذا هو السر في كون نسبة الحكم الشرعي اي الجعل الشرعي الذي يراد

٤٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

استنباطه الى القاعدة الأصولية نسبة التوسيط دون التطبيق، لان القاعدة الأصولية ان لم تكن مجعولة بجعل شرعي فمن الواضح انه لا يمكن ان ينطبق على الجعل الشرعي الذي يراد استنباطه، واذا كانت مجعولة بجعل شرعي فلا يمكن ايضا ان تنطبق على جعل شرعي آخر، لان التطبيق معناه حينئذ كون ذلك الجعل الشرعي من صغريات هذه القاعدة الاصولية، وهذا غير ممكن، لان الجعل الشرعي لا يمكن ان يكون من صغريات جعل شرعي آخر، اذ لو فرض جعل الكبرى فجعل صغرياته بجعل مستقل برأسه لغو محض، نعم يمكن كون القاعدة انتزاعا وبراذا لجعل متعددة متعلقة بصغرياتها كقاعدة لا ضرر على ما مر آنفا، فحينئذ تنطبق على الجعل الشرعي، ولكن تفقد حينئذ الخصوصية الثانية من القاعدة الاصولية.

٤- ان يكون الحكم الشرعي الذي يراد استنباطه من القاعدة جعلاً شرعياً كلياً، فيخرج بذلك الأمارات والأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية، لانها لاتقع في طرق اثبات جعل شرعي كلي، بل يقع في طريق اثبات مصداق لمتعلق جعل او موضوعه (او لنفي حكم جزئي كالبراءة عن الحكم الجزئي المشكوك).

٥- ان لاتختص هذه القاعدة بباب فقهي معين، بل تكون مشتركة يستدل بها في ابواب فقهية متنوعة، وبذلك يخرج مثل قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية ايضا او قاعدة ظهور الأمر بالغسل في الارشاد الى النجاسة فانها تختص بباب فقهي معين.

فالصحيح في تعريف علم الاصول بنحو تعالج جميع المشاكل ان يقال: ان علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة

التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر انه لاوجه لحصر القاعدة الاصولية بما يكون لها وحدة ثبوتية بل يكفي ان تكون لها وحدة اثباتية كقاعدة لاضرر، فانها باعتبار اشتمال خطاب واحد شرعي عليها تكون قاعدة يستدل بها على انتفاء الاحكام الضرورية في الفقه، وكذا قاعدة لاحرج، واي مانع من ان تكون قاعدة لاضرر او قاعدة لاحرج من القواعد الاصولية، حيث يستدل بهما في مقام استنباط الجعل الشرعي الكلي كانتفاء وجوب الوضوء في موارد الضرر والاحرج، ولايقدم في ذلك كون نسبتها الى ذلك الجعل الشرعي الذي يكون الفقيه بصدده استنباطه نسبة التطبيق او فقل نسبة الكلي الى فرده.

**Comment [h]:** هذا عجيب منه، فان رفع اليد عن كون المسألة الاصولية على نحو الاستنباط لا التطبيق مما اجمع عليه الكل

وبذلك يتبين انه في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد او الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته او الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل لو فرض طرح عنوان البحث بصيغة ان العبادة المنهي عنها باطلة او ان مقدمة الواجب واجبة او ان الذي حكم العقل بقبحه حرام لم يخرج بذلك عن كون البحث بحثا اصوليا، حيث ان عنوان ان العبادة المنهي عنها باطلة ذات وحدة اثباتية ناشئة عن وحدة دليلها وهو اقتضاء النهي عن العبادة للفساد وكذلك الأمر في وجوب المقدمة او حرمة ما حكم العقل بقبحه، فيختلف عن مثل التعبير بان ما ثبت للرجل في المعاملات فهو ثابت للمرأة، فانه لم يرد ذلك في اي خطاب شرعي، كما ان ما يدل عليه ليس امرا واحدا، وانما هو انتزاع محض عن اطلاق خطاب المعاملات في المجالات المختلفة، وعليه فقاعدة الاشتراك بين العالم والجاهل تكون قاعدة اصولية لان دليلها واحد وهو دليل وجوب التعلم.

٤٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فالمتحصل انه لا يعتبر في القاعدة الاصولية ان تكون لها وحدة ثبوتية وانما يعتبر فيها الوحدة الاثباتية، إما بلحاظ وحدة الخطاب الشرعي الدال عليها او وحدة دليلها العقلي، نعم يعتبر في كون القاعدة اصولية ان تقع في طريق استنباط الجعل الشرعي الكلي، فمثل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لاتقع في طريق استنباط الجعل الشرعي الكلي، فان الجعل الشرعي متعلق بنفس مضمون هذه القاعدة التي مرجعها الى جعل الشارع الضمان باليد.

ثم انه قد يمنع من كون قاعدة لاحرج او لاضرر اصولية بدعوى أن عدم استلزام الضرر او الحرج من الشرائط العامة للتكليف كالبلوغ والعقل، فكما أن البحث عن شرطية البلوغ مسألة فقهية وليس من المسائل الاصولية فكذلك البحث عن شرطية عدم الضرر والحرج، ولكن يمكن أن يقال بأنه لامحذور في الالتزام بإمكان ادراج البحث عن الشرائط العامة للتكليف من المسائل الاصولية، بعد وقوعهما في طريق اقامة الحجة على الحكم الشرعي. وأما ما ذكره السيد الصدر "قده" من لزوم اخذ قيد الاشتراك فهو متين، فان المقام كما مر ليس مقام برهان بل لا بد من ملاحظة نظر المدوّن لعلم الاصول وكذا ملاحظة المناسبات، فانه حيث لوحظ ان في الاستدلال الفقهي مباحث مشتركة سيالة لا يختص بباب دون باب ودرجها في باب دون باب لاوجه له، كما ان تكرارها غير مناسب فاريد افرازها عن علم الفقه وادراجها في علم سمي باصول الفقه، والمتناسب ان تكون مسائل علم اصول الفقه مشتركة بين عدة ابواب فقهية كي يصدق عليها اصول الفقه، ولاتكون اصول باب الطهارة مثلا كقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية. وما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لاوجه لاخذ قيد الاشتراك فان اقتضاء النهي عن العبادة للفساد بحث اصولي مع عدم اطراده الا في

تعريف علم الاصول ..... ٤٧

العبادات<sup>(١)</sup> ففيه ان اقتضاء النهي عن العبادة للفساد مشترك بين عدة من الابواب الفقهية يبحث فيها عن مختلف العبادات، كباب الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والزكاة والخمس والحج، على انه يمكن ان تعتبر مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد جزءا من مسألة اقتضاء النهي عن العبادة او المعاملة للفساد، فالظاهر هو اعتبار قيد الاشتراك بل يعتبر مضافا اليه ان تكون القاعدة الاصولية سيالة في الفقه بحدما، فمثل البحث عن ظهور كلمة الامام في الروايات في الامام المعصوم او مطلق الحاكم الشرعي وان كان مشتركا في ابواب الفقه، لكنه ليس سيالا يبلغ درجة من العمومية تجعله من اصول الفقه، بل يكون على وزان البحث عن سائر المفردات اللغوية ككلمة الصعيد.

نعم الانصاف ان تحديد مرتبة العمومية التي يندرج لأجلها البحث في علم الاصول غير متيسر بل يواجه المشكلة، فكيف يجعل البحث عن دلالة مادة الأمر على الوجوب من مسائل علم الاصول، دون البحث عن دلالة كلمة "ينبغي" او "كتب" على الوجوب وهكذا مادلا على ان الفعل الفلاني حق الله او حق المؤمن على المؤمن اودلالة كلمة "لاينبغي" او "لايصلح" او "يكره" على الحرمة مع أن وجود بعض هذه الكلمات في الروايات اكثر من كلمة الأمر.

وكيف كان فالاناسب تعريف علم الاصول بانه القواعد السيالة في الاستدلال الفقهي خاصة، التي تقع نتيجتها في طريق اقامة الحجة على الجعل الشرعي الكلي.

ثم انه ينبغي ذكر نكات:

٤٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

١- ذكر المحقق الاصفهاني "قده" ان البحث عن منجزية الاحتمال او معذرية الجهل وان كان بحثا اصوليا لكن البحث عن قاعدة الحل او البراءة ليس من البحث الاصولي، حيث لا يكون المجعول فيهما المعذرية بل المجعول في قاعدة الحل هو الحلية وفي البراءة عدم التكليف في مرحلة الظاهر، فمفادهما الحكم المتعلق بعمل المكلف، فتخرج عن علم الاصول. ان قلت: لازم ذلك خروج البحث عن حجية الامارات عن علم الاصول، بناء على كون حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل، اذ يكون هذا الحكم متعلقا بعمل المكلف ايضا، كما لو قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة فتكون حجيته بمعنى وجوب صلاة الجمعة ظاهرا.

قلت: ان المدلول المطابقي للدليل اعتبار خبر الثقة هو وجوب تصديق الثقة عملا، وتصديقه العملي من لوازم العمل المكلف بمؤدى خبره، اي الإتيان بصلاة الجمعة مثلا فيما لو اخبر بوجوبها، فايجاب تصديق العادل كناية عن وجوب الإتيان بصلاة الجمعة مثلا، وكذا النهي عن نقض اليقين بالشك كناية عن وجوب الاتيان بصلاة الجمعة مثلا في مورد استصحابه، وليس عنوان تصديق العادل او نقض اليقين بالشك منطبقا على عمل المكلف، بخلاف عنوان الوفاء بالنذر حيث أنه عنوان ثانوي لعمل المكلف.

وحينئذ فيقال ان المبحوث عنه في علم الاصول هو الوجوب الكنائي، اي وجوب تصديق العادل عملا، ويستتبط منه في الفقه الوجوب الحقيقي لصلاة الجمعة مثلا<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان ما ذكره من خروج قاعدة الحل والبراءة عن علم الاصول لأجل عدم كونها حجة على الحكم الشرعي، لا يخلو من غرابة، اذ بعد كون

١- نهاية الدراية ج ٣ ص ١٩٦، بحث في الاصول ص ٢١.



تعريف علم الاصول ..... ٤٩

الحلية الظاهرية والبراءة بغرض التعذير فيترتب عليها العذر العقلي كما لو أنشئ عنوان المعذرية بلا أي فرق بينهما، فان روح الحكم الظاهري الترخيصي هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، او فقل إبراز رضاه بترك الاحتياط، ويمكن للمولى ان يكتفي بالإخبار بعدم اهتمامه به فلا حاجة الى الإنشاء أصلا فضلا من ان يؤثر اختلاف كيفية إنشاء الحكم الظاهري الترخيصي في ذلك.

واما ما ذكره بالنسبة الى حجية الامارات بناء على مسلك جعل الحكم المماثل من ان الأمر بتصديق العادل كناية عن وجوب الاتيان بصلاة الجمعة مثلا، وليس تصديق العادل عنوان عمل المكلف، ففيه اولاً: ان التصديق العملي للعادل عنوان ثانوي لنفس عمل المكلف لانه لازمه، فلا يختلف عن مثل عنوان الوفاء بالندر.

وثانياً: انه لاوجه للمنع من كون البحث في علم الاصول عن المعنى الممكني به وهو الوجوب الظاهري للاتيان بما قام خبر العادل على وجوبه.

٢- ان ما ذكره المحقق الاصفهاني "فده" في "الاصول على النهج الحديث" من ان مباحث الاشتغال خارجة عن علم الاصول<sup>(١)</sup> فوجهه أحد أمرين:

فإما ان يكون لأجل أن البحث فيه عن منجزية العلم الاجمالي وقد ذكر في مباحث القطع من حاشيته على الكفاية ان البحث عن منجزية العلم باقسامه خارج عن علم الاصول،<sup>(٢)</sup>

او يكون لأجل ان البحث فيه عن جريان الأصل الشرعي المؤمن في اطراف

١- بحوث في علم الاصول ص ٢٢

٢- نهاية الدراية ج ٣ ص ١٢

٥٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

العلم الاجمالي -لما ذكره تبعا لاستاذه صاحب الكفاية من ان المناسب للبحث عن شؤون القطع هو البحث في مباحث القطع عن منجزية العلم الاجمالي وعن كونها بنحو الاقتضاء او العلية، فان ثبت كونها بنحو الاقتضاء وقع البحث في مباحث الاشتغال عن وجود المانع عنه- والاصل المؤمن عادة إما اصل البراءة او قاعدة الحل وقد مر منه ان البحث عن أصل البراءة والحل ليس بحثا اصوليا وانما هو بحث فقهي لأن المجعول فيه نفس الحكم الشرعي المتعلق بعمل المكلف.

ولكن في كلا الوجهين إشكال.

أما الوجه الاول فلأن البحث عن منجزية القطع باقسامه داخل في علم الاصول، لان غرض الفقيه ليس هو استكشاف الحكم الشرعي فحسب، بل غرضه اقامة الحجة والمنجز بالنسبة اليه او فقل ان غرضه استكشاف الوظيفة الفعلية تجاه الحكم الشرعي، الا ترى انه افتى في العروة بانه لاعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة والنجاسة، واحد الوجوه فيه امكان الردع عن منجزية القطع ومعذريته.

وما قد يقال من ان القطع ليس واسطة في اثبات الحكم الشرعي بل هو عين اثباته فلا يكون البحث عن حجيته لا يكون دخيلا في استنباط الحكم الشرعي، ففيه أنه يبتني على ان يكون غرض الفقيه مجرد استكشاف الحكم الشرعي مع انه ليس كذلك، بل غرضه انكشاف الوظيفة الفعلية تجاه الحكم الشرعي، فيحتاج الى البحث عن حجية القطع بمعنى منجزيته ومعذريته.

ولوسلمنا هذا الاشكال في البحث عن حجية العلم التفصيلي وقبلنا انه لما كان عين اثبات الواقع وليس واسطة في الاثبات فلا يكون البحث عن حجيته بحثا اصوليا، فلانسلم ذلك في مبحث حجية العلم الاجمالي اذ الواقع غير منكشف معه تمام الانكشاف، فبالنسبة الى ارتكاب بعض اطراف العلم

تعريف علم الاصول ..... ٥١

الإجمالي لا يكون الحجية الا بمعنى المنجزية، فيكون البحث عن منجزية العلم الإجمالي من مباحث علم الاصول.

وأما الوجه الثاني فلأنه يرد عليه **اولا:** مامر من ان جعل الحلية الظاهرية والبراءة يكون بغرض التعذير، فيترتب عليها العذر العقلي كما لو أنشيء عنوان المعذرية بلا أي فرق بينهما.

**وثانيا:** انه لا يختص الاصل المؤمن بهما بل قد يكون الاصل الجاري في اطراف العلم الاجمالي مثل الاستصحاب، ولا اشكال في كونه قاعدة اصولية. **وثالثا:** ان البحث في الاشتغال عن امكان جريان الاصل المؤمن في اطراف العلم الإجمالي، والبحث عن امكانه بحث اصولي بلا اشكال.

### اقسام الدليل على الجعل الشرعي

ذكر في البحوث ماحصله أن الدليل على الجعل الشرعي ينقسم الى دليل لفظي وعقلي وشرعي .

اما الدليل اللفظي فالمراد منه هنا كل دليل تكون دلالته على اساس الوضع اللغوي او الظهور العرفي العام فيشمل مثل دلالة فعل الامام وتقريره على الحكم الشرعي ايضا .

واما الدليل العقلي فينقسم الى برهاني وعملي واستقرائي .

فالدليل العقلي البرهاني هو الدليل الذي تكون دلالته على اساس علاقات وملازمات واقعية ثابتة بحكم العقل البديهي او بتوسط البرهان كبحث الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، وكذا بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وبحث اجتماع الأمر والنهي، وبحث اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، وبحث اشتراط القدرة في متعلق التكليف، وبحث امكان اخذ بعض القيود في موضوع التكليف او متعلقه -كالبحث عن امكان اخذ قصد القربة في متعلق الأمر-، وغير ذلك من المسائل العقلية التي يكون البحث فيها عن سنخ العلاقة الثابتة بين حكمين او بين الحكم ومتعلقه او بين الحكم وموضوعه .

واما الدليل العقلي العملي فهو كل مايشخص الوظيفة العقلية من حيث التعذير او التنجيز في قبال التكليف المشكوك كقاعدة البراءة والاحتياط العقليين .

واما الدليل العقلي الاستقرائي فهو الدليل القائم دلالته على حساب الاحتمالات الذي هو الأساس العام في الأدلة الاستقرائية، كالتواتر والاجماع

اقسام الدليل على الجعل الشرعي.....٥٣

والسيرة، فان المنطق الارسطي وان كان يعدّ التواتر من اقسام البرهان ولكنه ليس كذلك، فان العلم الحاصل من التواتر ناش عن حساب الاحتمالات، فانه لو اخبر واحد بوقوع امر فيكون احتمال كذبه: " $\frac{1}{4}$ " ثم اذا اخبر شخص آخر بوقوع ذلك الأمر فحيث يجتمع احتمال صدق الاول مع كل من احتمال صدق الثاني وكذبه، وكذا يجتمع احتمال كذب الاول مع احتمال صدق الثاني وكذبه فتكون الاحتمالات اربعة، ويصير احتمال كذبهما معا: "

" $\frac{1}{4}$ " واذا اخبر شخص ثالث به فحيث يجتمع تلك الاحتمالات الاربعة مع احتمال صدق الثالث تارة ومع احتمال كذبه أخرى فيكون احتمال كذب الجميع: " $\frac{1}{8}$ " وهكذا يضعف احتمال كذب جميع المخبرين شيئا فشيئا بزيادة عددهم الى ان يزول احتمال كذب الكل نفسيا، لكنه لاينعدم هذا الاحتمال بحسب موازين علم الحساب، ولايوجد برهان على نفي كذب الجميع وانما هو مجرد يقين نفسي ناشٍ عن حساب الاحتمالات.

وهكذا في الإجماع فان احتمال كون فتوى فقيه -فيما لم يكن لها مستند واضح- ناشئة عن نكتة غير نكتة ارتكاز المتشعبة: " $\frac{1}{4}$ " فاذا افنى فقيه آخر بنفس تلك الفتوى فيكون احتمال نشوء فتواهما معا عن نكتة غير نكتة الارتكاز المتشعبة " $\frac{1}{4}$ " وهكذا الى ان يزول هذا الاحتمال.

ونظير ذلك السيرة التشريعية، حيث ان احتمال نشوء عمل فرد واحد من المتشعبة من غير حكم صادر من الامام (عليه السلام) " $\frac{1}{4}$ " فلو كان فرد آخر من المتشعبة مثله فيكون احتمال نشوء عمل كليهما عن نكتة غير حكم الامام (عليه السلام) " $\frac{1}{4}$ " وهكذا.

وهكذا الأمر في احراز السيرة العقلانية بحساب الاحتمالات، حيث ان

٥٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وجدان شخص من العقلاء مع ما هو عليه من المرتكزات لا يكفي لاحراز الارتكاز العقلائي العام، اذ يحتمل ان يكون ارتكازه ناشئا عن نكته تخص به ولانعم جميع العقلاء كالتربية العائلية ونحوها، فنحتاج في نفي هذا الاحتمال الى ملاحظة عدة اشخاص متفرقين لننفي بحساب الاحتمالات نشوء ارتكازهم عن نكات متفرقة تخص بكل واحد منهم، بل يقطع بنشوءه عن ارتكاز عقلائي عام.

واما احراز إمضاء السيرة العقلائية فليس بالدليل الاستقرائي بل بالدليل البرهاني، وهو ان الحكيم لو رأى ان بناء العقلاء على نحو يشكل خطرا على اغراضه لكان مقتضى حكمته ابراز عدم رضاه بذلك.

**واما الدليل الشرعي فهو كل ما جعله الشارع دليلا لتشخيص الوظيفة**

العملية تجاه الحكم الشرعي المشتبه كالامارات والاصول الشرعية<sup>(١)</sup>.

وما افاده وان كان تاما في حد ذاته الا انه يوجد عليه عدة ملاحظات: منها: أنه مثل للدليل العقلي البرهاني يبحث اشتراط القدرة في التكليف، وهذا مبني على مسلكه من ان حقيقة التكليف هو البعث بداعي تحريك المكلف نحو الفعل، فمع عجز المكلف يستحيل انقداح داعي التحريك في نفس المولى، ولكن الظاهر انه يرجع الى الدليل اللفظي لان دليله إما انصراف خطاب البعث عرفا الى ما يمكن الانبعاث اليه، او مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها" ولو كان دليله قبح تكليف العاجز بملاك اللغوية فيرجع الى الدليل العقلي العملي.

**ومنها:** ان ما ذكره من ان الدليل العقلي العملي يشخص الوظيفة تجاه التكليف المشكوك تنجيذا وتعديرا ففيه ان الدليل العقلي العملي لا يختص

اقسام الدليل على الجعل الشرعي ..... ٥٥  
بذلك، بل يشمل مثل حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل،  
حيث ان العقل العملي يدرك قبح جعل الشارع حكما على خلاف حكم  
العقل.

**ومنها:** ان ما ذكره من اننا نحتاج الى ملاحظة عدة اشخاص متفرقين، لنفي  
احتمال كون الارتكاز الشخصي ناشئا من نكات تختص بهذا الشخص،  
فيلاحظ عليه انه يمكن احراز الارتكاز العقلائي العام باحساس الفقيه هذا  
الارتكاز في نفسه مع اطمئنانه بعدم نشوء هذا الارتكاز من مناشيء تختص به  
كالترية العائلية ونحوها.

### موضوع علم الاصول

جرت عادة علماء الاصول على ان يتعرضوا -بمناسبة الكلام حول موضوع علم الاصول- للبحث اولا عن لزوم وحدة موضوع العلم، والبحث ثانيا عن معنى العرض الذاتي والغريب، حيث يقال بان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ولأجل ذلك تقدم هذين البحثين على البحث عن تشخيص موضوع علم الاصول.

### موضوع العلم

ذكر المشهور انه يلزم ان يكون لكل علم موضوع واحد تكون نسبته الى موضوعات مسائل ذلك العلم نسبة الكلّي الى فرده، مثل الكلمة العربية التي هي موضوع علم النحو ونسبتها الى موضوعات مسائله كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول ونحو ذلك نسبة الكلّي الى فرده.

وقد استدل على لزوم وحدة موضوع العلم بوجهين:

**الأول:** ان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها فلا بد ان يكون لكل علم موضوع

واحد والا لتداخلت العلوم فيما بينها.

واورد عليه صاحب الكفاية "قده" بان تمايز العلوم بتمايز الاغراض المترتبة عليها دون تمايز موضوعاتها، والا لزم ان يكون كل باب بل كل مسألة علما مستقلا، لتمايز موضوعه عن موضوع سائر المسائل وهو واضح الفساد.

وأجاب السيد الصدر "قده" عن هذا الإيراد بانه بناء على ما يقولون من ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ويقولون أيضا ان ما يعرض الشيء اذا كان عارضا ذاتيا لما هو اعم منه كان موضوع العلم هو ذاك الأعم، فإذا يمكن ان يقال -حسب وجهة نظرهم- ان موضوع كل علم هو ذاك الجامع الذي تعرضه العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم



موضوع علم الاصول ..... ٥٧

من دون ان تعرض على ما هو اعم من ذلك الجامع، فموضوعات المسائل في كل علم تندرج تحت جامع ذاتي اعلى يكون منطبقا عليها، ولأجل ذلك لايمكن اعتبار كل من تلك المسائل علما على حدة.

نعم يرد على هذا الدليل انه اشبه بالمصادرة، حيث ان الإدعان يكون تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها فرع الادعان بلزوم وجود موضوع واحد لكل علم يتميز عن موضوع العلوم الأخر<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على هذا الجواب ان ما ذكره المشهور -من ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مع الالتزام بان المحمول الثابت بموضوع بواسطة اعم ليس عرضا ذاتيا له كقولنا الانسان ماشٍ، حيث ان ثبوت المشي للانسان يكون بواسطة كونه حيوانا- لايمنع من انحلال علم واحد الى علوم متعددة نظير علم الطب الذي كان في السابق علما واحدا يكون الموضوع فيه جامع البدن، وبعد ما تطور علم الطب فالتجأوا الى تقسيمه الى علوم مختلفة كطب العين الذي يكون الموضوع فيه هو العين وطب القلب الذي يكون الموضوع فيه هو القلب، وطب الاسنان الذي يكون الموضوع فيه الاسنان، وهكذا...، فانه بعد اختيار موضوع اخص لعلم الطب وهو العين مثلا فيلزم البحث عن خصوص العوارض الذاتية للعين دون غيرها، فالبحث عما يعرض العين بواسطة اعم يكون بناء على هذا المسلك خارجا عن مسائل علم طب العين، بينما أنه في السابق كان موضوع علم الطب هو البدن وكان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من غير فرق بين ان تكون عوارض العين او غيرها من سائر أعضاء البدن، وعليه فلايمكن تحديد الجامع الذي يكون موضوع العلم الا بملاحظة غرض التدوين، فما ذكره صاحب الكفاية "قده"

من ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض المترتبة عليها تام جداً. ولا يخفى انه ليس المقصود من غرض التدوين هو الغرض الشخصي للمدوين والذي قد يختلف من شخص الى آخر كاكْتساب المال ونحوه، بل المراد منه الغرض الذاتي المترتب على العلم، ولكن حيث ان هناك غرضاً اعم وهو صحة البدن مثلاً في علم الطب، وغرضاً اخص وهو صحة العين مثلاً في علم طب العين فتحديد الغرض المترتب على العلم سعة وضيقة يكون بنظر المدونين.

**الثاني:** ما يقال من ان وحدة كل علم بوحدة الغرض المترتب عليه، فالغرض من علم النحو هو الصيانة من الخطأ في المقال، والغرض من علم المنطق هو الصيانة من الخطأ في الفكر، وحينئذ فقد يدعى بان وحدة الغرض المترتب على مسائل كل علم تكشف لامحالة عن جامع ذاتي بين تلك المسائل، ويكون هذا الغرض الواحد صادراً من ذلك الجامع، فانه لو فرض عدم جامع ذاتي بين تلك المسائل فيعني ذلك صدور الواحد عن الكثير، وهذا غير ممكن لما ثبت في الفلسفة من ان الواحد لا يصدر الا من الواحد. وقد نوقش في هذا الوجه بعدة مناقشات:

١- انكار ترتب ذلك الغرض على مسائل العلم، والا لزم ان لا يقع في الخارج خطأ في المقال مثلاً بمجرد ثبوت علم النحو، وانما يترتب غرض الصيانة عن الخطأ في المقال على العلم بمسائل علم النحو، بل على رعاية تلك المسائل وعليه فلا تكون مسائل العلم هي المؤثرة في حصول ذلك الغرض كي يطبق عليها قاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد.

وأجاب المحقق العراقي "قده" عن ذلك بانه يمكن تفسير الغرض بنحو يترتب على نفس مسائل العلم بان يراد من الغرض سد باب الخطأ في المقال

موضوع علم الاصول ..... ٥٩  
مثلا من ناحية عدم مسائل علم النحو، اي يكون الغرض هو تمكن الشخص  
من صيانة المقال عن الخطأ فيكون مسائل النحو علة لهذا التمكن، -وان  
كان فعلية الصيانة موقوفة على معرفة مسائل علم النحو- وحينئذ يطبق عليها  
القاعدة.

هذا وذكر انه يمكن ان يقال ان الكلام قبل وجوده يمكن انقسامه الى  
الكلام المطابق لقواعد النحو والكلام غير المطابق لها، وهذا الانقسام معلول  
لثبوت قواعد النحو، ولكنه لايجدي في شمول قاعدة ان الواحد لايصدر الا  
عن الواحد، لان ثبوت قواعد النحو يوجب انقسام الكلام الى الكلام المطابق  
لقواعد النحو والكلام غير المطابق لها في مرتبة التقرر الماهوي للكلام قبل  
مرتبة وجوده، فلايكون ذلك من باب التأثير في الوجود كي تجري فيه هذه  
القاعدة.<sup>(١)</sup>

اقول: الاصح تقريب البيان الثاني بأن انقسام الكلام او فقل قابليته لاتصافه  
بكونه مطابقا لقواعد النحو وغيرمطابق له، عبارة عن ملاحظة النسبة بين  
الكلام وبين قواعد النحو من حيث مطابقتها لها وعدمها، فليست نسبة الكلام  
الى قواعد النحو نسبة الأثر الى المؤثر ابدا.

هذاوقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان غرض الصيانة عن الخطأ في المقام  
مترتب على العلم بمسائل النحو دون نفس تلك المسائل فلا بد من فرض  
جامع ذاتي بين العلم بمسائل علم النحو<sup>(٢)</sup>.  
ولكن يلاحظ عليه ان الجامع الذاتي بين الصور الذهنية لمسائل علم النحو  
يلازم وجود جامع ذاتي بين نفس تلك المسائل.

٢- ما ذكره السيد الخوئي "قده" في تعليقه اجود التقريرات من ان وحدة

١ - مقالات الاصول ج١ ص٣٤

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٨

٦٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الغرض المترتب على مسائل العلم ان كانت وحدة شخصية بان يكون هناك  
غرض واحد شخصي مترتب على جميع مسائل العلم، فيكون كل مسألة  
مؤثرة في تحقق ذلك الغرض على وزان جزء العلة، وهذا مما لامحذور فيه  
ابدا.

وان كانت وحدته نوعية بان يترتب على كل مسألة غرض مستقل لكن  
تجتمع الاغراض المترتبة على مسائل العلم تحت جامع ذاتي يكون جنسا او  
فصلا لها كما هو الصحيح، فلا تنطبق قاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد  
عليه، حيث ان الواحد النوعي يمكن ان يصدر من علل متباينة، كالحرارة  
التي تصدر من الشمس والحركة والغضب.

وان كانت وحدته عنوانية بان لا يكون جامع ذاتي بينها، بل مجرد جامع  
انتزاعي، فمن الواضح امكان صدورها عن علل متباينة لعدم جامع ذاتي بينها  
فكيف بعللها<sup>(١)</sup>.

هذا وقد حكي عنه في المحاضرات أنه سلم بانطباق القاعدة على الواحد  
النوعي فذكر ان الواحد النوعي يكشف عن علة واحدة بالنوع، الا انه ادعى  
ان الغرض المترتب على العلم ليس من هذا القبيل، بل وحدته وحدة عنوانية  
فحسب<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى انه لو فرضنا ان الغرض واحد شخصي مترتب على مجموع  
مسائل العلم فيلزم فرض تركيب هذا الغرض، حتى يكون كل مسألة مؤثرة في  
جهة منه، فانه لو كان الغرض بسيطا لزم من تركيب علته التامة من عدة اجزاء  
ان يكون البسيط مسانخا مع اجزاء متباينة الذات، ولو فرضنا كون الغرض  
واحدا نوعيا فقد اختلف الحكماء في انه هل يلزم صدور الواحد النوعي عن

١ - اجود التقريرات ج١ ص٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٢

موضوع علم الاصول ..... ٦١  
الواحد النوعي ام لا، فذكر في الاسفار عدم لزومه، وقد مثل له بالحرارة التي  
قد تصدر من الحركة واخرى من الشمس وثالثة من الغضب ولاجماع ذاتي  
بينها لكونها من مقولات متباينة<sup>(١)</sup>، وتبعه في ذلك السيد الطباطبائي "قده"  
في نهاية الحكمة.

لكن الانصاف جريان البرهان الذي أقيم على استحالة صدور الواحد الا  
عن الواحد في الواحد النوعي ايضا، حيث يقال ان المعلول لا بد ان يكون  
متسانخا مع علته والا لأمكن صدور كل شيء من كل شيء، وحيث لا يمكن  
تسانخ الواحد مع عدة امور متباينة بما هي متباينة فلا بد ان يكون صادرا عن  
جامع مشترك بينها، وهذا معنى قولهم الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وحينئذ  
فيقال: ان الجامع النوعي المشترك بين عدة امور واحدة بالنوع لو صدر من  
علل متباينة بما هي متباينة لزم عدم التسانخ بين العلة والمعلول فلا بد ان  
يكون صادرا عن جامع مشترك نوعي بين تلك العلل، وهذا يعني ان الواحد  
النوعي لا يصدر الا عن واحد نوعي.

واما مثال الحرارة فيمكن ان يقال بان ما عد علة لها ليس علة فاعلة وانما  
هو مجرد معدّها لها، والمعدّ علة فاعلة للاستعداد، ولم يعلم كون حالة استعداد  
الحرارة واحدا بالنوع في موارد اختلاف المعدات من النار والشمس  
والغضب.

هذا والمهم في الجواب عن هذا الوجه الثاني لوحدة موضوع العلم هو ان  
الغرض المترتب على مسائل العلم ليس واحدا بالنوع بل هو واحد بالعنوان،  
فالغرض المترتب على مسألة ان الفاعل مرفوع هو صيانة المقال عن الخطأ  
من حيث اعراب الفاعل، كما ان الغرض المترتب على مسألة ان المفعول

٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

منصوب هو صيانة المقال عن الخطأ من حيث اعراب المفعول، والغرض المترتب على مسألة ان الحرف مبني هو صيانة المقال عن الخطأ من حيث بناء الحرف وهكذا، ولاتجري قاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد في الواحد بالعنوان جزماً لافتراض عدم جامع ذاتي في الآثار، كي يحتاج الى فرض وجود جامع ذاتي في المؤثرات.

هذا ولا يخفى ان لازم تطبيق قاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد على الغرض المرتب على مسائل العلم هو وجود جامع ذاتي بين مسائل العلم لخصوص موضوعاتها، فلا بد من فرض جامع ذاتي بين الموضوعات والمحمولات، ولعل هذا هو مراد السيد الخوئي "فده" من انه بناء عليه يلزم وجود جامع ذاتي بين النسب في تلك المسائل<sup>(١)</sup>، فانه لا يتصور جامع ذاتي بين النسب الا بارجاعه الى فرض جامع ذاتي بين الموضوعات والمحمولات. هذا ومن جهة أخرى ان البرهان الذي اقيم على قاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد لا يقتضي الا لزوم التسانخ بين العلة والمعلول ولزوم التسانخ غير لزوم الاشتراك في الجامع الذاتي، الا ترى انه قد يكون الجوهر علة فاعلة للعرض، مع عدم جامع ذاتي بينهما حسب مسلك مشهور الفلاسفة، وحينئذ فلا يوجد اي دليل على لزوم جامع ذاتي بين المعلول وعلته، فضلاً عن لزوم جامع ذاتي بين علل شيء واحد<sup>(٢)</sup>.

وقد يقال بان مستند هذه القاعدة هو ان فاقد الشيء لا يكون معطياً له،

١ - اجود التقريرات ج ١ ص ٣

٢ - لا يخفى ان تطبيق هذه القاعدة عليه تعالى خطأ محض، فان هذه القاعدة لا تتم في الفاعل المختار الذي يكون له سلطة على الفعل، حيث انه خارج عن قانون السنخية، فيمكن ان يصدر عنه كل شيء يكون تحت سلطنته ان شاء ذلك، مضافاً الى انه تعالى بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة واجد لجميع مراتب الوجود والكمال، فالمعلولات المتباينة تتسانخ كل منها مع حيشة من حيشاته، ويكون سبحانه وتعالى واجداً لكماله بحدده.

موضوع علم الاصول ..... ٦٣  
ولذا تختص هذه القاعدة بالعلة المفيضة التي يجب ان تكون واجدة لكمال معلولها، فلو فرض صدور معلول عن علتين لزم وجدانهما معا لكمال ذلك المعلول، فالعلة المفيضة تكون في الحقيقة هو الكمال المشترك بين علتين، وأما في العلة الطبيعية والمعد فلا يبرهان على لزوم سنخيتهما مع المعلول او المستعد، بل يحتاج اثبات ذلك الى التجربة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: انه لا يبرهان على ان فاقد الشيء لا يكون معطيا له، اذ يكفي في العلة المفيضة ان يكون له سلطنة على ايجاد الشيء، ولا يحتاج ان تكون واجدة له لابعده بعد عدم كونه ترشحا منه، ولذا يصدر منه تعالى خلق الاجسام، ولا حاجة الى التكلف في توجيهه، فمستند قاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد هو لزوم السنخية بين العلة ومعلولها، والا لصدر كل شيء من كل شيء، ويجري ذلك في كل علة فاعلة ومنها المعد بالنسبة الى حالة الاستعداد، نعم ذكرنا ان السنخية بين العلة ومعلولها لا تقتضي وجود جامع ذاتي بينهما.

ثم ان السيد الخوئي "قده" اورد نقضا على دعوى لزوم وحدة موضوع العلم بمثل علم الفقه، فذكر انه لا يعقل افتراض وجود موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله، اما لكونها قضايا جعلية اعتبارية فلا يعقل في حقها جامع حقيقي واما باعتبار ان موضوعاتها من مقولات متباينة لا تقبل الجامع الذاتي، لان بعضها من الجوهر كالماء والدم وبعضها من العرض كالقراءة التي هي كيف مسموع والقيام والركوع الذي هو من مقولة الوضع، وبعضها من الترك كترك المفطرات للصوم والاجامع ذاتي بين المقولات العشر فكيف بين الوجود والعدم<sup>(٢)</sup>.

١ - تعليقة النهاية ص ٢٤٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢١

٦٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
ولكن يمكن ان يجاب عنه بما ذكره السيد البروجردى "قده" من ان  
المهم وحدة موضوع العلم بحسب الطبع دون موضوعه بحسب التدوين،  
فان الموضوع بحسب التدوين قد يختلف عما هو الموضوع بحسب الطبع،  
فان الموضوع بحسب الطبع هو ما يكون معلوما ويطلب معرفة حالاته او  
مصاديقه المجهولة، فالموضوع لعلم الفلسفة هو الموجود ويطلب فيه معرفة  
مصاديقه وان كان هذا الموضوع بحسب الطبع محمولا بحسب التدوين،  
فيقال الجوهر موجود والعرض موجود وهكذا، وكذا الموضوع لعلم الاصول  
هو الحجة ويطلب فيه معرفة مصاديقها المجهولة وان كان بحسب ظاهر  
القضية محمولا، فيقال الظاهر حجة وخبر الثقة حجة وهكذا، ولا محذور في  
صيرورة الموضوع بحسب الطبع محمولا بلحاظ التدوين، اذ كل من  
الموضوع والمحمول لمكان اختلافهما مفهوما واتحادهما خارجا يكونان من  
العرض المنطقي للآخر<sup>(١)</sup>.

وحيثنذ فقد يقال بانه لما كان موضوع علم الفقه بحسب الطبع هو الحكم  
الشرعي وهو بنفسه يكون موضوعا لمسائل علم الفقه، حيث يقال ان الحكم  
الشرعي في الخمر هو النجاسة والحكم الشرعي في الماء هو الطهارة وهكذا،  
فيكون هذا هو المقصود من فرض الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل،  
ولاحاجة الى فرض جامع مقولي يكون جنسا حقيقيا لتلك الموضوعات،  
وعليه فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الحكم الشرعي أمر  
اعتباري ولا جامع مقولي بين الامور الاعتبارية.

وقد اجاب في البحوث عن ايراد السيد الخوئي "قده" بان نفس عملية  
اعتبار الحكم الشرعي أمر تكويني، مضافا الى ان مبادي الحكم من الحب



موضوع علم الاصول ..... ٦٥  
والبغض امور نفسانية تكوينية وهي التي تشكل روح الحكم،<sup>(١)</sup> ولا يخفى ان  
ما ذكره من ان مبادئ الحكم من الحب والبغض امور نفسانية تكوينية لو تم  
فانما يتم في الاحكام التكليفية دون الاحكام الوضعية.

هذا وقد ذكر في البحوث ان المرتكز هو ان لكل علم موضوعا يوحد بحوثه  
في محور واحد، بنحو يتميز عن علوم أخرى وهذه الوحدة ثابتة ارتكازا  
ووجدانا لكل علم في مرتبة اسبق من مرتبة تدوينه، والمراد من موضوع العلم  
الذي ندعي كونه واحدا ليس هو الموضوع بحسب التدوين بل هو الموضوع  
بحسب الطبع، الذي قد يكون محمولا بحسب التدوين او يكون بحسب  
الظاهر غرض التدوين، فصحة البدن التي تعد غرض تدوين علم الطب هي  
الموضوع لعلم الطب واقعا ويبحث فيه عن حالاتها من نشوءها او اختلالها  
من أي سبب، كما ان موضوع علم الفقه هو الحكم الشرعي ويدور علم  
الفقه حوله، وكذا موضوع علم الاصول الأدلة المشتركة في الاستدلال  
الفقهي ويدور الكلام فيه حول دليبيتها<sup>(٢)</sup>.

ولكن الانصاف عدم دليل على هذه التكاليفات فان غاية ما يلزم هو كون  
موضوعات مسائل العلم الواحد امورا متسانخة في حصول الغرض الذي دون  
العلم لاجله، فلا بد ان تكون الموضوعات واحدة بالسسخ لبالنوع.

فتحصل ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض التي دون العلم لاجلها كما عليه  
صاحب الكفاية "قده"، ولا يلزم وحدة موضوع العلم ابدا.

هذا، واما ما ذكره في المحاضرات من ان تمايز العلوم ليس بتعدد  
الاعراض مطلقا، فانه قد يراد تبيين ما يميز به مسائل علم لمن يراجعه فهو أمر  
سهل فبالامكان ان يذكر فهرست اجمالي لموضوعات المسائل، وقد يراد به

١- بحوث في علم الاصول ج١ ص٤١

٢- بحوث في علم الاصول ج١ ص٤١

٦٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
بيان مناطٍ يراعيه المدوّن للعلم في درج أية مسألة فيه، فحينئذ يكون الغرض ملاك التمايز في العلوم التي يترتب غرض على معرفتها، كعلم الاصول حيث يكون الغرض منه هو القدرة على استنباط الحكم الشرعي، واما في العلوم التي لا يترتب عليها ايّ غرض عدا العلم بها، فقد يكون المائز هو وحدة الموضوع كما لو اقترح علم يبحث فيه عن احوال الكرة الارضية وقد يكون المائز هو وحدة المحمول كما لو اقترح علم يبحث فيه عما تعرضه الحركة فانه وان كان عنوان الموضوع لكن منتزع عن عروض المحمول عليه ولا جامع غيره<sup>(١)</sup>.

ففيه: لامانع من جعل الملاك لوحدة العلم هو وحدة الغرض الذي دُوّن العلم لاجله ويراد من الغرض ما هو اعم من الغرض الداخلي وهو العلم به او الغرض الخارجي وهو الغرض المترتب على العلم.

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" انه قد يورد على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ان لازمه اتحاد علم الصرف والنحو لان موضوعهما الكلمة. فاجاب: ان موضوع علم النحو الكلمة من حيث قابلية لحق الاعراب والبناء لآخرها؛ وموضوع علم الصرف الكلمة من حيث قابليتها لعروض الصحة والاعتلال<sup>(٢)</sup>.

والظاهر ان مرجع ذلك الى تعدد الغرض المترتب على علم النحو والصرف، فان الغرض من علم النحو هو معرفة حال الكلمة من حيث اعرابها وبناءها، كما ان موضوع علم الصرف هو معرفة حال الكلمة من حيث صحة الكلمة واعتلالها.

هذا وقد اورد السيد الامام "قده" على تعبير صاحب الكفاية "قده" من ان

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٣١

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٨

موضوع علم الاصول .....٦٧  
نسبة موضوع العلم الى مسائله نسبة الكلّي الى فرده، بانه قد يكون موضوعات المسائل متحدًا مفهوماً مع موضوع العلم كعلم العرفان حيث ان موضوعه وموضوع مسائله معا هو الله تعالى، كما ان موضوع علم الطب هو البدن وموضوعات مسائله هو اجزاء البدن، فتكون نسبة موضوع علم الطب الى موضوعات مسائله نسبة الكل الى الجزء دون نسبة الكلّي الى الجزئي<sup>(١)</sup>، ولا بأس بما افاده.

### العرض الذاتي والغريب

ذكر في الاسفار أنهم قالوا انه لا بد لكل علم من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لأمر يساويه<sup>(٢)</sup>.

وعليه فيكون البحث عن عوارض موضوع العلم بواسطة اخص او اعم بحثا عن عوارضه الغريبة، فيكون خارجا عن مباحث ذلك العلم، ومن ثم وقع الاشكال في البحث عن عوارض موضوعات المسائل التي هي اخص من موضوع العلم، مثال ذلك ان الفلاسفة ذكروا ان موضوع علم الفلسفة هو الموجود ثم قسموه الى الممكن والواجب ثم قسموا الممكن الى الجوهر والعرض وقسموا الجوهر الى عقل ونفس وجسم، مع ان عروض الجوهر مثلا على الموجود يكون بواسطة أمر اخص وهو الممكن.

وذكر علماء الاصول ان موضوع علم الاصول هو الأدلة الاربعة (الكتاب والسنة والاجماع والعقل) ويبحث في هذا العلم عن حجية الظهور، مع ان عروض الحجية لظهور الكتاب بواسطة اعم وهو طبيعي الظهور، فاذا كان

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٢

٢ - الاسفار الاربعة ج١ ص٣٠

٦٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
البحث عن عوارض موضوع العلم بواسطة اعم او اخص بحثا عن عوارضه  
الغريبة فيلزم منه خروج جل المباحث المطروحة في العلوم عن مسائل تلك  
العلوم.

وقد حاول الاعلام الإجابة عن هذا الاشكال بعدة وجوه:

### تعريف المحقق السبزواري للعوارض الذاتية

**الأول:** ما ذكره المحقق السبزواري "ره" في تعليقه الاسفار من ان العرض  
الذاتي لا يختص بما كان عروضه لموضوع العلم بلاواسطة او بواسطة امر  
مساو، بل يشمل ما اذا كان عروضه بواسطة اعم او اخص، فان العرض  
الذاتي ما يكون بلاواسطة في العروض، أي ما ينسب الى الشيء بلاتجاوز  
عرفي او عقلي، فمثل قولنا جالس السفينة متحرك او ان الماهية موجودة  
يكون من الواسطة في العروض لكون انتساب الحركة الى جالس السفينة  
مجازا عرفيا وانتساب الموجودة الى الماهية مجازا عقليا، وهذا بخلاف مثل  
البحث عن حرارة الماء الثابتة له بواسطة النار فان النار انما تكون واسطة في  
ثبوت الحرارة للماء ولكن تنتسب الحرارة الى نفس الماء حقيقة، فتكون  
عرضا ذاتيا له<sup>(١)</sup>.

ولعل صاحب الكفاية "قده" تبعه في ذلك حيث قال: ان موضوع كل علم  
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلاواسطة في العروض.

### تعريف المحقق العراقي للعوارض الذاتية

**الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي "قده" من ان الوصف الذي ينسب الى  
الشيء علي قسمين:

موضوع علم الاصول .....٦٩

**القسم الاول:** ما لا يحمل على الشيء حقيقة فهو عرض غريب جزماً، كما في قولنا جالس السفينة متحرك، وكذا قولنا الجسم بطيء او سريع حيث ان البطء والسرعة يعرضان الحركة حقيقة والحركة مغايرة ذاتا ووجودا مع الجسم، وحيث ان ملاك صحة الحمل حقيقة هو الاتحاد في الوجود فلا يصح حمل عوارض الحركة على الجسم بعد عدم اتحادهما في الوجود.

**القسم الثاني:** ما يحمل على الشيء حقيقة بان يتحد معه وجودا.

وله ثلاث صور، فانه قد يعرضه حقيقة استقلالاً، وقد يعرضه حقيقة ضمناً لاستقلالاً، وقد لا يعرضه حقيقة مطلقاً لاضمننا ولا استقلالاً.

**اما الصورة الاولى** -وهو ما يعرض الشيء حقيقة استقلالاً- **فلها ثلاثة**

**فروض:**

**الفرض الاول:** ان يكون هذا العرض منتزعا عن ذات الشيء بل لاحظا جهة خارجية زائدة عنها كما في قولنا البياض ابيض<sup>(١)</sup>.

**الفرض الثاني:** ان يكون هذا العرض منتزعا من جهة خارجة عن ذات الشيء ولكن يعرضه باقتضاء ذاته أي بلا واسطة في الثبوت كما في قولنا العقل مدرك والانسان ضاحك بالقوة<sup>(٢)</sup>.

**الفرض الثالث:** ان يكون هذا العرض خارجا من ذات الشيء ولا يكون عروضه له باقتضاء ذاته بل بواسطة في الثبوت، كثبوت الحرارة للماء بواسطة

١ - ومن هذا القبيل كل ما كان ذاتي باب الكليات الخمس بان يكون ما يعرض الشيء جنسه او فصله المقوم، كقولنا الانسان حيوان او الانسان ناطق.

٢ - وهذا هو الذاتي في كتاب البرهان مثل ثبوت الزوجية للارבעة، ونظيره عروض الحرارة للنار، حيث ان عروضها للنار يكون باقتضاء وجودها الخارجي بلا حاجة الى سبب آخر.

٧٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
النار، حيث تكون النار سببا لعروض الحرارة على الماء مستقلا من دون ان  
تكون النار بنفسها معروضة لهذه الحرارة الثابتة للماء.

**واما الصورة الثانية** -وهي ما يعرض الشيء حقيقة ضمنا لاستقلالها-  
فموردها ما اذا كان عروض العرض للشيء بواسطة وكانت هذه الوساطة  
بنفسها هي المعروضة لذلك العرض بالدقة، وتسمى بالوساطة في العروض، الأ  
أنّ ذلك الشيء يكون معروضا لهذا العرض ضمنا، نظير عروض عوارض النوع  
للجنس الذي في ضمن هذا النوع ومن هذا القبيل عروض وجوب الصلاة  
لفعل المكلف الذي هو في ضمن الصلاة فان فعل المكلف جنس للصلاة.

**واما الصورة الثالثة** -وهي ما لا يعرض الشيء حقيقة لاستقلالها ولا ضمنا-  
فموردها ما اذا كان عروض العرض للشيء بواسطة في العروض بحيث تكون  
الوساطة هي التي يعرضها ذلك العرض حقيقة، بلا عروضه لذي الوساطة اصلا  
ولو بنحو الضمنية، كما في عوارض الفصل المقسم بالنسبة الى الجنس نظير  
قولنا بعض الحيوان مدرك للكليات، فانه وان حمل ادراك الكليات على  
الحيوان في هذا المثال، ولكن تمام معروضه بالدقة هو جهة الفصلية -اي  
النفس الناطقة التي هي اجنبية عن جهة الجنسية، مع ما كان بينهما من  
الاتحاد في الوجود لعدم تحصيل الجنس الا بالفصل، فبملاحظة قابلية الفصل  
الذي هو الوساطة للحمل على الجنس صح حمل خواصه عليه ايضا في مثل  
قولنا بعض الحيوان مدرك للكليات<sup>(١)</sup>.

١ - ذكر في البحوث نقلا عن المحقق العراقي "قده" مثالا آخر لهذه الصورة وهو عروض  
عوارض الجنس للنوع كما في قولنا الانسان ماش، فان عروض المشي للانسان بواسطة كونه  
حيوانا، فان ذا الوساطة وهو الانسان ليس معروضا لهذا العرض لاستقلالها كما هو واضح، ولا ضمنا  
لعدم كونه جزءا تحليليا للحيوان الذي هو معروض المشي حقيقة (بحوث في علم الاصول  
ج١ ص٤٤) ولكنه ليس مذكورا في كلام المحقق العر"قده"، ومن الممكن انه يرى ان الجنس

موضوع علم الاصول ..... ٧١

ثم قال "فده" انه بناء على كفاية الحمل الحقيقي في صيرورة العرض عرضا ذاتيا للشيء كانت جميع هذه الصور عرضا ذاتيا ما عدا الصورة الأولى التي لم يكن يحمل الوصف على الشيء الا مجازا، كما في قولنا جالس السفينة متحرك.

لكن المستفاد من كلمات جمع من الحكماء -كالمحقق الطوسي وصاحب الاسفار"ره"- اختصاص العرض الذاتي بخصوص ما يكون عروضه للشيء عروضاً حقيقياً استقلالياً.

فذكر المحقق الطوسي: ان البحث عن عوارض عنوان أخص لا بد ان يكون في علم يصير هذا العنوان موضوعاً له غير العلم الذي يكون موضوعه العنوان الأعم.

وكذا ذكر في الاسفار: ان كل عرض يحتاج في ثبوته للجنس الى تخصص هذا الجنس بخصوصية في الرتبة السابقة يكون من العوارض الغريبة لذلك الجنس (كالضحك العارض للحيوان بعد تخصصه بخصوصية كونه ناطقاً).

فان مقتضى هاتين العبارتين خروج البحث عن عوارض النوع عن العلم الذي يكون موضوعه الجنس، مع ان عوارض النوع تعرض للجنس ضمناً وانما لاتعرضه استقلالاً كما مر في مثال عروض وجوب الصلاة لفعل المكلف الذي هو في ضمن الصلاة<sup>(١)</sup>.

اقول: يرد على ما ذكره المحقق العراقي "فده" اولاً: ان ذيل كلام المحقق الطوسي "ره" صريح في خلاف ما استظهره من كلامه، حيث ذكر ان

>>>

حيثية تعليلية لعروض عوارضه على النوع، فيكون المشي عارضاً للانسان حقيقة وان كانت الوساطة في الثبوت كونه حيواناً.

٧٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

البحث عن عوارض النوع مندرج في علم الجنس ولكن البحث عن الموضوع الذي كانت اخصيته من موضوع العلم لأمر عرضي فلا كالبحث في علم الحيوان عن الطويل القامة، فانه لا يكون بحثا عن العرض الذاتي للحيوان<sup>(١)</sup>، نعم ما نقله عن صاحب الاسفار مطابق لما هو الموجود في الاسفار كما سيأتي توضيحه.

**وثانيا:** انه لاوجه للفرق بين الحمل الحقيقي والعروض الحقيقي، فانه اذا كان الملحوظ هو الوجود الخارجي فما يعرض الفصل يكون عارضا للجنس الذي يكون في ضمن هذا الفصل لاتحادهما وجودا، وهذا مثل إدراك الكليات حيث يعرض النفس الناطقة فيكون عارضا للحيوان، فيكون الحمل والعروض في قولنا " بعض الحيوان مدرك للكليات " حملا وعروضا حقيقيا معا، وان كان الملحوظ هو المفهوم -الذي هو المناط في الحمل الاولي بين الموضوع والمحمول- فلاحمل اولي بين الجنس والفصل لاختلافهما مفهوما، فكيف بحمل عوارض احدهما على الآخر بالحمل الاولي، فينحصر الحمل بين الجنس والفصل بالحمل الشائع الصناعي الذي يلحظ فيه الوجود الخارجي، وحينئذ يكون عارض الفصل عارض الجنس حقيقة لاتحادهما في الوجود.

نعم يمكن تعقل الفرق بين العروض والحمل بان يكون المناط في الحمل الحقيقي هو النظر العرفي، وفي العروض الحقيقي هو النظر العقلي، ولاريب في اختلاف النظر العرفي والعقلي أحيانا، كما في قولنا الماهية موجودة فانه حمل حقيقي بالنظر العرفي ومجاز بالنظر العقلي، ولكنه لاينطبق على كلامهم، على انه اجنبي عما هو محل البحث في المقام.



### تعريف البحوث للعوارض الذاتية

الثالث: ما ذكره في البحوث من ان العرض الذاتي للشيء هو ما يوجد بوجود ذلك الشيء وينتفي بانتفائه، توضيح ذلك ان للعرض محلاً ومنشأً، فقد يتحدان في مورد كما في حرارة النار، حيث ان منشأ الحرارة هو النار كما ان النار محل لها ايضاً فيقال النار حارة، وقد تفترقان في مورد آخر كحرارة الماء بواسطة مجاورته مع النار، فتكون مجاورته للنار منشأ لحرارته بينما يكون محل الحرارة نفس الماء، فليست المجاورة مع النار حارة وانما هي منشأ وسبب لكون الماء حاراً، ويلزم في العرض الذاتي في موضوع العلم ان يكون هذا الموضوع منشأً له، والمراد من المنشأ ليس هو العلة الفاعلية بل ما ذكرنا من كونه مما يوضع العرض بوضعه ويرفع برفعه ولو كان علة مادية له كما في موت النبات؛ وهذا ظاهر كلمات الحكماء حيث فسروا العرض الذاتي بما يعرض الشيء لذاته او لأمر يرجع الى ذاته، على ان مقتضى البرهان هو البحث في العلوم البرهانية عن العرض الذاتي بهذا المعنى، حيث أن العلم البرهاني عندهم ما يوجب اليقين بان هذا كذا ولا يمكن خلافه (أي يكون ضروري الصدق) فلو كانت الوسطة لعروض العرض للشيء واسطة اخص من ذلك الشيء لما كان ذلك الشيء مستتبعا لهذا العرض، بحيث يوجد العرض بوجوده، كما انه لو كانت الوسطة في ثبوت العرض للشيء واسطة اعم لما كان العرض ينتفي بانتفاء ذلك الشيء، لإمكان وجود الوسطة الاعم بدون وجود ذلك الشيء، فيتحقق معها ذلك العرض.

نعم يبقى الكلام فيما لو كان عروض العرض للشيء بواسطة اخص داخلي، كما في عروض عارض الفصل المقسم للجنس، فانه لو كان عرضاً غريباً توجه الاشكال بلزوم خروج البحث عن محمولات المسائل التي تعرض على

٧٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

موضوع العلم بواسطة موضوعات تلك المسائل التي تكون غالبا اخص من موضوع العلم من البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم الذي التزموا بخروجه عن مباحث العلم.

ولكن أجابوا عن هذا الاشكال بان عوارض الفصل المقسم تكون من العوارض الذاتية للجنس، حيث ان عروض الفصل على الجنس في مثل قولنا بعض الحيوان ناطق يكون بواسطة أمر اخص وهو تلك الحصة الخاصة من الحيوانية التوأمة مع الفصل خارجا، الا ان هذه الواسطة تمتاز على ما عداها من الوسائط في انها تكون عين ذي الواسطة بالميز بينهما، ببرهان ان تلك الواسطة اذا كانت مغايرة للجنس الذي هو ذو الواسطة لكانت هذه الواسطة هي الفصل، وهذا خلف، فعوارض الجنس بسبب الفصل يكون من العوارض الذاتية للجنس فان الجنس وان لم يكن وجوده مستتبعا دائما لوجود العرض، الا انه باعتبار عدم حيلولة امر خارجي بين الفصل العارض على الجنس وبين نفس ذلك الجنس في الوجود كانت المنشأية الحقيقية بين الجنس وبين الفصل وعوارضه ثابتة ايضا<sup>(١)</sup>.

وفيه **اولا**: ان غاية ما يقتضيه البرهان هو عدم كون محمول المسألة اخص من موضوعها ولا محذور في ان يكون اخص من موضوع العلم كما لامانع من كون محمول المسألة اعم من موضوعها كما يقال الانسان مدرك للكليات فانه لا يرتفع برفعه لان الجنّ او الملك مدرك للكليات أيضا.

وعليه فما ذكره السيد الطباطبائي "قده" من انه لو كان المحمول اعم من الموضوع لكان اخذ خصوصية هذا الموضوع لغوا لاثرت لها في عروض المحمول<sup>(٢)</sup>، فيرد عليه انه ربما لا يتعلق الغرض الا بإثبات محمول لموضوع

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٤٩

٢ - التعليقة المطبوعة في ذيل كتاب الاسفار الأربعة ج٣٠ ص٣٠

موضوع علم الاصول .....٧٥  
مّا دون حصره فيه، حتى ولو كان العلم من العلوم البرهانية فكيف بالعلوم  
الاعتبارية.

**وثانيا:** ان ما ذكره في توجيه كون عوارض الفصل عوارض ذاتية للجنس  
وان كان قريبا مما ذكره في الاسفار في مقام توجيه البحث عن محمولات  
المسائل التي تكون عروضها لموضوع العلم بواسطة موضوعات تلك  
المسائل، مع ان تلك الموضوعات تكون اخص من موضوع العلم عادة،  
حيث قال ان عروض الفصل للجنس ليس بواسطة حيث انه لا يقتضي  
تخصص الجنس في الرتبة السابقة كي يتهيأ لعروض الفصل له، وعليه فيكون  
الفصل عرضا ذاتيا للجنس.

ولكنه انما يفيد كلامه في توجيه عروض نفس الفصل للجنس فيصير بهذا  
التوجيه عرضا ذاتيا له، لكنه لا يجدي بلحاظ عوارض الفصل، حيث انها  
لا تعرض الجنس الا بعد تخصصه بالفصل، فالتعجب العارض لبعض الحيوان  
(اي الانسان) انما يكون بواسطة تخصص الحيوان بالفصل المقسم وهو  
النفس الناطقة.

نعم يمكن ان يقال بالنسبة الى حمل عوارض الفصل على الجنس انه  
يكفي كون عوارض موضوعات مسائل العلم مساوية لموضوع العلم ولو  
باخذها وما يقابلها محمولا له، فيقال في علم الفلسفة ان الموجود اما عقل  
او نفس او جسم او عرض او واجب، فيكون مجموع هذه المحمولات  
مساوية للموجود، كما ذكره السيد الطباطبائي "قده" في تعليقه الاسفار<sup>(١)</sup>.

### تعريف المحقق الاصفهاني للعوارض الذاتية

**الرابع:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة او بواسطة امر يكون عروضه للشيء في مرتبة ذاته قبل مرتبة وجوده، كالفصل بالنسبة الى الجنس، فان الفصل يعرض الجنس في مرتبة ذاته ويكون جعله بعين جعله، بخلاف البحث عن عروض السواد للانسان بواسطة كونه زنجيا<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد عليه انه لوجه لاختصاص العرض الذاتي بما يكون عارضا لموضوع العلم بلا واسطة او بواسطة فصله الذي يكون عرضا اوليا له، بل يشمل ما لو كان بواسطة امر خارجي كثبوت الحرارة للماء بواسطة مجاورة النار، كما حكى عن الشيخ الرئيس في مقدمة كتاب البرهان.

وكيف كان فالصحيح ما ذكره صاحب الكفاية وفاقا للمحقق السبزواري في تعليقه على الاسفار من انه لادليل على تخصيص البحث في كل علم بالبحث عما يعرض لموضوع العلم بلا واسطة او بواسطة مساو، فيصح البحث عما يكون عروضه بواسطة اعم او اخص، بل الصحيح ان يقال ان البحث في كل علم تابع لحد الغرض من تدوين العلم، فقد يتعلق الغرض بالبحث عن جميع عوارض موضوع العلم ولو كانت من عوارض الغريبة، كما لو كان بواسطة في العروض، فانه لامانع منه ابدا كما افاده المحقق الاصفهاني "قده".

### موضوع علم الاصول

ذكر السيد المرتضى "ره" أن الكلام في اصول الفقه في الحقيقة في ادلة

موضوع علم الاصول .....٧٧  
الفقه<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني أن موضوع علم الاصول هو الادلة في الفقه.  
وقد ذكر صاحب القوانين "قده" على ما حكى عنه ان موضوع علم  
الاصول هو الأدلة الاربعة (الكتاب والسنة والاجماع والعقل) بما هي أدلة.  
وقد اورد عليه باستلزامه خروج جل مباحث الاصول عن هذا العلم، فان  
البحث عن حجية ظهور الكتاب يكون بحثا عن المبادئ التصديقية لموضوع  
علم الاصول، حيث يبحث ان الدليل الكتابي موجود ام لا، وكذا يبحث ان  
حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها موجود ام لا، نعم  
مباحث الالفاظ تندرج في علم الاصول لانه يبحث هل الأمر في الدليل  
الكتابي ظاهر في الوجوب ام لا.

ومن ثم تصدى صاحب الفصول "قده" لحل الإشكال، فذكر ان الموضوع  
ذات الأدلة الاربعة، فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارضها<sup>(٢)</sup>.

واورد عليه انه لايجدي بحال الملازمات العقلية حيث ان البحث فيها عن  
وجود حكم العقل لاعن دليليته، وكذا لايجدي بحال البحث عن حجية  
خبر الواحد فان حجيته ليست من عوارض السنة الا اذ عنى بالسنة ما يعمّ  
الخبر الحاكي عن السنة أيضا، وقد حاول الشيخ "قده" ان يُرجع البحث عن  
حجية خبر الواحد الى البحث عن عوارض السنة حيث يبحث فيه عن ان  
السنة تثبت تعبدا بخبر الواحد ام لا.

واورد عليه المحقق صاحب الكفاية "قده" اولا: بان البحث عن حجية  
الخبر بحث عن عوارض الخبر لاعوارض السنة، وثانيا: ان التعبد بثبوت

١- الذريعة في اصول الفقه ص٧

٢- الفصول الغروية ص١٢

٧٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

السنة لدى الاخبار بها يكون من عوارض مشكوك السنة لامن من عوارض السنة، اذ قد يكون الخبر كاذبا واقعا فلا تكون في الواقع سنة، وثالثا: ان الملاك في كون مسألة من مباحث الاصول او غيرها هو المبحوث عنه في المسألة لا ما هو لازمه<sup>(١)</sup>.

والجواب عن ايراده الاول أن الحجية وان كانت ثابتة اولا وبالذات للخبر، لكنه من حالات السنة أيضا بنظر العرف، حيث ان السنة الواقعية تنكشف به تعبدا.

وعن ايراده الثاني ان انكشاف السنة بخبر الواحد من عوارض طبيعي السنة عرفا، ولا يحتاج الى وجود السنة في خصوص مؤدى الخبر.

وعن ايراده الثالث ما مر من استبعاد تأثير اختلاف عنوان البحث في صيرورة المسألة اصولية وعدمها.

هذا، والمهم عدم وجود وجهٍ لتخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة، بل يعم موضوعه جميع ما يمكن ان يكون دليلا على الجعل الشرعي الكلي في الفقه مثل الشهرة.

وقد ذكر السيد البروجردي "فده" ان موضوع علم الاصول هو الحجة في الفقه فيبحث في علم الاصول عن مصاديقها<sup>(٢)</sup>.

الا أن الاولى ما ذكره في البحوث من ان موضوع علم الاصول ذات الأدلة المشتركة في الفقه، فيبحث فيه عن دليليتها<sup>(٣)</sup>، فانه لا يختص البحث الاصولي بالبحث عن حيثية الحجية، بل قد يكون البحث عن الدليلية في الرتبة السابقة على الحجية، فيقال مثلا ان الجملة الشرطية هل تدل على

١ - كفاية الاصول ص ٨

٢ - نهاية الاصول ص ١٥

٣ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٥٢

موضوع علم الاصول ..... ٧٩

انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ام لا .

وحيثنذ فقد حاول في البحوث ان يرجع مثل البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده او الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، او البراءة العقلية في موارد الشبهة البدوية الى ان الأمر بالشيء هل يكون دليلا على النهي عن ضده او انه هل يكون دليلا على الأمر بمقدمته او ان الشك هل يدل على المعذرية عقلا ام لا<sup>(١)</sup>.

ولكن لا يخفى ما في جعل الشك دليلا على المعذرية من التكلف، فان الشك لا يكون دليلا على المعذرية وانما هو مورد لحكم العقل بالمعذرية، نعم لو عبر بان العقل هل يدل على العذر في مورد الشك في التكليف ام لا لكان احسن، كما يمكن ان يوجه البحث عن في الملازمات العقلية كالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بانه هل يدل العقل على الملازمة ام لا .

## تقسيم علم الاصول

توجد عدة مناهج لتقسيم مباحث علم الاصول.

**المنهج الاول** ما هو المشهور من وضع مقدمة لعلم الاصول ويبحث فيها عن الوضع ومايرتبط به، والحقيقة الشرعية، والصحيح والاعم، والمشتق، ثم تقسيم الاصول الى قسمين رئيسيين:

١- مباحث الالفاظ كببحث الاوامر والنواهي ومايرتبط بهما (كببحث أن الامر بالشيء هل يقتضي الامر الغيري بمقدمته او أن الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او أن النهي عن العبادة او المعاملة هل يقتضي الفساد او أنه هل يمكن اجتماع الامر والنهي) وكذا بحث المفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد.

ولعله قدم مباحث الالفاظ من باب كونها منقحة لصغرى حجية الظهور الذي هو من الامارات التي يبحث عنها في القسم الآتي.

٢- مباحث الأمارات (ويبحث فيها اولاً عن حجية القطع -الذي يقال بكونه حجة ذاتية- بما له من اقسام، ثم يبحث عن حجية الأمارات الظنية) والاصول العملية، ثم يبحث عن حكم وقوع التعارض بين الأمارات.

ثم يذكر خاتمة في البحث عن احكام الاجتهاد والتقليد، وانما أدرج هذا البحث في الخاتمة لخروجه عن مسائل علم الاصول لعدم وقوعه في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي.

ولا يخفى أن ماجاء في كتاب الرافد من أن الشيخ الاعظم "فده" أبدل تقسيم المشهور الى تقسيمه حسب حالات المكلف عند التفاته الى الحكم الشرعي وهي القطع والظن والشك، غير متجه لأن نظر الشيخ الاعظم في ذلك الي تقسيم بحث الامارات والاصول العملية دون تقسيم مباحث علم



تقسيم علم الاصول ..... ٨١

الاصول كما يظهر من طرحه لمباحث الالفاظ على ما في مطارح الانظار.

**المنهج الثاني:** ما اختاره المحقق الاصفهاني "قده" في كتاب "الاصول

على النهج الحديث" فذكر أنه حيث ان مسائل علم الاصول تارة تكون من المسائل اللفظية، وأخرى من المسائل العقلية، وثالثة فيما يتعلّق بالحجج الشرعية، ورابعة في تعارضها دلالة وسنداً، فقد جعلنا الكتاب مشتملاً على مقدّمة واربعة أبواب وخاتمة.

فالمقدّمة في المبادئ التصورية والتصديقيّة بقسميها من اللغوية والأحكامية.

و الأبواب أربعة:

الباب الأول في المسائل العقلية النظرية والعملية، وإنّما قدمناها على اللفظية لشرافتها وقلة مواردها.

الباب الثاني في المسائل اللفظية، وفيه مقاصد:

الأول في المجموعات التشريعيّة من حيث نفسها من الأوامر والنواهي.

الثاني في المجموعات المزبورة من حيث تعليقها على شرط أو وصف ونحوهما.

الثالث في موضوعات المجموعات التشريعيّة ومتعلقاتها من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان.

الباب الثالث في ما يتعلّق بالحجج الشرعية من حجّة الظاهر مطلقاً وخصوص ظاهر الكتاب، وحجّة حكاية السنة، وحجّة نقل الإجماع، وحجّة الاستصحاب. يذكر كلّ منها في ضمن مطلب.

الباب الرابع في تعارض الحجّتين دلالة أو سنداً.

و الخاتمة في البراءة والاشتغال، والاجتهاد والتقليد، فان مسائلها اما

٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
بنفسها حكم شرعي مستنبط، أو لا ينتهي إليه أصلاً، فلذا جعلناها خارجة  
عن مقاصد الفن ومندرجة في خاتمتها، حيث لم يبحث عنها في علم آخر مع  
حاجة الفقيه إليها<sup>(١)</sup> وقد مر الاشكال في جعله مباحث البراءة والاشتغال  
خارجة عن مسائل علم الاصول.

**المنهج الثالث:** تقسيم مباحث علم الاصول على اساس درجات اثباتها  
للوابع، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي "فده" فقد ذكر أن قواعد علم  
الاصول على أقسام:

١- ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، و هي مباحث  
الاستلزامات العقلية: كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث  
اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات، فانه بعد القول بثبوت  
الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته -مثلا- يترتب عليه العلم الوجداني  
بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى. وكذا  
يحصل العلم البتّي بفساد الضد العبادي عند الأمر بضده الآخر، إذا ضم ذلك  
إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

٢- ما يوصل إلى الحكم الشرعي بعلم جعلي تعبدى، وهي مباحث الحجج  
والأمارات، وهذا على ضربين:

احدهما: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى، وهي  
مباحث الألفاظ بأجمعها، فان كبرى هذه المباحث وهي مسألة حجية  
الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء، و لم يختلف فيها  
اثنان، و لم يقع البحث عنها في أي علم ومن هنا قلنا انها خارجة عن  
المسائل الأصولية.

١- بحوث في الاصول ص ٢٢

تقسيم علم الاصول ..... ٨٣

نعم وقع الكلام في أن حجية الظهور هل هي مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوافق أم لا؟ كما وقع البحث في حجية ظواهر الكتاب، وهكذا وقع البحث في أن حجية الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره أيضاً؟.

ثانيهما: ما يكون البحث فيه عن الكبرى كمبحث حجية خبر الواحد والإجماعات المنقولة والشهوات الفتوائية وظواهر الكتاب. ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي -بناء على الكشف- ومبحث التعادل والترجيح، فان البحث فيه في الحقيقة، عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

٣- ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأي دليل اجتهادي، من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبودية في مقام الامتثال وهي مباحث الأصول العملية الشرعية، كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

٤- ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعية، من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي وهي مباحث الأصول العملية العقلية كالبراءة والاحتياط العقلين، و يدخل فيه مبحث الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

فهذا كله فهرس المسائل الأصولية وترتيبها الطبيعي<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث أن هذا التقسيم ان كان مجرد اختيار من دون ابتناءه على نكتة فنية فلا كلام.

واما ان كان على اساس نكتة فنية فالنكتة المحتملة احد أمرين.

٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

١- ان تكون النكتة هي الترتيب والطولية بين تلك الاقسام في عملية الاستنباط بحيث لا يمكن الاستناد الى قسمٍ الا بعد فقد القسم السابق.

فيرد عليه **أولاً**: أنه لا طولية بين القسمين الأولين حيث يجوز الاستناد الى العلم التعبدى ولو مع التمكن من تحصيل العلم الوجداني.

**وثانياً**: انه توجد طولية داخل مصاديق القسم الثاني، فان الحجج والأمارات ليست كلها في مرتبة واحدة بل بعضها مقدم على بعض في عملية الاستنباط، فالعلم التعبدى الحاصل من ظهور دليل قطعي السند مقدم على الحاصل من دلالة خبر ظني السند على ما هو مذكور في بحث التعارض من عدم حجية الخبر الظني الصدور المخالف للخبر القطعي الصدور من الكتاب وغيره.

وايضا توجد الطولية داخل مصاديق القسم الثالث، فان الاستصحاب مقدم على البراءة.

**وثالثاً**: ان القول بتأخر مرتبة القسم الرابع على الثالث ليس صحيحا على بعض المسالك الأصولية في قاعدة الاشتغال العقلية، فان من جملة المسالك على العلم الإجمالي للموافقة القطعية التي تعني ان حكم العقل بالاشتغال تنجزى مانع عن إطلاق دليل البراءة الشرعية.

٢- ان تكون النكتة هي الطولية بين الأقسام من حيث مراتب الإثبات ودرجاته، وان ذلك تارة: يكون بالعلم الوجداني، وأخرى: بالعلم التعبدى، وثالثة: بالأصل الشرعي، ورابعة: بالوظيفة العقلية، فهذا إنما يتجه على مسلكه تبعا لاستاذه المحقق النائيني "فده" في تفسير الأمارات والأصول وإرجاع الفرق بينهما إلى أنه متى ما كان المجعول هو العلمية والكاشفية كان أمانة ومتى ما كان المجعول شيئا آخر كان أصلا عمليا ولاجل ذلك هو يرى

تقسيم علم الاصول ..... ٨٥  
الاستصحاب من الامارات لاستظهاره من دليله اعتبارالمكلف عالما بالبقاء،  
اما بناء على ما هو الصحيح من أن الأمارية والأصلية ليستا بلحاظ سنخ  
المجموع في الحكم الظاهري بل الفرق الواقعي بينهما في ان الحكم  
الظاهري في مورد الأمانة ينشأ عن ملاك قوة الاحتمال فحسب بخلاف  
الحكم الظاهري في مورد الأصل فلا يصح التقسيم المذكور لمسائل علم  
الأصول.

هذا مضافا إلى ان الملاك في التقسيم إذا ربط بشكل الحكم الظاهري  
المجموع فيمكن افتراض الأصل المحرز كالاستصحاب قسما برأسه بين  
الأمارات وبين الأصول غير المحرزة كالبراءة<sup>(١)</sup>، وما ذكره متين جدا.

**المنهج الرابع:** ما ذكره في البحوث من امكان تقسيم علم الاصول  
بلحاظ نوع دليلية الادلة في الفقه من حيث كونها لفظية أو عقلية أو شرعية.  
وحيث أن البحث عن كل هذه الأقسام يتوقف على أصل موضوعي لا بد  
من بحثه مسبقا، وهو حجية القطع، إذ بدونه لا أثر للبحث في أي مسألة  
أخرى كما أنه حيث ان الأدلة المذكورة كلها إنما يراد بها استنباط الحكم  
الشرعي فيحتاج تلك الأبحاث أيضا من فكرة مسبقة عن الحكم الشرعي  
وحقيقته وانقساماته إلى الواقعي والظاهري والتكليفي والوضعي وغير ذلك من  
الانقسامات.

و على هذا الأساس، فالمنهج المقترح لبحوث هذا العلم، أن توضع مقدمة  
تشتمل على أمرين: أحدهما البحث عن حجية القطع، والآخر البحث عن  
حقيقة الحكم وما يتصور له من أقسام، وبعد ذلك تقسم البحوث الأصولية  
على أساس نوع دليلية الدليل من حيث كونه لفظيا أو عقليا أو تعديا.

و على هذا الأساس يمكن تقسيم المسائل الأصولية إلى ما يلي:

١ - مباحث الألفاظ - ويتضمن البحث عن الدليّة اللفظية وكل ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغوية أو العرفية. فيندرج في هذا القسم كل البحوث اللغوية الأصولية، كما يندرج فيه البحث عن كل ظهور حالي أو سياقي يمكن أن يكون كاشفا عن الحكم الشرعي ولو لم يتمثل في لفظ كما في دلالة فعل المعصوم (عليه السلام) أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢ - مباحث الاستلزام العقلي - ويتضمن البحث عن الدليّة العقلية البرهانية - غير الاستقرائية - ويندرج في هذا القسم البحث عن كل قاعدة عقلية برهانية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي.

وهي على قسمين: احدهما غير المستقلات العقلية - ويبحث فيها عن القواعد العقلية التي يستنبط منها الحكم الشرعي بعد ضم مقدمة شرعية إليها، كالبحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها، حيث أنه بعد ضم وجوب شيء شرعا الى هذه الملازمة يثبت وجوب مقدمته شرعا.

وثانيهما المستقلات العقلية - ويراد بها القاعدة العقلية التي يمكن على أساسها أن يستنبط حكم شرعي بلا توسط مقدمة شرعية ويعبر عن هذه القاعدة بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، ويبدأ في هذا القسم أولا بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالحسن والقبح ثم يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣ - مباحث الدليل الاستقرائي - ويتضمن البحث عن الإجماع والسيره والتواتر التي تكون دليبتها قائمة على أساس حساب الاحتمالات والاستقراء كما سبق توضيحه في بحث اقسام الدليل على الجعل الشرعي - ويبدأ البحث في هذا القسم بنبذة في شرح حقيقة الدليل الاستقرائي على نحو الإجمال.

تقسيم علم الاصول ..... ٨٧

٤- الحجج الشرعية: وتتضمن البحث عن الأدلة التي تثبت دليتها بجعل شرعي، وهي تشتمل على قسمين من الأدلة: أحدهما الأمارات، والآخر الأصول العملية الشرعية، والمناسب أن تذكر قبل هذين القسمين مقدمة يبحث فيها عما يتعلق بجعل الحجية شرعا وأسننها المختلفة، ويبحث فيها أيضا عن الفرق الجوهرية بين حجية الأصل وحجية الأمانة ونوع الآثار التي تثبت بكل منهما ومقدار ما يثبت من هذه الآثار ويعبر عنه بحجية المثبتات، ويبحث فيها أيضا عن تأسيس الأصل عند الشك في الحجية.

٥- الأصول العملية العقلية -وهي القواعد التي يقرها العقل في قبال الحكم الشرعي في موارد الشك البدوي أو الشك المقرون بالعلم الإجمالي بين المتباينين أو العلم الاجمالي بين الأقل والأكثر، ولا بد ان يلاحظ هنا مقدار تأثير العلم الإجمالي في المنع من جريان الاصل الشرعي المقرر في مورد الشك، فيشمل هذا الفصل جميع مباحث الاشتغال زائدا على البحث عن قاعدتين عقليتين، وهما قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين.

ثم تختم بحوث الأدلة بخاتمة في التعارض الواقع بين الأدلة المذكورة، وأحكام هذا التعارض<sup>(١)</sup>.

**المنهج الخامس:** ما ذكره في البحوث أيضا من امكان تقسيم علم الاصول بلحاظ نوع الدليل من حيث ذاته اي بلحاظ كونه كاشفا عن الحكم الشرعي او مجرد مبين للوظيفة العملية - لابلحاظ كونه لفظيا او عقليا او شرعيا كما كان في المنهج السابق-.

وعلى أساسه تقسم البحوث الأصولية إلى قسمين رئيسيين:

٨٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

أحدهما: الأدلة، وهي القواعد الأصولية التي تشخص بها الوظيفة تجاه الحكم الشرعي بملاك الكشف عنه.

و الآخر: الأصول العملية، وهي القواعد التي تشخص الوظيفة العملية لا بملاك الكشف عن الحكم الشرعي.

أما القسم الأول، فيبدأ فيه أولاً بالبحوث التي تتعلق بالأدلة بصورة عامة - وهي التي أشرنا إليها في المنهج السابق أيضاً من البحث عن حجية القطع وكذا البحث عن حقيقة الحكم - ثم بعد الفراغ عنها تقسم الأدلة إلى أدلة شرعية، وهي التي تكون صادرة من الشارع. وأدلة عقلية، وهي التي تكون قضايا مدركة من قبل العقل.

فيبدأ بالبحث عن الدليل الشرعي ويكون الكلام فيه ضمن ثلاث جهات: الجهة الأولى: في تحديد دلالات الدليل الشرعي، فيقسم الدليل الشرعي إلى لفظ وغيره، ويميز بين دلالات الدليل الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي أي فعل المعصوم وتقريره، و تقدم مقدمة ترتبط بدلالات الدليل الشرعي اللفظي وتشتمل هذه المقدمة على مباحث الوضع والهيئات والدلالات اللغوية والمجازية، لأن هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل، ويدخل في ضمن بحث دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة الأمر ومادته وصيغة النهي ومادته والإطلاق والعموم والمفاهيم وغير ذلك من الضوابط العامة للأدلة.

و فيما يخص بدلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلم عما يمكن أن يدل عليه الفعل أو التقرير اما بملاك الظهور العرفي أو القرينة العقلية الناشئة من عصمة الشارع

الجهة الثانية: في إثبات صغراه أي صدوره من الشارع، وتعرض فيها للوسائل الممكنة للإثبات من التواتر والإجماع والسيره والشهرة وخبر الواحد.



تقسيم علم الاصول ..... ٨٩

الجهة الثالثة: في حجية تلك الدلالات، وتتكلم فيها عن حجية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب والسنة وسائر ما يتصل بذلك من أقوال، وعن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية.

و بعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي. ويدخل فيه البحث عن كل قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي اما بلا واسطة أو بضم مقدمة شرعية أخرى، أي المستقلات العقلية وغير المستقلات. ويدخل في الدليل العقلي هذا كل أبحاث الملازمات العقلية.

و البحث عن الدليل العقلي، تارة يكون صغوريا بلحاظ ثبوت القضية العقلية وأخرى يكون كبرويا بلحاظ حجية الإدراك العقلي للقضية في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

و اما بحث الأصول العملية. فيبدأ بالكلام عن بحوث عامة في الأصول العملية، كالبحث عن أسستها وفوارقها مع الأدلة ومقدار إثباتها لمواردها وعدم ثبوت المدلول الالتزامي بها ونحو ذلك، ثم يبحث عن نفس الاصول العملية، فيقع الكلام أولاً عن الوظيفة المقررة في الشبهة البدوية، ويدخل فيه بحث البراءة والاستصحاب، و ثانياً عن مقدار تأثير فرض العلم الاجمالي بالتكليف في تغيير هذه الوظيفة، ويدخل فيه بحث الاشتغال وبحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

و أيضاً تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلة والأصول وأقسامه وأحكامه<sup>(١)</sup>.

ثم انه ذكر في البحوث أنه وان كان لكل من المنهجين الاخيرين ميزة على الآخر، لكن تعيين احد المنهجين على الآخر يرجع الى ذوق الشخص<sup>(٢)</sup>.

١ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٥٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٦١

٩٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

**المنهج السادس:** ماحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه حيث يكون علم الاصول مقدمة لعلم الفقه فلا بد أن يكون تقسيماته منسجمة مع ذلك، وحيث أن علم الفقه يبحث عن الحكم الشرعي، فالمناسب أن يكون يدور تقسيم الاصول مدار مدار الحجة على الحكم الشرعي، ولذلك اخترنا أن موضوع علم الاصول هو الحجة في الفقه فابحث علم الاصول تدور مدار الحجية، وبناء على ذلك يصح تقسيم علم الاصول على ثلاثة أقسام.

ا-الاحتمال.

ب-الكشف.

ج-الميثاق العقلائي.

والاحتمال على خمسة اصناف:

١-الاحتمال الواصل الى مرتبة القطع والبحث في حجيته بحث في حجية القطع.

٢-الاحتمال الواصل الى مرتبة الاطمئنان والبحث عنه هو المتعلق بحجية الاطمئنان.

٣-الاحتمال المعتمد على قوة المحتمل وان كان الاحتمال ضعيفا وهو المتحقق في موارد الدماء والاعراض والاموال، والبحث عن حجيته هو البحث المتعلق بقاعدة الاشتغال.

٤-الاحتمال المعتمد على العلم الاجمالي، وهذا هو بحث العلم الاجمالي.

٥-الاحتمال الذي لا يعتمد على قوة الاحتمال ولا المحتمل، وهذا تارة يقترن باحتمال معاكس لوجود علم اجمالي بجامع التكليف في الفعل مرددا

تقسيم علم الاصول ..... ٩١  
بين وجوبه وحرمته وهذا هو مورد أصالة التخيير، وأخرى لا يقترن بالاحتمال  
المعاكس وهو مورد أصالة البراءة.

واما الكشف فهو على نوعين ادراكي وهو الموجود في الامارات العقلانية  
والشوعية التي قام الشرع والعقلاء بتتميم الكشف فيها وهذا هو بحث حجية  
الامارات، واحساسى وهو الموجود في الاستصحاب، فان الانسان إذا أحس  
بشيء ثم غاب عن وعيه فإنه قد يبقى ذلك الكشف الاحساسى عنده وهو  
شعوره بأن الشيء مازال موجودا كما كان، فيقع البحث عن حجية هذا  
الكشف الاحساسى. واما الميثاق العقلاني فيراد به كل طريق بنى العقلاء  
على العمل به سواء كان بناءهم لأجل كشفه النوعي عن الواقع كما يدعى  
ذلك في خبر الثقة، او لأجل المصلحة العامة و بناء العقلاء على العمل  
بالظهور من هذا القبيل فيبحث عنها من حيث الكبرى وهو بحث حجية  
الظهور كما يبحث من حيث الصغرى في مباحث الالفاظ، كما أن بحث  
التعارض داخل في صورة ترجيح احد الدليلين في قسم حجية الكشف او قسم  
حجية الميثاق العقلاني، وكذلك في صورة التكافؤ مع القول بالتخيير، واما  
على القول بالتسايط والرجوع الى الاصل العملي فيدخل البحث فيه في قسم  
حجية الاحتمال.

ولكن هذا المنهج بعيد عما هو المؤلف في الاذهان، فالاولى الغمض  
عنه<sup>(١)</sup>.

المنهج السابع: ماحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" ايضا من أن  
المبادئ التصديقية لكل علم اذا كانت نظرية فتبحث في علم آخر يكون  
مقدمة لهذا العلم، وعلم الفقه لما كان محور بحثه هو الحكم الشرعي

٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
والحكم نوع من الاعتبار، احتجنا الى علم آخر يبحث عن المبادئ التصديقية  
للحكم الشرعي، وذلك بالبحث حول الاعتبار بشكل عام والاعتبار الشرعي  
بشكل خاص وعوارضه واقسامه وما يلحق به، وذلك العلم هو علم الاصول.  
وهذا التقسيم المقترح يدور حول الاعتبار، ويكون في خمسة عشر بحثا،  
وهي:

١-تعريف الاعتبار.

٢-تقسيمه الى الاعتبار الادبي والقانوني، والفرق بينهما أن الاعتبار الادبي  
هو اعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في احساس المجتمع ومشاعره  
كاعطاء حد الاسدية للرجل الشجاع بهدف زرع الهيبة والاكبار له في نفوس  
الآخرين، فيكون من قبيل المجاز الادعائي، واما الاعتبار القانوني فهو جعل  
ماهية قانونية بغرض ترتب اثارها كاعتبار الملكية او الزوجية

٣-العلاقة بين الاعتبارين، فإن الاعتبار القانوني في بداية وجوده يكون  
اعتبارا ادبيا صرفا، فمثلا اعتبار الملكية حقيقته هو أن حد الملكية التكوينية-  
كملكية الانسان لافعاله الجوارحية والجوانحية باعتبار كونها تحت اختياره -  
يعطى لماله الذي يكون اجنبياعنه تكويننا فيدعى كونه تحت تصرفه واختياره،  
فاعتبار الملكية كان في بدء وجوده اعتبارا ادبيا لكنه تحول بمرور الوقت وبعد  
اقرار العقلاء له وكثرة استعماله الى اعتبار قانوني.

٤--العناصر الدخيلة في جعل القانون، وهي اربعة: الملاك وهو المصلحة او  
المفسدة في المتعلق، والمصحح وهو صدق عنوان الداعي للخير والزاجر عن  
الشر عليه، والارادة وهي العزم على تأسيس القانون، والصياغة.

وكذا اسلوب جعل القانون فانه قد يكون بنحو القضية الحقيقية، وأخرى  
يكون علي نحو القضية الخارجية فلا يشمل الا الموجودين حال الخطاب.

٥-مراتب الاعتبار القانوني، وهي في نظر المتأخرين أربعة: مرتبة الاقتضاء

تقسيم علم الاصول ..... ٩٣

والانشاء والفعلية والتنجز.

٦- اقسام الاعتبار القانوني، وهي ثلاثة:

أ- الحكم التكليفي ويتقوم بارتباطه المباشر بعمل الفرد وباستبطانه للجزاء فالوجوب مستبطن للوعيد بالعقاب على الترك والتحریم مستبطن للوعيد بالعقاب على الفعل والاستحباب مستبطن للوعد بالثواب على الفعل والكرهه تستبطن الوعد بالثواب على الترك.

ب- الحكم الوضعي وهو متعلق بالعمل الخارجي لا على نحو المباشرة ولا على نحو الاستبطان للجزاء.

ج- الماهية المخترعة فقد تكون عبادة كالصلاة والحج وقد تكون معاملة كالبيع والصلح وقد تكون موضوعا كالميتة والمذكى.

٧- العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي حيث اختار جماعة أن الحكم الوضعي في بعض اقسامه ينتزع من الحكم التكليفي او ينتزع منه مطلقا كما عليه الشيخ الاعظم "فده" او ان الحكم التكليفي ينتزع من الحكم الوضعي كما ذهب اليه السيد الشاهرودي "فده" او أن بينهما عينية حيث أن الحكم الوضعي مستبطن بنحو الاندماج للحكم التكليفي فملكية الشخص تستبطن حرمة تصرف الغير بدون اذنه.

وهكذا العلاقة بين الاحكام التكليفية نفسها فقد تكون علاقة تلازم كوجوب الشيء ووجوب مقدمته او وجوب الشيء وحرمة ضده وقد تكون علاقة تضاد.

٨- اقسام القانون التكليفي والوضعي، فالقانون التكليفي ينقسم الى احكام خمسة، وينقسم الوجوب الى التعييني والتخييري، والعيني والكفائي، والتعدي والتوصلي، والمباح الى الاقتضائي واللاقتضائي، كما ينقسم الالزام بشكل عام الى الالزام النفسي والغيري والطريقي كما ينقسم الى مولوي

وارشادي .

وينقسم القانون الوضعي عدة تقسيمات، منها انقسامه الى الحق والحكم فماهو الفارق بينهما فهل هما متغايران كما هو الصحيح ام متحدان كما ذهب اليه السيد الخوئي "قده" فهذا البحث ليس من البحوث الفقهيية بل هو من المبادئ التصورية لعلم الفقه، ونحن نطرحه في ابحاث علم الاصول لانه من اقسام الاعتبار القانوني، مضافا الى أن الفرق بين البحث الاصولي والفقهي ان البحث الاصولي يبحث عن النظرية والبحث الفقهي يبحث عن تطبيقاتها فكما صح في الاصول البحث عن حقيقة الوجوب العيني والكفائي كذلك يصح البحث عن حقيقة الحق والفارق بينه وبين الحكم.

٩-عوارض الاعتبار القانوني، فمن عوارضه اربع صفات:

أ- الاطلاق والتقييد الثبوتيين وأن التقابل بينهما تقابل التضاد او السلب والايجاب او العدم والملكة، فكل هذا بحث عن عوارض القانون.

ب- التضاد بين الاحكام الخمسة ويتفرع عليه البحث حول امكان اجتماع الامر والنهي وامتناعه، وكذا البحث حول كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مع تضادهما.

ج- البساطة والتركيب، حيث يبحث في علم الاصول حول بعض الاعترافات القانونية كالوجوب أنه بسيط او مركب.

د- امكان الشدة والضعف فيه او استحالتهم.

١٠- وسائل ابراز الاعتبار القانوني، وهو البحث عن صغريات أصالة الظهور كالبحث حول ظهور صيغة الامر ومادته، ونحو ذلك.

١١- وسائل استكشاف القانون.

١٢- توثيق تلك الوسائل اي التأكد من ظهور الخطاب في القانون الكذائي ومن تبوت صدور ذاك الخطاب بحجة وحينئذ وقع البحث عن حجية القطع

تقسيم علم الاصول ..... ٩٥  
وسائر الامارات .

١٣-التعارض بين أدلة تلك الاعتبارات القانونية .

١٤ التنافي بين القوانين في مقام العمل، وهذا هو بحث التزاحم .

١٥-تعيين القانون عند قصور الوسيلة، وهذا هو بحث الاصول العملية.<sup>(١)</sup>

اقول: اذا كان موضوع علم الاصول هو الحجّة في الفقه كما ذكره "دام ظلّه" فلا بد أن يكون البحث في علم الاصول عن شؤونها وعوارضها لا عن عوارض الحكم الشرعي، وما ذكره من أنه يبحث في علم الاصول عن المبادئ التصديقية لعلم الفقه، ففيه أن المبادئ التصديقية لعلم الفقه ان كان بمعنى ما يثبت وجود موضوع علم الفقه او موضوعات مسائله فمن الواضح أنه ليس علم الاصول بالنسبة الى علم الفقه من هذا القبيل، وان اريد منها القواعد التي تقع في طريق اثبات محمولات مسائل علم الفقه اي الاحكام الشرعية لموضوعاتها كما هو الصحيح فلا بد ان يكون البحث في علم الاصول عن شؤون تلك القواعد وعوارضها لاشوون الحكم الشرعي وعوارضه. وكيف كان فحيث ان البحث عما هو الانسب من هذه المناهج ليس مهما اذ لا يترتب عليه ثمرة عملية، فالاولى الصفح عنها ومتابعة منهج المشهور.

## مباحث الوضع

ويقع الكلام فيها في عدة جهات:

- ١- في حقيقة الوضع.
- ٢- في اقسام الوضع.
- ٣- في تشخيص الوضع.

### ١- في حقيقة الوضع

وقبل التكلم في حقيقة الوضع ينبغي ذكر مقدمة حول منشأ دلالة اللفظ على المعنى، فنقول ان دلالة اللفظ على المعنى لما كانت بمعنى سببية تصور اللفظ لتصور المعنى فيوجد تفسيران حول منشأ هذه السببية:

١- ما حكى عن بعض الاشاعرة من وجود مناسبة ذاتية بين كل لفظ ومعناه، والمراد بها ليس هو المناسبة الذاتية على سبيل العلية التامة بنحو يوجب ان يكون تصور اللفظ علة تامة لتصور المعنى، فان ذلك واضح البطلان، والا فيلزم معرفة كل انسان بجميع اللغات واستحالة جهله بها، بل المراد بها المناسبة الذاتية على سبيل الاقتضاء، وهي وان كانت ثابتة في بعض الالفاظ بالنسبة الى معانيها كأسماء الاصوات لكن ثبوتها في جميع الالفاظ بالنسبة الى معانيها خلاف بدهة الوجدان، وقد يذكر كشاهد على ما ذكرناه- من عدم ثبوت المناسبة الذاتية ولونحوالاقتضاء- الفاظ الاضداد كلفظ القُرء حيث لايحتمل مناسبه الذاتية مع كل من معنى الحيض والنقاء منه، واحتمال مناسبه مع الانتقال من حالة مرتبطة بالحيض والطهر الى حالة أخرى مضادة لها وهم محض.

وكيف كان فقد استدل على لزوم المناسبة الذاتية بانه لولاه لزم كون وضع لفظٍ معينٍ لمعنىٍ معينٍ ترجيحاً بالمرجح وهو محال.



مباحث الوضع ..... ٩٧

توضيح ذلك: أن مشهور الفلاسفة ذكروا أنّ من اراد أي فعل فلا بد ان تنشأ ارادته من مرجح، اذ الإرادة ممكن الوجود فيحتاج الى علة، ولأجل ذلك ذكروا ان الجائع الذي بين يديه رغيفان لو تعلقته ارادته باحدهما المعين بلامرجح لزم تحقق الإرادة بلاعلة، فتكشف ارادته لاي منهما عن وجود مرجح لهذه الارادة، والمراد من المرجح هو المرجح التكويني لالمرجح العقلائي او العقلي او الشرعي، فمن اختار الكذب مثلا فانه وان كان عمله ترجيحا للمرجوح العقلي والعقلائي والشرعي فيكون قبيحا لكنه ناش عن مرجح تكويني يوجب ارادته للكذب، وحيثذ فيقال في المقام ان إرادة وضع لفظ معين لمعنى لايمكن ان تصدر من الواضع الا لمرجح وهو المناسبة الذاتية بين هذا اللفظ وذاك المعنى.

وفيه **اولا**: ماسيأتي في بحث الجبر والاختيار من ان الفاعل المختار -ومنه الواضع- لما كان فاعلا بالسلطنة وله ان يفعل لأن عليه ان يفعل، فهو بنفسه علة تامة لإرادة الفعل ولكن سنخ عليته التامة يكون بنحو يمكن ان يتخلف معلوله عنه الا اذا اراد اعمال السلطنة في ايجاد الفعل، وأما ما عليه جمهور الفلاسفة من أن الإرادة لما كانت ممكنة الوجود فما لم توجد علتها التامة امتنع وجودها بالغير واذا وجدت علتها التامة وجب وجودها بالغير، فهو التزام بحقيقة الجبر، حيث أن لازمه ان يمتنع لقاتل الحسين (عليه السلام) ان لايريد قتله بعد تحقق العلة التامة لإرادته كما كان يمتنع على ناصره ان لايريد نصره بعد تحقق العلة التامة لإرادة نصره، ولايجدي دعوى ان بعض مبادئ الإرادة يكون اراديا، لانا نقل الكلام اليه، فنسأل عن كيفية صدوره، فيعود الاشكال من جديد.

وعليه فلايحتاج إرادة وضع لفظ معين لمعنى الى اكثر من اعمال الواضع

سلطنته في سبيل ذلك.

**وثانيا:** ان غاية ذلك هو لزوم المرجح النفساني لإرادة وضع هذا اللفظ بازاء معناه ولا يختص المرجح بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى .

٢- ما هو المشهور من ان سببية تصور اللفظ لتصور المعنى ناشئة عن علاقة حاصلة بين اللفظ والمعنى نتيجة عامل خارجي يعبر عنه بالوضع، وهذا هو الصحيح، وحينئذ فيقع الكلام في حقيقة الوضع.

فنقول قد اختلف الاعلام في تفسير حقيقة الوضع لهم في ذلك اربعة مسالك رئيسية:

### المسلك الاول: جعل الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى

**المسلك الأول:** ما نقله السيد الخوئي عن المحقق العراقي "قدهما" من ان حقيقة الوضع من الامور الواقعية، حيث أنها ملازمة خاصة بين اللفظ والمعنى نظير الملازمات الثابتة بين شيئين، كالملازمة بين وجود العلة التامة ومعلولها، غاية الأمر أن الملازمة بين وجود العلة التامة ومعلولها ذاتية ازلية، ولكن هذه الملازمة بين اللفظ والمعنى ناشئة من الوضع والجعل، وعليه فوضع اللفظ للمعنى يكون علة لحدوث الملازمة الواقعية بينهما.

وهذه الملازمة الواقعية اللفظ والمعنى التي يعبر عنها بالعلقة الوضعية ليست من الامور التكوينية المحضة كالفوقية والتحتية، فان العلة الوضعية لاتوجب تغيرا في وجود طرفيها من اللفظ والمعنى لاذهنا ولاخارجا، بخلاف الفوقية والتحتية، كما انها ليست من الامور الاعتبارية المحضة كفرض انياب الاغوال فانها تنعدم بانعدام الاعتبار، بينما ان العلة الوضعية لاتنعدم بانعدام

مباحث الوضع ..... ٩٩

الاعتبار بل يكون لها واقعية وان كانت حاصلة بسبب الاعتبار<sup>(١)</sup>.  
ويرد عليه ان جعل الاعتباري لايتعلق الا بالأمر الاعتباري، واما الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى او فقل -على الاصح- سببية تصور اللفظ لتصور المعنى فلا يعقل ان توجد بنفس اعتبار تلك الملازمة والسببية مباشرة، اذ السببية صفة ذاتية للسبب الحقيقي، فلا يمكن جعلها تكويناً لما ليس بسبب فضلاً عن جعلها اعتباراً.

هذا، ولكن لا يبعد ان يكون مراد المحقق العراقي "قده" -على ما يظهر من كلامه - ان اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى يكون عملية تمهيدية لتحقيق الملازمة الذهنية في حق العالم بتلك الملازمة الاعتبارية، فبناء على ذلك تكون العلاقة الوضعية بنظره هي الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى في حق العالم بجعل عنوان الملازمة بينهما، وهذا مما لا يرد عليه اي محذور عقلي.  
هذا، وقد نسب الى السيد الخوئي "قده" انه اورد على المحقق العراقي "قده" ان الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى حيث لم تتحقق بالنسبة الى الجاهل بالوضع لعدم تحقق الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى في حقه، فلا بد ان يلتزم المحقق العراقي "قده" باختصاص جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى بخصوص العالم بالوضع، وحيث ان المفروض كون الوضع بنظره نفس الملازمة فيكون مآل ذلك الى اخذ العلم بالملازمة في موضوع نفس الملازمة، وهو محال لأجل استحالة اخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه، كأخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم<sup>(٢)</sup>.

ولكن لم يتبين لنا من كلام السيد الخوئي "قده" عدا انه اورد على المحقق العراقي "قده" ان الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى حيث تختص بالعالم

١- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٣٨

٢ - منقلى الاصول ج١ ص٤٨، بحوث في علم الاصول ج١ ص٧٣

١٠٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بالوضع فلا تكون نفس الوضع وانما تكون من آثاره، نعم لو كان مقصود السيد الخوئي هو هذا الاشكال الذي نسب اليه فقد يقال بان الصحيح -خلافا للسيد الخوئي "قده"- امكان اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، كجعل وجوب الصلاة على من علم بهذا الجعل فان ما يتوقف عليه العلم بالجعل هو الجعل على نهج القضية الحقيقية، ولا يتوقف الجعل على علم المكلف به خارجا، حيث انه بمجرد ايجاب المولى الصلاة على من علم بهذا الجعل يتحقق هذا الجعل الكلي، فان اتفق علم المكلف به فيكون الموضوع فعليا في حقه، وهذا هو المراد بالمجعول، فالمتحصل ان العلم بالجعل يكون موقوفا على الجعل والمفروض ان الجعل لا يتوقف على العلم به خارجا، وانما يتوقف المجعول والحكم الفعلي على العلم بالجعل خارجا، فلا يلزم من اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أي محذور، وهذا بخلاف اخذ المجعول في موضوع المجعول، كأن يقول تجب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة عليه، فانه من الدور الواضح، وعليه فيمكن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في حق العالم بهذا الجعل.

ولكن لا يخفى ان تطبيق كبرى اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول على المقام انما يختص بما اذا اريد من جعل الملازمة الجعل الاعتباري لعنوان الملازمة بين اللفظ والمعنى من دون ان يكون جعلا للملازمة الواقعية فيمكن تخصيص جعل عنوان الملازمة بين اللفظ والمعنى بخصوص العالم بهذا الجعل.

اما اذا اريد من جعل الملازمة الجعل التكويني لها كما هو ظاهر كلام المحقق العراقي "قده" فلا يعقل تطبيق تلك الكبرى لاختصاصها بما يمكن فرض وجود تقديري لمتعلق الجعل كجعل وجوب الفعل على من يعلم بهذا الجعل فانه قد تعلق الوجوب بموضوع مقدر وهو من يعلم بهذا الجعل فاذا

مباحث الوضع ..... ١٠١  
وصل هذا الخطاب الى شخص وعلم بالجعل فيصير الوجوب في حقه فعليا،  
وهكذا في مثل الحب والبغض مما يمكن ان يتعلق بالعناوين من غير حاجة الى  
وجودها خارجا، فيتعلق حب مالك الدار بان يدخل داره كل من يعلم بهذا  
الحب فاذا علم شخص بهذا الحب فسوف ينطبق عليه هذا العنوان فيصدق  
في حقه حينئذ أن مالك الدار يحب دخوله فيها وأما في الجعل التكويني -  
كجعل الاشياء الخارجية -فلا يمكن ذلك، فانه بمجرد الجعل التكويني يتحقق  
المجعول ولا يفرض له وجود مقدر، فلا يصح ان يقال في المقام بانه يجعل  
الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى اولا في حق العالم بذلك الجعل على  
نهج القضية الحقيقية، فاذا اتفق علم احد به فيكون الموضوع فعليا في حقه.

**المسلك الثاني: كون الوضع عملية تمهيدية لايجاد الملازمة الواقعية**

**بين اللفظ والمعنى**

**المسلك الثاني:** ان تكون حقيقة الوضع عملية تمهيدية لتكوّن الملازمة  
الواقعية بين اللفظ والمعنى نتيجة تلك العملية، وحينئذ فيقع الكلام في  
تشخيص هذه العملية التمهيدية التي قام بها الواضع.  
وهناك نظريتان للاعلام في تشخيص تلك العملية:

**النظرية الاولى في المسلك الثاني: نظرية اعتبارية الوضع**

النظرية الاولى: نظرية الاعتبار، فقد ذهب جماعة من الاعلام الى ان الوضع  
حالة اعتبارية بين اللفظ والمعنى.

**الصيغ المختلفة في بيان اعتبارية الوضع**

وتوجد صيغ مختلفة في بيان هذه العملية الاعتبارية:

Comment [s]: وقد اشكل السيد

الصدر

وذكر في الاضواء: والشاهد على عدم

تحقق الملازمة بالوضع والاعتبار أننا إذا

اعتبرنا الطواف صلاة لا تحصل

الملازمة التصورية ولا التصديقية بينهما،

فاعتبار العلامة والملازمة والهوية بين

شئين وجوديين خارجيين أو بين

تصويرين لا يحقق تلازماً بينهما لا

تصوراً ولا تصديقاً. كما أنه يرد النقص

بالوضع التعيبي، فإنه ليس فيه اعتبار ولا

تعهد واضح.

١٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

**الصيغة الأولى:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان الوضع أمر اعتباري حيث يجعل الملازمة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، ولا يمكن ان تكون هذه الملازمة من المقولات التكوينية لانها انما توجد في موضوعها في الخارج او بوجود منشأ انتزاعها في الخارج، بينما ان الملازمة بين اللفظ والمعنى ثابتة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى ولو لم يتلفظ احد بهذا اللفظ و لم يخطر معناه بالذهن، فالوضع نظير وضع العَلَم على مكان ليدل على انه رأس الفرسخ فكذا يوضع اللفظ على المعنى ليدل عليه غاية الأمر ان الوضع في العَلَم حقيقي دونه<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه بعدة وجوه:

١- ان هذا التفسير بعيد عن ارتكاز الواضعين الذين يوجد بينهم الصبيان والمجانين، فانه وان كان لا يلزم في المعنى العرفي الثفات العرف اليه تفصيلا كالمعاني الحرفية، لكن الانصاف اباء العرف بارتكازه عن قبول هذا التفسير للوضع، فهل ترى ان واضع دق الجرس لأجل الدلالة على تعطيل المدرسة اعتبر حين وضعه ان يكون دقّ الجرس موضوعا على تعطيل المدرسة، نظير وضع العَلَم على المكان، وكذا هل كان واضع اشارة خاصة للاخرس للدلالة على معنى هل اعتبر في نفسه كون هذه الاشارة موضوعة على ذلك المعنى.

٢- ما اورده السيد الخوئي "قده" من انه بناء عليه يكون المعنى موضوعا عليه و لم يعهد هذا التعبير لو لم نقل بكونه غلطا<sup>(٢)</sup>.

وفيه ان التعبير بوضع اللفظ على المعنى، تعبير صحيح كما يقال وضعت اسم "علي" على ولدي، لكن المهم ان هذا التعبير لا يدل على كون عملية الوضع بنحو اعتبار وضع اللفظ على المعنى، بل يلائم مع سائر صياغات

١ - نهاية الدراية ج١ ص٤٧

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٤٤

مباحث الوضع ..... ١٠٣  
الوضع.

٣- ما ذكره السيد الخوئي "قده" أيضا من أنه في العَلَم يوجد ثلاثة أشياء: موضوع وهو العَلَم، وموضوع عليه وهو المكان، وموضوع له وهو كون المكان رأس الفرسخ مثلا، ولكن في وضع اللفظ على المعنى لا يوجد الا اثنين، وهما الموضوع والموضوع له فلا يصح قياسه بوضع العَلَم على المكان<sup>(١)</sup>.

وقد حكي عن السيد الصدر "قده" أنه أجاب عن ذلك بما محصله ان مراد السيد الخوئي "قده" ان كان تعدد الموضوع عليه والموضوع له خارجا في وضع العَلَم على المكان فهذا غير لازم دائما، فانه لو نصب عَلَم على ارض للدلالة على وجود السُبع في هذه الارض فهنا يكون الموضوع عليه هو الارض والموضوع له هو وجود السُبع متعددا، ولكن قد ينصب علم على ارض للدلالة على وصف من اوصافها وهو كونها رأس الفرسخ فيكون الموضوع عليه هو الارض والموضوع له هو رأس الفرسخ، وهما متحدان في الوجود الخارجي.

وان كان مراده تعددهما اعتبارا ولو بلحاظ كون الموضوع له وصفا من اوصاف الموضوع عليه كما في مثل نصب العلم على مكان ليبدل على انه رأس الفرسخ، فقد يقال في المقام أيضا بان لفظ الماء مثلا وضع على الصورة الذهنية الموجودة حين التلفظ بلفظ الماء ليبدل على وصفها وهو أنها صورة الماء<sup>(٢)</sup>.

ولكن هذا الجواب خلاف الوجدان العرفي، فان الموضوع عليه عرفا ليس هو الصورة الذهنية، ويشهد لذلك وضع الاعلام كما في وضع اسم "علي"

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٤٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٧٥

١٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

على مولود، فالموضوع عليه بالنظر العرفي على الأقل هو وجوده الخارجي،  
وحيث فلا يوجد شيء آخر مغاير له ولو اعتبارا كي يكون هو الموضوع له .

٤- ما قد يقال من ان سنخ دلالة العَلَم على كون المكان رأس الفرسخ  
مثلا دلالة تصديقية، والأمر في الوضع ليس كذلك دائما، فان دلالة  
المفردات على معانيها دلالة تصويرية اي لاتدل على وجودها في الخارج  
فيختلف الوضع في الالفاظ عن وضع العَلَم على المكان<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن للمحقق الاصفهاني "قده" ان يجيب عنه اولا بانه لا يلزم تشابه  
وضع اللفظ مع وضع العَلَم على المكان من جميع الجهات، وثانيا بامكانه  
ان يدعي ان لفظ الماء مثلا قد وضع على معنى الماء ليدل على وجود هذا  
المعنى في ذهن المتكلم، او فقل -مع غمض العين عما ذكرناه آنفا من عدم  
كون الموضوع له هي الصورة الذهنية -ان لفظ الماء وضع على الصورة  
الذهنية الموجودة في ذهن المتكلم، ليدل على أنها صورة الماء.

٥- ما اورد عليه في البحوث بان وضع العَلَم على مكان لا يكفي بمجرد  
في الدلالة على انه رأس الفرسخ مثلا، فكيف بالمقام مما يكون وضع اللفظ  
على المعنى اعتباريا، وحيث فلا بدّ من ضم نكتة أخرى كتعهد الواضع بان  
لا يضعه الا في مكان مخصوص، ولعل هذه النكتة تكون مساوقة لعملية  
الوضع<sup>(٢)</sup>.

ولكن يلاحظ عليه: ان مدعى المحقق الاصفهاني "قده" هو أنه كما  
يكون العَلَم موضوعا تكوينيا على المكان بغرض ان يدل على انه رأس الفرسخ  
مثلا، وتكون سببته لانتقال المخاطب الى هذا المعنى في طول علمه بوضع  
العَلَم بهذا الغرض فكذلك وضع اللفظ على المعنى يكون بغرض ان يدل

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٧٦، منتقى الاصول ج ١ ص ٥٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٧٦



مباحث الوضع ..... ١٠٥  
عليه، ويكفي علم المخاطب بوضع اللفظ ادعاءً على المعنى بغرض دلالة  
عليه في سببية سماع اللفظ لانتقال ذهنه الى ذلك المعنى.

وكيف كان فالمهم في الاشكال على نظرية المحقق الاصفهاني "قده" ان  
اعتبار وضع اللفظ على المعنى على وزان وضع العَلَم على المكان بعيد عن  
مرتکز العرف، والمفروض صدور عملية الوضع من الواضع بما له من المرتکز  
العرفي.

ثم لا يخفى ان ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" في المقام ينافي ما ذكره  
في بحث علامية التبادر من ان الوضع هو إنشاء كون طبيعي اللفظ هو طبيعي  
المعنى، فيكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى<sup>(١)</sup>.

**الصيغة الثانية:** ما ذكره المحقق الايرواني "قده" من ان حقيقة الوضع هو  
ادعاء الهووية بين اللفظ والمعنى، فيصبح اللفظ آلة اشارة الى المعنى.  
وقد اورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان اعتبار وحدة اللفظ والمعنى لغوي  
عرفاً، بعد كون الغرض هو كون اللفظ دالاً والمعنى مدلولاً، وهذا يقتضي  
المغايرة بينهما، مضافاً الى ان التنزيل يكون بلحاظ الآثار، وليس للمعنى أثر  
يترتب على اللفظ.

وفيه ان اعتبار وحدة اللفظ والمعنى من احد اسباب تحقق الدلالة فللغوية  
فيه، وتنزيل اللفظ منزلة المعنى انما يكون بغرض تحقق اثر الانتقال الى  
الصورة المائية مثلاً من الاحساس بالماء في الاحساس بلفظ الماء.

٢- ما ذكره في البحوث من انه ان اريد كون لفظ الماء مصداقاً ادعائياً  
للماء فالاحساس بالفرد الحقيقي للماء قد لا يوجب انتقال الذهن الى مفهوم

١٠٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الماء، -كما ان الاحساس يزيد لايوجب الانتقال الى مفهوم الانسان- فكيف  
بالاحساس بالفرد الادعائي للماء، فلا بد ان يراد كون لفظ الماء متحدا ادعاء  
مع مفهوم الماء فيكون تصور لفظ الماء عين تصور مفهوم الماء ادعاء  
واعتبارا، لكنه لايفسر لنا نكتة سببية تصور لفظ الماء لتصور مفهوم الماء  
حقيقة.<sup>(١)</sup>

وفيه انه لامانع ان يكون ادعاء الهووية بين شيئين موجبا لتشكيل ملازمة  
ذهنية بينهما في حق العالم بالوضع، فيوجب تصور لفظ الماء تصور مفهوم  
الماء حقيقة.

٣- ما هو الصحيح من ان ما ذكره المحقق الايرواني "فده" مبتن على دقة  
خارجة عن مرتكز عرف الواضعين وفيهم الصبيان والمجانين، وان شئت  
فلاحظ العلامات او الافعال التي وضعت للدلالة على معنى، كما يقول الامير  
اذا وضعت العمامة عن رأسي فمعنى ذلك ان تقوموا من المجلس، فهل يعتبر  
الهووية بين وضعه العمامة عن رأسه وبين قيام الآخرين عن المجلس؛  
ودعوى الفرق بين وضع اللفظ على المعنى ووضع العلامات والافعال خلاف  
الوجدان عرفا.

**الصيغة الثالثة:** ما اختاره جماعة -منهم شيخنا الاستاذ "دام ظله"<sup>(٢)</sup>- من  
ان الوضع هو اعتبار اللفظ علامة للمعنى، فحينما يسمي الوالد ولده باسم  
معين، فيقصد من ذلك ان يجعل هذا اللفظ علامة عليه بغرض ان يكون  
تصور هذا اللفظ موجبا لتصور هذا الولد، ويظهر ذلك بملاحظة وضع فعل  
خاص للدلالة على معنى معين كدقّ الجرس للدلالة على تعطيل المدرسة، او  
وضع الأمير رفع عمامته دليلا على لزوم قيام الجالسين، حيث ان الظاهر عرفا

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٧٧

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٣٢

مباحث الوضع ..... ١٠٧  
جعل هذا الفعل علامة على معناه، وهذا هو الرأي الصحيح في تفسير الوضع  
التعيني كما سيأتي توضيحه قريبا.

**الصيغة الرابعة:** ما قد يقال من ان الوضع هو اعتبار الملازمة بين اللفظ  
والمعنى، ولا يخفى ان ظاهر الملازمة هو كون الملازمة من الطرفين، بان  
يستلزم تصور اللفظ تصور المعنى، كما يستلزم تصور المعنى تصور اللفظ  
أيضا، ولكنه ليس كذلك، فان الوضع يكون لأجل استلزام تصور اللفظ لتصور  
المعنى دون العكس، فكان ينبغي ان يعبر بجعل استلزام اللفظ للمعنى بدل  
التعبير بجعل الملازمة.

وكيف كان فقد اختار هذا المسلك بعض الاعلام "قده" بل استظهر ذلك  
مما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى  
الناشئ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى، حيث قال ان  
مراده من تخصيص اللفظ بالمعنى هو جعل الملازمة بينهما<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بان اعتبار الملازمة في حق الجاهل  
بالوضع لغو محض وفي حق العالم به تحصيل للحاصل، بل من اردء أنحاء،  
حيث يراد التحصيل التعبدي لما هو حاصل تكويننا، فلامعنى لاعتبار الملازمة  
بين اللفظ والمعنى أبدا.

والظاهر عدم تمامية هذا الايراد فانه لامحذور في اعتبار الملازمة بين اللفظ  
والمعنى مطلقا بغرض ان يعلم الآخرون بهذا الاعتبار فيحصل لهم بذلك  
الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى، فيكون اعتبار الملازمة استطرادا الى ذلك  
ولالغوية فيه أبدا، نظير جعل الاحكام حيث يكون بغرض وصولها الى  
المكلف.

١٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
نعم يرد على هذه الصيغة الرابعة ان تفسير حقيقة الوضع باعتبار الملازمة  
بين اللفظ والمعنى خلاف الظاهر عرفا، فمن يسمي ولده باسم معين فلا يعتبر  
الملازمة بينهما، وانما يجعل هذا الاسم سمة وعلامة عليه.

### النظرية الثانية في المسلك الثاني: نظرية التعهد

**النظرية الثانية: نظرية التعهد،** فقد حكى عن المحقق النهاوندي "قده"  
انه اختار في كتاب تشريح الاصول ان حقيقة الوضع هو تعهد الواضع بانه  
لا يتكلم بهذا اللفظ الا عند إرادة تفهيم هذا المعنى، وقد اختار ذلك جماعة -  
منهم المحقق الحائري وصاحب وقاية الأذهان" قدهما"<sup>(١)</sup>- واختار ذلك ايضا  
السيد الخوئي "قده" وذكر انه يدل على ذلك بوضوح وضع الاعلام  
الشخصية، فان كل شخص اذا راجع وجدانه ظهر له انه اذا اراد ان يضع  
اسما لولده يتصور اولا ذات ولده ويتصور ثانيا لفظا يناسبه ثم يتعهد في نفسه  
بانه متى قصد تفهيمه يتكلم بهذا اللفظ، ثم قال أنه حيث لامعنى لتعهد  
الشخص الا بالنسبة الى فعله الاختياري فلا يمكن للواضع ان يتعهد بالنسبة  
الى استعمال الآخرين، ولكن كل مستعمل -بلحاظ انه واحد من اهل العرف-  
يتعهد بان لا يستعمل هذا اللفظ الا عند إرادة تفهيم هذا المعنى، فكل  
مستعمل واضح حقيقة اي يصدر منه عملية التعهد وان كان منصرف مفهوم  
الواضع الى المتعهد الاول.

والوضع بهذا المعنى موافق لمعناه اللغوي أيضا، فانه في اللغة بمعنى الجعل  
والقرار، ومنه وضع القوانين في الحكومات، فانه بمعنى التزام تلك الحكومة  
بتنفيذها في الأمة، وبناء عليه فاللدلالة الوضعية تكون دلالة تصديقية دائما،  
اي تدل على وجود إرادة المتكلم لتفهم المعنى وليست مجرد دلالة تصورية

مباحث الوضع ..... ١٠٩  
بمعنى وضع اللفظ لأجل ان يوجب تصوره تصور المعنى، وعليه فدلالة الكلام الصادر من النائم لا تكون دلالة وضعية، حيث ان الانسان لا يتعهد بان لا يتلفظ باللفظ في حال نومه الا عند إرادة تفهيم معناه، وما يخطر بذهن المخاطب من الكلام الصادر من النائم يكون من باب الأُنس، فدلالة هذا اللفظ الصادر من النائم على معناه تكون دلالة أنسية لا وضعية<sup>(١)</sup>.  
وقد أشكل عليه بعدة اشكالات:

**الاشكال الاول:** النقص بما لو لم يكن الواضع مستعملا ابدأ، كما في وضع الزعيم إسما لمولودٍ مع انه لا يستعمله فيه أبدا لبُعده عنه، او وضع الواضع اشارات معينة ليستعين بها الأخرس على تفهيم مقاصده، فانه لا معنى لتعهد الواضع بالنسبة الى فعل الآخرين، فيلزم بناء على هذا التفسير لحقيقة الوضع عدم صدور اي وضع من هذا الواضع وهو خلاف الوجدان، وكونه من قبيل التصرف الفضولي بان يتعهد هذا الواضع فضولة عن عائلة المولود في المثال الأول وعن الأخرس في المثال الثاني، بعيد جدا، لشهادة الوجدان بخلو وضع الواضع في المثالين عن التعهد ولو بنحو الفضولية.

**الاشكال الثاني:** ما ذكره المحقق الايرواني "فده" من انه بناء على نظرية التعهد يكون المعنى الموضوع له هو إرادة تفهيم المعنى دون نفس المعنى، وهو خلاف الوجدان، حيث لا ينتقل الذهن من اللفظ الا الى نفس المعنى<sup>(٢)</sup>.  
ولكن يجاب عنه أيضا بان الموضوع له للفظ الماء مثلا هو نفس معنى الماء، وإرادة التفهيم داخلة في حقيقة الوضع، اي تعهد الواضع بان لا يستعمل لفظ الماء الا في معنى الماء عند إرادة تفهيمه.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٤٤

٢ - نهاية النهاية ج١ ص٧

١١٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
ومما ذكرنا يظهر الاشكال في ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من انه  
يكون مقتضى الدلالة الأنسية هو انتقال الذهن من لفظ الماء الصادر من  
النائم او من تموج الهواء مثلا الى إرادة تفهيم معنى الماء، وهو خلاف  
الوجدان<sup>(١)</sup>، فانه ليس مدعى كون إرادة تفهيم المعنى داخلة في الموضوع  
له، وانما هي داخلة في حقيقة الوضع.

**الاشكال الثالث:** ما قد يقال من ان نظرية التعهد تستلزم الدور، فان إرادة  
تفهيم المعنى بلفظ معين يتوقف على علم المخاطب بالوضع، حيث انه لو  
كان جاهلا بالوضع كان تفهيم المعنى بهذا اللفظ غير مقدر، وحينئذ فان  
كان الوضع نفس إرادة التفهيم لزم الدور، حيث تكون النتيجة حينئذ توقف  
إرادة تفهيم المعنى بلفظ معين على علم المخاطب بالوضع اي بإرادة تفهيم  
هذا المعنى بهذا اللفظ.

ولكن يجاب عنه **اولا:** بما ذكره السيد الخوئي "قده" بتقريب منّا، وهو ان  
حقيقة الوضع بناء على نظرية التعهد هو الإرادة -او فقل على الاصح هو  
الالتزام- بقضية شرطية وهي انه كلما اراد تفهيم هذا المعنى فيبرزه بهذا  
اللفظ، وما يتوقف عليه العلم بالوضع هو هذا الالتزام الذي يكون متعلقا بتلك  
القضية الشرطية، وما يتوقف على علم المخاطب بهذا الوضع ليس هو هذا  
الالتزام، وانما هو ايجاد شرط تلك القضية الشرطية التي كانت طرفا لذلك  
الالتزام ونعني بشرط تلك القضية الشرطية إرادة المتكلم تفهيم المعنى بهذا  
اللفظ<sup>(٢)</sup>، وما افاده متين جداً.

**وثانيا:** انه يكفي في إرادة تفهيم المعنى باللفظ علم المخاطب بالوضع في

١- دروس في مسائل علم الاصول ج ١ ص ٣٢

٢- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٤٦

مباحث الوضع ..... ١١١

ظرف الاستعمال، كما يقول الوالد في مقام تسمية ولده "جنني بولدي الحسين"، فالذي يتوقف عليه إرادة تفهيم المعنى هو القضية الشرطية اي أنه لو استعمل اللفظ في هذا المعنى لفهمه المخاطب، وهذه القضية الشرطية متحققة قبل إرادة تفهيم المعنى باللفظ.

**الاشكال الرابع:** ما حكى عن السيد الصدر"فده" من ان القضية المتعهد بها ان كانت هي ما يظهر من كلمات السيد الخوئي في المقام من انه كلما قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس مثلا نطق بلفظ الأسد، فهذا لايجدي في ايجاد الدلالة التصديقية المطلوبة من التعهد، لانه لا يقتضي انه كلما تلفظ بلفظ الاسد فهو يقصد تفهيم معنى الحيوان المفترس، وان كانت هذه القضية المتعهد بها أنه كلما صدر منه هذا اللفظ هي انه لا يتكلم بلفظ الاسد الا حينما يكون قاصدا تفهيم معنى الحيوان المفترس<sup>(١)</sup>، فالتعهد بذلك وان كان معقولا ومحققا للدلالة التصديقية المطلوبة لكنه يشتمل على تعهد ضمني بعدم الاستعمال المجازي، ومن الواضح ان الوضع لايعني التعهد بعدم الاستعمال المجازي.

ان قلت: يمكن اصلاحه بدعوى ان الوضع هو التعهد بان لا يتكلم بلفظ الاسد مثلا من دون قرينة الا حينما يكون قاصدا لتفهيم معنى الحيوان المفترس<sup>(٢)</sup>، وبناء على ذلك فمع نصب القرينة على إرادة الرجل الشجاع مثلا من لفظ الاسد فلم يتعهد بكونه قاصدا تفهيم معنى الحيوان المفترس.

قلت: يرد عليه اولاً: ان الانسان العرفي قد يتعلق غرضه بالاستعمال المجازي من دون نصب قرينة، حيث يكون غرضه أحيانا هو الإجمال

١ - قد ورد نظير هذا التعبير عن السيد الخوئي نفسه في المحاضرات ج١ص٢٠٢

٢ - حكى في مباحث الاصول ج١ص٨٥ عن السيد الصدر "فده" ان السيد الخوئي "فده" ذكر ذلك له في مقام الجواب عن الاشكال عليه.

والإبهام.

وثانياً: ان كان المراد من القرينة هو خصوص القرينة المتصلة لزم التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي مع الاعتماد على قرينة منفصلة، وان كان المراد من القرينة ما يعم القرينة المنفصلة فاذا شك في القرينة المنفصلة فلا يحرز تعهد المتكلم حينئذ ان يقصد من لفظ الاسد مثلاً الحيوان المفترس، وهذا يوجب اجمال الخطاب اذا كان نكتة الظهور هو تعهد المتكلم، كما هو المفروض بناء على نظرية التعهد ولو بمقتضى ما يقال من ظهور حالي عقلائي في وفاء كل متعهد بما تعهد به، ولا يتم ما يقال (من انه يمكن نفي الشك في وجود القرينة المنفصلة بالأصل العقلائي حيث يبني العقلاء على عدم القرينة المنفصلة عند الشك في وجودها)، وذلك لان الاصول العقلائية ليست تعبدية محضة بل هي بملاك وجود كاشفية في موردها كالظهور في محل الكلام، والمفروض ان الظهور بناء على نظرية التعهد ناش من تعهد المتكلم، -بمقتضى كون الظاهر النوعي من حال العقلاء وفاءهم بتعهدهم- والمفروض ان تعهده يكون مشكوكا في مورد الشك في وجود القرينة المنفصلة، فلا يحرز الظهور حينئذ ليطمسك به لنفي القرينة المنفصلة<sup>(١)</sup>.

وقد حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" أنه أجاب عن اشكال منافية الاستعمال المجازي للتعهد بعدم استعمال اللفظ الا في معناه الحقيقي بأن الاستعمال المجازي بناء على نظرية السيد الخوئي "قده" لا ينافي التعهد بإرادة تفهيم معنى الحيوان المفترس بلفظ الاسد، حيث ان الاستعمال المجازي عنده ليس هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل اللفظ



مباحث الوضع ..... ١١٣  
مستعمل دائما في المعنى الموضوع له غاية الأمر ان التفهيم في موارد  
الاستعمال المجازي يكون مبتنيا على التنظير والادعاء<sup>(١)</sup>.

ولكن يلاحظ على هذا الجواب انه لو فسر الوضع بالتعهد فمعناه تعهد  
المتكلم ان لا يريد من لفظ الاسد مثلا الا تفهيم الفرد الحقيقي لمعنى  
الحيوان المفترس لاالفرد الادعائي اي الرجل الشجاع، والا لما كان منشأ  
لظهور كلامه في إرادة الفرد الحقيقي من الاسد دون الفرد الادعائي.  
فالانصاف تمامية هذا الاشكال الرابع على السيد الخوئي "قده".

نعم لو كان مدعى السيد الخوئي "قده" اختصاص تعهد الواضع بما اذا لم  
ينصب قرينة متصلة او منفصلة على الخلاف ولم يكن في مقام الاجمال ايضا  
وحيث ان الاعتماد على القرينة المنفصلة اوكون المستعمل في مقام الاجمال  
حالة نادرة فبمقتضى الغلبة يتم الظهور، فحينئذ يرتفع الاشكال الثالث  
والرابع.

**الاشكال الخامس:** ان دعوى كون الواضع يتعهد حين وضعه ان لا يتكلم  
باللفظ المعين الا عند إرادة تفهيم معناه خلاف ما نحسّه بالوجدان، فاننا لما  
نسّمى ولدنا باسم علي مثلا لانلتزم بعدم استعمال هذا اللفظ الا عند إرادة  
تفهيم هذا المولود، وانما نريد ان نجعل هذا اللفظ سمة وعلامة عليه، بحيث  
تكون نتيجته ان كل من اراد ان يفهم هذا المعنى استخدم هذا اللفظ، ومما  
يؤكد ذلك هو ان ظاهرة الوضع كانت متحققة في حياة الانسان منذ العهد  
الأول قبل ان تتكامل مدركاته العقلية التي ينطلق منها التعهد والالتزام  
العقلاني.

### المسلك الثالث: مسلك القرن الأكيد

**المسلك الثالث** في تفسير حقيقة الوضع هو ما ذهب السيد الصدر "قده" ومحصله ان الوضع هو الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى، وقد ذكر في تقريره ان للنفس ثلاث حالات:

١- اذا احس بشيء كأن رأى أسدا فينتقل صورته الى الذهن.  
٢- واذا احس بما يشبه ذلك الشيء انتقل ذهنه منه الى ذلك الشيء أيضا، كما لو رأى صورة الأسد فينتقل ذهنه منها الى نفس الاسد، ولأجل ذلك قد يستفيد الانسان لاجل انتقال ذهن المخاطب الى شيء من اراءه ما يشبهه كإراءة صورته.

٣- وكذا اذا احس بما رآه مقترنا مع ذلك الشيء بنحو اكيد فينتقل ذهنه منه الى ذلك الشيء، وقد اكتشف ذلك العالم الروسي الفيزيولوجي (ايوان بافلوف) حيث حاول مرة ان يجمع لعاب الكلب فاحضر عنده طعاما لإثارة غدده اللعابية وقرن ذلك فترة بدقّ الجرس، فكانت النتيجة بعدها انه كلما دق الجرس ولو من دون حضور طعام سال لعاب الكلب، ويسمى دق الجرس في المثال بالمنبّه الشرطي، كما تسمى هذه الحالة بالاستجابة الشرطية.

وعليه فاذا سمع احد صوت انسان شبيها بزئير الاسد فيحسّ اولا بنفس صوت ذلك الانسان بمقتضى الحالة الاولى وينتقل ذهنه الى زئير الاسد بمقتضى الحالة الثانية، ثم ينتقل ذهنه من زئير الاسد الى نفس الاسد بمقتضى الحالة الثالثة، ومن ثم تصدى الانسان لتبيين مقاصده بالاستفادة من الحالة الثالثة لإيجاد الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى- بلاواسطة، فيخرج مثل القرن الأكيد بين لفظ الزئير مع معنى الاسد، حيث ان القرن الاكيد

مباحث الوضع ..... ١١٥

بينهما بواسطة القرن الاكيد بين معنى الرئير ومعنى الاسد- وهذا الاقتران الأکید قد يكون بسبب عامل كيفي وهو الوضع التعييني او عامل كمي وهو كثرة الاستعمال، وليس الوضع امرا اعتباريا بل هو امر تكويني ويسمى بالقرن الأکید بين اللفظ والمعنى ويكون سببا لتحقيق حالة الاستجابة الشرطية في ذهن المخاطب بين اللفظ والمعنى، واستخدام الإنشاء في موارد الوضع التعييني لإيجاد هذا القرن الأکید لاييني ان المنشأ به هو القرن الأکید، بل يكون الإنشاء عملية تكوينية موجبة لتحقيق هذا القرن الأکید تكوينا.

وبناء على ذلك فالدلالة الوضعية دلالة تصورية دائما بمعنى ان الاقتران الأکید ثابت بين المعنى واللفظ، بحيث يستلزم تصور اللفظ تصور المعنى اينما وجد هذا اللفظ وكيفما وجد ولو من تموج الهواء او من الشخص النائم، ومن جهة أخرى ان الاقتران الأکید بين اللفظ والمعنى وان كان موقوفا على العلم بالوضع غالبا، لكنه قد يحصل على اساس عامل تلقيني كأن يقرن بشكل مكرّر بين لفظ ومعنى أمام الطفل، فيؤثر ذلك في الاستجابة الطبيعية في نفس الطفل، والحاصل أن العلقه الوضعية بعد أن كانت هي القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى فقدتتحقق في ذهن شخص دون شخص فتكون العلقه الوضعية نسبية لانهاهي اقتران اللفظ بالمعنى في الذهن فلم تتحقق في حق الجاهل بالوضع وانماتحققت في حق العالم بالوضع نعم قدتتحقق في حق الجاهل بالوضع نادرا كما اذا تم الاقتران في الذهن من دون علم من اريدتعليمه كقرن لفظ الحليب في ذهن الطفل الرضيع بالحليب.<sup>(١)</sup>

اقول: تارة يراد من الوضع العملية التي يتصدى لها الواضع مباشرة، ويعبر عنه بالوضع بالمعنى المصدرى، ومن الواضح انه لايساوق القرن الأکید بين

١١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اللفظ والمعنى وان كان نحو محاولة لإيجاده، وهذا هو الظاهر من الوضع في قولنا: وضعت اسم الحسين على ولدي، فيصدق هذا الكلام بمجرد تسمية ولده بهذا الاسم وان لم يعلن ذلك لأي احد، وقد مر ان الظاهر من عملية الوضع عرفا هو كونها اعتبارا بصيغته الثالثة وهو اعتبار اللفظ علامة على المعنى.

و أخرى يراد من الوضع العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى، ويعبر عنه بالوضع بالمعنى الاسم المصدرى، وهو الذي اراده صاحب الكفاية "قده" في قوله "ان الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى" فترى انه فسر الوضع باختصاص اللفظ بالمعنى الناشيء من تخصيصه به تارة وكثرة استعماله فيه أخرى، فان الوضع بالمعنى المصدرى يساوق تخصيص اللفظ بالمعنى مع انه فسر الوضع بالاختصاص الناشيء منه.

وهذه العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى ان اريد بها الملازمة الذهنية كما قد يوحي اليه ما حكى عن السيد الصدر "قده" من ان الاقتران الأكيد موقوف على العلم بالوضع غالبا<sup>(١)</sup>، فمعناه كون العلقه الوضعية حالة تكوينية نسبية وهذا ما صرح به نفسه على ما نقل عنه في المباحث حيث ذكر ان روح الوضع هو اقتران اللفظ بالمعنى في الذهن ففي حق الجاهل بالوضع لم يتم الوضع بعد لعدم تحقق الاقتران المخصوص بين اللفظ والمعنى في ذهنه، فالقرن الأكيد يتحقق غالبا بالعلم بانشاء اعتبار او تنزيل او قرن سابق في ذهن الآخرين وقد يتحقق من دون علم بالوضع كما اذا تم الاقتران في الذهن من دون اطلاع من اريد تعليمه على الوضع كالأطفال الذين تتم الدلالة في

مباحث الوضع ..... ١١٧  
اذهانهم مثل قرن كلمة الحليب في ذهنهم بالحليب<sup>(١)</sup>، ولكن ينافيه ماحكي  
عنه في البحوث من ان الوضع عملية قرن اكيد بين اللفظ والمعنى، وتكون  
الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن السامع فرع هذا القرن  
الأكيد<sup>(٢)</sup>.

فان ادعى كون العلقه الوضعية نسبية كما هو المنسجم مع مبناه، فيلاحظ  
عليه أن العلقه الوضعية ليست نسبية بالنظر العرفي بحيث تختص بمن وجد  
في ذهنه القرن الاكيد.

وان ادعى ما في البحوث من كون الوضع هو القرن الاكيد وتكون الملازمة  
الذهنية فرع القرن الاكيد، ففيه انه لم يحدث في عالم التكوين شيء عدا  
امرین الأول: إنشاء الواضع وجعله اللفظ لمعنى حيث قال مثلاً سميت ولدي  
عليا والثاني: انه علم به المخاطب وحصل له ملازمة ذهنية بين اللفظ  
والمعنى، والمفروض انه لا يرى أيًا منهما وضعا، حيث ذكر ان انشاء الواضع  
عملية تكوينية لتحقيق القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، فلا يكون بنفسه هو  
القرن الأكيد، كما ذكر ان الملازمة الذهنية تكون من آثار القرن الأكيد،  
وحيثئذ فيسأل اين هذا الواقع التكويني الذي يعبر عنه بالقرن الأكيد وراء  
هذين الأمرين.

فالظاهر ان يقال ان العلقه الوضعية حالة منتزعة من مرتبة من القرن الأكيد  
والملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى لدى اهل لغة ولو في الجملة.  
اويقال بان العلقه الوضعية حالة ارتباط عرفي بين اللفظ والمعنى، وهذه  
الحالة العرفية قد تنشأ من وضع واضع مقبول لدى العرف او من مرتبة من  
كثرة الاستعمال.

١ - مباحث الاصول ج ١ ص ١٠٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٦٥

### المسلك الرابع: مسلك الهوهوية

المسلك الرابع في حقيقة الوضع ما حكى عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من ان العلة الوضعية هي الهوهوية بين اللفظ والمعنى .  
توضيح ذلك: انه يمضي على الوضع اربعة مراحل:  
المرحلة الأولى: انتخاب لفظٍ لمعنى، وهذا هو الذي يطلق عليه الوضع بالمعنى المصدري .

المرحلة الثانية: مرحلة الإشارة الى المعنى حيث أن مجرد انتخاب لفظ معين وجعله بإزاء المعنى لا يؤدي الى انسباق المعنى في الذهن ما لم تضمم الى اطلاق اللفظ على ذلك المعنى عوامل كمية ككثرة الاستعمال وعوامل كيفية كاحتفاف الكلام بالقرائن المشيرة للمعنى .

المرحلة الثالثة: مرحلة سببية تصور اللفظ لتصور المعنى، وهذه المرحلة انما تتحقق اذا تاكدت علاقة اللفظ بالمعنى بحيث استغنى اللفظ في اخطاره للمعنى عن القرائن المشيرة، وقد اعتبر كثير من الاصوليين هذه المرحلة هي العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى، ولكن الصحيح عندنا انها هي المرحلة الرابعة .

المرحلة الرابعة: مرحلة الاندماج والهوهوية التي تعني اندكاك صورة المعنى في صورة اللفظ ذهنا وفناء احديهما في الاخرى فلا يرى الذهن صورتين صورة للفظ وصورة للمعنى، بان تكون الاولى سببا للثانية، بل تكون صورة اللفظ مغفولا عنها، بحيث لا يلتفت الى اللفظ وخصوصياته الصوتية والبنائية والاعرابية أبداً، ولو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة السببية نظير علاقة النار مع الاحتراق بحيث يوجب رؤيتها تصور الاحتراق او علاقة زئير

مباحث الوضع ..... ١١٩

الاسد بالاسد بحيث يوجب سماعه تصور الاسد لم تستلزم هذه العلاقة الفناء والغفلة عن اللفظ بينما ان الفناء والغفلة حاصلة، وهذا دليل على كون العلقه بين اللفظ والمعنى علاقة الهوهوية لا السببية.

ويشهد على ذلك ايضا سريان حسن المعنى وقبحه الى اللفظ، فيشعر الانسان بكراهة بعض الالفاظ كلفظ هتلى ويزيد لقبح معانيها، واستحسان بعض الالفاظ الأخرى كمحمد وعلي لحسن معانيها، فلولا علاقة الاندماج بين اللفظ والمعنى واتحاد صورتيهما لما سرى الحسن والقبح من المعنى الى اللفظ، ويشهد له ايضا ان الانسان قد يستخدم اللفظ لا لغرض التفهيم بل لغرض التلقين او الترويح النفسي، بان يتحدث مع نفسه حينما اصاب بمرض القلق والتوتر النفسي بالفاظ التشجيع ونحوها فلا يقصد من طرح اللفظ اخطار معناه في ذهنه لحضوره في ذهنه مسبقا قبل تلفظه بلفظه، ولكنه يريد من خلال تلفظه بهذا اللفظ تلقين نفسه، فلو لم تكن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة هوهوية بل كان مجرد علاقة سببية تصور اللفظ لتصور المعنى لم يتم عملية التلقين، بل لم يكن هناك حاجة للتلفظ لان المفروض تصوره للمعنى مسبقا. وهذه هي العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى، فتختلف عن مثل سببية رؤية النار لتصور الاحتراق، حيث لا يوجد بين النار والاحتراق علاقة هوهوية، وهكذا في وضع العلم على مكان ليدل على انه رأس الفرسخ.

فالحاصل هو ان العلاقة الوضعية هي علاقة الهوهوية بين اللفظ والمعنى وأما علاقة سببية تصور اللفظ لتصور المعنى فهي تكون من مبادئ العلقه الوضعية وما يرى من عدم حصول علاقة الهوهوية بين الاذهان بالنسبة لبعض الالفاظ كمن يتذكر اللفظ وهو ناس للمعنى او بالعكس او لا يكون انتقاله للمعنى من خلال اللفظ مباشرة كالمتعلم للغة اجنبية حيث ينتقل ذهنه للمعنى بنحو السببية لالهوهوية فهذا يعني انه لم يتحقق العلقه الوضعية

١٢٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بالنسبة اليه فان العلاقة الوضعية امر ذهني يختلف باختلاف الأذهان والظروف، فربما تحققت في بعض الأذهان دون بعض.

هذا، والمتناسب مع العلقة الوضعية بناء على هذا التفسير هو ان يكون مرحلة الانتخاب اي عملية الوضع بالمعنى المصدرى هو اعتبار الهووية بين اللفظ والمعنى وان كان لا يتعين في ذلك ويمكن ان يكون عملية الوضع على نحو جعل الملازمة، او جعل العلامة وغير ذلك.

وما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان اعتبار الهووية امر بعيد عن اذهان العرف الواضعين بما فيهم الصبيان ففيه ان اعتبار الهووية امر بسيط يلتفت اليه حتى الصبيان، ولذا ترى ان الصبيان يقولون في مقام السبّ "كلب بن كلب" وهذه هي الاستعارة الشائعة بين الناس فيقال هذا اسد وذاك قمر وهكذا، كما ان ما ذكره "قده" من ان اعتبار وحدة اللفظ والمعنى لغو بعد كون الغرض كون اللفظ دالا والمعنى مدلولاً، وهذا يقتضي الاثينية بينهما فغير تام أيضا بناء على المسلك الصحيح من ان العلقة الوضعية هو هوية اللفظ والمعنى، فيكون اعتبار الهووية متناسبا معها تماما<sup>(١)</sup>.

وقد فهم بعض الاعلام من هذه العبارة كون العلقة الوضعية عبارة عن حصول الهووية والوحدة الحقيقية بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وذكر انه ليس المقصود طبعاً هو الاتحاد بين واقع اللفظ وواقع المعنى الخارجيين، فان بطلان ذلك من اوضح الواضحات وانما يقصد الاتحاد بين صورتها الذهنية.

ثم ناقش فيه بانه كيف يستطيع ان يصدّق اتحاد الصورتين حقيقة رغم تعدد ذي الصورة، مع وضوح ان كل ذي صورة انما يشعّ صورته دون صورة



مباحث الوضع ..... ١٢١  
شيء آخر<sup>(١)</sup>.

وفيه ان الظاهر من العبارة التي نقلناها في تبين مسلك الهوهوية انه توجد في الذهن صورتان صورة اللفظ وصورة المعنى ولكن تكون صورة اللفظ مغفولا عنها ولايلحظ اليها الا كأنها صورة المعنى، فالمراد من الهوهوية بين اللفظ والمعنى هو الهوهوية التصورية لالهوهوية التصديقة وهذا الذي يعبر عنه في الكلمات بلحاظ اللفظ في المعنى، فلايرد على مسلك الهوهوية اشكال من هذا القبيل.

نعم يرد على هذا المسلك أنه وان كان لاريب في تحقق الهوهوية التصورية للعرف العام بين اللفظ والمعنى -بمعنى لحاظ اللفظ فانيا في المعنى بحيث لايلتفت اليه تفصيلا عادة وان كان يلتفت اليه اجمالا، ولذلك يلتفت السامع الى حسن صوت المتكلم او قبحه او خطأه من حيث الاعراب والبناء ونحو ذلك- ولكن هذه الهوهوية التصورية تكون من نتائج ترسخ العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى في أذهان اهل اللغة، ويترتب على هذه الهوهوية التصورية ما ذكره من سريان حسن المعنى وقبحه الى اللفظ ونحو ذلك بعد فترة من تحقق العلاقة الوضعية بحيث ترسخت في ذهن العرف، ولكنه لايعني ان الهوهوية التصورية هي العلاقة الوضعية، ويشهد على ذلك ان العلاقة الوضعية لاتختص باللفظ، فقد توضع اشارة الأخرس على معنى معين، وبذلك تتم العلاقة الوضعية بينهما، ولامعنى لإنكار العلاقة الوضعية في مثلها بمجرد عدم تحقق الهوهوية، كما ان ما ذكره من عدم تحقق العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى في حق متعلم اللغة الأجنبية حيث لم تتحقق في ذهنه الهوهوية بينهما، فلايخلو من غرابة.

١٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وأما ما ذكره من ان اعتبار الهووية امر سهل فهذا مما لاشكال فيه كبرويا، وانما الاشكال في تطبيقه على المقام، فان حمل قول الواضع "سميت ولدي باسم الحسين " على انه بصدد اعتبار الوحدة بين لفظ الحسين وهذا المولود فهو بعيد عن الأذهان جدًا.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الوضع بمعناه المصدرى هو جعل الواضع اللفظ علامة على المعنى، كما يقول الوالد "سميت ولدي باسم علي" فانه يعتبر هذا الاسم سمة وعلامة لولده، كما ان الوضع بمعناه الاسم المصدرى وهو العلقه الوضعية هو حالة الارتباط العرفي بين اللفظ والمعنى، وهذا الارتباط ينشأ من وضع واضح مقبول لدى العرف او من كثرة الاستعمال، اويقال ان العلقه الوضعية حالة منتزعة من مرتبة من الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى لدى اهل لغة ولو في الجملة.

وهذه العلقه الوضعية ليست نسبية، فإما ان تتحقق بين اللفظ والمعنى او لاتتحقق، بخلاف الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى التي تتحقق في حق العالم بالوضع دون الجاهل به، فالملازمة الذهنية تكون من آثار الوضع لاعينه.

## ٢- اقسام الوضع

ينقسم الوضع تارة بلحاظ أسباب تحقق العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى وأخرى بلحاظ المعنى الذي وضع له اللفظ وثالثة بلحاظ اللفظ الذي وضع للمعنى، فهنا تقسيمات عديدة نذكرها فيما يلي:

### التقسيم الأول: الوضع التعييني والوضع التعييني

أما الوضع التعيينى فيراد به جعل العلقه الوضعية بواسطة تعيين لفظ لمعنى من طريق جملة انشائية -من قبيل ان يقول الاب سميت ابني عليًا- ونحو

مباحث الوضع ..... ١٢٣  
ذلك.

وأما الوضع التعيني فيراد به نشوء العلقمة الوضعية بين لفظ ومعنى بسبب كثرة استعماله فيه، وقد يناقش في كونه من اقسام الوضع لوجهين:

**الوجه الاول:** ما ذكره بعض الاعلام "قده" من انه لا يتصور معنى معقول للوضع التعيني، اذ لاوجه لان يختص اللفظ بالدلالة على المعنى بمجرد كثرة الاستعمال مع ان الدلالة في هذه الاستعمالات الكثيرة لاينفرد بها اللفظ بل يشترك معه القرينة، فيكون الدالّ على المعنى هو اللفظ مع القرينة لااللفظ وحده، ولو كان لمثل هذا مثال معلوم وواقع ثابت لايمكن ان نقول بان ملاكه شيء معقول لاتصل اليه أذهاننا، ولكنه لم يتضح لدينا وجود لفظ استعمل في معنى مع القرينة كثيرا الى ان صار دالا عليه بلاقرينة، وعليه فلانستطيع الجزم بمعقولية الوضع التعيني بسهولة<sup>(١)</sup>.

وفيه ان كثرة استعمال لفظ في معنى ان كانت مقرونة بقرينة شخصية معينة دائما تم هذا الاشكال، ولكن المفروض في الوضع التعيني كون العلقمة الوضعية بين لفظ ومعنى ناشئة من كثرة الاستعمال فيه بقرينة حالية نوعية كاستعمال الخمس في معناه المصطلح دون معناه اللغوي او بقرائن مختلفة التي قد تكون حالية وقد تكون لفظية على اختلاف اساليبها، فما يكون محفوظا في جميع هذه الاستعمالات هو اللفظ فقط دون تلك القرائن، وهذا يوجب حصول أنس ذهني بين نفس اللفظ وبين المعنى الى ان تتحقق بينهما ملازمة ذهنية بحيث يوجب تصور ذلك اللفظ تصور ذلك المعنى.

**الوجه الثاني:** ان حقيقة الوضع هي اعتبار خاص بين اللفظ والمعنى -سواء قلنا بمسلك المحقق الاصفهاني "قده" من كونه هو اعتبار كون اللفظ

١٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

موضوعا على المعنى نظير وضع العَلَم على مكان ليدل على كونه رأس الفرسخ او قلنا بمسلك المحقق الايرواني "قده" من كون الوضع هو اعتبار الهوية بين اللفظ والمعنى، او قلنا بكونه اعتبار اللفظ علامة على المعنى - ويكون الغرض من هذا الاعتبار هو تحقق الملازمة الذهنية بينهما، وبعد ما تحققت هذه الملازمة الذهنية بين لفظ ومعنى بسبب كثرة استعماله فيه فيلغو بعدئذ ذلك الاعتبار حيث ان نتيجته قد حصلت بسبب كثرة الاستعمال.

وأما تسبب كثرة الاستعمال لتحقق الوضع قهرا بلا حاجة الى اي اعتبار لاحق فهو غير معقول بناء على تفسير حقيقة الوضع بالاعتبار فان الاعتبار فعل قصدي لا يتحقق بدون قصد، كما لا يمكن ان تكون كثرة الاستعمال انشاءا وبراذا لذلك الاعتبار لان كثرة الاستعمال قائمة باشخاص متعددين، و لم يقصد كل واحد منهم باستعماله سوى الاستعمال من دون قصد لانشاء ذلك الاعتبار وبراذه.

فما ذكره المحقق الايرواني "قده" من أنه لا يمكن حصول الوضع الذي هو اعتبار الهوية بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال، نعم قد تكشف كثرة الاستعمال عن كون المستعمل بصدد اعتبار الهوية بين لفظ ومعنى، كما تكشف الجملة الإنشائية في الوضع التعييني عن ذلك كقول الأب: "سميت ولدي عليا"، بل ربما يكشف عنه استعمال واحد كما يقول الوالد: "جنني بولدي علي" فيفهم الآخرون أنه سمى ولده علياً<sup>(١)</sup>.

فانما يتم كلامه "قده" فيما لو كانت كثرة الاستعمال صادرة من مستعمل واحد، ولكن المفروض عادة صدورها من اشخاص متعددين، وكل واحد منهم في استعماله لم يقصد سوى الاستعمال فلا يمكن ان تكشف عن كونهم

مباحث الوضع ..... ١٢٥

بصد اعتبار الههوية او اي اعتبار آخر.

واما ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من ان حقيقة الوضع هو اعتبار اللفظ علامة للمعنى، فقد يكون هذا الجعل والاعتبار ابتدائيا فيسمى بالوضع التعييني وقد يكون مسبقا بالاستعمالات المتكررة بعلاقة المجاز فيكون الوضع تعيينيا<sup>(١)</sup>.

ففيه ما مر من انه بعد حصول الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال فيه فيلغو اعتبار كون اللفظ علامة على ذلك المعنى، لان الغرض منه هو حصول هذه الملازمة الذهنية، والمفروض انها قد حصلت من قبل بسبب كثرة الاستعمال، نعم يرى اهل اللغة هذا اللفظ علامة على المعنى نتيجة الملازمة الذهنية الحاصلة لديهم من كثرة الاستعمال ولكنه لا يساوق الجعل والاعتبار، فانه نظير ان اهل اللغة يرون جميع الالفاظ من لغتهم علامة على معانيها مع ان الجعل والاعتبار لم يصدر الا من الواضع فقط.

وعليه فلو كانت حقيقة الوضع هي الاعتبار لم يصح تقسيم الوضع الى الوضع التعييني والتعيني، لان الوضع التعيني لا يشتمل الا على نتيجة الوضع، وهي الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال، نعم لو التزمنا بمسلك التعهد وان حقيقة الوضع هي التعهد بعدم استعمال اللفظ الا عند إرادة تفهيم معناه، ففي موارد الوضع التعيني أيضا يكون هناك تعهد ضمني من كل مستعمل بعدم استعمال اللفظ الا عند إرادة تفهيم معناه، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" انه لا يمكن تقسيم الوضع الى الوضع التعييني والتعيني الا بالالتزام بمسلك التعهد، فانه بناء على ذلك يصح ان يقال بان التعهد ان كان ابتدائيا فهو وضع تعيني وان كان ناشئا من كثرة

الاستعمال فهو وضع تعيني، ولكن مرّ النقاش في هذا المسلك.  
وكذا لو التزمنا بان الوضع هو الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى فهذا  
الاقتران الأكيد قد يحصل بموجب عامل كفي كقول الأب سميت ابني  
عليًا، وهذا هو الوضع التعيني، وقد يحصل بموجب عامل كميّ، وهو كثرة  
استعمال لفظ في معنى بقرائن مختلفة، فيحصل الأنس الذهني بين ذلك اللفظ  
وذلك المعنى تدريجًا فيحصل بينهما اقتران أكيد.

ولكن مرّ ان هذه العلقه الوضعية التي عبّر عنها بالاقتران الأكيد ليست شيئًا  
وراء الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى التي تحصل بعد العلم بالوضع،  
فليست هي عين الوضع وانما تكون نتيجة الوضع ومن آثاره، والشاهد على  
ذلك ما مر من ان العلقه الوضعية بين لفظ ومعنى ليست بنظر العرف حالة  
نسبية توجد في ذهن العالم بالوضع دون الجاهل به، بينما ان الملازمة  
الذهنية حالة نسبية دائمة، ففي موارد الوضع التعيني لا توجد الا ملازمة ذهنية  
بين لفظ ومعنى بموجب كثرة استعماله فيه، وهذه الملازمة الذهنية هي نتيجة  
الوضع.

الا انه تقدم امكان ان يلحظ ذلك بلحاظ عرفي مسامحي فيسمى تحقق  
الملازمة الذهنية بين لفظ ومعنى لدى اهل لغة ولو في الجملة علقه وضعية  
بين اللفظ والمعنى، وكذا يسمى حصول الملازمة الذهنية لدى عائلة في  
مورد وضع الاعلام علقه وضعية، فان الملازمة الذهنية بين اسم عليّ وبين  
مولود معين لدى عائلته قد تنشأ من عامل كفي وهو قول الأب "سميت ابني  
عليًا" وقد تنشأ من عامل كميّ وهو كثرة استعمال هذا اللفظ للدلالة على  
ذاك المولود من دون ان يقصد بذلك تحقق العلقه الوضعية بينهما، الا انه  
حصلت ملازمة ذهنية لدى عائلته بين ذلك الاسم وذاك المولود تدريجًا،  
وبهذا اللحاظ يصح تقسيم الوضع الى الوضع التعيني والتعيني، ويشهد على

مباحث الوضع ..... ١٢٧  
ذلك صحة تقسيم العلقه الوضعيه بين لفظ ومعنى الى العلقه الوضعيه الناشئه  
من تخصيصه به او من كثرة استعماله.

كما انه بناء على مسلك الهوية بين اللفظ والمعنى فلا اشكال في صحة  
تقسيمها الى الوضع التعييني والتعيني لانها قد تنشأ من انشاء الوضع وقد تنشأ من  
كثرة الاستعمال.

### هل يتحقق الوضع التعييني بالاستعمال؟

ذكر صاحب الكفاية "فده" في اول بحث الحقيقه الشرعيه ان الوضع  
التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك قد يحصل باستعمال اللفظ في  
غير ما وضع له، بان يقصد الحكايه عنه والدلاله عليه بنفسه لا بقرينه، كما  
يقول الوالد "جنني بولدي الحسين" مع ظهور حاله في كونه بصدد وضع  
اسم على ولده.  
وقد أورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما ذكره المحقق النائيني "فده" من انه مستلزم لاجتماع اللحاظ الآتي  
والاستقلالي في لفظ واحد، حيث أنه في مقام الاستعمال يلحظ اللفظ فانيا  
في المعنى وفي مقام الوضع يلحظ اللفظ مستقلا ليوضع على المعنى، فلو  
كان المستعمل في مقام الوضع ايضا لزم اجتماع اللحاظ الآتي والاستقلالي  
في لفظ واحد وهو محال<sup>(١)</sup>، ووجه استحالة اجتماع اللحاظين في لفظ واحد  
ان مرجعه الى التناقض لان معنى اللحاظ الآتي عدم اللحاظ الاستقلالي.  
وقرب المحقق الاصفهاني "فده" هذا الإيراد بانه يستلزم اجتماع لحاظين  
في حكاية اللفظ عن المعنى، حيث أنه في مقام الاستعمال تلحظ حكاية  
اللفظ عن المعنى بلحاظ فنائي - حيث تلحظ فانية في المحكي - ولكنه في

١٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
مقام الوضع تلحظ حكاية اللفظ عن المعنى بلحاظ استقلالي كي توجد هذه  
الحكاية والدلالة بالوضع واجتماع الحاظ الفئائي والاستقلالي في  
مورد واحد محال<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد اولا: بانكار تقوّم الاستعمال بلحاظ  
اللفظ فانها في المعنى فانه لامانع من لحاظ اللفظ حين الاستعمال استقلالا،  
كما نرى ان الخطيب يختار كلمات جميلة في مقام الاستعمال، وهذا  
لا ينافي قصد حكايته للمعنى، كما لامانع وجدانا من لحاظ حكاية اللفظ عن  
معناه -حين استعماله فيه- باللحاظ الاستقلالي.

وثانيا: بما حكي عن المحقق العراقي "قده" من ان ما وضع للدلالة على  
المعنى هو طبيعي اللفظ فيكون هو الملحوظ استقلالا وما استعمل في المعنى  
انما هو شخص هذا اللفظ المستعمل في الكلام فيكون هو الملحوظ آليا،  
فلم يجتمع اللحاظ الآلي والاستقلالي في مورد واحد وهو متين.

٢- ما حكي عن المحقق العراقي "قده" من ان استعمال اللفظ في معنى  
للدلالة عليه يتوقف على كون اللفظ مستعدّا لدلالته على ذلك المعنى،  
واستعداده لها يتوقف على الوضع وهو لا يحصل الا باستعماله فيه فيلزم الدور.  
ثم أجاب عنه بان الاستعمال يتوقف على كون اللفظ مستعدّا للدلالة على  
المعنى في ظرف الاستعمال، وهذا المقدار من الاستعداد حاصل في ظرف  
هذا الاستعمال الذي توجد قرينة على كون المستعمل في مقام تحصيل  
الوضع به أيضا، وذلك لان القرينة تؤهل اللفظ في وقته للدلالة على  
المعنى<sup>(٢)</sup>، وما افاده متين جدا.

١ - نهاية الدراية ج١ ص٨٦

٢ - بدائع الافكار ص٣٤



مباحث الوضع ..... ١٢٩

٣- ما قد يقال من ان الاستعمال المذكور ليس حقيقيا ولا مجازيا، اذ الاستعمال الحقيقي موقوف على الوضع، والمفروض عدم وضع اللفظ على هذا المعنى سابقا، والاستعمال المجازي موقوف على العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي، والمفروض عدم ملاحظتها في المقام، وعليه فيكون الاستعمال غلطا.

ولكن يجاب عنه **اولا** بما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان ذلك غير ضائر بعد ما كان هذا الاستعمال مما يقبله الطبع ولا يستنكره والميزان في صحة الاستعمال موافقة الطبع<sup>(١)</sup>، والحاصل انه لا يعتبر في الاستعمال ان يكون حقيقيا او مجازيا، بل يكفي استحسان الطبع له.

**وثانيا:** ان هذا الاستعمال يكون استعمالا حقيقيا لانه لا يعتبر في الاستعمال الحقيقي اكثر من تقارنه للوضع زمانا، وان تأخر عنه الوضع عنه رتبة.

٤- ما ذكره في البحوث من انه بناء على المسلك الصحيح في تفسير حقيقة الوضع من كون الوضع هو القرن الأكد بين اللفظ والمعنى، فيمكن ان يتحقق ذلك باستعمال واحد فلا يكون فيه اشكال.

ولكن تصويره على المسالك الأخرى في تفسير حقيقة الوضع من كونها أمرا اعتباريا او تعهدا عقلائيا فلا يخلو من اشكال، لان المجعول الاعتباري او التعهد العقلاني امر نفساني ويستحيل انطباقه على نفس الاستعمال او ايجاده بالاستعمال، بل لا بد من افتراض عناية زائدة على مجرد الاستعمال يستكشف بها اعتبار المستعمل او تعهده.

كما انه بناء على مسلك صاحب الكفاية من كون الوضع التعييني هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلا يعقل ان يكون الاستعمال بنفسه مصداقا للوضع.

١٣٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
اذ اولاً: لو فرض تصوير ذلك بنحو يكون الاستعمال مصداقاً لتعيين اللفظ  
على معنى فلا يتصور كونه كذلك الا بالاضافة الى شخص اللفظ المستعمل،  
فان المستعمل دائماً يكون جزئياً، فلا يكون الاستعمال الا مصداقاً لوضع  
شخص اللفظ المستعمل بينما ان المطلوب هو وضع طبيعي اللفظ على  
المعنى.

وثانياً: ان كون اللفظ دالاً بنفسه على المعنى بلا حاجة الى شيء آخر أمر غير  
ممکن، الا بناء على توهم الدلالة الذاتية للالفاظ، وحينئذ فلا بد لكل لفظٍ  
مستعملٍ في معنىٍ من وجود سبب لدلالته عليه، والسبب احد امرين: اما  
الوضع او المناسبة والعلاقة بين المعنى الموضوع له وبين المعنى المستعمل  
فيه مع وجود قرينة على ارادته، والمفروض في المقام انتفاء كلا السببين.  
وان شئت قلت: ان كون الاستعمال محققاً للوضع يتوقف على كون اللفظ  
المستعمل دالاً بنفسه على المعنى دلالة فعلية، وكون اللفظ دالاً بنفسه على  
المعنى يتوقف على الوضع، ويستحيل ان يكون ما هو موقوف على الوضع  
محققاً للوضع للزوم الدور.

نعم لو كان المحقق للوضع هو قصد دلالة اللفظ بنفسه على المعنى أمكن  
ان يقال بان قصد الدلالة ليس موقوفاً على تحقق الوضع في الرتبة السابقة  
وانما هو موقوف على تحقق الوضع في زمان فعلية الدلالة وهو نفس زمان  
الاستعمال، الا ان قصد دلالة اللفظ على المعنى ليس محققاً للوضع جزماً اذ  
ليس هذا القصد تخصيصاً للفظ بالمعنى وانما هو إرادة للتخصيص، والا لزم  
تحقق الوضع بمجرد إرادة الواضع تخصيص لفظ لمعنى وان لم يخصه  
بالفعل<sup>(١)</sup>.

مباحث الوضع ..... ١٣١

ويلاحظ عليه: انه تارة يفرض كون الاستعمال مجردا عن أية قرينة على كون المستعمل بصدد الوضع فلا يحصل به الوضع حتى على مسلك القرن الأكيد، اذ القرن الأكيد لا يحصل باستعمال واحد بدون القرينة، وأخرى يفرض وجود قرينة حالية على كون المستعمل بصدد الوضع، وحينئذ فلا يكون ايّ مانع من تحقق الوضع بهذا الاستعمال، كما يقول الأب "جئني بولدي الحسين" مع ظهور حاله في كونه بصدد تسميته.

واما ما ذكره من انه بناء على تفسير الوضع بكونه امرا اعتباريا او تعهدا عقلايا يكون الوضع امرا نفسانيا ويستحيل انطباقه على نفس الاستعمال او ايجاده به، ففيه انه لا ينبغي الاشكال في تقوم عنوان الوضع على ابراز ذلك الاعتبار او التعهد ويكون "قول الاب جئني بولدي الحسين" مبرزا عرفا لذلك الاعتبار او التعهد النفساني، وبذلك يتحقق عنوان الوضع والتسمية كما انه ما لم يبرز المالك تملك ماله لشخص آخر فلا يصدق عرفا انه باعه او وهبه ذلك المال، ودعوى الفرق بينه وبين المقام بوجود أثر عقلائي وشرعي على تحقق عنوان البيع والهبة بخلاف عنوان الوضع والتسمية غير متجهة، لان الكلام فيما يتحقق به الوضع والتسمية وان لم يترتب عليه أي أثر عقلائي او شرعي.

وأما ما ذكره من ان اللفظ المستعمل جزئي دائما ولا معنى لاستعمال طبيعي اللفظ، فيكون الاستعمال على هذا محققا لوضع شخص ذلك اللفظ وتخصيصه بالمعنى، بينما ان المطلوب هو وضع طبيعي اللفظ للمعنى، ففيه: أنه حينما يقول الوالد مثلا "جئني بولدي الحسين" مع ظهور حاله في كونه بصدد الوضع، فهذه القرينة الحالية توجب كون هذا الاستعمال تخصيصا لطبيعي لفظ الحسين على ولده، اذ العرف يلغي الخصوصية عن شخص هذا اللفظ المذكور في استعمال الوالد.

واما ما ذكره من لزوم الدور ففيه: انه بعد ما افترض من وجود قرينة على

١٣٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

كون المستعمل في مقام الوضع فيكون محقق الوضع هو استعمال اللفظ في معنى مع وجود قرينة حالية على كون المستعمل بصدد الوضع، وهذا الاستعمال لا يتوقف على فعالية الوضع في الرتبة السابقة، وانما يتوقف على تحقق الوضع مقارنا للاستعمال المقرون بقرينة على الوضع، ولو كان الوضع متأخرا عنه رتبة.

وان شئت قلت: ان تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا يتوقف على كون اللفظ بنفسه -وبلا حاجة الى اية قرينة - دالا على المعنى في رتبة سابقة، بل يكفي فيه ان يفهم المعنى من هذا اللفظ في ظرف الاستعمال ولو بالاستعانة بالقرينة، مع وجود قرينة حالية على كونه بصدد وضع هذا اللفظ على المعنى.

ان قلت: لو كان مراد صاحب الكفاية "قده" من تفسير الوضع التعييني بكونه تخصيص اللفظ بالمعنى هو تخصيصه به خارجا لاعتبارا فقد يقال بان استعمال اللفظ في المعنى انما يوجب تخصيصه به خارجا فيما اذا كان مجردا عن القرينة، والمفروض ان استعمال لفظ في معنى ليدل عليه بنفسه بلا حاجة الى أية قرينة يتوقف على تحقق الوضع في رتبة سابقة، فيلزم الدور. قلت: لاوجه لذلك بتاتا فانه يكفي في تخصيص اللفظ بالمعنى خارجا وجود قرينة على ارادته لمعنى وأنه بصدد وضع هذا اللفظ على ذلك المعنى، ولا يحتاج الى دلالة هذا اللفظ بنفسه على ذاك المعنى في رتبة سابقة. فالصحيح هو امكان ايجاد الوضع التعييني بالاستعمال على جميع المسالك في الوضع.

### التقسيم الثاني

وقد يقسم الوضع بالنظر الى المعنى الذي يوضع بإزائه اللفظ على اربعة

أقسام:

١- الوضع العام والموضوع له العام

٢- الوضع الخاص والموضوع له الخاص

٣- الوضع العام والموضوع له الخاص

٤- الوضع الخاص والموضوع له العام

ومنشأ هذا التقسيم ان المعنى الذي يراد وضع اللفظ بإزاءه قد يكون كلياً بان لا يمتنع صدقه على كثيرين كمفهوم الانسان وقد يكون جزئياً يمتنع صدقه على كثيرين كصورة مولود معين، ومن جهة أخرى ان هذا المعنى الذي يراد وضع اللفظ بإزاءه قد يتصور بنفسه او بعنوان آخر مشير اليه إجمالاً لكنه يكون مثل ذلك المعنى من حيث الكلية والجزئية، وقد يتصور بعنوان آخر مشير اليه إجمالاً لكنه يخالفه من حيث الكلية والجزئية.

فاذا كان المعنى الموضوع له كلياً وتصوره الواضع بنفسه او بعنوان كلي مشير اليه إجمالاً (كما لو تصور مفهوم الإنسان فوضع له لفظ الإنسان او رأى شبحاً من بعيد و لم يعرف نوعه ولكنه وضع لفظاً لما هو نوع هذا الشبح واقعا فقد اتخذ عنوان "نوع هذا الشبح" مشيراً إجمالياً الى واقعه) فيكون من الوضع العام والموضوع له العام.

واذا كان ذلك المعنى جزئياً وتصوره الواضع بنفسه او بعنوان جزئي آخر مشير اليه إجمالاً (كما لو رأى شبحاً من بعيد و لم يعرف ما هو ولكنه وضع لفظاً بإزاءه فانه قد تصور بوجه إجمالي الذي يكون جزئياً أيضاً) فيكون من الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

واذا كان المعنى جزئياً و لم يتصوره الواضع بنفسه وانما تصور مفهوماً كلياً وجعله مشيراً الى ذلك المعنى الجزئي إجمالاً فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص.

١٣٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وإذا كان المعنى كلياً واران الواضع ان يجعل تصور بعض افراده عنوانا مشيراً اليه اجمالاً فيكون من الواضع الخاص والموضوع له العام. وبذلك تكون الاقسام اربعة.

ثم انه لا اشكال في امكان القسمين الأولين اي الواضع العام والموضوع له العام والواضع الخاص والموضوع له الخاص، بل لا ريب في وقوعهما في جميع اللغات، فالواضع في اسماء الأجناس يكون من قبيل الواضع العام والموضوع له العام حيث ان الصورة التي يلحظها في مقام الواضع صورة كلية، ويكون المعنى الموضوع له نفس هذه الصورة الكلية، فالواضع حينما يريد وضع لفظ الاسد على الحيوان المفترس فيلحظ الصورة الكلية للحيوان المفترس ويضع بإزائها هذا اللفظ، فيكون المعنى الموضوع له لفظ الاسد كلياً وتكون افراد الاسد مصاديق لذلك المعنى الموضوع له؛ والواضع في اسماء الأعلام يكون من الواضع الخاص والموضوع له الخاص، حيث ان الأب مثلاً حينما يريد ان يضع اسم عليّ على ولده فيلحظ صورة ولده التي هي صورة جزئية ويضع بإزائها هذا اللفظ.

نعم يقع الكلام في أن المعنى الموضوع له في اسم الجنس او العلم هل أخذ فيه الوجود الخارجي او الذهني ام لم يؤخذ فيه أيّ منهما.

فذكر المحقق الاصفهاني "قده" ان الموضوع له هو ذات المعنى من دون أخذ الوجود الخارجي او الذهني فيه، وذلك لان تصور المعنى يوجب صيرورته موجوداً ذهنياً، فلو أخذ في المعنى الوجود الخارجي لزم اتصاف الوجود الخارجي بالوجود الذهني، وهو محال، لان المقابل لا يقبل المقابل، كما انه لو أخذ فيه الوجود الذهني لزم منه اتصاف الوجود الذهني بالوجود

مباحث الوضع ..... ١٣٥  
الذهني، وهو محال، لان المماثل لايقبل المماثل<sup>(١)</sup>، وقد تبعه السيد الخوئي  
"قده" في ذلك<sup>(٢)</sup>.

والظاهر ان الموضوع له لاسم الجنس كالماء هو ما يكون ماءً بالحمل  
الشائع، يعني ما لو وجد في الخارج كان ماءً وكذا الموضوع له للفظ العنقاء  
او التناقض هو ما لو وجد في الخارج لكان عنقاء وتناقضا، وان كان  
المفروض عدم وجود العنقاء في الخارج واستحالة وجود التناقض، والذي  
يشهد على ذلك صحة السلب عرفا فان الصورة الذهنية للماء مثلا ليست ماءً  
عرفا، نعم كما ذكر السيد الإمام "قده" ان نكتة عدم صدق هذه المفاهيم  
على ما لم يكن بالحمل الشائع مصداقا لها ان الطبيعة لم تكن طبيعة حال  
العدم، فحينما نقول كل نار حارة فنخبر عن مصاديق النار، والمعدوم ليس  
مصداقا للنار كما ان الموجود الذهني ليس نارا بالحمل الشائع، فينحصر  
الصدق على الافراد الموجودة في ظرف وجودها من غير ان يكون الوجود  
قيدا<sup>(٣)</sup>.

هذا كله بلحاظ اسماء الأجناس، وأما في أسماء الأعلام فلايبعد ان يكون  
الموضوع له فيها هو الوجود الخارجي للشيء، فالوالد حينما يسمي ولده  
باسم عليّ فيكون لحاظه واسطة في اعتباره هذا الاسم علامة على هذا  
المولود الخارجي، وهذا لاينافي كون القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور  
المعنى، فان الصورة الذهنية للمعنى قد لاتكون معنى بالحمل الشائع.  
وما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من البرهان ففيه: انه لامانع من وضع  
لفظ بإزاء الوجود الخارجي فيكون الوجود الخارجي مأخوذا في المعنى

١ - بحوث في الاصول ص٢٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٧١

٣ - تهذيب الاصول ج٢ ص٤٢

١٣٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الموضوع له، وما يوجد في الذهن حين تصور هذا المعنى يكون شبح المعنى وصورته لانفسه، كمفهوم النسبة الابتدائية الذي يكون شبها لواقع النسبة الابتدائية، كما انه لامانع من وضع لفظ يازاء الوجود الذهني لمعنى فحينما يلحظ ذات المعنى يتحقق قيده وهو وجوده الذهني في النفس قهرا بنحو العلم الحضورى، فلا يكون من تلبس الوجود الذهني بوجود ذهني آخر.

هذا وقد ذكر السيد الإمام "قده" ان في النفس من التمثيل بالاعلام للوضع الخاص والموضوع له الخاص شيئا، فان المناسب للارتكاز هو وضع لفظ زيد للماهية المخصصة بحدود لا تنطبق الا على فرد معين لا على الموجود الخارجى، والا لزم كون قولنا زيد موجود ضروريا وقولنا زيد معدوم مجازا<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه اولا: ان الظاهر - كما مر - هو كون الموضوع له في الأعلام هو الموجود الخارجى وقولنا "زيد موجود" يعنى ان هذا الفرد الموجود خارجا في زمانٍ ما موجود فعلا، فليست هذه القضية ضرورية كما ان قولنا "زيد معدوم" يعنى ان هذا الفرد معدوم فعلا.

وثانيا: ان ما ذكره "قده" لا ينافي كون وضع الأعلام من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص، غايته انه يرى كون الموضوع له فيها هو الصورة الجزئية.

ثم إنه بناء على ما ذكرنا ففي أسماء الاعلام يكون الوجود الخارجى هو الموضوع له وفي أسماء الأجناس يكون الموضوع له ما موطن وجوده هو الخارج وان لم يوجد فعلا كالعنقاء بل وان امتنع وجوده كاجتماع النقيضين ويكون لحاظ الواضع للمعنى واسطة في اعتباره اللفظ علامة على ذلك المعنى من دون ان يوجد نفس المعنى في ذهنه، فانه لامانع من اعتبار امر على



مباحث الوضع ..... ١٣٧  
الخارج ويكون لحاظ الخارج واسطة في الثبوت، ويختلف ذلك عن مثل العلم والحب ونحوهما من الصفات النفسانية التي تحتاج الى متعلق لها في موطن النفس.

وان أبيت عن ذلك فلامحيص من الالتزام بانه في أسماء الأعلام يكون الموضوع له بالنظر العرفي هو الوجود الخارجي ويعبر عنه بالموضوع له بالعرض، ويكون الموضوع له بالذات -أي بالنظر العقلي- هو الصورة الذهنية لكن لابما هي هي بل بما هي فانية في الخارج.

هذا كله بلحاظ مرحلة الوضع، وأما مرحلة الاستعمال فحيث انه عملية تكوينية فيكون المستعمل فيه بالذات -والذي يكون محفوظا في موارد الصدق والكذب- الصورة الذهنية بما هي فانية في الخارج ويكون الخارج هو المستعمل فيه بالعرض، ويأتي نظير هذا الكلام في أسماء الأجناس، حيث ان الموضوع له بالعرض للفظ الماء هو ما يكون بالحمل الشائع ماء مثلا. وكيف كان، فالمتحصل انه لا اشكال ولا كلام في امكان القسمين الاولين بل وقوعهما في جميع اللغات.

انما الكلام والاشكال في امكان القسمين الأخيرين، والمشهور هو امكان القسم الثالث بل وقوعه واستحالة القسم الرابع، وخالف في ذلك المحقق الايرواني "قده" حيث ذهب الى استحالة كلا القسمين وذكر أن أقسام الوضع لا تتجاوز الاثنين كما حكى عن القدماء.<sup>(١)</sup>، بينما أن المحقق الحائري "قده" اختار امكان كلا القسمين<sup>(٢)</sup>.

والصحيح ما عليه المشهور من امكان القسم الثالث دون الرابع فان لحاظ العام يكفي في وضع اللفظ بإزاء افراده حيث انه وجه اجمالي لها، ولكن

١- نهاية النهاية ج ١ ص ٨

٢- درر الفوائد ج ١ ص ٥

١٣٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

لايكفي لحاظ الفرد في وضع لفظ بإزاء العام، فلا يكفي لحاظ زيد في وضع لفظ الانسان بإزاء المعنى الكلّي الذي يراد ان يحكي عنه لفظ الانسان، فانه لا يستلزم تصور زيد تصور مفهوم الانسان لاجمالا ولا تفصيلا، وان شئت قلت: ان الخاص هو الكلّي في ضمن الخصوصية والكلّي يكون لا بشرط عن تلك الخصوصية فلا يكون وجها له، وهذا واضح بالوجدان، نعم لو كان تصور الخاص موجبا لانتقال الذهن الى العام اتفقا فهو امر آخر، ويندرج حينئذ في الوضع العام والموضوع له العام، ولكنه خلف الفرض.

ومثال القسم الثالث ما لو وضع زعيم في يوم عيد الغدير اسم "علي" لكل مولود ولد في ذلك اليوم، فلم يتصور هذا الزعيم مواليد ذلك اليوم بالتفصيل، وانما تصور مفهوما كليّا وهو المولود في هذا اليوم ولكنه لم يضع اسم "علي" لهذا المعنى الكلّي، والا لكان مرادفا لقولنا "المولود في هذا اليوم"، وانما وضع هذا الاسم لتلك الافراد، فكل مولود يكون موضوعا له ويكون اسم "علي" مشتركا لفظيا بينهم، لانه وضع لمعنى عامّ ويكون كل مولود مصداقا للمعنى الموضوع له.

هذا ولا يخفى ان القسم الثالث لا يختص بما اذا كان الموضوع له معنى جزئيا حقيقيا، بل يشمل ما لو كان جزئيا اضافيا بالقياس الى العنوان الملحوظ حين الوضع، كما لو وضع لفظ العين مثلا لكل معنى منقوش في الدفتر مع عدم لحاظ تلك المعاني بتفاصيلها، فان لفظ العين لم يوضع لهذا المفهوم الكلّي، كي يكون معناه مرادفا لقولنا "المعنى المنقوش في الدفتر"، وانما وضع لواقع هذا المعنى، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص وان كانت المعاني الموضوع لها معان كلية في نفسها<sup>(١)</sup>.

١ - راجع محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٠٢، حيث ذكر ان الوضع في المشترك اللفظي من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وكذا بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٤٢

هذا ولكن استدل على استحالة القسم الثالث بوجهين:

**الوجه الاول:** ان المفهوم الكلي كمفهوم الانسان انما ينتزع من افراده بعد تجريدتها عن خصوصياتها الفردية، وإبقاء ما به الاشتراك بينها، فلا يصلح للحكاية عن تلك الخصوصيات الفردية كي يكون تصوره كافيا لوضع لفظ يازاء تلك الخصوصيات، وان شئت قلت: ان الكلي جزء تحليلي للفرد، حيث ان الفرد مركب من الكلي والعوارض المشخصة، ولا يمكن الاكتفاء بتصوير الجزء لوضع لفظ على الكل، لانه نظير وضع لفظ يازاء النوع بمجرد تصور جنسه، كأن يكتفى بتصوير مفهوم الحيوان مثلا في وضع لفظ يازاء الانسان.

وقد أجاب عنه المحقق العراقي "قده" بانه وان كانت المفاهيم الكلية الذاتية كمفهوم الانسان لاتحكي عن الخصوصيات، ولكن يمكن للذهن ان يخترع مفهوما كليا يحكي عن الخصوصيات أيضا كمفهوم فرد الانسان او جزئي الانسان او مصداق الانسان ونحو ذلك، فمفهوم "مصداق الانسان" مثلا ينطبق على كل فرد من افراد الانسان بتمامه بماله من الخصوصيات الفردية<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره من حكاية مفهوم "مصداق الانسان" مثلا عن الخصوصيات الفردية بمعنى انطباقه على الفرد بما له من الخصوصيات الفردية، وان كان صحيحا نظير مفهوم "النوع من الحيوان"، فانه ينطبق على الانسان والفرس وغيرهما من انواع الحيوان بتمامها، فيمكن تصور هذا المفهوم للإشارة به الى واقع تلك الانواع بغرض وضع لفظ يازاءها، فيكون هذا اللفظ مشتركا لفظيا بين تلك الأنواع، كما كان يمكن تصور مفهوم

١٤٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المنقوش في الدفتر لوضع لفظ العين مثلا بإزاء واقع المنقوش في الدفتر من العين الجارية والباصرة وغيرهما.

ولكن لا يبعد ان يقال انه يكفي تصور ايّ مفهوم كلي لأجل وضع لفظ بإزاء أفراده، فلو أريد وضع اسم "علي" مثلا على الإنسان المولود في هذا اليوم فيمكن تصور هذا المفهوم لوضع هذا الاسم بإزاء كل فرد من افراده، ولا حاجة الى تصور مفهوم "مصدق الانسان..." ونحو ذلك، ويختلف ذلك عن مثال الاكتفاء بتصور الحيوان لوضع لفظ بإزاء نوعه كالانسان، فان مفهوم الحيوان لا ينطبق على مفهوم الانسان بتمامه حيث أنه هو الحيوان الناطق، بينما ان الكلي ينطبق على فرده بتمامه، سواء اريد من الفرد وجوده الخارجي او اريد منه المفهوم الجزئي - كما هو مسلك من يرى ان اللفظ لا بد ان يوضع بإزاء المفهوم دائما- اذ ليس المفهوم الجزئي الا نفس المفهوم الكلي المشار به الى وجود معين.

والذي يخطر بالبال ان الفرق بين الوضع العام والموضوع له العام وبين الوضع العام والموضوع له الخاص هو انه عندما يتصور الواضع مفهوما كليا فتارة يكون غرضه وحدة الوضع بان يكون اللفظ موضوعا بإزاء هذا المفهوم الكلي، فيكون ذلك من الوضع العام والموضوع له العام، وأخرى يكون غرضه انحلال الوضع بان يكون كل فرد من افراد هذا المفهوم الكلي موضوعا له باستقلاله فيكون ذلك من الوضع العام والموضوع له الخاص، بلا فرق بين ان يكون المفهوم الكلي هو "الانسان" مثلا او "مصدق الانسان"، فان تصور مفهوم "مصدق الانسان" لا يعين كون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، ولذا نشاهد الفرق بين مدلول الحرف كلفظة "من" وبين مثل جملة "مصدق النسبة الابتدائية".

وبما ذكرناه اتضح عدم الحاجة الى ما حكى عن السيد الصدر "قده" في

الجواب عن هذا الوجه من ان الفرد له مصطلحان:

احدهما: الفرد الخارجي بما له من العوارض المشخصة كالحجم واللون وغير ذلك، وطبعا الفرد بهذا المعنى يجب تجريد الخصوصيات عنه كي ينتزع عنه الجامع، فلا يكون الجامع حاكيا عنه بخصوصياته، لانها امور اضافية، لا بد من غض النظر عنها عند ارادة انتزاع الجامع.

وثانيهما: الفرد بمعنى الحصاة المعينة من الجامع، فمفهوم الانسان مثلا هو الجامع وافراده بالمعنى الثاني عبارة عن تلك الحصاة من الانسانية الموجودة في زيد، وتلك الحصاة الموجودة في عمرو وهكذا، فان كل حصاة من هذه الحصص مباينة مع الحصاة الأخرى ذاتا بغض النظر عن الخصوصيات الطارئة على الحصاة من حجم او لون او غير ذلك، وانما هذه الخصوصيات تطراً على الحصاة فيجب ان تكون ذات الحصاة في الرتبة السابقة مباينة مع الحصاة الأخرى، حتى يطرأ على هذه الحصاة الوصف الفلاني وعلى الحصاة الأخرى الوصف الآخر، والمفهوم الجامع بين هذه الحصص ينطبق على كل حصاة بتمامها، اذ ليس فيها خصوصية زائدة على اصل طبيعة الانسانية حتى نحتاج الى تجريدها عنها، فيعقل الوضع العام والموضوع له الخاص بمعنى تصور المفهوم العام والوضع لهذه الحصص<sup>(١)</sup>.

**الوجه الثاني:** ان المفهوم الجزئي كمفهوم زيد والمفهوم الكلي كمفهوم الانسان متباينان من حيث المفهوم وان كانا متحدين خارجا، فتصور المفهوم الكلي لاجل وضع لفظٍ بازاء المفهوم الجزئي غير معقول الا ان يفرض ان تصور المفهوم الكلي صار حيشية تعليلية للانتقال الى تصور المفهوم الجزئي الذي يراد وضع اللفظ بإزاءه، لكنه كما ترى يرجع الى الوضع الخاص

١٤٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

والموضوع له الخاص ولا يحقق المقصود، والا ففي فرض كون المفهوم الجزئي غائبا عن الذهن مطلقا فكيف يضع الواضع لفظا بازاءه، فان الوضع من قبيل الحكم، والحاكم حينما يحكم على شيء يجب ان يكون موضوع حكمه حاضرا في نفسه.

وقد اجاب عنه السيد الصدر "قده" تارة بما حكي عنه في البحوث من ان المفهوم العام قد ينتزع من الخارج ابتداء كمفهوم الانسان، فهذا لا يصلح ان يكون فاننا الا في الواقع الخارجي المنتزع منه، وقد ينتزع من نفس المفاهيم الجزئية التي يراد الوضع لها كمفهوم فرد الانسان او جزئي الانسان، فان هذا مفهوم منتزع عن مفهوم زيد وعمرو وخالد وهكذا، ولأجل ذلك يكون صالحا لان يلحظ فاننا في تلك المفاهيم الجزئية ويكون حاكيا عنها<sup>(١)</sup>.

وأخرى بما حكي عنه في المباحث من انه يمكن ان يتصور الواضع المفهوم الكلي ويضع اللفظ له ولكن بحيث يستقر الوضع على المفاهيم الجزئية، فيصير الوضع عاما والموضوع له خاصا، فان المفهوم الكلي على قسمين: احدهما ما لا يكون بالنظر التصوري خاصا وجزئيا كعنوان الانسان، وهذا مما لا يعقل فيه الوضع العام والموضوع له الخاص، وثانيهما ما يكون بالنظر التصوري خاصا وجزئيا وان كان بالنظر التصديقي كليا، كما في عنوان فرد الانسان او مصداق الانسان او جزئي الانسان، وهذا مما يعقل فيه الوضع العام والموضوع له الخاص، ونكتة الفرق بينهما انه حيث يراد اصدار الحكم على موضوع فلا بد ان يكون العنوان المتصور موضوعا للحكم إما بالنظر التصديقي (اي بالحمل الشائع) او بالنظر التصوري (اي بالحمل الاولي).

فحينما نقول الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين فعنوان الجزئي وان كان

مباحث الوضع ..... ١٤٣

بالنظر التصديقي كليا اذ لا يمتنع صدقه على كثيرين لكنه بالنظر التصوري جزئي، وهذا يكفي في اصدار الحكم وان كان استقرار الحكم على الجزئي بالحمل الشائع، وفي المقام ايضا اذ اريد وضع لفظ بإزاء الجزئي بالحمل الشائع فلا يكفي تصور مفهوم الانسان مثلا لانه لا يكون بالنظر التصوري جزئيا، كما انه ليس بالنظر التصديقي كذلك، بخلاف عنوان جزئي الانسان مثلا، فانه حيث يكون بالنظر التصوري جزئيا فيكفي هذا المقدار في مقام انشاء الوضع، فان الوضع وان أنشئ على عنوان الجزئي ولكن استقراره وثبوتة على مصاديق هذا العنوان، كما كان الأمر في الحكم بان الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين من هذا القبيل.

وبهذا الجواب يندفع الوجه الاول لاثبات استحالة القسم الثالث ايضا بلا حاجة الى تفسير الفرد بالحصة<sup>(١)</sup>.

ولكن اورد عليه في تعليقه المباحث بان هذا البيان لا يتم الا بعد فرض استبطانه لروح الجواب المذكور في البحوث لان انتقال الوضع من المعنى العام الى المفاهيم الجزئية لا يكون الا بنكتة فناء ذلك المعنى العام في تلك المفاهيم الجزئية، وذلك لا يكون الا بفرض انتزاعه منها لامن الخارج ابتداء، كما انه لا يرفع الاشكال الاول لانه لو انتزع المعنى العام من تلك المعاني الجزئية فيأتي اشكال انه كيف يمكن ان يحكي الجامع المنتزع عن الخصوصيات عن هذه الخصوصيات مع ان الجامع لا ينتزع الا بالتجريد عن الخصوصيات مع إبقاء ما به الاشتراك بينها، فنحتاج في الجواب عنه بما مر من تفسير الفرد بالحصة<sup>(٢)</sup>.

اقول: الانسب ان يقال في الجواب عن الوجه الثاني لاثبات استحالة

١ - مباحث الاصول ج١ ص١١٦

٢ - تعليقه مباحث الاصول ج١ ص١١٧

القسم الثالث بان المفهوم الجزئي ليس مابينا للمفهوم الكلي، فانه نفس المفهوم الكلي المشار به الى وجود معين، وعليه فيمكن تصور مفهوم كلي ويشار به الى وجوداته المعينة، فيوضع لفظ بإزاءها، سواء كان الموضوع له المفهوم الجزئي كما هو مختار جماعة في وضع اسماء الأعلام، او الوجود الخارجي على ما هو المختار في أسماء الأعلام، كما في مثال تصور عنوان المولود في هذا اليوم لغرض وضع اسم "علي" على واقع المولود في هذا اليوم، وكذا تصور عنوان المنقوش في الدفتر لوضع لفظ بإزاء افراده، فانه حينما يتصور مفهوم كمفهوم المنقوش في الدفتر فكما يمكن وضع لفظ بإزاء هذا المفهوم الكلي فيكون من الوضع العام والموضوع له العام، فكذلك يمكن وضع لفظ بإزاء كل فرد من افراده بخصوصه، كما لو قال الواضع وضعت لفظ العين على المنقوش في الدفتر، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص، من دون حاجة الى لحاظ جامع انتزاعي كعنوان مصداق المنقوش في الدفتر ونحو ذلك.

هذا، وقد ذكر في البحوث ان امكان الوضع العام والموضوع له الخاص بالطريقة المذكورة انما يعقل بناء على مسلك المشهور في حقيقة الوضع من كونه امرا اعتباريا او تعهدا نفسانيا، واما بناء على المسلك الصحيح من كونه امرا واقعا وهو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى خارجا فلا بد للواضع لاجل تحقيق هذا الهدف من استحضار المعنى الخاص بنفسه لكي يحقق القرن الأكيد بينه وبين اللفظ، فلا يكفي في ذلك مجرد قول الواضع وضعت لفظة من لواقع النسبة الابتدائية في حصول القرن الأكيد بينهما، بل لابد من استحضار واقع النسبة الابتدائية في الذهن كي يتحقق الاقتران الاكيد بينه وبين لفظة من، ولا يكفي تصور مفهوم النسبة الابتدائية والذي لا يكون نسبة ابتدائية بالحمل الشايح.



فالتوصل الى نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص بناء على مسلك القرن الأكيد انما يعقل عن طريق تكرر الاقتران بين اللفظ وبين المعاني الخاصة بنحو ينتج الاقتران بين اللفظ وبين كل فرد من تلك المعاني، فيقال تارة سرت من البصرة ويقال أخرى ذهبت من قم ويقال ثالثة جاء عمرو من طهران فيكون الوضع في هذه الكلمات من الوضع الخاص والموضوع له الخاص حتى يحصل في الذهن حالة القرن الأكيد بين لفظة من وبين طبعي مفهومين اسميين اللذين يكونان طرفين لواقع النسبة الابتدائية، بحيث اذا سمع المخاطب "جئت من المسجد" انتقل منه الى هذا المعنى ايضا، فبذلك تحصل نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص، فيكون المقام نظير ما اذا افترضنا طائفتين رأينا مرة فردا من الطائفة الأولى يقابل فردا من الطائفة الثانية ورأينا مرة أخرى فردا آخر من الطائفة الأولى يقابل فردا آخر من الطائفة الثانية وهكذا... الى ان تحققت الاستجابة الشرطية في ذهننا بحيث لو تصورنا اي فرد من افراد الطائفة الأولى لانتقل ذهننا الى وجود فرد آخر من الطائفة الثانية في قبالة<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه يكفي في حصول الاقتران الأكيد لدى العالم بالوضع بين لفظة "من" مثلا وواقع النسبة الابتدائية بمجرد قول الواضع " وضعت لفظة من للدلالة على واقع النسبة الابتدائية " فلو سمع العالم بالوضع بعد ذلك من احد أنه قال " سرت من البصرة "فينقدح في ذهنه واقع النسبة الابتدائية بين السير والبصرة.

هذا، واما ما ذكره المحقق الحائري "قده" من امكان القسم الرابع ايضا بدعوى أنه كما يكون العام وجها اجماليا لأفراده لاتحادها خارجا فكذلك

١٤٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الخاص وجه اجمالي للعام لاتحادها خارجا ايضا، نظير ما لو رأينا شبعا من  
بعيد و لم ندر انه جماد او نبات او حيوان ووضعا لنوعه لفظا فهذا يكون من  
الوضع الخاص والموضوع له العام<sup>(١)</sup>.

ففيه: ان لحاظ الجزئي بمجرد لا يكفي في وضع اللفظ بإزاء الكلي بعد ما  
لم يكن الجزئي وجها للكلي ولو اجمالا، والمثال الذي ذكره "قده" من فرض  
رؤية شبعا من بعيد ووضع لفظ بازاء نوعه ليس من قبيل الوضع الخاص  
والموضوع العام لان المفروض هو لحاظ عنوان "نوع هذا الشبح" مرآة  
اجمالية لواقع نوعه، ولولا لحاظ هذا العنوان لم يمكن الوضع بمجرد تصور  
نفس ذلك الشبح.

تنبيه: قد يخطر بالبال عدم امكان افتراض الوضع العام والموضوع له  
الخاص في الوضع التعيني، حيث انه لا يوجد فيه عملية وضع كي يقال بان  
الملحوظ حال عملية الوضع هو عنوان اجمالي قد وضع اللفظ بإزاء  
مصاديقه، وهذا وان كان صحيحا لكنه يتم في الوضع التعيني نتيجة الوضع  
العام والموضوع له الخاص، اي بتكرر استعمال لفظ "من" مثلا في عدد من  
مصاديق النسبة الابتدائية يحصل القرن الاكيد بين لفظ "من" والنسبة  
الابتدائية مطلقا.

### وضع الحروف والهيئات

انه قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان وضع الحروف والهيئات على  
معانيها هل هو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام - كما هو مختار  
صاحب الكفاية والمحقق العراقي "قدهما" -، او من قبيل الوضع العام  
والموضوع له الخاص - كما عليه المشهور -، وتحقيق الكلام في ذلك يتوقف

مباحث الوضع ..... ١٤٧

اولا على معرفة معاني الحروف والهيئات ثم التكلم في ان الموضوع له فيها هل يكون عاما او خاصا، فيقع الكلام في مقامين .

### المقام الاول: في المعاني الحرفية والهيئات

ولنبداً بالبحث عن المعاني الحرفية ثم الهيئات

#### المعاني الحرفية

حيث كان يذكر اهل اللغة من قديم الزمان بإزاء كل حرف معنى معيناً، فيقولون مثلاً ان "من" موضوعة للابتداء، ولكن كان يلحظ عدم صحة استعمال احدهما في موضع الآخر غالباً، وان كان يصح ذلك في بعض الموارد النادرة كما في قولنا الجالس على السطح والجالس فوق السطح، او قولنا اخذت من الدراهم واخذت بعض الدراهم، او قولنا زيد كالاسد وزيد مثل الاسد، وقولنا ليت الشباب يعود لنا واتمنى الشباب يعود لنا، ولكن المهم عدم صحة استعمال الحرف مكان الاسم وبالعكس عادة، فلا يصح ان يقال "سرت، ابتداء، البصرة"، بدلاً عن قولنا "سرت من البصرة" كما لا يصح ان يقال "الى خير من من"، بدلاً عن قولنا "الانتهاء خير من الابتداء" فحاول الاعلام بيان الفرق بينهما في ضمن بحوث لفظية تحليلية، وقد اختلفوا في ذلك الى ثلاث مسالك رئيسية.

#### مسلك العلامة

المسلك الأول: ان الحروف لم توضع لمعنى وانما وضعت لتكون علامة على خصوصية في مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التي لم توضع لمعنى، وانما وضعت لتكون قرينة على فاعلية مدخولها او مفعوليته ونحو ذلك، فلفظة من مثلاً لم توضع بإزاء معنى خاص، وانما وضعت لمجرد التنبيه على

ان السير في قولنا سرت من البصرة مبتدأ به والبصرة مبتدأ منها.  
 واورد عليه الأعلام -ومنهم السيد الخوئي "فده"- بان هذه الخصوصيات التي دلت عليه الحروف وحركات الإعراب هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها، اذ المفروض ان تلك المعاني ليست مما تدل عليه الأسماء، فانحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف، وعليه فلامعنى للقول بانها لم توضع لمعنى وانما وضعت لكذا، بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين، فبطلان هذا القول من الواضحات الأولية<sup>(١)</sup>.

اقول: ان أريد من هذا المسلك عدم تأثير الحرف في تكوّن مدلول الجملة فهو باطل جزماً، حيث ان لازمه عدم إخلال حذفه بالمعنى كما هو كذلك في حركات الاعراب، وان اريد انه يكشف عن المراد الاستعمالي من مدخوله بان يكون السير مثلاً في قولنا السير من البصرة مستعملاً في السير الخاص فهو مستلزم للمجاز، على انه خلاف الوجدان حيث لم يستعمل لفظ السير الا في معناه الموضوع له، وان اريد انه يكشف عن المراد الجدي من مدخوله ففيه ان الحرف مؤثر في تكون المدلول الاستعمالي للكلام، وقد لا يوجد في البين مراد جدي للمتكلم اصلاً، وعليه فلا اشكال في كون الحروف دخيلة في زيادة المعنى.

نعم يمكن ان يراد من هذا المسلك معنى معقول، وهو انه لا يكون بإزاء الحرف بخصوصها أي جزء من المعنى، وانما تكون الجملة المشتملة على الحرف دالة على المعنى، نظير حرف الالف في اسم الفاعل، او حرف الميم والواو في اسم المفعول، فانها وان أوجبت زيادة المعنى بلاشكال، لكن الدال على المعنى هو مجموع الكلمة، والمدلول يكون بسيطاً تصوراً، فكذا

مباحث الوضع ..... ١٤٩  
يقال في المقام بان الحرف في مثل قولنا: السير من البصرة وان اوجب زيادة  
المعنى على ما كان يستفاد من السير والبصرة، ولكن لا يقع بإزائه اي جزء  
من المعنى .

وهذا هو الظاهر من المحقق الإيرواني "قده"، حيث قال: التحقيق ان  
الحروف لاوضع لها اصلا، وانما الوضع للهيئات التركيبية، فان المعنى  
المستفاد من الجملة المشتملة على الحرف مفهوم بسيط ينحل الى امور  
متعددة من جملتها الربط، ويتعلق الوضع بمفاهيم هي ذوات ربط في نفسها،  
ولايمكن لحاظ الربط مستقلا كي يوضع بإزائه الحرف، فلم يكن حينئذ بدّ  
من انكار وضع الحروف والالتزام بالوضع للمركبات وضعا نوعيا غير الوضع  
المتعلق بموادّها، وظني ان حسابان وضع الحروف ناش مما يرى من حصول  
الاختلاف في المعنى باختلافها فيظن استناد ذلك الى معنى الحروف، غفلة  
عن ان ذلك غير معقول، وانما الاختلاف المذكور ناش من اختلاف اوضاع  
المركبات بهيئاتها المتولدة من تداخل الحروف بلاوضع متعلق برقاب  
الحروف، ولعل هذا معنى قوله (عليه السلام): الحرف ما اوجد معنى في  
غيره، يعني اوجد معنى في متعلقاته بايجاده هيئة خاصة فيها، كان لها بتلك  
الهيئات وضع يخصها<sup>(١)</sup>.

فترى انه "قده" انكر وضع الحرف لمعنى وادعى وضع هيئة الجملة  
المشتملة على الحرف على معنى بسيط، وبالتالي يكون الدال على المعنى  
هو الجملة بمجموعها، ولايقع اي جزء من المعنى بازاء الحرف.  
وقد ينسب هذا القول الى الشيخ الرضي "ره"، ولكن لا يظهر من كلامه  
ذلك، حيث ذكر ان معنى "من" ومعنى لفظ الابتداء سواء، الا ان الفرق

١٥٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مدلول لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي  
في نفسه مطابقة، ومعنى "من" مدلول لفظ آخر ينضاف ذلك المدلول الى  
ذلك اللفظ الاصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء نحو" الانتهاء خير  
من الابتداء"، و لم يجز الإخبار عن لفظة من لان الابتداء الذي هو مدلولها  
يكون في لفظ آخر فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل يكون في لفظٍ  
آخر، وانما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة، فالحرف  
وحده لامعنى له اصلا، اذ هو كالعلم المنسوب بجنب شيء ليدل على ان  
في ذلك الشيء فائدة ما، فاذا افرد عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى  
اصلا<sup>(١)</sup>.

فترى انه ذكر ان الحرف وحده ليس له معنى، و لم يدع ان الحرف اذا  
كان في ضمن الجملة لا يدل على معنى، فيمكن ان يختار ان يازاه معنى  
غير مستقل، وما ذكره من ان الحرف وحده ليس له معنى وان كان قد يناقش  
فيه، حيث يقال بان انكار دلالة الحرف وحده على المعنى خلاف الوجدان  
العرفي، فاننا لما نسمع لفظة "من" وحدها يخطر ببالنا معنى، كما اننا لو  
سمعنا لفظة "في" يخطر ببالنا معنى آخر، وكذا لفظة ليت ولعل، فإننا اذا  
سمعناهما يخطر في ذهننا لكل منهما معنى يغاير معنى الآخر، ولكنه يختلف  
مدعى الشيخ الرضي "ره" عن مدعى من يرى عدم دلالة الحرف على المعنى  
مطلقا ولو كان في ضمن الجملة، وانما هيئة الجملة المشتملة على الحرف  
تدل على المعنى، كما هو مختار المحقق الايرواني "قده" مطلقا، ومختار  
البحوث في خصوص الجملة المشتملة على الحرف الدال على النسب  
الخارجية كالنسبة الابتدائية في قولنا "السير من البصرة"-في قبال الحرف

مباحث الوضع ..... ١٥١

الدال على النسب الذهبية كحرف "بل" الدالة على النسبة الاضرابية التي لاموطن لهاالاذهن - فالترزم بأن مدلول جملة "السيرمن البصرة" مثلا بسيط، وانما يكون اشتماله على ثلاثة أجزاء بالتعمل والتحليل العقلي، وتكون الجملة بمجموعها دالة على هذا المعنى الذي هو حصة من السير، وقد يوضع مكان الجملة لفظ المفرد كما في لفظ الفانوس الذي قديقال بانه وضع مكان جملة "نار في الزجاج".

فبناء على هذا التوجيه لمسلك العلامة فلا يكون بطلانه من الواضحات الاولية، وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

### مسلك الآلية

**المسلك الثاني:** اختار جماعة -منهم صاحب الكفاية "قده" -ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات، فلاختلاف في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه للفظ "من" و"الابتداء"، وما يرى من عدم صحة استعمال احدهما في موضع الآخر فلاجل اشتراط الواضع ان يكون استعمال لفظ "من" في معنى الابتداء مختصا بلحاظ هذا المعنى حالة لمعنى آخر، كما انه اشترط الواضع ان يكون استعمال لفظ الابتداء مختصا بصورة لحاظ معناه مستقلا، فالمتحصل ان اللحاظ الآلي والاستقلالي خارجان عن حريم المعنى، وانما هما من شؤون الاستعمال.

وقد يستظهر هذا المسلك من كلام الشيخ الرضي "ره" الذي نقلناه آنفا فراجع.

وقد استدل صاحب الكفاية "قده" على عدم امكان اخذ اللحاظ الآلي كاللحاظ الاستقلالي في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه بوجوه:

**الوجه الاول:** ان لحاظ المعنى في مقام الاستعمال مما لايد منه، فلو أخذ

١٥٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
اللحاظ في ذات المعنى لزم تعلق اللحاظ باللحاظ، وهو باطل لان الالتزام بوجود لحاظين خلاف الوجدان، والالتزام بلحاظ واحد يوجب الخلف، اذ لازم اخذ اللحاظ في المعنى هو تقدم هذا اللحاظ رتبة على اللحاظ الذي يتعلق بالمعنى.

**الوجه الثاني:** انه يلزم منه عدم امكان امتثال الأمر فيما لو امر المولى بالسير من البصرة مثلا، حيث يكون السير مقيدا بالابتداء المقيد بكونه ملحوظا آليا في ذهن المولى، فحينئذ لايمكن تحصيله في الخارج، لان المقيد بأمر ذهني لايمكن تحققه في الخارج.

**الوجه الثالث:** ان اخذ اللحاظ الآلي في المعنى الحرفي يستلزم اخذ اللحاظ الاستقلالي في المعنى الاسمي -والا لزم صحة استعمال لفظ" الابداء" مكان لفظة "من"- ويلزم من ذلك كون الموضوع له في الأسماء جزئيا، بعد افتراض تقومه بوجود اللحاظ<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد على الوجه الاول بانه لامانع من الالتزام بان الموضوع له للفظة من مثلا هو معنى الابداء الملحوظ آليا، ولكن يتعلق لحاظ المستعمل بذات معنى الابداء، وحينئذ فان كان لحاظه له آليا تحقق الجزء الثاني من المعنى الحرفي، وهذا كاف في صحة الاستعمال بعد كون اللحاظ معلوما لدى المستعمل بالعلم الحضوري بل العلم الحسولي الإجمالي.

كما يرد على الوجه الثاني بانه لامانع من الأمر بإيجاد المعنى الملحوظ بالعرض في ذهن المولى، فاذا سار المكلف من البصرة مثلا كان ابتداء سيره الذي هو موجود خارجا ملحوظا بالعرض للمولى، نعم لو كان المراد هو الملحوظ بالذات تم الاشكال لعدم امكان امتثاله ابدأ.



مباحث الوضع ..... ١٥٣

كما يرد على الوجه الثالث- مضافا الى انه لامحذور في الالتزام به- أنه يمكن ان يقال بوضع الاسم للمعنى المقيد بعدم اللحاظ الآلي، فلا يكون معنى الاسم مقيدا باللحاظ كي يصير الموضوع له خاصا وجزئيا.

وكيف كان فقد اورد على مسلك صاحب الكفاية "قده" عدة ايرادات:

١- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه لو كان المعنى قابلا لكيفيتين في مرحلة وجوده الذهني بان يمكن وجود معنى الابتداء في الذهن تارة بنحو آلي وأخرى بنحو استقلالي كما هو مدعى صاحب الكفاية فلا بد ان يكون قابلا لكيفيتين في مرحلة وجوده الخارجي، لان الوجود الذهني يجب ان يكون مطابقا مع الوجود الخارجي بينما ان المعنى الحرفي كالنسبة الابتدائية لا يوجد في الخارج الا على نحو واحد، وهو الوجود لافي نفسه، فيجب ان يكون وجوده الذهني كذلك، فلا يعقل ان يوجد في الذهن بوجود مستقل<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه انه لاوجه لافتراض مطابقة عالم الذهن مع عالم الخارج كما مر، فان الذهن قادر على ان يخلق معان مختلفة عن حقيقة واحدة، كما انه اذا رأى من ليس ببصير فقد يتصور انه ليس ببصير على نحو السالبة المحصلة وقد يتصور انه اعمى على نحو عدم الملكة وقد يتصور انه لا بصير على نحو الموجبة المعدولة المحمول، ومما يشهد على ذلك ان العرض يكون وجوده في الخارج محتاجا الى الموضوع لكن يوجد في الذهن مستقلا ولذا يقال عنه ان العرض وجوده في نفسه لغيره اي يكون له مفهوم مستقل في الذهن وان كان وجوده في الخارج متقوما بالمحل.

نعم يظهر من ذيل كلامه "قده" ان مقصوده هو ان المعنى الحرفي يكون

١٥٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
نسبة وليس للنسبة وجود نفسي في الخارج اصلا لأنها غير مستقلة في ذاتها  
لتقوم ذاتها بطرفي النسبة، بخلاف العرض فان العرض كالبياض مثلا مستقل  
في ذاته، ولذلك يكون وجوده في نفسه وانما يحتاج في وجوده الخارجي  
الى المحل، ولأجل ذلك يمكن وجوده في الذهن مستقلا.  
ولكنك ترى انه لايشكّل برهانا على خلاف ما يدعيه صاحب الكفاية من  
ان النسبية نشأت من كيفية لحاظ المعنى، والا فذات المعنى الحرفي  
كالمعنى الاسمي.

٢- ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انه لو كان معنى الحرف والاسم  
واحدا فلاوجه للمنع من استعمال احدهما في موضع الآخر، حتى لو اشترط  
الواضع عدم ذلك اذ لاملزم لرعاية ما اشترطه الواضع، بل لو فرض كون  
الواضع هو الله سبحانه الذي تجب طاعته، فلايوجب التخلف عن شرطه  
اكثر من العصيان دون بطلان الاستعمال<sup>(١)</sup>.

وفيه ان مراد صاحب الكفاية هو تقييد العلقة الوضعية بين لفظة "من"  
ومعنى الابتداء مثلا في الحال الذي يلحظ المستعمل الابتداء حالة في غيره،  
بنحو لو استعمل احد لفظة "من" في معنى الابتداء مع لحاظه مستقلا كان  
اللفظ مهما، بل هذا التقييد يوجب الضيق التبعي في المعنى الموضوع له،  
نظير اقتضاء تقييد الهيئة في مثل "ان استطعت فحج" لتضييق المادة تبعا  
وقهرا.

نعم بناء على كون الوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ والمعنى،  
فلا يعقل اختصاص العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى بحال دون حال، فان  
القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى يدور امره بين الوجود والعدم

مباحث الوضع ..... ١٥٥  
اذلا يعقل كون اللفظ سببا للانتقال الى المعنى في حالٍ دون حالٍ الا أن يرجع الى تقييد الدال بكونه اللفظ المصحوب بالقرينة ككونه في حال كذا، وهكذا بناء على ما هو الصحيح من ان القرن الأكيد وان كان نتيجة الوضع لكنه هو الذي يراد التوصل اليه من خلال الوضع، فيلغو تقييد الوضع بما لا ينحفظ في مقام القرن الأكيد، فلا يصح حينئذ تقييد الوضع بحال دون حال.

٣- ما اورده جمع من المحققين -منهم السيد الخوئي "قده" -بانه بناء على مسلك صاحب الكفاية "قده" لا يكون استعمال احدهما في موضع الآخر اسوء حالا من الاستعمال المجازي، بل هو اولى بالجواز لكونه استعمالا في المعنى الموضوع له وانما تخلف فيه عن قرار الواضع<sup>(١)</sup>.

ويجاب عن هذا الإيراد بعدة وجوه:

منها: ما في البحوث من انه في فرض عدم مراعاة قرار الوضع فيكون اللفظ مهما فيختلف عن الاستعمال المجازي، حيث ان شرط استعمال اللفظ في المعنى المجازي ان يكون له معنى حقيقي كي يستعمل بعلاقته في ذلك المعنى المجازي<sup>(٢)</sup>.

ولكن يلاحظ على هذا الجواب انه يكفي في صحة الاستعمال المجازي وضع اللفظ للمعنى ولو في بعض الحالات، الا ترى انه لو تعهد احد بانه متى وضع العمامة عن رأسه في الليل فيريد طلب الإتيان بالماء مثلا، فلا مانع من ان يضعها عن رأسه قبيل الغروب لإبراز طلب الاتيان بالماء مع نصب قرينة على ذلك.

ومنها: ما قد يقال من ان الملاك في صحة الاستعمال المجازي هو النظر

١ -محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٥٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٣٥

١٥٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

العرفي، والمعنى الحرفي والاسمي متباينان بالنظر الساذج العرفي وان كانا متحدين بالنظر العقلي، فلا يصح استعمال احدهما في موضع الآخر لعدم العلاقة المصححة له بعد تباين المعنيين عرفاً<sup>(١)</sup> ولا بأس بهذا الجواب.

ومنها: انه بناء على كون الاستعمال المجازي بنحو المجاز الادعائي فيكون واضح الأندفاع، اذ يكون بين استعمال الحرف مكان الاسم او بالعكس وبين الاستعمال المجازي فرقا واضحا.

٤- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من النقص بالعناوين الطريفة كما في قوله تعالى "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر" حيث ان تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود لتحقق نفس الفجر ويكون تبينه طريقا محضاً، ( فلو أكل او شرب لأجل عدم تبين طلوع الفجر له ثم تبين له طلوع الفجر حين اكله وشربه حكم ببطلان صومه، الا في مورد خاص وهو ما لو نظر الى الأفق فلم ير شيئاً، وذلك للنص الخاص)<sup>(٢)</sup>.

وفيه: ان المعنى الحرفي لا بد ان يلحظ حالة لمفهوم آخر يكون مدخولاً له او سابقاً عليه، وأما التبيين في الآية الكريمة فقد لوحظ في مقام الإرادة الاستعمالية مستقلاً، لاحالة لمفهوم آخر، نعم يستظهر منه العرف ان الحكم متعلق بواقع طلوع الفجر وانما اخذ العلم والتبين في الخطاب لانه طريق الى احراز موضوع الحكم، فيكون نظير الأمر باكرام هذا الجالس، حيث يراه العرف عنواناً مشيراً الى الموضوع الواقعي من دون خصوصية لعنوان الجالس.

٥- ما ذكره السيد الخوئي "قده" في تعليقه اجود التقارير من النقص بالمصدر حيث ان الفارق بينه وبين اسم المصدر انه لوحظ في المصدر حيثية

١ - منتقى الاصول ج١ ص٩٤

٢- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٥٨

صدوره من الفاعل فيلزم كون المصدر معنى حرفياً<sup>(١)</sup>.

وفيه ان الاختلاف بين المصدر واسم المصدر ناش عن هئيتهما، فيكون الدال على حيثية الصدور من الفاعل هي هيئة المصدر دون مادته، ولا اشكال في ان مدلول الهيئات معان حرفية.

٦- ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضاً من ان ما ذكره صاحب الكفاية وغيره من كون المعنى الحرفي ملحوظاً آلياً غير متجه فانه كثيراً ما يكون الغرض الاصلي للتفهم والتفهم هو المعنى الحرفي، فقد يعلم بان زياداً قد جاء ولكن لا يعلم انه هل جاء مع عمرو ام لا، فيسأل عن ذلك، فيجاب انه جاء مع عمرو، وعليه فكيف يجتمع ذلك مع لحاظه آلياً<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه: انه انما يتم هذا الايراد لو اريد من كون المعنى الحرفي ملحوظاً آلياً هو عدم كونه ملتفتاً اليه تفصيلاً، ولكنه ليس كذلك، بل المراد منه كونه ملحوظاً بما هو حالة لمفهوم آخر، لا بما هو في نفسه كما صرح به صاحب الكفاية "قده"، فالمعنى الحرفي وان كان مندكاً وتابعا في وجوده الذهني للمفهوم الاسمي لكن يمكن تعلق الغرض الاصلي بتفهمه وتفهمه.

هذا واما ما حكي عن السيد الصدر "قده" من أنه حيث لا يمكن لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً، ففي الامثلة التي يكون الغرض الاصلي للتفهم والتفهم هو المعنى الحرفي فاما ان يكون الملحوظ مفهوماً اسمياً منتزعا عن المعنى الحرفي فيكون الملحوظ في قوله "هل جاء زيد مع عمرو" أنه هل كان مجيئه مقترناً مع مجيئ عمرو، او يحتمل على انه يسئل عن وجود حصّة من المجيئ وهو المجيئ مع عمرو<sup>(٣)</sup> فهو خلاف المرتكز العرفي.

١- اجود التقريرات ج١ ص١٦

٢- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٥٨

٣- مباحث الاصول ج١ ص١٣٣

١٥٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

٧- انه بناء على عدم تبعية الدلالة الوضعية للإرادة كما هو مختار صاحب الكفاية "قده" فلو سمع من تموج الهواء او من النائم جملة السير من البصرة، فلاشكال في انها تدل على معنى مغاير لما لو سمع منه "السير، الابتداء، البصرة" فهذا يدل على اختلاف المعنيين في حد ذاتهما، بعد فرض عدم لحاظ المتكلم للمعنى ابدأ، فضلا عن كون لحاظه آليا او استقلاليا.

٨- ان المعنى الحرفي مما يحتاج اليه في ايجاد الربط بين مفردات الجملة، فلا بد ان يكون المعنى الحرفي عين الربط والا احتاج الى رابط آخر يربطه بمفردات الجملة، وأما المفهوم الاسمي كمفهوم الابتداء فلا يمكن ان يكون رابطا بين مفردات الجملة، وهذا يكشف عن مغايرة المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي ذاتا.

### اختلاف المعنى الحرفي والاسمي

المسلك الثالث: وهو اختلاف المعنى الحرفي والاسمي، فقد اختلف اصحاب هذا المسلك في تصويره على اقوال.

#### ١- ايجادية الحروف

القول الأول: ما اختاره المحقق النائيني "قده" من كون المعنى الحرفي ايجاديا والمعنى الاسمي اخطاريا، فانه عند التلفظ بالأسماء -كلفظ الماء- يخطر معانيها في الذهن، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي ام كانت وحدها، بخلاف الحروف فانها بنفسها لاتوجب خطوط معانيها في ذهن المخاطب مالم تكن في ضمن تركيب كلامي، والحروف باجمعها ايجادية بمعنى انها توجد الربط الكلامي بين مفهومين لاربط بينهما كلفظ زيد والدار، فكلمة "في" توجد الربط الظرفي بينهما في مقام الاستعمال وهذه

مباحث الوضع ..... ١٥٩

النسبة الظرفية الكلامية تحكي عن النسبة الظرفية الخارجية فتطابقها فيما كان الخبر صادقا وتخالفها فيما كان الخبر كاذبا والمطابقة بينهما ليست كمطابقة الكلّي وفرده، بل كمطابقة فرد مع فرد آخر بحيث تكون النسبة بينهما كنسبة الظل مع ذي الظل، فالمعنى الحرفي هو النسبة الظلية الكلامية التي قد تطابق النسبة الخارجية وقد تخالفها.

وظهر من ذلك ان المعاني الحرفية معان غير مستقلة في نفسها لتقوم ذاتها بالمفاهيم الاسمية الاستقلالية فالمعنى الحرفي في عالم الذهن كالعرض في عالم الخارج، فكما ان العرض في عالم الخارج ليس له استقلال في الوجود، لتقوم وجوده بوجود موضوعه فكذلك المعنى الحرفي ليس له استقلال في عالم الذهن لتقومه بمفهوم آخر، ولذا لو سُمعت لفظة "في" وحدها من دون ذكر طرفيها فلا يخطر اي معنى منها في الذهن، فلا واقع للمعاني الحرفية في غير التراكيب الكلامية بخلاف المفاهيم الاسمية، فانها مفاهيم متقررة في عالم مفهوميته، سواء استعمل اللفظ فيها ام لا، ومن جهة أخرى ان المعنى الحرفي غير ملتفت اليه حال الاستعمال، وان الملتفت اليه هي المعاني الاسمية الاستقلالية.

ثم ان الفرق بين معنى لفظ النسبة والربط وبين معنى الحروف هو الفرق بين المفهوم والحقيقة، فكما ان الانسان قد يحتاج الى حقيقة الماء مثلا فلا يفيدته تصور المفهوم، كذلك قد يحتاج الى مفهوم الماء فلا يفيدته الحقيقة، كما اذا سئل عن الماء الخارجي انه ما هو؟ فانه لا يفيد بحال السائل إتيان ماء آخر في الخارج، بل لا بد من الجواب بانه ماء، فلا يغني كل من المفهوم او الحقيقة عن الآخر، فكذلك قد نحتاج الى حقيقة الربط بين كلمتين فلا يفيد قولنا "زيد الربط الدار"، كما قد نحتاج الى مفهوم الربط فلا يفيد قولنا "في متقومة بطرفين"، بل لا بد ان يقال "ان الربط الظرفي غاية البينونة بينهما

لا يصح استعمال احدهما في موضع الآخر.

وما ذكرناه من كون الحروف بأجمعها ايجادية لا ينافي انقسامها بلحاظ آخر الى حروف نسبية وهي ماتحكي عن النسب الخارجية كحروف الجرو حروف انشائية كحروف التشبيه والنداء والتمني ونحوها فانها في مقام الاستعمال توجد فردا منها في الخارج فاذا قيل "زيد كالاسد" فيوجد تشبيه بهذا الاستعمال<sup>(١)</sup>.

وقد فهم جماعة - منهم السيد الخوئي "قده"- من كلامه انه يدعي وضع الحروف لايجاد الربط الكلامي وانه لا واقع لها في غير التركيب الكلامي، فأوردوا عليه بانه لا اشكال في تحقق الربط في الكلام بواسطة الحروف وانه لولاها لما كانت مفردات الجملة مرتبطة بعضها ببعض، الا ان الربط المذكور انما هو من جهة دلالة الحروف على معانيها التي وضعت لها، والكلام فعلا في تشخيص تلك المعاني التي بوجود الدال عليها يكون الكلام بعضه مربوطا ببعض، فعدم كون معاني الحروف اخطارية لا يساوق عدم معنى لها غير ايجاد الربط الكلامي، وانما يعني عدم كون معانيها استقلالية<sup>(٢)</sup>.

ولكن لا يبعد ان يكون مراده ان المعنى الحرفي -الذي لا اشكال في كونه ثابتا في الذهن قبل التلفظ بالكلام- من سنخ الوجود ولا تقرر له الا في مرحلة الوجود الذهني لمدلول الكلام، بينما ان المعنى الاسمي له تقرر في مرتبة سابقة ويقطع النظر عن مرحلة الوجود الذهني.

وقد ذكر في البحوث في توضيح ذلك أن للمعنى الحرفي ثلاث خصوصيات:

**الاولى:** انه حينما نواجه نارا في الموقد فننتزع مفهوما بإزاء النار ومفهوما

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٦-٢١

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص١٨، محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٦١



مباحث الوضع ..... ١٦١

بإزاء الموقد وهما مفهومان اسميان، وحيث ان الغرض تعلق بإمكان الحكم على الخارج بتوسط ما هو عنوان له وعينه بالحمل الاولي وبالنظر التصوري، فيترتب هذا الغرض على حصول مفهومهما في الذهن من دون حاجة الى ان يكون المفهوم المزبور نارا او موقدا بالحمل الشائع، واما الربط الظرفي الخارجي بينهما فتارة يتعلق الغرض بإحضار عنوان حاك عنه في الذهن فحسب للحكم عليه مثلا، فحينئذ ينتزع الذهن عنوان الربط الظرفي بينهما، فيقال مثلا الربط الظرفي موجود بين النار والموقد، وتارة أخرى يتعلق الغرض بتحقق الربط الحقيقي بين مفهوم النار ومفهوم الموقد في الذهن، وحينئذ فلا يكفي إحضار مفهوم الربط، فانه ربط بالحمل الأولي ونحن نحتاج الى ما يربط بينهما واقعا وبالحمل الشائع، فالربط بين مفهوم النار ومفهوم الموقد الموجودين في الذهن يكون بسبب واقع الربط، كما هو كذلك في الربط بين النار والموقد الخارجيين، غاية الأمر ان المرتبطين في الاول موجودان ذهنا وفي الثاني موجودان خارجا، اما الربط بينهما فحقيقي في كلا الموردين، ومعنى ذلك ان الحروف موضوعة بإزاء واقع النسبة والربط دون مفهومها لعدم وفاء بالغرض المتعلق بإيجاد الربط بين مفهومين ذهنيين.

**الثانية:** ان المعنى الحرفي ليس له تقرر ذاتي الا في طول وجوده، بخلاف المعنى الإسمي، توضيح ذلك: انه في مثال النار في الموقد يكون في البين ثلاث نسب ظرفية، اولها في الخارج وثانيها في ذهن المتكلم وثالثها في ذهن السامع وكل منها متقوم بوجود طرفيها، فالنسبة الظرفية الموجودة في الخارج متقومة في ذاتها بوجود النار والموقد الخارجيين والنسبة الظرفية الموجودة في ذهن المتكلم متقومة في ذاتها بوجود مفهوم النار والموقد في ذهنه، وهكذا النسبة الظرفية الموجودة في ذهن السامع متقومة في ذاتها

١٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بوجود مفهوم النار والموقد في ذهنه، فلو اريد إلغاء خصوصية تقومها بهما انعدم ذاتها، فلا يتصور جامع ذاتي بين هذه النسب لانه يعتبر في الجامع الذاتي ان ينحفظ الذاتي بين الأفراد مع الغاء خصوصياتها الفردية.

ودعوى ان النسبة الظرفية بين طبيعي النار وطبيعي الموقد جامع للنسب الثلاث المذكورة فغير متجهة، لان واقع النسبة متقوم بوجود الطرفين والنسبة بين المفهومين الموجودين في ذهن المتكلم متقوم بوجودهما في ذهنه، والنسبة بين المفهومين الموجودين في ذهن السامع متقومة بوجودهما في ذهنه، والنسبة الخارجية الظرفية متقومة بوجود النار والموقد الخارجيين، نعم يمكن انتزاع جامع عنواني لتلك النسب ولكنه ليس نسبة بالحمل الشائع، هذا في المعنى الحرفي، وأما المعنى الإسمي كالنار فحيث يبقى ذاته مع تجريده عن الوجود وعدم لحاظه معه، فله تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده.

**الثالثة:** ان المعنى الحرفي الموجود في ذهن المتكلم والذي هو رابط بين النار والموقد الموجودين في ذهنه حيث لا يمكن التحفظ على ذاته بلحاظه مجردا عن تعلقه بطرفيه الموجودين في ذهن المتكلم، فلا يمكن لحاظه كعنوان منطبق على الخارج انطباق الكلي على فرد، فعليه تكون حكايته عن الخارج من سنخ حكاية الفرد المماثل عن حكاية فرد مماثل آخر، حيث انه يلحظ طرفاه الموجودان في الذهن فانين في الخارج ويرى بالنظر التصوري اتحادهما مع الخارج فبتبع ذلك يرى النسبة الذهنية متحدة مع النسبة الخارجية، حيث لاتتعدد النسبة الا بتعدد اطرافها، ولكن الوجود الذهني لمفهوم النار حيث كان يمكن التحفظ على ذاته ولو مع تجريده عقلا عن وجوده الذهني فهو بالنظر التصديقي اي مع الالتفات الى تلبسه بالوجود

مباحث الوضع ..... ١٦٣

الذهني وان كان غير الخارج، لكنه بالنظر التصوري اي مع عدم لحاظ تلبسه بالوجود الذهني ولحاظه لحاظا فنائيا تصوريا يكون منطبقا على الخارج انطباق العنوان على معونه، فيكون بهذا النظر التصوري من قبيل انطباق الكلي على فرده<sup>(١)</sup>.

والحاصل ان الظاهر من كلام المحقق النائيني "قده" ان مقصوده كون المعنى الحرفي من سنخ الوجود الذهني لا المفهوم، وليس مقصوده كون الحرف موجدا للربط الكلامي فحسب، وبذلك يندفع جملة من الإيرادات عليه.

منها: ما ذكره المحقق العراقي "قده" ومحصله انه ان كان المتكلم بجملة النار في الموقد قد تصور قبل التلفظ بلفظة "في" مفهوم النار لا بشرط عن ارتباطه بالموقد، فلا بد من تبدل الصورة الذهنية المطلقة للنار الى صورة ذهنية أخرى مقيدة حينما اراد ايجاد تقيده بالارتباط بالموقد بلفظة "في" وهذا خلاف الوجدان، وان كان قد تصور مفهوم النار المتقيد بارتباطه بالموقد فيكون ايجاد الارتباط بلفظة "في" تحصيليا للحاصل، وعليه فلا يمكن ان يكون لفظة "في" موجدة للارتباط بين النار والموقد<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن ما ذكره مبني على ارادة المحقق النائيني "قده" كون الحرف موجدا للربط الكلامي، وأما بناء على التقريب الذي ذكرناه - من الحرف دال على معنى من سنخ الوجود الذهني - فلا يرد عليه هذا الاشكال، هذا مضافا الى انه يكفي حين التلفظ بلفظ النار تصور الماهية المهملة للنار اي لحاظ هذا المفهوم مع عدم لحاظ شيء آخر معه، فلا مانع حينئذ من لحاظ شيء آخر معه بعد ذلك، حيث انه لا يخل بما كان سابقا من لحاظ ذات

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٢٣٧ - ٢٤٤.

٢ - مقالات الاصول ج١ ص٩٣.

المعنى .

منها: ما حكى عنه أيضا في بدايع الافكار من ان وضع الهيئات على وزان وضع الحروف، وعلى تقدير الالتزام بايجادية الحروف لمعانيها في الكلام يلزم محذور عقلي في الهيئات، وهو انه يوجد في مثل "اضرب" اربع مراتب: ١-مرتبة معنى مادة الضرب .

٢-مرتبة لفظ مادة الضرب وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة معنى مادة الضرب تأخر الدال عن مدلوله .

٣-مرتبة هيئة الأمر وهي متأخرة عن المادة تأخر العارض عن معروضه .

٤-مرتبة معنى الهيئة اي الطلب الإنشائي، وهي متأخرة عن الهيئة تأخر المعلول عن علته، وحيث ان معنى الهيئة موجودة في ضمن معنى المادة لعدم استقلالها فهو من مشخصات وجود معنى المادة في ضمن "اضرب"، ويكون مقوما له، وحينئذ فلا بد ان يكون في مرتبته فيلزم حينئذ تقدم معنى الهيئة على نفسه بثلاث رتب، وتقدم الشيء على نفسه محال، وكذا يلزم تقدمه عن مرتبة علته اي هيئة الأمر برتبتين، وهذا خلف .

وفيه اولا: انه مبني على تفسيره لكلام المحقق النائيني من ان الحرف ليس له معنى وانما يوجد الربط الكلامي فحسب، ولا يتم بناء على التقريب الذي ذكرناه، فانه بناء على هذا التقريب يكون لفظة "اضرب" حاكية عن مادة الضرب المتقيدة بالنسبة الطلبية، وليس شيء من مدلولها الموجود في ذهن المتكلم متأخرا عن مادة اللفظ وهيئته .

وثانيا: لا يتم هذا الاشكال حتى على تفسيره، لان ما هو في المرتبة الاولى هو معنى المادة بذاته، وما هو في المرتبة الرابعة هو معنى المادة المتقيد بمعنى الهيئة، فما في المرتبة الأولى ليس متقوما بمعنى الهيئة حتى يلزم الخلف .

مباحث الوضع ..... ١٦٥

ومنها: ما حكى عنه ايضا في بدايع الافكار من انه لو لم تكن الحروف دالة على معنى بل كانت موجودة للربط الكلامي فقط فلا يوجد دال يدل على النسبة الخارجية بين زيد والدار في قولنا زيد في الدار، وهذا يوجب نقص الكلام بلحاظ دلالاته على المدلول بالعرض.

وفيه مضافا الى عدم ورود هذا الاشكال على التقريب الذي ذكرناه، فقد يجاب عنه بان الربط الظرفي الكلامي يحكي عن الربط الظرفي الخارجي على نحو حكاية الفرد المماثل عن مماثله وان لم يكن على نحو حكاية المفهوم الذهني عن مصداقه.

ومنها: ما حكى عنه ايضا في بدايع الافكار من انه في مثل قول الأمر: "سير من البصرة" فحيث فرض كون الربط الابتدائي إيجابيا فيكون في صقع ايجاد الطلب ويتحد معه رتبة، وحيث انه داخل في المطلوب لافتراض كونه قيما فيه، والمطلوب متقدم على الطلب رتبة تقدم المعروض على عارضه، فيلزم كون الربط الابتدائي في رتبة المطلوب مع انا فرضنا كونه في رتبة الطلب الذي هو متأخر عن المطلوب، وهذا خلف.

وفيه اولاً: انه مبني على تفسيره المتقدم لكلام المحقق النائيني "قده" الذي مر النقاش فيه.

وثانياً: ان ما هو قيد المطلوب هو الربط الابتدائي الخارجي بين السير والبصرة، فانه هو الذي يريد المولى من المكلف ان يوجده، فلا علاقة له بايجاد الربط الكلامي الذي هو في صقع الطلب، فانه فعل المولى نفسه بما انه متكلم بهذا الكلام.

وثالثاً: ان كون إيجاد الربط الابتدائي في صقع إيجاد الطلب لا يقتضي اتحادهما في الرتبة وانما يقتضي تقارنهما زماناً.

**ورابعا:** ان كون الربط الابتدائي في رتبة الطلب لا يقتضي تأخر الربط الابتدائي عن المطلوب الا بناء على ما قد يدعى من ان المساوي مع المتأخر متأخر، وهو غير صحيح، لان التقدم والتأخر الرتبي لا يكون جزافا وانما يتبع الملاك، فالحرارة متأخرة عن النار تأخر المعلول عن علته، ولكنه لا يقتضي تأخر البرودة ايضا-التي هي متحدة رتبة مع الحرارة - عن النار رتبة، لعدم اي ملاك يقتضي ذلك.

والحاصل أنه بناء على التقريب الذي ذكرناه لكلام المحقق النائيني "فده" "من ان الحرف تدل على معنى من سنخ الوجود الذهني لا يرد عليه اي من الايرادات السابقة.

نعم يرد على ما ذكره المحقق النائيني "فده" **اولا:** ان الوجدان اصدق شاهد على ان المعنى الحرفي من سنخ المفهوم الذي يطرأ عليه الوجود الذهني، ولا ينافي ذلك افتراض كونه مفهوما غير مستقل، فمفهوم جملة "السير من البصرة" لا يتعدد بتعدد وجوده الذهني تارة في ذهن المتكلم واخرى في ذهن السامع بعد افتراض عدم تغير طرفي هذا المعنى الحرفي وهو مفهوم السير ومفهوم البصرة، ومما يؤيد ذلك استبعاد كون هذه الجملة خالية عما يربط بين مفرداتها في مرتبة تقررهما المفهومي.

**وثانيا:** ان تقسيمه الحروف الى حروف إنشائية وحروف نسبية تحكي عن النسب الخارجية تقسيم ناقص، لانتقاضه بمثل لام التعريف في قولنا "الرجل" فانها ليست انشائية ولا حاكية عن النسبة بين الشيئين، نعم لا ينتقض بمثل حروف العطف كالواو (مثل قولنا الحرارة والبرودة لاتجتمعان) وأو والفاء وثم، فانها وان كانت لاتحكي عن نسب خارجية الا انها انشائية لانها توجد فردا من العطف.

مباحث الوضع ..... ١٦٧

**وثالثا:** ما حكى عن بعض السادة الأعلام "دامظله" من ان الحروف الإنشائية مثل ليت ولعل لاتوجد الربط الكلامي، وانما هيئة الجملة توجد ذلك، فانه لا يحسنّ وجدانا بالفرق بين قولنا "ليت زيدا قائم" وبين قولنا "أتمنى ان زيدا قائم"، ولا بأس بما أفاده.

**ورابعا:** ما ذكره السيد الخوئي "فده" من ان ما قاله المحقق النائيني "فده"- وفاقا للمشهور- من كون المعنى الحرفي ملحوظا آليا مخالف للوجدان، حيث انه قد يتعلق الغرض الاصلي في التفهيم والتفهم بنفس هذا المعنى الحرفي، كما في قولنا -ركب زيد على الدابة - في مقام الجواب عن السؤال عن كيفية ركوب زيد<sup>(١)</sup>.

وفيه ما مر من ان كون المعنى الحرفي معنى اندكاكيا متقوما بوجود الطرفين لاينافي تعلق الغرض الاصلي بتفهمه وتفهمه.

وأما ما ذكره بعض الأعلام "فده" بانه في هذا المثال (اي قولنا ركب زيد على الدابة ) يكون السؤال في الحقيقة عن الطرف الآخر للنسبة اي ما ركب عليه زيد، لاعن نفس النسبة، نعم هناك مثال آخر أقرب للاستشهاد، وهو ما اذا رأينا شخصا في الطريق بين البصرة والكوفة و لم نعلم انه آت من البصرة ام ذاهب اليها فسنلناه "امن البصرة ام اليها"، فان السؤال ههنا يتعين ان يكون عن النسبة بين السير والبصرة وانها هي النسبة الابتدائية او الانتهائية، لاعن احد طرفيها لكونه معلوما والمجهول هو النسبة ولكن هذا المثال قابل للمناقشة ايضا بوجهين:

الاول: ما هو المقرر في علم العربية، من تعلق الجار بعامل مقدر، فالسؤال عنه لاعن النسبة، فيكون السؤال في قوة أن يقال " اتجئ من البصرة ام

١٦٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
تذهب إليها".

الثاني: انه بعد ما عرفت ان النسبة من المعاني الآلية المغفولة عنها حال الاستعمال امتنع ان يتعلق به الالتفات واللحاظ الاستقلالي فلا بد من حمل ما ظاهره تعلق الالتفات بالنسبة على غير ظاهره - كأن يكون الملحوظ هو العنوان الانتزاعي كعنوان النسبة الابتدائية مثلا<sup>(١)</sup>.  
وفيه ان هذين الوجهين خلاف الفهم العرفي جدا، فانه لا يخطر بالبال عند سماع مثل قوله "ركب زيد على الدابة" او قوله "أمن البصرة ام اليها" او قوله "هذا عليك لا لك"، المعنى المقدر او العنوان الانتزاعي.

## ٢- وضع الحروف للوجود الرابط

**القول الثاني:** ما نسب الى المحقق الاصفهاني "قده" من أنه ادعى وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، بيان ذلك ان الفلاسفة قسّموا وجود الممكنات الى ثلاثة اقسام.

١- ما كان وجوده في نفسه ولنفسه وهو وجود الجوهر، فان وجوده يكون في نفسه حيث يمكن تصوره في الذهن باستقلاله، كما ان وجوده يكون لنفسه حيث لا يحتاج الى موضوع.

٢- ما كان وجوده في نفسه ولغيره وهو وجود العرض، فان وجوده يكون في نفسه حيث يمكن تصوره في الذهن باستقلاله، كما أن وجوده لغيره حيث ان وجوده في الخارج يحتاج الى وجود موضوعه، ويسمى العرض بالوجود الرابطي في الاصطلاح.

٣- ما كان وجوده في غيره ولغيره وهو الوجود الرابط، ففي مثال بياض الجسم يوجد جوهر وهو الجسم وعرض وهو البياض ووجود رابط بينهما،

[s Comment 1]: آفاى صدر در

حلقات: أنّ البرهان قائم على التغيرات السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الاسماء، و ملخصه أنه لا اشكال في أنّ الصورة الذهنية التي تدلّ عليها جملة «سار زيد من البصرة الى الكوفة» مترابطة، بمعنى أنها تشتمل على معان مرتبطة بعضها ببعض، فلا بدّ من افتراض معان رابطة فيها لإيجاد الربط بين «السير» و «زيد» و «البصرة» و «الكوفة».

و هذه المعاني الرابطة ان كانت صفة الربط عرضية لها و طارئة، فلا بدّ أن تكون هذه الصفة مستمدة من غيرها، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات، و بهذا تنتهي الى معان يكون الربط ذاتيا لها،

....

[h Comment 1]: هذا مصطلح صدرا

فاضاف وجودا في غيره لم يكن قبله



مباحث الوضع ..... ١٦٩

وهذا الوجود الرابط لا يوجد الا بتبع وجود طرفيه، والفرق بين الوجود الرابط وبين الوجود الرابطي هو ان الوجود الرابط بذاته متقوم بطرفيه لاجوده فقط، واما الوجود الرابطي فان ذاته غير متقومة بطرفيه حيث توجد في الذهن مستقلا، وانما يلزم قيام وجوده الخارجي بالجوهر، وقد وضعت الاسماء على الجواهر والأعراض (وكذا على العناوين الانتزاعية كعنوان النسبة والربط) واما الحروف فقد وضعت للكون الرابط.

وقد اورد السيد الخوئي "قده" عليه **اولا**: بانه لا يمكن ان يكون الموضوع له هو الوجود الرابط الخارجي، حيث انه لا بد ان يكون المعنى الموضوع له مفهوما قابلا للانتقال الى الذهن، والوجود الخارجي لا يمكن انتقاله الى الذهن، اذ كيف يعرض الوجود الذهني للوجود الخارجي مع انهما متقابلان والمقابل لا يقبل المقابل، كما انه لا يمكن ان يكون الموضوع له هو الوجود الذهني لامتناع وجوده ثانيا في الذهن لان المماثل لا يقبل المماثل.

**وثانيا**: انه لو كان الأمر كما ذكره لزم عدم صحة استعمال الحروف في موارد يستحيل فيها الوجود الرابط الخارجي كما في قولنا الوجود لله تعالى واجب، وحيث لا يحتمل الفرق بين المراد منها وبين المراد من سائر الاستعمالات فالمعنى في الجميع واحد، ولا يمكن ان يكون هو الوجود الرابط الخارجي.

**وثالثا**: انه لا موجب للالتزام بالوجود الرابط الخارجي، لعدم برهان يقتضي ذلك عدا ما يقال من انه قد يعلم بوجود جوهر وعرض، ويشك في وجود العرض لذلك الجوهر فحيث يلزم تغاير المعلوم والمشكوك فيلزم ان يكون وجود العرض للجوهر غير وجود الجوهر ووجود العرض، ولكنه مخدوش لان اللازم تغاير الصورة الذهنية للمعلوم والمشكوك، الا ترى انه قد يشك في

١٧٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وجود وصف له تعالى فيكون ذاته تعالى معلوما ووصفه مشكوكا مع كون اوصافه عين ذاته، وكذا قد يعلم بوجود شيء ولا يعلم ماهيته مع ان الوجود والماهية متحدان خارجا، ولا يتحقق وجود رابط بينهما<sup>(١)</sup>.

اقول: يرد على ما ذكره السيد الخوئي "قده" أن من لاحظ كلمات المحقق الاصفهاني "قده" يشاهد انه يرى ان وضع الحروف بإزاء واقع النسبة والربط المتقوم ذاته بوجود طرفيه خارجا او ذهنيا من دون اخذ وجود طرفيه في الخارج او الذهن في المعنى، فقد ذكر مانصه:

ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي كالفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط، وهذا لا ينافي ما اخترناه من ان طرفي العلقة الوضعية طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، دون الموجود الذهني او الخارجي منهما لان الوضع للانتقال وهو نحو وجود ادراكي والمماثل لا يقبل المماثل والمقابل لا يقبل المقابل، فان المراد هناك عدم دخل الوجود العيني والوجود الذهني في الموضوع والموضوع له وان كان الموضوع له ماهية شخصية كما في الاعلام، فالنسبة الحقيقية وان كانت متقومة بطرفيها الموجودين عينا او ذهنيا الا ان الموضوع له ذات تلك النسبة المتقومة بهما من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرف العلقة الوضعية وان كان لهما دخل في ثبوتها في حد ذاتها، فلا ينتقل اليها الا بالانتقال الى طرفيها<sup>(٢)</sup>.

ولذا ذكر ان المعنى الحرفي نظير الوجود الرابط، ولم يقل انه عينه، كما صرح في حاشيته على الكفاية ان الوجود الرابط يختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية ولكن في نفس الوقت التزم بثبوت النسبة في مفاد الهليات البسيطة، وهذا يدل على انه يرى الفرق بين الوجود الرابط والنسبة كما ذكر

١- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٧٠

٢ - بحث في الاصول ص٢٦

مباحث الوضع ..... ١٧١

ان النسبة في الهلية المركبة الايجابية بمعنى "ثبوت شيء لشيء" وفي الهلية البسيطة بمعنى "كون هذا ذاك" كما ان النسبة قد تكون من النسب الخاصة المقومة للاعراض النسبية ككون الشيء في المكان او في الزمان او غير ذلك<sup>(١)</sup> و عليه فالاشكالات الثلاثة مندفة من اصلها.

ولو كان مقصود المحقق الاصفهاني "قده" وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي ورد عليه اشكالات اشد من ذلك، لعدم تصور وجود رابط خارجي في القضية السالبة كقولنا زيد ليس في الدار او لارجل في الدار، وكذا قولنا العدم ثابت للعنقاء والامتناع ثابت للدور، بل يلزم كون الإخبار الكاذب بكون زيد في الدار مهملا لانتفاء معناه وهو الوجود الرابط الخارجي، وهذا واضح البطلان.

هذا ولأبأس ان نذكر باختصار ما هو المختار حول ثبوت الوجود الرابط في الخارج فنقول: انه لادليل على ثبوت الوجود الرابط بين العرض ومحلله، فان وجود العرض سنخ وجود متقوم بمحلله، فلاحاجة الى وجود رابط يربط بينهما، نعم الربط بين العرض ومحلله ثابت في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود، والشاهد على ان عالم الواقع اوسع من عالم الوجود انه يصح ان يقال "عدم العنقاء له واقعية" ولايصح ان يقال "عدم العنقاء له وجود" كما ان صدق قولنا "اجتماع النقيضين ممتنع" يكون بلحاظ مطابقته مع عالم الواقع، وحينئذ فنقول ارتباط العرض بمحلله ليس له وجود وانما له واقعية، وهذا الارتباط يكون ثابتا في عالم الواقع بين المحمول والموضوع حتى في الممتنعات، فيقال "ثبوت الامتناع لاجتماع النقيضين بديهي".

نعم بالنسبة الى الاعراض النسبية فقد ذكروا في الفلسفة بانها ناشئة من

١٧٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

النسبة الخارجية بين شيئين، فعرض الأين مثلا يكون ناشئا من النسبة الظرفية الخارجية بين زيد وبين الدار فيحصل من هذه النسبة هيئة قائمة بزيد وهي كونه مظروفا للدار، وهذا هو عرض الأين، وان تم ما ذكروه فلا بد ان يلتزم بحدوث عرض قائم بالدار أيضا وهو كونه ظرفا لزيد<sup>(١)</sup>.

فبناء على ذلك قد وجد في مثال كون زيد في الدار خمسة أشياء، اي وجد زيد والدار ووجدت النسبة الظرفية بينهما كما وجدت هيئة في زيد وتسمى بعرض الأين ووجدت هيئة في الدار.

ونحن وان كنا لانعترف بالوجود التكويني للعرض النسبي كعرض الأين<sup>(٢)</sup>، فلان توجد هيئة في زيد حين كونه في الدار زائدا على وجوده ووجود الدار ووجود النسبة الظرفية بينهما والتي يعبر عنها بكونه في الدار، لكن تقبل

١ - الظاهر انهم لم يذكروا حدوث هيئة قائمة بالدار عند كون زيد فيها حتي لا يندرج مقولة الأين في مقولة الاضافة، حيث انها هيئة حاصلة للشئ من نسبة متكررة بينه وبين شئ آخر كاخوة الاخ او ابوة الاب وبنوة الابن حيث انه يوجد في كل من طرفي النسبة عرض قائم به، فتثبت الاخوة لكل من الاخوان مثلا، وهكذا ذكروا في مقولة الجدة انها هيئة حاصلة لجسم من احاطة شئ به كهيئة التعمم للرأس مع انه يوجد هيئة في العمامة ايضا من احاطتها بالرأس، وانما لم يذكروا هذه الهيئة الحاصلة في العمامة على وزان حصول هيئة في الرأس كي لا تندرج مقولة الجدة في مقولة الاضافة، والمظنون انهم اخذوا هذه المقولات والاعراض من اللغات الدارجة فلم يجدوا ما يدل على هيئة في المحيط وانما وجدوا ما يدل على هيئة في المحاط كالتميم والتقمص والتنعل وما شابه ذلك.

٢ - بل قد انكر بعض الاعلام من الفلاسفة كالمحقق ملاعلي المدرس الزنوزي"ره" وجود العرض بشكل عام زائدا على وجود الجوهر، فالتزم بان العرض طور من اطوار الجوهر ومرتبة من مراتبه، ولابرهان على ابطال ما ذكره، نعم الوجدان العرفي والفطري يرى وجود العرض غير النسبي زائدا على وجود الجوهر، بل يمكن ان يقال بان كون العرض طورا من أطوار الجوهر منافٍ لما في نهج البلاغة من قوله (عليه السلام) (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير موصوف) حيث يدل على ان اتحاد الذات والصفات من مختصات تعالي.

مباحث الوضع ..... ١٧٣  
بشهادة الوجدان وجود هذه النسبة الظرفية كوجود رابط بين زيد والدار بحيث يكون هذا الوجود الرابط زائدا على وجود زيد والدار ومغايرا لوجودهما ودعوى أن وجود زيد في الدار مثلا تطور من تطورات وجوده، كوجوده في زمان كذا، فليس له وجود مغاير لوجود زيد ووجود الدار، خلاف الوجدان الفطري والعرفي، كدعوى كونه ثابتا في عالم الواقع دون عالم الوجود التكويني نظير كون وجوده مقارنا لحادث كذا او بعد حادث كذا او قبل حادث كذا.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه ان مقصود المحقق الاصفهاني "قده" هو وضع الحروف لواقع النسبة لا الوجود الرابط الخارجي.

ولكن يرد عليه ان ما ذكره لا يتم في جميع الحروف كحرف الاستفهام والتمني والترجي والنداء والقسم ونحو ذلك، فانها غير موضوعة للنسبة وانما وضعت لايجاد مصداق لجملة من العناوين، فحرف "هل" وضع لايجاد مصداق الاستفهام وحرف "ليت" وضع لايجاد التمني المنشائي اوقبل لابرار التمني وكذا لام التعريف لم توضع للنسبة لتقوم النسبة بطرفين، مضافا الى ماسياتي من ان حرف "في" مثلا وضع للدلالة على النسبة الظرفية الخارجية دون النسبة الذهنية.

### وضع الحروف للتضييق

**القول الثالث:** ما اختاره السيد الخوئي "قده" من ان الحروف الداخلة على المركبات الناقصة والمعاني الاخطارية موضوعة بازاء التحصيل والتضييق فانه ربما يتحقق غرض المتكلم بابرار تضييق المعنى الاسمي، وحيث لا يمكن ابرازه باللفظ الموضوع على المعنى الاسمي فلا بد من ابرازه بالحرف فجملة "الجالس على المنبر" او "الجالس في الدار" مبرزة بنحو تعدد

[Comment 16]: فالحاصل ان في

العرض النسبي ثلاثة اقوال الاول انه موجود مستقلا، والثاني انه من مراتب وجود الجوهر والثالث انه من الكون الرابط المتحقق في عالم الواقع وهذا رأى الاستاذ

١٧٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الدال والمدلول للمعنى الاسمي المضيق والمحصر، او فقل مبرزة للحصة، فالحرف ما دل على معنى قائم بغيره، وهذا المعنى هو تضيق المعنى الاسمي، واختلاف معاني الحروف ينشأ من اختلاف انحاء التضيق، فحرف "من" دال على التضيق الابتدائي وحرف "على" دال على التضيق الاستعلائي وحرف "في" دال على التضيق الأيبي، وهذا التقريب يأتي حتى في مثل قولنا "الوجود لله واجب"، حيث ان اللام جيئ به لتضيق المفهوم الاسمي للوجود، هذا واما الحروف الداخلة على المركبات التامة كحرف التمني والترجي فهي كالجملية الإنشائية موضوعة لإبراز امر نفساني غير قصد الإخبار والحكاية، ومن هذا القبيل حرف النداء فانه وضع لإبراز قصد النداء وضم المنادى اليه يوجب كون الكلام تاما يصح السكوت عليه<sup>(١)</sup>.

اقول: إن ما ذكره- من كون الحروف الداخلة على المركبات الناقصة موضوعة للتضيق -منقوض بمثل حروف التفسير مثل اي في قولنا "زيد اي زيد بن عمرو" وكذا منقوض بمثل "او" في قولنا "اكرم زيدا او عمرو" فانه يفيد التوسعة، وقد لا يكون للتوسعة ولا التضيق كما في ما المصدرية في قوله تعالى: "وضاقت عليهم الارض بما رحبت" اي برحبها او في نون التأكيد كما في "ليضربن زيد".

وكذا ما ذكره من ان الحروف الداخلة على الجمل التامة تكون موضوعة لإبراز امر نفساني غير قصد الإخبار والحكاية منقوض بأداة الشرط كقولنا "ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وكذا قولنا "اما زيد فعالم" وقولنا "لارجل قائم"، وكذا حرف التصديق مثل بلى ونعم.

نعم الظاهر أنه لا يرد عليه النقض بمثل حرف الواو في قولنا "الحرارة

مباحث الوضع ..... ١٧٥

والبرودة لايجتمعان" فانه يمكن أن يجيب عنه بأنه لميجئ بحرف الواو بغرض تضيق الحرارة بل بغرض تضيق اجتماع الحرارة حيث أنه مطلق بلحاظ اجتماعها مع أي شيء آخر فإريد تضيقه باجتماعها مع البرودة والشاهد عليه أنه لايتحقق معنى للواو اذا اكتفي بقوله "الحرارة والبرودة" وكذا لايرد عليه النقض بمثل حرف الإضراب في قولنا "اكرم زيدا بل عمرو" فانه ليس من الحروف الداخلة على المركبات الناقصة حقيقة ولذا لايصح ان يقال "زيد بل عمرو" فمعنى تلك الجملة "أنه جاء زيد بل جاء عمرو" فيمكن للسيد الخوئي "قده" ان يدعي ان حرف "بل" وضع لابرز قصد الاضراب، على وزن سائر الحروف الداخلة على المركبات التامة، فلايرد عليه ان حرف "بل" يفيد التوسعة لاالتضيق.

وبذلك تبين الجواب عن النقض عليه بمثل "اقلت السمكة حتى رأسها" حيث إن حرف "حتى" في هذه الجملة يفيد التوسعة لاالتضيق، فان بإمكان السيد الخوئي أن يقول ان حرف "حتى" داخل في الحقيقة على المركب التام فيكون لابرز قصد الاضراب، بل يمكن أن يدعي ان السمكة من حيث المدلول الوضعي تصلح أن تنطبق على السمكة ماعدا رأسها كما تصلح أن تنطبق عليها مع رأسها فجئ بحرف "حتى" لتضييقها في خصوص الثاني، وهكذا في العطف او الاستئناف في مثل قولنا "جاء زيد وجاء عمرو" يكون حرف العطف او الاستئناف داخلا على المركب التام فيدل على قصد ابراز العطف او الاستئناف.

ثم ان من الغريب ما ذكره "قده" من ان هذا القول الذي اختاره انما هو من ثمرات مسلكه في الوضع من كونه التعهد بعدم استعمال اللفظ الا عند ارادة تفهيم معنى معين، فحيث يتعلق الغرض بتفهم الحصة من المعنى الإسمي او

١٧٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ابرار الأمر النفساني فيتعهد الواضع بذكر الحروف عند تفهيمها<sup>(١)</sup>.  
فانه لا توجد أية علاقة بين تفسير حقيقة الوضع وبين اختيار هذا القول في  
تفسير المعنى الحرفي، فان تفهيم المقاصد بالألفاظ مما لا بد منه ومن جملة  
الالفاظ الحروف، ولا يؤثر في ذلك اختلاف المسالك في تفسير حقيقة  
الوضع فيمكن أن يختار شخص مسلك الفرن الاكيد.

ثم انه اورد في البحوث على ما ذكره السيد الخوئي "فده" بان توضيح  
مفهوم بمفهوم آخر لا يمكن الا بايقاع نسبة بينهما، فان كان الحرف دالا  
على هذه النسبة فهو المطلوب، وان كان الحرف دالا على التوضيح الذي هو  
نتيجة النسبة فيلزم منه عدم وجود دال مطابق على النسبة وهذا خلاف  
المرتکز العرفي<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره وان كان موافقا للوجدان بالنسبة الى الحروف فان "على" في قولنا  
"الجالس على المنبر" تدل على النسبة الاستعلائية اولاً وفي طول ذلك  
توجب التوضيح في مفهوم الجالس ولكن ما ذكره في البحوث من أن توضيح  
مفهوم بمفهوم آخر لا يمكن الا بايقاع نسبة بينهما فسيأتي الكلام عنه عند  
البحث عن وضع الجملة الناقصة كالجملة الوصفية.

### وضع الحروف بإزاء الأعراض النسبية

**القول الرابع:** ما نسب في بدايع الافكار الى المحقق العراقي "فده" من  
ان الحروف موضوعة بإزاء الأعراض النسبية بتقريب ان سيرة العقلاء وضع  
الالفاظ بازاء المقولات فلامقولة الآ وقد وضع بإزائها شيء فالأسماء موضوعة  
للجواهر والأعراض غير النسبية.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٧٩ و٨١

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٤٩



مباحث الوضع ..... ١٧٧

وأما الأعراس النسبية -كمقولة الأين التي هي هيئة حاصلة لزيد مثلاً وتنشأ هذه الهيئة عن وجود نسبة ظرفية بين زيد وبين الدار- فلا بد ان يكون الدال عليها هي الحروف، فان قولنا "زيد في الدار" يدل على مقولة الأين وعلى ربطها بالطرفين، وحيث لا ياحتمل ان تكون هيئة الجملة دالة على مقولة الأين ويكون حرف "في" دالا على الربط فلا بد ان يكون حرف "في" دالا على مقولة الأين وهيئة الجملة دالة على الربط.

ويرد على ما ذكره **اولاً**: النقض بمثل قولنا "الجسم له البياض" فان البياض من مقولة الكيف وليس من الأعراس النسبية فلا بد ان يدل اللام في هذا المثال على الربط بين البياض والجسم، وقد يستعمل فيما يمتنع فيه العرض النسبي كقولنا "الوجود لله واجب" ولا يشاهد في ذلك أية عناية ومجاز، وكذا يرد عليه النقض بمثل حروف العطف والإضراب والاستثناء والتفسير والتأكيد والقسم فانه يستحيل استعمالها في الأعراس النسبية.

**وثانياً**: انه ان اراد لزوم وضع اللفظ بإزاء الأعراس النسبية فلا ينحصر بالحرف، فقد وضع بإزائها أسماء كالظرفية والمظروفية، وان اراد دلالة قولنا "زيد في الدار" على العرض النسبي فلا بد ان يكون الدال عليه هو الحرف، والدال على الربط هو هيئة الجملة ففيه انه لا يفهم من هذه الجملة العرض النسبي مطابقة وانما يفهم نفس النسبة الظرفية بين زيد والدار.

هذا ولا يخفى ان ظاهر كلامه في مقالات الاصول هو وضع الحروف بازاء نفس النسب دون الأعراس النسبية الناشئة منها<sup>(١)</sup>، فيرجع الى ما ذكرناه في تقريب القول الاول والثاني.

### اختلاف المعنى الحرفي والاسمي باللف والنشر

**القول الخامس:** ما حكى عن بعض السادة الاعلام "دامظه" من ان الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي انما هو في كون المعنى الحرفي بنحو الإجمال واللفّ والاندماج وكون المعنى الاسمي بنحو التفصيل والنشر والانبساط، وتوضيح ذلك ان الذهن لما يتصور الخارج فقد يتصوره بصور مختلفة على نحو التكثر الإدراكي، وهذا نظير الاختلاف بين "ليس ببصير" و"الأعمى" و"لابصير"، وعليه فلو رأينا زيدا في الدار فقد نتصور الربط الظرفي بينهما بصورة تفصيلية فنقول "الظرفية والمظروفية متحققة بين زيد والدار" او نقول "ان الدار احتوت على زيد" او "ان زيدا داخل الدار"، وقد نتصوره بصورة مجملة ومندمجة فنقول "زيد في الدار"، وليس الاختلاف بين الصورتين الا بالإجمال والتفصيل، نظير الاختلاف بين مفهوم الانسان ومفهوم الحيوان الناطق وان شئت فلاحظ دلالة الفعل مثل "ضَرَبَ" حيث ان دلالتها على الضرب دلالة تفصيلية ودلالاتها على صدوره في الزمان الماضي من المفرد المذكور دلالة اجمالية ومندمجة.

وما يقال من انه لايمكن وضع الأسماء مكان الحروف والالعكس، فلايمكن ان يكون اختلاف معناهما بمجرد الاجمال والتفصيل، فغير تام، فانه كمايصح ان يقال "زيد في الدار، زيد على السطح، ليت زيدا قائم، زيد كالأسد، اخذت من الدراهم" يصح أن تبدل هذه الجمل بجمل أخرى بأن يقال "زيد داخل الدار، زيد فوق السطح، اتمنى أن زيدا قائم، زيد مثل الأسد، اخذت بعض الدراهم" وهكذا يصح أن تبدل كلمة "أي" بكلمة "أعني"، ولايوجد فرق في هذه الأمثلة بين معنى الحروف والاسماء الا بالاجمال والتفصيل، ويكون اختيار الحروف عادة لأجل ان استخدام

الحروف اسهل، والأفكان يمكن ان يقال بدل سرت من البصرة انه كان مبتدأ سيرى البصرة، ولكنه خلاف الطريقة الاعتيادية من انتخاب الاسهل، فما يقال من عدم استغناء اية لغة من الحروف لعدم بديل لها فغير متجه، ثم نقل عن كتاب قصة الحضارة ان اللغة الصينية فاقدة للحروف<sup>(١)</sup>.

وما قد يرى من انه قد لا يستعمل الاسم مكان الحرف او بالعكس فلا ينافي ذلك، الا ترى ان الإنس والبشر مترادفان ولكن لا يستعمل الإنس الا في قبال الجنّ والبشر في قبال الملك، فالمتحصل انه لاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي الا بالإجمال والتفصيل، نعم الظاهر ان حروف النداء ليست موضوعة لأي معنى، وانما هي اداة لإيجاد النداء والتنبيه التكويني.

١ - قصة الحضارة، ويل دورانت ج ٤ ص ٢٦٩: وهذا نصه ( لغة الصينيين تختلف عن سائر لغات العالم، وذلك لأنها ليست لها حروف ولاهجاء ولانحو ولانتقسم الى أسماء وافعال وحروف، ومن يدري فلربما كان لهذه اللغة في الايام الماضية المنسية اشتقاق ونحو وصرف واغراب وتثنية وجمع وافعال ماضية وحاضرة ومستقبلية، ولكننا لانجد أثرا لشيء من هذا في أقدم ما عرفنا من هذه اللغة فكل كلمة فيها قد تكون اسما او فعلا او صفة او ظرفا بحسب سياقها وطريقة النطق بها، وتوضح حركات الجسم وسياق الكلمات هذه النغمات وتجعل كل صوت يؤدي اغراضا متعددة فحرف الباء وحده مثلا قد يؤدي تسعة وستين معنى كما أن للفظ شي تسعة وخمسين ولللفظ كو تسعة وعشرين ولسنا نعرف لغة من اللغات قد بلغت مابلغته اللغة الصينية من التعقيد والدقة والاختصار ). وقد سئلت العارفين باللغة الصينية فانكروا هذه النسبة وهذا مايساعده الاعتبار اذ كيف تفقد لغة مايربط بين المفردات، على ان المهم هو وجود دال على المعنى الحرفي ولو كان هو اختلاف كيفية طريقة النطق، هذا ولا يخفى أن الموجود في الترجمة الفارسية للكتاب هكذا: زبان چينييان نه الفبا داشت نه هجي كردن نه دستور نه هنجار نه طبقات ونه تقسيمات... شايد بتوان گفت زبان چيني هم روزگاری گرفتار صرف واشتقاق وازمنه ووجه فعلی ومفرد وجمع بوده است، هريك از كلمات زبان چيني باتغيير لحن گوینده می توان به صورت اسم یا صفت یا فعل یا قید در آید. (تاریخ تمدن ويل دورانت ج ١ ص ٨٣٨) فالموجود فيها عدم اشتمال اللغة الصينية على "الفبا" اي الحروف بمعنى مواد الكلمة والظاهر أن مقصوده عدم الاشتقاق في كلمات اللغة الصينية بل كانت كلها جوامد.

١٨٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ويمكن ان يقال بان الحرف متخذ من الإسم فبعد نحت الإسم واختصاره صار معناها مختصرا ومجملا بالتبع فصار حرفا، فتكون نسبة الحرف الى الاسم كنسبة ما يكتب كرمز نظير "د" الذي يكتب مكان "الدكتور"، فلفظ "على" قد يكون مأخوذا من لفظ العلوّ، وكذا "حاشا" و"عدا" اصلهما من الفعل وكذا "س" مخفف "سوف" الذي اصله من التسوييف، وهذا الاختصار اوجب غموض المعنى واندماجه، وكذا "ليس" الذي يقال بكونه حرفا لافعلا، فانه مأخوذ من "الأيس" اي "لاوجود" على ما نقله في لسان العرب عن الخليل، وهذا النحت والاختصار للأسماء مما يرى في اللغات كثيرا، فترى انه يقال في اللغة الدارجة "شسمك" وهو مختصر "أي شيء اسمك"، او يقال "هسه" وهو مختصر "هذه الساعة"، وهكذا.

ويلاحظ عليه: ان دعوى كون الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي بمجرد الاجمال والتفصيل مما لايمكن المساعدة عليه، وقياسه بموارد نحت الالفاظ مثل ما ذكر من الأمثلة الموجودة في اللغة الدارجة كقولهم "شسمك" او الرموز مثل ما يكتب بدل "الدكتور" "د" قياس مع الفارق، فان المعنى في هذه الالفاظ لم يتغير ابدا وانما الاختصار في الالفاظ فحسب، وهذا بخلاف الحروف والاسماء، فان المعنى مهما صار مجملا ومندمجا فلايوجب ذلك صلاحيته لإيجاد الربط بين مفردات الجملة، ولذلك ترى ان مفهوم الانسان نسبته الى مفهوم الحيوان الناطق نسبة المجمل الى المفصل، ولكن لايمكن ايجاد الربط بين مفردات الجملة بلفظ الإنسان.

واما ما ذكره من النقض بالإنس والبشر حيث ان معناهما واحد ولكن لايعهد استعمال احدهما مكان الآخر، فلايكشف عدم صحة استعمال الحرف مكان الإسم او بالعكس عن اختلاف معناهما لأكثر من الاجمال والتفصيل، ففيه ان عدم معهودية استعمال لفظ الإنس مكان البشر او بالعكس

مباحث الوضع ..... ١٨١

لوتم فهو ناش عن الأئس الذهني، وهذا لا يجعل الاستعمال غلطاً، بينما ان استعمال الحرف مكان الإسم او بالعكس من أفحش الأغلاط، ومجرد امكان استعمال احدهما في موضع الآخر أحيانا لايجدي شيئا، فان قولنا "زيد مثل الأسد" بدل "زيد كالأسد" لايعني ان معنى الكاف والمثل واحد تماما والاختلاف بينهما بالإجمال والتفصيل، فانك ترى انه لايمكن ان يوضع الكاف مكان مثل في قوله (عليه السلام): مثلي لايبايح مثله، ومن الواضح وجدانا انه لو كان المعنى واحدا أمكن وضع أحد اللفظين مكان الآخر، والفرق بين قولنا "زيد مثل الأسد" و"زيد كالأسد" أن النسبة في الأول عملية لاتحاد الموضوع والمحمول، وهذه النسبة مستفادة من هيئة الجملة ومعناها حرفي أيضا، بينما ان النسبة في الثاني نسبة تشبيهية مستفادة من نفس حرف الكاف، وهكذا الفرق بين قولنا "زيد فوق السطح" و"زيد على السطح".

ومما يشهد على ما ذكرناه ان استعمال حروف العطف والاستثناء والإضراب ونحو ذلك لإيجاد العطف والإضراب والاستثناء، بخلاف مفهوم العطف والإضراب والاستثناء، وهكذا وضع "ليت" لإبراز التمني بينما ان "أتمنى" لم يوضع لذلك، وان كان قد يستعمل في مقام ابراز التمني.

### وضع الحروف للدلالة على خصوصية في طرفها

**القول السادس:** ما اختاره شيخنا الاستاذ "قده" من ان الحروف موضوعة للدلالة على واقع خصوصية في طرفها، فيدلّ حرف "في" على ظرفية احد طرفيها ومظروفية الطرف الآخر، وكذا يدلّ حرف العطف علي كون ما قبله معطوفا عليه وكون ما بعده معطوفا، وهكذا، وليس المراد ان لفظة "في" مثلا ترادف لفظ "الظرف" بل يراد ان لفظة "في" وضعت لتدلّ على ان مدخولها موصوف خارجا بكونه ظرفا لشيء، فكما ان حركات الاعراب موضوعة لتدل

١٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
على ان معنى مدخولها بحسب الخارج متصف بكونه مصداقا للفاعل او  
المفعول او غيرها فكذلك الحروف موضوعة لتدل على خصوصية في  
مدخولها بحسب الخارج، والحاصل ان الاسماء موضوعة للعناوين والحروف  
موضوعة لتدل على اتصاف مدخولاتها بالعناوين<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان تشبيه الحروف بحركات الاعراب غير تام، لعدم اختلال  
المعنى الاستعمالي بفقد الحركات الاعرابية بينما ان المعنى الحرفي مما  
يحتاج اليه في تكوّن المراد الاستعمالي.

وما ذكره من دلالة لفظ "في" مثلا على واقع ظرفية مدخوله فان أريد منه  
الدلالة على الحصّة فقولنا "الجالس في الدار" يدل على حصّة من الجالس،  
ففيه ان التخصيص ناش من ايقاع النسبة بين مفهومين اسميين، وان اريد منه  
دلالتة على ظرفية مدخوله خارجا ففيه ان مثل "قولنا الجالس في الدار" جملة  
ناقصة لاتحكي عن وجود مدلولها في الخارج، مضافا الى ان مثل حرف  
العطف لايجب تحقق واقع المعطوفية الا بعد ثبوت نسبة ذهنية عطفية بين  
الجملتين، فحرف العطف يكون دالا على هذه النسبة، وبتبع ذلك يتحقق  
واقع المعطوفية في الجملة.

### التفصيل بين الحروف الدالة على النسب الأولية والثانوية

**القول السابع:** ما اختاره السيد الصدر "قده" من التفصيل بين الحروف  
الدالة على النسب الأولية والحروف الدالة على النسب الثانوية، والمراد من  
النسب الأولية هي النسب التي توجد في الخارج كالنسبة الظرفية بين  
الجلوس والدار في قولنا "الجلوس في الدار"، كما أن المراد من النسبة  
الثانوية ما يكون موطنها هو الذهن دون الخارج كالنسبة الإضرابية والعطفية

١- دروس في مسائل الاصول ج١ ص٤٣

والاستثنائية والتأكيدية وما شابه ذلك.

ففي الحروف الدالة على النسب الأولية لا يمكن الالتزام بوضعها لواقع النسبة وإنما تكون الجملة المشتملة عليها موضوعة بالوضع النوعي على مفهوم يكون بسيطاً تصورياً، فالموجود في الذهن في قولنا "الجلوس في الدار" هو مفهوم فرادي يكون حصّة من طبيعي الجلوس، وإن كان ينحل بالتعمل والتحليل العقلي إلى ثلاثة أجزاء: مفهوم الجلوس ومفهوم الدار ونسبة ظرفية بينهما، وهذه النسبة نسبة تحليلية لأن نسبة حقيقية بين مفهومين موجودين في الذهن، وقد يوضع لفظ مفرد بإزاء هذه الحصّة كما يقال بدل النار في الزجاج "الفانوس"، ولو كان كل من مفهوم الجلوس والدار موجودين في الذهن فيحتاج إلى نسبة ذهنية تربط بينهما، وحيث لا يمكن أن تكون هذه النسبة نسبة ظرفية بين مفهوم الجلوس ومفهوم الدار، فإن موطن النسبة الظرفية هو الخارج للذهن، وليس مفهوم الجلوس داخلاً في مفهوم الدار، كما أن مفهوم النسبة الظرفية مفهوم اسمي لا يمكن أن يربط بين مفهوم الجلوس والدار في الذهن، فلا بد أن تكون النسبة التي تربط بين مفهوم الجلوس والدار نسبة أخرى غير النسبة الظرفية كنسبة المقارنة بين مفهوم الجلوس والدار، والنسبة غير الظرفية لا يمكن أن تحكي عن النسبة الظرفية الخارجية.

نعم لا مانع من أن يقال بأن حرف في مثلاً تدل على النسبة الظرفية التحليلية لكنه ليس لها وجود ذهني إلا بالتحليل والتعمل العقلي، والموجود ذهنياً مفهوم بسيط تصوري نظير مفهوم الإنسان الذي هو بسيط تصورياً وإنما ينحل بالتعمل العقلي إلى جنس وفصل، ولأجل ذلك لا تكون الجملة المشتملة على الحروف الدالة على النسب الأولية إلا جملة ناقصة لدلالاتها على مفهوم مفرد بسيط.

١٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واما قولنا " زيد في الدار" فهو وان كان جملة تامة لكنه لأجل ان الجارّ والمجرور متعلق بكائن المقدر كما ذكره علماء الأدب فهو في قوة ان يقال " زيد كائن في الدار"، فالمحمول وهو كائن في الدار جملة ناقصة، والنسبة التصادقية بين زيد وبين كائن في الدار هي التي جعلت الجملة تامة والنسبة التصادقية موطنها الذهن لا الخارج، فان الخارج موطن العينية بين الموضوع والمحمول، وأما النسبة الحملية والتصادقية فهي عملية ذهنية تربط بين مفهومين موجودين في الذهن.

فتحصل ان الحروف الدالة على النسب الأولية تدل على النسب التحليلية وهذا عادة يكون بين طرفين، ولكنه قد يكون المعنى الحرفي متعلقا بطرف واحد مثل لام الجنس والتعريف في ضمن قولنا "الرجل".

هذا كله في الحروف الدالة على النسب الأولية، واما الحروف الدالة على النسب الثانوية التي لاموطن لها الا الذهن كحروف العطف والاستثناء والإضراب ونحو ذلك، فالموضوع له لهذه الحروف واقع النسبة والذي فرضنا كونه موجودا في الذهن<sup>(١)</sup>

اقول: ان ما ذكره من كون مدلول الجالس في الدار مثلا مفهوما بسيطا تصورا فهو خلاف الوجدان، فإننا لما نتصور شيئين مختلفين ليس احدهما وصفا للآخر كما في هذا المثال فإننا نتصور كلاً من هذين المفهومين في حد ذاتهما مثل ما لو تصورناهما منفردين، فالمتصور في قولنا "الجالس في الدار" لا يقلّ وجداناً عن المتصور في قولنا "الجالس، الدار"، وعليه فلا بد من وجود نسبة ذهنية تربط بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار الموجودين في الذهن وهذه النسبة وان لم تكن نسبة ظرفية بالحمل الشائع لكن لا يبرهان على



مباحث الوضع ..... ١٨٥

امتناع كونها نسبة مسانحة لها كمسانحة الظل مع ذي الظل والصورة المرتسمة في المرأة مع ذي الصورة، فان المرأة قد تحكي عن الجالس فقط وقد تحكي عن الدار فقط وقد تحكي عن الجالس في الدار تماما، والصورة المرتسمة في المرأة وان لم تشتمل على نسبة ظرفية بالحمل الشائع، ولكنها تشتمل على ما يصلح ان يحكي عنها.

واما ما ذكره في جملة "زيد في الدار" من كونه في قوة "زيد كائن في الدار" كما اتفق عليه علماء الأدب، فلا يخلو من إشكال، والظاهر - كما افاده السيد الإمام "قده" - ان جملة زيد في الدار لا تشتمل على نسبة حملية لعدم اتحاد زيد والدار بخلاف قولنا زيد قائم، بل تشتمل على نسبة ظرفية تصديقية، والشاهد على ذلك - مضافا الى عدم احساسنا بوجودنا العرفي أي تقدير لمفهوم اسمي مثل كائن - ان ترجمة "زيد في الدار" تكون بالفارسية "زيد در خانه است" ولو صح ما ذكره من التقدير لكان يلزم ان يقال "زيد در خانه هست" فان الفرق بين "است" و"هست" هو الفرق بين الكون الرابط والكون المحمولي، فلو لزم تقدير مفهوم اسمي يكون طرفا للحرف لم يصح ان يعبر عنه بما يرادف الكون الرابط، لانه مفهوم حرفي ايضا.

وعليه فيمكن ان يقال بأن هيئة الجملة في قولنا "زيد في الدار" او كلمة "است" في قولنا "زيد در خانه است" تدل على وجود نسبة ظرفية بين زيد والدار خارجا، وهذا لا ينافي كون العلقة الوضعية تصورية بمعنى انه لو سمع اللفظ من تموج الهواء مثلا انتقل الذهن من تصور اللفظ الى تصور المعنى، فانه لو سمع من تموج الهواء جملة زيد في الدار انتقل الذهن الى صورة وجود النسبة الظرفية بينهما.

### القول بوضع الحروف للدلالة على النسب الخارجية

**القول الثامن:** ما اخترناه في الدورة السابقة من أنه بناء على ما ذهبنا إليه من ان الموضوع له لالفاظ كلفظ الماء مثلا ما هو بالحمل الشائع ماء، لصحة سلبه بما له من المعنى المرتكز عن مفهوم الماء الموجود في الذهن، فان أبيت عن ذلك فلاقل من ان الموضوع له لفظ الماء بالنظر العرفي هو مايكون بالحمل الشائع ماء، وان كان الموضوع له بالنظر العقلي هو ذات المفهوم الذي قد يوجد في الذهن، فيكون مدلول اللفظ عرفا هو ما يكون بالحمل الشائع، اي ما لو وجد يكون موطن وجوده الخارج وان لم يوجد في الخارج ابدا كالعنقاء، بل ولو امتنع وجوده كالدور.

فنقول في المقام انه كمايكون الموضوع له لفظ الجلوس والدارفي قولنا "الجلوس في الدار" هو ما يكون جلوسا ودارا بالحمل الشائع، فكذلك الموضوع له لفظة "في" عرفا هو النسبة الظرفية الخارجية، فانها هي التي تدل عليها لفظة "في"، دون النسبة الظرفية الذهنية.

هذاولكن يوجد هناثلاثة اشكالات:

**الاول:** انه لو كان الموضوع له لقولنا "زيد في الدار" هو ثبوت النسبة الظرفية الخارجية بين زيد والدار فيلزم منه ان يكون الاخبارالكاذب كلاما مهما لا لعدم ثبوت معناه وهذاباطل جزما.

وفيه ان المعنى المستعمل فيه الذي ينحفظ في الكلام الكاذب والصادق هو الصورة الذهنية الموجودة في ذهن المتكلم، وهذاالينا في ان يكون قوله "زيد في الدار" قد وضع لإراءة ثبوت النسبة الظرفية الخارجية الى المخاطب وليكون علامة عليه وتختلف ذي العلامة لايوجب اهمال العلامة، وحينئذ فيقال ان لفظة "من" ولفظة "الابتداء" وضعتا للحكاية عن النسبة الظرفية

مباحث الوضع ..... ١٨٧  
الخارجية، والاختلاف بينهما في المستعمل فيه بالذات وهو الصورة الذهنية  
الحاكية عن الخارج.

**الثاني:** انه قد لا تكون هناك نسبة خارجية في موارد استعمال الحروف كما  
لو استعملت في موارد استحالة الوجود الرابط كما في قولنا "الوجود ثابت لله  
تعالى" او "ان الامتناع ثابت لاجتماع النقيضين"،  
وفيه ان المهم هو ثبوت الوجود الرابط في عالم الواقع ولو بالنظر العرفي  
السادج، وهو كذلك في هذين المثالين.

**الثالث:** انه قد لا تحكي الجملة المشتملة على الحرف عن وجود النسبة  
الخارجية كما في الجملة الناقصة مثل "الجالس على المنبر" فكيف يدعى  
دلالة لفظ "على" في هذه الجملة على النسبة الخارجية الاستعلائية.  
وفيه أن المدعى هو كون لفظ "على" في هذه الجملة دالاً تصورياً على  
النسبة الخارجية الاستعلائية كما أن لفظ "الجالس" دال تصوري على ماهو  
بالحمل الشايع جالس، والمراد من كونه دالا تصوريا عدم كونه حاكيا عن  
وجوده في الخارج بخلاف الجملة الخيرية حيث تكون دلالتها تصديقية اي  
تدل على ثبوت المحمول للموضوع خارجا.

ونحن وان اخترنا في الدورة السابقة هذا القول في المعنى الحرفي، ولكن  
عدلنا عنه في هذه الدورة الى القول التاسع حيث رأينا عدم استيعاب هذا القول  
لجميع اقسام الحروف.

### المختار في المعنى الحرفي

**القول التاسع:** ان الحروف ليست على نسق واحد، بل هي تنقسم الى

ثلاثة اقسام:

١٨٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

١- ما كانت موضوعة بإزاء مفهوم مندكّ في مفهومين مستقلين كحروف الجر<sup>(١)</sup>، فحرف "في" مثلا في قولنا "الجالس في الدار" وان كان موضوعا للدلالة على النسبة الظرفية الخارجية، لكن النسبة الظرفية الخارجية كما يمكن تصورها بصورة مستقلة كعنوان النسبة الظرفية كذلك يمكن تصورها بصورة غير مستقلة اي مندكّة في مفهوم الجالس والدار، وهي وان لم تخرج عن سنخ المفاهيم لكنها لمكان تعلقها واندكاكها في الطرفين يصلح ان يكون رابطا بينهما في الكلام، واما ما يقال من ان لازم عدم استقلال المعنى الحرفي ان لا ينسب اي معنى في الذهن بسماع الحرف وحده، مع كونه خلاف الوجدان، فسيأتي الجواب عن هذه الشبهة قريبا.

٢- ما كان موضوعا بإزاء مفهوم مندك في مفهوم اسمي واحد نظير لام التعريف والجنس، وكذا "ربّ" بناء على كونه حرفا.

٣- ما وضع كآلة لإيجاد مصداق لجملة من العناوين، فحرف "هل" مثلا موضوع لإيجاد الاستفهام، والفرق بينه وبين مفهوم الاستفهام هو الفرق بين كل مصداق مع مفهومه، وكذا وضع حرف "ليت" لإيجاد التمني الإنشائي او فقل لابرز التمني، وكذا وضع حرف العطف لإيجاد العطف بين الجملتين، وحرف التفسير لإيجاد التفسير، وحرف "بلى" و"نعم" لإيجاد التصديق، ووضعت حروف القسم لإيجاد القسم وهكذا، وهذه الحروف لمكان عدم استقلال معناها ايضا توجد الربط بين الجمل، ولا يخفى ان كون هذا القسم من الحروف إيجادية لاينافي ان كون العلقة الوضعية او نتيجتها هو القرن الأکید بحيث لو سمعت هذه الحروف من نائم أيضا فينتقل ذهن السامع الى

١ - ومن هذا القبيل كاف التشبيه، فانه ليس من قبيل القسم الثالث، اي موضوعا لإيجاد التشبيه، وانما هو موضوع للدلالة على النسبة الشبيهة.

المعنى، كما لو سمع جملة "ليت زيدا قائم" فإنه ينقدح في ذهنه صورة ايجاد التمني الإنشائي.

وقد يذكر للمعنى الحرفي قسم رابع وهو ما يكون موجدا لشيء تكويننا من دون أية علفة وضعية، كما التزم به بعض السادة الأعلام "دام ظله" ومال اليه في البحوث فيكون حرف "يا" في قولنا يا زيد موجدا للنداء التكويني كسائر الاصوات، وانما الفرق بينه وبين سائر الأحرف في وضع هيئة الجملة المشتمة عليه على كون مدخوله هو المنادى، وبذلك اتضح الفرق بين هذا القسم والقسم السابق، حيث ان الحروف في القسم السابق كانت موضوعة لإيجاد معاني خاصة، وأما حرف النداء فلا يكون موضوعا لأي معنى.

هذا، ولكن الظاهر ان حرف النداء داخل في القسم السابق، فهو موضوع لإيجاد النداء الإنشائي، وقد لا يكون استخدام حرف النداء في اللفظ بل يكون في الكتابة، كما قد يكون مقدرًا مثل ماورد في قوله تعالى "يوسف اعرض عن هذا"، فلا يكون نداء حقيقيا، وكذلك ترى ان حرف "يا" في قوله تعالى "يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول الا كانوا به يستهزؤون" لم يستعمل في النداء الحقيقي، وسوف نواصل الكلام حول حرف النداء وجملة النداء في المستقبل ان شاء الله تعالى.

### شبهة وجواب

انه توجد هنا شبهة قوية فيما ذكره المحقق النائيني "قده" وفاقا للمشهور- من ان المعنى الحرفي لا يوجد في الذهن الا متقوما بوجود طرفيه ذهنا، فالحرف وحده لا معنى له - وهي انه خلاف الوجدان، فلو بدأ شخصان بالكلام فقال احدهما: "من" وقال الثاني: "في" فنحسّ بالفرق بين معاهما، ولو قبل ان يكتملا كلامهما بان يقول الأول مثلا "من البصرة خرجت" ويقول

١٩٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الثاني "في البصرة دخلت" فلو قال الثاني حرفا مرادفا للفظة "من" كأن قال  
بالفارسية "از" فإننا نحسّ بوحدة معناه مع معنى لفظة "من" وكذا لو سمعنا  
من احدهما لفظة "من" ومن الآخر لفظة "الابتداء" فنفهم الفرق بينهما،  
ولانعتبر الحرف في هذه الموارد كسائر الالفاظ المهملة التي لا يخطر اي  
معنى منها الى الذهن.

والجواب عن هذه الشبهة يكون بأحد وجهين:

١- ان يقال بان كون المفهوم غير مستقل في ذاته ومندك في الطرفين  
لايعني الا كون اكتماله بحاجة اليهما، لا عدم امكان وجوده في الذهن  
بشكل ناقص، وهذا نظير مسلك المشهور من دلالة هيئة الفعل كقولنا ضرب  
على المبدأ والنسبة الصدورية من دون ان تدل على الطرف الآخر وهو  
الفاعل، ولكنه لايعني عدم امكان تصور معنى الفعل من دون ذكر فاعل له،  
وانما معناه بقاء مفهوم ناقصا وعدم اكتماله ما لم ينضم اليه ذكر الفاعل.  
ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب لان المعنى الحرفي اذا كان هو واقع  
النسبة فلايمكن ان يوجد في الذهن من دون وجود طرفيه، فانه نظير الكون  
الرابط الذي يكون فرض وجوده من دون وجود طرفيه خلف كون حقيقته  
الربط.

٢-لايبعد ان يقال بان سماع الحرف وحده يوجب توجه النفس الى  
معلوماته السابقة من الجمل المشتملة على هذا الحرف إجمالاً، فحينما  
يسمع لفظ "من" ولفظ "از" فيلتفت اجمالاً الى الجمل المشتملة عليهما  
فيحس بارتكازه بوحدة معناه من دون ان يخطر في ذهنه اي معنى  
تفصيلاً.

وان شئت قلت انه لما يسمع حرف "في" مثلاً فيخطر بذهن السامع كونه  
موضوعاً للربط الذهني الظرفي بين مفهومين، ولما يسمع حرف "من" فيخطر

مباحث الوضع ..... ١٩١  
ببالة انه موضوع للربط الذهني الابتدائي، فما يخطر بالذهن ليس هو واقع النسبة وانما هو عنوان انتزاعي مشير اليه.

### الهيئات

والمراد من الهيئة التركيب الخاص من كلمات او حروف مما يوجب هذا التركيب معنى جديدا مع افتراض كون معنى المادة مشتركا وسيالا في هيئاتها المختلفة، فمثل "بُر" و"بُر" حيث لا يكون معنى المادة فيهما مشتركا وسيالا فلا يدخلان في تعريف الهيئة.  
والهيئة قد تكون هيئة الجملة وقد تكون هيئة المفرد، ويقع الكلام فعلا في هيئة الجملة.

### هيئة الجملة

هيئة الجملة هي الهيئة القائمة بكلمتين او اكثر، بحيث تكون هذه الهيئة موجبة لحدوث معنى جديد، وهيئة الجملة قد تكون ناقصة وقد تكون تامة.

### هيئة الجملة الناقصة

والمراد من هيئة الجملة الناقصة ما لا يصح السكوت عليها كالجملة الوصفية او جملة الإضافة، وقد ذكرت في مقام تفسير نكتة الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة عدة وجوه:

**الوجه الاول:** مانسب الى المشهور من أن هيئة الجملة الناقصة موضوعة بإزاء النسبة الناقصة، ومقصودهم منها هي النسبة التي لاتدل على وجود شيء في الخارج، فتكون نسبة تصورية في قبال النسبة التصديقية اي التي تدل على وجود شيء في الخارج كما في قولنا "زيد قائم".

١٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

**الوجه الثاني:** ماذكره السيد الخوئي "قده" من ان هيئة الجملة الناقصة موضوعة لإفادة التضييق في المعنى الاسمي فقولنا "ضربٌ شديدٌ" او "ضربٌ زيدٌ" دال على حصة خاصة من الضرب، نظير ما ذكره في الحروف الداخلة على المركبات الناقصة<sup>(١)</sup>.

ولكن ماذكره منقوض بالوصف التوضيحي مثل قولنا "زيد العالم" فانه لاعمى لتضييق الموصوف فيه بعد أن كان جزئياً وكذا قولنا "العالم الاعم من العادل والفاسق" فان الوصف فيه بصدد التأكيد على التوسعة وليس للتضييق. وقد اورد عليه في البحوث بأن تضييق مفهوم لمفهوم آخر لا يكون الا في طول ايقاع نسبة بينهما فلا بد من وجود دال على هذه النسبة عرفاً، وليس الدال عليها غير هيئة الجملة الناقصة<sup>(٢)</sup>. وسيأتي الكلام فيه

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي "قده" من ان الفرق بين الجملة الوصفية مثل "زيد العالم" والجملة الخبرية مثل "زيد عالم" هو ان الجملة الوصفية تحكي عن نسبة ذهنية ثابتة بين الوصف والموصوف، فيكون مدلولها النسبة الثابتة -او فقل ان مدلولها وقوع النسبة فارغاً عن ايقاعها- ولكن الجملة الخبرية تحكي عن ايقاع النسبة الذهنية وايجادها بين الموضوع والمحمول، حيث يلحظ الموضوع عارياً عن اية نسبة ثم يوقع بينه وبين المحمول نسبة حملية، وحيث ان وجود النسبة فرع ايجادها ومتأخر عنه رتبة فالجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الجملة الحملية تأخر الوجود عن الإيجاد، فتكون الجملة الوصفية من نتائج الجملة الحملية، ولعله لأجل ذلك قيل "ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها اوصاف".

١- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٨٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٦٤



ثم قال "قده" ان المحكي في الجملة الوصفية لا يقتضي الوجود الخارجي بخلاف الجملة الخبرية فقولنا "زيد قائم" يحكي عن النسبة الخارجية بين زيد والقيام بخلاف قولنا "زيدالقائم"، ولذا يقال "زيد القائم موجود" او يقال "زيد القائم ليس بموجود" ولكن لا يقال "زيد قائم، موجود" او "زيدقائم، ليس بموجود" نعم يقال "زيد قائم، مطابق للواقع " او "زيدقائم، مخالف للواقع".

ومن ثم يكون مرتبة التقييد في الجملة الوصفية هو رتبة ذات الماهية القابلة للوجود والعدم واما في الجملة الخبرية فالتقييد واقع في مرتبة وجود الماهية كقولنا "اذا كانت المرأة قرشية فهي تحيض الى ستين سنة"، ولازم ذلك انه يكون نقيض القرشية الواقعة في مرتبة وجود المرأة، عدم القرشية في مرتبة وجود المرأة أيضا، للزوم كون النقيضين في مرتبة واحدة والالزم ارتفاع النقيضين عن المرتبة وهو محال، وحينئذ فاستصحاب عدم القرشية قبل مرتبة وجود المرأة بنحو العدم الأزلي لا يجدي لإثبات عدم قرشيتها في مرتبة وجودها، لانه يكون من الاصل المثبت فلايجري استصحاب العدم الأزلي في قوله: اذا كانت المرأة قرشية فهي تحيض الى ستين سنة بخلاف ما لو قال اذا وجدت المرأة القرشية فهي تحيض الى ستين سنة<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث بانه لو اراد من كون مدلول الجملة الوصفية هو النسبة الثابتة ومدلول الجملة الخبرية هو ايقاع النسبة، كون النسبة في الاولى تحليلية وفي الثانية واقعية -كما سيأتي توضيحه- فهو متين، ولكنه لايناسبه التعبير بدلالة الأولى على نسبة ذهنية ثابتة ودلالة الثانية على اثبات النسبة وايقاعها، فانه لو فرض اشتمال الجملة على واقع النسبة فلامحيص من

١٩٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

صيرورتها جملة تامة بعد الإتيان بطرفيها، ولا يختلف في ذلك كون المحكي فيها وجود النسبة او ايجاد النسبة.

وان اراد من وقوع النسبة هو وجودها في الذهن ومن ايقاعها هو ايجادها في الذهن، فيدعي هو أن الجملة الوصفية تدل على وجود النسبة بالدلالة التصويرية والجملة الخبرية تدل على ايجاد النسبة بالدلالة التصويرية، ففيه ان المدلول لكلتا الجملتين هو ذات النسبة بلاخذ الوجود او الايجاد فيه فلا بد من تصوير فرق بين ذات النسبة في الجملة الخبرية حيث تكون تامة وبين ذات النسبة في الجملة الوصفية حيث تكون ناقصة.

واما ما ذكر من كون النسبة في الجملة الخبرية مقتضية للوجود الخارجي ولذا لا يمكن ان يقال " ( زيد قائم) موجود" او يقال " (زيد قائم) ليس بموجود".

فيرد عليه اولاً: النقص بقولنا " ما قام زيد" او " ما زيد قائم" حيث ان النفي عرض على النسبة في القضية الخبرية.

وثانياً: لو كان مقصوده من كون المحكي الوجود الخارجي للنسبة هو اخذ مفهوم الوجود في النسبة، -فمع غمض العين عن كونه خلاف الوجدان- فيمكن اخذه في الجملة الوصفية ايضاً، فيقال " قيام زيد الموجود".

ولو كان مراده اخذ واقع الوجود في النسبة، ففيه اولاً: انه لا يعقل اخذ واقع الوجود في المعنى الموضوع له، لان الوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

وثانياً: انه يلزم اهمال الكلام في صورة الكذب لأنه لو كان واقع الوجود هو المعنى الموضوع له فمع انتفائه يلزم أن يكون الكلام بلا معنى.

ولو كان مراده ان المدلول بالذات يلحظ في الجملة الخبرية فانها في الخارج، ففيه ان الأمر في الجملة الوصفية أو أية جملة ناقصة أخرى ايضاً

مباحث الوضع ..... ١٩٥

كذلك، كما في قولنا "قيام زيد" فانه يلحظ فاننا في الخارج ولذا يحمل عليه الحكم الشرعي فيقال انه حرام مثلا، نعم يمكن دعوى انه لما كان مفاد الجملة الخبرية هو واقع النسبة التصادقية فهو يقتضي بنفسه كون النظر التصوري الى الخارج، لان النسبة التصادقية تعني إفناء المفهومين في معنوا واحد والا لم يعقل تصور التصادق، وهذا بخلاف الجملة الوصفية، حيث لاتشتمل على واقع النسبة التصادقية، ولكن ليست نتيجة ذلك إباء الجملة الخبرية عن عروض النفي عليها، اذ ليس معنى كون النظر التصوري فيها الى الخارج هو التصديق بالوجود.

ويرد على ما ذكره اخيرا -من كون التقييد في الجملة الخبرية عارضا على مرتبة وجود الموضوع- النقض بقولنا "الانسان ممكن" او قولنا "اذا كان الانسان ممكنا" فان التقييد عارض لمرتبة ذات الموضوع لأن الامكان من عوارض الماهية فليست النسبة التامة بمعنى عروض المحمول لمرتبة وجود الموضوع، وأما دعوى ظهور مثل قوله "اذا كان الماء كرا" او قوله "اذا كانت المرأة قرشية" في كون التقييد عارضا على مرتبة وجود الموضوع ففيه أنه على تقدير قبول ذلك فانما هو لخصوصية المورد، حيث تكون الكرية من عوارض وجود الماء لامن عوارض ذاته وماهيته وهكذا القرشية من عوارض وجود المرثة لامن عوارض ذاتها.<sup>(١)</sup>

وما افاده في البحوث تام جدا عدا ما اورده على دعوى دلالة الجملة التامة على اتحاد الموضوع والمحمول خارجا، فان الظاهر أن الذي وضعت الجملة التامة لتكون علامة عليه وان كان هو واقع الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا، لكن حيث أن المستعمل فيه بالذات هو الحكم النفساني باتحاد

١- بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٨٦

١٩٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الموضوع والمحمول خارجا، وقد يعبر عنه بالنسبة الحملية او النسبة  
التصادقية، فبعد انحفاظ المستعمل فيه بالذات في القضية الكاذبة فلا يكون  
الكلام مهما، ولا يوجب انتفاء ذي العلامة اهمال العلامة.

**الوجه الرابع:** ما ذكره في البحوث من ان النسبة في الجملة الناقصة  
تحليلية دائما فقولنا "ضرب زيد" دال على حصة خاصة من الضرب،  
فمدلوله يكون بسيطا تصورا وان كان ينحل بالتحليل العقلي الى ثلاثة أجزاء،  
والا فلو فرض وجود كل من مفهوم الضرب ومفهوم زيد في الذهن فلا بد من  
فرض نسبة ذهنية يربط بينهما، ولا يمكن ان تكون هذه النسبة واقع النسبة  
الصدورية بين مفهوم الضرب ومفهوم زيد، لانهما كيفان نفسيان موجودان  
في النفس وليس احدهما صادرا من الآخر، كما ان مفهوم النسبة الذهنية  
لا يصلح للربط بينهما، فلا بد ان تكون واقع نسبة أخرى كنسبة المقارنة بين  
المفهومين، حيث يوجد المفهومان في الذهن متقارنين، ولكن هذه النسبة  
لا تصلح ان تحكي عن النسبة الصدورية الخارجية، فيتعين ان يكون الموجود  
في الذهن واحدا تصورا وهو حصة خاصة من الضرب، وكذا قولنا "الرجل  
العالم" دال على حصة خاصة من الرجل، ومدلوله مفهوم بسيط تصورا وان  
كان منحلا عقلا الى ثلاثة اجزاء، وهي مفهوم الرجل ومفهوم العالم والنسبة  
التصادقية بينهما.

وهذه النسبة التصادقية نسبة تحليلية وليست نسبة واقعية، فانها متحصلة  
من واقع النسبة التصادقية بين المفهومين في قولنا "الرجل عالم"، وموطن هذه  
النسبة الواقعية التصادقية هو الذهن لا الخارج لان ما في الخارج هو وجود  
واحد يكون رجلا عالما، وليس بينهما الا العينية الخارجية دون النسبة  
التصادقية، فالذهن يمكن ان يتصور قضية "الرجل عالم" ويحصل لديه صورة

مباحث الوضع ..... ١٩٧

حكائية عن واقع النسبة التصادقية بما لها من طرفين، وهذه الصورة الحكائية هي التي يدل عليها الجملة الوصفية في قولنا "الرجل العالم"، فتكون الجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الجملة الخبرية تأخر الحاكي التصوري عن محكيه، كما ان جملة الاضافة -كقولنا ضرب زيد- متأخرة تصورا عن الضرب الخارجي الصادر عن زيد.

ولعله لأجل ذلك قيل "ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار والأخبار بعد العلم بها اوصاف"، وعليه فحيث كان قولنا "الرجل عالم" مشتملا على واقع النسبة الذهنية التصادقية فلامحالة تكون النسبة تامة، بمعنى انه لو أتى بطرفيها صح السكوت على هذه الجملة، ولكن حينما تتحول هذه الجملة التامة بتعمّل الذهن الى صورة أخرى متحصلة منها وهي مدلول الجملة الوصفية اي قولنا "الرجل العالم" فتكون موجودة بوجود ذهني واحد وتشتمل على نسبة تحليلية تصادقية، فتقلب الى جملة ناقصة لان معنى كون نسبتها تحليلية ان مدلولها حصة من المعنى الاسمي، فيكون بسيطا تصورا وان كان مركبا تحليليا، ولذا لا يصح السكوت على الجملة الوصفية وهكذا جملة الاضافة، وهذا سر كونهما جملتين ناقصتين، وان كان بينهما فرق من ناحية ان موطن واقع النسبة التي تحصل منها النسبة التحليلية في جملة الاضافة هو الخارج، مثل النسبة الصدورية الخارجية بين الضرب وزيد، وأما موطن واقع النسبة التي تحصلت منها النسبة التحليلية في الجملة الوصفية هو واقع النسبة الذهنية التصادقية.<sup>(١)</sup>

ويلاحظ عليه **اولا**: ان لازم ذلك انه كما تكون الجملة المشتملة على النسبة الظرفية التحليلية مثلا كقولنا "الجالس في الدار" حاكية تصورا عن

١٩٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

النسبة الظرفية الخارجية بطرفيها، وكذا جملة الإضافة في قولنا "ضرب زيد" حاكية عن النسبة الصدورية الخارجية بين الضرب وزيد فكذلك تكون الجملة الوصفية حاكية تصورا عن النسبة التصادقية الموجودة في الجملة الخبرية، مع انه خلاف الوجدان حيث لا يحصل في ذهن المخاطب عند سماع الجملة الوصفية صورة الجملة الخبرية، بل يرى العرف مفاد الجملة الوصفية في قبال الجملة الخبرية.

**وثانيا:** ان ما ادعاه من كون مدلول الجملة الناقصة بسيطا تصورا خلاف الوجدان فاننا حينما نتصور الجملة الوصفية كمفهوم "الانسان الاسود" فهو وان لوحظ فانها في معنوي واحد لكن من حيث المفهومية لا يقل عن تصور مفهوم الانسان والاسود مستقلا، والأمر في جملة الاضافة ونحوها اوضح بعد عدم لحاظها فانية في معنوي واحد، كما في قولنا "ضرب زيد عمراً" ويشهد على ما ذكرناه ما لو كان الوصف جملة كقولنا "الانسان الذي هو عالم"، فانه لا يمكن الالتزام بكون مدلول الجملة الوصفية في مثلها بسيطا تصوريا بعد كون الوصف فيها جملة تامة اذ لا يصح التوصيف بالجملة الناقصة، فلا يصح أن يقال "الانسان الذي هو العالم" او يقال "الانسان الذي ابوه العالم".

**الوجه الخامس:** ما هو المختار من أن الجملة الوصفية تدل على الههوية التصورية بين الوصف والموصوف اي تدل على ذات الههوية والاتحاد بينهما من دون دلالتها على تحقق هذه الههوية خارجا بينما أن الجملة الحملية الخبرية تدل على الههوية التصديقية اي على تحقق الههوية خارجا، وان شئت قلت ان الجملة الوصفية وضعت لواقع التوصيف فيكون مدلولها حصه من الموصوف، فقولنا "الانسان العالم" تدل على حصه من

الانسان.

واما جملة الاضافة كقولنا "ضرب زيد" فتدل على النسبة التصورية بين المضاف والمضاف اليه او فقل وضعت لواقع الاضافة فيكون مدلول قولنا "ضرب زيد" حصة من الضرب.

و قد يقال انه انما تنشأ تمامية الجملة وكونها مما يصح السكوت عليها من دلالة الجملة على وجود المحمول، فتمامية الكلام انما هي بالافادة، والافادة انما تحصل بالكشف، لابعرض صورة ما، والكشف انما يكون بمرآتية الكلام للواقع والخارج فيفيد فائدة يصح معها السكوت عليه، فالنسبة لاتنقسم الى نسبة تامة وناقصة بل هي ناقصة أبدا، ويمكن أن يقرب ذلك بأن جملة واحدة قد تكون تامة مثل قولنا "يأتي زيد غدا" وأخرى ناقصة كما لو وقعت هذه الجملة شرطا للجزء كقولنا "ان يأت زيد غدا فهو خير له" فكيف تكون الجملة الواحدة المشتملة على النسبة متضمنة للنسبة التامة تارة وللنسبة الناقصة أخرى.

والحاصل أن حقيقة التصديق ليست ماجرى عليه المناطقة من انه الحكم والاذعان بثبوت شيء لشيء او انتفائه عنه ومورده النسب التامة، بل الصحيح أنه العلم بالوجود من خلال مرآتية الصورة الذهنية للخارج وراء الذهن- اوفقل: مرآيتها للواقع كي يشمل مثل قولنا "العنقاء معدوم" او "ان الانسان حيوان ناطق" حيث أن مطابقتها عالم الواقع لا الخارج -، فاذا قلت "زيد قائم" فكون القضية تصديقية باعتبار كون المحمول "اي القائم" فانها من خلال الاشارة الذهنية الى واقع وراء الذهن، نعم اذا اخطرت الجملة التامة في الذهن على سبيل استفهام مضمّر كما لوخطر ببالك "جاء زيد؟" اي هل جاء زيد، او على سبيل التأمل في مدلولها فيكون الحال فيها كحال التلفظ بلفظ "ضرب" للتأمل في معناه.

٢٠٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولا يخفى ان العلم التصديقي يمتاز عن العلم التصوري بان له معلوما بالذات ومعلوما بالعرض، واما العلم التصوري فليس فيه الا المعلوم بالذات، اذ ليس هو الا مجرد صورة ذهنية محضة، ولذا لا يكون في التصور بما هو تصور خطأ ولا صواب لانهما من شؤون القضايا التصديقية.

ثم ذكر ان مورد التصديق لا ينحصر بالجملة التامة، بل حتى المفردات والجملة الناقصة اذا لوحظت مرأة للخارج كانت الصورة تصديقية، بل الامر في اسماء الاعلام كذلك دائما، لانها لاتنفك عن اشارة الى واقع بعينه، وهذا لا يخلو عن تصديق، ومن هنا تبين أن المفهوم لا يكون جزئيا الامن خلال اشارة ذهنية، وحينئذ يكون حالة تصديقية، فالتصور بما هو تصور لا يكون الاكليا. \*آدرس؟؟

ويلاحظ عليه: انه لا وجه لانكار النسبة التامة وهي التي لو جئى في الكلام بطرفيها صح السكوت عليه، والنسبة التامة لاتحكي دائما عن وجود المحمول للموضوع فان حرف الاستثناء يدل على النسبة التامة الاستثنائية، والوجه في كونها تامة أنه لو جئى بطرفيها لصح السكوت عليه، وهكذا حرف الاضراب وماشابه ذلك، نعم قد مر أن الجملة الحملية الخبرية مثلا تدل على الهوية التصديقية اي على تحقق اتحاد الموضوع والمحمول خارجا، ولكن المستعمل فيه بالذات الذي يكون محفوظا في مورد الكذب ايضا هو الحكم الذهني الاستعمالي باتحاد الموضوع والمحمول ويعبر عنه بالنسبة التصادقية، ولاريب في أن موطن هذه النسبة الذهن، ومن الواضح انه لايساوق الحكم الفعلي باتحاد الموضوع والمحمول لوحود مدلول هذه الجملة في موارد استعمالها بداعي التأكد من معناها او وقوعها صلة موصول كقولنا "الذي ابوه قائم" او وصفافي الجملة الوصفية كقولنا "رجل ابوه قائم" كما سيأتي توضيحه في معنى الجملة الخبرية.



مباحث الوضع ..... ٢٠١

واما ما ذكر من اشتمال اسم العلم ونحوه على التصديق فغريب، فان لازمه كونه كالجمله التامة مما يصح السكوت عليه بعد ما ذكر من أن منشأ صحة السكوت على الجملة التامة اشتمالها للتصديق، والحل هو انه وان صح ان الجزئية انما تكون بالاشارة بالمفهوم الي واقع الوجود الخارجي حيث ان التشخص لا يكون الا بالوجود، والا فتقييد المفهوم الكلي بمفهوم كلي آخر لا يخرجه عن الكلية وان اوجب انحصار مصداقه بفرد واحد كما حقق في بحث العلم الاجمالي، لكن الاشارة الذهنية الى الوجود لاتعني الا تصور المفهوم فانها في وجود معين واين هذا من وجود مفهومين في الذهن والتصديق باتحادهما الذي هو مدلول الجملة التامة. التصديق بالوجود او الحكاية عنه

### الفارق بين جملة الإضافة والجارّ والمجرور

قد يحاول إرجاع مدلول جملة الإضافة الى مدلول الجارّ والمجرور، فقد يدعى ان حرف الجرّ في قوة معنى الإضافة فيمكن التوصل بحرف الجر لأفأدة معنى الإضافة فيما لم يمكن إضافة اللفظ بنفسه، ففي قولنا "سافرت من البصرة" حيث ان "سافرت" فعل من الأفعال فلاتضاف ابداء فاستعين بلفظة "من" لايجاد معنى الإضافة<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر في البحوث ان الوجدان اللغوي حاكم بوجود فرق جوهري بين معنى الإضافة وحروف الجرّ، ويشهد على ذلك اربعة أمور:

١ - نقله في البحوث ج ١ ص ٢٧٧ عن المخزومي في كتابه "في النحو العربي" ص ٧٧، وأضاف نقلا عنه: انه يحتمل ان تكون حروف الجر قد استعمل في البداية كأسماء وأفعال دالة على معان مستقلة ثم صار فارغة عن المعنى وتحولت الى مجرد رموز، ولكنه غير مرتبط بالمقام، وضعفه ظاهر.

٢٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

١- انه لا يصح الإضافة في مثل "سفرك اطول من سفري" او "زيد قائم في الدار"، فلا يقال "سفرك اطول سفري" كما لا يقال "زيد قائم الدار".

٢- انه لو امكن تطبيق هذه النظرية في مثال سافرت من البصرة، لكنها لا تنطبق على اكثر حروف الجر ككاف التشبيه وحاشا وعدا وخلا ورُبّ وغيرها، بل مثل حرف حاشا يعطي معنى الاستثناء وهو مناف للإضافة.

٣- انه يشترط كون المضاف في الإضافة المعنوية نكرة بخلاف ما يتعلق به حرف الجرّ، ولذا لا يمكن تبديل قولنا "زيد في هذه الدار" الى "زيد هذه الدار".

٤- ان جملة الإضافة في قولنا "ضربُ زيدٍ" تدلّ على أصل النسبة بين الضرب وبين زيد، بينما ان الجارّ والمجرور في قولنا "الضرب لزيد" او قولنا "الضرب على زيد" يدل على نسبة خاصة.

وحيث ان فلان من تبين الفرق الجوهرى بين معنى الإضافة وحرف الجر، وان كنا لاننكر وجود اثر مشترك بينهما وهو افادة تضيق المعنى الاسمي. ويمكن ان يذكر خمسة اوجه لبيان الفرق بين معناهما:

**الوجه الاول:** الإضافة موضوعة لافادة تضيق المعنى الاسمي للمضاف فماء الكوز حصة خاصة من الماء، واما حرف الجر فهو موضوع لإفادة نسبة معينة خارجية بين طرفيها كقولنا "زيد كالأسد".

واورد عليه في البحوث ان تضيق مفهوم بمفهوم آخر لا يحصل الا في طول تحقق نسبة بينهما، فان التزم بدلالة الإضافة على نسبة ولو بان تدل على اصل النسبة دون نوعيتها فيرد عليه اننا نرى عدم صحة الإضافة في "زيد قائم في الدار" مع صحتها في الماء في الكوز مع اشتراكهما في ثبوت نسبة

مباحث الوضع ..... ٢٠٣

خارجية بين الطرفين<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر تامة هذا الوجه للفرق بين الاضافة وحرف الجر، ولكن بتعديل يسير، وهو ان حروف الجر تدل على النسب الخاصة، بينما ان الإضافة تفيد أصل الربط بين المضاف والمضاف اليه وفي طول افادة الربط يحصل التضييق للمضاف، وتكون استفادة خصوصيات الربط من سائر القرائن، فالمستفاد من اضافة الفعل الى فاعله واطافة الفعل الى مفعوله شيء واحد، وهو الربط وان كان الظاهر عند عدم القرينة هو الاضافة الى الفاعل، لكنه ليس مدلول جملة الاضافة وانما هو مستفاد من الدال الآخر وهو السكوت عن القرينة.

واما عدم الإضافة في قولنا "زيد قائم في الدار" فالظاهر انه ليس الالاجل عدم تعارفها ومعهوديتها، والا فأى فرق بينه وبين مثال "زيد جالس السفينة"، ولعل وجه عدم تعارفها أنه اذا قيل "زيد قائم الدار" اشتبه بالوصف بحال المتعلق كقولنا "زيد قائم الأب" وأن وجهه أن الاضافة لاتدل الاعلى اصل الربط فلاتفي بالمقصود في المثال من افادة النسبة الظرفية وسيأتي أن الوجه الخامس الذي اختاره في البحوث ايضا لايفسر وجه عدم الاضافة فيه.

**الوجه الثاني:** ان الإضافة تدل على خصوصية قائمة في المضاف، فان اللحاظ في الاضافة ينصب على مفهوم واحد وهو المضاف بما هو منسوب بالمضاف اليه، فالنسبة الاضافة تعطي للمضاف حالة التحصص والانتساب الى المضاف اليه، واما معنى حرف الجر فهو قائم بطرفين فيلحظ الطرفان والنسبة الخاصة بينهما.

واورد عليه في البحوث **اولا** انه ان كان المقصود كون المفهوم في جملة

١- بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٨٠

٢٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الإضافة بسيطاً تصوراً فهذا مما لا بد من الالتزام به في جميع الجمل المشتملة على النسب الأولية، حتى ما كانت مدلولة للحروف ومنها حرف الجر، وإن كان المقصود بساطته حتى بعد التحليل العقلي فهو خلاف الوجدان لتحليل جملة الإضافة إلى ثلاثة أجزاء.

**وثانياً** إنه إذا كان يمكن للذهن أن يلحظ خصوصية انتساب أحد طرفي النسبة الخارجية بما هي خصوصية له من دون لحاظ كونها قائمة بالطرفين، فلماذا لم يصح ذلك في جميع موارد النسبة الخارجية كما في "زيد قائم في الدار"<sup>(١)</sup>.

أقول: ذكرنا سابقاً مدلول الجملة ولو كانت ناقصة مركب تصوري بلا فرق بين جملة الإضافة أو الجار والمجرور، كما أنه لا يعقل لحاظ النسبة مع أحد طرفيها دون الآخر فهذا الوجه الثاني غير متجه.

**الوجه الثالث:** إن حروف الجرّ تدل على معانيها بنحو النسبة التامة مثل "الغلام لزيد" و"الخاتم من فضة" ثم ينتزع الذهن من هذه القضية صورة مشتملة على النسبة التحليلية وتكون هي مفاد جملة الإضافة، فيقال "غلام زيد" و"خاتم فضة"، فتكون جملة الإضافة متحصلة من الجار والمجرور نظير ما مر من كون الجملة الوصفية متحصلة من الجملة الخبرية.

وأورد عليه في البحوث **أولاً:** إنه لا بد من أن يكون متعلق الحرف في مثل قولنا "الغلام لزيد" هو كائن أو مستقرّ على ما اتفق عليه النحاة ويقتضيه البرهان، فإنه لما كانت معاني تلك الحروف نسباً تحليلية لتحصلها من النسب الخارجية فإطرافها موجودة في الذهن بوجود واحد، فلا يمكن أن يكون طرف حرف اللام في هذا المثال هو الغلام، فإنه طرف للنسبة التامة،

مباحث الوضع ..... ٢٠٥

ويعني ذلك لحاظه مجردا والحكم عليه .

وثانيا: انه في مثل جملة "مررت بزيد" يلزم تعدد النسبة التامة -لأجل أنها جملة خبرية وفي نفس الوقت جملة جار ومجرور - وهو خلاف الوجدان .  
وثالثا: انه لا يعطي جوابا عن مشكلة عدم صحة الإضافة في بعض موارد الاشتمال على حرف الجرّ مثل "زيد قائم في الدار"<sup>(١)</sup> .

اقول:المهم في الجواب عن هذا الوجه ان جملة الجار والمجرور قد تكون جملة ناقصة كقولنا "الجلوس على السطح" واما قولنا "زيد في الدار" فقد مر الكلام في مدلولها في بحث المعنى الحرفي .

**الوجه الرابع:** ان حروف الجرّ موضوعة لتقييد النسبة التامة ولكن الإضافة موضوعة لتقييد المفاهيم المفردة، فحرف الجرّ في قولنا "زيد قائم في الدار" مقيد للنسبة الحملية بين زيد وقائم، اذ لا يمكن تقييد الموضوع، ووجه عدم صحة الإضافة في مثله ان الإضافة تخلّ بغرض تقييد النسبة الحملية .  
واورد عليه في البحوث ثلاث ايرادات .

١- النقص بمراد تعلق حرف الجرّ بالمصدر مثل "الجلوس في الدار" او المشتق مثل "الجالس في الدار" فانها لا تتضمن نسبة تامة، ولاتتم دعوى ان الاوصاف تستبطن الإخبار فيمكن اقتناص نسبة تامة من الاوصاف، لعدم جريانها في المصدر كقولنا الجلوس في الدار، حيث انه لا اشكال في عدم تحمله عن الجملة الخبرية، على انه لا يختص الاستبطان بالنسبة التامة في المشتقات، بل هو ثابت في مطلق القيود المأخوذة في اطراف نسبة تامة كما في الإضافة، فلماذا لا يصلح للحرف ان تقييد تلك النسب التامة المستبطنة .

٢- ان حرف الجر مما لا يتعلق بغير المعنى الحدتي، فلو كان طرفا النسبة

١- بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٨١

٢٠٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
التامة غير مشتملين على المعنى الحدتي لم يصح الإتيان بحرف الجرّ كما في  
"زيد انسان" فليس الفرق بين الإضافة وحرف الجر كون حرف الجر مقيدا  
للنسبة التامة بل هناك خصوصية تقتضي اختصاص حرف الجر بالمعنى  
الحدتي.

٣- ان النسبة التامة لا يعقل ان تكون طرفا للنسبة الناقصة، لان النسبة  
الناقصة تحليلية وتكون بطرفيها موجودة في الذهن بوجود واحد بنحو،  
وحيث أن هذه الحصّة الموجودة ذهنا إما ان تكون هي النسبة التامة مقيدة  
ويكون الدال في مثال "زيد قائم في الدار" قيدا لها فيلزم كون المعنى  
الإسمي مقوما لماهية النسبة التامة التي هي وجود رابط وان كان المقيد هو  
مفهوم الدار وتكون النسبة التامة قيدا له فيلزم كون الحصّة مما لا يصح  
السكوت عليها، لانها تكون حصّة خاصة من الدار.

ثم ذكر انه حتى لو افترض ان طرف النسبة في حرف الجر هو النسبة  
الناقصة المستفادة من هيئة المشتقات او الافعال فيجري هذا الإشكال ايضا،  
نعم لا مانع من كون طرف نسبة حرف الجرّ هو الحصّة المنتسبة كقولنا  
الجلوس في الدار على الكرسي<sup>(١)</sup>.

اقول: اما اياده الاول ففيه أنه لو تم دعوى استبطان الجملة الوصفية للنسبة  
التامة بتقريب كونها متحصلة من واقع النسبة التصادقية التي يشتمل عليها  
الجملة الخبرية فانما يتم ذلك في الوصف المعتمد على الموصوف حيث  
يشتمل على نسبة تحليلية تصادقية بينهما لامثل قولنا "الجالس في الدار  
"ولامثل" الجلوس في الدار"، بل في مثل "الرجل الجالس في الدار" يكون  
استبطان النسبة التصادقية بين الرجل والجالس دون النسبة الظرفية بين الجالس

مباحث الوضع ..... ٢٠٧

والدار لتحصلها من النسبة الظرفية الخارجية، نعم يمكن ان يقال في مثل "جاء غلام زيد" ان جملة الإضافة تستبطن النسبة التامة حيث ان مرجعها الى انه جاء غلام وكان غلام زيد، هذا ولا يخفى انه لاوجه لانكار تقييد النسبة المستفادة من جملة الاضافة كما يقال "عبد زيد في السنة السابقة" فان الظاهر كون الجار والمجرور متعلقا بالنسبة المستفادة من جملة الاضافة.

واما ايراده الثاني ففيه أنه لاوجه للمنع عن تعلق حرف الجرّ بغير المعنى الحدتي، فيقال "زيد انسان في الأرض"، فان مفاده ان كونه انسانا يختص بما لو كان في الأرض وهذا يعني كون الظرف قيذا للنسبة دون الموضوع او المحمول، وكذا يقال "هذا زيد في رأيي".

واما ايراده الثالث ففيه اولا: انه لايرى وجدانا اي مانع من كون الجار والمجرور في قولنا "زيد قائم في الدار" قيذا للنسبة التامة، ومعناه الحكم بكون زيد قائما في خصوص ما لو كان في الدار، وثانيا: اننا لانفهم وجه الاشكال على كون المقيد هو الدار وقيدها النسبة الناقصة المستفادة من الشفق، فانه لايتوجه عليه محذور لزوم خروج الجملة عن كونها تامة.

**الوجه الخامس** - وهو مختار البحوث -: ان حرف الجر مختص بتقييد

المعاني الحدثية والإضافة اعم منه، فيقال ضارب زيد كما يقال غلام زيد وهذا ليس تعبدا محضا، بل يمكن توجيهه بان الذات لما كانت مستقلة في الوجود والوجود عين التشخيص فهي متشخصة في حد ذاتها، ولكن الحدث يكون تشخصه بلحاظ نوع علاقته باطرافه، فتشخص الضرب بكونه صادرا من زيد وعلى عمرو وبالعصا مثلا، وحينئذ فيستعان بحروف الجر لافادة تشخصه ببيان نوع علاقته باطرافه كما قد يستعان بهيئة المشتقات لافادة تشخصه، فليس حرف الجر لمجرد تضييق المعنى الحدتي كما في الاضافة، وان كان

٢٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

معناه مستتبعا لذلك، بل هو لإفادة تشخيص المعنى، ومن هنا يدل على نوع النسبة زائدا على أصلها، ومن الواضح ان الذات متشخصة بقطع النظر عن علاقتها باطرافها، فلان تحتاج في تشخيصها الى ما يدل على نوعية نسبتها باطرافها، ولاجل ذلك لا بد في مثل "هذا غلام لزيد" اما من تقدير "كائن" او تأويل "غلام" الى معنى حديثي مثل "مملوك".

وبهذا البيان ثبت الفرق الدقيق بين "هذا ضارب زيد" و"هذا ضارب لزيد"، رغم التشابه الشديد بينهما الموهوم لوحدة معناهما، فان "ضارب زيد" لا يدل على خصوصية مشخصة للضارب، فانه مشخص في نفسه بالإشارة اليه، ولا يدل على خصوصية مشخصة لضربه، لان المضاف هو الضارب لضربه وانما يدل على تخصيصه وتضييقه في حصة خاصة منه، بينما يدل "ضارب لزيد" على خصوصية للضرب الصادر من الضرب فتشخصه من ناحية وقع عليه الضرب<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه **اولا**: انه لم يفسر لنا وجه عدم الاضافة في قولنا "زيد قائم في الدار"، وكذا قولنا "سفرنا اطول من سفري"، فلم لا يصح الإضافة فيهما لغرض تضييق المضاف وتخصيصه بحصة خاصة منه -من دون ان يريد المتكلم افادة تشخيصه بلحاظ نوع علاقته باطرافه- فيكون نظير قولنا "ضرب زيد".

وقد ذكرنا ان الظاهر أنه لا منشأ لعدم الاضافة في "زيد قائم في الدار" لعدم كون الاضافة فيه معهودا، والأفأى فرق بينه وبين قولهم "زيد جالس السفينة"، ولعل وجه عدم معهوديته ان التعبير بان زيدا قائم الدار يشتهر بالوصف بحال المتعلق، نظير ما يقال "زيد قائم الأب"، او أن الاضافة لاتفي



مباحث الوضع ..... ٢٠٩  
بإفادة النسبة الظرفية إذ لاتدل على نوع الربط بين المضاف والمضاف اليه  
وأما في مثل "سفرك اطول من سفري" فوجه عدم اضافته أنه لو قيل "سفرك  
اطول سفري" كان معناه ان هذا السفر للمخاطب من جملة اسفار المتكلم  
وانه من اطولها.

وثانيا: ان ما ذكره من لزوم تعلق حرف الجر بالمعنى الحدتي فلم يتضح  
وجهه، فانه لا يرى وجه وجدانا للتقدير في قولنا "البياض لهذا الجسم"  
او قولنا "رجل في الدار" (مردی در خانه).

### هيئة الجملة التامة

#### ١- الجملة الخبرية

وقد وقع الخلاف في معنى الجملة الخبرية فنسب الي المشهور ان الجملة  
الخبرية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول  
(فيما لو كانت الجملة الخبرية موجبة) او عدم ثبوت تلك النسبة (فيما لو  
كانت الجملة الخبرية نافية) كما ان الجملة الإنشائية موضوعة لإيجاد  
المعنى، فقولنا "زيد قائم" يدل على ثبوت القيام لزيد واما قولنا "ليت زيدا قائم  
" فيوجد التمني بالوجود الانشائي.

وقداورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما اورده السيد الخوئي "قده" من النقص بمثل قولنا "شريك البارئ  
ممتنع" و"العنقاء ممكن" فانه لا يعقل فيهما ثبوت النسبة الخارجية بين  
الموضوع والمحمول لان ثبوت النسبة فرع ثبوت الطرفين خارجا، وحيث  
لايحتمل الفرق بين معنى هيئة الجملة في هذين المثالين وبين معناها في سائر  
الأمثلة فيتعين ان يكون معناها مطلقا غير ثبوت النسبة ومن هنا اختار "قده"  
قولا ثانيا وهو ان الجملة الخبرية موضوعة لإبراز قصد الإخبار والجملة

٢١٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفساني غير قصد الإخبار، مثل صيغة الأمر حيث انها موضوعة لإبراز اعتبار الفعل على ذمة المخاطب وجملة الاستفهام موضوعة لابراز قصد الاستفهام وهكذا.<sup>(١)</sup>

وفيه أن الظاهر كون مقصود المشهور من النسبة التي تدل عليها الجملة الخبرية هي النسبة الثابتة في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود فالمحكي في مثل قولنا "شريك الباري ممتنع والعنقاء ممكن" هو ثبوت النسبة في الموطن المناسب لها وهو عالم الواقع.

ولا يخفى ان عدوله من قول المشهور الى القول بوضع الجملة الخبرية لإبراز قصد الإخبار لا يوجب اندفاع النقض اذ المخبر به على اي حال هو ثبوت النسبة فلا بد من الجواب عن النقض بما ذكرناه، فاذا تم هذ الجواب فيمكن ان يلتزم بان الموضوع له لهيئة الجملة الخبرية هو هذا المخبر به لا ابراز قصد الإخبار عنه.

٢- ما قد يورد النقض بالقضايا الحملية مثل قولنا "زيد عالم" حيث لا توجد بينهما نسبة وانما يكون بينهما الاتحاد والهوهوية.

وقد اجاب في البحوث عن هذين النقيضين بان المشهور لا يقولون بوضع هيئة الجملة الخبرية بإزاء النسبة الخارجية، بل يقولون بوضعها بإزاء النسبة الذهنية، وهي موجودة في جميع هذه الموارد<sup>(٢)</sup>. وسيأتي تحقيقه قريبا.

٣- ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من ان المسلك الصحيح في تفسير حقيقة الوضع حيث كان هو مسلك التعهد، ولا يعقل تعلق التعهد بما يكون خارجا عن اختيار المتعهد، فلامعنى لكون الموضوع له هو ثبوت النسبة

١- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٨٦

٢- بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٦٦

مباحث الوضع ..... ٢١١  
الخارجية وعدمه لخروجهما عن اختبار المستعمل، فلا بد ان يكون الموضوع له هو قصد الإخبار.<sup>(١)</sup>

وفيه ان مسلك التعهد لا يقتضي اكثر من التزام الواضع بانه لا يتلفظ بالجملة الخبرية الا اذا اراد تفهيم ثبوت النسبة الخارجية، وقد مر منه "فده" ان ارادة التفهيم ليست داخلة في المعنى الموضوع له.  
ولو تم اشكاله في المقام لزم عدم وضع الألفاظ لذوات معانيها حتى في الالفاظ المفردة، فكان لا بد ان يكون لفظ الماء مثلا موضوعا لإرادة تفهيم معناه مع انه خلاف الوجدان، ولا يتبادر من اللفظ، كما انه لا يتبادر قصد الإخبار من الجملة الخبرية.

٤- ما ذكره ايضا من ان دلالة الجملة الخبرية لما كانت تصديقية لاتصورية فلا بد ان يحصل للسامع التصديق بمفادها بمجرد سماعها، والا لم تحصل نتيجة الوضع فيصير لغوا بعد ان كان الوضع بغرض تصديق السامع بمفادها، وحيث انه لا ريب في عدم تصديق السامع لثبوت النسبة الخارجية بمجرد سماع الجملة الخبرية من المتكلم لاعلمنا مالم يكن ثقة بوجوب قوله العلم او الظن، فلا بد ان يكون معنى الجملة الخبرية قصد الإخبار عن ثبوت النسبة الخارجية، وقصد المتكلم للإخبار مما يحصل التصديق به للسامع ولتصديقا ظنيا بمجرد سماع الجملة الخبرية.<sup>(٢)</sup>

وفيه: ان المراد من كون دلالة الجملة الخبرية تصديقية هو ان مدلولها تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول خارجا، حتى لو صدرت هذه الجملة الخبرية من متكلم غير ملتفت كالنائم، يعني هذه الجملة جعلت علامة على تحقق النسبة الخارجية بحيث لو قصد تفهيمها أبرز بها.

١- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٥

٢- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٦٥

٢١٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هذا وقد اورد عليه في البحوث بانه بناء على مسلك التعهد فالدلالة تصديقية دائما حتى في الألفاظ المفردة بلحاظ انها تدل على قصد تفهيم المعنى، غايته ان المشهور يلتزمون هنا بان مدلول الجملة الخبرية هو قصد اخطار النسبة في ذهن المخاطب، ويكون قصد الإخبار عنها مستفادا من الظهور الحالي العقلاني، بينما أن السيد الخوئي "قده" يدعي ان مدلول الجملة الخبرية هو قصد الإخبار.

وأما بناء على سائر المسالك في تفسير حقيقة الوضع فالدلالة الوضعية تصورية دائما حتى في الجملة الخبرية، لان سماعها يوجب تصور المعنى، واما كون المتكلم بها قاصدا للإخبار فيستفاد من الظهور الحالي العقلاني<sup>(١)</sup>. وفيه ان مراد السيد الخوئي "قده" من الدلالة التصديقية كما ذكرناهي الحكاية عن النسبة الخارجية ومن الواضح اختلاف الالفاظ المفردة والجمل الخبرية في ذلك على جميع المسالك في حقيقة الوضع.

٥- ما حكاه السيد الصدر عن السيد الخوئي "قدهما" من انه بناء على مسلك المشهور لافارق بين الجملة الناقصة والتامة، وامادعوى ان النسبة في الجملة الناقصة وفي الجملة التامة تامة فليس لها معنى محصل، لعدم قبول النسبة للتامة والنقصان، فيتعين ان يكون الفارق بينهما هو قصد الإخبار في الجملة التامة دون الجملة الناقصة.

وذكر السيد الصدر "قده" انه وان كان احسن الاشكالات لكنه يتوجه عليه النقض بمدخول اداة الاستفهام كقولنا "هل زيد عالم" فانه خال عن قصد الاخبار بلاشكال، ولكنه يختلف مدلوله عن الجملة الناقصة فلا يقال "هل زيد العالم"، وهكذا الأمر في جملة الشرط.

مباحث الوضع ..... ٢١٣  
وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا النقص بان جملة الاستفهام  
موضوعة بوضع مستقل على ابراز قصد الاستفهام فيكون وضعها غير وضع  
الجملة الخبرية.

ويرد علي هذا الجواب انه حينما يجاب عن الاستفهام فيقال "نعم"  
فلا اشكال في انه يصدق ثبوت النسبة كما انه لو قيل "لا" فينكر ثبوت النسبة،  
وحيث ان ظاهر "نعم" هو تصديق نفس الجملة التي يدخلها اداة الاستفهام  
فيعلم ان مفاد هذه الجملة ثبوت النسبة، بينما ان لازم كلام السيد الخوئي  
"قده" هو ان يكون "نعم" في قوة تكرار الجملة مع استعمالها في قصد  
الحكاية بينما ان المستفهم استعمالها لإبراز الاستفهام، وهذا خلاف الظاهر  
لانه نظير ما لو يسأل سائل "هل جاء زيد" ويقصد به زيدا العالم فيجب  
المسئول "نعم" ويريد به انه جاء زيد الجاهل<sup>(١)</sup>.

هذا مضافا الى امكان تبديل النقص بنقض آخر وهو انه في قولنا "أخبرتُ  
أن زيدا قائم" او قولنا "أحكى لك أن زيدا قائم" لا يكون المقصود منه الإخبار  
عن قصد الإخبار، بل المقصود منه الاخبار عن نفس ثبوت قيام زيد،  
ولا اشكال في أن هيئات الأفعال قد وضعت لمعانيها بوضع نوعي من دون  
لحاظ المواد التي تعرضها تلك الهيئات فليس لهيئة "أخبرت" وضع خاص  
مستقل حتى يدعى ان هيئة "أخبرت" مع الجملة الخبرية التي تكون مفعولا  
لها قد وضعت على قصد الاخبار من دون ان توضع هيئة الجملة التي تكون  
مفعولا لها على قصد الاخبار<sup>(٢)</sup>.

١ - ذكر بعض الاعلام أنه كان بإمكان السيد الخوئي "قده" ان يجيب عن ذلك بان كلمة "نعم"  
بمنزلة تكرار المعنى الذي كان يقصده المتكلم من مدخول الاستفهام لولا دخول الاستفهام  
عليه. تعليقة مباحث الاصول ج ١ ص ١٧٨. ولا بأس بما أفاده.

٢ - بحث في علم الاصول ج ١ ص ٢٢٨، مباحث الاصول ج ١ ص ١٧٢

٢١٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ثم انه اختار السيد الصدر "قده" قولاً ثالثاً وهو ان الصحيح ان منشأ كون قولنا "زيد عالم" جملة تامة هو اشتماله على واقع النسبة التصادقية وهو الموضوع له لهيئة الجملة الخبرية، بخلاف قولنا "زيد العالم"، فانه مشتمل على النسبة التحليلية التصادقية، حيث ان الجملة الوصفية ذات مفهوم مفرد بسيط وان كان ينحل بالتعمل العقلي الى ثلاثة اجزاء: الموصوف، الوصف، النسبة التحليلية التصادقية.

ان قلت: لما كان الواقع الذي يلحظ الجملة فانية فيه فاقدًا للنسبة التصادقية، لان ما في الواقع انما هو وجود واحد يكون زيدا وعالما، فكيف يلحظ النسبة التصادقية الموجودة في الذهن فانية في الخارج بعد ان لم يكن لها مطابق خارجا، وان شئت قلت انه بعد ان لم تكن النسبة التصادقية خصوصية في الواقع الملحوظ لعدم مطابق لها خارجا، فلا بد ان تكون خصوصية في نفس اللحاظ، فلازمه ان لا يلتفت الذهن بالنظر التصوري الاولي اليه، مع انه ليس كذلك.

قلت: انه وان لم تكن للنسبة التصادقية خصوصية في الواقع الملحوظ، وانما هي خصوصية قائمة في اللحاظ ولكن لا بما انه موجود ذهني، حتى يقال بانه لا يلتفت اليه الا بالنظر التصديقي والثانوي، بل هي قائمة باللحاظ من حيث اراءه وكشفه عن الواقع مثل خصوصية إفناء اللحاظ في الخارج، فانه ليس خصوصية في الواقع الملحوظ، -والا لا يمكن ان يبقى بعد اخذه ايضا صالحا للإفناء وعدمه كما في سائر موارد اخذ خصوصية مفهومية مضافا الى مفهوم آخر- ولكنه ملحوظ بنفس اللحاظ، ومن هذا القبيل خصوصية تصادق الإراءتين في لحاظ الموضوع ولحاظ المحمول، حيث يكون ما يرى من الملحوظ بالعرض في المحمول نفس ما يرى من الملحوظ بالعرض في الموضوع، وهذه خصوصية في كيفية إفناء المحمول في

مباحث الوضع ..... ٢١٥

الملحوظ بالعرض، فكما ان رؤية اللحاظ فانيا لا يحتاج الى لحاظ آخر كذلك رؤية اللحاظين متصادقين في مقام الفناء، فبدلاً من ان يفني كلا منهما في امر مستقل عن الآخر فنيان معا في امر واحد<sup>(١)</sup>

اقول: يرد علي ما ذكره "قده" -من ان منشأ الفرق بين الجملة الوصفية والجملة الخبرية هو اشتمال الثانية على واقع النسبة التصادقية بينما ان الاولى لاتشتمل الاعلى النسبة التحليلية التصادقية -النقض بما لو كان الوصف جملة تامة كقولنا "رجل ابوه عالم"، فان الالتزام بكون الجملة الوصفية مفهوما بسيطا تصورا لا يجتمع مع التزامه بكون الجملة التامة مركبة من مفهومين مستقلين يربط بينهما واقع النسبة التصادقية، فانه لا يمكن ان يكون مفهوم الجملة الوصفية بسيطا مع كون وصفها مركبا، ولاتتم دعوى ان الوصف هنا قد تحوّل الى جملة ناقصة، فان لازمه صحة استبدالها بجملة ناقصة كأن يقال "رجل ابوه العالم".

هذا وقد اختار السيد الإمام "قده" في معنى الجملة الخبرية قولاً رابعا وهو ان الجملة الخبرية في مثل قولنا "زيد عالم" قد وضعت للدلالة على الهوية التصديقية بين الموضوع والمحمول، اي على ثبوت الاتحاد بينهما كما ان قولنا "زيد في الدار" موضوع للدلالة على النسبة الظرفية التصديقية، وما اختاره صاحب الفصول "ره" من كون الجملة الخبرية موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كشفها عن الواقع لا يخلو من تكلف وتعسف، اذ المتبادر من الالفاظ انما هو نفس الحقائق الواقعية، ودعوى انه لو كانت الجمل موضوعة للنسب الواقعية لما كان لها معنى في الأخبار الكاذبة لانتفاء النسبة الخارجية حينئذ، فغير متجه، لان الاستعمال مرجعه الى اراء المعنى للمخاطب ولا يلزم

٢١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ان يكون المنتقل اليه موجودا في الخارج بل قد يمتنع وجوده في الخارج كما في قولنا شريك البارئ ممتنع<sup>(١)</sup>.

وقد يورد عليه بايرادين:

١- ما يقال من انه في الجملة التامة الواقعة عقيب اداة الشرط او الاستفهام او الواقعة وصفا كقولنا "اكرم رجلا ابوه عالم" فانه لا توجد فيها دلالة على تحقق الهوية التصديقية بين الموضوع والمحمول، فكيف يدعى وضع الجملة الخبرية على الهوية التصديقية، واما الالتزام بتحولها عن جملة تامة الى جملة ناقصة بمجرد وقوعها عقيب اداة الشرط او الاستفهام او وقوعها وصفا فغير متوجه لوضوح الفرق بينها وبين الجملة الناقصة، ولذا لا يصح استبدالها بها، فلا يقال مثلا "أكرم رجلا ابوه العالم"، كما لا يقال بالفارسية "اكرام كن مردى راکه پدر عالمش" بل يقال "اكرام كن مردى راکه پدرش عالم است" نعم يصح في التوصيف ان يقال "اكرم رجلا عالم الأب ولكنه غير ما هو المفروض في المقام.

٢- لو كان المستعمل فيه في الجملة الخبرية الهوية التصديقية وتحقق الاتحاد خارجا بين الموضوع والمحمول فيلزم اهمال القضية الكاذبة حيث ان عدم تحقق الاتحاد خارجا بين موضوعها ومحمولها يساوق انتفاء معناها الاستعمالي، وكل كلام لم يكن له مدلول استعمالي فهو مهمل، فلا بد ان تكون القضية الكاذبة مهملة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

ويمكن ان يجاب عن الإيراد الأول بان الموضوع له لهيئة الجملة الخبرية اي ما جعلت علامة عليه وان كان هو الهوية التصديقية اي ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا فيكون هذا هو المدلول التصوري لها،



مباحث الوضع ..... ٢١٧

ولكن قد يخبر عنه كما في الجملة الخبرية، او يسأل عنه كما في الجملة الاستفهامية، او يعلق عليه أمرٌ كما في الجملة التي دخل عليها اداة الشرط، او يقع وصفا الا ان المدلول التصوري لهيئة الجملة الخبرية واحد دائما.

كما انه يمكن ان يجاب عن اليراد الثاني بان الذي وضع الهيئة لتكون علامة عليه وان كان هو واقع الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا، لكن المستعمل فيه بالذات هو الحكم النفساني باتحاد الموضوع والمحمول خارجا، وقد يعبر عنه بالنسبة الحملية او النسبة التصادقية، وبعد انحفاظ المستعمل فيه بالذات في القضية الكاذبة فلا يكون الكلام مهملًا، ولا يوجب انتفاء ذي العلامة اهمال العلامة، فلا يبعد تمامية القول الرابع.

تنبيه: حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله": ان الجملة الإسنادية في اللغة العربية في قولنا "زيد قائم" لا تشمل الا على موضوع ومحمول، فتدل على كون النسبة الإسنادية فيها بمعنى اتحاد الطرفين وجودا، بينما أنه في اللغة الفارسية تستخدم كلمة "است" وفي اللغة اليونانية "استين" وهذا يدلّ على كون مفهوم الجملة الإسنادية في الفكر الفارسي واليوناني عبارة عن ثبوت شيء لشيء، فمعنى "زيد قائم است" ثبوت القيام لزيد، وهذا المفهوم يحتفظ فيه على الإثنية بين الموضوع والمحمول، بخلاف المفهوم العربي الذي يعكس الوحدة والاندماج<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر عدم اختلاف بين هذه اللغات، فان كلمة "است" تدل على الاتحاد بين الموضوع والمحمول.

### انحاء الجملة الخبرية

الجملة الخبرية قد تكون اسمية مثل "الرجل ضارب"، وقد تكون فعلية

٢١٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مثل "ضرب الرجل" وقد تكون مزدوجة اي مركبة من جملة اسمية وفعلية، وهي الجملة الاسمية التي يكون الخبر فيها فعلا مثل "الرجل ضرب".

فذكر في البحوث ان مدلول هيئة الجملة في جميعها هو النسبة التصادقية، غاية الأمر ان التصادق في الجملة الاسمية يرجع الى انطباق الموضوع والمحمول على واقع واحد، والتصادق في الجملة الفعلية يرجع الى انطباقهما على مركز واحد مركب من العرض ومحلله، فالضرب والرجل مفهومان، فقد يلحظ كل من مفهوم الضرب ومفهوم الرجل فانيا في معنى غير واقع طرفا للحادثة وفي مثل ذلك لا ربط ولا تصادق بين المفهومين، وقد يلحظ مفهوم الضرب فانيا في حادثة واحدة ومفهوم الرجل فانيا في طرف تلك الحادثة، فيكون بينهما ارتباط وتصادق على واقعة واحدة في الخارج مركبة من العرض ومحلله، وهذا هو مفاد الجملة الفعلية، فالتصادق دائما يكون بافتراض نحو وحدة في المشار اليه في المفهومين، فان كانت الوحدة ذاتية كان من باب الحمل كما هو الحال في الجملة الخبرية الاسمية، وان كانت وحدة في الواقعة كان من باب الاسناد كما هو الحال في الجملة الخبرية الفعلية، نعم يقع الكلام في ان واقع النسبة التصادقية التي هو مدلول هيئة الجملة الخبرية الفعلية هل هو مدلول لهيئة الجملة التامة او مدلول لهيئة الفعل نفسها، وهذا ما سيأتي الكلام عنه عند البحث عن معنى هيئة الفعل.

وأما الجملة الخبرية المزدوجة فالمشهور بل المتفق عليه بين علماء العربية أن الجملة المزدوجة مركبة من جملتين فتقع الجملة الصغرى محمولا داخل الجملة الكبرى على حد قولنا "زيد ابوه عالم"، وذلك باعتبار ان الفاعل لا بد وان يتأخر عن الفعل فيذكر بعده اما صريحا او بضمير يرجع الى ما قبله، فقولنا "زيد ضرب" يكون بمعنى "زيد ضرب هو".

وفي قبال ذلك اتجاه جديد من قبل بعض الباحثين حيث اختار أن الجملة

مباحث الوضع ..... ٢١٩

المزدوجة جملة واحدة فعلية تقدم فيها الفاعل على الفعل، فجملة "زيد ضرب" هو نفس جملة "ضرب زيد" وذلك لأنه لا يحصل بتقديم الفاعل على الفعل أيّة حالة جديدة، من طبيعة الجملة او معناها عدا تقديم المسند اليه<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا القول الجديد يواجهنا مع عدة اسئلة لا يمكن الإجابة عنها، فكيف نفسر عدم صحة ان يقال "الناس ذهب"- كما يقال "ذهب الناس" -، بل لا بد ان يقال "الناس ذهبوا" وكذا عدم صحة ان يقال "محمد وعلي جاء" كما يقال "جاء محمد وعلي" بل الصحيح ان يقال "محمد وعلي جاء" وكذا صحة قولنا "طلع الشمس" وعدم صحة "الشمس طلع" بل الصحيح "الشمس طلعت" وكذا عدم صحة ان يقال "رجل جاء" كما يقال "جاء رجل"، فلو كان الفرق مجرد تقدم الفاعل وتأخره فلانستطيع ان نفسر هذه الفوارق مادام جوهر العلاقة المعنوية واحد، وكونها مجرد فوارق تعبديّة محضة خلاف الظاهر، بخلاف ما اذا افترضنا تغير جوهر العلاقة المعنوية في هذه الجمل وان العلاقة بين مفردات الجملة في حال تقدم الفعل هي علاقة اسنادية اي علاقة الفعل بفاعله، واما في حالة تأخر الفعل فتكون علاقة حملية اي علاقة الخبر بالمبتدأ، فحينئذ يمكننا ان نفسر الفوارق المذكورة باعتبار ان فاعل الفعل ليس هو الاسم المتقدم عليه وانما هو الضمير، ويلزم مطابقتة الضمير مع مرجعه في الأفراد والجمع والتأنيث، كما ان منشأ صحة قولنا "جاء رجل" وعدم صحة "رجل جاء" ان الجملة الأولى فعلية والنسبة فيها اسنادية، ومحور القضية فيها الحادثة فلانحتاج فيها الى كون الفاعل معرفة، بينما ان الجملة الثانية اسمية والنسبة فيها حملية فمحور القضية فيها هو الموضوع باعتبار كون النسبة الحملية تطبيقاً للمحمول على الموضوع بنحو

١ - نقله في البحوث عن المخزومي في كتابه "في النحو العربي" ص ٣١

٢٢٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
يرى تصادقهما على مركز واحد وهو الموضوع ويراد الكلام حول عوارضه  
فكان للموضوع فيها أهمية ومركزية بحيث لزم ان يكون معرفة ومتعينة باحد  
انحاء التعيين .

وعليه فالصحيح ان الجملة المزدوجة جملة مركبة من جملة فعلية صغرى  
وجملة اسمية كبرى .

وبناء على ذلك فقد يستشكل على تصوير النسبة التصادقية فيها بانه  
لايمكن تعقل حمل الفعل -في قولنا زيد ضرب- على زيد، كما لايتعقل  
حمل جملة "ابوه عالم" في قولنا "زيد ابوه عالم" عليه فان زيدا ليس متحدا  
مع "ابوه عالم" .

وحيثئذ فقد يجاب عن هذا الاشكال بان المحمول في الجملة الكبرى  
ليس هو الفعل او الجملة الصغرى، بل المحمول هو معنى متحصل من  
الجملة الصغرى حيث ينتزع منها معنى مفرد يكون هو المحمول، فقولنا  
"زيد ابوه عالم" يعني "زيد ذو اب عالم" .

ولكن لوجه لارتكاب هذا التأويل الذي يكون فيه عناية ومؤونة زائدة على  
خلاف طبع هذه الجملة (على انه يشكل هذا التأويل في مثل قولنا "زيد  
ضرب هو") .

والصحيح ان يقال ان المراد من النسبة التصادقية ليست خصوص اتحاد  
مفهومين في مصداق واحد خارجا، بل يكفي فيها انه كلما لوحظ الموضوع  
وجد المحمول صادقا في حقه تصورا، ومن الواضح ان مفهوم "زيد ضرب"  
او "ابوه عالم" صادق في حق زيد<sup>(١)</sup> .

اقول: أما ما ذكره من كون مدلول الجملة الخبرية الفعلية هي النسبة

مباحث الوضع ..... ٢٢١  
التصادقية بنحو وحدة الحادثة، فانما نشأ من نظرته في عدم وضع هيئة  
الجملة الفعلية على نسبة تامة صدورية بين الفعل وفاعله بان يكون مفادها  
الحكم بصدوره منه خارجا، وسيأتي الكلام فيه عند البحث عن معنى هيئة  
الفعل.

وأما ما أفاده حول الجملة الخبرية المزدوجة فالظاهر تمامية ما نقله عن  
بعض الباحثين من عدم فارق معنوي بينها وبين الجملة الفعلية، وما ذكره من  
الفوارق فهي نكات تعبدية في وضع اللغة العربية، والشاهد عليه انه لا توجد  
هذه الفوارق في اللغة الفارسية ونحوها، فيقال: "مردها رفتند" كما يقال  
"رفتند مردها" ولا يقال "رفت مردها"، وكذا يقال "مردى آمد" كما يقال  
"آمد مردى" فلو لم تكن هذه الفوارق مجرد فوارق تعبدية بحتة بل فوارق  
معنوية لما اختلفت اللغات عادة.

ثم انه كان ينبغي له ان يفسر مدلول الجملة الخبرية النافية حيث انه يدعي  
عروض النفي فيها على واقع النسبة التصادقية<sup>(١)</sup>، ومن الواضح انه ليس مراده  
المفهوم الاسمي للنفي وانما هو واقع النفي، وحيث انه ليس له الا طرف  
واحد وهو واقع النسبة التصادقية فلا يمكن الالتزام بكونه نسبة، فلا بد ان يلتزم  
بكونه خصوصية ذهنية تعرض على واقع النسبة التصادقية، وحيث ان  
الملحوظ تصورا هو الخارج فيكون نفي واقع النسبة الذهنية التصادقية دالا  
تصورا على نفي الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا، فيختلف عن  
موارد انتفاء واقع النسبة التصادقية كما لو فرض تصور ذات الموضوع  
والمحمول بلايقاع نسبة تصادقية بينهما، ويمكن ان يقال -جريا على  
مسلكه- بان مدلول هيئة الجملة الخبرية النافية واقع النسبة اللاتصادقية.

٢٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
كما انه بناء على القول بان مفاد الجملة الخبرية الموجبة هو الهوهوية  
التصديقية فيكون مدلول الجملة النافية نفي الهوهوية التصديقية.

## ٢- الجملة الإنشائية

يقع الكلام فيها في جهتين:

احديهما: في ان علاقة الجملة الإنشائية بمعناها علاقة إبداعية كما هو  
المشهور من كون الانشاء ايجاد المعنى باللفظ او أن علاقتها بمعناها علاقة  
إخطارية اي توجب اخطار معناها في ذهن المخاطب كما في الجملة  
الخبرية.

ثانيتها: في ان معنى الجملة الإنشائية والخبرية هل هو مختلف او أنه واحد  
ويكون الفرق بين الجملتين في كيفية لحاظ المعنى حال الاستعمال او في  
كيفية الداعي، فالكلام فعلا في الجهة الاولى.

## ان الجملة الإنشائية ابداعية او إخطارية

**الجهة الأولى:** ينبغي ان يعلم اولاً ان مرادهم من ايجاد الجملة الانشائية  
لمعناها يختلف عن المراد من مسلك ابداعية الحروف، فان ابداعية الحروف  
إما بمعنى ان الحروف وضعت لمجرد ايجاد الربط الخاص الكلامي كما  
نسب الى المحقق النائيني "قده" او بمعنى وضعها لواقع الربط الذهني بين  
مفهومين كما استظهرناه من كلامه، ولكن المراد من ابداعية الجملة  
الانشائية ايجادها المعنى بوجود انشائي او اعتباري.

وقد ذكر في تفسير ابداعية الجملة الإنشائية اربعة وجوه:

**الوجه الاول:** كون الجملة الإنشائية غير مستعملة في معنى بل موجدة له،  
فقول الرجل "بعتك الكتاب" اوقوله "ملكك الكتاب" يكون موجدا للبيع او

[hComment 1]: فكل اعتباري

انشائي دون العكس كالاستفهام والتمني

مباحث الوضع ..... ٢٢٣

لملكية المخاطب، وحيث يحس الناظر بتحقق الملكية عقيب البيع ينتقل ذهنه اليه من دون ان يستعمل المتكلم الجملة الانشائية في معنى فيكون كما لو اوجد الضرب في الخارج فأحسّ به الناظر، او صاح احد على نائم فانتبه، فانه ليس له اي معنى استعمالى وان كان الصائح ربما يتصور حين صياحه انتباه النائم نتيجة عمله.

ويورد عليه **اولا**: انه ان اريد موجديته له بقطع النظر عن العلقه الوضعية بينهما فهو باطل جزما لعدم العلقه الذاتية بينهما، وان اريد موجديته له بلحاظ العلقه الوضعية بينهما فقد مر ان العلقه الوضعية بمعنى القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، وهذا يعني استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى فتكون الدلالة الوضعية تصورية دائما، فلو سمع من متكلم غير ملتفت كالنائم او من تموج الهواء كلمة "اضرب" انتقل ذهنه الى معناه، فلايوجب اللفظ بمقتضى العلقه الوضعية ايجاد المعنى في الخارج، وانما يوجب تصوره في ذهن المخاطب.

**وثانيا**: انه في مثل التمني والترجي والاستفهام ان اريد كون الجملة الإنشائية موجدة لهذه الأمور خارجا فالمفروض انها موجودة في نفس المتكلم سابقا على إنشاءه، وان اريد وجود صورتها في ذهن المخاطب بسبب هذا اللفظ فهذا مما لا يختص بالجمال الإنشائية حيث ان اللفظ يوجد المعنى في ذهن المخاطب دائما، وان اريد ان لهذه الأمور وجودات إنشائية غير وجوداتها التكوينية والاستعمال يكون سببا لوجوداتها الإنشائية، فنسأل عن المراد من الوجود الإنشائي فان اريد منه الوجود الاعتباري ففيه -مضافا الى ان استعمال جملة التمني والترجي والاستفهام لا يحتاج الى اي اعتبار- انه لا بد فيه من سبق اعتبار ولايتحقق بمجرد اللفظ، وان اريد منه الوجود الحاصل باستعمال الجملة الإنشائية فكلامنا الآن في تشخيص حقيقته.

٢٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولعل الذي اوجب اختيار هذا الوجه الاول هو ما يرى من تحقق مصداق معنى الجملة الإنشائية باستعمالها احيانا، فاذا قال المولى "اضرب" تحقق بكلامه مصداق من الطلب لم يكن متحققا قبله، فتكون النسبة بينه وبين مفهوم الطلب نسبة المصداق الى الكلي، وهكذا اذا قال رجل "بعث داري" تحقق فرد من البيع لم يكن متحققا قبله.

الا ان ذلك ليس مقوما لمدلول الجملة الإنشائية، فقد يصدر الجملة الإنشائية من متكلم غير ملتفت كالنائم او يستعملها المتكلم الملتفت بداعي الهزل ولا اشكال في ان معناه يختلف عن معنى الجملة الخبرية، وان صدرت من النائم او استعملت بداعي الهزل ايضا.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان جميع الاستعمالات تكون مشتركة في انها وجود للفظ بالذات ووجود للمعنى بالعرض والتنزيل، حيث ان الوضع هو تنزيل المعنى منزلة اللفظ فلا استعمال يكون ايجاداً للفظ حقيقة وايجاداً للمعنى تنزيلا، غاية الأمر انه قد يقصد المستعمل- زائدا على قصد ايجاد المعنى بالعرض والتنزيل -أن يحكي عن ثبوت الواقعة فيكون جملة خبرية، وقد لا يقصد ذلك فحينئذ ان كان الكلام مما يصح السكوت عليه يصير جملة انشائية، وان لم يكن ممالا يصح السكوت عليه فيكون معنى مفردا او جملة ناقصة، فالجملة الإنشائية تكون نسبتها الى الجملة الخبرية نسبة الأقل الى الأكثر، فمن يقول "اضرب" يقصد ايجاد معناه -وهو النسبة البعثية - بالعرض من دون قصد حكاية ثبوت هذه النسبة في الخارج، وكذا من يقول: "بعث" ويستعمله في معناه -وهو النسبة الصدورية بين البيع وبين نفسه - يقصد ايجاده بالعرض، وحينئذ فان لم يقصد



مباحث الوضع ..... ٢٢٥

الحكاية عن ثبوتها واقعا فهو انشاء وان قصد ذلك فهو اخبار<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه **اولا**: ان لازمه كون الجملة الخبرية المستعملة بلا قصد الحكاية مصداقا للجملة الانشائية، كما لو قال "زيد قائم" بقصد إخطار معناه في ذهنه، مع أنها ليست جملة انشائية جزما، فيعلم من ذلك أن النسبة بين الجملة الإنشائية والخبرية ليست نسبة الأقل الى الأكثر.

**وثانيا**: انه ان كان النظر الى الفرق بينهما بلحاظ عالم الإرادة الجدية فكما يوجد في الإخبار قصد الحكاية، كذلك توجد في الإنشاء حالة نفسانية كالتمني والترجي وطلب الفهم او ارادة الفعل وما شابه ذلك.

وان كان النظر الى الفرق بينهما بلحاظ الإرادة الاستعمالية (التي هي المهم اذ لاشكال في احساس الفرق بين مدلول "بعث" المستعمل في الإنشاء هزلا وبين مدلول "بعث" المستعمل في الإخبار هزلا مع انتفاء الارادة الجدية فيهما) فقد لا يوجد في الجملة الخبرية اي قصد للحكاية كما في الجملة الخبرية الصادرة بداعي الهزل.

**الوجه الثالث**: ما يقال من ان الجملة الإنشائية في طول استعمالها وإخطارها لمعناها وتعلق الإرادة الجدية به توجد أمرا لم يكن ثابتا من قبل، فاذا قال المولى "اضرب" ففي طول دلالاته على النسبة البعثية وقصد المولى إبراز ارادته بفعل الغير بداعي التوصل الى مراده، يكون هذا الاستعمال مصداقا للطلب.

وفيه **اولا** انه وان كان ذلك صحيحا في مثل صيغة الأمر والنهي او جملة من المعاملات كما في قول الرجل لآخر "ملكك الكتاب" فانه في طول

٢٢٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ارادته الجديدة يكون حكم العرف والشرع بملكية المخاطب مصداقا للمعنى المستعمل فيه لهذه الجملة، ولكن في مثل جمل التمني والترجي فلا يأتي هذا الوجه، حيث ان التمني او الترجي موجود في نفس المتكلم قبل الاستعمال، وكذا الاستفهام بناء على كون المراد منه قصد الفهم، واما لو اريد منه التصدي للفهم فينطبق على نفس استعمال جملة الاستفهام بداعي الجد.

وثانيا ان المهم -كما مر- هو بيان مقوم المدلول الاستعمالي للجملة الإنشائية ولو كانت صادرة بداعي الهزل، او فقل: ان المهم بيان ما يخطر بذهن السامع منها ولو كانت صادرة من تموج الهواء او من نائم.

**الوجه الرابع:** ما ذكره في البحوث من انه يراد من كون الجملة الإنشائية موجدة تصورا، أنه اذا استعملت جملة "بعث" في معناها الإنشائي فيلاحظ كونها فانية في واقع يرى تصورا كون وجوده بسبب استعمال هذه الجملة، واذا استعملت في معناها الإخباري فيلاحظ كونها فانية في واقع يرى تصورا وجوده مع قطع النظر عن هذا الاستعمال، وهذا ثابت حتى في موارد استعمالها بداعي الهزل.

نعم لا يتم هذا الوجه في مثل التمني والترجي والاستفهام حيث انه لا توجد هذه الأمور في طول الاستعمال، بل وجوداتها الحقيقية ثابتة قبل الاستعمال، ولا معنى لوجوداتها الإنشائية الا استعمال هذه الجمل في مقام التمني والترجي والاستفهام، فلا يعقل لحاظ معانيها فانية في امر يرى تصورا كون وجوده في طول هذه الجمل<sup>(١)</sup>.

والظاهر تمامية هذا الوجه كما سيأتي توضيحه.

هذه هي الوجوه الاربعة لتفسير ايجادية الجمل الانشائية.

مباحث الوضع ..... ٢٢٧

ولا يخفى انه قد حكي في بدائع الافكار عن المحقق العراقي "قده" انه ذكر انه لا تتم دعوى كون المستعمل فيه والموضوع له في الإنشائيات هو الإيجاد مثل إيجاد النداء بحرف النداء، حيث انه اولاً: الموضوع له والمستعمل فيه لا بد ان يكون قابلاً للانتقال الى الذهن، والإيجاد الخارجي لا ينتقل بنفسه الى الذهن.

وثانياً: ان المستعمل فيه مقدم رتبة على الاستعمال، لتعلقه به وعروضه عليه، فلو كان المستعمل فيه متوقفاً على الاستعمال لزم الخلف.

اقول: انه بناء على الوجه الأول من الوجوه الاربعة لا تكون الجملة الإنشائية مستعملة في معنى ابدأ بل تكون موجدة له، كما قد يلتزم به في حرف النداء، حيث يقال بانه ايجاد للصوت والنداء التكويني ثم يحسن به السامع فينتقل صورته الى ذهنه، وبناء على الوجه الثالث فتكون موجدة لمعناها زائداً على استعمالها فيه، ولكن ليس المستعمل فيه بالذات هو الوجود الخارجي، بل المستعمل فيه هو ذات المعنى، ويترتب على الاستعمال وجود المعنى في الخارج، وبذلك يتم الجواب عن الإيراد الثاني اذ المتقدم هو ذات المعنى المستعمل فيه والمتأخر هو وجوده في الخارج.

ثم ان السيد الخوئي "قده" قد خالف المشهور في كون الجمل الإنشائية إيجادية، فالتزم بانها موضوعة لواقع ابراز أمر نفسي، فجملة الترجي موضوعة لإبراز الترجي النفسي وجملة التمني موضوعة لإبراز التمني النفسي وجملة الاستفهام موضوعة لإبراز قصد الفهم وجملة النداء موضوعة لإبراز قصد النداء، وجملة "بعث" موضوعة لإبراز اعتبار الملكية بعوض، وهذا الاعتبار النفسي قد وجد قبل التلفظ بالصيغة الإنشائية فلا يكون مسبباً عنه، واما كون الجملة الإنشائية بمعنى إيجاد المعبر العقلائي والشرعي باللفظ غير

٢٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

محتمل ايضا، لان المعبر العقلائي والشرعي حكم مترتب على استعمال الجملة الإنشائية في معناها، فلا بد من تحديد معناها سابقا، على انه ليس في جملة التمني والترجي والاستفهام والنداء اي اعتبار عقلائي او شرعي<sup>(١)</sup>. وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ "قده" انه لا يتجه انكاره لإيجابية الجملة الإنشائية، فانه ما لم يبرز الشخص اعتباره لملكية الغير لماله بعوض لا يصدق في حقه انه باع ماله، وكذلك لا يقال انه تمنى او ترجى او استفهم مالم يبرز ما في نفسه بالجملة المناسبة<sup>(٢)</sup>.

ويندفع هذا اليراد اولاً: أن العنوان المذكور في الجملة الإنشائية والذي استعمل فيها تلك الجملة قد لا يوجد أبداً، كما اذا قال الصبي لآخر: كتابي ملك لك، فانه لا يوجد عقيب استعماله أية ملكية للمخاطب، نعم يوجد بذلك عنوان التمليك والهبة ولكن تحقق عنوان في طول الاستعمال لا يختص بالجملة الإنشائية، فانه مالم يستعمل الجملة الخبرية لا يصدق في حقه انه اخبر بذلك، ولا يخفى ان توقف صدق عناوين المعاملات على إبرازها مما ذكره السيد الخوئي نفسه في بحث الحقيقة الشرعية<sup>(٣)</sup>.

**وثانياً:** ان ما ذكره من عدم صدق التمني والترجي الا بعد استعمال الجملة المناسبة لهما فغير متجه، فانهما امران موجودان في النفس ولو لم يبرزهما المتكلم، ولذا يصح ان يقول "اني كثيراً كنت اتمني هذا الأمر" ولومع عدم ابرازه ذلك سابقاً.

نعم الصحيح ان ما اختاره السيد الخوئي "قده" من كون معنى الجملة الإنشائية هو إبراز واقع أمر نفساني غير قصد الحكاية خلاف الوجدان العرفي،

١- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٨

٢- دروس في مسائل علم الاصول ج ١ ص ٥٣

٣- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٣٠

مباحث الوضع ..... ٢٢٩

حيث ينحفظ معنى الجملة الإنشائية في موارد الهزل كما لو قال في مقام الهزل "ملككتك السماء والأرض" او قال "ليت زيدا قائم" او فرض صدور الجملة الانشائية عن متكلم غير ملتفت كالنائم- بناء على ما اخترناه سابقا من عدم كون الدلالة تابعة للإرادة - فيعرف من ذلك كون علاقة الجملة الإنشائية بمعناها وعلاقة إيجادية تصورية كما مر بيانه في الوجه الرابع. ثم ان ما ذكرناه لا ينافي الالتزام بكون حقيقة الإنشاء في الأمور الاعتبارية كالعقود والإيقاعات هو الاعتبار والإبراز كما اختاره السيد الخوئي "قده" خلافا لمسلك المشهور حيث ذهبوا الى ان حقيقة الإنشاء مطلقا هو ايجاد المعنى باللفظ.

وقد فسر صاحب الكفاية "قده" كلام المشهور بان الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ في عالم نفس الأمر<sup>(١)</sup> وذكر في كتاب الفوائد ان صيغة الأمر مثلا مستعملة في إيجاد الطلب الإنشائي وكذا "ليت" مستعملة في إيجاد التمني الإنشائي، وأداة الاستفهام مستعملة في إيجاد الاستفهام الإنشائي وهكذا، فالإنشاء هو القول الذي يقصد به ايجاد المعنى في نفس الأمر، اي لابل مجرد فرض لا يكون بإزاءه شيء في الخارج، كفرض الإنسان جمادا، بل يكون منشأ انتزاعه في الخارج، فقبل انشاء التمليك لم يكن له ثبوت الا بمجرد فرض، ولكن بعد الإنشاء حصلت له واقعية.

ان قلت: مثل الطلب او الترجي بنفسه موجود في الخارج.

قلت: ان ذلك لا يمنع من وجوده بنحو آخر، وهو الوجود الإنشائي.

ولا يخفى انه حتى لو استعملت هذه الجمل بغير داع الجدل فتوجد معانيها بالوجود الإنشائي، فصيغة الأمر مستعملة في إيجاد البعث الإنشائي ولو كان

٢٣٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

استعمالها بداعي التهديد مثلا، ولو أنشيء معنى واحد بلفظ واحد مرارا فلا يخرج أي منها عن الإنشاء، غاية الأمر انه لأثر لغير الإنشاء الأول الا التأكيد، وكذا بيع الصبي والمجنون القاصدين للإنشاء يوجب تحقق البيع الإنشائي وان لم يكن ممضى عرفا وشرعا، فلاوجه لما أفاده الشهيد "ره" في القواعد من ان العقد المكرر ليس إنشاء، لعدم كونه موجدا لشيء في نفس الأمر<sup>(١)</sup>.

هذا وقد ذكر بعض الأعلام "قده" ان ما ذكره صاحب الكفاية خلاف المشهور، فان المشهور كون الإنشاء إيجادا للمعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، ثم ذكران الصحيح الموافق للمرتكز العرفي هو مسلك المشهور دون مسلك صاحب الكفاية، حيث يبعد ان يكون المستعمل للجملة الإنشائية موجدا للمعنى بوجود إنشائي ثم يترتب عليه وجوده في عالم الاعتبار العقلائي، فالإنشاء ايجاد للمعنى في عالم الاعتبار العقلائي ولايرد عليه النقص بموارد تكرار العقد او بيع الغاصب والفضولي ونحو ذلك، فان الإنشاء هو كون الشخص بصدد إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي لو لم يكن موجودا سابقا، كما انه ليس ايجاد المعنى في عالم الاعتبار العقلائي بالفعل بل هو ايجاده ولو بنحو ايجاد مقتضيه، فالبائع الفضولي قاصد لإيجاد الملكية العقلانية للمشتري، على تقدير لحوق الإجازة، والبائع الغاصب حينما يبيع لنفسه يكون بصدد ايجاد الملكية العقلانية أيضا ولو من باب انه يدعي كونه مالكا.

وأما في جمل التمني والترجي والاستفهام فحيث انه مالم يستعملها المستعمل لم يصدق في حقه انه تمنى او ترجي او استفهم، فباستعمال هذه

مباحث الوضع ..... ٢٣١

الجمل توجد معانيها في عالم الاعتبار العقلائي، وشاهده انه يقال بالفارسية "آرزو كرد" فلو اريد منه الحالة النفسانية لكان الأنسب ان يقال "آرزو شد"، حيث أن الحالة النفسانية حلولية لاصدورية، ومن ناحية أخرى لاريب في اطلاق عنوان التمني على نفس الكلام الصادر فبناء على ما ذكرنا يكون ذلك من قبيل اطلاق اسم المسبب على سببه، وهذا امر متعارف، وأما بناء على كونه امرا نفسانيا وانما تكشف عنه جملة التمني فيكون اطلاق عنوان التمني على نفس الكلام من باب اطلاق اسم المنكشف على الكاشف، وهو غير معهود، ولذا لا يطلق اسم احد المتلازمين على الآخر مع كون كل منهما كاشفا بوجوده عن الآخر.

وقد اورد "قده" على كون حقيقة الإنشاء في العقود والإيقاعات هو الاعتبار والإبراز وان الإبراز مجرد كاشف عن اعتبار نفساني عدة ايرادات:

١- انه بعد كفاية قصد ايجاد الملكية العقلائية مثلا باللفظ فيلغو الاعتبار الشخصي للملكية، فالجملة الإنشائية في قولنا "بعث" تكون مستعملة في نفس قصد ايجاد الملكية العقلائية، ويشهد على ذلك انه لا يرى البائع كون المشتري مالكا مالم يترتب على إنشائه الملكية في عالم الاعتبار العقلائي.

٢-النقض بمثل ما لو قال المالك بعد علمه ببيع الفضولي لماله "أنفذت هذا البيع" فان الإنفاذ هو جعل العقد سببا لتحقيق أثر الملكية، وهذا غير قابل للاعتبار، بل هو منتزع عن تحقق المسبب عند وجود سببه، نعم لو قال "قبلت البيع" امكن ان يكون معناه الاعتبار المماثل.

وكذا يرد النقض بما لو قال شخص في مقام الإنشاء: اعتبرت ملكية زيد لداري، او قال: أتمنى قيام زيد، فعلى ما ذكره السيد الخوئي "قده" من كون هيئة الجملة الإنشائية دالة على واقع الأمر النفساني، فيكون معناهما إبراز اعتبار الملكية او ابراز تمني قيام زيد.

٢٣٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وكذا يرد عليه النقص بمثل "بعت" فانه ليس البيع الا الإيجاد الاعتباري  
للملكية، فعلى تفسيره يكون البيع هو اعتبار الملكية، والاعتبار ليس قابلا  
للاعتبار.

٣- ان المعنى الموضوع له لايمكن ان يكون مقيدا بالوجود الذهني او  
الخارجي، حيث يمكن انتقاله الى ذهن السامع، فلو كان معنى هيئة الجملة  
الإنشائية وجود امر في نفس المتكلم فلا يصلح ان يستعمل فيه اللفظ، نعم  
لامانع من كون التللفظ بهيئة الجملة الإنشائية موجبا للعلم بوجود امر في  
نفس المتكلم، لكنه يوجب انتفاء المدلول الاستعمالي التام للجملة، حيث  
يكون نظير ما لو قال "الاتيان بالماء" ثم رفع يده لإعلام المخاطب بايجابه  
عليه<sup>(١)</sup>.

اقول: يوجد في كلامه عدة ملاحظات:

**الاولى:** ان ما ذكره من كون البيع مثلا هو قصد إيجاد الملكية العقلانية  
ولو بنحو إيجاد المقتضي له ففيه أنه قد يعلم بعدم صلاحية إنشائه للحقوق  
الإمضاء العقلائي والشرعي كما لو باع الحر نفسه، فانه كيف يقصد إيجاد  
الملكية العقلانية والشرعية مع علمه بعدم امكان تحقق ذلك، فلا يصح ان  
يكون معنى البيع مثلا هو قصد ايجاد الملكية العقلانية.

نعم لو كان مقصوده كون معنى "بعت" مثلا هو ايجاد الملكية العقلانية  
عنوانا لاحقيقة، فلان مانع منه ثبوتا، توضيح ذلك: أنه قد يستعمل الشخص  
اللفظ في معنى في مقام إيجاداه في عالم الاعتبار العقلائي ولكنه لا يوجد  
أبدا، او يمكن ان يوجد ولكن يكون وجوده معلقا على شرط غير حاصل،  
نظير ما لو قال شخص لآخر "تصالحننا" فقد لا يقبله الآخر فلا يوجد عنوان



مباحث الوضع ..... ٢٢٣

التصالح في عالم الاعتبار العقلائي، لان التصالح يتقوم بفعل الإثنين، مع انه قدتحقق انشاء عنوان التصالح ولايخفى انه لاينحصر انشاء العنوان باستعمال الجملة في معناه برجاء تحقق هذا العنوان في عالم الاعتبار العقلائي فانه قد يعلم الشخص بعدم تحقق عنوان ابداء، ومع ذلك ينشئ ذلك العنوان لبعض الدواعي كما لوباع الحر نفسه، وقد لا يكون إنشاء البائع برجاء تحقق المنشأ واقعا كما لو كان المنشئ مكرها على انشائه ويعلم بعدم نفوذه عقلاء وشرعا فلا يكون الانشاء برجاء لحوق الأثر العقلائي والشرعي، ولايصح ان يُمنع في مثله من تحقق عنوان المعاملة، ولذلك لو زال الإكراه ولحقه الرضا حُكم بصحته.

فالحاصل انه لامانع من ان يكون قول البائع "بعث" مساوقا لقوله "اوجدت الملكية العقلائية بعوض" فيكون هذا ايجادا للملكية العقلائية عنوانا - باستعمال اللفظ في معناه في مقام إيجاده ولو ادعاء- وهذا لاينافي علمه بعدم تحققه أبدا.

الا ان الموافق للمرتكز العرفي ان ما يصدر من المنشئ للمعاملات هو الاعتبار والإبراز كما في قوله "هذا ملك لك" او قوله "أبرأت ذمتك" ونحو ذلك.

**الثانية:** ان ما ذكره من كون الاعتبار الشخصي لغوا، غير تام بعد ان كان الطريق المتعارف لإيجاد موضوع الملكية العقلائية والشرعية هو الاعتبار الشخصي وابرازه، فلا يكون الاعتبار الشخصي لغوا.

وما ذكره - من انه قد لا يرى البائع ملكية المشتري بعد إنشاءه للبيع، لعدم تحقق شرط ملكيته العقلائية والشرعية- فلا يكون شاهدا على نفي اعتباره للملكية، حيث أنه قد يكون معتبرا للملكية لكنه بنظره العقلائي والمتشعري

لا يرى المشتري مالكا.

**الثالثة:** ان ما ذكره من النقص بقول المالك بعد وقوع البيع الفضولي "انفذت البيع" ففيه انه يمكن ان يكون معنى إنفاذ البيع هو الإمضاء والاعتبار المماثل لإيجاد الأثر ولذا لا يعهد ان يقال بدلا عنه بانى اوجدت أثر الملكية لهذا البيع الفضولي، وكذا لا يتم ما ذكره من النقص بقول الشخص " اعتبرت الملكية "او" اتمنى قيام زيد" لان الهيئة في كل من هاتين الجملتين قد وضعت لإبراز واقع الأمر النفساني المتعلق بما يقبل التعلق به من مفردات الجملة، فقد تعهد ان لا يستعمل جملة اعتبرت ملكية زيد مثلا الا في مقام إبراز واقع اعتبار الملكية، كما ان الأمر في الجملة الخبرية مثل قوله" أخبرك ان زيدا قائم" كذلك.

واما النقص بمثل "بعث" ففيه ان البيع ليس الا اعتبار الملكية المبرز باللفظ وهذا لا يكون بتمامه قابلا للاعتبار، لكن يمكن للسيد الخوئي "قده" ان يدعي تعهد الواضع تعهدا نوعيا بعدم استعمال جملة "بعث" الا لإبراز اعتبار التمليك، فهي موضوعة لإبراز واقع الأمر النفساني المتعلق بما يمكن ان يتعلق به من معنى المادة.

**الرابعة:** ان ما ذكره اخيرا- من انه لا يصح ان يكون المعنى المستعمل فيه وجود امر في نفس المتكلم -ففيه انه لامانع من استعمال اللفظ في امر موجود في نفس المتكلم، بعد افتراض التفاته اليه وامكان علم المخاطب به، وهذا لا يخرج عن كونه مدلولا استعماليا للهيئة.

هذا وقد اورد شيخنا الاستاذ على ما ذكره السيد الخوئي " قدهما" ما حصله أن لازم ما ذكره- من كون الإبراز مجرد كاشف عن الاعتبار النفساني- انه لو اعتبر شخص ملكية زيد لماله فلا بد ان يراه مالكا له في اعتباره ولو لم يبرز

مباحث الوضع ..... ٢٣٥  
ذلك، مع انه خلاف الوجدان، ولذا لا يرتب آثار ملكية زيد للمال، فالإبراز  
يكون مقوما للاعتبار النفساني، نعم ما هو سابق على الإبراز مجرد تصور ما  
يريد ان يعتبره، الا انه يعتبره معلقا على إبرازه، ويلزم ان يكون الشخص  
قاصدا لإيجاد عنوان البيع<sup>(١)</sup>.

ولكن يلاحظ عليه **اولا**: ان الاعتبار الشخصي لملكية الغير لا ينافي ان  
لا يراه المعبر مالكا بنظره العقلائي والمتشرعى، كما في بيع الفضولي قبل  
اجازة المالك، او بيع الصرف قبل تحقق التقابض.

**وثانيا**: لو سلم ما ذكره فغاياته ان يكون المعبر ملكية الغير معلقة على  
الإبراز، ولا يمنع ذلك من سبق الاعتبار على الإبراز، فلا يصح ان يقال ان  
الموجود قبل الإبراز مجرد تصور اعتبار الملكية.

**وثالثا**: ان ما ذكره من لزوم القصد الى إيجاد عنوان البيع مثلا فلم يظهر لنا  
وجهه، فانه يكفي في صدق عنوان البيع اعتبار الشخص ملكية الغير بعوض  
وابرازه لذلك ولو تخيل انه لا يدخل لهذا الإبراز في الحكم بتحقيق الملكية  
الشرعية والعرفية، نظير ما لو اعتبر الدائن -وهو جالس في مكان وحده- براءة  
ذمة المدين، وأبرز ذلك بالتفات له في دخل الإبراز في براءة ذمة المدين  
عرفا وشرعا، فان مقتضى السيرة العقلائية والاطلاقات صحة ذلك.

فالانصاف ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من كون الإنشاء في العقود  
والإيقاعات متقوما بالاعتبار والإبراز هو الموافق للمركز العرفي في إنشاء  
المعاملات، فحينما يقول المالك لشخص آخر "هذا ملكك" فليس في نفسه  
الا اعتبار ملكيته له، وحينما يبرز ذلك فقد يترتب عليه حكم العقلاء والشارع  
بملكية الغير له، ومما يشهد على ذلك موارد البيع المعاطاتي، فان من يبرز

٢٣٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

تمليك ماله من الغير بتسليمه اليه فلا يقصد به الا ابراز اعتباره النفساني .  
وكيف كان فقد تحصل من البحث في الجهة الأولى ان الصحيح في  
تفسير علاقة الجملة الإنشائية بمعناها ودلالاتها عليه ما مر في الوجه الرابع من  
انها علاقة إبداعية تصويرية لإخطارية .

### تشخيص معنى الجمل الإنشائية

الجهة الثانية في تشخيص معنى الجمل الإنشائية، ويقع الكلام فيه في

مقامين:

احدهما في الجمل الانشائية المختصة كجملة الاستفهام والتمني والترجي  
وصيغة الأمر ونحو ذلك، وثانيهما في الجمل المشتركة مثل "يعيد صلاته" او  
"بعث".

### معنى الجمل الإنشائية المختصة

المقام الأول في تشخيص معنى الجمل الانشائية المختصة، وقد ذكر في

معناها عدة وجوه:

الوجه لأول: ما هو المشهور من كون هيئة الجملة الإنشائية موضوعة  
لإيجاد معناها فصيغة الأمر مثلا قد وضعت لإيجاد الطلب، والنسبة بينه وبين  
مفهوم الطلب نسبة المصداق الى المفهوم، وكذا جملة التمني مثل "ليت  
زيدا قائم" موضوعة لإيجاد التمني .

وفيه اولاً: ما مر من ان الدلالة الوضعية تصويرية دائماً، حيث يستلزم تصور  
اللفظ تصور المعنى، والمعنى المتصور من الجملة الإنشائية عند تصورها  
ابتداءً من دون تلفظ بها او عند سماعها من متكلم غير ملتفت لا يكون فيه

أيّ ايجاد لشيء في غير عالم الذهن.

وثانياً: ما مر من ان مثل التمني او الترجي او التعجب من الأمور النفسانية، وانما تكون هذه الجمل الإنشائية مبرزة لها، وما اشتهر من ان هذه الجمل توجد فرداً إنشائياً من معانيها، فجملة "ليت زيدا قائم" توجد تمنياً إنشائياً فغير تام، حيث لا يتصور معنى للتمني الإنشائي مثلاً عدا استعمال جملة في معناه، والكلام فعلاً في تشخيص هذا المعنى، واطلاق التمني عليه حيث يقال عرفاً عند صدور جملة التمني من احد أنه تمنى الآن لا يدلّ على كون هذا الاستعمال فرداً من التمني، بل هذا الاطلاق لأجل تقارن الاستعمال لوجود التمني النفساني، ولذا لا يصدق عرفاً ان هذا التكلم تمنّ، وانما هو مبرز له.

وأما ما ذكره بعض الأعلام "قده" من انه يوجد التمني في عالم الاعتبار العقلاني واستشهد عليه بقولهم في الفارسية "آرزو كرد" مع انه لو كان التمني أمراً نفسانياً لكان المناسب ان يقال "آرزو شد"، ففيه أنّا لا نتصور أيّ وجود اعتباري لمثل التمني والترجي والتعجب ونحو ذلك، وما استشهد عليه به من قولهم بالفارسية "آرزو كرد"<sup>(١)</sup> ففيه -فمضافاً الى عدم جريانه في مثل الترجي- أنه قد يقال عرفاً "من سالها اين را در دلم آرزو می کردم ولي به هيچکس نگفتم"، ولا ريب في انه قد أطلق التمني في هذا المثال على الوصف النفساني.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي "قده" من ان حروف التمني والترجي والاستفهام ونحوها في الجمل الإنشائية قد وضعت كسائر الحروف لإفادة النسبة، فحرف "ليت" دال على نسبة قائمة بين صورة مصداق التمني

٢٣٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وبين النسبة التامة التي تدل عليها الجملة المدخولة لحرف "ليت"، اي يدل حرف "ليت" على حيثية قيام صورة مصداق التمني بتلك النسبة التامة، فكأنها من شؤون تلك النسبة التامة الإيقاعية وموقعة بإيقاعها، والتقييد بقولنا "صورة مصداق التمني" لأجل أن جملة "ليت زيدا قائم" تدل على معناها حتى لو علم بعدم وجود مصداق التمني في نفس المتكلم كما لو كان في مقام الهزل.

وكذا أداة الاستفهام قد وضعت للدلالة على نسبة قائمة بين صورة مصداق الاستفهام وبين النسبة التامة في الجملة المدخولة لأداة الاستفهام<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان مفاد ليت مثلا ليس هو إيقاع النسبة بين صورة مصداق التمني وبين النسبة التامة في الجملة، والألزم ان يكون احد طرفي النسبة غير مذكور في الكلام، ودعوى دلالته عليه عقلا لتقوم النسبة بالطرفين غير متجهة، حيث يصير الكلام نظير قولنا "زيد في"، فانه لا ريب في عدم كونه كلاما تاما مع دلالته عقلا على وجود طرف آخر للنسبة الظرفية.

هذا وقد حكى عنه في بدائع الأفكار ان مفاد حرف "ليت" مثلا النسبة القائمة بين المتمني والمتمنى، ولكنه خلاف ما افاده المحقق العراقي بنفسه في المقالات.

ومن جهة أخرى فقد حكى في البحوث عن المحقق العراقي في المقالات ان أداة الاستفهام او هيئة الجملة الاستفهامية تدل على نسبة قائمة بين مفهوم الاستفهام وبين النسبة التامة في الجملة المدخولة لأداة الاستفهام، وهكذا سائر الجمل الإنشائية فصيغة الأمر تدل على نسبة مفهوم الطلب الى المادة.<sup>(٢)</sup>

١ - مقالات الاصول ج ١ ص ١٠٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٩٦

مباحث الوضع ..... ٢٣٩

وفيه أن المذكور في المقالات هو ان مفاد حرف التمني حيثية قيام صورة مصداق التمني بالنسبة الإيقاعية في الجملة، ونظيره مفادحرف الترجي والاستفهام، و لم يرد فيه كون مفهوم التمني او الترجي او الاستفهام طرفا للنسبة، كما صرح بان مفاد صيغة الأمر هو النسبة البعثية بين المادة وفاعلها.

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" في صيغة الأمر من انه حيث توجد في البعث الخارجي نسبة بعثية بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه، فقد ينتزع عنها مفهوم اسمي وهو مفهوم البعث والإرسال، وقد تلاحظ بما هي مندكة في الأطراف، فينتزع عنها معنى صيغة الأمر، فالملاحظ حين إيقاع النسبة البعثية هو الفعل المنتسب الى فاعله، ولا يصلح ذلك لتعلق قصد الحكاية به فيكون تقابله مع الجملة الخبرية تقابل السلب والإيجاب، وأما مفاد قولنا في مقام الإنشاء "أبعثك نحو الضرب" فهو البعث المنسوب الى المتكلم بالنسبة الصدورية، وهو قابل لتعلق قصد الحكاية به، فلو كان في مقام الإنشاء كان يعني ذلك عدم قصد الحكاية به مع قابليته له، فيكون من باب تقابل العدم والملكة<sup>(١)</sup>.

وحيث أن قد نسب في البحوث الى المحقق الاصفهاني "قده" أنه قال بمثل هذا الوجه في سائر الجمل الإنشائية، فمثلا بعد ما يكون الشخص بصدد الاستفهام عن قضية فتتحقق بينه وبين تلك القضية نسبة استفهامية، وحيث أن فكما يمكن انتزاع مفهوم اسمي عن هذه النسبة، وهو مفهوم الاستفهام كما يمكن لحاظها مندكة في الأطراف فيكون الدال عليه أداة الاستفهام، وهكذا الأمر في جمل التمني والترجي والنداء والتعجب ونحوها.<sup>(٢)</sup>

ويلاحظ عليه: انه لو كان معنى اداة الاستفهام مثلا النسبة لكان يلزم ذكر

١ - نهاية الدراية ج١ ص ٢٧٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص ٢٩٨

٢٤٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

طرفي النسبة في الكلام، مع انه لم يذكر فيه الا طرف واحد لها وهو النسبة التامة في الجملة التي دخلت عليها اداة الاستفهام.

ثم انه بعد ما نسب في البحوث هذا الوجه الثالث الى المحقق الاصفهاني، اورد عليه بان النسبة بين المستفهم وبين القضية المستفهم عنها وان كانت موجودة واقعا في صقع نفس المستفهم، لكن الموجود في ذهنه حين استعماله لجملة "هل زيد قائم" هو الصورة المتحصلة من تلك النسبة الاستفهامية الواقعية، وهذا نظير الشوق الموجود في صقع النفس، فانه لا يكون هو المستعمل فيه بالذات لكلمة الشوق، بل المستعمل فيه بالذات هو مفهوم الشوق، وان كان مصداق الشوق موجودا في صقع النفس.

وعليه فالصورة المتحصلة من النسبة الاستفهامية التي هي مدلول جملة الاستفهام ليست واقع النسبة الاستفهامية، كما لا يمكن ان تكون واقع نسبة أخرى لعدم صلاحيتها للحكاية عن النسبة الاستفهامية، فلا بد أن تكون هذه الصورة المتحصلة التي هي مدلول جملة الاستفهام نسبة استفهامية تحليلية، وقد مر سابقا في بحث المعنى الحرفي ان النسبة التحليلية تكون نسبة ناقصة دائما حيث انها مع طرفيها تكون مفهوما بسيطا تصورا، وان كان هذا المفهوم ينحلّ عقلا الى ثلاثة أجزاء: ذات وقيد وتقييد بينهما.

وحيث أن فرض كون الذات التي هي احد طرفي النسبة التحليلية الاستفهامية هي النسبة التامة التي يدل عليها الجملة المدخولة لأداة الاستفهام، فلوحظ تقيدها بمفهوم المستفهم فهذا غير معقول، اذ لا يعقل ان يصير مفهوم اسمي قيدا للنسبة التامة وجزء من حقيقتها حيث لا يجتمع ذلك مع كونها وجودا رابطا اندكاكيا، مضافا الى ان مجرد تقيدها هذه النسبة التامة - التي تدل عليها الجملة المدخول لأداة الاستفهام- بمفهوم المستفهم مثلا لا يمنع من صلاحية جملة الاستفهام للحكاية بها عن الخارج، اذ لا يوجد اي



مانع عن الاخبار عن نسبة تامة مقيدة.

وان فرض كون الذات (التي هي احد طرفي النسبة التحليلية الاستفهامية) هي مفهوم المستفهم (الذي هو مفهوم اسمي) ولوحظ تقيده بالنسبة التامة (التي كانت مدلول الجملة المدخولة لأداة الاستفهام) فتصير الجملة بذلك ناقصة، اذ يكون مفادها حصة خاصة من مفهوم المستفهم وهو المستفهم المقيد بالنسبة التامة، وهذا خلف كون جملة الاستفهام تامة.

هذا وقد ذكر انه يأتي نظير هذا الاشكال على ما ذكره المحقق العراقي "فده" من ان معنى اداة الاستفهام النسبة بين مفهوم الاستفهام وبين النسبة التامة في الجملة المستفهم عنها.<sup>(١)</sup>

ولكن يلاحظ على ما ذكره في البحوث اولا: انه لامانع من ان يكون مدلول جملة الاستفهام هو واقع النسبة الاستفهامية الموجودة في صقع نفس المتكلم بعد كون نفس القضية المستفهم عنها التي هي مدلول الجملة المدخولة لأداة الاستفهام طرفا لواقع النسبة الاستفهامية، والطرف الآخر وهو وجود المستفهم لم يكن مدلولاً مطابقاً لجملة الاستفهام، فيختلف عن مثل ابراز الشوق والحب بقول الشخص "اني أحب كذا" فانه لا يعقل ان يكون المستعمل فيه للفظ الحب هو واقع الحب الموجود في نفس المتكلم بعد أن كان معناه المفهوم اسمي للحب.

وثانيا: انه بناء على ما مر سابقا من انه لامحذور في الالتزام بوجود واقع نسب ذهنية تصلح للحكاية عن نسب خارجية لمسانحتها لها كمسانخة الظل مع ذي الظل، كما في قولنا "زيد في الدار" حيث ذكرنا ان مدلول هذه الجملة واقع نسبة تامة ذهنية مسانخة للنسبة الظرفية الخارجية، وهي نسبة

٢٤٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

تامة، فيمكن ان تكون النسبة الاستفهامية التي يدل عليها جملة الاستفهام واقع نسبة ذهنية تامة مسانحة للنسبة الاستفهامية الموجودة في صقع النفس .

**وثالثا:** انه لا يرى وجه للمنع عن تقيد النسبة التامة بقيد، كما يقال " هذا حجر في نظر زيد" وفي المقام ايضا تكون النسبة التامة في الجملة المدخولة لأداة الاستفهام مقيدة بخصوصية كونها مستفهما عنها .

ولا يخفى ان المحقق الاصفهاني "قده" لا يدعي ان طرف النسبة الاستفهامية هو المفهوم الإسمي للمستفهم، وانما هو مصداق المستفهم (او فقل: صورة مصداق المستفهم، كما يتضح وجهه ممامر في توضيح كلام المحقق العراقي "قده")، كما ان المحقق العراقي "قده" ادعى أن طرف النسبة في جملة الاستفهام هو صورة مصداق الاستفهام، فمانسبه اليه في البحوث من أنه يرى أن طرف النسبة مفهوم الاستفهام في غير محله .

**الوجه الرابع:** ما ذكره في البحوث من ان الصحيح في مفاد جمل التمني والترجي والاستفهام وصيغة الأمر ونحوها هو أنّ مفادها تعيين الوعاء والموطن الذي يرى بالنظر التصوري العرفي تصادق الموضوع والمحمول فيه، فانه لو قيل "زيد قائم" فمفاده النسبة التصادقية بينهما في عالم التحقق، واما قولنا "ليت زيدا قائم" فمفاده النسبة التصادقية بينهما في عالم التمني، وكذا مفاد اداة الاستفهام او هيئة جملة الاستفهام في قولنا "هل زيد قائم" هو النسبة التصادقية بينهما بنحو يرى تصادقهما في عالم الاستفهام، فاذا قيل في جوابه "نعم" مثلا فهو بمنزلة تكرار الجملة المدخولة لأداة الاستفهام بتمامها غير انها يبديل النسبة التصادقية عن وعاء الاستفهام الى وعاء التحقق، وهذا لا ينافي ان ظاهر "نعم" هو تكرار معنى مدخول اداة الاستفهام بعينه، فان معناه ذات النسبة التصادقية، وانما استفيد وعاء الاستفهام من الأداة بنحو

مباحث الوضع ..... ٢٤٣

تعدد الدال والمدلول، وهكذا صيغة الأمر يكون مفادها النسبة التصادقية بين الفعل وبين المخاطب في عالم الطلب.

هذا ويظهر منه "قده" انه لو كانت الجملة الإنشائية متعلقة بالعقود والإيقاعات- كما لو وضع تصفيق البائع يده بيد المشتري أداة لإنشاء البيع، كما ينقل عن العرب، وقد ورد في رواية عروة البارقي انه قال له النبي (صلى الله عليه وآله) بارك الله في صفقة يمينك- فيكون مدلولها اعتبار النسبة التصادقية في وعاء التحقق، لان الاعتبار يتعلق بالنسبة التصادقية في عالم التحقق، دون النسبة التصادقية في عالم الاعتبار.

ولا يخفى انه التزم بكون صيغة الأمر هو النسبة التصادقية بين الفعل وفاعله في عالم الطلب، بينما التزم في الجملة المشتركة التي تستعمل في مقام إنشاء الطلب كقوله "يعيد صلاته" ان مفادها النسبة التصادقية بين الفعل وفاعله في وعاء التحقق، فاذا استعملت في مقام انشاء الطلب كان بمعنى عروض الطلب على تلك النسبة التصادقية في وعاء التحقق<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه بناء على ما ذكره فيكون مآل قولنا "ليت زيدا قائم" الى قولنا "ان زيدا والقائم متصادقان ومتحدان في عالم التمني (زيد وقائم در عالم آرزوى من يكى هستند) وكذا يكون مآل جملة التعجب الى انهما متحدان في عالم التعجب مع انه خلاف الوجدان العرفي.

والصحيح ان الوعاء الذي يلحظ تصادق الموضوع والمحمول فيه يكون دائما هو عالم التحقق والخارج، فانه قد يعرض عليه الإثبات وقد يعرض عليه النفي كما اعترف به "قده"<sup>(٢)</sup>، وقد يعرضه خصوصية الاستفهام عنه او البعث اليه او تمنيه او ترجيه ونحو ذلك.

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٩٩ و٣٠١

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٨٦

**الوجه الخامس:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من وضع الجمل الإنشائية

لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية،<sup>(١)</sup> وقد مر توضيحه سابقا.

وما ذكره وان كان خاليا عن الأشكال بناء على مسلكه من كون الدلالة الوضعية تصديقية وتابعة للإرادة، لكنه بناء على المسلك الصحيح من كون الدلالة الوضعية تصويرية فلا بد ان يكون المعنى الموضوع له بنحو يمكن تصويره حتى على تقدير صدور الجملة الإنشائية من متكلم غير ملتفت او متكلم هازل او عند تصويره مباشرة من دون سماع من احد، فلا يمكن ان يكون معناها هو إبراز الأمر النفساني، لعدم وجود ذلك في الجملة الإنشائية الا اذا فرض صدورها من متكلم ملتفت جاداً.

**الوجه السادس:** ما هو المختار من ان المعنى الموضوع له للجمل

الإنشائية صورة واقع ابراز امر نفساني، فمعنى "ليت" هو صورة واقع ابراز التمني.

والتقييد بقولنا واقع ابراز التمني لاجل الاحتراز عن مفهوم ابراز التمني - الذي هو مفهوم اسمي - حيث ان من الواضح احساس الفرق بين قولنا "ليت" وقولنا "ابراز التمني" كما أن التقييد بقولنا صورة واقع ابراز التمني لتعميم الوضع لفرض صدور اللفظ من متكلم غير ملتفت كالتائم فلو صدر منه قوله "ليت زيدا قائم" فلا يتحقق منه ابراز التمني لاحتياج ذلك الى القصد والارادة وحيث اننا التمرنا بعدم تبعية الدلالة الوضعية للارادة فيكون المعنى الموضوع له لكلمة "ليت" ما يخطر ببالنا حينما نسمع ذلك من متكلم غير ملتفت او هازل، وليس ذلك الا صورة واقع ابراز التمني، فيختلف عما لو سمعنا منه كلمة "التمني" او كلمة "ابراز التمني"، كالفرق الذي نحسّ به

مباحث الوضع ..... ٢٤٥  
وجدانا بين ما لو سمعنا كلمة "التمني" او كلمة "ابراز التمني" وبين ما لو  
احسسنا بوجود التمني في نفس شخص وإبرازه له، وهكذا في سائر الجمل  
الإنشائية.

هذا ومن جهة أخرى ان معنى الجملة الإنشائية ليس هو النسبة التي تحتاج  
الى طرفين، بل يكون خصوصية قائمة بطرف واحد كخصوصية صورة واقع  
إبراز التمني، فيكون مثل لام التعريف التي تدل على خصوصية التعريف في  
مدخولها كالرجل.

وفي ختام البحث عن معنى الجمل الانشائية المختصة ينبغي الكلام حول  
جملة النداء والجملة الشرطية.

### جملة النداء

قد ذكر في البحوث ما محصله بتقريب منا ان جملة النداء حيث يشتمل  
على حرف النداء والمنادى، فتكون جملة النداء ناقصة -لا بمعنى عدم كونها  
مما يصح السكوت عليها، فانه لا اشكال في كونها مما يصح السكوت عليها  
لتتحقق الغرض منها وهو النداء والتنبيه، فيكون كما لو صاح على زيد بغرض  
لفت نظره وتنبيهه بل بمعنى عدم كون مدلولها النسبة التصادقية بين مفهومين  
في وعاء مناسب- وحينئذ فإما أن نقول بانها في قوة جملة "ادعو زيدا" اذا  
استعملت في مقام الإنشاء او نقول بان حرف النداء لم يستعمل في اي معنى  
وانما هو موجد للنداء تكويناً، نعم الفرق بين حرف النداء وغيره مما يكون  
صوتاً تكوينياً ان هيئة جملة النداء قد وضعت للدلالة على كون مدخول  
حرف النداء هو المنادى، كما تختلف جملة النداء عن مثل جملة "نداء  
زيد" او "تنبيه زيد" التي تفيد حصة خاصة من المعنى الاسمي من النداء او  
التنبيه.

٢٤٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فجملة النداء ممتزجة من موجد تكويني ومن دالّ حكاثي، ويوجد في مورد جملة النداء كقولنا "يا زيد" ثلاث نسب:

١- نسبة خارجية تنبيهية بين نفس حرف "يا" وبين شخص زيد.  
٢- نسبة تحليلية تنبيهية موجودة في ذهن المتكلم، ووجه كونها تحليلية كونها متحصلة من النسبة التنبيهية الخارجية، وهذه النسبة التحليلية تكون مع طرفيها موجودة بوجود ذهني واحد، وتنحلّ عقلا الى ثلاثة أجزاء احدها: صورة لفظية "يا" -لانفس تلك اللفظة الموجودة خارجا حيث لايمكن ان تكون طرفا للنسبة التحليلية - وثانيها: صورة زيد وثالثها: النسبة التنبيهية بينهما.

٣- نسبة تحليلية تنبيهية موجودة في ذهن السامع فانه لما ابرز المتكلم جملة "يازيد" حصل في ذهن السامع ولنفرسه شخص زيد صورة مماثلة لتلك الصورة التي كانت في ذهن المتكلم، وبذلك يحصل تنبيهه تكوينيا<sup>(١)</sup>.  
و قد اختار بعض السادة الاعلام "دام ظله" أيضا ان حرف النداء موجد للنداء تكوينيا وليس مستعملا في اي معنى.

ولكنه خلاف الوجدان العرفي، حيث ان المرتكز عرفا وضع حرف النداء لإبراز قصد النداء، وشاهده انه يفهم اهل اللغة الفارسية عند سماعهم حرف "اي" وحده ما يفهمونه من حرف "يا" وحده ولو لم يستخدم في مجال النداء مضافا الى انه قد يستعمل حرف النداء في الكتابة، ولايكون ذلك موجدا للنداء والتصويت التكويني، وليس حرف النداء حرف تنبيه مثل "ألا" كي يتصور له معنى فيما لو ورد في الكتابة، فدعوى كون حرف النداء موجبا للنداء تكوينيا بما انه تصويت خلاف الوجدان، ونظيره ادعوى ان جملة النداء

مباحث الوضع ..... ٢٤٧  
في مثل " يازيد" تكون في قوة "أدعو زيدا"، كما ان النسبة التنبيهية الخارجية  
بين حرف النداء وبين المنادى لاتوجد في نداء الجماد والميت والغائب  
ولا يحسن بمجازيته وجدانا.  
فالظاهر ان معنى حرف النداء صورة إبراز قصد النداء الأعم من النداء  
اللفظي والكتبي .

### الجملة الشرطية

يعتبر في الجملة الشرطية اشتمالها على جملتين تامتين تكون احديهما  
شرطاً والأخرى جزاء، وتكون مفاد أداة الشرط هو تعليق مضمون جملة  
الجزاء على جملة الشرط، وهذا التعليق نسبة تامة، وقد ذكر في البحوث في  
وجهه ان النسبة الشرطية نسبة ثانوية موطنها الذهن وليست متحصلة عن  
الخارج -كي يصير ما في الذهن نسبة تحليلية شرطية فتوجب كون الجملة  
ناقصة - فانه لا يوجد في الخارج نسبة توقفية بين مضمون الجزاء ومضمون  
الشرط، حيث ان النسبة الخارجية تتوقف على وجود طرفي النسبة مع ان  
توقف الجزاء على الشرط ثابت ولو لم يوجد الشرط والجزاء خارجا كما في  
قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" فما هو الثابت واقعا هو  
التوقف والتعليق لالنسبة التوقفية والتعليقية، فاذاً يكون موطن النسبة التعليقية  
هو الذهن، وكل نسبة يكون موطنها هو الذهن تكون نسبة تامة، بحيث لو  
أتي بطرفيها لكان الكلام مما يصح السكوت عليه، كما مر في محله<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ان النسبة التوقفية ثابتة بين مضمون الجزاء والشرط في عالم  
الواقع ونفس الأمر، ولا معنى لثبوت التوقف في عالم الواقع من دون ان يكون  
له طرفان، فاذاً النسبة التوقفية ثابتة في عالم الواقع، والنسبة الذهنية التوقفية

٢٤٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

متحصلة عنها، وحينئذ فإما ان يلتزم بما ذكرنا سابقا من ان مجرد كون نسبة ذهنية متحصلة عن نسبة ثابتة في عالم الخارج او الواقع لايعني كونها تحليلية ناقصة بل يمكن ان تكون واقع نسبة مسانخة مع تلك النسبة الخارجية او الواقعية بحيث يصلح للحكاية عنها، او يدعى ان مفاد اداة الشرط هو التقدير والفرض او فقل النسبة التقديرية التي يعبر عنها في الفارسية "اگر" وموطن التقدير والفرض ليس الا الذهن.

### الجمل المشتركة

**المقام الثاني:** في معنى الجمل المشتركة بين الاخبار والانشاء مثل "بعت" او "يعيد صلاته" فبناء على مسلك السيد الخوئي "قده" حيث يكون قصد الحكاية داخلا في المعنى الموضوع له لتلك الجملة بعد ان كانت جملة خبرية اولا وبالذات كان استعمالها في مقام الانشاء استعمالا في غير ما وضع له، ولكن مر سابقا ان الصحيح عدم كون قصد الحكاية داخلا في المعنى الموضوع له ولاقيدا للعلاقة الوضعية.

### كلام البحوث في المقام

هذا وقد ذكر في البحوث ان ما قلناه في الجمل الإنشائية المختصة -من دلالتها على النسبة التصادقية في وعاء مناسب لها فتدل جملة "ليت زيد اقائم" على النسبة التصادقية بين زيد والقائم في وعاء التمني -لايجري في المقام. فلايصح ان يقال ان جملة "بعت" اذا استعملت في مقام الإنشاء فتدل على النسبة التصادقية في وعاء الاعتبار، ولو استعملت في مقام الاخبار فتدل على النسبة التصادقية في وعاء التحقق، وكذا جملة "يعيد صلاته" لو استعملت في وعاء الانشاء فتدل على النسبة التصادقية بين الفعل وفاعله في



مباحث الوضع ..... ٢٤٩

وعاء الطلب، ولكن لو استعملت في مقام الاخبار فتدل على النسبة التصادقية بينهما في وعاء التحقق.

بل الصحيح ان النسبة التصادقية الملحوظة في الجملة المشتركة تكون بالقياس الى وعاء التحقق دائما، أما في جملة "بعث" فلأن الاعتبار يتعلق بالنسبة التصادقية في وعاء التحقق، فما هو المعتبر هو النسبة المحققة في وعاء الخارج لالنسبة المحققة في وعاء الاعتبار، وانما تأتي الاعتبارية من تعلق الاعتبار بتلك النسبة المحققة في الخارج، وكذلك الطلب في جملة "يعيد صلاته" فان ابراز الطلب بمثل ذلك يكون بعناية افتراض تحقق اعادة الصلاة من المكلف وكونه مفروغا عنه، ولو بلحاظ افتراض كون المكلف منقادا وممثلا للأمر ولازم ذلك كونها مطلوبة، ويؤيد ما ذكرناه انه اذا اختلف وعاء التصادق في جملتين كانت إحداهما مشتملة عادة على أداة تدل على هذا الاختلاف كما في الجمل الإنشائية المختصة مثل "ليت زيدا قائم" فان حرف ليت يدل على كون النسبة التصادقية ملحوظة بلحاظ عالم التمني فتختلف عمّا اذا لم تشتمل الجملة على حرف "ليت"، واما في الجمل المشتركة فلا توجد اي اداة تميّز المعنى الإنشائي عن الاخباري.

ثم لا يخفى انه ليس الفرق بين الجمل المشتركة المستعملة في مقام الإنشاء مع تلك الجملة اذا استعملت في مقام الإخبار في المدلول التصديقي فحسب، بل يكون الفرق بينهما في المدلول التصوري ايضا.

توضيح ذلك: ان الجملة المشتركة قد تلحظ فانية في معنى يُرى تصورا وجوده مع قطع النظر عن استعمال هذه الجملة، فتصير جملة خبرية، وقد تلحظ فانية في معنى يُرى تصورا وجوده في طول استعمال الجملة فتصير جملة إنشائية، وهذا الفرق بين الجملتين ثابت حتى في فرض صدورهما بداعي الهزل او استعمالهما للتأكد من معناهما.

٢٥٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولامانع من اخذ الإيجادية التصورية في المستعمل فيه بالذات للجملة اذا استعملت في مقام الإنشاء وأخذ الحكائية التصورية فيها اذا استعملت في مقام الإخبار، والمراد من المستعمل فيه بالذات نفس الصورة الذهنية للمعنى والتي توجد في ذهن المتكلم، والوجدان العرفي يساعد على اخذ الإيجادية التصورية او الحكاية التصورية للمدلول التصوري، فان المدلول التصديقي لابد ان يكون مناسباً عرفاً مع المدلول التصوري.

هذا وأما أخذ الإيجادية او الحكائية التصورية في ذات المعنى فباطل لأنها من خصوصيات لحاظ المعنى واخذ خصوصية لحاظ المعنى -من لحاظها الاستقلالي او الآلي او كيفية إفناءها في المعنون- في ذات المعنى إما خلاف الوجدان ان فرض تعدد الصورة الذهنية وإما موجب للخلف ان فرض وحدة الصورة الذهنية لمجموع المعنى في الذهن.

كما انه يمكن اخذ خصوصية الإيجادية التصورية او الحكائية التصورية في الموضوع له بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى والتي توجد في ذهن السامع، فانها التي يكون سماع اللفظ سبباً لها اولاً وبالذات، وأما ذات المعنى بتجريده عن وجوده في ذهن السامع فهو الموضوع له بالعرض، وقد اتضح امكان اخذ خصوصية اللحاظ في الصورة الذهنية للمعنى فيكون القرن الأكد بين اللفظ وبين الصورة الذهنية للمعنى بما لها من خصوصية لحاظ الإيجادية التصورية او الحكائية التصورية<sup>(١)</sup>.

### توضيح المختار في المقام

اقول: الظاهر ان المدلول المطابقي التصوري لمعنى الجملة المشتركة يكون واحداً سواء كان استعمالها في مقام الإنشاء او الإخبار، وانما يكون

مباحث الوضع ..... ٢٥١

الاختلاف بينهما في المدلول التصوري الالتزامي وهو الداعي من الاستعمال، فالمعنى المطابقي لجملة "يعيد صلاته" هو صدور إعادة الصلاة من المكلف، وانما الداعي من استعمالها هو الطلب، ولانعني من ذلك كونه مرتبطا بالمدلول التصديقي حتى يعترض عليه بانحفاظه في موارد الاستعمال بداعي الهزل، بل ندعي كونه مرتبطا بالوجود التصوري لداعي الاستعمال، فيكون نظير ما لو قال "زيد كثير الرماد" كناية عن جوده ولكن كان ذلك بداعي الهزل، وهكذا الأمر في جملة "بعث" فانها حتى لو استعملت في مقام الإنشاء فالمدلول المطابقي لها هو صدور البيع من المتكلم، لكن يكون الغرض منه هو إيجاد هذا الاستعمال.

وبناء علة ما ذكرناه فالوجود التصوري للداعي مأخوذ في المعنى كمدلول التزامي له، فيوجد فرق بين جملة "بعث" المستعملة في مقام الإنشاء ولو بداعي الهزل، وبين هذه الجملة المستعملة في مقام الإخبار ولو بداعي الهزل، وكذا لو سمعنا من النائم هذه الجملة مقترنة تارة بالقرينة على الإنشاء وأخرى بالقرينة على الإخبار مع انتفاء الداعي للاستعمال في هذين الموردين. هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" -في مقام الردّ على ما ذكره صاحب الكفاية - أنه لو كان الفرق بين الجملة الإنشائية والخبرية في مجرد الداعي الى الاستعمال لصح استعمال الجملة الإسمية في مقام الإنشاء، مع انه لا يصح ان يقال "زيد قائم" بداعي الأمر بقيامه، نعم لو كان المحمول قابلا للاعتبار بنفسه صح ذلك، كما في جملة "انتِ طالق" او "هذا واجب".

ويلاحظ عليه: انه ليس المدلول الاستعمالي للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب الا نفس بيان صدور الفعل من المخاطب بداعي بعثه اليه، لشهادة الوجدان بانه لو قال الاب لابنه مثلا "انت تحفظ احترامي" او قال له "انا اعلم بانك تحفظ احترامي" فلا يتغير مدلوله المطابقي عن معناه الاصلي،

٢٥٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واما ما استشهد به من عدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب فيرد عليه النقض بمسلكه ايضا بانه بعد كون استعمال جملة المضارع في مقام الطلب مجازيا بنظره فلم لا يصح هذا المجاز في مورد الجملة الاسمية، وهل هذا الاللاقة بين معنى الطلب مع المضارع دون الجملة الاسمية، هذا مضافا الى انه لم يعلم بعدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، فيصح ان يقول المولى لعبده في مقام الطلب "انت غدا معي في السفر" نعم لاشكال في ندرة هذا الاستعمال.

وأما الفعل الماضي فمنشأ عدم صحة استعماله في مقام الطلب انه يدل على مضي العمل فلا يتناسب مع طلب ايجاد الفعل، نعم لامانع من استعماله في مقام الدعاء كما يقال: "غفر الله لك" حيث ان الظاهر استعماله في النسبة البعثية دون النسبة الصدورية، ولذا تكون ترجمته بالفارسية: "خدا شما را ببخشد" ولا يتناسب ان يقال في ترجمته: "خدا شما را بخشيد"، ويعد ان تختلف اللغات في ذلك.

ولو وُجد في كلام استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب فلا بد من الالتزام باستعماله في صيغة الأمر مباشرة، نظير ما ورد في نهج البلاغة من قوله (عليه السلام): أجزاً امرئ قرنه وآسى أخاه بنفسه و لم يكِلْ قرنه الى أخيه فيجتمع عليه قرنه وقرن أخيه<sup>(١)</sup> فان المراد منه "ليجزئ المرء من يقاتله فيغلب عليه بان يقتله او يهزمه فيواسي بذلك أخاه الذي هو مبتلى بشخص آخر يقاتله، فانه اذا هرب هذا المرء او استسلم فينضم من يقاتله الى من يقاتل أخاه فيشاركان في قتال هذا الاخ" ولا يتناسب ان يستعمل في نفس معنى الفعل الماضي ولذا لا يصح ان يقال في ترجمته "كفايت كرد مرد حريفش را

وكمك كرد به برادرش، وواگذار نکرد حریفش را به برادرش تا این حریف با حریف آن برادر دست به دست هم داده وبا آن برادر بجنگند"، ويحتمل بعيدا ان يراد منه الإخبار الجدّي بأنّ من وجد فيه صفة المروءة و لم يكن شبه مرء فهو كذلك، فانه حينئذ فلامانع من استعمال الفعل الماضي في معناه الحقيقي، فيكون في قوة ان يقال: أجزء الرجل الشجاع قرنه، الا ان احتمال ارادة ذلك من لفظ "امرء" بعيد.

هذا ولايرد النقض على عدم استعمال فعل الماضي في مقام الطلب بانه يصح ان يقال في جواب السؤال عن رجل احدث في اثناء صلاته: "اعاد الصلاة"، والوجه في عدم ورود النقض هو أنه بمعنى انه اذا احدث في أثناء صلاته أعاد الصلاة، فيتحول معناه الى المضارع، والا فلايتناسب عرفا ان يقال "نماز را اعادة كرد"، وأما ما ورد من قوله (عليه السلام): ما اعاد الصلاة فقيه قط<sup>(١)</sup>، فان مفاده الاخبار الحقيقي عن ان الفقيه ما اعاد صلاته قط، فيدل بالالتزام على كونه مطلوبوا لأجل مطلوبة كون الانسان فقيها، فلاعلاقة له باستعمال الفعل الماضي في مقام الطلب، ولأجل ذلك لايصح ان يقال الرجل ما أعاد صلاته قط.

### هيئة المفردات

المفردات اللغوية مع قطع النظر عن الهيئة الطارئة عليها منحصرة في الاسم والحرف، ولاشك في ان الاسم يصلح ان يحكم عليه كما يصلح ان يحكم به، والحرف لا يصلح لأن يحكم عليه ولأن يحكم به، وقد يتوهم جواز الحكم به ويستشهد له بمثل قولنا "زيد في الدار"، فيقال ان جملة الجار والمجرور وقعت محكوما بها، ولكن يرد عليه أنه إما يقال بما ذكره النحاة

١ - وسائل الشريعة ج٨ ص٢٤٨ باب ٣٠ من ابواب الخلل في الصلاة ح ١

٢٥٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

من ان الجار والمجرور متعلق بكائن او مستقر، او يقال بما اخترناه سابقا وفاقا للسيد الإمام "قده" من أن المحكوم به هو نفس المجرور اي الدار في هذا المثال، والنسبة الموقعة بينها وبين زيد تكون نسبة تامة ظرفية.

وأما اذا دخلت الهيئة على الإسم فهذا يؤدي في بعض الحالات الى ظهور قسم ثالث في اللغة لا يصلح لأن يحكم عليه ولكن يصلح لان يحكم به، فيكون وسطا بين الإسم والحرف، وهذا هو الفعل، ويكون ملحقا بأسماء الأفعال التي هي من الجوامد.

ولكن ليست كل الهيئات التي تدخل على الإسم من هذا القبيل، فقد يصبح الإسم بطرؤ الهيئة مصدرا او اسم فاعل او اسم مفعول، ويبقى صالحا لأن يحكم عليه فيختلف عن هيئة الفعل، وكذا يوجد اختلاف بين هيئة المصدر وهيئة اسم الفاعل والمفعول ونحوها في ان المصدر لا يصح ان يحمل على الذات فلا يقال "زيد ضربت".

وتحقيق الحال في تفسير اختلاف هيئة المفردات يقع في جهات:

#### ١- هيئة الفعل

#### الفعل الماضي والمضارع

اختلف الأعلام في معنى هيئة الماضي والمضارع على أقوال:

**القول الأول:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" ولعله المشهور من ان هيئة

الفعل تدل على نسبة تامة تحققية بين الحدث وفاعله، فهئية "ضرب" في قولنا "ضرب زيد" مثلا وضعت لتدلّ على نسبة تامة تحققية بين الضرب وبين زيد.

ولكن أشكل عليه في البحوث أنه ان اريد دلالة هيئة الفعل على مفهوم التحقق والصدور ففيه أنه عندئذ يكون "ضَرَبَ" في قوة قولنا "صدورُ

الضرب" فلا يوجب ذلك كون النسبة تامة.

وان أريد دلالتها على واقع الصدور خارجا، ففيه انه لا يمكن وضع اللفظ بإزاء الموجود الخارجي، حيث ان المعنى الموضوع له لا بد ان يكون صالحا للانتقال الى الذهن، على ان لازمه اهمال اللفظ في موارد الكذب لانتفاء واقع التحقق الخارجي فيها.

وان اريد كون معنى الفعل مما يلحظ فانها في الخارج ففيه أنه لا يختص ذلك بالفعل اذ جميع المعاني مما تلحظ فانية في معنونها في الخارج<sup>(١)</sup>.  
وسياتي الجواب عن هذا الإشكال قريبا.

**القول الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من وضع هيئة الفعل لإبراز

قصد الحكاية عن تحقق صدور الحدث عن فاعله.

وفيه ان مدلول هيئة الفعل هو ما يخطر في ذهن السامع عند سماعها ولو صدرت من متكلم غير ملتفت، ولا يخطر من هيئة الفعل إبراز قصد الحكاية عن صدور الحدث من فاعله أبدا، وهذا الذي ذكرناه يتم حتى على مسلكه "قده" من تبعية الدلالة الوضعية للإرادة، فانه بناء على هذا المسلك ايضا ما يخطر في ذهن السامع عند سماع اللفظ من متكلم غير ملتفت وان كان مدلولاً أنسياً للفظ لمدلولاً وضعياً له لكنه يلزم ان يطابق المدلول الوضعي لعدم اقتضاء الأنس الذهني الا ذلك.

**القول الثالث:** ما ذكره في البحوث من انه وان كانت تشتمل جملة

"ضرب زيد" على نسبة صدورية بين الضرب وزيد، لكنها نسبة صدورية تحليلية لأجل كونها متحصلة عن النسبة الصدورية الخارجية، حيث انها لو كانت نسبة واقعية فلا يمكن ان تكون نسبة صدورية لأن طرفيها -اي مفهوم

٢٥٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الضرب ومفهوم زيد- موجودان نفسيان لا يعقل صدور احدهما من الآخر، وان كانت نسبة واقعية أخرى كنسبة المقارنة -لمقارنة وجودهما الذهني - فكيف تحكي عن النسبة الصدورية الخارجية.

وعليه فيلزم ان تكون النسبة الصدورية التي تشتمل عليها هذه الجملة نسبة تحليلية، وقد مر في بحث المعنى الحرفي ان النسبة التحليلية بطرفيها مفهوم بسيط تصورا، ولا يصح السكوت عليه.

وحيث ان جملة "ضرب زيد" مما يصح السكوت عليها، فلا بد ان تشتمل على نسبة تامة فاذا لم تكن هي هذه النسبة التحليلية الصدورية، فتكون نسبة أخرى وهي النسبة الذهنية التصادقية بين الحدث وفاعله ويعبر عنها بالنسبة الإسنادية (و معناها الحكم بانطباق الضرب وزيد على حادثة ومركز واحد يكون مركبا من العرض ومحلّه، قد مر توضيح ذلك سابقا في هيئة الجملة الفعلية).

وحيث أن فتوجد فرضيتان في تفسير هيئة الفعل اي "ضرب" في جملة "ضرب زيد":

**الأولى:** ان تكون هيئة الفعل موضوعة للدلالة على النسبة التحليلية الصدورية، وتكون هيئة الجملة موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بين الفعل وفاعله، ولذا لا تتم اطراف النسبة التامة بدون ذكر الفاعل.

ولكن توجد هنا مشكلة وهي ان كل نسبة تكون بحاجة الى طرفين، ويكون أحد طرفي النسبة الصدورية هو نفس الحدث الذي يكون مادة الفعل، وحيث أن فما هو الطرف الآخر؟ فان قيل ان الطرف الآخر نفس زيد الذي هو طرف للنسبة التامة التصادقية أيضا فيقال انه يلزم في طرف النسبة التامة وجوده في الذهن مستقلا كي يوقع النسبة الذهنية التامة بينه وبين الطرف



الآخر، بينما ان طرف النسبة التحليلية موجود مع النسبة والطرف الآخر بوجود ذهني واحد، وعليه فلا يمكن ان يكون شيء واحد طرفاً للنسبة التامة وللنسبة التحليلية معاً، وان قيل ان الطرف الآخر للنسبة الصدورية هو الذات المبهمة المدلول عليها بنفس هيئة الفعل فهو خلاف الوجدان.<sup>(١)</sup>

ولكن الجواب عن هذه المشكلة ان التعبير بالنسبة الصدورية مبني على المسامحة، والمراد بها خصوصية الصدور المندكة في الحدث الذي هو مادة الفعل، فان الحدث كالضرب يمكن ان يلحظ بما هو هو فيعبر عنه باسم المصدر، ويقال "كُتبت" وقد يلحظ بما هو واقع على شخص، فيقال "ضرب عمرو" وقد يلحظ بما هو صادر عن شخص فيقال "ضرب زيد"، فتكون هيئة الفعل دالة على خصوصية اندكائية قائمة بطرف واحد نظير لام التعريف الداخلة على الاسم للدلالة على خصوصية كونه معرفة.

ثم ان هيئة المصدر كالضرب ايضا حيث تدل على خصوصية الصدور كما يدل عليها هيئة الفعل فيقع السؤال عن منشأ الفرق بين الفعل والمصدر، -بعد افتراض وحدة معناهما- حيث يصلح المصدر لأن يحكم عليه او يحمله على مصداق الحدث فيقال هذا ضرب، ولكن لا يصلح الفعل لأن يحكم عليه او يحمله على مصداق الحدث.

١- ذكر في البحوث ج٢ ص٤٨ انه قد تقدم في بحث معاني الحروف والهيئات أن الجملة الفعلية مثل "ضرب زيد" تشتمل على نسبة ناقصة بين الحدث- وهو الضرب في هذا المثال- وبين ذات مبهمة وهذه النسبة نسبة صدورية في الفعل الماضي والمضارع كما تشتمل الجملة الفعلية على نسبة أخرى وهي نسبة تامة تصادقية بين الفاعل وهو زيد في المثال وبين تلك الذات المبهمة الواقعة طرفاً لتلك النسبة الناقصة فكأنه قيل "الذات التي صدر منها الضرب زيد".

ولكنك ترى أنه لم يسبق منه دعوى دلالة الفعل على الذات المبهمة وإنما ادعى دلالة على خصوصية الصدور إضافة الي دلالة على الحدث كما ادعى ان النسبة التصادقية في الجملة الفعلية اسنادية لاحتمالية فليس قولنا "ضرب زيد" في قوة أن يقال "الذات التي صدر منها الضرب زيد".

٢٥٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

والجواب عن هذا السؤال أن اختلاف معنى الفعل والمصدر كاختلاف تصوير شيء واحد فيصور تارة بصورة تبتدأ من يساره وأخرى بصورة تبتدأ عن يمينه (وان شئت فمثّل بلحاظ الكأس مرة قائمة على أصله وأخرى منكوسا) من غير ان يزيد مدلول احدهما عن الآخر، فكذلك الملحوظ في المصدر والفعل واحد، فان الضرب الملحوظ مع حيث صدره عن الفاعل تارة يلحظ بنحو يبتدأ اللحاظ من حدث الضرب وينتهي الى حيث صدره، فيكون الركن في هذه الصورة الملحوظة هو الحدث، وهذا معنى المصدر، وأخرى يبتدأ اللحاظ من حيث صدره وينتهي الى الحدث فيكون الركن في الصورة الملحوظة هو معنى الهيئة وهذا معنى الفعل، ولذا لا يصح حمله على نفس الحدث كما لا يصح ان يخبر عنه.

**ان قلت:** كيف يمكن ان يكون معنى هيئة الفعل -اي حيثية صدور الحدث- الذي هو معنى حرفي ركنا في اللحاظ فانه يوجب لحاظه استقلالا، فيصير "ضَرَبَ" في قوة قولنا صدور الضرب، وهذا خلاف الوجدان.

**قلت:** ان هيئة الفعل لاتعطي معنى زائدا للمعنى الإسمي عدا أنها تدل على كيفية تنسيقه الذهني، فلاتشتمل الصورة التي تدل عليها هيئة الفعل على معنى زائد كي يوجب ركنية هذا المعنى الزائد في اللحاظ خروجه عن كونه معنى حرفيا.

**الثانية:** ان تكون هيئة الفعل موضوعة للدلالة على النسبة التامة التصادقية وتكون هيئة جملة "ضرب زيد" دالة على تعيين الطرف الآخر لهذه النسبة وهو الفاعل في قولنا "ضرب زيد" واما حيثية صدور الحدث عن فاعله فيلتزم بدخولها في مدلول المادة نفسها، ويمكن ان يبرهن عليه بان بعض الأفعال مثل "ضرب" تدل على حيثية الصدور وبعضها الآخر مثل "مات" تدل على

مباحث الوضع ..... ٢٥٩  
حيثية الحلول، فلا يمكن ان يكون الدال عليها هيئة الفعل لان وضع الهيئات  
نوعي لا يلاحظ فيه خصوصيات المادّة، فلا بد ان تكون حيثية الصدور او  
الحلول داخلة في مدلول نفس المادة.

وبناء على هذه الفرضية الثانية تبين ايضا نكتة عدم صحة الحكم على  
الفعل وكذا عدم صحة حمله على نفس الحدث، لانها موضوعة لنسبة تامة  
يكون احد طرفها نفس الحدث المستفاد من مادة الفعل والطرف الآخر هو  
فاعله<sup>(١)</sup>.

هذا تمام كلام البحوث في معنى هيئة الفعل الماضي والمضارع، والظاهر  
تبنيّه للفرضية الثانية بمقتضى البرهان الذي اقامه على كون خصوصية الصدور  
او الحلول داخلة في مدلول المادة.

وكيف كان فيرد على ما ذكره اولاً: ان لازم ما ذكره في الفرضية الأولى  
كون مآل قولنا "ضَرَبَ" الى قولنا "صدور الضرب" مع انه خلاف الوجدان،  
حيث ان مدلوله هو صورة واقع صدور الضرب خارجاً، فان من الواضح عدم  
وحدة معنى قولنا "زد" مع قولنا "زدن" بنحو يكون الاختلاف بينهما في  
مجرد كيفية لحاظ شيء واحد، فالظاهر انه هيئة الفعل تدل على النسبة  
الصدورية بين الحدث وفاعله، وهذا لا ينافي كون دلالة هيئة الفعل تصورية  
بمعنى ان تصورها يستتبع تصور معناها ولو لم تصدر من متكلم ملتفت،  
لإمكان ان يقال بان الموضوع له هو صورة واقع صدور الضرب، وقد مر  
سابقاً انه لا مانع من وجود واقع نسبة ذهنية مسانحة للنسبة الخارجية، فيتحقق  
في الذهن واقع نسبة بين مفهوم الضرب ومفهوم زيد بنحو تصلح ان تكون  
حاكية عن النسبة الصدورية الخارجية لمسانحتها له كمسانحة الظل مع ذي

الظل.

وثانياً: ان ما أقامه من البرهان على عدم دلالة هيئة الفعل على النسبة الصدورية -من اختلاف الأفعال من حيث كون نسبتها الى فاعلها صدورية او حلولية، فحيث ان الوضع في هيئة الفعل نوعي فلايمكن ان تكون هي موضوعة على النسبة الصدورية او الحلولية - ففيه: انه يمكن ان يلتزم بوضع هيئة الفعل لإفادة حيث قيام الحدث بفاعله، وتكون خصوصية قيام الحدث بفاعله بنحو جامع بين الصدور والحلول، وتكون خصوصية الصدور او الحلول مستفادة من دالّ آخر، على أنه لايرهان على كون وضع هيئة الفعل نوعياً بمرتبة لا يختلف معناها في جميع الأفعال، خاصة بعد كون الأوضاع اللغوية تعينية عادة، ولذا نلتزم بان هيئة التاجر قد وضعت على خصوصية مهنة التجارة بخلاف هيئة الشارب والآكل ونحوهما.

فالمتحصل انه كما افاد المحقق النائيني "قده" تدل هيئة الفعل الماضي والمضارع على النسبة التامة التحقيقية بين الحدث وفاعله، وقد يطرأ عليها النفي كما في قولنا "ما ضرب" او "لم يضرب" او "لا يضرب" او "لن يضرب".

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" في بحث وضع المركبات ان هيئة الجملة الإسمية قد وضعت لإفادة النسبة التامة لعدم وضع مفرداتها على ذلك، وأما هيئة الجملة الفعلية فلم توضع لإفادة النسبة التامة، وانما هيئة الفعل قد وضعت على ذلك، وتدل لفظة زيد على طرفها الآخر، فيلغو وضع هيئة الجملة على إفادة تلك النسبة التامة، حيث يلزم تعدد الدال على مدلول واحد، فهئية الجملة الفعلية لم توضع لأي معنى<sup>(١)</sup>.

مباحث الوضع ..... ٢٦١

وحكي عن المحقق العراقي "قده" أنه اورد عليه **اولا**: بالنقض بقولنا "زيد ضرب" فانه جملة اسمية، وقد التزم فيها بوضع هيئة الجملة لإفادة النسبة التامة مع ورود اشكاله فيه ايضا.

**وثانيا** بان هيئة الفعل تدل على النسبة التحقيقية بين الحدث والذات المبهمة، واما تعيين كون المذكور في الجملة هو الفاعل فلا بد ان يستفاد من هيئة الجملة.

ويمكن الجواب عن نقضه بانه إما يلتزم في مثل قولنا "زيد ضرب" بكون الفاعل فيه هو الضمير المستتر فيحتاج لإفادة حمل الجملة الصغرى على المبتدأ الى دالّ وهو هيئة الجملة، او يلتزم بان الفاعل نفس المبتدأ، فلا يختلف عن الجملة الفعلية التي يدعي المحقق النائيني "قده" عدم وضع هيئتها لمعنى.

واما ما ذكره ثانيا ففيه ان الظاهر ان هيئة الفعل موضوعة لافادة النسبة التامة من دون دلالتها على فاعلها ابدأ، وانما الدال على كون فاعلها هو المذكور بعد الفعل يكون هيئة الجملة، وبذلك يتبين الجواب عما ذكره المحقق النائيني "قده".

### هيئة فعل الأمر

اختلف الاعلام في المعنى الموضوع له لهيئة الأمر على اقوال:

١- ما لعله المشهور من وضع صيغة الأمر لإنشاء البعث وإيجاده، او فقل لإيجاد النسبة التامة البعثية، فقد يوجد المولى بالاشارة باليد مثلا وقد يوجد بصيغة افعال.

وهذا هو الظاهر، فان الظاهر من صيغة الأمر انها تدل على ايجاد نسبة تامة بعثية، وهيئة الجملة تدل على تعيين الفاعل، كما في قولنا "ليضرب زيد" او

٢٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

"اضرب انت"، فالمعنى الذي يخطر بالذهن عند سماع صيغة الأمر من متكلم غير ملتفت هو صورة مندمجة من ايجاد البعث.

هذا ولا يخفى أن المراد من النسبة البعثية ليس كونها مجرد نسبة، بل هو نسبة البعث الى فاعله او مفعوله، حيث ان البعث كالضرب معنى حديثي، فالمراد من النسبة هو الصورة الاندماجية من ايجاد البعث، والتي تكون متقومة بالباعث والمبعوث والمبعوث اليه، فمدلول صيغة الأمر يختلف عن المفهوم الاسمي لكلمة البعث او ايجاد البعث، فيكون مفاد صيغة الأمر ايجاد هذا المعنى الاندماجي، نعم حيث ان المدلول التصوري لصيغة الامر محفوظ في موارد صدورها من متكلم غير ملتفت او هازل، فلأجل ذلك لم ندعّ وضعها لايجاد البعث وانما ادعينا وضعها لصورة ايجاد البعث.

٢- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من انها موضوعة لمفهوم الطلب، والفارق بينه وبين كلمة الطلب هو ان شرط وضع صيغة الأمر على هذا المفهوم ان يكون استعمالها فيه بداعي الإنشاء دون الإخبار، وقد مرت المناقشة في هذا المبنى في بحث الإنشاء والإخبار.

٣- ما ذكره المحقق الحائري "قده" في الدرر من ان صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الإرادة النفسانية.

فان قلت: ان لازمه عدم وجود المستعمل فيه في موارد الامتحان والتعجيز ونحو ذلك مما لا يوجد فيها الإرادة النفسانية نحو فعل العبد.

قلت: انا نلتزم بتحقيق الارادة في هذه الموارد ايضا وان كانت هذه الإرادة ناشئة عن مصلحة في نفسها، نظير ارادة اقامة عشرة ايام لمصلحة في نفس هذه الارادة حيث يتوقف اتمام الصلاة والصوم عليها، فاذا صح ذلك في الارادة التكوينية صح في الارادة التشريعية ايضا لانها ليست بازيد مؤونة

منها<sup>(١)</sup>.

وفيه انه لامجال لتوهم انقداح الارادة نحو الفعل في موارد التهديد كقوله تعالى: اعملوا ما شئتم<sup>(٢)</sup>، فانه كيف تتعلق ارادة المولى بهذا الفعل مع كونه مبعوضا له جدا، وكذا في موارد التعجيز كيف تتعلق ارادة المولى بالفعل مع علمه بعجز المكلف عنه، بل في الأوامر الامتحانية ايضا قد يكون الفعل مبعوضا لديه فكيف تتعلق ارادة المولى به، نعم قد تعلقت ارادته بحركة العبد نحو الفعل، هذا مضافا الى ان لازم كلامه عدم وجود المستعمل فيه في موارد استعمال خطاب الأمر هزلا، فلا يمكن الالتزام بوضع صيغة الأمر للدلالة على الإرادة النفسانية، لان المفروض كون المستعمل فيه في مورد الأمر الحقيقي والأمر الامتحاني ونحوه واحدا.

نعم كان بإمكانه دعوى وضع صيغة الأمر لإبراز الإرادة النفسانية ويكون الجواب عن اشكال انتفاء الإرادة النفسانية في موارد الامتحان والتهديد ونحوهما بانه لايعتبر في استعمال اللفظ لإبراز الصفة النفسانية وجود تلك الصفة.

ولكن المهم ان المدلول التصوري لصيغة الأمر ليس هو إبراز الإرادة النفسانية عرفا وانما هو البعث نحو الفعل.

٤- ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انها موضوعة للنسبة الإيقاعية اي ايقاع الفعل على ذمة المكلف<sup>(٣)</sup>، ونظيره ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انها موضوعة لإبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف<sup>(٤)</sup>،

١ - درر الفوائد ج ١ ص ٤٠

٢ - سورة فصلت الآية ٤٠

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ٨٨

٤ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٢١

٢٦٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وفيه ان مفاد صيغة الأمر وضعاً هو البعث، فانه حينما يقال "اللهم اغفر لنا" لاتستعمل صيغة الأمر للنسبة الايقاعية اذ لامعنى لان مخاطب الله تعالى "انا نوقع على ذمتك ان تغفر لنا"، ومن الظاهر ان المدلول الاستعمالي في هذا الكلام لا يختلف عن سائر موارد استعمال صيغة الأمر، وهكذا الظاهر هو وحدة المدلول الاستعمالي في صيغة الأمر سواء صدرت من العالي الى السافل او من السافل الى العالي او من المساوي الى المساوي، مع انه لا يوجد اعتبار الفعل في ذمة المخاطب في موارد صدور صيغة الأمر من السافل او المساوي، وعليه فيكون مفاد صيغة الأمر هو البعث.

٥- ما ذكره في البحوث في بحث وضع الحروف والهيئات من ان في معنى صيغة الأمر احتمالين:

**احدهما:** ان تكون صيغة الأمر موضوعة للنسبة الناقصة البعثية، والوجه في كونها نسبة ناقصة انها من النسب الأولية اي النسب التي يكون موطن وجودها في الخارج، حيث توجد في الخارج عند تحقق البعث التكويني نسبة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه، كما في بعث الكلب المعلم وارساله الى الصيد، وقد مرّ في بحث الحروف ان النسبة المتحصلة من النسبة الخارجية لاتكون الا نسبة ناقصة دائما، فالموضوع له للفظه "في" مثلا وهو النسبة الظرفية حيث يكون موجودا في الذهن فلا يمكن ان يكون واقع نسبة ظرفية، اذ لا يوجد واقع نسبة ظرفية بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار في قولنا الجالس في الدار، وأما واقع نسبة أخرى بين المفهومين كنسبة المقارنة بينهما في الذهن فلا يمكن ان يكون حاكيا عن واقع النسبة الظرفية الخارجية، فلا بد ان يكون ما في الذهن نسبة ظرفية تحليلية وهذا يعنى ان الموجود في الذهن في قولنا الجالس في الدار مفهوم تصوري واحد يكون



مباحث الوضع ..... ٢٦٥

حصّة من الجالس، ويمكن ان يوضع له لفظ مفرد كما وضع لفظ الفانوس بإزاء نارٍ في زجاج، نعم يمكن تجزئة هذا الحصّة بحسب التحليل العقلي الى مفهومين ونسبة بينهما، ولكنه ليس بالفعل كذلك، فاذا كان الموجود في الذهن مفهوما تصوريا واحدا فلامحالة لايمكن ان يشتمل على نسبة تامة، لان النسبة التامة هي واقع نسبة ذهنية بين مفهومين مستقلين في الذهن. وبذلك ثبت ان النسبة البعثية التي يدل عليها صيغة الأمر تكون نسبة ناقصة لأنها ليست واقع نسبة بعثية بل هي نسبة بعثية تحليلية، لان موطن واقع النسبة البعثية هو الخارج.

وحيث ان الجملة المشتملة على صيغة الأمر تشتمل على نسبة تامة لكونها مما يصح السكوت عليها، فلا بد ان تكون هيئة هذه الجملة كقولنا "اضرب انت" او "ليضرب زيد" دالة إما على النسبة التصادقية بين الضرب مثلا وفاعله في عالم الطلب او على النسبة التصادقية بين البعث نحو الضرب وبين المبعوث، وهو فاعل الضرب في عالم الخارج.

توضيح ذلك ان النسبة التصادقية قد تكون عملية كما في الجملة الاسمية كجملة "زيد ضارب" حيث ان معناها الحكم بانطباق الموضوع والمحمول على ذات واحدة، وقد تكون النسبة التصادقية اسنادية كما في الجملة الفعلية كجملة "ضرب زيد"، فان معناها الحكم بانطباق الضرب وزيد على حادثة ومركز واحد يكون مركبا من العرض ومحله، فالتصادق دائما انما يكون بافتراض نحو وحدة في المشار اليه بالمفهومين، فان كانت الوحدة ذاتية كان من باب الحمل كما في الجملة الاسمية، وان كانت وحدة في الحادثة كان من باب الإسناد كما في الجملة الفعلية، هذا والملحوظ في النسبة التصادقية قد يكون تصادق المفهومين وانطباقهما في عالم الخارج كما في الجملة الخبرية، وقد يكون في عالم آخر كعالم الاستفهام في الجملة الاستفهامية

وعالم التمني في جملة التمني وهكذا.

وحيث أن يقال بان الملحوظ في الجملة المشتملة على صيغة الأمر كقولنا ليضرب زيد، اما ان يكون هو تصادق البعث نحو الضرب وزيد في عالم الخارج بنحو انطباقهما على حادثة واحدة مركبة من الفعل وهو البعث نحو الضرب ومفعوله وهو المبعوث اي زيد، فيكون وزانه وزان قولنا "أبعثُ زيدا نحو الضرب" او يكون الملحوظ هو تصادق الضرب وزيد بنحو انطباقهما على حادثة واحدة مركبة من الفعل وهو الضرب وفاعله وهو زيد، لكن يكون الانطباق بلحاظ عالم الطلب والبعث.

وثانيهما: ان تكون صيغة الأمر مثل "اضرب" موضوعة لنسبة تامة تصادقية بين الضرب وفاعله في عالم الطلب او بين البعث نحو الضرب والمبعوث - وهو فاعل الضرب- في عالم الخارج، وبناء على الثاني تكون خصوصية البعث مأخوذة في مدلول المادة، وحيث أن فتكون هيئة الجملة المشتملة على صيغة الأمر موضوعة على تعيين الطرف الآخر للنسبة التصادقية<sup>(١)</sup>.

لكنه في بحث الاوامر ذكر الاحتمال الاول فقط وهو وضع صيغة الأمر على النسبة الناقصة البعثية والارسالية والدفعية والالقائية وماشابه هذا التعبير.<sup>(٢)</sup>

اقول: الصحيح عدم تمامية أي من الاحتمالين.

اما الاحتمال الأول فلأن مرجعه الى كون مفاد صيغة الأمر مفهوما تصوريا مشتملا على نسبة بعثية تحليلية، فيكون "اضرب" مثلا مساوقا لقولنا "الضرب المبعوث اليه" او "البعث الى الضرب"، مع انه خلاف الوجدان، حيث يفهم من "اضرب" او "ليضرب" إنشاء البعث الى الضرب.

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٣١١

٢ - بحث في علم الاصول ج٢ ص٤٨

مباحث الوضع ..... ٢٦٧

وأما الاحتمال الثاني فهو خلاف الوجدان العرفي ايضا، لعدم تبادر النسبة التصادقية بين البعث الى الضرب وبين زيد في مثل قولنا "ليضرب زيد" في عالم الخارج، خاصة وانه يلزم منه لحاظ البعث نحو الضرب بلحاظ استقلالي، حتى يصح جعله طرفا للنسبة التصادقية، كما اننا لا نتعقل معنى واضحا للنسبة التصادقية بين الضرب وبين زيد في عالم الطلب، وما يتبادر الى الذهن من صيغة الأمر ليس هو الا إنشاء البعث نحو الفعل، على ما مرّ في الوجه الاول.

واما ما ذكره من ان النسبة البعثية لما كانت متحصلة من النسبة البعثية الخارجية فلا بد ان تكون نسبة ناقصة، ففيه أن نكتة كون مدلول صيغة الأمر نسبة تامة بعثية هي ان صيغة الأمر وضعت لايجاد البعث الاندماجي.

### هيئة المصدر

ان المشهور عند النحاة ان المصدر اصل المشتقات، فيقال بانه يعني ذلك ان هيئة المصدر لم توضع لمعنى زائد على ما تدل عليه المادة والا لم يكن اصلا للمشتقات حيث لا يحفظ هيئة المصدر التي تدل على المعنى الزائد فيها.

ولكن هناك محاولات لتصوير معنى زائد وضعت هيئة المصدر بإزاءه:

**المحاولة الاولى:** ما يقال من انها موضوعة بإزاء نسبة ناقصة بين الحدث

وذات مبهمة.

ويلاحظ عليه انه لو دلت هيئة المصدر على الذات التي هي طرف النسبة، ففي مثل قولنا "ضرب زيد" يلزم تعدد النسبة، حيث أنه بملاحظة هيئة الإضافة يكون زيد طرف النسبة وبملاحظة هيئة المصدر يكون طرفها الذات المبهمة، فيلزم تعدد النسبة في عرض واحد، وهذا ان لم يكن مستحيلا فلاقل

٢٦٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

من كونه خلاف الوجدان، وان لم تدل هيئة المصدر على الذات لزم عدم تمامية معناها الا بضمّ لفظ دال على طرف النسبة، مع انه لا حاجة اليه وجدانا، فيقال "الضرب حرام".

وما قد يقال بانه يمكن الالتزام في مثله بكونه اسم مصدر، فيلاحظ عليه ان كونه اسم مصدر خلاف الوجدان العرفي، فانه يقال في الفارسية "زدن حرام است" ولا اشكال في انه المتفاهم عرفا منه غير "كتك حرام است".  
هذا وقد اورد على هذه المحاولة ايرادات أخرى ايضا:

**منها:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انه بناء عليه فيكون معنى المصدر شبيها بالمعنى الحرفي ولو كان كذلك لأوجب صيرورته مبنيا مع انه ليس كذلك<sup>(١)</sup>، واورد عليه السيد الخوئي "قده" بان موجب البناء هو كون معنى المادة شبيها بالمعنى الحرفي كما في اسم الإشارة والموصول والا يلزم كون المشتقات كاسم الفاعل والمفعول مبنية لاشتمالها على النسب الناقصة<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره متين جدا، أضف اليه ان الأمر في مثل الفعل المضارع مثل "ليضرب" اشد شبيها بالمعنى الحرفي لدلالته على النسبة مع عدم دلالاته على الفاعل بنفسه، مع انه معرب.

**ومنها:** ما ذكره في البحوث من انه بناء عليه ففي مثل "ضرب زيد" يلزم تعدد النسبة، حيث انه بملاحظة هيئة الاضافة يكون زيد طرف النسبة وبملاحظة هيئة المصدر يكون طرفها الذات المبهمة، فيلزم تعدد النسبة في عرض واحد، وحيث ان اطراف النسبة التحليلية موجودة في الذهن بوجود

١- اجود التقريرات ج١ ص٦٣

٢- محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٨٣

مباحث الوضع ..... ٢٦٩

واحد فيلزم وجود صورة ضربٍ منتسبٍ الى ذات مبهمه في عرض صورة ضربٍ منتسبٍ الى زيد، مع انه ليس في الذهن صورتان من الضرب، نعم لامانع من وجود نسبتين طوليتين كما في قولنا "ماء ورد زيد" حيث ان النسبة الثابتة بين زيد وبين ماء ورد تكون في طول النسبة الثابتة بين الماء والورد ويعني ذلك مزيد تحصيل وتضييق في مفهوم الماء، وأما في المقام فالذات عين زيد ولا معنى لإيقاع نسبة الاضافة بينهما، نعم يمكن لصاحب هذه المحاولة ان يلتزم بعدم دلالة المصدر على الذات، ويكون الدال عليه لفظ آخر كالمضاف اليه، وهذا وان كان موجبا لتعدد الدال على النسبة وهو هيئة المصدر والإضافة لكن ليس فيه محذور ثبوتي<sup>(١)</sup>.

**ومنها:** ما فيه ايضاً من أنه لودلت هيئة المصدر على الذات لزم المحذور الثبوتي المتقدم، والا كان في البين محذوراتي وهولغوية وضع هيئة المصدر لافادة النسبة، لأنه لو لم يضاف المصدر الى فاعله كما في قولنا "الضرب حرام" فيلتزم بكونه اسم مصدر، ولو اضيف اليه كانت الاضافة كافية لافادة النسبة، مضافاً الى وجدانية عدم تعدد الدال على النسبة،<sup>(٢)</sup> ولا بأس بهذا الاشكال ايضاً.

**المحاولة الثانية:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان المصدر موضوع للحدث حال قيامه بمحلّه فيمكن اضافته الى محلّه، وهذا لا يعني كون النسبة الناقصة مدلوله لهيئة المصدر، بل لوحظ المصدر بحيث يكون قابلاً لورود النسبة عليه بخلاف اسم المصدر فانه موضوع بإزاء الحدث بشرط لا عن لحاظ انتسابه الى الموضوع، ولذا لا يصح اضافته الى شيء لان الاضافة تلازم النسبة والمفروض كونه معرّى عنها، وملحوظاً بما هو شيء من الأشياء،

١ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣١٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣١٥

٢٧٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وقد ذكر ايضاً ان النسبة الناقصة ليست مدلولة لهيئة المصدر<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه أنه لاوجه للمنع عن صحة اضافة اسم المصدر الى فاعله كما في قولنا "غُسل زيد" وكذا يقال بالفارسية "كتك پدر"، "گردش زمين"، "چرخش زمين"، "شستشوى زيد صورت خود را".  
على ان الالتزام بدلالة المصدر على ذات الحدث لا بشرط من انتسابه الى الفاعل خلاف الوجدان، فان المتفاهم من المصدر خصوصية زائدة على ذات الحدث كما سيأتي توضيحه.

**المحاولة الثالثة:** ان المصدر موضوع للحدث مع لحاظ خصوصية قيامه بالفاعل بان يكون الموضوع له هو الحدث الملحوظ في مرحلة اليجاد، ولكن اسم المصدر موضوع لذات الحدث بما هو شيء من الأشياء، بلا دلالة له على خصوصية قيامه بالفاعل، ولا ينافي ذلك دلالة دال آخر على خصوصية قيامه بالفاعل كالإضافة، وهذا هو الذي نحسّه من الفرق بين: گردیدن وگردش، آفریدن وآفرینش، شستن وشتششو، زدن وزد، مردن ومرگ، رفتن ورفت، برگشتن وبرگشت، ونحو ذلك؛ ولا يخفى ان المصدر لا يدل على النسبة حتى تحتاج الى طرفين، بل يدل على خصوصية مندكة في طرف واحد وهو الحدث.

ويمكن ان يستدل له بان معنى المصدر "كالغسل: شستن" واسم المصدر "كالغسل: شستشو" مختلف وجدانا، ولا يكون ذلك الا باخذ حيثية قيام الحدث بفاعله في مدلول هيئة المصدر.

ولا يتم دعوى احتمال كون الفارق بينهما هو ان المصدر موضوع للفعل واسم المصدر موضوع للانفعال

مباحث الوضع ..... ٢٧١

وذلك لأن المصدر أيضا قد يدل على الأفعال كالانكسار.  
وكذا لا يتم دعوى كون الفارق بينهما هو ان المصدر موضوع للفعل واسم  
المصدر موضوع لنتيجة الفعل.  
وذلك لأن الفرق بينهما لا ينحصر بما لو كان الفعل من الأفعال التوليدية  
التي تكون له نتيجة خارجية كتحرريك المفتاح الذي يكون نتيجته انفتاح  
الباب.

وقد اختار في البحوث ان المعنى الزائد المستفاد من المصدر داخل في  
مدلول مادته لاهيته، وذكر في وجه ذلك ان الاختلاف بين معنى المصدر  
واسم المصدر وان كان واضحا، حيث يدل المصدر على الحدث بما هو  
ملحوظ في مرحلة التكوين والايجاد، فيدل على خصوصية صدوره من فاعله  
او حلوله فيه بخلاف اسم المصدر، ولكن هذه الخصوصيات التي يدل عليها  
المصدر قد تكون صدورية كما في الذهاب او الضرب، وقد تكون حلولية  
كما في الموت، فلا يمكن ان يكون الدال عليها هيئة المصدر لان وضعها  
يازاء معناها يكون بالوضع النوعي، فلامحالة يكون معناها واحدا في جميع  
المصادر، مضافا الى ان هذه الخصوصية حيث تكون مستفاد من الأفعال  
والمشتقات الوصفية أيضا فيكشف عن كونها داخلية في مدلول مادة المصدر  
دون هيئته لعدم انحفاظ هيئة المصدر في تلك الأفعال والمشتقات<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ان الظاهر عرفا هو كون مدلول المادة مشتركا بين اسم  
المصدر والمصدر والأفعال والمشتقات الوصفية، حيث أن كون الفرق بين  
معنى المصدر واسم المصدر في مدلول مادتهما خلاف المرتكز العرفي،  
وعليه فحيث انه لا يدل اسم المصدر على خصوصية صدور الحدث من فاعله

٢٧٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
او حلولة فيه، فيكشف ان الدالّ عليها هو هيئة المصدر وهيئة الأفعال  
والمشتقات .

واما ما ذكره من ان الخصوصية التي يدل عليها المصدر مختلفة، حيث  
يكون الذهاب مثلا دالا على خصوصية الصدور، والموت دال على  
خصوصية الحلول، فهذا ينافي وضع هيئة المصدر عليها لأن وضعها نوعي  
فلا يلحظ فيه خصوصية المادة .

ففيه اولاً: انه يمكن وضع هيئة المصدر لخصوصية قيام الحدث بفاعله،  
ويعنى بالفاعل من يعرضه الحدث عرفا دون من يقع عليه، وتكون خصوصية  
الحلول او الصدور مستفادة من دالّ آخر، فان حدث الموت يعرض الميت  
ويكون قيامه به قياما حلوليا، وحدث القتل -اذا اريد منه مصدر الفعل المعلوم  
لامصدر الفعل المجهول- يعرض القاتل عرفا ويكون قيامه به قياما صدوريا

وثانيا: انه لا يبرهان على وحدة الوضع في هيئة المصدر كي يجب ان نلتزم  
بكون معناها واحدا، خاصة بعد كون الأوضاع اللغوية تعيينية لاتعيينية، ولذا  
ترى أن هيئة التاجر تدلّ على مهنة التجارة بخلاف هيئة الآكل والشارب  
ونحوهما، مع ان الهيئة في الجميع هيئة اسم الفاعل .

واما ما ذكره من كون خصوصية الصدور او الحلول مستفادة من الأفعال  
والمشتقات الوصفية، فيكشف ذلك عن عدم استفادة هاتين الخصوصيتين  
من هيئة المصدر لعدم انحفاظها في ضمن الأفعال والمشتقات .

ففيه أنه يمكن ان يكون ذلك لأجل اشتقاق الأفعال والمشتقات من  
المصدر، وبذلك ينحفظ مدلول هيئة المصدر فيها، وان انمحت هذه الهيئة  
بحدّها بعد عروض هيئات جديدة على المصدر، او يلتزم بوضع هيئات  
الأفعال والمشتقات للدلالة على خصوصية الحلول او الصدور أيضا، في عرض



مباحث الوضع ..... ٢٧٣

دلالة هيئة المصدر عليها.

هذا وقد يستدل على وضع هيئة المصدر لمعنى زائد على مدلول مادته بوجهين آخرين:

**احدهما:** ان بين معنى المصدر المجرد كالخروج والمصدر المزيد فيه كالإخراج فرقا واضحا، وحيث لا يحتمل نشوء هذا الفرق من اختلاف مادتهما فيتعين نشوءه من وضع هيئتهما، وهذا يعني وضع هيئة المصدر على معنى زائد.

**ثانيهما:** ان بعض المصادر لا يصلح الا ان يضاف الى قابله دون فاعله كالخروج، فانه لو أخرج زيد عمروا لم يصح اسناد الخروج الى زيد، مع ان نسبة مادة الخروج اليهما على حد سواء، حيث ان زيدا فاعله وعمروا قابله، وهذا يعني كون هيئة الخروج موضوعة لإفادة نسبهته الى قابله، فينكشف من ذلك وضع هيئة المصدر لمعنى زائد على مدلول مادته.

وقد اجاب في البحوث عن الوجه الأول بانه يمكن ان يكون الفرق ناشئا عن مدلول المادة فتكون مادة الخروج موضوعة لفعل الخروج ومادة الإخراج موضوعة لتحميل الخروج على الغير، وهكذا مادة الاستخراج موضوعة لمطاوعة الخروج.

كما اجاب عن الوجه الثاني بانه لا يستلزم وضع هيئة المصدر لمعنى زائد، بل الاختلاف ناش عن الاختلاف في مدلول المادة، فانه تارة يكون الفعل ملحوظا في مرحلة تكوينه القابلي، و أخرى يكون ملحوظا في مرحلة تكوينه الفاعلي، وقد يلحظ الجامع بينهما، فمادة الخروج موضوعة للفعل الملحوظ في مرحلة تكوينه القابلي، حيث لا يصح اضافته الا الى قابله وهو عمرو الذي اخرجه زيد، ولا يصح اضافته الى فاعله الذي هو زيد في هذا المثال، ومادة

٢٧٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

القتل موضوعة للفعل الملحوظ بنحو الجامع بين التكوين القابلي والفاعلي، فيصح ان يضاف القتل الى فاعله وهو القاتل فيقال "قتل معاوية لحجر" والى قابله وهو المقتول فيقال "قتل حُجر"<sup>(١)</sup>.

اقول: في جوابه عن كلا الوجهين اشكال.

اماجوابه عن الوجه الاول، فلأن دعوى كون الفرق بين المصدر المجرد والمزيد في مدلول مادتهما خلاف الوجدان العرفي، حيث ان المرتكز كون اختلافهما ناشئاً من اختلاف الهيئات.

واماجوابه عن الوجه الثاني، فلأن هيئة المصدر موضوعة للدلالة على خصوصية قيام الحدث بفاعله اي معروضه العرفي، فالخروج حدث قائم بمعروضه العرفي وهو عمرو حتى فيما لو اخرجه زيد، والإخراج حدث قائم بمعروضه العرفي وهو المنخرج اي زيد في هذا المثال، كما ان القتل(بمعنى مصدرالفعل المعلوم) حدث قائم بمعروضه العرفي وهو القاتل، واما صحة اضافة القتل الى الفاعل والمفعول فتنشأ من كونه متعدياً، بخلاف الخروج فانه لازم لامفعول له كي يضاف اليه، نعم يصح اضافته الى سائر ملابساته فيقال خروج يوم الجمعة، وهذا لايعني اختلاف كيفية لحاظ معنى القتل عن كيفية لحاظ معنى الخروج، ويشهد على ما ذكرنا عدم تصور مصدر لوحظ فيه تكوينه القابلي دون الفاعلي بان يضاف الى مفعوله ولايصح ان يضاف الى فاعله، الا اذا كان مصدر فعل المجهول فانه يضاف الى نائب فاعله، ولكنه خارج عن مفروض الكلام.

والصحيح في الايراد على الوجه الاول، أن يقال: ان اختلاف المصدر المجرد والمزيد لايدل على وضع المصدر المجرد على معنى زائد، بل يكفي

مباحث الوضع ..... ٢٧٥

وضع هيئة المصدر المزيد لمعنى زائد.

والايرادعلى الوجه الثاني، هو ان يقال: ان هيئة المصدر موضوعة للدلالة على خصوصية قيام الحدث بفاعله وهو معروضه العرفي، وفاعل الخروج ومعروضه العرفي هو الخارج، ولذا يحمل اسم الفاعل وهو الخارج عليه دون المخرج.

هذا وقد ذكر في البحوث انه حيث يكون معنى اسم المصدر جزءا من معنى المصدر لامباينامعه، فبناء على كون الدلالة الوضعية تصورية حيث انها القرن الأکید بين تصور اللفظ وتصور المعنى، فلامعنى لوضع لفظ واحد ذي هيئة واحدة "كالضرب" على كل من المصدر واسم المصدر، اذ عند سماع اللفظ ينتقل ذهن السامع لامحالة الى المعنى الأكثر وهو معنى المصدر بعد كون الأقل لا بشرط وهو معنى اسم المصدر في ضمنه، ويلزم في الاشتراك اللفظي وجود التباين بين المعنيين، نعم بناء على كون العلة الوضعية تصديقية كما هو مقتضى مسلك التعهد فلانواع من ان يتعهد الواضع انه لا يستعمل اللفظ الا اذا اراد تفهيم احد المعنيين وان كان النسبة بينهما نسبة الأقل الى الأكثر<sup>(١)</sup>.

اقول: حيث ان الغرض من الوضع هو صحة الاستعمال وكذا انعقاد ظهور حالي عقلائي للكلام في كون المعنى مرادا استعماليا للمتكلم، فلانواع من وضع لفظ واحد لمعنيين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الأقل الى الأكثر، فان أثر هذا الوضع هو عدم انعقاد الظهور الاستعمالي لكلامه في ارادة المعنى الأكثر، وهذا لا ينافي كون تصور اللفظ موجبا لتصور المعنى الأكثر دائما، ولا فرق فيما ذكرناه بين كون الوضع تعيينيا او تعينيا فانه لوكثر

٢٧٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

استعمال لفظ في كل من المعنى الأكثر والأقل فلا ينعقد ظهور حالي عقلائي في استعمال المستعمل له في المعنى الأكثر، وان شئت فلاحظ اسم المصدر في الفارسية حيث انه قد يكون مشتركا لفظيا مع صيغة الفعل الماضي مثل "زد، رفت، كُشت، برگشت" فحصر حقيقة الوضع في القرن الأکید بین تصور اللفظ وتصور المعنى من دون ملاحظة النكات التي لها دخل في الظهور الاستعمالي غير متجه.

### هيئة المشتقات الوصفية

المراد بالمشتق الوصفي كل مشتق يحمل على الذات المتلبسة بالمبدأ بنحو من الأنحاء كاسم الفاعل والمفعول والآلة والمكان والزمان، ولاشك في ان هيئة المشتق الوصفي موضوعة لمعنى زائد على مدلول المادة وتحمل على الذات بلاعناية وتجوز كقولنا "زيد عالم" واما المصدر فلا يحمل على الذات الا بعناية فلا يقال "زيد علم" الا بعناية ومجاز، ومن جهة أخرى لاتدل هيئة المشتق على النسبة التامة، وحينئذ فقد وقع الكلام في ان معناها هل هو بسيط او مركب، ونؤخر البحث عن ذلك الى بحث المشتق فانظر.

### اسماء المبهمات

وهي اسماء الاشارة والضمائر والموصولات، ولا ريب في ان معانيها غير مستقلة.

### ١-أسماء الإشارة

وينبغي الكلام اولا حول اسماء الاشارة، فنقول هنا مبان عديدة في بيان معانيها نذكر عمدتها:

١- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان الموضوع له والمستعمل فيه في

مباحث الوضع ..... ٢٧٧  
مثل اسماء الاشارة والضمائر عام وان تشخصه انما نشأ من نحو استعماله،  
حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها وكذا بعض الضمائر  
(اي ضمير الغائب والمتكلم)، وقد وضع البعض الآخر من الضمائر وهو  
ضمير الخطاب ليخاطب بها المعنى اي المفرد المذكر مثلاً، والاشارة  
والتخاطب يستدعيان التشخص، فلماجازفة في دعوى ان المستعمل فيه في  
مثل "هذا" و"هو" و"اياك" انما هو مفهوم المفرد المذكر، وتشخصه انما جاء  
من قبل الإشارة او التخاطب بهذه الالفاظ اليه، فان الاشارة لاتكون الا الى  
الشخص كما ان الخطاب لا يكون الا معه<sup>(١)</sup>.

اقول: محصل ما افاده ان المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في لفظة  
"المفرد المذكر" و"هذا" و"هو" و"انت" واحد، غاية الأمر اختلافها في كيفية  
الوضع وقبوده، فوضعت لفظة "هذا" لمعنى المفرد المذكر بشرط ان يقترن  
استعمالها فيه بالاشارة بها اليه، وهذا يستدعي تشخص المعنى ذهنًا او خارجًا  
كي يتم الاشارة اليه ذهنًا او خارجًا، وتقييد العلقه الوضعية وان اوجب تضيقًا  
قهرًا في المعنى الموضوع له لكنه لايعني تضيقه اللحاظي.

وقد اورد السيد الخوئي على مسلك صاحب الكفاية "قدهما" بانه حتى  
ولو تم مبناه في وحدة المعنى الحرفي والاسمي وان اختلافهما في مجرد  
لحاظ المعنى الحرفي آليا ولحاظ المعنى الاسمي استقلالًا فلن يتم في  
المقام، حيث ان لحاظ المعنى مما لا بد منه في مرحلة الاستعمال، وعليه  
فللواضع ان يقيد وضع الحرف بما اذا لوحظ معناه آليا، ويقيد وضع الاسم  
بما اذا لوحظ معناه استقلالًا، ولايلزمه ان يجعل لحاظ المعنى آليا او  
استقلاليا قيذا للموضوع له بل هذا لغو بعد ضرورة وجوده، وهذا بخلاف

٢٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اسم الإشارة، فالإشارة الى المعنى ليست مما لا بد منها في الاستعمال، حيث ان المراد منها ما هو زائد على اللحاظ الاستعمالي الموجود في جميع الاستعمالات، وحينئذ فلا بد من اخذها في المعنى الموضوع له لاسم الإشارة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ان ما ذكره "قده" ان تم في اسم الإشارة فيتم في الاسم والحرف ايضا، حيث ان اصل اللحاظ مما لا بد منه حال الاستعمال، اما لزوم كونه آليا او استقلاليا فلا يتأتى الا باخذه في الوضع، وقد التزم صاحب الكفاية بكون اللحاظ الآلي شرطا للعلقة الوضعية في الحرف واللحاظ الاستقلالي شرطا للعلقة الوضعية في الاسم فكذلك يلتزم باشتراط وضع اسم الإشارة على معنى المفرد المذكر بكون لحاظ المعنى مقترنا بالإشارة به اليه. وكيف كان فعمدة الأشكال على صاحب الكفاية "قده" ان دعوى وحدة معنى "هذا" و"هو" و"انت" و"المفرد المذكر" خلاف الوجدان جدًّا.

وقد اورد في البحوث على صاحب الكفاية بان بناء على المسلك الصحيح في الوضع من كونه القرن الأكيد بين تصور اللفظ والمعنى فلا يمكن تقييده بحال دون حال كأن يختص استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى بما اذا قصد المتكلم تفهيم المعنى او لاحظ المعنى بنحو خاص<sup>(٢)</sup>.

ولكن لا يخفى انه بناء على مسلك القرن الاكيد ايضا يمكن اخذ كيفية لحاظ المعنى في المستعمل فيه بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المتكلم، كما يمكن أخذها في الموضوع له بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المخاطب، وقد اعترف في البحوث بذلك

١ - محاضرات ج ١ ص ١٠٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٢٧

في بحث الجمل الإنشائية المشتركة<sup>(١)</sup>.

٢- ما ذكره جماعة منهم السيد البروجردي والسيد الإمام "قدهما" من ان المعنى الموضوع له والمستعمل فيه للفظ الاشارة هو نفس الاشارة ويستعمل اللفظ فيها بغرض ايجادها فهي قائمة مقام الاشارة الخارجية<sup>(٢)</sup>، كما انه ذكر بعض الاعلام "قده" ان معناها نفس الاشارة الذهنية<sup>(٣)</sup>، وقد يورد على ذلك بانه في قولنا "هذا زيد" يكون زيد محمولا على معنى "هذا" فلا يمكن ان يكون معناه نفس الاشارة لعدم اتحادهما خارجا كما هو ظاهر، ولكن اجابوا عنه بان الاشارة لوحظت مرآة الى المشار اليه، فهو الملحوظ بالنظر التصوري كما في الاشارة الخارجية<sup>(٤)</sup>.

ولكن الانصاف ان المرتكز عرفا في قولنا "هذا" هو كونه مستعملا في نفس المشار اليه حتى بالنظر التصديقي، والا فليست الاشارة عنوانا للمشار اليه كي تلحظ فانية فيه.

٣- ما ذكره المحقق العراقي "قده" من ان معنى اسم الاشارة هو الذات المبهمة، في حين اقترانها بالاشارة اليها، وذكر انه لم يؤخذ الاشارة في معنى اسم الاشارة، حيث انها لو اخذت بنفسها في المعنى لزم عدم صحة كون اسم الاشارة محكوما عليه في قولنا "هذا زيد" او محكوما به في قولنا "زيد هذا"، كما لم يؤخذ تقييد المعنى بالاشارة، حيث انه مناف للقواعد الادبية في وضع الاسم الجامد لانه يوضع لمعناه بمادته وهيئته فيلزم وضعه للمعنى الاسمي والحرفي معا وهو غير معهود، وانما اخذت الاشارة في المعنى على نحو القضية الحينية والحصة التوأمة، ومن ناحية أخرى لما كان المدلول

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٤٩

٢ - نهاية الاصول ص ٢٥ وتهذيب الاصول ج١ ص٢٧

٣ - منتقى الاصول ج١ ص١٥٨

٤ - تهذيب الاصول ج١ ص٢٨

٢٨٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

التصوري للفظلة الاشارة ثابتا حتى في موارد صدورها من متكلم غير ملتفت كالتائم، فالموضوع له للفظلة "هذا" هو الذات المبهمه في حين اقترانها بماهية الاشارة لايوجود الاشارة<sup>(١)</sup>.

وفيه انه قد مر عدم تعقل الحصه التوأمة وان القضية الحينية ترجع لامحالة الى القضية المقيدة فان المفهوم الكلبي مالم يلحظ تقيده بشيء يكون لايشرط عنه لامحالة.

٤- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان معنى "هذا" هو المفرد المذكور الواقع طرفا للاشارة الذهنية او الخارجية<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى انه لا بد ان يراد بالاشارة ذات النسبة الاشارية لايوجودها والا فيلزم منه اخذ الوجود الذهني او الخارجي في المعنى الموضوع له، وهو "قده" قد ادعى استحالة ذلك كما مر بيانه في المعنى الحرفي.

وقد ذكر نظير ذلك السيد الخوئي "قده" حيث قال انه موضوع لقصد تفهيم واقع المفرد المذكور في حال الاشارة الخارجية به باليد او بالعين اونحوه<sup>(٣)</sup>.

وان كان يرد على ظاهر ما ذكره السيد الخوئي "قده" انه لاحاجة الى ازيد من الاشارة الذهنية فقد يكون المشار اليه معنى كليا ولامعنى للاشارة اليه باليد او بالعين بل في الوجود الخارجي لاملزم لذلك فيقال هذا الرجل زيد بلاشارة خارجية، على انه يرد عليه ان اخذ وجود الإشارة في المعنى الموضوع له مخالف لمبناه من استحالة اخذ الوجود في المعنى الموضوع له.

١- نهاية الافكار ج ١ ص ٥٩

٢ - نهاية الدارية ج ١ ص ٦٤

٣ محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٩١



مباحث الوضع ..... ٢٨١

والذي ينبغي ان يقال هو انه لو بنينا على ماذكرناه سابقا من ان العلاقة الوضعية تصورية دائما فلا بد ان يكون معنى اسم الإشارة مما يمكن ان يحفظه حتى في موارد صدور هذا اللفظ من متكلم غير ملتفت، وحينئذ فلا يصح ان يقال بان معنى اسم الإشارة هو الذات الواقعة طرفا للإشارة خارجا، وانما يكون معناه هو الذات الواقعة طرفا للإشارة تصورا، وان لم يوجد به واقع الإشارة لافتراض صدوره من متكلم غير ملتفت، فانه يمكن للذهن تحصيل صورة من واقع النسبة الخارجية الاشارية، فيوضع لفظ "هذا" بإزاء الذات المبهمة الواقعة طرفا للنسبة الاشارية.

نعم لو قلنا بان الدلالة الوضعية تصديقية وان ما يخطر بذهن السامع حين سماع اسم الإشارة بلا قصد المتكلم ايجاد الإشارة به يكون منشأ العلاقة الأنسية وليس مدلولاً وضعياً لاسم الإشارة، فلان منع حينئذ من الالتزام بان الموضوع له للفظ "هذا" هو الذات الواقعة طرفاً لواقع الإشارة به اليها.

## ٢- الضمائر والموصولات

اما الضمائر فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ما محصله ان معنى ضمير الغائب مثل "هو" وضمير المخاطب مثل "انت" واحد وهو المفرد المذكور، ولكن اشترط الواضع في وضع الضمير الغائب ان يشار به الى معناه في غيبته، كما اشترط في ضمير المخاطب ان يكون استعماله لأجل ان يخاطبه به، وكذا يكون معنى ضمير المتكلم وحده هو المفرد، وانما اشترط الواضع ان يشير به المتكلم الى نفسه<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر السيد البروجردي "قده" ان الضمير والموصول ايضا كاسم الإشارة في ان معناهما نفس الإشارة فضمير الغائب للإشارة الى مبهم غائب

٢٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وضمير المخاطب للإشارة الى المخاطب وضمير المتكلم للإشارة الى  
المتكلم والموصول للإشارة الى ذات مبهمة يتوقع رفع ابهامها بالصلة<sup>(١)</sup>.  
ولكن ذكر السيد الإمام "قده" ان ضمير الغائب وان كان موضوعا لإيجاد  
الإشارة الى الغائب ولكن ضمير المخاطب موضوع للهوية المتعينة للمخاطب  
(اي لواقع المخاطب) وضمير المتكلم للهوية المتعينة للمتكلم، واما  
الموصول فيفصل بين "من وما واي" فيلتزم بكونها موضوعة للعناوين المبهمه  
وبين غيرها مثل الذي فيلتزم بكونها موضوعا للإشارة الى ذات مبهمه فيتوقع  
رفع ابهامها بالصلة ولكن لا يبعد ان يقال ان مثل "الذي" وضع لمعنى مبهم  
مشار اليه بهذا اللفظ فيختلف عن اسم الاشارة حيث وضع لإيجاد نفس  
الإشارة<sup>(٢)</sup>.

اقول: لم يتضح الفرق بين ضمير الغائب والحاضر والمتكلم، والظاهر  
وضعها لواقع الذات الغائب او المخاطب او المتكلم المقترنة بالإشارة به اليها  
او التخاطب معها، واما الموصولات فالظاهر انها باجمعها موضوعة لذات  
مبهمه يتوقع رفع ابهامها بالصلة، فقد يقال "اكرم الذي كان عالما" و"اكرم  
من كان عالما" و"من كان عالما فاكرمه" و"الذي كان عالما فاكرمه".

ثم انه يقع الكلام في ان الموضوع له في اسماء المبهمات خاص او عام  
فبناء على مسلك صاحب الكفاية "قده" فلاشكال في كونه عاما.

واما بناء على كون معناها ايجاد الاشارة بها فتكون كالحروف بل تكون  
من نفس الحروف لانها لا يحكم عليها ولا يحكم بها، فيكون الموضوع في  
الحقيقة في قولنا هذا هو الموجه اليه هذا لانفس هذا، فيكون الوضع فيها  
عاما والموضوع له خاصا.

١- نهاية الاصول ص ٢٥

٢ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٨

مباحث الوضع ..... ٢٨٣

وكذلك بناء على كون معنى اسم الإشارة والضمير هو الذات التي تكون طرفا لواقع الإشارة بها مثلا .

واما بناء على ما استظهرناه من ان معناها الذات الواقعة طرفا للإشارة تصورا، فقد يقال بان الموضوع له يكون عاما حيث ان لفظ "هذا" موضوع لمفهوم الذات الواقعة طرفا للإشارة، ولكن يلاحظ عليه ان الموضوع له للفظه هذا مثلا ليس الذات الواقعة طرفا للإشارة مطلقا ولا الذات الواقعة طرفا للإشارة بطبيعي لفظه هذا وانما هو الذات الواقعة طرفا للإشارة بشخص لفظه "هذا" المستعملة في نفس الكلام وهذا يوجب كون الموضوع له خاصا .

ثم انه في اسماء الموصولات يكون وجه كون الموضوع له خاصا هو عدم ترادفها مع لفظه "الذات المبهمة الذي يتوقع رفع ابهامها بالصلة" بل موضوع للذات المبهمة المتقيدة بواقع هذه الحالة .

هذا تمام الكلام في المقام الاول وهو البحث التحليلي عن معاني الحروف والهيئات وما يلحق بها .

### المقام الثاني في ان وضع الحروف والهيئات من قبيل الوضع العام

#### والموضوع له الخاص

يقع الكلام في ان وضع الحروف والهيئات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كما عليه المشهور او انه من قبيل الوضع العام والموضوع له العام كما عليه صاحب الكفاية والمحقق العراقي "قدهما" .

ومقتضى التحقيق ان يقال انه بناء على مسلك صاحب الكفاية من كون معنى الأسماء ومعنى الحروف والهيئات واحدا وان الاختلاف بينها في شرط الواضع كون لحاظ معاني الأسماء استقلاليا وكون لحاظ معنى الحروف والهيئات آليا فمن الواضح ان الموضوع له في الحروف يكون عاما، فمفاد

٢٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

"من" في قوله "سر من البصرة" هو الابتداء، وليس معنى جزئيا حيث يصدق على السير من اي جزء من أجزاء البصرة.

ولكن بناء على المسلك المشهور من تباين معاني الأسماء مع معاني الحروف فالصحيح هو كون الوضع في الحروف عاما والموضوع له خاصا، والوجه في ذلك ان ما يلحظه الواضع حين وضع الحروف والهيئات ليس هو الموضوع له بنفسه، وانما هو وضع اجمالي له، فحينما يريد الواضع ان يضع لفظة "في" لمعنى الظرفية فيتصور عنوان النسبة الظرفية، ولكن لا يضع لفظة "في" بإزاء هذا العنوان الاسمي كي يكون مرادفا لكلمة "النسبة الظرفية"، فان المطلوب من المعنى الحرفي ان يكون رابطا بين المعاني الاسمية ومفهوم الظرفية لا يصلح لذلك، فلامحالة يضع لفظة في بإزاء واقع النسبة الظرفية وافرادها بنحو يكون المستعمل فيه بالذات نسبة ذهنية بالحمل الشائع وتربط بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار في قولنا "الجالس في الدار".

وهكذا الأمر بالنسبة الى مثل لام التعريف فانه موضوع لواقع التعريف، دون مفهوم التعريف، وكذا حرف "ليت" مثلا موضوع لواقع إبراز التمني (او فقل على الأصح موضوع لصورة واقع إبرازه كما مر توضيحه سابقا) للمفهوم كلمة "إبراز التمني"، فحينما يتصور الواضع مفهوم إبراز التمني فلا يضع لفظ ليت بإزاءه كي يكون مرادفا لكلمة "إبراز التمني" وانما يضعه لواقعه ومصداقه.

وهكذا الأمر في الهيئات، فهية الجملة التامة الخبرية قد وضعت على واقع النسبة التصادقية او فقل على الاصح انها قد وضعت للدلالة على الهوية التصديقية بين الموضوع والمحمول بنحو يكون المستعمل فيه بالعرض هو اتحادهما خارجا والمستعمل فيه بالذات هو واقع الحكم الذهني باتحادهما دون مفهوم الحكم بالاتحاد.

وأما هيئة المشتق كهيئة اسم الفاعل فحيث ان وضعها يكون نوعيا فلما محالة يكون الموضوع له خاصا حيث يلحظ الواضع ما كان على وزان الفاعل مثلا فيضعه لمن قام به المبدأ ومن الظاهر ان المراد واقع المبدأ لامفهوم لفظة المبدأ، وبذلك يضع هيئة الضارب على من يقوم به الضرب وهيئة العالم على من يقوم به العلم وهكذا، ومفهوم الضارب مثلا وان كان مفهوما اسميا بسيطا تصورا ويكون من المفاهيم الكلية كمفهوم الرجل بحيث لو وضع بوضع شخصي على معناه لكان من الوضع العام والموضوع له العام، لكن حيث ان وضع اسم الفاعل يكون نوعيا فصار من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص نظير ما لو قال "وضعت لفظ العين لكل صورة منقوشة في هذا الدفتر" والمفروض أنه قد نقشت في ذاك الدفتر صورة العين الباصرة والعين النابغة والفضة وما عدا ذلك، وعليه فيكون الوضع في الهيئات من الوضع العام والموضوع له الخاص على جميع المسالك.

فما افاده في البحوث من التفصيل بين وضع هيئة المشتق حيث التزم بكون الوضع فيها عاما والموضوع له عاما وبين وضع الهيئات والحروف الدالتين على النسب الاولية والثانوية حيث التزم بكون الوضع فيها من الوضع العام والموضوع له الخاص ففي غير محله.

توضيح ذلك انه في البحوث قسّم الهيئات والحروف على ثلاثة اقسام:

١- هيئة المشتق فافاد انه بناء على كون مدلولها مركبا يكون الوضع فيها عاما والموضوع له عاما.

٢- الهيئات والحروف الدالتين على نسبة واقعية وهي تكون في الجمل التامة والصحيح ان الموضوع له فيها خاص، حيث انه مر في المعنى الحرفي انه لا يتصور جامع ذاتي بين افراد النسب باعتبار ان الجامع الذاتي انما يتعقل فيما لو انحفظ الذات مع تجريده عن الخصوصيات، وذات المعنى الحرفي

٢٨٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

حيث يكون واقع النسبة وهويتقوم بوجود طرفين فمع الغاءهما ينعدم ذات النسبة، واما مفهوم النسبة فليس معنىً حرفيا بل هو جامع عنواني وانتزاعي عن المعاني الحرفية، فالموضوع له هو نفس افراد النسب .

٣- الهيئات والحروف الدالتين على النسبة الناقصة كلفظة "في" في قولنا "الجالس في الدار"، فانها تدل على نسبة تحليلية، كما مر بيانه في المعنى الحرفي، وهذا يعني ان الموجود في الذهن مفهوم بسيط تصوري، ويعبر عنه بالحصّة وان كان ينحل بحسب التحليل العقلي الى ثلاثة اجزاء، وحيث ان المتصور موجود واحد فسيبب تصور اللفظ لتصوره واحدة لامحالة وحيث لامعنى للعلاقة الوضعية بناء على مسلك القرن الأكد الاسببية تصور اللفظ لتصور المعنى فيكون جملة "الجالس في الدار" موضوعة بوضع واحد على حصّة من الجالس، وهذا يعني ان لفظة في ليس لها وضع مستقل وانما يكون وضعها ضمنيا اي يكون الموضوع مجموع الجملة.

وحيثذ فان فرض كون وضع جملة "الجالس في الدار" على معناها الذي يكون حصّة من الجالس فيكون من الوضع العام والموضوع له العام، اذ يكون معناها من المعاني الكلية، وقد يوضع له اسم مفرد كما في وضع لفظ الفانوس على نار في الزجاج، ولكن حيث ان وضع الجملة المشتملة على حرف في لمعناها يكون من الوضع النوعي، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص، حيث انه لايراد وضع تلك الجملة على مفهوم الحصّة، بل على واقع الحصّة، فيراد وضع جملة "الجالس في الدار" على حصّة خاصة من الجالس وهكذا...<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ان ما ذكره في جملة "الجالس في الدار" -من ان وضعها لما

كان نوعيا فلزم من ذلك كونه بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص- ياتي بتمامه في وضع هيئة المشتق، فما افاده من ان الموضوع له في هيئة المشتق يكون عاما غير منتج ابدأ، فان كون الموضوع له في هيئة المشتق عاما او خاصا يرتبط بكون وضعها شخصا او نوعيا، فان كان وضعها نوعيا لزم منه كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا كما مر وجهه، ولو فرض وضع هيئة الضارب مثلا بالوضع الشخصي على معناها كان من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، ولا يختلف في ذلك كون معناها مركبا او بسيطا.

واما ما ذكره من التفصيل بين مدلول الحروف والهيئات الدالة على النسب الأولية والحروف والهيئات الدالة على النسب الثانوية فقد مر الإشكال فيه في بحث المعاني الحرفية والهيئات، حيث ذكرنا هناك ان الظاهر وضع الحروف الدالة على النسبة الأولية لتحكي عن النسبة الخارجية بما هي عليها من الاندكاك والاندماج في اطرافها، ولامحذور في ان يكون المستعمل فيه بالذات هو سنخ مفهوم اندكاكي خاص يصلح ان يكون مرآة للحيشية المشتركة بين افراد تلك النسبة في الخارج، سميت تلك الحيشية المشتركة جامعا ذاتيا ام لا، وهذا المفهوم الاندكاكي الذي يحكي عن النسبة الخارجية يصلح في نفس الوقت لمكان اندماجه واندكاكه لأن يكون رابطا حقيقيا بين مفهومين اسميين في الذهن، فالمفهوم المتصور في قولنا "الجالس على المنبر" لا يكون في الذهن مفهوما وحدانيا، وانما هو مركب من مفهومين اسميين ومن مفهوم اندكاكي خاص يكون مصداقه في الخارج هو النسبة الاستعلائية الخارجية، فهذا المفهوم الاندكاكي الموجود في الذهن ليس نسبة استعلائية بالحمل الشائع- كما ان مفهوم الماء في الذهن ليس ماءا بالحمل الشائع- وانما هو نحو مفهوم اندكاكي يصلح ان يكون حاكيا عن تلك النسبة الخارجية الاستعلائية، ويشهد على ذلك انه لو بدأ متكلم بالكلام

٢٨٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فقال: على المنبر جلستُ، فبمجرد ان يصدر عنه لفظ "على" يلتفت السامع الى النسبة الاستعلائية الخارجية، ولما يسمع كلمة المنبر يلتفت الى المستعلى عليه، وهكذا....

والحاصل ان الحروف موضوعة لمعانيها بالوضع الشخصي لالنوعي على وزان الوضع العام والموضوع له الخاص، فيقول الواضع مثلا وضعت لفظة "في" لواقع النسبة الظرفية، فلا يتم دعوى وضع مجموع الجملة المشتملة على لفظة "في" لمعناها فراجع.

وكيف كان فالصحيح ما عليه المشهور من كون الوضع للحروف والهيئات عاما والموضوع له خاصا.

ولكن خالف في ذلك المحقق العراقي "فده" فادعى ما محصله: ان وضع الحروف يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، فان الموضوع له للفظة "من" مثلا هو الجامع الذاتي بين أفراد النسبة الابتدائية، وهذا الجامع الذاتي وان كان لا يمكن وجوده في الخارج او الذهن مجردا عن الخصوصيات، ولكن يمكن ان يشار اليه بعنوان انتزاعي اجمالي وهو عنوان النسبة الابتدائية، فيوضع لفظة "من" بإزاء ذلك الجامع الذاتي بحيث لاتحكي الا عنه، ويستفاد الخصوصيات من الدوالّ الأخر، ومما يشهد على وجود هذا الجامع الذاتي بين أفراد النسبة الابتدائية هو ما يرى من الفرق بينها وبين أفراد النسبة الظرفية مثلا، وأنه يتبادر الحيشية المشتركة بين افراد النسبة الابتدائية من لفظة من مثلا في جميع موارد استعمالها، نعم الفرق بين وضع الحروف وبين وضع أسماء الأجناس هو أن المعنى الموضوع له في أسماء الأجناس يكون جامعا ذاتيا بين أفراد جنس واحد ويكون قابلا للوجود الذهني مستقلا عن الخصوصيات وان كان لا يوجد في الخارج الا في ضمن تلك الخصوصيات كمفهوم الحيوان، وأما المعاني الحرفية فهي غير قابلة لأن



توجد مستقلة عن الخصوصيات حتى في الذهن، الا ان ذلك لا يوجب خروجها عن الوضع العام والموضوع له العام<sup>(١)</sup>.

وأجاب عنه في البحوث بما محصله: انه لا اشكال في وجود حيثية مشتركة بين افراد النسبة الابتدائية لكنه لا يعني كونها جامعا ذاتيا، فانه ان كان للذات تقرر ماهوي سابق على الوجود فالحيثية المشتركة بين الافراد تكشف عن وجود جامع ذاتي لها، وأما الحيثية المشتركة المنتزعة عن مرتبة وجود الأفراد فلا يمكن ان تكون جامعا ذاتيا لها، الا ترى ان ما يحكي عن نسخ الوجود كمفهوم العرض يكون حاكيا عن حيثية مشتركة بين وجودات الأعراض ولكنه لا يعني ان العرض جامع ذاتي لها، والحيثية المشتركة في أفراد النسبة الابتدائية مثلا حيث تنتزع عن مرتبة وجود تلك الأفراد فلا تصلح ان تصير جامعا ذاتيا بينها، وليس الوجه في ذلك هو عدم امكان تصويره في الذهن مستقلا عن افراده، فان الماهية اللا بشرط المقسمي لا توجد في الذهن الا في ضمن احد أقسامها الثلاثة مع كونها جامعا ذاتيا، بل النكتة في عدم وجود الجامع الذاتي بين افراد النسبة الابتدائية مثلا هو تقوم ذات النسبة الابتدائية في كل قضية مشتملة عليها تتقوم بطرفيها كما في قولنا "سرت من البصرة"، وإلغاء خصوصية الطرفين يوجب انهدام ذات المعنى الحرفي لتقومها بالطرفين، ويعتبر في الجامع الذاتي ان لا يكون إلغاء خصوصية الفرد موجبا لانهدام الذات، نعم يمكن انتزاع مفهوم اسمي عن افراد النسبة الابتدائية مثلا كمفهوم "فرد النسبة الابتدائية"<sup>(٢)</sup> لكنه ليس معنى حرفيا بالنظر التصديقي، ولذا لا يمكن ان يقال بدل "سرت من البصرة" "سرت فرد النسبة الابتدائية البصرة".

١ نهاية الافكار ج١ ص٥٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٤١

٢٩٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اقول: المهم في الجواب عن كلام المحقق العراقي "قده" هو ان يقال ان الحروف موضوعة لمعنى مندك في صورته الذهنية في مفهوم اسمي آخر وحيث ان مفهوم النسبة ليس مندكا ومندمجا في مفهوم آخر بالنظر التصديقي، ولذا لا يمكن ان يربط بين المفاهيم الاسمية، فليس هو الموضوع له للحروف، وانما هو حاك تصويري عنه، وقد جعله الواضع وجها اجماليا الى واقع النسبة الذي هو الموضوع له، فلو لوحظت صورة جامعة من افراد النسبة الابتدائية فليست هي الموضوع لها لحرف "من"، وهذا هو المقصود من كون الموضوع فيها خاصا، وهذا لا ينافي وجود حيثية مشتركة في حقيقة افراد النسبة الابتدائية مثلا حتى في مرتبة ذاتها غير المستقلة والمتقومة بذات الطرفين، فالفارق بين المعنى الاسمي والحرفي استقلال الاول في المفهومية دون الثاني حيث انه صورة مندمجة ومندكة في مفهوم اسمي آخر ولو بالنظر التصديقي، وبهذا البيان ثبت كون الموضوع له في الحروف والهيئات خاصا حتى مع وجود حيثية مشتركة في ذاتها التي هي غير مستقلة في المفهومية.

نعم لو تمّ ما قد يقال من ان المعنى الحرفي لا يحتاج في وجوده الذهني الى وجود طرفيه وانما يحتاج اكتماله اليهما ويستشهد على ذلك بانه لما يسمع حرف "في" وحرف "در" فيحس بوحدة معناهما، بخلاف ما اذا سمع حرف "في" مع حرف "من"، كما يفرّق الذهن بين الحروف المهملة وبين هذه الحروف ولو كانت وحدها، لزم اختيار كون الوضع في الحروف عاما والموضوع له عاما، ولكن مر سابقا الجواب عن ذلك.

### الثمرة العملية للبحث عن معنى الحروف والهيئات

ويذكر له اربع ثمرات:

الثمرة الأولى- وهي العمدة -: ما يقال من انه حيث يكون معنى الهيئة

مباحث الوضع ..... ٢٩١

حرفيا فيستحيل تقييده، وحينئذ فلو قال المولى "ان جاءك زيد فآكرمه" فيلزم ان يكون الشرط قيذا للمادة وهو اكرام زيد دون الهيئة وهو وجوب اكرامه، فيكون هذا المثال من قبيل الواجب المعلق، حيث يكون الوجوب فعليا ويكون الواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه، لان يكون واجبا مشروطا بان يصير وجوب اكرام زيد فعليا بعد مجيئه، وقد ذكر في وجه ذلك امران:

**الأمر الاول:** ما نسب الى الشيخ الأعظم "قده" في مبحث الواجب المشروط من أنه وان كان ظاهر الخطاب عرفا وكذا مقتضى القواعد الادبية رجوع القيد الى الهيئة فيكون مجيئ زيد في قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" شرطا لوجوب اكرامه، لكن المحذور الثبوتي يمنع من البناء عليه، فان مفاد الهيئة معنى حرفي وهو جزئي فلا يمكن رجوع الشرط اليه-اذ رجوع الشرط اليه يعني تقييده به ولا يعقل التقييد الا في المفهوم الذي يكون له سعة واطلاق في حد ذاته فيراد تقييده وتضييقه كما في المفاهيم الاسمية واما المعنى الحرفي فهو جزئي لاسعة ولا اطلاق له حتى يمكن تقييده وتضييقه - فيتعين ان يكون قيذا في المادة وهو الاكرام فيكون واجبا معلقا اي يكون الوجوب فعليا وان كان الواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه.

ولا يأتي هذا الاشكال فيما لو كان الوجوب مستفادا من الخطاب بنحو المعنى الاسمي كما لو قال "ان جاءك زيد فيجب اكرامه"، وان كانت توجد نكتة مشتركة ثبوتية تقتضي استحالة الواجب المشروط ولزوم إرجاعه الى الواجب المعلق، وسيأتي بيانها في محلها ان شاء الله تعالى.

ويرد عليه **اولا** النقص بما لو قال: "هذا زيد ان كان اليوم يوم الجمعة" او قال "هذا زيد في اعتقادي"، فترى ان الموضوع والمحمول جزئيان وكذا النسبة بينهما، فبناء على ما نسب الى الشيخ الاعظم "قده" من عدم امكان

٢٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

رجوع القيد الى المعنى الجزئي فلا يمكن توجيه هذه الأمثلة.

وثانياً بالحل، وقد ذكرت في تقريب ذلك عدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق العراقي "قدهما" من كون المعنى الموضوع له في الحروف والهيئات كلياً كما في الأسماء، فيكون قابلاً للتقييد، ولكن سبق في محله المناقشة في هذا المبنى وذكرنا أن الصحيح كون المعنى الموضوع له فيهما جزئياً.

**الوجه الثاني:** ما في الكفاية من انه على فرض قبول جزئية معنى هيئة الأمر، فحيث ان جزئيته تنشأ من وجوده الإنشائي فقبل وجوده الإنشائي حيث لم يخرج عن كونه مفهوماً كلياً فيمكن تقييده أولاً ثم انشاء المقيد لإنشاءه مطلقاً أولاً ثم تقييده بعد الإنشاء<sup>(١)</sup>.

وفيه ان تمامية جوابه موقوفة على ان تكون جزئية معنى هيئة الأمر ناشئة عن وجوده بالإنشاء، فيقال حينئذ إنه حيث يكون تصور المعنى سابقاً على إنشاءه بلا اشكال فلامحذور في تصور المعنى الكلي وتقييده بقيد في مرحلة تصوره ثم إنشاء المقيد، وأما بناء على كونها ناشئة عن كونه من قبيل المعنى الحرفي، والمعنى الحرفي يكون جزئياً ولو لم يكن هناك أي إنشاء كما هو مسلك المشهور ومنهم الشيخ الأعظم "قده" فلا يتم هذا الجواب.

والشاهد على ذلك أنه لو كان الإنشاء سبباً للجزئية لم يختص الاشكال بما لو كان انشاء الوجوب بهيئة الأمر بل شمل ما لو كان انشاء الوجوب بنحو المعنى الاسمي كقوله "ان جاءك زيد فيجب اكرامه" مع ان هذا الاشكال المنسوب الى الشيخ الأعظم "قده" خاص بصيغة الأمر، وكذا يلزم منه شمول الإشكال لمثل التعليق في الوصية والتدبير مع انه لا اشكال في امكانهما بل

مباحث الوضع ..... ٢٩٣

وقوعهما شرعا. ففي مثل قوله "ان متُّ فداري ملك زيد" قد تعلق الإنشاء بملكية زيد للدار على تقدير موت الموصي، وكذا الإنشاء في قوله لعبد "انت حرّ دبر وفاتي" قد تعلق بحرّية العبد بعد موت المولى، فيكون القيد راجعا الى الملكية والحرّية التي تستفاد من الجملة بنحو المفهوم الاسمي.

هذا وقد ذكر في البحوث ان تمامية جواب صاحب الكفاية تتوقف - مضافا الى ما مر من كون جزئية معنى الهيئة ناشئة عن الإنشاء- على ان يفرض وجود استعمال للمعنى الحرفي قبل وجوده الإنشائي فيمكن استعمال الجملة الإنشائية في المعنى بطريقة تعدد الدال والمدلول ثم انشاء المقيد، واما بناء على ان استعمال الجملة الإنشائية في معناها هو ايجاده فليس قبل مرحلة الإنشاء مرحلة الاستعمال حتى يعرض التقييد المعنى العام في هذه المرحلة، وحينئذ فان اريد استعمال الجملة الإنشائية في معناها حتى يكون الاستعمال حقيقيا فلا يمكن عدا ايجاد المعنى العام.

نعم لو كانت جزئية المعنى الحرفي بمجرد تقييد معناه بقيد ذهني وهو كون لحاظه آليا فيمكن تقييده بلا اشكال، حيث انه لا يخرج بذلك عن قابليته للانطباق على الأفراد الخارجية فيكون بهذا الاعتبار معنى كليا قابلا للتقييد والتضييق<sup>(١)</sup>.

وفيه انه لو كانت جزئية معنى الهيئة لاجل كونه موجودا بالوجود الإنشائي فلا ينبغي الاشكال في سبق تصور المعنى على إنشائه وحينئذ فلامحذور في تصور المعنى الكلي وتقييده بقيد في مرحلة تصوره ثم انشاء المقيد، واحتمال عدم سبق تصور المعنى الإنشائي على الإنشاء مما لا ينبغي صدوره من احد.

٢٩٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

٣- ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفهوم حتى يقبل الاطلاق والتقييد، وانما هو من سنخ الوجود، حيث ان النسبة ومنها النسبة البعثية نحو وجود رابط، فلا يقبل الاطلاق والتقييد.

ثم قال: ان مضمون الجزاء في القضية الشرطية وان كان هو النسبة البعثية في مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه، ولكن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق ثبوت هذه النسبة على ثبوت الشرط، وجملة الجزاء لاتدل في حد ذاتها الا على ذات النسبة دون ثبوتها، وانما يستفاد ثبوتها من عدم اقتران الجملة بقيد آخر، وهكذا الجملة الخبرية كقولنا "زيد قائم" لاتدل الا على ذات النسبة، واما ثبوتها فيستفاد من ثبوت الاطلاق ولاجل ذلك لو اقترن هذه الجملة باداة النفي فلايستفاد منها حينئذ ثبوت النسبة.

وبناء على ذلك فمعنى هيئة الأمر هو ذات النسبة البعثية، وما يكون معلقا على الشرط هو ثبوتها، والثبوت معنى اسمي ولا مانع من عروض التعليق او التقييد عليه<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه **اولا**: ان الوجدان اصدق شاهد على ان المعنى الحرفي من سنخ المفهوم لا الوجود، ولا ينافي ذلك افتراض كونه مفهوما غير مستقل، فمفهوم جملة "السير من البصرة" لا يتعدد بتعدد وجوده الذهني تارة في ذهن المتكلم واخرى في ذهن السامع بعد افتراض عدم تغير طرفي هذا المعنى الحرفي وهو مفهوم السير ومفهوم البصرة، ومما يؤيد ذلك استبعاد كون هذه الجملة خالية عما يربط بين مفرداتها في مرتبة تقررهما المفهومي، بل الأمر كذلك في الحروف والهيئات الدالة على النسبة التامة كحرف العطف والاستثناء واداة الشرط وهيئة الأمر وما شابه ذلك.

مباحث الوضع ..... ٢٩٥

**وثانيا:** ان ما ذكره من ان المعلق على ثبوت الشرط هو ثبوت النسبة، وثبوت النسبة معنى اسمي فهو خلاف الوجدان ايضا، فانه لا يلتفت العرف الى هذا المفهوم الاسمي حين استعمال الجملة الشرطية ابدأ، بل ثبوت النسبة بمعناه الحرفي مدلول لنفس هيئة جملة الجزاء سواء كانت جملة خبرية كقولنا "ان جاءك زيد فاكرمه"، فمفاد الجزاء في الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول في جملة الجزاء، وحيث يكون الملحوظ بالنظر التصوري هو عالم الخارج بحيث يرى انطباق الموضوع والمحمول على واقع معين في الخارج فيوقع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، ومفاد الجزاء في قولنا "ان جاءك زيد فاكرمه" هو ثبوت النسبة البعثية، ويكون مدلول الجملة الشرطية إيقاع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، وهو ثبوت مجيء زيد.

وما قد يقال من ان تعليق معنى على معنى آخر غير معقول وما يكون معقولا انما هو تعليق وجود معنى على وجود معنى آخر فيرد عليه انه لامحذور في تعليق معنى تصديقي بما هو فان في الخارج على معنى تصديقي آخر كذلك، كما هو الحال في الجملة الشرطية، نعم لا يعقل تعليق معنى تصوري كمفهوم الماء على معنى تصوري آخر كمفهوم النار.

٤- ما قد يقال من ان ما يكون معلقا على الشرط ليس هو النسبة البعثية المستفادة من صيغة الأمر وانما هو الوجوب الذي يكون مدلولاً التزامياً لصيغة الأمر، وحيث يكون الوجوب مفهوماً اسماً فلا مانع من تعليقه او تقييده ابدأ<sup>(١)</sup>.

٢٩٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وهذا لا يخلو من غرابة، لشهادة الوجدان بان المعلق على الشرط انما هو نفس مضمون الجزاء لا الوجوب الذي هو معنى اسمي وقد لا يلتفت اليه المتكلم في الجملة الشرطية ابدا.

٥- ما ذكره المحقق العراقي "قده"، ومحصله ان الجزئي وان لم يكن قابلا للتقييد الأفرادي ولكنه قابل للتقييد الاحوالي، فنقول مثلا زيد في حال كونه في المسجد مؤدب، فلذا يصح ان نقيده ثبوت الوجوب الذي هو مدلول الهيئة بحالة خاصة وهي حالة حصول الشرط<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه في البحوث بما حصله من انه لو اريد جعل حكم على الجزئي مقيدا باقترانه بحالة خاصة فلا مانع منه كما في قوله زيد في حال كونه في المسجد مؤدب، واما تقييد نفس وجود الجزئي بحالة خاصة بعد ان كان موجودا فهو غير معقول، لان الفرد حين ما صار جزئيا حقيقيا صار له تشخص معين غير قابل للتوسعة والتضييق، فحينما وجد معنى الهيئة وقلنا بكونه جزئيا حقيقيا فله حدود متشخصة معينة غير قابلة لحدود مختلفة حتى يتضيق وجوده بحد خاص وحالة مخصوصة، والمفروض انه في المقام لايراد اثبات حكم آخر على معنى الهيئة بل يراد تقييد وجوده بحالة خاصة بعد صيرورته موجودا وجزئيا حقيقيا وهذا غير معقول<sup>(٢)</sup>.

ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بان المستحيل هو ان يوجد الجزئي والفرد من الأول بشكل مطلق اي لا يتقيد وجوده بحالة خاصة، ثم يقيد وجوده بتلك الحالة، بحيث لا يكون له وجود في غير تلك الحالة، ولكن لامحذور في ان يوجد من الاول الجزئي متقيدا بحالة خاصة.

٦ - ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان المعنى الحرفي ليس جزئيا

١ - نهاية الافكار ج ٢ ص ٣١٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٥٠



مباحث الوضع ..... ٢٩٧

حقيقيا، بل جزئيته بلحاظ كونه متقوما بطرفيه، فجزئية "من" في قولنا "السير من البصرة" إنما هي لأجل تعلقها بالسير والبصرة فحسب، وكذا جزئية النسبة البعثية تكون لأجل كونها متقومة بطرفيها أي المبعوث والمبعوث إليه، فإنه إذا تصور المتصور مفهوم جملة "أكرم زيدا" فقد تحققت النسبة البعثية في ذهنه بما لها من طرفيها أي المادة والمخاطب، وحينئذ فقد تم ذاتها بعد الاحتفاظ على خصوصية الوجود الذهني لطرفيه والمعنى الحرفي بعد الاحتفاظ على أطرافها يتحقق له ذات ويكون بحكم المفهوم الاسمي المستقل في إمكان تقييده بقيد آخر،<sup>(١)</sup> ولا بأس بما افاده.

٧- ما ذكره جماعة - منهم المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي وشيخنا الأستاذ "قد هم"- من أن المعنى الحرفي ولو قلنا بكونه جزئيا حقيقيا لكنه يقبل التعليق فيمكن أن يعلق وجوده على وجود الشرط، وهذا لا ينافي أن يمتنع تقييده وتضييقه لأجل أن التقييد والتضييق إنما يعرض على المفهوم الكلي<sup>(٢)</sup>.

وفيه أنه إن سلمنا كون المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا فيعني ذلك تشخصه من حيث سنخ وجوده المترشح من علته المعينة، والأفلا يصير جزئيا حقيقيا، فكيف يطرأ عليه التعليق الذي هو بمعنى تقييد وجوده بصدوره عن بعضها أي الشرط المذكور في الخطاب، فالمهم في الجواب إنكار جزئيته الحقيقية، ويترتب على ذلك أنه لا مانع من تقييد النسبة التامة التي تدل عليها الجملة كقولنا "هذا الخشب رماد غدا" كما لا مانع من أن يقال "هذا الخشب رماد إن احترق بالنار"، فالالتزام بإمكان تعليق المعنى الحرفي دون تقييده غير متجه.

١ نهاية الدراية ج٢ ص٥٩

٢ - نهاية الدراية ج٢ ص٦٠، محاضرات في أصول الفقه ج٢ ص٣١٩، دروس في مسائل علم الأصول ج١ ص٤٠٥

٢٩٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد بانه لو كان مفاد الجزاء امرا اعتباريا فالأمر الاعتباري قابل للإيجاد التعليقي، وحينئذ فحين ما يقول المولى " ان استطعت فله عليك الحج"فما هو المعلق ليس وجود المعنى الحرفي ذهنا بل وجوده الاعتباري الذي يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلا شرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، فان معنى الأمر لو كان اعتبار الفعل على ذمة المكلف ومعنى النهي اعتبار حرمان الشخص عن الفعل كما عليه السيد الخوئي "قده" كان امرا اعتباريا وصح وجوده التعليقي.

نعم يمكن ان يقال انه بناء على ان الأمر والنهي عملية تكوينية خاصة بوجودها الشخص للتوصل الى مراده، فليس الأمر عملية اعتبارية كي يصح اعتبار حصول مفادها عند حصول الشرط فلو قال المولى " ان استطعت فحج "فلايستفاد منه عرفا عدا الأمر الفعلي بالحج على تقدير حصول الاستطاعة اتفاقا، فيكون نظير ما لو قال "ان استطعت فهل تحج" فانه لامعنى لتعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا، -فيختلف عما لو قال "ان ميت فداري ملك زيد"- فيكون الاستفهام فعليا والمستفهم عنه هو الحج على تقدير الاستطاعة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الوجه الذي نسب الى الشيخ الاعظم "قده"، من عدم امكان تقييد الهيئة ولكن لم يتبين لنا تمامية هذه النسبة كما سيأتي في بحث الواجب المشروط

**الأمر الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انه حتى لو كان معنى الهيئات والحروف كليا لكن حيث يكون لحاظ معنى الهيئة والحروف لحاظا

آليا فيمنع ذلك من تقييده، وتقريبه من وجهين:

١- بناء على مسلك صاحب الكفاية "قده" من ان المعنى الحرفي متحد ذاتا مع المعنى الاسمي، ويكون الاختلاف في شرط الواضع ان يكون لحاظ ذلك المعنى آليا في موارد استعمال الحرف ويكون لحاظه استقلاليا في موارد استعمال الإسم، وحينئذ فيقال ان تقييد شيء في قوة الحكم عليه فيستدعي لحاظه استقلالا، وعليه فتقييد المعنى الحرفي مستلزم للحاظه استقلالا بمتقضى ارادة تقييده ولحاظه آليا بمتقضى حرفيته، واجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد محال.

والجواب عنه ان مراد صاحب الكفاية من كون المعنى الحرفي ملحوظا آليا هو لحاظه تبعا وحالة لمعنى آخر وهذا لا ينافي التوجه التفصيلي اليه كما مر بيانه في بحث المعاني الحرفية، كيف والغرض في الجملة التامة مثلا هو إثبات اتحاد الموضوع والمحمول، وهذا مدلول هيئة الجملة الذي هو معنى حرفي فكيف يكون مغفولا عنه، فلا يتم ما ذكره في البحوث من ان الجواب منحصر بانكار مبنى صاحب الكفاية، فانه ينافي ما مر منه في بحث المعاني الحرفية فراجع.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا الوجه بجواب آخر وهو انه على فرض لزوم كون المعنى الحرفي ملحوظا آليا فيمكن لحاظه قبل الاستعمال استقلالا وتقييده ثم لحاظ المقيد آليا في مرحلة الاستعمال.

واورد عليه في البحوث بانه وان تم في المعنى الحرفي الواقع طرفا لنسبة ناقصة تحليلية لكنه لا يتم في المعنى الحرفي الواقع طرفا لنسبة تامة كما في وقوع مفاد هيئة الفعل في جملة الجزاء في قولنا ان جاء زيد فأكرمه طرفا للنسبة التامة الشرطية حيث انه لا بد من لحاظ طرفي النسبة التامة في مرحلة الاستعمال مجردا عن الطرف الآخر ثم ايقاع نسبة تامة بينهما وهذا متين.

٣٠٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

٢- ان المعنى الحرفي في ذاته معنى اندكافي ومعنى نسبي فذاته متقوم بطرفين كالوجود الرابط فلاستقلال له في ذاته فضلا عن وجوده، والتوجه الاستقلالي يعني ايجاده في الذهن مستقلا وهو محال.

والجواب عنه ان التوجه الاستقلالي لايعني وجود المعنى الحرفي مجردا عن طرفيه، وانما يعني عدم الغفلة التفصيلية عنه، نظير الالتفات التفصيلي الى الوجود الرابط بين النفس والكيف النفساني، فانه لا يخرج عن كونه وجودا رابطا ومتقوما ذاته ووجوده بالطرفين اندكاكيا.

نعم ذكر في البحوث ان الجملة المشتملة على الحروف الدالة على نسب خارجية كقولنا "السير من البصرة " فحيث ان مدلولها يكون بسيطا تصورا ويكون حصة خاصة من السير وان كانت تنحل بالتعمل العقلي الى سير والبصرة والنسبة الابتدائية بينهما فتكون هذه النسبة نسبة ابتدائية تحليلية، فلاوجود لها في الذهن كي يلحظ تقييده، وانما يعرض التقييد على تلك الحصة والمفهوم البسيط التصوري كقولنا "السير من البصرة على الفرس" و"غلام زيد في السنة السابقة".

وما ذكره تام عرفا، فان الملحوظ في الجملة الناقصة هو الحصة، والتقييد يرجع اليها، وان لم نوافق في كون النسبة التي تدل عليها الجملة الناقصة تحليلية.

**الثمرة الثانية:** ما في البحوث من انه بناء على عدم امكان تقييد معنى

هيئة الأمر لكونه جزئيا او ملحوظا آليا حسب ما تقدم تقييده في بيان الثمرة السابقة، فلايمكن التمسك باطلاق هيئة الأمر لنفي كون الوجوب مشروطا، إما لما أفاده المحقق النائيني "فده" من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكية، فالاطلاق هو عدم التقييد في مورد قابل للتقييد

مباحث الوضع ..... ٣٠١

فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق، او لأن عدم امكان التقييد يمنع من انعقاد الاطلاق الإثباتي فانه لا ريب في ان تقابل الاطلاق والتقييد الإثباتيين تقابل العدم والملكة، فان الاطلاق الإثباتي يتوقف على جريان مقدمات الحكمة التي منها امكان التقييد.

واما بناء على امكان تقييد معنى هيئة الأمر فيمكن التمسك باطلاق الهيئة لإثبات كون الوجوب مطلقا لامشروطا، بل يمكن التمسك باطلاقها لنفي الوجوب الكفائي والتخييري بناء على كون الوجوب الكفائي راجعا الى اشتراط وجوب الفعل على المكلف بعدم قيام غيره بذلك او كون الوجوب التخييري راجعا الى اشتراط وجوب فعل بعدم الإتيان بالعدل الآخر<sup>(١)</sup>.

اقول: انه بناء على ما تقدم من الشيخ الأعظم "قده" من امتناع تقييد الوجوب ثبوتا وفي مقام الجعل وكون القيد راجعا الى متعلق الوجوب، فلا يحتمل تقييد الهيئة ثبوتا ولذا انكر الواجب المشروط، نعم قد يشك في تقييد المادة فلا يدري هل الواجب مثلا اكرام زيد او اكرام زيد على تقدير مجيئه فلو ورد في الخطاب "أكرم زيدا" فيمكن التمسك باطلاق المادة لاثبات ان الواجب هو اكرام زيد مطلقا وكذا يكون مرجع الوجوب الكفائي الى تقييد المادة فلو قال المولى في الواجب الكفائي "ان لم يكرم سائر المكلفين زيدا فاكرمه" فيكون مرجعه الى تقييد المادة على نحو الواجب المعلق، وعندئذ فلو ورد في الخطاب "اكرم زيدا" فيمكن التمسك باطلاق المادة لنفي تقيدها، وهكذا يمكن التمسك باطلاق المادة لنفي الوجوب التخييري.

واما لو كان المحذور مختصا باستحالة تقييد هيئة الأمر فيكون محذورا اثباتيا لا يرتبط بعالم ثبوت الجعل كي تكون استحالة التقييد الثبوتي موجبة

٣٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

لاستحالة الاطلاق الثبوتي على مسلك المحقق النائيني "فده"، وحينئذ فيمكن ان يدعى انه يكفي في انعقاد الاطلاق لهيئة الأمر امكان التقييد في المقام باختيار ما يدل على الوجوب بنحو المعنى الاسمي ثم تقييده بقيد فيقال مثلا ان جاءك زيد فيجب اكرامه، فيختلف المقام عن مثل استحالة أخذ قصد امتثال الأمر ثبوتا في متعلق الأمر.

هذا ومن جهة أخرى انه لو استحال تقييد الهيئة ثبوتا فبناء على مسلك السيد الخوئي "فده" من كون التقابل بينهما تقابل التضاد، حيث ذكر انه بعد استحالة الاهمال الثبوتي من الحاكم الملتفت فاستحالة التقييد توجب ضرورة الاطلاق، وكذا بناء على مسلك من يرى كون تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب فيكون الاطلاق ضروريا، وحينئذ فيكون الاطلاق الثبوتي محرزا بالبرهان ولانحتاج الى مقدمات الحكمة لإثباته، نعم حيث يكون الاطلاق ضروريا فلايكشف عن اطلاق غرض المولى، ولعل هذا هو مقصودمافي البحوث حينما ذكر انه لو لم يقبل مبنى المحقق النائيني "فده" من ان استحالة التقييد توجب استحالة الاطلاق فمع ذلك لاتتم مقدمات الحكمة لتحقق الاطلاق الإثباتي.

هذاولا يخفى أن صاحب الكفاية "فده" ذكر في مفهوم الشرط أن مقدمات الحكمة لاتتم فيما هو مفاد الحروف والهيئات<sup>(١)</sup> ولعل منشأشكاله شبهة عدم امكان تقييد معنى الحروف والهيئات حيث أن لحاظه لا بد أن يكون آليا والتقييد يحتاج الى اللحاظ الاستقلالي ولكن الظاهر عدم التزامه هذا الاشكال كما يظهر من كلماته في بحث الواجب المشروط وبحث دوران امر التقيدين رجوعه الى الهيئة اوالمادة.

### الثمرة الثالثة: ما في البحوث ايضا ومحصله انه بناء على ان جزئية معنى

الحرف والهيئة ليست جزئية حقيقة وانما هي جزئية طرفية فمع اكتمال الطرف الذي يتقوم به معنى الحرف والهيئة فيكون المعنى بحكم المعنى الاسمي في كونه كلياً ودالاً على الطبيعة لا الفرد، فيمكن التمسك باطلاق هيئة الأمر في جملة الجزاء لإثبات ان المعلق على الشرط هو طبيعي الوجوب لاشخص الوجوب المذكور في الجملة الشرطية، فيكون مآل قولنا "ان جاءك زيد فأكرمه" الى ان يقال "ان طبيعي وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه"، وهذا يعني انه بانتفاء الشرط ينتفي سنخ الحكم لاشخصه فقط، وبذلك يتم المفهوم المطلق للجملة الشرطية، وأما لو قلنا بان معنى الهيئة جزئي حقيقي ولايدل على طبيعي الحكم فغاية ما تدل عليه الجملة الشرطية في مثل قولنا ان جاءك زيد فأكرمه هو ان شخص هذا الوجوب المنشأ في الخطاب معلق على مجيء زيد، ولاينفي ان يكون هناك وجوب آخر لإكرام زيد معلقاً على شيء آخر<sup>(١)</sup>.

اقول: انه لا يخفى ان مجرد الالتزام بكون معنى الهيئة كلياً لا يكفي لإثبات المفهوم المطلق للجملة الشرطية، حيث ان غايته صيرورة هيئة الأمر في جملة الجزاء مثل ما لو دلّت جملة الجزاء على الوجوب بنحو المفهوم الاسمي كما في قولنا "ان جاءك زيد فيجب اكرامه" فقد يقال انه لا يستفاد منه اكثر من ثبوت الحكم على تقدير حصول الشرط، ولاينفي به ثبوت ذلك الحكم على تقدير حصول شرط آخر، نظير قوله: ان قتلت مؤمناً دخلت النار وان شربت السمّ تموت، فانه لا يستفاد منهما انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقاً، نعم الالتزام بجزئية معنى الهيئة مانع عن استفادة المفهوم المطلق من الجملة

٣٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الشرطية جزماً، ولعله "قده" لم يرد اثبات أكثر من ذلك.

**الثمرة الرابعة:** ما في البحوث أيضاً من أن ثمرة البحث عن كون النسبة

ناقصة أو تامة هو التمسك باطلاق الموضوع الواقع طرفاً للنسبة التامة وعدم انعقاد الاطلاق في الموضوع الواقع طرفاً للنسبة الظرفية، فلو قلنا بأن أداة الشرط تدل على نسبة تامة فيكون مآل قولنا "ان جاءك زيد فأكرمه" الى "أن وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه" فيثبت تعليق طبيعي وجوب اكرام زيد على مجيئه، وأما لو قلنا بأن أداة الشرط تدل على نسبة ناقصة فيكون مآل تلك الجملة الشرطية الى قولنا "وجوب اكرام زيد المعلق على مجيئه ثابت"، فلا يدل على ان طبيعي وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه، فلا يمكن نفي وجوب اكرام زيد معلقاً على شيء آخر غير مجيئه<sup>(١)</sup>.

وما افاده متين جداً، فإنه يوجد فرق بين قوله تعالى "وانزلنا من السماء ماء طهوراً" وبين ما لو قيل "الماء النازل من السماء طهور" فلا يستفاد من الاول ان كل ماء نازل من السماء طهور بخلاف الثاني، ووجهه ان مفاد النسبة التامة هو إثبات المحمول على الموضوع، فيقتضي ثبوت المحمول لكل ما انطبق عليه الموضوع، واما النسبة الناقصة الوصفية فليس مفادها الا تخصيص مفهوم وتضييقه، فلاتدل على الحكم بثبوت الوصف لطبيعي الموضوع.

ثم لا يخفى ان ما ذكره -من ان مفاد أداة الشرط لو كان ثبوت النسبة التامة ثبت تعليق طبيعي الحكم على الشخص- يبتني على كون مفاد أداة الشرط النسبة التعليقية، وأما لو كان مفادها سببية الشرط للجزاء فلا يظهر من مثل قولنا ان جاءك زيد فأكرمه أكثر من ان مجيئ زيد سبب لوجوب اكرامه، فلا ينفى سببية شيء آخر لوجوب اكرامه أيضاً، وتفصيل الكلام موكول الى



### التقسيم الثالث: الوضع الشخصي والنوعي

قد يقسم الوضع الى الوضع الشخصي والوضع النوعي بلحاظ ان الواضع قد يتصور لفظا بشخصه فيضعه على المعنى كما لو تصور لفظ الانسان ووضعه على المعنى، وقد يتصور لفظا لابنفسه بل من خلال تصور عنوان مشير اليه، كما هو الحال في وضع الهيئات كوضع هيئة الفاعل على من يقوم به الفعل، فان هذا الوضع لا يختص بلفظة الفاعل وانما هذه اللفظة يشار بها الى كل ما كان على هيئة الفاعل، فاذا قال الواضع وضعت ما كان على هيئة الفاعل ليبدل على من يقوم به الفعل وعلم به الآخرون فيحصل لهم الاقتران الأكيد بين كل ما كان على هيئة الفاعل وبين هذا المعنى بلا حاجة الى تكرر سماع مصاديقه، فلو سمعوا لاول مرة انه جاء عالم ينتقل ذهنه الى انه قد جاء من يقوم به العلم ويكون متلبسا به، فما ذكره في البحوث من لزوم تكرر سماع المصاديق فيه حتى يحصل في الذهن القرن الأكيد فغير متجه، كما مر نظيره في الوضع العام والموضوع له الخاص.

هذا، والمعروف ان وضع الهيئات في المشتقات نوعي ووضع المادة في المشتقات شخصي.

وقد استشكل في ذلك بعدم وجود فرق بينهما، لانه ان كان ملاك كون وضع الهيئة نوعيا عدم اختصاصها بمادة من المواد فمواد المشتقات ايضا كذلك، لعدم اختصاصها بهيئة من الهيئات، حيث يوضع مادة سيالة في ضمن هيئات مختلفة كمادة "ض ر ب" فانها وضعت على معنى معين وان طرأت على هذه المادة هيئات مختلفة، وان كان ملاك كون وضع الهيئات شخصيا امتياز كل مادة عن مادة أخرى فهيئات المشتقات ايضا كذلك،

لامتياز بعضها عن بعض .

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني "قده" بأن المادة امر قابل للحاظ الواضع بنفسه ففي وضع المادة ضرب يتصور الحروف الثلاثة وتوضع لمعنى، وهذا بخلاف الهيئة فانها لايمكن لحاظها الا في ضمن مادة ما لتقومها بالمادة، حيث انها طور من اطوار المادة، فلا بد من تصور الهيئة في ضمن مادة، فيقال مثلا كل ما كان على هيئة الفاعل فهو موضوع لمن يقوم به الفعل<sup>(١)</sup>. وما افاده تام عرفا، فانه وان كان لايمكن لحاظ المادة الا في ضمن هيئة، لكن يمكن لحاظ ذات المادة عرفا بخلاف الهيئة، فانها طور من اطوار المادة، ولايمكن قصر النظر عليها من دون لحاظ المادة.

### ٣- في تشخيص الواضع

وقع الخلاف بين الأعلام في تشخيص الواضع، فذكر المحقق النائيني "قده" أنه تعالى هو الواضع الحكيم وأنه جعل لكل معنى لفظا بمناسبة مجهولة عندنا، وهذا الجعل يكون وسطا بين جعل التكوينيات التي لا يحتاج ادراكها الى شيء آخر كإدراك العطش وبين جعل الاحكام الشرعية التي يحتاج إدراكها الى إرسال الرسل، فان الله سبحانه ألهم كل طائفة من عباده على اختلافهم بلغة خاصة، ومن المقطوع به بحسب التواريخ أنه لم يكن شخص او جماعة قد وضعوا الالفاظ على ما هي عليها من الكثرة في كل لغة، مضافا الى كثرة المعاني التي يتعذر تصورها من شخص او أشخاص متعددين، ولو كان هناك واضع من البشر للغات لنقل ذلك في التاريخ مع انه لا يوجد شيء من ذلك في التاريخ، ومما يؤكد ذلك أنا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أية لغة لما تمكنوا من ذلك فما ظنك

مباحث الوضع ..... ٣٠٧

بشخص واحد<sup>(١)</sup>.

ويورد عليه كما ذكره السيد الخوئي "قده" بان وضع الالفاظ كان تدريجيا قد توسع بتوسعة اغراض البشر، وليس واضع جميع الفاظ اللغة شخصا واحدا او جماعة معينة، بل شارك في وضع اللغة الأجيال وفقا لتوسع حاجاتهم، وليس من صنع انسان معين كي يستبعد ذلك على اساس عدم نقل التاريخ مثله، فلا مانع من ان يكون الواضع للغات هو البشر<sup>(٢)</sup>.

هذا، وقد ذكر في البحوث اربع مبعّدات لكون الواضع هو البشر:

١- انه كيف التفت الانسان البدائي الى امكانية الاستفادة من أصوات معينة وألفاظ في إبراز مقاصده لولا الهام من الله تعالى، فان هذه النكتة وان كانت تبدو الآن واضحة لان كل انسان ينشأ في ضمن لغة ولكن الواضع الأول كيف التفت الى ذلك؟.

٢- ان المسالك المعروفة للوضع كمسلك الاعتبار او التعهد تشتمل على نكات دقيقة تتطلب درجة من النضج الفكري، مع ان وصول الانسان الى هذه الدرجة كان متأخرا عن حياته الاجتماعية التي طلبت منه وضع لغة لإبراز مقاصده.

٣- انه لو فرض ان الواضع ادرك تلك الدقائق فكيف تيسّر له ان ينقل تلك الافكار المعنوية الى الآخرين مع انها ليست محسوسة يمكن الاشارة اليها.

٤- إنه كيف نفسر اتفاق مجموعة من الناس على لغة معينة، فان مجرد الصدفة بان ينقذ في أذهان جميعهم صدفة وضع لفظ الماء بإزاء المعنى المعين ولفظ الهواء بإزاء المعنى الآخر وهكذا... بعيد جدًا بحساب الاحتمالات، وكون ذلك قد حصل عند احدهم ثم تبعه فيه الآخرون غير

١- اجودالتقريرات ج ١ ص ١١

٢- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٣٤

٣٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
متناسب مع وضع الانسان البدائي، فان حالة التبعية الجماعية لرئيس او شيخ  
عشيرة مثلا انما حصلت في تاريخ الانسان متأخرا عن ظاهرة اللغة بكثير.  
ثم ذكر انه بناء على المسلك الصحيح من كون الوضع هو الاقتران الأكيد  
فلا تتجه هذه المبعّدات، اذ بناء عليه لا تكون عملية الوضع الالعملية طبيعية  
ساذجة كانت مألوفة لدى الانسان في حياته الطبيعية، فان دلالة الأصوات  
من قبيل دلالة صوت الزئير على الأسد والنهيق على الحمار والصهيل على  
الفرس وخرير الماء على الماء وصوت تساقط ورق الأشجار على ذلك  
ونحوها، فلعلها هي التي ألفت نظر الإنسان الى ان من الممكن ان يدل  
الصوت على معنى، فانفتح عليه باب الخيرفي وضع الالفاظ، ومن المعقول  
افتراض حصول الاتفاق التدريجي بين مجموعة متقاربة من الناس في  
استعمال لفظ معين على معنى بشكل بدائي ساذج ثم يتطور ذلك عندهم  
بمرور الزمان.

ولكن مع ذلك نحن لانملك برهانا قاطعا على نفي نظرية كون الواضع هو  
الله تعالى واختيار ان نشوء ظاهرة اللغة في حياة الانسان كان من صنع نفسه  
مئة بالمئة، بل من المحتمل ان تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة  
الإنسان بتدخّل من الله سبحانه وتعالى بان يكون ألهم آدم وعلمه الالفاظ  
وتدل جملة من الروايات على ان آدم وزوجته (عليهما السلام) كانا يتكلمان  
قبل هبوطهما الى الارض، ومن المستبعد جدّا ان يحصل ذلك من دون إلهام  
الهي<sup>(١)</sup>.

أقول: أما ما ذكره "فده" من المبعّدات ففيه: أن المبعّد الاول لاوجه له  
أبدا، فان الإنسان بعد ما كان يحس بحاجة الى تفهيم مقاصده للآخرين

مباحث الوضع ..... ٣٠٩  
فيتصدى لذلك بكل امكانياته، فأحس غريزيا بتمكّنه من ايجاد أصوات فنشأ  
من ذلك تكوّن اللغات تدريجاً، ومن الممكن ان تكون الأوضاع اللغوية  
للإنسان البدائي على نهج الوضع التعيني الذي ذكرنا سابقاً أنه يشتمل على  
نتيجة الوضع وهو الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى، ولعل الانسان البدائي  
استعمل لفظاً ساذجاً على معنى وفهّمه للمخاطب بواسطة قرينة، ثم تكرر  
ذلك منه ومن غيره لأنس حصل اليهم الى ان بقي ذلك في أعقابهم، وهذا  
المقدار من التبعية الناشئة عن أنس ذهني حاصل من الاستعمالات السابقة  
ليس خلاف وضع الإنسان البدائي، ولعل اول ما صدر منه اسماء الأصوات  
التي تتناسب مع معانيها.

واما المبعّدات الأخرى فيلاحظ عليها ان ما اخترناه من نظرية كون الوضع  
هو جعل اللفظ علامة على المعنى لايشتمل على أية نكتة دقيقة، على ان  
مسلكه "قده" من كون حقيقة الوضع هو القرن الأكيد لاينافي ان يكون القرن  
الأكيد ناشئاً عن عملية انشائية في الوضع التعيني فيقع الكلام في حقيقة  
القضية الانشائية في موارد الوضع التعيني الصادر من الانسان البدائي اذمن  
البعيد انحصار الوضع في الانسان البدائي بالوضع التعيني.

وأما ما استشهد به "قده" على إلهية الوضع من تكلم آدم وحوّاء "عليهما  
السلام" قبل الهبوط بلغة وكذا ما ورد من أنه تعالى علّم آدم الاسماء والالفاظ  
لاينافي نشوء سائر اللغات على ما هي عليها من الاختلاف والكثرة في أبناء  
البشر بضع منهم، وكون نشوء جميع اللغات -بما فيها اللغات التي نشاهدها  
في الجماعات التي تعيش في الغابات والأماكن البعيدة - عن تدخل إلهي  
مباشر بعيد جداً.

### تبعية الدلالة للإرادة

وقع الكلام في ان الدلالة الوضعية هل تتوقف على إرادة المتكلم لتفهم المعنى بحيث لو صدر اللفظ من لافظ غير ذي شعور كالنائم لم يكن بينه وبين المعنى أية علقه وضعية او ان العلقه الوضعية لاتكون تابعة لهذه الإرادة، فذهب جمع من المحققين- منهم السيد الخوئي فده"- الى الأول ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي بينما ذهب المشهور الى الثاني، ولندكر مقدمة لأجل توضيح البحث وهو أنه يوجد للفظ الموضوع على المعنى ثلاث دلالات:

١- الدلالة التصورية، وهي سببية سماع اللفظ للانتقال الى المعنى، وهذه الدلالة لاتتوقف على إرادة تفهم المعنى، فلو فرض صدور اللفظ عن لافظ بلاشعور كالنائم او من تموج الهواء لانتقل ذهن السامع الى ذلك المعنى أيضا.

٢- الدلالة التصديقية الأولى، وقد يعبر عنها بالدلالة التفهيمية وهي دلالة اللفظ على كون المتكلم بصدد تفهم معناه، ومن الواضح ان هذه الدلالة مفقودة فيما لو صدر اللفظ من لافظ بلاشعور كالنائم او صدر ممن نصب قرينة متصلة على عدم كونه بصدد تفهم معنى او على كونه بصدد تفهم معنى آخر كموارد الاستعمال المجازي مع القرينة المتصلة.

٣- الدلالة التصديقية الثانية، وهي دلالة اللفظ على وجود الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعمالية وهذه الدلالة ثابتة بحسب ظهور حالي نوعي في ان المتكلم لايتكلم الا على وفق ارادته الجدّية، ولاريب في ان بناء العقلاء قد استقر على ان الدلالة التصديقية مطابقة للإرادة الجدّية مالم تقم قرينة على الخلاف، كما لو قامت قرينة على كونه في مقام الهزل.

#### Comment [1]: البتة اين دلالت

ثالثه در جمل تامه فرض دارد. والا لفظ ماء اينكه معنا ندارد كه دلالت تصديقيه ثانيه داشته باشد. غير از مفهوم تصوری آب متضمن چیزی نیست تا بگوئيم مطابق با مراد جدی متكلم هست يا نیست. بله اگر بگويد الماء موجود يعنى جمله تامه بگويد آنوقت دلالت ثالثه هم موضوع پیدا می کند.

وقد وقع الخلاف بين الاعلام في ان الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصويرية او انها الدلالة التصديقية الأولى، فالمشهور هو الأول بتقريب ان الانتقال الى المعنى عند تصور اللفظ في موارد صدوره عن لافظ بلاشعور واختيار كالتائم لايد ان يستند الى سبب، وذلك السبب اما الوضع او القرينة، وحيث ان الثاني منتف لفرض حصول المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من دون قرينة فيتعين الاول.

وخالف في ذلك جماعة من المحققين فاخثاروا كون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية الأولى، وممن أكد على هذا القول هو السيد الخوئي "فده"، واستدل عليه بوجهين:

**الاول:** انه بناء على المسلك الصحيح في تفسير حقيقة الوضع من كونه هو التعهد والالتزام بان لا يستعمل هذا اللفظ الا عند إرادة تفهيم المعنى فلا يعقل شمول التعهد والالتزام لموارد عدم الاختيار كصدور اللفظ منه حال نومه، وعليه فدلالة اللفظ الصادر منه حال نومه على المعنى لاتكون دلالة وضعية جزما، نعم هي دلالة أنسية من جهة الانس الحاصل بين اللفظ والمعنى من كثرة الاستعمال او من أمر آخر.

**الثاني:** انه بناء على مسلك القوم في تفسير حقيقة الوضع من انها امر اعتباري فحيث ان الأمر الاعتباري يتبع الغرض الداعي اليه، فلو زاد على مقدار الغرض كان لغوا محضاً، وعليه فلما كان الغرض الباعث على الوضع هو قصد تفهيم المعنى باللفظ فلاموجب لاعتبار العلة الوضعية على الاطلاق حتى في اللفظ الصادر عن لافظ بلاشعور واختيار، حيث ان اعتبارها في مثل هذه الموارد لغو ظاهر، فالدلالة التصويرية لاتكون دلالة وضعية على جميع

Comment [h19]: احتمال اينكه اين

متكلم اين لفظ را على سبيل لقلقة اللسان تلفظ كرهه باشد ما با اصالة الحقيقة آن را نفى كنيم، آيا اينطور است، كه مشهور اين را مى گویند؟ مشهور مى گویند ما مى توانيم احتمال صدور لفظ را از باب لقلقه لسان با اصالة الحقيقة نفى كنيم، چون اين كار خلاف وضع است.

٣١٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المسالك في حقيقة الوضع<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على ما ذكره من الوجه الاول انه مبني على تمامية مسلك التعهد وقد مرّ الاشكال فيه سابقا.

ويلاحظ على ما ذكره من الوجه الثاني ان اطلاق الوضع بناء على كونه امرا اعتباريا وان كان خاليا من الأثر بالنسبة الى اللفظ الصادر من لفظ بلاشعور او من تموّج الهواء، ولكن لا يكون هذا الاطلاق لغوا عرفا بعد ان كان التقييد بحاجة الى مؤونة عرفية زائدة، ولو قلنا بان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب فبناء على ذلك يكون الاطلاق امرا عدما ولا مؤونة فيه لاعرفا ولا عقلا.

ومما يشهد على ذلك ما نراه في وضع اسم لمولود، فان الواضع لا يقيده بموارد صدور هذا اللفظ عن لفظ ملتفت.

هذا مضافا الى انه على كون الوضع هو الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى، فانه بناء عليه يكون الاقتران الأكيد بين طبيعي اللفظ -ولو صدر من لفظ غير ملتفت - وبين طبيعي المعنى، وقد يكون هذا الاقتران الأكيد ناشئا عن كثرة الاستعمال في مورد الوضع التعيني وليس فيه أي اعتبار من قبل أحد حتى يقال بان اطلاقه لمورد صدور اللفظ من لفظ غير ملتفت يكون لغوا.

بل يمكن ان يقال بانه بناء على كون الوضع امرا اعتباريا فمع ذلك حيث يكون الغرض منه هو تحقق القرن الأكيد فيلغو تقييد الوضع بحال ارادة تفهيم معنى، بعد عدم امكان التحفظ على هذا القيد في مرحلة القرن الأكيد الذي هو نتيجة الوضع.

ثم إن غاية ما يقتضيه هذا الدليل الذي استدل به السيد الخوئي "قده" هو



تبعية الدلالة للإرادة ..... ٣١٣

تبعية الدلالة الوضعية للاتفات والاختيار، بمعنى ان الواضع قد تعهد بان لايتلفظ بلفظ معين مع الاتفات والاختيار الا عند إرادة تفهيم معناه، ولايقضي تبعية الدلالة الوضعية لإرادة تفهيم المعنى، حيث ان مقتضى اطلاق تعهده أنه لو صدر منه اللفظ في حال الثفاته واختياره فيكون بصدد إرادة تفهيم المعنى، ولايكون على سبيل لقلقة لسان، فانه لايرتب على شمول التعهد له أيّ محذور بعد كونه فعلا اختياريا له، فلاتكون الدلالة الوضعية حينئذ تابعة لإرادة تفهيم المعنى وانما تكون تابعة للاتفات والاختيار؛ نعم يصح ان يقال عندئذ بكون الدلالة الوضعية تصديقية، حيث أن صدور اللفظ في حال الاتفات والاختيار يكشف عن وجود إرادة تفهيم المعنى المعين كما سيأتي توضيحه.

هذا ومن جهة أخرى ان ما نقل عنه من كون تعهد الواضع مشروطا بما اذا كان قاصدا لتفهيم المعنى<sup>(١)</sup> لايد ان يحمل على دعوى كون التعهد مشروطا بما لو قصد تفهيم معنى ما، لخصوص قصد تفهيم هذا المعنى الموضوع له، حيث انه غير معقول فان مرجعه الى ان يكون تعهد الواضع بعدم تلفظه بلفظ الماء مثلا الا عند قصد تفهيم معنى الماء، معلقا على ما اذا كان قاصدا تفهيم معنى الماء، وهذا من تعليق الشيء على نفسه، فلايد ان يراد منه تعليق هذا التعهد على ما لو كان قاصدا تفهيم معنى ما بان لا يكون صدوره منه على سبيل لقلقة لسان.

و مقتضى ذلك هو أنه من خلال الدلالة الوضعية الناشئة عن تعهد المتكلم لايمكن احراز كونه قاصدا لتفهيم معنى ما وانه لم يصدر منه الكلام على سبيل لقلقة لسان، حيث أن تعهده كان مشروطا بفرض كونه قاصدا لتفهيم معنى-

مّا، ومن الواضح ان القضية الشرطية لا تتكفل لبيان وجود شرطها، فيلزم احراز كون المتكلم قاصدا لتفهم معنى مّا من طريق آخر وهو الظهور الحالي النوعي له بلحاظ ان الغالب في حال العاقل الملتفت عدم صدور لفظ منه على سبيل لقلقة لسان بل عند إرادة تفهم معنى، وهذا يعني عدم الحاجة في تحقق الظهور الاستعمالي ولو في الجملة الى مسلك التعهد، ولعل هذا خلاف النكتة التي دعت اصحاب مسلك التعهد الى اختيارهم لهذا المسلك، حيث ان الظاهر انهم يرون أن الظهور الاستعمالي لكلام المتكلم يكون ناشئا من تعهده.

وكيف كان فالصحيح هو المسلك المشهور من عدم تبعية الدلالة الوضعية للإرادة وكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية بين اللفظ والمعنى ولو صدر هذا اللفظ من لافظ بلا شعور او من تموّج الهواء.

وهذا بناء على كون الوضع هو الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى واضح جدّا، حيث أنه لا يعقل ان تكون الدلالة الوضعية بين لفظ ومعنى تابعة لإرادة تفهم المعنى بل لا يعقل ان تكون تابعة لصدور اللفظ عن التفات واختيار، كما لا يعقل ان تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية بان يكون اللفظ بمقتضى علقته الوضعية مع المعنى كاشفا عن وجود إرادة المتكلم لتفهم المعنى، وانما تكون الدلالة تصورية لامحالة حيث ان تصور اللفظ يستلزم تصور المعنى بمقتضى الأنس الذهني الحاصل بينهما، فان الدلالة عبارة عن الانتقال من شيء الى شيء آخر وهو فرع الملازمة بينهما، فاذا كانت الملازمة بين وجودين كان الانتقال تصديقا كالانتقال من وجود النار عند رؤيته الى وجود الحرارة، وان كانت الملازمة بين تصورين كان الانتقال تصوريا كالانتقال من تصور مفهوم الأبوة الى تصور مفهوم البنوة لتضايتهما، والاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى انما يوجد التلازم الذهني بينهما فيكون

الانتقال تصوريا ولا يعقل سوى ذلك، وهو معنى كون الدلالة الوضعية تصورية، وأما الدلالة التصديقية للكلام في ان المتكلم بصدد إرادة تفهيم المعنى فليست دلالة وضعية وانما هي ناشئة عن ظهور حالي نوعي بمتقضى الغلبة، فان الغالب في حال العاقل الملتفت ان لا يأتي باللفظ على سبيل لقلقة اللسان، بل يقصد به تفهيم المعنى المرتبط به، وعليه فبناء على مسلك القرن الأكد لا يمكن ان يكون اللفظ دالا وضعا على وجود إرادة المتكلم لتفهيم المعنى.

وقد يتخيل أنه بناء على مسلك القرن الاكيد أيضا يمكن ان تكون الدلالة الوضعية تابعة لإرادة تفهيم معنى ما، وذلك بأخذ الإرادة قيذا في اللفظ بان يكون القرن الأكد بين اللفظ المقرون بإرادة تفهيم معنى ما وبين معنى معين، فلو تجرد اللفظ عن إرادة تفهيم معنى ما بان كان صدوره على سبيل لقلقة اللسان لم تكن أية علاقة وضعية بينه وبين ذلك المعنى المعين، كما يمكن ان تكون الدلالة الوضعية بين اللفظ والمعنى دلالة تصديقية بان يكشف اللفظ عن وجود إرادة تفهيم المعنى بان يؤخذ هذه الإرادة قيذا في المعنى الموضوع له بان يوجد القرن الأكد بين اللفظ وبين إرادة تفهيم المعنى، بحيث يوجب سماع اللفظ التصديق بوجود ارادة الالافظ تفهيم المعنى المعين.

توضيح ذلك: انه بناء على مسلك القرن الأكد وان لم يمكن تقييد العلاقة الوضعية بحال دون حال اذا افترض عدم تقييد في اللفظ الموضوع او في المعنى الموضوع له، فان القرن الأكد علاقة واقعية بين اللفظ والمعنى وليست علاقة اعتبارية حتى تكون قابلة للاطلاق والتقييد، -وان كان عملية الانشاء في الوضع التعييني سببا تمهيدا لتحقيق هذه العلفة الوضعية خارجا- فإما ان تكون هذه العلفة الواقعية موجودة او معدومة، فلفظ الماء مثلا ان

٣١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

أوجب سماعه انتقال ذهن السامع الى المعنى فيكون هذا هو القرن الأكيد ولا معنى لان يختص سببته للانتقال بحال دون حال، وهذا بخلاف ما لو اخترنا في تفسير حقيقة الوضع مسلك الاعتبار او التعهد، حيث يصح حينئذ تقييد العلقه الوضعية بحال دون حال، بان يكون اعتبار الواضع او تعهده والترامه مختصا بحالة دون حالة، فهو يتعهد مثلا بانه في النهار فقط كلما جاء باللفظ الفلاني يكون قاصدا لمعناه، فبناء على مسلك القرن الأكيد لا يمكن تقييد نفس العلقه الوضعية الا انه يمكن تقييد اللفظ الموضوع بان يحصل القرن الأكيد بين اللفظ المقيد كاللفظ المقيد بالتنوين وبين المعنى او تقييد المعنى الموضوع له بان يوضع اللفظ على معنى مقيد.

وعليه فيقال في المقام بان القرن الأكيد يمكن ان يحصل بين لفظ الماء مثلا مع تقييد هذا اللفظ باقترانه بإرادة تفهيم المعنى وبين معنى الماء فتكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، بحيث لو تجرد اللفظ عنها صار مهنلا، كما يمكن ان يحصل القرن الأكيد بين لفظ الماء وبين معنى الماء مع تقييد هذا المعنى بإرادة تفهيمه، فتكون الدلالة الوضعية تصديقية اي تكشف اللفظ عن إرادة تفهيم المعنى المعين، واذا أريد الجمع بين تبعية الدلالة للإرادة وبين كون الدلالة تصديقية - كما هو الظاهر من تعبير الاصحاب بتبعية الدلالة للإرادة حيث فسروها في كلماتهم بما يكون جامعا بين الأمرين- فيلزم تقييد اللفظ بإرادة تفهيم معنى ما وكذا يلزم تقييد المعنى بإرادة تفهيم نفس هذا المعنى المعين، فلو تجرد اللفظ عن إرادة الالفاظ تفهيم معنى به بان كان صدوره على سبيل لقلقة لسان كان اللفظ مهنلا و لم توجد اية علقه وضعية بينه وبين المعنى، ولو اقترن بإرادة تفهيم معنى به كان كاشفا عن كون الالفاظ بصدد تفهيم هذا المعنى المعين، وأما تقييد اللفظ باقترانه بإرادة تفهيم هذا المعنى المعين وتقييد المعنى أيضا بإرادة تفهيمه، فهو غير معقول لاستلزامه

التهافت، حيث أن مقتضى تقييد اللفظ بإرادة تفهيم هذا المعنى المعين هو توقف الدلالة على وجود ارادة تفهيم هذا المعنى المعين، فلا بد من احراز وجود هذه الإرادة من طريق آخر كي يحرز فعلية الدلالة الوضعية للفظ بينما يراد من تقييد المعنى بإرادة تفهيمه هو استكشاف وجود هذه الإرادة من نفس اللفظ، هذا غاية ما يمكن ان يقرب به امكان كون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة وكونها دلالة تصديقية حتى بناء على مسلك القرن الأكيد.

ولكن هذا التخيل بمعزل عن الصواب، فان تقييد احد طرفي الاقتران الأكيد وهو اللفظ او المعنى وان كان معقولا بان يكون اللفظ المقرون بالتنوين مثلا موضوعا على معنى، او يقيد المعنى بقيد كأن يوضع لفظ "الرجل" على الانسان المذكّر مثلا، الا ان ما هو المعقول هو تقييد اللفظ او المعنى بقيد تصوري، فلفظ "زيد" حينما يراد قرنه بمعناه قد يقيد بالتنوين مثلا، ولكنه يعني أخذ صورة اللفظ المنوّن وجعلها تقترن بصورة معنى خاص، وكذا لو فرض وضع اللفظ الصادر في الليل مثلا على معنى معين فيستلزم تصور صدور هذا اللفظ في الليل انتقال الذهن الى تصور المعنى.

وأما تقييد اللفظ باقترانه خارجا بوجود إرادة تفهيم معنى بحيث تكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة بحيث لو تجرد اللفظ عنها لبقى مهملًا فهو غير معقول، لان المقصود ان كان هو جعل وجود الإرادة واقعا قيّدا في اللفظ الموضوع بحيث يكون هو سببا لانتقال السامع الى صورة المعنى فهذا يعني ان إرادة المتكلم بوجودها الواقعي تكون مؤثرة في تصور السامع للمعنى، وهذا باطل جزما.

وان كان المقصود جعل علم السامع بإرادة المتكلم لتفهم معنى قيّدا في اللفظ الموضوع بحيث يكون انتقال السامع الى صورة المعنى مسببا عن تصور اللفظ وعن علمه بإرادة المتكلم لتفهم معنى ففيه: أنه وان امكن

٣١٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

حصول الاقتران المتكرر بين صدور لفظ الماء مثلا عن الالفاظ في حال إرادته لتفهم معنى ما، وبين إرادة هذا الالفاظ تفهم معنى الماء دون معنى آخر، وهذا الاقتران المتكرر يوجب حصول حالة في الذهن وهو انه اذا تصور الشخص هذا اللفظ وتصور صدوره في حال إرادة تفهم معنى فينتقل ذهنه الى تصور معنى الماء، فلاتكون العلقه الوضعية التي هي القرن الأكيد حسب الفرض تابعة لوجود إرادة الالفاظ لتفهم معنى بهذا اللفظ، بل يكون تصور السامع لإرادة المتكلم لتفهم معنى سببا للانتقال، فيكون انتقال السامع الى صورة المعنى مسببا عن تصور اللفظ وتصوره إرادة المتكلم بتفهم معنى، وهذا خروج عن فرض اخذ وجود إرادة المتكلم لتفهم معنى قيда في اللفظ. وأما اخذ الإرادة قيدا في المعنى الموضوع له بان يحصل القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى المقيد بإرادة تفهمه حتى تصير الدلالة الوضعية بذلك تصديقية، اي كون اللفظ كاشفا عن وجود ارادة تفهم المعنى ففيه: انه ان اريد اخذ مفهوم إرادة تفهم المعنى قيدا فمن الواضح انه انما يجعل اللفظ سببا لتصور مفهوم ارادة تفهم المعنى، ولايكشف عن وجودها، فتبقى الدلالة الوضعية تصورية.

وان اريد اخذ وجود إرادة تفهم المعنى قيدا في المعنى فهو غير معقول، لانه لايمكن ان يحصل التلازم بين وجود الإرادة خارجا وبين صدور اللفظ فلايمكن ان يتكفل لايجاده فيه الا بتعهد الشخص بان لايصدر منه اللفظ الا عند وجود إرادة تفهم المعنى، فانه لولا هذا التعهد لم يكن أيّ تلازم بين صدور اللفظ وبين ارادة الالفاظ لتفهم المعنى اذ يمكن صدور اللفظ على سبيل لقلقة لسان ونحو ذلك، نعم يمكن ان يكون صدور اللفظ كاشفا ظنيا عن كون الالفاظ بصدد تفهم المعنى بمقتضى ظهوره الحالي النوعي الناشيء من غلبة ان العاقل المتلفت لا يأتي باللفظ من دون قصد تفهم المعنى

تبعية الدلالة للإرادة ..... ٣١٩

المرتبط به، ولكنه غير القرن الأكيد المتحقق بين اللفظ والمعنى بحيث  
يوجب تصور اللفظ الانتقال الى تصور المعنى ولو صدر هذا اللفظ من لافظ  
بلاشعور او من تموج الهواء.

والمتحصل انه لايمكن حصول التلازم بين صدور اللفظ من العاقل  
الملتفت وبين وجود ارادة تفهيمه للمعنى الا بالالتزام بمسلك التعهد،  
وكلامنا الآن يبتني على مسلك القرن الأكيد.

فالصحيح على مسلك القرن الاكيد استحالة تبعية الدلالة الوضعية للإرادة  
وكذا استحالة كونها دلالة تصديقية اي كاشفة عن وجود ارادة تفهيم  
المعنى.

نعم بناء على مسلك التعهد تكون الدلالة الوضعية تابعة لفرض صدور  
اللفظ في حال الالتفات والاختيار بمقتضى عدم شمول التعهد لغير هذا  
الفرض، كما انه تكون الدلالة الوضعية تصديقية لامحالة، فانه حيث يلتزم  
الواضع بان لايصدر منه اللفظ الفلاني الا عند وجود ارادة تفهيم المعنى  
المعين، فالعلم بصدور اللفظ منه يوجب العلم بوجود ارادته لتفهم ذلك  
المعنى المعين بمقتضى تعهده، وهكذا بالنسبة الى ايّ متكلم آخر بعد كونه  
متعهدا ايضا بمقتضى كونه من اهل اللغة، هذا ولكن قد مرّ عدم تمامية  
مسلك التعهد في تفسير حقيقة الوضع.

هذا وأما بناء على كون الوضع هو الاعتبار الخاص بين اللفظ والمعنى  
فالظاهر هو أن الواضع ينشئ اعتبارا خاصا بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى  
من غير تقييده بفرض صدور اللفظ بحال الالتفات والاختيار فضلا عن تقييده  
بحال صدوره بقصد ارادة تفهيم معنى ما، فليست الدلالة الوضعية بناء عليه  
تابعة للإرادة كما انه لاتكون الدلالة الوضعية تصديقية، حيث ان الكاشف  
عن ارادة تفهيم المتكلم المعنى باللفظ لا يكون الا الظهور الحالي النوعي

٣٢٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

للمتكلم دون مجرد العلقمة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى، فان هذه العلقمة الاعتبارية تكون موجبة لتحقيق ملازمة ذهنية تصورية بين اللفظ والمعنى فقط. ثم انه استدل صاحب الكفاية "قده" على كون اللفظ موضوعا على ذات المعنى دون المعنى المقيد بإرادة تفهيمه بثلاثة وجوه:

١- انه لا بد حين استعمال اللفظ من ارادة تفهيم المعنى فلو كان المعنى في ذاته مقيدا بنفس ارادة التفهيم لزم كون العارض على المعنى داخلا في نفس المعنى وهو خلف او دور.

٢- انه يلزم المجاز في قولنا "زيد قائم"، اذ لا يعقل حمل القيام المقيد بامر ذهني وهو ارادة تفهيمه على الخارج، لان المقيد بأمر ذهني يكون ذهنيا لامحالة فلا يمكن حمله على الخارج، فيلزم استعمال القيام في هذا الكلام في ذات المعنى من دون لحاظ قيده فيكون مجازا.

٣- ان المعنى لو فرض تقييده بمفهوم ارادة تفهيم المعنى فلا يجدي لإثبات كون الدلالة الوضعية تصديقية، اي كاشفة عن وجود ارادة التفهيم، وان فرض تقييد المعنى بوجود ارادة تفهيمه فهذا يوجب كون الوضع عاما والموضوع له خاصا.

ثم ذكر "قده" أن مثل الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي القائلين بتبعية الدلالة للإرادة لا يقصدون كون الموضوع له هو المعنى بما هو مراد، وانما يقصدون ان الدلالة التصديقية -اي دلالة الألفاظ على كون معانيها مرادة لمن صدر منه تلك الألفاظ- تابعة لإرادة تلك المعاني من تلك الألفاظ تبعية المقام الإثبات لمقام الثبوت، فانه لولا مقام الثبوت لما وصلت النوبة الى مقام الإثبات، فلا بد من احراز كون المتكلم بصدد تفهيم المعنى حتى يثبت كونه مريدا لما هو ظاهر كلامه، والا لم يتم لكلامه الا الدلالة التصورية اي



كان سماع كلامه موجبا لانتقال السامع الى معناه فحسب<sup>(١)</sup>.

اقول: يلاحظ على ما افاده اولاً: ان القول بكون الوضع هو الدلالة التصديقية لايعني كون ارادة تفهيم المعنى داخلة في المعنى الموضوع له، بل يعني ذلك انها داخلة في حقيقة الوضع، كما ذكره السيد الخوئي "فده"، حيث ذكر ان الواضع يتعهد ان لايتلفظ باللفظ الفلاني الا عند استعماله في هذا المعنى المعين، فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو ذات المعنى دون ارادة تفهيمه.

**وثانياً:** ان ما ذكره في الإيراد الأول فيمكن ان يجاب عنه بان قيد المعنى هو ارادة تفهيم الجزء الاول من المعنى اي ذات مفهوم الماء مثلاً، وحينئذ فيكون الجزء الثاني للمعنى وهو ارادة تفهيمه حاصلًا قهراً.

**وثالثاً:** ان ما ذكره من الايراد الثاني يبتني على ان قيد المعنى هو كونه مراداً بالذات للتفهم، واما لو اريد منه كونه مراداً بالعرض للتفهم فلايمنع من الحمل لان القيام الخارجي يكون مراداً بالعرض للتفهم وهو الذي يحتمل على زيد.

**ورابعاً:** ان ما ذكره في الايراد الثالث وان كان متجهًا، ولكن الالتزام به غير ضائر.

**وخامساً:** ان ما ذكره من ان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت ليس له معنى محصل، لان مقام الاثبات ليس تابعا لمقام الثبوت بل هو كاشف عن مقام الثبوت، وعليه فصدور اللفظ ظاهر في ان المتكلم قاصد لتفهم هذا المعنى ولو لم يكن قاصداً له واقعا، نعم يكون الخلاف في ان هذا الظهور ظهور

٣٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وضعي كما هو مقتضى مسلك كون الدلالة الوضعية تصديقية او انه ظهور  
حالي عقلائي كما هو المختار.

هذا وقد حاول المحقق العراقي "قده" ان يجيب عن الإيراد الاول لصاحب  
الكفاية بانه وان كان وضع اللفظ بإزاء المعنى المقيد بكونه مرادا بالتفهم  
محالا لاستلزامه الدور او الخلف، لكنه لامانع ثبوتا من وضع اللفظ للمعنى  
المقرون بارادة تفهيمه بنحو الحصاة التوأمة، وذكر انه لو كان الغرض من  
الوضع خصوص تفهيم المعنى دون مطلق خطوط المعنى عند سماع اللفظ  
فحيث ان التفهيم يلزم إرادة المعنى حين القاء اللفظ فلاجرم يقتضي ضيق  
الغرض من الوضع التضييق في دائرة الوضع وبتبعه يتضيق موضوع الوضع قهرا  
ويمتنع اطلاقه لغير فرض ارادة المعنى، الا انه اجاب عنه بمنع كون الغرض  
من الوضع هو تفهيم المعنى، بل الغرض سببية سماع اللفظ لتصور المعنى  
مطلقا<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه **اولا**: انه لو استحال وضع اللفظ على المعنى المقيد بكونه  
مرادا بالتفهم كما هو المفروض في كلامه فلايمكن رفع غائلة استحالة  
التقييد بالتوصل الى اخذ الحصاة التوأمة موضوعا للوضع، اذ لايتحقق حصاة  
توأمة في المفهوم الكلي الا بلحاظه مقيدا، وهذا ما أجيب به عما ذكره  
"قده" في بحث اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم من أنه وان كان أخذ  
العلم بالحكم في موضوع الحكم مستحيلا لكنه يمكن اخذ الحصاة التوأمة  
اي ذات المكلف العالم بالحكم موضوعا للحكم فان ذات المقيد تكون  
متضيقة قهرا في طول تقيدها بال قيد وان لم يلحظ قيدها، ولايكون لها اطلاق  
للذات الفاقدة للقيد، نظير ما يقال من ان الصادر من النار مثلا ليس هو

تبعية الدلالة للإرادة ..... ٣٢٣

الحرارة مع قيد صدورها عن هذه النار ولكنها ذات متضيقة لا إطلاق لها للحرارة غير الصادرة من هذه النار، وعليه فيمكن الإشارة إلى الذات المتضيقة للمكلف العالم بالحكم وأخذها في موضوع الحكم، فإنه أورد عليه في محله بأنه لا يمكن لحاظ الذات المتضيقة في المفاهيم الكلية إلا بلحاظها مقيدة، والا فلو اقتصر على لحاظ ذاتها لما تضيقت أبداً، نعم يمكن بالنسبة إلى الموجودات الخارجية أن يشار إلى ذاتها المتميزة والمتعينة واقعا من دون لحاظ تقيدها، ولكنه لا يمكن ذلك في المفاهيم الكلية.

**وثانياً:** أنه لو فرض وضع اللفظ بإزاء الحصة التوأمة للمعنى المراد تفهيمه فلا ينطبق ذلك على المعنى الذي يتصوره المستعمل إلا بعد تعلق ارادته بتفهمه، وحيث فرض أنه يلزم تعلق ارادة التفهيم بالمعنى فلا بد من تعلقها بالحصة التوأمة التي فرض توقفها على نفس ارادة التفهيم المعنى الموضوع له، وحينئذ يكون تعلق ارادة التفهيم به من تعلق الارادة بعد فرض تعلق الارادة فيعود الاشكال.

نعم لو تمّ ما ذكره من أنه لو كان الغرض من وضع اللفظ لمعنى هو تفهيمه به فيوجب ذلك التضييق في دائرة الوضع فلا اشكال حينئذ في أنه يتبع تضييق الوضع وتقيده يتضييق المعنى الموضوع له، نظير ما يقال من أن تقييد الهيئة يوجب تضييق المادة قهراً، كما لو قال المولى أن استطعت فحجّ، فإن تقييد وجوب الحج بفرض الاستطاعة يوجب عدم انطباق الحج الذي تعلق به الوجوب على الحج الصادر من غير المستطيع، فكذلك لو قيد الواضع وضعه اللفظ على معنى بفرض كون المتكلم في مقام ارادة تفهيم معنى ما، فيوجب ذلك عدم انطباق المعنى الموضوع له على فرض ما لو كان المتكلم بهذا اللفظ غير قاصد تفهيم معنى به.

٣٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ولكن المهم عدم تمامية ما ذكره من ان ضيق الغرض من الوضع يوجب التضييق في دائرة الوضع قهرا، فانه ان كان مقصوده لغوية اطلاق الوضع لغير فرض إرادة تفهيم المعنى لاختصاص الداعي الى الوضع بفرض ارادة تفهيم المعنى ففيه انه لالغوية عرفا في اطلاق الوضع لفرض عدم ارادة تفهيم المعنى بعد ان كان في التقييد مؤونة زائدة عرفية، على انه لايجري هذا الاشكال بناء على مسلك القرن الأكيد الذي يرى الوضع اقترانا واقعيا بين اللفظ والمعنى .

وكيف كان فقد تحصل ان الصحيح هو عدم تبعية الدلالة الوضعية للارادة وكون الدلالة الوضعية تصورية .

### استعمال اللفظ في المعنى المجازي

وقع الكلام في انه هل يكفي في استعمال اللفظ في المعنى المجازي استحسان الطبع له كما هو مختار صاحب الكفاية "قده" او يحتاج الى اذن الواضع، والمراد منه هو أنه وضع بوضع نوعي كل لفظ للمعنى الذي يكون بينه وبين معناه الحقيقي علاقة معينة من العلاقات التي بيّنت في علم المعاني والبيان، وهذا ما حكى عن المشهور، وتنقيح الكلام في ضمن جهات:

**الجهة الأولى:** ان هذا الاختلاف يبتني على كون اللفظ في موارد المجاز مستعملا في غير ما وضع له كما هو المشهور، ولكن يوجد في قبالة نظريتان:

١- ما عن السكاكي من ان المجاز على قسمين:

احدهما: المجاز المرسل أي ما كان المجاز فيه بغير علاقة المشابهة كعلاقة الجزء والكل او علاقة السبب والمسبب ونحو ذلك.

وثانيهما: مجاز الاستعارة أي ما كان المجاز فيه بعلاقة المشابهة.

ويختص استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالقسم الأول، وأما القسم الثاني وهو مجاز الاستعارة فليس اللفظ مستعملا فيه في غير ما وضع له، بل هو مستعمل في نفس ذلك المعنى وانما يكون المجاز في تطبيق ذلك المعنى على المورد، فالمراد من الاسد في قولنا "زيد أسد" هو نفس معنى الحيوان المفترس، وانما يكون المجاز في تطبيقه على زيد فيكون هذا الاستعمال استعمالا حقيقيا لغة ومجازا عقليا من باب المجاز في الإسناد، وقد يسمى ذلك بالمجاز الادعائي أيضا.

وقد ذكر في البحوث عدة قرائن على نفي هذه النظرية:

**منها:** انه لو فرض كون المراد الاستعمالي في قولنا زيد اسد هو معناه

٣٢٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الحقيقي أي الحيوان المفترس فلا يكون المجاز بلحاظ مرحلة الارادة الاستعمالية فلا بد ان يكون المجاز بلحاظ مرحلة الارادة الجدية من جهة ادعاء ان زيدا اسد، ولكن ماذا يقال في فرض ما لو كان الغرض من هذا الكلام هو الهزل فلم تتحقق اية ارادة جدية فيه.

**ومنها:** انه في مثل قولنا "ان يوسف بدر" يكون ادعاء انه بدر بمعناه الحقيقي نقضا للغرض اذ الغرض هو بيان حسن وجهه مع ان كونه بدرا حقيقيا يعني كونه مستديرا وهذا ليس موجبا لحسنه كإنسان.

**ومنها:** أنه قد يكون المحمول في الاستعمال المجازي جزئيا كما في مثل قولنا "زيد قمر"، فانه لامجال فيه لادعاء كون زيد فردا من المعنى الحقيقي للقمر لان معناه ليس كليا حتى يتم فيه هذا الادعاء.

ثم ذكر أنه ان ما يحس من الفرق بين التعبير بان زيدا اسد وبين التعبير بانه رجل شجاع لا يكون شاهدا على تمامية نظرية السكاكي فان نكتة هذا الفرق في دلالة التعبير الاول على المشابهة بين زيد وبين الحيوان المفترس ولاتوجد هذه الدلالة في التعبير الثاني، فالصحيح ما عليه المشهور من ان الاصل في المجاز كونه استعمالا للفظ في غير معناه الموضوع له، وما ذكره السكاكي لا يصلح ان يكون تفسيراً عاماً للمجاز<sup>(١)</sup>.

والظاهر عدم تمامية هذه القرائن:

أما القرينة الأولى فلأن المراد من المجاز الادعائي هو الادعاء الانشائي، ولو كان الداعي اليه هو الهزل، فلو قال "ان زيدا اسد" فيكون المدلول الاستعمالي منه هو ادعاء أنه حيوان مفترس، فالمجاز الادعائي لا يوجب ان يكون المجاز بلحاظ مرحلة الارادة الجدية فحسب.

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ..... ٣٢٧  
وأما القرينة الثانية فلأن ادعاء كون يوسف بدرا ليس من جميع الجهات  
وانما هو من جهة حسن الوجه، كما ان قولنا "زيد اسد" لم يكن بغرض  
ادعاء انه اسد حتى بلحاظ بُخر فمه.

وأما القرينة الثالثة فلأنه يكفي في كون زيد قمرا ادعاء الهوهوية بينه وبين  
القمر، ولا يلزم ان يكون القمر كلياً، ونظيره التعبير بان زيدا حاتم، والالتزام  
باستعمال القمر والحاتم في مفهوم كلي وهو الجميل والجواد خلاف المرتكز  
جدًا.

وأما ما ذكره في بيان نكتة الفرق بين التعبير بان زيدا اسد وبين التعبير بانه  
رجل شجاع من ان مفاد الاول هو بيان مشابهة زيد للحيوان المفترس ففيه:  
انه يوجد فرق وجدانا بين التعبير بان زيدا اسد وانه مثل الاسد، ولأجل ذلك  
قد يقال زيد رجل شجاع بل اسد او يقال زيد مثل الاسد بل هو الاسد، كما  
يقال انه ليس مثل الاسد بل هو الاسد، وليس ذلك الا لأجل ان مفاد الأول  
ان زيدا فرد الأسد بما له من المعنى الحقيقي.

فالظاهر تمامية نظرية السكاكي، ويشهد لها ان ما نحس به من اللطافة في  
مثل التعبير بان زيدا اسد لانحس به في مثل التعبير بانه رجل شجاع او انه  
مثل الأسد.

وان شئت فلاحظ قول الشاعر:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

فان لفظ "الشمس" لو كان مستعملا في معنى "الحسن الوجه" فلا يبقى  
مجال للتعجب من حجبه عن ضوء الشمس، وانما يصح التعجب من حجب  
الشمس عن ضوء نفسها.

وقد يستشهد على تمامية نظرية السكاكي بانه قد يستعمل اللفظ في  
المجاز بلاعلم للمستعمل بالمعنى الحقيقي، فاذا قلنا بان الاستعمال المجازي

٣٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هو استعمال اللفظ في معني آخر لمشابهة بينه وبين المعنى الحقيقي لم يمكن توجيه هذا الفرض، ولكن يمكن توجيهه بأنه يمكن ان يكون استعمال الجاهل يتبع العالم بالعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المستعمل فيه والملاك لحاظ حال العالم.

ثم لا يخفى ان المجاز الادعائي لا يختص بخصوص مجاز الاستعارة بل يأتي في بعض موارد المجاز المرسل، كما في قوله "أعصر خمرا" فانه مجاز ادعائي بعلاقة الأول والمشاركة، وكذا في اطلاق اسم المسبب على السبب، وكذا في مثل مجاز المركب كقولك لمن يتردد في امر" اراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى"، فانه مستعمل في معناه الحقيقي، وانما المجاز في مرحلة التصديق ويكون مجازا ادعائيا.

٢- ما اختاره جملة من الأعلام -كالسيد البروجردى والمحقق الشيخ محمد رضا الاصفهاني والسيد الخوئي والسيد الامام "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"- من ان الاستعمال المجازي يكون من قبيل المجاز الادعائي دائما<sup>(١)</sup>.

ولكنه غير ظاهر في جميع موارد الاستعمالات المجازية، فاستعمال لفظ الرقبة مثلا في الانسان ليس باعتبار أنه عنق ادعاء، وما يرى من عدم صحة استعمال الرقبة في غير مقام العتق والفك، حيث لا يقال "جاء رقبة" وانما يقال "عتق رقبة" او يقال "اللهم فك رقبتى" فانما هو لأجل عدم أية مناسبة تقتضي حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الانسان مجازا في غير مورد العتق والفك فلا يقتضي كون استعمال الرقبة في مورد العتق والفك من باب المجاز الادعائي، ويشهد عليه انه لا يصح ان يبدل قولنا "عتق الرقبة المؤمنة" بجملة

١- نهاية الاصول ص ٢٩، وقاية الادهان ص ١٠٣، محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٩٣، تهذيب الاصول ج ١ ص ٣١



استعمال اللفظ في المعنى المجازي ..... ٣٢٩  
"عتق العنق المؤمن".

**الجهة الثانية:** ان المجاز الادعائي وان كان بحاجة الى مصحح الادعاء عرفا فلا يقال لأبخر الفم انه أسد بملاحظة ان الاسد أبخر الفم، ولكنه خارج عن محل الخلاف بين المشهور وصاحب الكفاية، حيث أنه ليس استعمالا في المعنى الذي لم يوضع له اللفظ حتى يأتي فيه قول المشهور من لزوم إذن الواضع، وأما الاستعمال المجازي في غير المعنى الموضوع له بناء على تحققه -ولو في الجملة كما هو المختار- فيقع فيه الكلام في أنه هل يكفي في هذا الاستعمال المجازي استحسان الطبع له او يحتاج الى اذن الواضع، والظاهر انه يكفي فيه استحسان الطبع، كما هو مسلك صاحب الكفاية "فده".

وقد استدل في البحوث على ذلك بان منشأ دعوى احتياج الاستعمال المجازي الى وضع الواضع كل لفظ بالوضع النوعي في المعنى الذي يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معينة، إما ان يكون هو امكان تفسير صلاحية دلالة اللفظ على المعنى المجازي مع عدم وضعه له، او تصحيح الاستعمال المجازي بعد الفراغ عن مرحلة صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي، ثم ذكر أن الصحيح عدم الحاجة الى وضع الواضع في أي منهما.

**أما الأول-** وهو تفسير صلاحية دلالة اللفظ على المعنى المجازي- فيمكن ان يكون ذلك بطريق آخر غير وضع اللفظ نوعا على معناه المجازي. توضيحه: انه حينما يواجه الانسان سؤالا وهو انه من اين نشأت دلالة اللفظ على المعنى المجازي مع عدم وضعه له؟، فقد يجاب عنه بان هذه الدلالة نشأت من القرينة على المجاز، ولكن هذا الجواب غير تام، حيث أنه **اولا:**

٣٣٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

يكون اللفظ بحد ذاته واجدا لصلاحية اخطار المعنى المجازي وان كان بدرجة أضعف من اقتضائه لإخطار المعنى الحقيقي ولولا ذلك لما صح استعمال اللفظ في المعنى المجازي بلاقرينة.

**وثانيا:** ان القرينة غالبا لاتصلح لإخطار المعنى المجازي وانما تصلح لصرف الذهن عن المعنى الحقيقي، ففي قولنا "رأيت أسدا يرمي" ليس في كلمة "يرمي" أية دلالة على الرجل الشجاع، بل فيها دلالة على كون المرئي انسانا، وأما كونه رجلا شجاعا فهو بدلالة نفس لفظ الاسد. وقد يجاب عن هذا السؤال بجواب آخر وهو ان يقال بان صلاحية دلالة اللفظ على المعنى المجازي تكون ناشئة من وضع آخر نوعي للفظ غير وضعه على معناه الحقيقي.

وهذا الجواب غير متجّه أيضا، والصحيح هو نشوء هذه الصلاحية لدلالة اللفظ على معناه المجازي من نفس الوضع الأول للفظ بإزاء معناه الحقيقي فان اللفظ يكتسب بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على كل معنى متناسب مع معناه الحقيقي، الا ان هذه الصلاحية تكون أضعف من صلاحية اللفظ للدلالة على معناه الحقيقي، لأن صلاحية دلالة على المعنى المجازي تكون نتيجة مجموع أمرين: احدهما اقتران اللفظ بنحو أكيد بمعناه الحقيقي، وثانيهما اقتران المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي والتناسب الموجود بينهما، واذا كان اللفظ مصحوبا بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فيصبح دالا على المعنى المجازي فعلا، وأما مع انتفاء القرينة فينعقد للفظ دلالة فعلية على معناه الحقيقي بلا حاجة الى قرينة تقتضي ذلك، حيث أن دلالة عليه تكون ناشئة من اقتران واحد وهو اقتران هذا اللفظ مع هذا المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع.

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ..... ٣٣١

ولانقصد مما ذكرناه من استناد دلالة اللفظ على المعنى المجازي الى مجموع اقترانين وهو اقتران اللفظ بمعناه الحقيقي واقتران المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي هو أنه يحتاج ذهن السامع ان ينتقل اولا من اللفظ الى المعنى الحقيقي ثم الى المعنى المجازي، فان الاقتران بين اللفظ والمعنى الحقيقي أي كون سماعه سببا لانتقال الذهن الى هذا المعنى يكون حيثية تحليلية لكون هذا اللفظ سببا لانتقال الذهن الى المعنى المجازي بدرجة اضعف من سببته للانتقال الى المعنى الحقيقي، وليس حيثية تقييدية على نحو يكون انتقال ذهن السامع من سماع اللفظ الى المعنى المجازي في طول انتقال ذهنه الى المعنى الحقيقي.

أما من يفسر نشوء صلاحية دلالة اللفظ على المعنى المجازي على اساس وضع آخر نوعي للفظ على كل معنى يناسب معناه الحقيقي فيصعب عليه حينئذ تفسير نكته ان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لماذا صارت أقوى من دلالته على المعنى المجازي، بحيث يكون حمله على الثاني في طول تعذر حمله على الأول.

فانه لا يكفي في توجيه ذلك مجرد كون وضع اللفظ للمعنى المجازي في طول وضعه للمعنى الحقيقي -باعتبار ان اللفظ يكون موضوعا لما يشبه المعنى الموضوع له، فقد أخذ في موضوع الوضع المجازي وجود المعنى الموضوع له للفظ كي يوضع اللفظ بوضع نوعي للمعنى المتناسب له- فان مجرد الطولية في الوضع لا يقتضي اقوائية احدى الداليتين على الأخرى.

وكذا لا يكفي دعوى وضع اللفظ للمعنى المجازي مشروطا بعدم ارادة المستعمل للمعنى الحقيقي، فانه لا اشكال في اننا لو سمعنا اللفظ من شخص غير مرید لمعنى اصلا لانسبق ذهننا الى معناه الحقيقي فيسأل حينئذ عن نكته هذا الانسباق، فان دلالة اللفظ على كل من المعنى الحقيقي والمجازي اذا

٣٣٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
كان بسبب الوضع فلماذا يتبادر المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي  
تصوراً.

كما لا يكفي في توجيهه دعوى كون الموضوع للمعنى المجازي هو اللفظ  
المقرون بالقرينة النافية للمعنى الحقيقي او دعوى ان الموضوع للمعنى  
المجازي هو اللفظ المقرون بالقرينة المثبتة للمعنى المجازي، حيث ان لازم  
ذلك عدم صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بلاقرينة مع انه صحيح  
وجدانا.

نعم يمكن ان يقال في توجيهه بان وضع اللفظ للمعنى المجازي يكون  
مشروطاً بفرض وجود احد أمرين إما القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي او  
كون غرض المستعمل اجمال اللفظ، وعليه فاذا قال المتكلم رأيت أسداً  
فحيث لا توجد قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكذا يجري الاصل العقلائي  
لنفي احتمال كون غرض المستعمل هو الإجمال فلا يتحقق شرط وضع اللفظ  
في المعنى المجازي فيكون ظاهراً في معناه الحقيقي، ولكن لا يتم هذا  
التوجيه على مسلك من يرى ان الوضع هو الاقتران الاكيد اذ مر انه بناء عليه  
يستحيل تقييد العلة الوضعية بأي قيد ومنه تقييد العلة الوضعية في المقام  
بين اللفظ والمعنى المجازي بفرض كون غرض المستعمل اجمال اللفظ.

فلم يتم بناء على القول بوضع اللفظ نوعاً على المعنى المتناسب للمعنى  
الحقيقي تفسير مناسب لنكتة اقوائية دلالة اللفظ على معناه الحقيقي من  
دلالاته على معناه المجازي، وعليه فالتفسير الصحيح في نشوء صلاحية دلالة  
اللفظ على المعنى المجازي هو كونه على اساس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي  
من غير حاجة الى وضع آخر للفظ على معناه المجازي ولو بوضع نوعي.  
هذا كله في منشأ صلاحية دلالة اللفظ على معناه المجازي.

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ..... ٣٣٣

وأما الثاني - وهو الحاجة في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي الى وضع ذلك اللفظ بالوضع النوعي عليه كما هو مسلك المشهور، حيث ذكروا ان الاستعمال المجازي يحتاج الى اذن الواضع - فيرد عليه انه ان كان المقصود من هذا الوضع تحسين استعماله في هذا المعنى المجازي فالمفروض أن حسن الاستعمال حاصل بدون هذا الوضع، والا لم يكن أي جدوى في هذا الوضع، وان كان المقصود ترخيص الواضع في الاستعمال المجازي ففيه أنه لا يكون الاستعمال المجازي بدون اذن الواضع غلطا حتى لو فرض مولويته ووجوب أطاعته.

وعليه فلانحتاج في الاستعمال المجازي الى اكثر من وضع اللفظ لمعناه الحقيقي واستحسان الطبع لاستعماله في المعنى الآخر لمناسبة بينهما<sup>(١)</sup>.

اقول: ما أفاده من عدم الحاجة في الاستعمال المجازي الى وضع الواضع زائدا على وضعه الاول اللفظ لمعناه الحقيقي فهو وان كان تامًا جدًا، الا ان ما ذكره من كون الدال على المعنى المجازي هو نفس اللفظ - فان له صلاحية الدلالة على المعنى المجازي وتكون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي حيثية تعليلية لفعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي - قابل للنقاش، اذ يمكن ان يقال بان الدال على المعنى المجازي هو مجموع القرينة واللفظ - كما افاده السيد الخوئي خلافا لاستاذه المحقق الاصفهاني " قد هما" - نعم لا ريب في ان المنكشف بهما هو استعمال اللفظ بنفسه في هذا المعنى، ولكنه لا ينافي كون الدال على هذا الاستعمال مجموع اللفظ والقرينة؛ وأما استشهاده "قده" بصحة الاستعمال المجازي بلاقرينة على صلاحية اللفظ لدلالته على المعنى المجازي ففيه: ان صحة الاستعمال

٣٣٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

لاتساوق صلاحية الدلالة حيث ان المقصود من صلاحية الدلالة انه لو وجدت القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لصار اللفظ بنفسه دالا فعليا على المعنى المجازي، فان الظاهر ان صحة الاستعمال المجازي تابعة لاستحسان الطبع للصلاحية اللفظ للدلالة، وان شئت قلت: ان صحة الاستعمال تابعة لصلاحية مجموع اللفظ والقرينة للدلالة على المعنى المجازي.

**الجهة الثالثة:** ذكر السيد الخوئي "قده" انه بناء على المسلك المختار

في تفسير حقيقة الوضع وهو مسلك التعهد وأن كل مستعمل واضع حقيقة ولا يختص الوضع بشخص دون شخص، فلامعنى لدعوى اعتبار اذن الواضع في الاستعمال المجازي، فالتعهد والالتزام كما هو موجود بالقياس الى تفهيم المعنى الحقيقي حيث يتعهد المتكلم بانه متى ما قصد المعنى الحقيقي يتكلم بهذا اللفظ المخصوص مجردا عن القرينة فكذلك هذا التعهد والالتزام موجود بالقياس الى تفهيم المعنى المجازي فيتعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوبا بالقرينة ليكون المجموع مبرزا له، غايته ان الوضع على المعنى الحقيقي شخصي والوضع على المعنى المجازي نوعي باعتبار ان العلائق والقرائن غير منحصرة بوحدة<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث بان اللفظ المقرون بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي بعد ما كان يدل على ارادة المتكلم للمعنى المجازي حيث ان مقتضى ظهور حاله نوعا وعقلاء انه لا يقصد به المعاني التي لا يدل عليها اللفظ ولو شأنًا، فحينئذ يلغو تعهد المتكلم بانه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له فيتكلم بهذا اللفظ المقرون بالقرينة الصارفة عن

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ..... ٣٣٥  
المعنى الحقيقي .

وفيه انه للغوية عرفا في تعهد كل مستعمل بان لا يصدر منه اللفظ الظاهر في معنى - بنفسه كما في المعنى الحقيقي او بقرينة كما في المعنى المجازي- الا في معناه الظاهر فيه، وان لم يحتج انعقاد الظهور الاستعمالي الى تحقق هذا التعهد منه، ولو تم اشكاله "قده" من لغوية التعهد فيسري هذا الاشكال في غير الوضع التعييني الصادر من الواضع الاول، فانه يقال حينئذ بعدم الحاجة في انعقاد الظهور الاستعمالي الى تعهد المستعمل بعد انعقاد الدلالة التصويرية -وان شئت فعبر عنها بالدلالة الأنسية - بين اللفظ والمعنى، بسبب تعهد الواضع الاول او بسبب كثرة الاستعمال، وان كان الصحيح هو خلوّ اذهان العرف وارتكازاتهم عن مثل هذه التعهدات والالتزامات، كما مر بيانه عند الاشكال على مسلك التعهد.

### اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال

انه يوجد لعلاقة اللفظ بالمعنى جانبان احدهما: مرتبط بالسامع ويعبر عنها بالدلالة حيث يوجب سماع اللفظ انتقال ذهن السامع الى تصور المعنى ثانيهما: يرتبط بالمتكلم ويعبر عنها بالاستعمال، وقد تكلمنا سابقا عن مناقشة دلالة اللفظ على المعنى وحقيقة تلك الدلالة، والآن نتكلم عن حقيقة الاستعمال في ضمن عدة أمور:

### اقسام الدلالة

الاول: انه يوجد في نفس المتكلم حين صدور اللفظ منه ثلاث ارادات:

١- الإرادة الاستعملية.

٢- الارادة التفهيمية.

٣- الارادة الجدوية.

والمراد من الأخير واضح وهو ان يكون المراد الاستعمالي في الجملة التامة صادرا بداعي الجد لالهزل او التقية ونحو ذلك، انما المهم تفسير حقيقة الارادة الاستعملية والتفهيمية وبيان الفرق بينهما، فانه قد تتحقق الارادة التفهيمية دون الإرادة الاستعملية كما في موارد التورية حيث يكون صدور اللفظ ناشئا عن ارادة اخطار المعنى في ذهن المخاطب ولكن المتكلم لا يريد الحكاية عنه، فيقول مثلا "زيد عادل" ويريد به كونه عادلا ومنحرفا عن الحق مع ان المخاطب يفهم منه معنى آخر وهو كونه ورعا متقيا، كما انه قد تتحقق الإرادة الاستعملية دون الارادة التفهيمية كما في موارد استعمال لفظ مجمل كاللفظ المشترك بلائية قرينة تعين احد معانيه، فانه يوجد فيه الإرادة الاستعملية دون الإرادة التفهيمية حيث لم يأت المتكلم بما يوجب تفهيم المعنى بالفعل، وقد يمثل له أيضا بما اذا كان المتكلم قاصدا للحكاية عن



اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٣٧  
معنى ولكن لا يريد ان يسمعه احد كمن غضب ويتكلم مع نفسه لأجل  
التشفي .

والمقصود من الإرادة التفهيمية هو ارادة تفهيم المخاطب للمعنى بالفعل،  
وذلك بالتلفظ بلفظ بغرض اخطار المعنى في ذهن المخاطب .  
ولكن قد وقع الخلاف في حقيقة الارادة الاستعملية، ويذكر في بيان  
المراد منها عدة وجوه:

١- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان الارادة الاستعملية هي ارادة  
الايجاد بالعرض والمجاز للمعنى بواسطة ايجاد اللفظ، فان اللفظ وجود  
ادعائي وتنزيلي للمعنى<sup>(١)</sup> .

ولكن لامنشأ لدعوى كون اللفظ وجودا ادعائيا للمعنى، عدا ما يقال من  
أن حقيقة الوضع هي إعتبار وجود اللفظ وجودا للمعنى تنزيلا وادعاء، وحيث  
أن الاستعمال يعني وجود اللفظ فبذلك يصير اعتبار كون وجود اللفظ وجود  
المعنى، فعليا بفعلية موضوعه، ولكن يرد عليه -مضافا الى انه خلاف مسلك  
المحقق الاصفهاني "قده" في تفسير حقيقة الوضع حيث يراه اعتبار وضع  
اللفظ على المعنى على وزن وضع العَلَم على المكان ليدل على انه رأس  
الفرسخ مثلا- انه لايلزم مطابقة حقيقة الوضع مع حقيقة الاستعمال فان  
الغرض من الوضع ليس هو تعيين كيفية استعمال اللفظ في معناه، بل الغرض  
منه ايجاد دلالة اللفظ على المعنى .

٢- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه بناء على المسلك الصحيح في  
حقيقة الوضع من انه التعهد والالتزام النفساني بان لايتلفظ باللفظ الفلاني الا  
اذا كان قاصدا تفهيم معنى معين، فلايكون الاستعمال الا فعلية ذلك التعهد

٣٣٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اي جعل اللفظ مبرزاً للمعنى الذي قصد المتكلم تفهيمه<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان تفسير حقيقة الوضع بالتعهد لا يتكفل لبيان حقيقة الاستعمال، ويشهد على ذلك انه في موارد التورية يكون المتكلم قاصداً لتفهم معنى آخر للمخاطب وإخطاره في ذهنه غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه، كما أنه قد لا يكون المتكلم قاصداً لتفهم المعنى بالفعل، كما في استعمال اللفظ المشترك في احد معانيه بلاقرينة او استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع انتفاء القرينة المتصلة، فان ظاهر حال المتكلم وان كان هو وفاءه بتعهده بان لا يستعمل هذا اللفظ في غير معناه الحقيقي من دون نصب قرينة حسب ما التزم به "فده"، لكنه لا يعني انتفاء حقيقة الاستعمال في مورد الاستعمال المجازي بلاقرينة.

٣- ما ذكره في البحوث من ان الإرادة الاستعمالية هي إرادة الاتيان بلفظ يصلح للحكاية عن المعنى من حيث انه كذلك لامن حيث انه صوت، ومنه الاتيان باللفظ المشترك بلاقرينة تعين احد معانيه، والإرادة التفهيمية هو ارادة الاتيان بما يحكي فعلاً عن المعنى فلو جاء بلفظ مشترك فلا بد ان يكون مصحوباً بالقرينة التي تعين المعنى المستعمل فيه حتى تتم بذلك الارادة التفهيمية.<sup>(٢)</sup>

ويلاحظ عليه اولاً: انه في مورد التورية يريد المتكلم الاتيان بلفظ يصلح للحكاية عن المعنى من حيث انه كذلك، كما انه يوجد فيها ارادة الاتيان بما يحكي فعلاً عن المعنى ولكنه مع ذلك يكون فاقداً لنكتة توجد في موارد الكذب مثلاً، فلو قال شخص "ليس زيد موجوداً ههنا" فان قصد به الحكاية عن عدم كونه في هذا المكان الذي قام فيه المتكلم ولكن اراد ان يفهم منه

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٠٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٣٢

اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٣٩  
المخاطب انه ليس في هذا البلد فيكون ذلك تورية، واما لو قصد به الحكاية  
عن عدم كونه في البلد كان كذبا.

وثانيا: انه بناء عليه لا يختلف الاثيان باللفظ المشترك -بلاقرينة معيّنة لارادة  
معنى مخصوص من معانيه- بما انه يصلح للحكاية عن معانيه بين ان يكون  
قاصدا لواحد من تلك المعاني بخصوصه او لم يكن قاصدا لأيّ منها، مع  
وضوح الفرق بينهما في مرحلة الارادة الاستعمالية.

٤- ما نسب الى المشهور من ان حقيقة استعمال اللفظ في المعنى هو  
إفناءه فيه، وقد ذكر صاحب الكفاية في تقريب ذلك: ان حقيقة الاستعمال  
ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل حقيقته جعل اللفظ عنوانا  
للمعنى بنحو يكون المعنى كأنه هو الملقى الى المخاطب، واستشهد على  
ذلك بسريان قبح المعنى وحسنه الى اللفظ، فلحاظ اللفظ كذلك لا يكون الا  
بتبع لحاظ المعنى وفناء اللفظ في المعنى فناء العنوان في المعنون، وبذلك  
يختلف اللفظ والمعنى عن العلامة وذو العلامة.

ويلاحظ عليه اولا: ان ما استشهد به على إفناء اللفظ في المعنى من  
سريان قبح المعنى او حسنه الى اللفظ فليس ذلك من لوازم الاستعمال، نعم  
قد توجب شدة الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى ذلك أحيانا ولكنه لا يختص  
باللفظ والمعنى، وقد يوجد في العلامة وذو العلامة أيضا، فان عَلمَ مجلس  
عزاء الحسين (عليه السلام) حسن ومحبوب وعَلمَ مجلس اللهو قبيح ويشمئزّه  
طباع المؤمنين.

وثانيا: ما ذكره السيد الخوئي "فده" من ان ما هو المشهور بين المتأخرين  
من ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة تفهيم المعنى،  
بل حقيقته ايجاد المعنى باللفظ وجعله فانبا فيه انما يتتني على بعض

٣٤٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المسالك في الوضع وهو كون اللفظ وجودا تنزليا للمعنى، وأما بناء على مسلك التعهد أو اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى أو اعتبار وضع اللفظ على المعنى على وزن وضع العَلَم على المكان ليدل على انه رأس الفرسخ مثلا فلا يستدعي فناء اللفظ في المعنى في مقام الاستعمال<sup>(١)</sup>.

اقول: ان مسلك تنزيل اللفظ منزلة المعنى لا يستدعي لحاظ اللفظ فانيا في المعنى في مقام الاستعمال، فان ادعاء كون اللفظ عين المعنى ووجودا تنزليا له في مقام الوضع لا يستلزم لحاظه فانيا فيه في مقام الاستعمال، فان النائب عن شخص مثلا وان كان وجودا تنزليا للمنوب عنه ولكنه لا يستلزم لحاظه فانيا في المنوب عنه.

**وثالثا:** ما في البحوث من ان كون لحاظ اللفظ في مقام الاستعمال آليا وفانيا في المعنى لا يكفي في تفسير حقيقة الاستعمال، بل لا يعدو عن كونه بيانا لشرط الاستعمال، وهو كون لحاظ اللفظ آليا لاستقلالها.

٥- ما ذكرناه في الدورة السابقة من ان الارادة الاستعمالية هي ارادة الحكاية عن المعنى باللفظ، فلو قال "ليس زيد موجودا ههنا" واراد به أنه ليس موجودا في هذا المكان الذي أنا قائم فيه، فيكون المراد الاستعمالي هو المعنى الذي قصد الحكاية عنه وهو عدم وجود زيد في هذا المكان الخاص، وان كان غرضه من هذا اللفظ هو اخطار معنى آخر في ذهن المخاطب وهو أنه ليس موجودا في هذا البلد.

ولكن يمكن ان يقال بان صدور اللفظ بقصد الحكاية عن المعنى ليس شيئا وراء صدوره بغرض دلالة عليه، وهذا عين صدوره بغرض اخطار المعنى في ذهن المخاطب، ففي مورد التورية أيضا يقصد المتكلم حكاية اللفظ عن

اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٤١

المعنى الظاهر وسببته لإخطار هذا المعنى في ذهن المخاطب مع ان المعنى المستعمل فيه غيره، فهذا المقدار من البيان لا يكفي لتفسير حقيقة الإرادة الاستعملية .

٦- ما قد يقال من ان حقيقة الارادة الاستعملية في الجملة الخبرية هو قصد الإخبار عن المعنى، وفي مورد الجملة الإنشائية هو قصد الإنشاء، وعليه فاذا كان المتكلم في مقام التورية فتكون الإرادة الاستعملية على طبق ما قصد الإخبار عنه واقعا، وان كانت ارادته التفهيمية قد تعلقت بتفهم معنى آخر للمخاطب وإخطاره في ذهنه، وهو المعنى الظاهر للكلام.

ويرد عليه **اولا**: انه قد يتكلم المتكلم بلفظ مفرد او جملة ناقصة بغرض اخطار معنى في ذهن المخاطب غير المعنى الذي استعمله فيه، كما لو صاح أمام جماعة وقال "حيّة" بغرض ان يلقي في ذهن السامعين وجود حيّة في المكان ولكنه قصد من هذا المطلب معنى آخر وهو المرأة الحية بما انها مفهوم مفرد.

**وثانيا**: انه لا يمكن بناء على هذا الوجه إبداء الفرق بين صدور الجملة الخبرية مثلا في مورد التورية كما لو قال "زيد عادل" وأراد به انه عادل ومنحرف عن الحقّ وبين صدورها في مورد الهزل مع استعماله في معناه الظاهر؛ بينما أنه يوجد فرق بينهما وجدانا.

٧- ما يمكن ان يقال بان استعمال اللفظ في المعنى يكون بالتوجه النفساني التفصيلي الى المعنى ويكون الإتيان باللفظ كوجهٍ وقالٍ لذلك المعنى، وان كان داعيه لإتيانه باللفظ هو إخطار معنى آخر في ذهن المخاطب، وهذا لاينافي التفات المتكلم الى ذلك المعنى الآخر أيضا، الا انه حين صدور اللفظ منه لايتوجه اليه تفصيلا وانما يلتفت اليه اجمالا.

٣٤٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هذا تمام الكلام في بيان الفرق بين الإرادة الاستعمالية والتفهيمية، وقد ظهر انه في مورد التورية يكون المراد التفهيمي غير المراد الاستعمالي.

### هل نسبة اللفظ الى المعنى نسبة المرآتية او نسبة العلامة

**الثاني:** وقع الخلاف في انه هل يكون استعمال اللفظ في المعنى من باب المرآتية او العلامة فذهب المشهور الى الأول وأن اللفظ حين الاستعمال يلحظ آلة ومرآة الى المعنى وفانيا فيه، وليست نسبته الى المعنى نسبة العلامة الى ذي العلامة -كالعلم المنصوب في مكان ليدل على انه رأس الفرسخ- فان العلامة تلحظ استقلالاً كما يلحظ ذو العلامة أيضاً كذلك.

وقد ذكرت عدة وجوه على تمامية مسلك المشهور:

١- ما مر عن صاحب الكفاية "قده" من ان استعمال اللفظ في المعنى هو جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، بل يجعل بوجهٍ نفس المعنى كأنه هو الملقى الى المخاطب، ولذا يسري الى اللفظ قبح المعنى وحسنه، فلا يلحظ اللفظ حين الاستعمال الا فانيا في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون<sup>(١)</sup>.

اقول: ان فناء شيء في شيء إما فناء حقيقي كفناء الوجود الرابط والمعنى الحرفي في طرفيه حيث انه عين التعلق بهما، او فناء لحاظي كتصور مفهوم الانسان فانيا فيما هو انسان بالحمل الشائع، حيث ان مفهوم الانسان في الذهن وان كان كيفاً نفسانياً بالحمل الشائع لكنه انسان بالحمل الأولي، فيلحظ فانيا في الإنسان بالحمل الشائع.

ومن الواضح عدم كون فناء اللفظ في المعنى فناءً حقيقياً حيث انه له وجوداً مستقلاً في قبال وجود المعنى، وانما الذي يمكن دعواه هو فناء اللفظ

اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٤٣

في المعنى فناء لحاظيا كما هو ظاهر صاحب الكفاية، ولكن أورد عليه في البحوث بانه لا تتم فيه نكته الفناء للحاظي، اذ ليس بين اللفظ والمعنى اتحاد بالحمل الأولي، فان لفظ الماء مثلا ليس معنى الماء حتى بالحمل الأولي والنظر التصوري<sup>(١)</sup>، ولا بأس بما افاده، نعم لو كان مقصود صاحب الكفاية ما مر في الوجه السابع من البحث السابق فهو لا يستدعي عدم لحاظ اللفظ تفصيلا حين الاستعمال، كما يتضح وجهه قريبا.

هذا، وأما ما استشهد به صاحب الكفاية "قده" على ما ذكره بسريان حسن المعنى وقبحه الى اللفظ فقد مرّ أنه ليس من لوازم الاستعمال وان كان قد يحصل ذلك أحيانا في بعض الألفاظ كما قد يحدث ذلك في العلامات أيضا، فان بعض الطيور كالبوم مما يستقبحه الإنسان ويشمئز من رؤيته حيث يراه علامة على أمر سوء، كما يستقبح ويشمئز من عَلم مجالس اللهو بينما يستحسن ويحب عَلم مجالس الحسين (عليه السلام).

٢- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه بناء على تفسير حقيقة الوضع بأنه هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى فيكون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى فيتم ما هو المشهور بين المتأخرين من أن اللفظ حين الاستعمال يكون فانيا في المعنى، ولكن سائر المسالك في الوضع كمسلك التعهد والالتزام النفساني بعدم استعمال اللفظ الا عند إرادة تفهيم معناه كما هو المختار، او كون الوضع هو اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى، او كونه هو اعتبار وضع اللفظ على المعنى نظير وضع العَلم على المكان كما هو مختار محقق الاصفهاني "قده"، فلا يستدعي فناء اللفظ في المعنى حين الاستعمال<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان مسلك تنزيل اللفظ منزلة المعنى ايضا لا يستدعي لحاظ

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٤١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٠٧

٣٤٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اللفظ فانيا في المعنى عند الاستعمال، فان مجرد اعتبار كون اللفظ عين المعنى ووجودا تنزيلا له لا يستدعي ان يلحظه المستعمل فانيا في المعنى .

٣- ما قد يقال من ان اللفظ الذي وضع بإزاء مفهوم كلي كلفظ الانسان فحيث ان المفهوم الكلي لا يتصور في الذهن عادة الا في ضمن الخصوصيات -فانه لو فرض كون تصوره بلائية خصوصية ممكنة عقلا فمع ذلك يكون مشكلا عادة، فانه كيف نتصور انسانا بدون فرض طول خاص او لون خاص ونحو ذلك- ولا يبقى بعد اسقاط كل هذه الخصوصيات الا نفس لفظ الانسان كرمز يعبر عن ذلك المفهوم الكلي فمن هنا يكون النظر الى اللفظ نظرا مرآتيا، وهذا بخلاف العلامات -كوضع العَلَم على مكان ليدل على انه رأس الفرسخ- فانها تدل على اشياء جزئية يمكن تصورها بصورة مستقلة عن تصور العلامة .

وفيه اولا: أنه لو فرض صحة هذه الدعوى في المفاهيم الكلية فلا تأتي في المعاني الجزئية التي يمكن تصورها بما هي عليها كمعاني أسماء الأعلام، وحيث ان الألفاظ الموضوعية بإزاء تلك المعاني الجزئية تلحظ حين استعمالها على وزن ما تلحظ الألفاظ الموضوعية للمعاني الكلية، فان ادعي كون لحاظ الألفاظ لحاظا آليا ومرآتيا الى معانيها فلا يمكن ان يستند في ذلك الى هذا الوجه لعدم شموله لألفاظ الأعلام .

وثانيا: ان ما ذكر لا يقتضي أكثر من عدم لحاظ المفهوم الكلي الا من خلال جعل اللفظ مشيرا اليه، ولكنه لا يعني عدم امكان لحاظ هذا اللفظ المشير لحاظا استقلالا، والذي يشهد على ذلك دلالة إشارة الأخرس على المعنى، فانه يلحظ إشارته باللحاظ التفصيلي .

٤- ما قد يقال من ان الانتقال الذهني الى المعنى المدلول للفظ يكون



على نحوين:

احدهما: انتقال السامع او القارئ - من خلال سماعه للفظ او قرائته له-

الى المعنى .

ثانيهما انتقال المتكلم الى المعنى، وهذا الانتقال سابق على تصور اللفظ، حيث ينقدح في نفس المتكلم اولا المعنى، ثم ينتقل الى اللفظ اذا قصد تفهيمه للمخاطب، ولهذا فان المتكلم الذي يعرف لغتين بصورة متساوية بعدما تصور المعنى وقصد تفهيمه قد يفكر في اختيار اللفظ من إحدى اللغتين، وقد يبقى المتكلم يفتش عن لفظ مناسب للمعنى المقصود له حتى يجدها، وهذا يعني ان انتقاله الى اللفظ في طول انتقاله الى المعنى .

أما في الانتقال الأول فمقتضى حصول الاقتران الأكد بين اللفظ والمعنى بحيث يستلزم تصور اللفظ لتصور المعنى<sup>(١)</sup> هو أن الاحساس باللفظ يقوم مقام تصوره، فكما ان تصور اللفظ كان مستتبعا لتصور المعنى نتيجة الاقتران الأكد بينهما فكذلك يكون الإحساس باللفظ مستتبعا لتصور المعنى من دون ان يتصور اللفظ تفصيلا، فعلاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى تسري الى سببية الاحساس باللفظ لتصور المعنى مباشرة على اساس الربط الموجود بين الاحساس باللفظ وتصوره، وبذلك يصح ان يقال بان اللفظ مغفول عنه ومرآة ونحو ذلك من التعابير .

ان قلت: انه بعد الاحساس باللفظ توجد صورة ذهنية للفظ في ذهن السامع او القارئ، وهذه الصورة الذهنية حاضرة لدى النفس بذاتها، فما معنى كونها مغفولا عنها؟

قلت: ان وجود شيء في صقع النفس لا يستلزم توجه النفس اليه تفصيلا،

١ - سواء قلنا بان الوضع هو نفس هذا الاقتران الأكد ام قلنا بانه أمر اعتياري تكون نتيجته الاقتران الأكد .

كما ان الانسان قد لايلتفت الى علمه بشيء مع وجود هذا العلم في صقع نفسه، وكذا تكون لديه نية ارتكازية ولكن لايتوجه اليه تفصيلا، وانما يكون بنحو لو سئل لأجاب بأني ناوٍ لصلاة الظهر مثلا.

وفي المقام أيضا الصورة الذهنية للفظ بوجودها في صقع الذهن قد لا تكون ملتفتا اليها، ولكن مع ذلك تكون هي السبب لتصور المعنى من غير حاجة الى الالتفات اليها والتوجه نحوها، فالاقتران الأكيد يكون بين الوجود الذهني للفظ والوجود الذهني للمعنى، فالوجود الذهني للفظ يستتبع الوجود الذهني للمعنى، وحينئذ يمكن للنفس ان تتوجه الى المعنى ابتداء من غير توجهه الى اللفظ، كما ان الناظر في المرأة على الرغم من انه يرى المرأة ويرى الصورة في المرأة معا ولكنه يغفل عن رؤيته للمرأة ويتوجه الى رؤيته للصورة، فكذلك السامع للفظ فانه على الرغم من وجود اللفظ والمعنى في ذهنه معا لكنه لايتوجه الا الى المعنى ويغفل عن وجود اللفظ في ذهنه، فيترأى له حسب توجهه التفصيلي كأنه لا يواجه الا المعنى.

وهذا هو المنشأ في اختلاف نسبة اللفظ مع المعنى مع نسبة العلامة مع ذي العلامة، حيث أن دلالة العلامة على ذي العلامة تكون دلالة تصديقية، ففي مثل العَلَم المنصوب على المكان ليبدل على انه رأس الفرسخ لا يكفي مجرد الإحساس به للتصديق بكون هذا المكان رأس الفرسخ، اذ مجرد الإحساس بالعلَم لايقوم مقام التصديق بوجوده، حيث ان التصديق بوجود شيء يحتاج الى الالتفات والتوجه اليه تفصيلا، وأما في اللفظ فكان يقوم الإحساس به مقام تصوره فحسب، وعند ذلك كان يستتبع الاحساس باللفظ لتصور المعنى.

وأما في الانتقال الثاني أي انتقال المتكلم الى المعنى الذي يستتبع الانتقال الى اللفظ فيكون توجه المتكلم منصبا على المعنى وقصد تفهيمه، وأما أداة

التفهم التي هي اللفظ فلا يتوجه اليها الا تبعا كما هو الشأن في كل أداة نشأت العادة على استعمالها لأغراض معينة على نحو أصبح استعمالها شبه عمل آلي يمارسه الإنسان بشكل تلقائي كأنه يصدر منه بلا تفسير مسبق، فمن اعتاد ان يكتب بالقلم فحين ما يكتب به فلا يتوجه تفصيلا اليه وانما يكون توجهه منصبا على ما يكتب، وتكون الأداة ملتفتا اليها تبعا.

ويلاحظ عليه: أن ما ذكر من "كون اللفظ ملحوظا للسامع ارتكازا لكنه مغفول عنه طبعا، وكذلك يكون المتكلم غافلا تفصيلا عن اللفظ حيث يكون توجهه منصبا على المعنى وقصد تفهيمه، وأما أداة التفهم التي هي اللفظ فلا يتوجه اليها الا تبعا"، ليس من مقومات الاستعمال، وانما هو نتيجة صيرورة الألفاظ كملكة راسخة قد اعتادها الإنسان الذي يسمع او يتكلم بلغة يحسنها، ومع ذلك فهو لا يكون غافلا عن اللفظ بالمرّة فلو أخطأ في تلفظه فيلتفت اليه فوراً كما يلتفت اليه السامع، وأما اذا كان يسمع او يتكلم بلغة لا يحسنها ويحتاج في انتقاله الى المعنى الى التأمل والدقة فهو يلحظ الألفاظ حين سماعها او التكلم بها لحاظا تفصيليا.

وما ذكر من ان الفرق بين اللفظ والعلامة في كون اللفظ مغفولا عنه عادة دون العلامة لأجل ان دلالة اللفظ تصورية بخلاف دلالة العلامة فغير تام، اذ الفارق بين اللفظ والعلامة هو كون الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى في ذهن أبناء كل لغة مترسنا جداً بخلاف العلامة، فان العلامة حتى لو كانت تصورية كما في علامة إشارة الأخرس على معناها التصوري فحيث أن الانتقال منها بحاجة الى التأمل فلأجل ذلك تلحظ عادة باللحاظ الاستقلالي. وعليه فما ذكر في البحوث والمنتقى -من ان نكتة الفرق بين اللفظ والعلامة هو كون دلالة اللفظ تصورية أي يستلزم تصور اللفظ تصور المعنى، فيقوم الإحساس باللفظ مقام تصوره في سببته لتصور المعنى بخلاف

٣٤٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

العلامة، فان دلالتها تصديقية حيث يستلزم التصديق بوجود العلامة للتصديق بوجود ذبيها، ويحتاج التصديق بوجود العلامة الى لحاظها استقلالا<sup>(١)</sup>- فلا يظهر له وجه لما مر من انه قد تكون دلالة العلامة على ذبيها دلالة تصويرية.

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه أنه لم يتم أي وجه على تمامية مسلك المشهور من تقوم الاستعمال بلحاظ اللفظ فانها في المعنى، بل يمكن توجه النفس الى اللفظ استقلالا كما نشاهده في الخطيب الذي يريد ان يختار ألفاظا رشيقة وكلمات جميلة، كما ان الناظر الى المرأة يمكنه ان يلحظ كلا من المرأة والصورة التي فيها في آن واحد باللحاظ الاستقلالي.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" ان سنخ استعمال اللفظ في المعنى ليس كسنخ استعمال المرأة في رؤية الصورة ولا كسنخ الاستعمالات الكنائية التي يكون المستعمل فيها معنى ويراد منه لازمه، بل هو سنخ ثالث.

توضيح ذلك: ان استعمال المرأة لرؤية الصورة المرتسمة فيها يوجب ان يكون الملتفت اليه خصوص تلك الصورة، وأما نفس المرأة فهي مغفول عنها ولا يلتفت اليها اصلا فلا يلتفت الى لون المرأة وخصوصيتها في هذا المكان، ولو التفت الى المرأة صارت الصورة المرتسمة فيها مغفولا عنها وغير ملتفت اليها، ومن البديهي ان استعمال اللفظ في المعنى ليس من هذا القبيل، فانه يمكن الالتفات الى اللفظ وخصوصياته حال الاستعمال، ولذا يختار الخطيب الألفاظ الرشيقة في مقام أداء المعاني.

وهكذا الاستعمالات الكنائية التي يكون المستعمل فيها معنى ولكن المراد منها هو لازمه او ملزومه فاللازم والملزوم في هذا الاستعمال ملحوظان مستقلا

اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٤٩  
وملتفت اليهما معا، ولذا يصح الحكم على كل منهما بحكم في آن واحد،  
وتتعلق بهما الإرادة والقصد في حين واحد، ومن الظاهر ان اللفظ حال  
الاستعمال لا يكون ملتفتا اليه بالاستقلال وملحوظا في نفسه، لوضوح عدم  
امكان الحكم عليه بما انه لفظ في ذلك الحال، ولو كان ملحوظا استقلاللا  
لصح الحكم عليه بلاشكال.

وعليه فاللفظ في حال استعماله في المعنى لا يكون مغفولا عنه كالمرآة  
ولاملحوظا استقلاللا كالاستعمال الكنائي وانما يكون ملحوظا باللحاظ  
الطريقي الآتي، فالاستعمال على هذا ليس إفناء اللفظ في المعنى وإلغاء اللفظ  
ولا ذكر اللفظ مستقلا فينتقل منه الى المعنى كالكنايات بل هو ايجاد اللفظ  
في الخارج بداعي حصول الانتقال الى المعنى، فهو منظور طريقا وعبرة  
للمعنى لامستقلا ولامغفولا عنه<sup>(١)</sup>.

اقول: لم يتضح لنا نكتة الفرق بين استعمال اللفظ في المعنى وبين استعمال  
المرآة لرؤية الصورة المرتمسة فيها، فانه لاوجه للمنع عن لحاظ كل من المرآة  
والصورة المرتمسة فيها باللحاظ الاستقلالي، نعم يكون ذلك خلاف الطبع  
والطريقة الاعتيادية، كما ان ما ذكره في مقام ابداء الفرق بين استعمال اللفظ  
في المعنى وبين الاستعمالات الكنائية من عدم امكان الحكم على اللفظ في  
هذا الاستعمال غير تام، اذ لاوجه للمنع عن امكان لحاظ كل من اللفظ  
والمعنى مستقلا، كما قيل "قلب بهرام ما رهب" ويراد بذلك أن قلب لفظ  
"بهرام" يصير "ما رهب" كما يراد منه ايضا ان قلب الرجل الذي كان معروفا  
ببهرام گور لم يرهب و لم يدخل فيه خوف أبدا، وكذا يقال "قلب كل ساق  
قاس" حيث يراد به ان مقلوب لفظة ساق يكون قاس كما يراد ان قلب

٣٥٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الشخص الساقى يكون قاسيا، او يقال "قلب ملوم مولم" ويراد به ان مقلوب  
لفظة ملوم يكون مو لم كما يراد به ان قلب الشخص الملوم يكون مولما  
ومتأذيا، فاتضح عدم تقوّم الاستعمال بكون اللفظ ملحوظا مرآة وفانيا في  
المعنى بحيث لايتوجه الى اللفظ تفصيلا، وسيظهر ثمرة هذا البحث في  
بحث استعمال اللفظ في اكثر من معنى، فانتظر.

### استعمال اللفظ واردة شخصه

**الثالث:** قد يستعمل اللفظ ويراد به شخصه كما في قولنا "زيد لفظ"،  
فمن الواضح انه ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، بل هو بنفسه  
ايجاد للمعنى ولايكون من قبيل الاتيان بالدالّ ليدل على شئ، فانه يعتبر  
التعدد والتغاير في الدالّ والمدلول.

وما ذكره صاحب الكفاية "فده" من كفاية التغاير الحيثي فاللفظ بما هو  
لفظ صادر يكون دالا وبما هو مراد يكون مدلولا، نظير ان الشخص العالم  
بنفسه يكون عالما ومعلوما<sup>(١)</sup>، فيرد عليه: ان لزوم تغاير الدال والمدلول ليس  
لأجل تضاييفهما حتى يقال بكفاية المغايرة الحيثية كما في العالم والمعلوم،  
وانما هو لأجل كون تصور الدال علة لتصور المدلول، فتكون النسبة بينهما  
نسبة العلة والمعلول ولاتكفي المغايرة الحيثية بين العلة والمعلول، بل يلزم  
تغايرهما وجودا، وما ورد في دعاء ابي حمزة الشمالي من قوله (عليه السلام):

"انت دلتني عليك" فقد يراد منه انه تعالى هو سبب الهداية الى معرفته،  
ويشهد له ما في ذيله من قوله (عليه السلام): "ولولا انت لم ادر ما انت"،  
او يراد منه انه تعالى لا يحتاج الى دليل يدل عليه لفرط نوره وظهوره، كما ورد  
في ذيل دعاء عرفة: "أىكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو

[s Comment 20]: المقرّر: يمكن ان  
يقال انه في جميع موارد توضيح المعنى  
في كتب اللغة، يكون المستعمل فيه  
نفس اللفظ، فلو قيل سعادة نبت،  
يكون المستعمل فيه للفظ سعادة نفس  
هذه اللفظة،

[s Comment 21]: المقرّر: بل الصحيح  
انه لا يمكن التغاير في الاعتبار، حيث  
ان الدال نفس المدلول

اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٥١

المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك" وهو الظاهر من قوله في دعاء الصباح: "يا من دل على ذاته بذاته".

وأما ما أورده المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية "قدهما" من ان دلالة اللفظ على الإرادة عقلي والكلام في الدلالة اللفظية، فما ذكره صاحب الكفاية من كفاية دلالة اللفظ على كونه مرادا غير متجه<sup>(١)</sup>.

ففيه: انه ليس مراد صاحب الكفاية دلالة اللفظ على ارادة ايجاده حتى يرد عليه ان دلالاته عليها عقلية، بل مراده دلالة اللفظ على كونه مرادا بالتفهم، فاللفظ بما انه اريد به التفهم يكون دالا، وبما ان المراد هو تفهم نفسه فيكون مدلولاً، وهذا لا يخرج عن الدلالة اللفظية.

هذا، وقد ذكر في الفصول: انه لا يصح ارادة شخص اللفظ من قولنا "زيد لفظ" لأنه ان لوحظ دلالاته على نفسه لزم اتحاد الدال والمدلول، وان لم تلحظ دلالاته على نفسه لزم انتفاء الموضوع في الواقع الذي يحكي عنه هذه الجملة الخبرية<sup>(٢)</sup>.

وفيه ان ايراده الأول- وهو لزوم اتحاد الدال والمدلول ان لوحظت دلالاته على نفسه- وان كان تاماً، ولكن لا يتم ايراده الثاني، فانه يلزم منه بطلان مثل قولنا زيد لفظ صادر مني في هذه الساعة، مع شهادة الوجدان بعدم بطلانه، فان الموضوع للواقع الذي يكون مطابقاً لهذه الجملة الخبرية قد وجد بنفس التلفظ بلفظ "زيد"، ولا حاجة الى ان يكون الموضوع في الواقع الذي يحكي عنه هذه الجملة الخبرية مغايراً للفظ الذي صار موضوعاً في نفس الجملة الخبرية، وعليه فيكفي في صحة هذه القضية الخبرية ايجاد الموضوع للواقع الذي يخبر عنه بدل الحكاية عنه.

١ - نهاية الدراية ج١ ص٦٥

٢ الفصول الغروية ص٢٢

٣٥٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه لا يكفي في صحة النسبة في القضية الحملية مجرد ايجاد الموضوع بدل الحكاية عنه، ألا ترى انه لو ضرب بيده على الجدار ثم قال: "ضربت" كان غلطاً<sup>(١)</sup>.

ففيه: ان نكتة عدم صحة الاكتفاء بإيجاد الموضوع بدل حكايته في مثال الضرب على الجدار ثم التعبير بقوله "ضربت" هو عدم وضع النسبة الحملية فيه، حيث تقوم بالوجود اللفظي للموضوع، وهذا الاشكال لا يأتي في مثل قولنا "زيد لفظ"، حيث وجد طرف النسبة الحملية في اللفظ.

وأما ما حكي عن المحقق العراقي "قده" من ان الفرق بينهما عدم حصول الاعتياد للإنسان من ان ينتقل من الفعل الى المعنى، وانما ينتقل من اللفظ اليه<sup>(٢)</sup>.

ففيه ان المهم هو الاحساس بنفس الشيء، ولا فرق في ذلك بين الفعل واللفظ، فالعمدة في الفرق هو ما ذكر من تقوم النسبة الحملية في وضع الهيئة للكلام بالوجود اللفظي لكلا طرفيها، وهذا موجود في قولنا زيد لفظ دون النقص الذي ذكره المحقق الاصفهاني "قده".

### استعمال اللفظ وارادة نوعه او صنفه او مثله

الرابع: قد يستعمل اللفظ ويراد به نوعه كما يقال "ضربت كلمة"، او يراد به صنفه كما يقال "زيد مبتدأ" وقد يستعمل ويراد به مثله كما يقال "ضربت فعل ماض" حيث ان لفظ ضرب في هذا المثال ليس فعلاً ماضياً وانما هو كلمة واسم، نعم هو مماثل ومشابه لما هو فعل ماض، والظاهر ان اللفظ قد استعمل في هذه الموارد للحكاية عن المعنى الذي قد يكون نوعاً او صنفاً

١ نهاية الدراية ج١ ص٦٧

٢ -بدائع الأفكار ج ١ ص٩١

#### [Comment ٢٢]: المقرر: المقصود

من هذا البحث تشخيص المستعمل فيه حيث يدعى انه في هذه الموارد اللفظ لا المعنى، ففي استعمال اللفظ في نوعه يكون المقصود استعمال اللفظ في جميع موارد استعماله، فقوله ضرب كلمة، اي في كل مورد استعمال ضرب فهو كلمة، فالمستعمل فيه ضرب في تمام موارد استعمال فيها، ولكن في المثال الثاني يكون المستعمل فيه خصوص ما كان مبتدأ، وفي المثال الثالث قد استعمل ضرب في مثله، فلا بد من تكرار ضرب، بان يقال ضرب في ضرب زيد فعل ماض



اقسام الدلالة وحقيقة الاستعمال ..... ٣٥٣  
لهذا اللفظ كما في المثالين الأولين وقد يكون مثلا له كما في المثال الثالث،  
وهذا هو المحكي عن المشهور.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" انه ليس ذلك من باب الحكاية عن  
المعنى بل من ايجاده بنفسه، فقولك "ضرب فعل ماض" يكون من ايجاد  
الكلبي والنوع بوجود فرده وكذا قولك "زيد في ضرب زيد فاعل" يكون من  
ايجاد لفظ زيد مع تضييقه في كونه فاعلا بواسطة استخدام حرف "في"،  
فكلمة "في" تدل على تخصيص طبيعي لفظ زيد بخصوصية ما من الصنف  
او المثل<sup>(١)</sup>.

وفيه ما لا يخفي، أما بالنسبة الى استعمال اللفظ وارادة نوعه او صنفه  
فحيث أن ايجاد الفرد ليس ايجادا للكلبي لا بشرط، حيث لا يمكن للسامع ان  
يحس مباشرة بالكلبي لا بشرط فلا بد ان يكون الفرد حاكيا عن نوعه او صنفه،  
ولا يستلزم ذلك اتحاد الدال والمدلول، حيث ان الدال هو الفرد والمدلول هو  
الكلبي لا بشرط، ويصير تصور الفرد فيه موجبا لانتقال الذهن الى الكلبي،  
وليس فيه أي محذور.

وأما مثال "ضرب فعل ماض" فليس ايجادا للكلبي بوجود فرده، حيث ان  
لفظ ضرب في هذه القضية ليس فعل ماض وانما هو مشابه ومماثل لما هو  
فعل ماض، فهو من قبيل استعمال اللفظ وارادة مثله لامن قبيل استعمال اللفظ  
وارادة نوعه كما هو ظاهر كلامه "قده".

وكذا قولنا "زيد في ضرب زيد فاعل" لا يراد به كون "زيد" الذي وقع مبتدأ  
في هذه الجملة هو الفاعل وانما هو مشابه ومماثل لما هو فاعل، ومن  
الواضح ان استعمال اللفظ وارادة مثله لا يكون من ايجاد الشيء بايجاد فرده،

٣٥٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بل يكون من باب الحكاية والدلالة على المعنى، وعليه فلا يعقل ان يكون حرف "في" موجبا لتضييق لفظ "زيد" الذي وقع مبتدأ في هذه الجملة بان يضيقه ويجعله فاعلا، فانه غير معقول، نعم لفظ "زيد" الذي وقع مبتدأ استعمل ليدل على معنى وهو طبيعي لفظ زيد، وحينئذ فيتضيق هذا المعنى - بواسطة استخدام حرف "في" - بما يقع فاعل فعل كما في قولنا "ضرب زيد".

فاتضح ان استعمال اللفظ وارادة نوعه او صنفه او مثله يكون من باب حكايته ودلالته عليه لا من باب ايجاد الكلي بايجاد فرده، نعم هذا الاستعمال استعمال مجازي، وقد مر انه يكفي فيه استحسان الطبع ولا يحتاج الى وجود علائق المجاز، بل قد لا يكون اللفظ موضوعا على معنى أبدا كما يقال "ديز مهمل"، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لامانع من الالتزام بتعهد الشخص بانه اذا اراد الحكاية عن نوع اللفظ مثلا أتى بلفظه، وحيث ان حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام النفساني فلامانع من الالتزام بوضع اللفظ للحكاية عن نوعه او صنفه او مثله ولو بوضع نوعي، ففيه: ان ما افاده خلاف المرتكز جدا حتى لو سلمنا مسلكه في حقيقة الوضع.

## وضع المركبات

يقع الكلام في انه في المركب مثل قولنا "زيد قائم" بعد وضع زيد لمعناه ووضع مادة القائم لمعناها ووضع هيئته بالوضع النوعي لمعناها وكذا وضع هيئة الجملة لمعناها الذي هو النسبة التامة فهل هناك وضع آخر لمجموع الجملة بموادها وهيئاتها على مجموع المعاني مرة أخرى، ويكون هذا الوضع لامحالة وضعاً نوعياً بعد عدم امكان الوضع الشخصي لكل جملة متصورة.

فنقول ان من البعيد جداً ان يدعي احد ثبوت هذا الوضع، ولعل من حكي عنه ذلك اراد وضع هيئة الجملة للنسبة التامة، وقد ذكر السيد الإمام "قده" انه يمكن ان يكون النزاع في ان الدال على النسبة التامة هل هو مجموع الجملة او الهيئات، فالمشهور على الثاني وشرذمة على الأول<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فاستدل في الكفاية على ابطال احتمال وضع المركب بما محصله ان تعدد الوضع يوجب تعدد الدال وتعدد الدال يوجب تعدد تصور المعنى، وهو غير محتمل في المركب<sup>(٢)</sup>، وما ذكره غريب جداً فان تعدد الواضع لدال الواحد لايعني تعدد الدال حيث يكون نظير ما لو وضع كل من الاب والأم اسما واحدا على ولدهما، فانه لايعني تعدد الدال حتى يكون لازمه تعدد تصور المعنى، وان شئت قلت ان سبب تصور المعنى هو نفس اللفظ والوضع موجد لسببته فمع وحدة اللفظ فلايتعدد تصور المعنى.

فالمهم ان وضع المركب مرة اخرى لمعناه لغو محض<sup>(٣)</sup>، نعم ذكر

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٣٧

٢ - كفاية الاصول ص١٨

٣ - هذا، وقد رتب السيد الخوئي "قده" على عدم وضع المركب ثمرة وهي انه لايتعقل بعدئذ المجاز في المركب، والظاهر ان نظره الى المجاز اللغوي دون المجاز الادعائي، حيث انه ليس من استعمال اللفظ في غير ما وضع له وقد ذكر في محله ان المجاز منحصر فيه.

٣٥٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
المحقق الايرواني "قده" انه حيث لا يدل الحرف على معنى مستقل فلا بد من  
وضع الجملة المشتملة على الحرف على معناها<sup>(١)</sup>، وقد ذكر في البحوث  
أيضا ان الحروف الدالة على النسب التحليلية لا يمكن وضعها الا بوضع  
جملتها بالوضع النوعي على معنى الجملة الذي يكون معنى بسيطا تصورا  
لامحالة وان كان ينحل بالتعمل العقلي الى ثلاثة أجزاء، فجملة "الجالس في  
الدار" موضوعة على حصة خاصة من الجالس ونظير الحروف الهيئات الدالة  
على النسب التحليلية، فجملة الاضافة كقولنا: "ضرب زيد" موضوعة على  
حصة خاصة من الضرب، والجملة الوصفية كقولنا "الرجل العالم" موضوعة  
لحصة خاصة من الرجل، وقد مر عدم تمامية هذا الكلام.

### علائم الحقيقة والمجاز

قبل الكلام حول علامات الحقيقة لا بأس بنقل كلام المحقق العراقي "قده" في المقام حيث أنكر الثمرة العملية لهذا البحث بدعوى ان مدار الحجية على الظهور سواء كان حقيقة او مجازا، فلو فرض اجمال اللفظ سقط عن الحجية ولو ثبت كونه حقيقة في معنى معين، ولا مجرى هنا لأصالة الحقيقة لان مرجعها الى اصالة الظهور<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد عليه انه لا يرفع الحاجة الى كشف المعنى الحقيقي للفظ فانه يعلم غالبا بظهور الكلام في معناه الحقيقي المعلوم لدى العرف العام اذا احرز عدم قرينة خاصة في البين، فيكون البحث عن المعنى الحقيقي وسيلة لإحراز الظهور التصديقي النوعي للكلام.

وكيف كان فقد ذكروا علامات لمعرفة المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي وهي التبادر وصحة الحمل والاطراد.

### التبادر

فيقع الكلام اولا في التبادر، وقد ذكروا ان التبادر وهو انسباق معنى عند سماع اللفظ بلا قرينة يكشف عن تحقق العلاقة الوضعية بينهما، كما يكشف انسباق خصوص ذلك المعنى دون غيره ان اللفظ ليس مشتركا لفظيا بين هذا المعنى وبين معنى آخر في العرف العام الذي يعيش فيه هذا السامع.

وقد اورد عليه بان التبادر يكون موقوفا على العلم بالوضع حيث لا يحصل ذلك لدى الجاهل بالوضع، وحينئذ فلو اريد جعل التبادر علة لحصول العلم بالوضع لزم الدور.

وقد أجب عن هذا الدور بوجه:

١ - مقالات الاصول ج١ ص١١

١- ما حكى عن المحقق الطهراني "قده" ان العلم بالوضع ليس مقتضيا وعلة للتبادر بل المقتضي والعلة للتبادر هو الوضع وانما يكون شرط تأثيره في تحقق التبادر هو العلم به.

وهذا الجواب لا يخلو من غرابة، فان مجرد ما ذكره لا يرفع غائلة الدور، اذ يقال حينئذ بانه يمتنع كون التبادر سببا للعلم بالوضع بعد ان كان العلم بالوضع موقوفا عليه توقف المعلول على تحقق شرطه.

الا ان المحقق الاصفهاني "قده" لم يكتف بهذا، بل تصدى لإبطال ما ذكره من كون الوضع مقتضيا للتبادر فذكر ان الوضع هو إنشاء كون طبيعي اللفظ هو طبيعي المعنى، وهذه الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى ليست من سنخ الوجود الحقيقي حتى يمكن تأثيرها في إيجاد تبادر المعنى الذي هو من سنخ الوجود الحقيقي الذهني، فالوضع لا يمكن ان يكون مقتضيا ومؤثرا في تحقق تبادر المعنى، وانما يكون المقتضي له هو العلم بالوضع اي الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى، فكما ان العلم بالإحراق يكون معلولا للعلم بالملازمة بين النار والإحراق بشرط العلم بالنار فكذلك تصور المعنى يكون معلولا للعلم بالوضع التي هي ملازمة جعلية بين اللفظ والمعنى بشرط تصور اللفظ.

وأما كون تصور المعنى معلولا لتصور اللفظ بان يكون تصور اللفظ مقتضيا لتصور المعنى ويكون العلم بالملازمة الجعلية شرطا في تأثيره في تحققه فلا يتم أيضا، لان تصور احد المتلازمين عند تصور الآخر لا يختص باحدهما دون الآخر، فيلزم حينئذ عليه تصور كل واحد منهما لتصور الآخر وهو غير معقول، مضافا الى ان اللفظ أمر مباين عن المعنى فلا يعقل ان يكون تصويره علة لتصور المعنى.

فتحصل ان العلم بالوضع او فقل الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى هو

[hComment ٢٢]: بحوث و هذا

الجواب في غاية الغرابة، لأنه لو سلم لوقع الدور أيضا في ناحية الشرط لتوقف التبادر على العلم بالوضع باعتباره شرطا و توقف العلم على التبادر باعتباره علامة.

العلة لتصور المعنى بشرط تصور اللفظ، وادعاء ان العلم بالملازمة الجعلية معلول لنفس الملازمة الجعلية فيكون تصور المعنى معلولا لها بالواسطة، غير متجه، لان الواقع الذي يتعلق به العلم لا يكون علة للعلم، مضافا الى انه لا يضر بالمقصود من اثبات علية العلم بالملازمة الجعلية لتصور المعنى<sup>(١)</sup>.

واورد في البحوث على ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" بأنا اذا قسنا الملازمة الجعلية الوضعية بالملازمات الواقعية وطبقنا عليه القانون الذي ادعاه من ان العلم باللازم يستند دائما الى العلم بالملازمة لالى ذات الملزوم - كما في العلم بالإحراق حيث يستند الى العلم بالملازمة بين النار والإحراق بشرط العلم بالنار- وجدنا الأمر يؤدي الى عكس مقصوده لأنه يرى اللازم في المقام هو المعنى ويقصد من العلم باللازم تبادر المعنى الى الذهن، بينما ان هذا التبادر ليس علما باللازم وانما هو نفس اللازم، لوضوح ان الملازمة قائمة بين تصور اللفظ وتبادر المعنى، ولاشك في ان اللازم يتحقق بمجرد تحقق الملزوم ولا يحتاج الى العلم بالملازمة، فإدراك شيء انما يكون موقوفا على ادراك الملازمة اذا كانت الملازمة بين ذات الشيء وبين شيء آخر، وأما اذا كان طرفها نفس الادراك كما في المقام فلاشكال في حصوله بمجرد حصول الملزوم من دون حاجة الى ادراك الملازمة<sup>(٢)</sup>.

اقول: هذا الإيراد وان كان قد يرد على تمثيل المحقق الاصفهاني "قده" للمقام بالعلم بالإحراق، حيث ذكر انه كما يكون العلم بالإحراق معلولا للعلم بالملازمة بين النار والإحراق بشرط العلم بالنار فكذلك تصور المعنى معلول للعلم بالملازمة الجعلية بشرط تصور اللفظ، ولكن حاق مقصود محقق الاصفهاني "قده" ان الوضع حيث يكون امرا اعتباريا وملازمة جعلية

١ - نهاية الدراية ج١ ص٧٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٦٤

٣٦٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بين اللفظ والمعنى فلا يعقل ان يكون هو المؤثر في تحقق تبادر المعنى، وانما المؤثر فيه هو العلم بهذه الملازمة الجعلية، وهذا كلام متين جداً، وعملية الجعل والاعتبار وان كانت تكوينية ويمكن ان تكون علة لأمر تكويني آخر كتباده المعنى، لكن لا ريب في عدم كونه علة فاعلة له، وانما هي مجرد معد له، ويشهد عليه بقاء تبادر المعنى عند سماع اللفظ حتى بعد ذهاب عملية الجعل والاعتبار، كما ان ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده"- من ان اللفظ يبين المعنى في حد ذاته فلا يعقل ان يكون تصويره مقتضيا ومؤثرا في تصور المعنى، بحيث يكون العلم بالوضع شرطا في تأثيره فقط- تام أيضا، نعم سيأتي ان ما هو المقتضي والمؤثر لتبادر المعنى وتصوره ليس هو العلم بالوضع وانما هو الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى وهو ليس من مقولة العلم كما سيأتي توضيحه.

ثم لا يخفى أنا لم نفهم وجه ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من عدم معقولية صلاحية عليّة تصور كل من المتلازمين لتصور الآخر، فانه لم يقم أي برهان على عدم معقوليته، وأي مانع من ان يفرض شيئا، يكون كل منهما مقتضيا لإيجاد الآخر بشرط عدم انحصار المقتضي بهما فأيهما وجد أولاً بسبب مقتضي ثالث اقتضي تحقق الآخر.

٢- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من انه تارة يراد جعل التبادر لدى العالم بالوضع أمانة على الوضع كي يكون سببا لعلم الجاهل الذي يستعلم الحال، فلا تأتي شبهة الدور في هذا الفرض أبدا، وأخرى يراد جعل التبادر لدى نفس المستعلم سببا لعلمه بالوضع فهنا تأتي شبهة الدور، وحلها بان يقال ان الموقوف عليه التبادر هو العلم الارتكازي بالوضع والحاصل بعد



التبادر هو العلم التفصيلي وبذلك يرتفع الدور<sup>(١)</sup>.  
ولابأس به لولا ما نذكره من ان ما يتوقف عليه التبادر ليس من مقولة العلم.

٣- مافي البحوث من ان الذي يتوقف عليه التبادر انما هو الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى، وليست هذه الملازمة من سنخ العلم بل هي حالة استجابة شرطية توجد في الطفل الرضيع أيضا، كما توجد نظيرها في البهائم أيضا، ويسمى ذلك بالقرن الأكيد، نعم هذه الملازمة الذهنية لاتستند دائما الى الوضع التعييني، بل قد تستند الى كثرة الاستعمال التي تسمى بالوضع التعييني، لكنه ليس بهمهم في المقام<sup>(٢)</sup>، ولابأس بما أفاده.

هذا وقد ذكر في البحوث انه بناء على كون الوضع من مقولة الاعتبار لالقرن الأكيد فلايصح جعل التبادر لدى المستعلم علامة، حيث ان المقصود ان كان جعل التبادرلديه كاشفا إنيا عن الوضع بما هو جعل قائم بالواضع، فيرد عليه ان الوضع بماهو جعل قائم بالواضع ليس علة للتبادر، ليكون التبادر كاشفا إنيا عنه، بل تمام العلة للتبادر نفس العلم بالوضع سواء كان هناك وضع في الواقع ام لا، وان كان المقصود جعل التبادر برهانا انيا عند المستعلم على علمه بالوضع فهو غير معقول، لان العالم بمجرد استعلامه عن علم نفسه يحصل له اليقين بعلمه اذا كان عالما، لان العلم حاضر في افق نفسه، فيستحيل ان يحتاج الى وسيط يكشف عنه.

نعم بناء على مسلكتنا من كون الوضع هو القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى في ذهن السامع بنحو يوجب انتقال الذهن من احدهما الى الآخر، تكون علامية التبادر معقولة لان انسباق ذهن السامع الى معنى من اللفظ فرع

١ - كفاية الاصول ص ١٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٦٦

٣٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهنه، وهذه الملازمة فرع القرن الأکید بین اللفظ والمعنى الذي هو روح المعنى، وهو امر واقعي وليس من مقولة العلم والتصديق فلا يكون التبادر موقوفا على العلم بالوضع.

نعم علامة التبادر لدى العالم بالوضع بالنسبة الى الآخرين ليس فيها محذور على جميع المسالك في حقيقة الوضع<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان التبادر يكون معلولا للملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى، وهذه الملازمة الذهنية إما ناشئة من الوضع التعييني او الوضع التعييني، حتى لو قلنا بان الوضع التعييني اعتبار خاص بين اللفظ والمعنى، فان اختلاف المسالك في تفسير حقيقة الوضع لا يؤثر في المقام أبدا.

نعم اذا احتمل الشخص أن تبادر المعنى الى ذهنه عند سماع اللفظ لاجل نشوء الملازمة بين اللفظ والمعنى في ذهنه عن عوامل شخصية محيطية به غير الوضع فلا بد من المحاولة لزوال هذا الاحتمال، فان تبادر المعنى لدى شخص المستعلم لا يكفي بمجردة لإحراز الوضع اذ قد يكون هذا التبادر ناشئا من ظروف خاصة -عائلية ونحوها- تحيط بهذا الشخص المستعلم، فلا بد من تأكده من استناد هذا التبادر الى ذهنه العرفي.

وما ذكر في البحوث من انه ان اريد جعل تبادر المعنى لدى العالم بالوضع علامة توجب حصول العلم للجاهل بالوضع، فالصحيح انه يلزم التأكد من اطراد هذا التبادر لدى العرف العام ولا يكفي التبادر لدى شخص واحد ما لم يحصل التأكد من عدم شذوذه عن الآخرين، ولكن لو اريد جعل التبادر لدى المستعلم نفسه علامة على الوضع فيكفي هذا التبادر الشخصي لان احتمال نشوءه من ظروف خاصة في حياته بحيث جعلته يتبادر الى ذهنه هذا

علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٦٣  
المعنى منفي بالاصل العقلاني الحاكم بحجية الظهور لدى الشخص على كونه ظهوريا نوعيا لدى العرف العام<sup>(١)</sup>.

ففيه انه لم يعلم اصل عقلائي من هذا القبيل بل لابد من حصول الاطمئنان بتبادره لدى العرف العام ولو لأجل الاطمئنان بعدم خصوصية لذهنه، او بملاحظته حال الآخرين ومشاهدة تبادر هذا المعنى في ذهنهم أيضا.

هذا ومن جهة أخرى يلزم في علامية التبادر من التأكد من استناد تبادر المعنى الى ذات اللفظ دون القرائن المحتفة به أحيانا، ويكون ذلك بتكرار الاستعمال ونحوه، ليحصل الاطمئنان بكون التبادر مستندا الى حاق اللفظ.

وأما ما قد يقال من انه في مورد الشك في استناد التبادر الى القرينة تجري اصالة عدم القرينة لنفي هذا الاحتمال فقد اجاب عنه صاحب الكفاية "قده" ان العقلاء انما يجرون الاصول اللفظية لإحراز المراد، اما مع احرازه والشك في كفيته وانه بنحو الحقيقة والمجاز فلا مجرى لاصالة عدم القرينة كما لامجري لاصالة الحقيقة<sup>(٢)</sup> وما ذكره متين جدا، اضعف اليه انه لاساس لاصالة عدم القرينة اذ مع احتمال القرينة المتصلة فلا يحرز ظهور الكلام، ولادليل على عمل العقلاء بخطاب يحتمل احتفافه بالقرينة المتصلة الصارفة عن ظهوره الاولي، الا اذا كان سكوت الراوي لهذا الخطاب عن بيان قرينة متصلة نافيا لهذا الاحتمال كما هو كذلك في القرينة اللفظية او الحالية الشخصية المتصلة، دون موارد احتمال قرينة نوعية متصلة من ارتكاز متشعري ونحوه، ومع احتمال القرينة المنفصلة فبعد الفحص يبني العقلاء على العمل بظهور الكلام من غير سبق بناء منهم على عدم القرينة المنفصلة، هذا وأما اجراء استصحاب عدم القرينة مطلقا فيكون اثبات كون المتبادر معنى حقيقيا

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص ١٦٦

٢ - كفاية الاصول ص ١٩

٣٦٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

للفظ به يكون من اوضح انحاء الاصل المثبت .  
وبذلك تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الايرواني "قده" من أنه لا يبعد  
جريان أصالة عدم القرينة في مثل ذلك وان بناء العرف على حمل لفظ كل  
لغة على المعنى الذي يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغة ولو دفعة  
واحدة أو فهمهم ذلك عند إطلاقه ولا يعتنون باحتمال ان ذلك من جهة  
القرينة<sup>(١)</sup>.

ثم انه قد يحتاج احراز ظهور خطاب صادر في الازمنة السابقة التي يحتمل  
تغير معنى اللفظ في خلالها الى اصالة عدم النقل ولكنه امر آخر لاربط له  
بالمقام، وسيأتي انه لا اصل لها الا الاطمئنان.

### صحة الحمل

ذكروا ان صحة حمل اللفظ -بما له من المعنى المرتكز في الأذهان- على  
معنى يكون علامة على كونه هو المعنى الموضوع له لذلك اللفظ، وهذا  
الحمل يكون حملا اوليًا، كقولنا "الجلوس هو القعود"، كما ان صحة حمل  
اللفظ -بما له من المعنى المرتكز في الأذهان- على فرد يكون علامة كونه  
مصادقا للمعنى الموضوع له ذلك اللفظ، كما لو أشير الى الماء المختلط  
بمقدار قليل من التراب فقيل "هذا ماء"، وهذا الحمل يكون حملا شايعا  
صناعيا.

وقد يستشكل في علامة صحة الحمل بكلا قسميه من الحمل الأولي  
والشائع.

أما الإشكال في علامة الحمل الأولي فبأحد وجهين:

١- ان الحمل الأولي كما يحتاج الى اتحاد بين الموضوع والمحمول

علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٦٥  
كذلك يحتاج الى مغايرة ما بينهما، والا لم يكن للحمل معنى، وعليه فكيف يكشف الحمل الأولي للفظ -بما له من المعنى المرتكز- على معنى عن كونه نفس المعنى الموضوع له، مع أنه يلزم المغايرة بين الموضوع والمحمول بالحمل الأولي أيضا.

Comment [h]: فالات الاصول

ج ١ ص ٣١ ٤٤٤٣

وفيه اولاً: انه لاملزم في الحمل الأولي من فرض مغايرة ما بين الموضوع والمحمول، فلما منع من ان يقال "الانسان انسان"، ويراد به عينية مفهوم الموضوع والمحمول في هذه القضية، ولا يصح دعوى ان الحمل عملية ذهنية بين شيئين حيث يحمل احدهما على الآخر، فلا بد من فرض المغايرة بينهما، فانه يكفي في الحمل الذهني وجود تصورين عن شيء واحد، فيحمل احدهما على الآخر بلحاظ وحدة المتصور بالعرض، فيقال "الانسان انسان"، وما يرى من عدم معهودية مثل هذا الكلام فانما هو لأجل عدم فائدة فيه، فيكون لغوا، وهذا المحذور لا يأتي في المقام كما في قولنا "الجلوس هو القعود"، حيث ان الغرض معرفة المعنى الموضوع له للفظ، فلا يكون لغوا.

وثانياً: انه يكفي مغايرة الموضوع والمحمول في الحمل الأولي من حيث اختلاف اللفظ، فهذا يوجب التغاير بين الموضوع والمحمول من حيث اضافتهما الى اللفظ الدال عليهما، فيصح ان يقال "الجلوس قعود" و"البشر انسان"، اي ان مفهوم الجلوس هو مفهوم القعود ومفهوم البشر هو مفهوم الانسان.

٢- ما ذكره المحقق العراقي "قده" أن المدار في الحقيقة انما هو على وحدة المفهوم كما في الإنسان والبشر، وصحة الحمل الأولي لا تقتضي وحدة المفهوم بنحو توجب صحة استعمال أحد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة، لأنه يكفي في صحة الحمل الأولي مجرد الاتحاد ذاتا وان اختلفا

٣٦٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
في حدود المفهوم، مثل قولهم "الإنسان حيوان ناطق"، فإنه وإن صح الحمل  
الأولى بينهما ولكنهما متغايران بالإجمال والتفصيل، فكيف يفرض وحدة  
مفهوما<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن المراد من علامة صحة الحمل الأولى بين مفهومين  
أحرار وحدثهما ذاتا مع غمض العين عن خصوصية الأجمال والتفصيل.  
هذا كله بلحاظ الأشكال في علامة صحة الحمل الأولى.

أما الأشكال في علامة صحة الحمل الشائع فهو ما ذكره المحقق العراقي  
"فده" من أن ملاك الحمل الشائع هو الوحدة الوجودية بين الموضوع  
والمحمول، فلا تكشف عن المعنى الموضوع له للفظ، ويشهد على ذلك  
صحة حمل الجنس على الفصل كما في قولنا "الناطق حيوان"، ولكنه  
لا يكشف به مفهوم الحيوان ولا احتمال معنى الناطق له أبدا، إذ الجنس ليس  
داخلا في مفهوم الفصل، وكذا لو كان الموضوع والمحمول عرضيين كما  
في قولنا "الضاحك متعجب"، أو كان أحدهما عرضيا كما في قولنا  
"الضاحك حيوان" أو "الناطق ضاحك"، فإن صحة الحمل الشائع في هذه  
الموارد لا تستلزم انكشاف احتمال معنى الموضوع لمعنى المحمول، فإن  
معنى الضاحك لا يشتمل على مفهوم المتعجب مثلا.

وعليه فلا يكون مجرد صحة الحمل وعدم صحة السلب علامة الحقيقة  
بقول مطلق وكاشفا عن وحدة المفهوم، نعم صحة السلب بقول مطلق من  
علائم المجاز من جهة كشفه حينئذ عن اختلاف المفهومين وعدم  
اتحادهما، ولذلك ترى خلوق كلمات السابقين عن ذلك حيث أنهم جعلوا  
صحة السلب بقول مطلق من علامات المجاز ولم يذكروا صحة الحمل

علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٦٧  
وعدم السلب من علامات الحقيقة<sup>(١)</sup>.

اقول: ان فائدة الحمل الشائع هو استكشاف ان مفهوم المحمول شيء ينطبق على الموضوع وجودا، والغرض من ذلك هو التمسك بعموم دليله بالنسبة الى هذا الموضوع، وهذا مما يحصل من خلال صحة الحمل الشائع.

هذا وقد يفصل في علامية صحة الحمل الشائع فيدعى اختصاصها بما اذا احرز في مورد بكونه على تقدير صحة الحمل الشائع يكون من قبيل حمل النوع على فرده او من قبيل حمل الجنس على نوعه كقولنا "الانسان حيوان" او من قبيل حمل الفصل على نوعه كقولنا "الانسان ناطق"، فتكشف صحة الحمل الشائع عن اشمال معنى الموضوع على مفهوم المحمول؛ فالانسان يشتمل على مفهوم الحيوان والناطق باعتبار ان الجنس والفصل جزءان تحليليان للنوع، وهذا ما يستفاد من حاشية المحقق الخراساني "قده" على الكفاية، حيث قيّد علامية الحمل الشائع على كون الموضوع من مصاديق المحمول وافراده الحقيقية بما اذا كان نسبة المحمول الى الموضوع نسبة الكلّي الى الفرد، لافئما اذا كانا كليين متساويين.

وقد اجاب في البحوث عن ذلك بما محصله: ان فائدة الحمل الشائع هو تضيق دائرة احتمالات معنى المحمول، فاذا قيل "الضاحك حيوان" فبعد ما يرى ان الضاحك ليس بحجر ولاشجر فيعلم ان مفهوم الحيوان لايساوي مفهوم الحجر او الشجر، حيث يصح حمل الحيوان على الضاحك ولايصح حمل الشجر او الحجر عليه، والأمر كذلك حتى في حمل النوع على فرده والجنس على نوعه والفصل على نوعه، اذ لاينكشف بهذا الحمل المعنى

١- نهاية الافكار ج ١ ص ٦٨

**[ToComment]**: اما اگر اینگونه نبود، موضوع و محمول هر دو عرضی بودند، مثل الضاحك متعجب، یا یکی از این دو عرضی بود مثل الضاحك حيوان، که ضاحك عرضی است ولو حیوان جنس است. گفته شده است که در اینجا ما نمی توانیم بگوئیم که موضوع دارای معنایی است که محمول جزئی از آن معنا است. خب الضاحك متعجب، معنای متعجب که در ضاحك اخذ نشده است. یا الضاحك حيوان معنای حیوان که در ضاحك اخذ نشده است. پس ما اصلا هیچ متوجه نمی شویم که معنای موضوع ما مشتمل است بر معنای محمول، مگر نسبت بین موضوع و محمول نسبت النوع الى الجنس باشد، مثل الانسان حیوان، یا نسبت فرد به نوع باشد مثل زید انسان. اما در جاهای دیگر به هیچ وجه نمی شود فهمید که در مفهوم موضوع معنای محمول اخذ شده است. این مطلب، مطلب درستی است.

٣٦٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الموضوع له في المحمول، بعد انطباق غير واحد من العناوين على  
الموضوع.

وقد يعين المعنى الموضوع له من طريق صحة الحمل الشائع اذا امكن  
ابطال سائر المحتملات، كما في لفظ الصعيد، حيث يدور امره بين ان  
يكون موضوعا لخصوص التراب او لمطلق وجه الأرض، فبعد ما يرى من  
صحة حمله على الحجر حيث يقال الحجر صعيد، ومن ناحية أخرى يعلم  
ان الحجر ليس ترابا فيعلم من خلال ذلك ان مفهوم الصعيد غير مفهوم  
التراب، فينحصر معناه الموضوع له في كونه مطلق وجه الأرض<sup>(١)</sup>.

اقول: ان القائل بالتفصيل كان بصدد استخدام صحة الحمل الشائع لغرض  
استكشاف معنى الموضوع في القضية حتى يعلم أنه هل يكون متضمنا  
لمفهوم المحمول في القضية ام لا، فذكر انه لايجدي بحاله صحة الحمل  
الشائع، الا اذا علم من الخارج النسبة بين الموضوع والمحمول في القضية  
على تقدير صحة الحمل هي نسبة النوع الى جنسه او الفرد الى نوعه.

بينما انه في البحوث كان بصدد كشف معنى المحمول في القضية كقولنا  
"الحجر صعيد" فالملاحظ في كلام البحوث يختلف عما هو الملحوظ في  
كلام المفصل فلا ينبغي عد ما ذكره اشكالا عليه.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه تمامية علامية صحة الحمل الأولي  
والشائع معا.

ثم انه اورد على علامية صحة الحمل بايرادين آخرين ايضا:

احدهما: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان صحة الحمل تابعة لما يراد  
من اللفظ، فاذا اريد من لفظ الاسد مثلا الرجل الشجاع صح حمله على



علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٦٩

الإنسان، وإذا اريد به الحيوان المفترس لم يصح حمله على الانسان، فيلزم في استكشاف ان أيا من المعنيين هو المعنى الحقيقي للفظ الاسد الى طريق آخر غير صحة الحمل، ولا يكون ذلك الا التبادر<sup>(١)</sup>

وفيه ان وجدانية صحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز على شيء تصلح ان تكون كاشفة عن وجود الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى.

**ثانيهما:** ما قد يقال من ان ادراك صحة الحمل يتوقف على العلم بالوضع، فلا يمكن ان يجعل علامة توجب العلم بالوضع، فانه مستلزم للدور.

وفيه ان ادراك صحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز على شيء لا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع، وانما يتوقف على وجود الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى في صقع النفس وان لم يلتفت اليها تفصيلا، بل مرَّ ان الملازمة الذهنية ليست من مقولة العلم فقد توجد لدى الحيوانات او الطفل الرضيع كما لو اقترن لفظ الحليب في ذهنه بالحليب، وقد يشك الانسان في تلك الملازمة الذهنية مع وجودها في صقع ذهنه، فيتوصل الى استكشافها من خلال احساسه بصحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز على هذا المعنى.

وهذا هو الجواب الصحيح عن اشكال الدور، وقد سبق نظيره في علامية التبادر، ومعه فلاحاجة الى ما ذكره في الكفاية من جواز جعل صحة الحمل لدى العالم بالوضع علامة موجبة لعلم المستعلم الجاهل بالوضع فعلا<sup>(٢)</sup>.

ثم ان ما ذكرناه من علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب على كون المعنى حقيقيا يجري في علامية صحة السلب وعدم صحة الحمل على كون المعنى مجازيا، كصحة سلب الماء بما له من المعنى المرتكز عن الماء

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١١٦

٢ - كفاية الاصول ص١٨

٣٧٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الخليط بالتراب بدرجة يصح سلب الماء عنه عرفا، فيقال "هذا ليس ماء"،  
وينكشف به عدم كونه مصداقا للمعنى الموضوع له لفظ الماء.  
ولا يخفى انه قد لا يمكن التوصل بعلمية التبادر لكشف الحقيقة، كما لو  
شك في مايع مخلوط بمقدار من التراب انه ماء ام لا، فلا يتبادر عادة من لفظ  
الماء الا معناه في الجملة من دون تبين حدوده، فحينئذ يتوسل بصحة الحمل  
وعدم صحة السلب الى تحديد حدود معناه، فيشار الى هذا المائع المخلوط  
بالتراب ويقال "انه ماء"، فاذا احسَّ بصحة هذا الحمل وعدم صحة سلب  
الماء بما له من المعنى المركوز في الذهن عنه، فيثبت بذلك انه ماء مطلق  
ويترتب عليه احكامه.

### الاطراد

ذكروا ان الاطراد وشيوع الحمل يكون علامة على الحقيقة، وقد ذكر في  
تقريبه عدة وجوه.

١-الاطراد بلحاظ نكتة الاستعمال فان اطلاق لفظ الاسد على مصاديق  
ذاك الحيوان المفترس يكون مطردا وشائعا بخلاف اطلاقه على غيرها بعلاقة  
المشابهة، فانه لا يكون مطردا وشائعا، حيث يختص بالرجل الشجاع ولا يطرد  
في غيره، فلا يقال مثلا لأبخر الفم مثلا انه اسد مع وجود نكتة المشابهة بينه  
وبين الاسد، بل لا يقال للنملة الشجاع انها أسد.

واشكل عليه في الكفاية بان حمل اللفظ على المعنى المجازي بلحاظ  
شخص المشابهة التي اوجبت استعمال اللفظ في المعنى المجازي يكون  
مطردا وشائعا، فترى ان لفظ الاسد يحمل على كل رجل شجاع<sup>(١)</sup>.

٢- ما ذكره المحقق الايرواني "فده" من ان المراد من الاطراد هو الاطراد في

علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٧١  
التراكيب المختلفة فلا يقال عند ما يأكل الرجل الشجاع "أكل الأسد"،  
ولاعند نومه "انه نام الأسد" وكذا لا يقال "جاء رقبة" وانما يقال "اعتق رقبة"  
في مقام فك الرقبة عنها<sup>(١)</sup>.

وهذا ان تمّ فانما يتمّ في المجاز الادعائي، حيث انه يحتاج الى نكتة  
مصححة للدعاء واما في المجاز اللغوي فقد يكون الحمل المجازي مطردا  
وشائعا، كما في حمل الذهب على البلاتين.

٣- ما حكى عن المحقق النائيني "قده" ومحصله: أن مورد الاطراد وعدمه  
ما اذا اطلق لفظ على فردٍ باعتبار أنه مصداق لمعنى كلي، فان كان مطرداً  
كشفت عن كون ذلك المعنى الكلي معنى حقيقياً لذاك اللفظ وان لم يكن  
مطرداً كشفت عن كونه معنى مجازياً.

مثال ذلك أن لفظ الأسد يطلق على كل فرد من افراد الحيوان المفترس مع  
العلم بعدم كون الفرد بخصوصه هو الموضوع له للفظ الاسد، وحيث أنه  
يكون مطرداً فيكشف ذلك عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقياً له،  
وهذا بخلاف إطلاقه على كل فرد من افراد الشجاع فانه ليس مطرداً، حيث  
يصح إطلاق لفظ الاسد باعتبار معنى الشجاع على الإنسان الشجاع وعلى  
بعض الحيوانات، إلا انه لا يصح إطلاقه على النملة الشجاع مثلاً كشف  
ذلك عن كون الشجاع معنى مجازياً للفظ الاسد.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" أن انطباق الطبيعي على افراده والكلي على  
مصاديقه أمر عقلي، وأجنبي عن الاستعمال بالكلية، فلا يعقل ان يكون  
المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام افراده ومصاديقه، فهذا من  
الواضحات الأولية وغير قابل للنزاع فيه أصلاً.

٣٧٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

و اما عدم انطباق بعض المفاهيم في بعض الموارد فهو انما كان من جهة ضيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصية ما عرفاً، ومن الواضح ان مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصة خاصة، دون غيرها.

فعدم اطراد إطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من افراده، لا يكون إلا من جهة تقييد ذلك المفهوم بقيد يمنعه من شمول بعض افراد الشجاع كالنملة الشجاع وانما يشمل حصة من الشجاع، ومن المعلوم أن إطلاق لفظ الاسد باعتبار تلك الحصة من الشجاع مطرد<sup>(١)</sup>، ولأبأس بما افاده.

٤- ما هو الصحيح من ان المراد من الاطراد هو اطراد الاستعمال في معنى بلاقرينة، فانه يوجب حصول الاطمئنان عادة بكونه استعمالاً حقيقياً، كما لو ذهبنا الى بلدة اجنبية فرأينا شيوع استعمال اللفظ في معنى بلاقرينة معينة، فيحصل الاطمئنان بكون استعماله فيه استعمالاً حقيقياً.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان الاطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، واستكشاف حقائقها العرفية.

توضيح ذلك: هو ان من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغتهم إذا تصدى لتعلم اللغة الشائعة في هذا البلد رأى ان أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنه

علائم الحقيقة والمجاز ..... ٣٧٣

لا يعلم ان هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقية، أو المجازية، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم، بأنها معاني حقيقية، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: اما الوضع، أو القرينة وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع - مثلاً - إذا رأى أحد ان العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنه شك في انه من المعاني الحقيقية، أو من المعاني المجازية، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علم بأنه من المعاني الحقيقية، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حالية، أو مقالية. و بهذه الطريقة غالباً يتعلم الأطفال اللغات والألفاظ.

فقد تحصل من ذلك ان الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة بل ان هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فان تصريح الواضع وان كان يعلم به الحقيقة إلا انه نادر جداً، واما التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع، كما عرفت إلا انه لا بد من أن يستند إلى العلم بالوضع، إما من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأول نادر فيستند إلى الثاني لا محالة<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في علائم الحقيقة.

## تعارض الأحوال

ذكر صاحب الكفاية "قده" ان للفظ احوالا خمسة وهي التجوز، والاشترك، والتخصيص، والنقل، والإضمار والتقدير، ولا يحمل اللفظ على احدها فيما اذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي الا بقريئة صارفة عن المعنى الحقيقي، وأما اذا علم بعدم ارادة المعنى الحقيقي ودار الأمر بين تلك الاحوال فالأصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها الا انها وجوه استحسانية لااعتبار بها الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك.

**اقول:** ان هذه الحالات ليس لها مركز واحد، فان بعضها يرتبط بمرحلة الدلالة التصورية، وبعضها يرتبط بمرحلة الدلالة التصديقية الاولى اي الارادة الاستعمالية، وبعضها يرتبط بمرحلة الدلالة التصديقية الثانية اي الارادة الجدية.

أما ما يرتبط بمرحلة الدلالة التصورية فهو النقل والاشترك، فلو دار الأمر بين بقاء اللفظ على معناه الحقيقي وبين نقله الى معنى آخر، فتارة يعلم معناه السابق على زمان صدور الخطاب وانما يحتمل نقله الى معنى آخر في زمان صدور الخطاب، كما في خطاب الأمر بأداء خمس المال الحلال المختلط بالحرام، حيث ان المعنى اللغوي للخمس يجتمع مع كونه صدقة على الفقراء، ولكن يحتمل نقله في زمان صدور هذا الخطاب الى معنى الخمس المصطلح الذي يكون نصفه سهم الإمام(عليه السلام) ونصفه الآخر سهم السادة، وأخرى يعلم معناه الفعلي، ولكن يحتمل انه كان ظاهرا حين صدور الخطاب في معنى آخر فطراً عليه النقل الى معناه الظاهر فعلا.

فقد يتمسك في الفرض الأول باستصحاب بقاء الظهور السابق الى زمان

**Comment [h]:** ما عرض كرديم

که این فرمایش مرحوم آخوند که تعارض احوال لفظ را یک کاسه کرده و همه را محکوم کرده به حکم واحد، این درست نیست.

چون این احوالی که مرحوم آخوند ذکر کرد که پنج تا بود، مجاز و نقل و اشتراک و تخصیص و

اضمار و تقدیر که ما ششمی هم به آن اضافه کردیم و آن عبارت بود از استخدام، این احوال لفظ همه مربوط به یک مرحله نیستند.

چون لفظ سه مرحله دارد، یکی مرحله دلالت تصوریه، دیگری

مرحله دلالت استعمالیه و سومی مرحله اراده جدیه. و این احوال باید ببینیم مربوط به کدام مرحله است تا بتوانیم اظهار نظر بکنیم.

دو حالت بود که مربوط می شد به مرحله دلالت تصوریه لفظ، و آن

حالت اشتراک و نقل بود. این مربوط می شد به مرحله دلالت

تصوریه. مجاز و اضمار و استخدام مربوط می شود به حالت

دلالت استعمالیه، تخصیص مربوط

تعارض الأحوال ..... ٣٧٥

صدور الخطاب، هذا ولو علم بنقل اللفظ الى معنى آخر ولكن شك في ان الخطاب هل كان صادرا قبل النقل او بعده، فان فرض الجهل بتاريخ كل من صدور الخطاب والنقل فلايجري استصحاب عدم النقل الى زمان صدور الخطاب ولو لأجل معارضته مع استصحاب عدم صدور الخطاب الى زمان النقل، وهكذا لو فرض الجهل بتاريخ صدور الخطاب والعلم بتاريخ النقل، وأما لو علم تاريخ صدور الخطاب وجهل تاريخ النقل، كما لو علم بصدور هذا الخطاب في القرن الاول على اي تقدير ولكن احتمال تأخر النقل الى القرن الثاني فبناء على المسلك الصحيح في تعاقب الحادثين من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه فقد يقال بجريان استصحاب بقاء الظهور السابق وعدم حدوث النقل الى زمان صدور الخطاب.

ولكن يرد عليه ان استصحاب بقاء الظهور السابق وعدم النقل انما يثبت بقاء الظهور التصوري في حد ذاته لولا القرينة الصارفة في اللفظ، بينما ان الموضوع للحجية هو الظهور التصديقي الفعلي الذي يتأثر من القرائن الحالية ومنها زمان صدور الخطاب أيضا، وإثبات الظهور التصديقي الفعلي بذلك الاستصحاب من اوضح انحاء الأصل المثبت.

وأما استصحاب انه لو صدر هذا الخطاب سابقا لانعقد له ظهور تصديقي في هذا المعنى فهو من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات الذي يكون من الاصل المثبت، نظير ما لو شككنا في بقاء زيد في الغرفة فلو هدم شخص تلك الغرفة فلايجدي استصحاب انه لو هدمها سابقا لقتل زيدا، فانه لا يثبت وقوع القتل فعلا الا بنحو الاصل المثبت.

وقد يتمسك باستصحاب بقاء الظهور وعدم حدوث النقل في الفرض الثاني أيضا، وهو ما اذا احرز الظهور الفعلي وشك في ان الخطاب هل كان ظاهرا في زمان صدوره في هذا المعنى او كان ظاهرا في معنى آخر وانما طرأ عليه

٣٧٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

النقل فيقال ان مقتضى الاستصحاب هو بقاء الظهور السابق للفظ وعدم طرو  
حالة النقل عليه، فبضم ذلك الى احراز ظهوره فعلا في معنى معين يثبت انه  
كان ظاهرا سابقا في نفس هذا المعنى.

وفيه أنه من اوضح انحاء الأصل المثبت.

وأما ما يقال من بناء العقلاء على نفي احتمال النقل في اللفظ والذي قد  
يعبر عنه باصالة الثبات في اللغة -او يعبر عنه بالاستصحاب القهقرائي- فيما  
اذا أحرز الظهور الفعلي للفظ و لم يعلم انه هل كان ظاهرا فيه حين صدور  
الخطاب ام لا.

ففيه انه لم يثبت أي بناء من العقلاء على مثل ذلك بل يحتاج الى حصول  
الاطمئنان بذلك.

وماقديقال من انه لولاذلك فينسد باب العمل بعبارات الوقوف والوصايا  
القديمة بل باب الاستنباط، ففيه انه يحصل الوثوق والاطمئنان غالبا بعدم  
حدوث النقل، فلايوجب انكاراصالة عدم النقل انسداد باب الاستنباط  
والعمل بالعبارات القديمة.

ثم انه لو سلم بناء عقلائي من هذا القبيل فيختص بما اذا شك في حدوث  
النقل، واما اذا علم بحدوث النقل وشك في تاخره عن زمان صدور الخطاب  
او تقدمه عليه فلم يثبت بناء العقلاء على تأخر النقل عن زمان صدور  
الخطاب كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى السابق، كما لم يثبت بناء  
العقلاء على تقدمه عليه كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى الذي يكون  
اللفظ ظاهرا فيه فعلا.

هذا كله في فرض احتمال النقل، ونظيره فرض احتمال الاشتراك، فانه بناء  
على ما ذكرناه لا بد من حصول الاطمئنان بعدم طرو حالة اشتراك اللفظ بين  
المعنى الذي كان ظاهرا فيه سابقا وبين معنى آخر، وأما العلم بعدم اشتراكه



تعارض الأحوال ..... ٣٧٧

فعلا فلايجدي لنفي احتمال الاشتراك في زمان صدور الخطاب، لما مر من انه لم يثبت بناء من العقلاء على جريان أصالة الثبات في اللغة، ما لم يحصل الوثوق والاطمئنان بذلك.

وأما ما يرتبط بمرحلة الارادة الاستعمالية فهو التجوز والإضمار والاستخدام.

اما التجوز فهو المجاز في الكلمة كإرادة معنى الرجل الشجاع من لفظ الاسد.

وأما الإضمار فهو نظير قوله تعالى "واسئل القرية"<sup>(١)</sup>، حيث ذكر المفسرون انه من المجاز في الاضمار والتقدير اي واسئل اهل القرية، وان كان الصحيح كونه مجازا ادعائيا بلا اي اضمار وتقدير.

واما الاستخدام الذي هو ايضا نحو من التجوز في ارجاع الضمير الى مرجعه، فهو نظير قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن في ذلك"<sup>(٢)</sup>، حيث قالوا ان الضمير في بعولتهن يرجع الى بعض المطلقات، وهي المطلقات الرجعية.

وحيث فلو لم نعلم بارادة المستعمل لتفهم المعنى الحقيقي او المجازي فلاينبغي الاشكال في انعقاد الظهور التصديقي في ارادة المتكلم المعنى الحقيقي حيث ان ظاهر حال المتكلم بمقتضى الغلبة هو ارادة تفهم المعنى الذي يكون مدلولاً تصوريا للفظ اذا فرض انتفاء القرينة على الخلاف، وذلك لان ظاهر حال العقلاء هو عدم ارادتهم تفهم معنى لا يكون مدلولاً تصوريا للفظ بدون نصب قرينة عليه.

وان علمنا بعدم ارادة المعنى الحقيقي جزما ودار الأمر بين انحاء

١ -سورة يوسف الآية ٨٢

٢ -سورة البقرة الآية ٢٢٨

٣٧٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المجازات، كما اذا دار الأمر بين المجاز في الكلمة وبين المجاز في الاستخدام كما قد يدعى ذلك في قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن في ذلك" حيث قيل انه يدور امر هذه الآية بين ان يراد من المطلقات خصوص المطلقات الرجعية فيكون من المجاز في الكلمة -حيث يقال بانه يكون من قبيل استعمال العام او المطلق وارادة الخاص والمقيد منهما- وبين ان يراد من الضمير في "وبعولتهن..." خصوص الرجعية منهن فيكون من المجاز في الاستخدام -حيث انه اريد من الضمير بعض مرجعه، لاكله- فان كانا في كلامين منفصلين، او كانا في كلام واحد ولكن علم بسبب القرينة المنفصلة عدم ارادة المعنى الحقيقي، وحيث انعقد الظهور التصديقي في انتفاء كلا نحوي المجاز فيقع التعارض بين الظهورين فيما اذا علم خارجا بارادة احد المجازين، وأما لو كانا في كلام واحد وعلم بعدم ارادة المعنى الحقيقي بسبب القرينة المتصلة فيصير الخطاب مجملا ما لم يفترض وجود قرينة خاصة تعين احد المجازين.

واما ما يرتبط بمرحلة الارادة الجدية فهو التقييد والتخصيص، حيث ان الصحيح عدم استلزام ارادة المقيد من الخطاب أيّ تجوز في مرحلة الارادة الاستعمالية، فلم يستعمل المطلق في المقيد، وانما تكون ارادة المقيد نحو تصرف في المراد الجدي، وكذا ارادة الخاص ايضا من الخطاب العام لاتستلزم التجوز في مرحلة الارادة الاستعمالية، وانما يرتبط بمرحلة الارادة الجدية، وكيف كان فاذا دار الأمر بين الاطلاق والتقييد فيكون المرجع اصالة الاطلاق، كما انه اذا دار الأمر بين العموم والتخصيص فيكون المرجع فيه اصالة العموم.

هذا، وأما اذا دار الأمر بين التقييد وبين بعض ما يرتبط بمرحلة الدلالة الاستعمالية كما لو دار الأمر بين التقييد والاستخدام، فيكون مرجعه الى

تعارض الأحوال ..... ٣٧٩

التعارض بين الظهور الوضعي المرتبط بمرحلة الدلالة الاستعمالية وبين مرحلة الظهور الاطلاقي المرتبط بمرحلة الدلالة الجدية فقد يقال بانه يلزم تقديم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي فيكون المقام نظير تعارض العام والاطلاق كما لو ورد في خطابٍ اكرم العالم وورد في خطاب آخر "لاتكرم اي فاسق"، حيث ذكروا انه يقدم الخطاب الثاني لأجل كونه عاما وضعيا على الخطاب الاول لكونه مطلقا.

ولا يخفى ان ما ذكر انما يختص بفرض دوران الأمر بين التقييد وبين بعض ما يرتبط بمرحلة الدلالة الاستعمالية، وأما اذا دار الأمر بين التخصيص وبين بعض ما يرتبط بمرحلة الدلالة الاستعمالية فلان المقام لتقديم الحالة التي ترتبط بمرحلة الارادة الاستعمالية على اصالة العموم، فان التخصيص وان كان يرتبط بمرحلة الارادة الجدية ولايستلزم استعمال العام في معنى الخاص ولكن دلالة العام على العموم تكون دلالة وضعية، فلو دار الأمر في قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن في ذلك" بين تخصيص العموم في الجمع المحلى باللام في قوله "المطلقات" بالمطلقات الرجعية وبين الاستخدام في الضمير في قوله "وبعولتهن" فلاوجه لتقديم اصالة عدم الاستخدام في الضمير على اصالة العموم في المطلقات، هذا ومن جهة اخرى ان الصحيح في موارد تعارض الظهور الوضعي والظهور الاطلاقي هو استقرار التعارض بينهما وعدم ترجيح للظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي، وتفصيله موكول الى محله.

## الحقيقة الشرعية

انه قد ورد في القرآن الكريم والروايات عدة الفاظ استعملت في معاني شرعية، كلفظة الصلاة حيث ان معناها في اللغة الميل والعطف، فالعطف من الله سبحانه هو الرحمة والمغفرة كما في قوله تعالى "هو الذي يصلي عليكم"<sup>(١)</sup>، والعطف من العباد هو طلب الرحمة والمغفرة كقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما"<sup>(٢)</sup> وكذا قوله تعالى "خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم"<sup>(٣)</sup>، ولكن استعملت لفظة الصلاة في المعنى الشرعي الذي يعبر عنه في الفارسية بـ (نماز)، ووقع الكلام في انها هل صارت حقيقة شرعية في هذا المعنى بان نقلت في الاسلام اليه بحيث لو استعملت في الكتاب والسنة بدون قرينة - كما في قوله تعالى "قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى" - لكانت ظاهرة فيه، فيصح الاستدلال به على استحباب الصلاة بمعناها المعهود الشرعي مطلقا، او انه يحكم ببقاء ظهورها في معناها اللغوي او يحكم باجمالها.

والكلام يقع تارة في ثبوت الحقيقة الشرعية وأخرى في الثمرة العملية المترتبة عليها.

### ١- ثبوت الحقيقة الشرعية

يتوقف ثبوت الحقيقة الشرعية -بمعنى صيرورة الالفاظ المستعملة في معانيها الشرعية في الكتاب والسنة حقائق في تلك المعاني- على ثبوت وضع تعيني او تعيني من قبل الشارع، وقد مر ان الوضع التعيني قد يكون بتصريح من قبل الواضع كقول الأب "سميت ولدي عليا" وقد يكون باستعماله كقوله

١ -سورة الاحزاب الآية٤٣

٢ -سورة الاحزاب الآية٥٦

٣ -سورة التوبة الآية١٠٣

"جنني بولدي علي" قاصدا به تحقق الوضع.

اما الوضع التعييني التصريحي من الشارع فهو غير محتمل، لعدم اثر منه في التاريخ، وهذا يكشف عن عدم تحققه، اذ لو صدر شيء من هذا القبيل عن النبي (صلى الله عليه وآله) لكان ينبغي ان يكون بمرآى ومسمع من الناس كي يكون له فائدة عرفا ولو كان كذلك لكان ينتشر أمره، لعدم كونه مثل قضية نصوص الامامة مما تكون الدواعي على إخفائها.

فيبقى احتمال الوضع التعييني الاستعمالي او الوضع التعييني الناشيء من كثرة الاستعمال.

أما الوضع التعييني الاستعمالي فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ما محصله: انه لو ثبت كون المعاني الشرعية كالصلاة والصوم والزكاة ماهيات اخترعها الاسلام و لم تكن سابقة عليه فلا يبعد دعوى الوضع التعييني الاستعمالي لتلك الالفاظ على معانيها الشرعية، اذ احتمال استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية مجازا موهوم، حيث انه لامناسبة لاستعمال كلمة الصلاة مثلا التي هي بمعنى الدعاء في الصلاة المعهودة، ومجرد كون الدعاء جزءا منه لا يكفي في الاستعمال المجازي من باب علاقة الجزء والكل، لانه انما يصح استعمال اللفظ الموضوع على الجزء في الكل اذا كان جزءا رئيسيا، وليس الدعاء بالنسبة الى الصلاة من هذا القبيل.

ثم ذكر "قده": ان ظاهر غير واحد من الآيات كون تلك المعاني الشرعية ثابتة في الشرايع السابقة أيضا، مثل قوله تعالى " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم"<sup>(١)</sup> وكذا قوله تعالى مخاطبا ابراهيم (عليه السلام) " وأذن في الناس بالحج"<sup>(٢)</sup> وكذا قوله تعالى حاكيا عن عيسى (عليه السلام) "

١ - سورة البقرة، الآية ١٨٣

٢ - سورة الحج، الآية ٢٧

٣٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا"<sup>(١)</sup> الى غير ذلك، وعليه فلا يكون استعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية ظاهرا في الوضع التعييني الاستعمالي، بل تكون حقائق لغوية لاشريعة، واختلاف الشرائع في أجزائها وشرائطها لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، اذ لعله من قبيل الاختلاف في المصاديق كاختلاف مصاديق الصلاة ونحوها بحسب حالات المكلفين في شرعنا<sup>(٢)</sup>

اقول: هنا عدة ملاحظات:

١- ان ما ذكره "قده" من انه لو ثبت كون تلك المعاني الشرعية ماهيات مختصرة في الاسلام فلا يبعد دعوى الوضع التعييني الاستعمالي لها في معانيها الشرعية، فقد ذكر المحقق العراقي "قده" في وجهه أن السيرة العقلانية قائمة على ان من اخترع شيئا يضع له اسما، وحينئذ فلو استعمل لفظا فيه فظايره انه قد وضعه له<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ عليه: انه لم يظهر لنا وجود مثل هذه السيرة العقلانية، فان المخترع قد لا يضع اسما على ما اخترعه، وانما يطلق عليه لفظا من باب تطبيق الكلي على فرده او من باب المجاز، فلعل الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية قد يكون من هذا القبيل، كما ذكر المحقق الاصفهاني "قده" ان الصلاة المعهودة عطف وميل من العبد الى المولى، فيكون من استعمال اللفظ في معناه الكلي مع تطبيقه على احد مصاديقه.

٢- اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية "قدهما" بانه لم يتعلق أي اختراع من الشارح بالنسبة الى المعاني الشرعية، وانما الذي حدث له هو

١ - سورة مريم، الآية ٣١

٢ - كفاية الاصول ص ٢٢

٣ - نهاية الافكار ج ١ ص ٧١

الحقيقة الشرعية ..... ٣٨٣  
انه قد تعلق امره بها، فيختلف عن الماهيات المخترعة التي تعارف وضع  
المخترع اسما لما اخترعه.

وقد اجاب عنه في البحوث بان المقصود باختراع الشارع لتلك المعاني  
هو ان الشارع حيث يطلق لفظ الصلاة على مجموعة امور مختلفة تكون  
أجزاء الصلاة، فلا بد ان يلحظ لها وحدة اعتبارية، ضرورة ان كل معنى  
يستعمل فيه اللفظ لابد ان يكون فيه جهة وحدة ليكون المستعمل فيه  
واحدا، وعليه فلفظ الصلاة مثلا يستعمل في العبادة الخاصة بما لها من  
وحدة اعتبارية مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها،<sup>(١)</sup> ولا بأس بما افاده.

٣- ان ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من عدم مناسبة لاستعمال تلك  
الالفاظ في المعاني الشرعية مجازا فيلاحظ عليه: ان من المحتمل استعمالها  
في تلك المعاني من باب تطبيق المعنى الكلي على فرده، كما مر نقله عن  
المحقق الاصفهاني "قده" في لفظ الصلاة، حيث ذكر انها بمعنى العطف  
والميل، فيكون تطبيقها على الصلاة المعهودة من باب تطبيق المعنى الكلي  
على فرده.

٤- ان ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان ظاهر جملة من الآيات كون  
تلك المعاني الشرعية ثابتة في الشرائع السابقة، وعليه فتكون الالفاظ  
المستعملة في تلك المعاني حقائق لغوية فيها لاحقائق شرعية، فقد اشكل  
عليه في البحوث بانه لا يمكن الاستدلال بتلك الآيات على ثبوت تلك  
المعاني الشرعية في الشرائع السابقة لاحتمال ان يكون الثابت في تلك  
الشرائع نسخا آخر من العبادات بحيث لا يكون بينها وبين العبادة الثابتة في  
شريعة الاسلام أي جامع، فلعل الصلاة العيسوية مع الصلاة الاسلامية ليستا

١- بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٨٠

٣٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

صنفين من مركب اعتباري واحد، فيكون اطلاق لفظ الصلاة على الصلاة العيسوية من باب المجاز، ولا يمكن نفي هذا الاحتمال الا بعد اثبات كون لفظ الصلاة في قوله تعالى "واوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا" مستعملا في المعنى الشرعي المعهود، وهذا اول الكلام، فانه ما لم يحرز كون لفظ الصلاة حقيقة في المعنى الشرعي المعهود لا يمكن اجراء أصالة الحقيقة لاحراز استعماله في الآية الشريفة في هذا المعنى.

وأما ما يقال من ان ظاهر قوله تعالى "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم" هو اتحاد نسخ الصوم في الشريعة الاسلامية مع الشرائع السابقة، والا لزم الاستخدام في قوله "كما كتب على الذين من قبلكم" ففيه ان من الممكن حمل لفظ الصوم في الآية على معناه اللغوي وهو الامسك الجامع بين الصوم في الشريعة الاسلامية مع الصوم في الشرائع السابقة، فلا تكون هذه الآية دليلا على كون الصوم المعهود في الشريعة الاسلامية ثابتا في الشرائع السابقة فلم يقدّم دليل على قدم هذه المعاني الشرعية، نعم الصحيح انه يكفي لعدم احراز الوضع التعييني الاستعمالي مجرد احتمال ثبوت هذه المعاني الشرعية في الشرائع السابقة وعدم اختراعها في الاسلام<sup>(١)</sup>.

و يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بانه حيث يعلم على اي تقدير -بعد افتراض ظهور استعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية على تقدير كونها مخترعة في الاسلام في الوضع التعييني الاستعمالي- بصيرورة هذه الالفاظ ظاهرة في معانيها الشرعية حين نزول هذه الآيات، إما لاختراعها في الاسلام فيكون وضعها تعيينيا استعماليا او لثبوتها في الشرائع السابقة فتكون حقيقة



الحقيقة الشرعية ..... ٣٨٥

لغوية، وحينئذ فمقتضى اصالة الحقيقة استعمالها في نفس هذه المعاني الشرعية، فيثبت بذلك كون الأمم السابقة مكلفين بنفس هذه المعاني الشرعية المعهودة، وبذلك يحرز سبقها وبالتالي يثبت كونها حقائق لغوية لاشريعة.

٥- اورد السيد الخوئي على صاحب الكفاية " قدهما" أنه لا يهمننا عدم كون هذه الالفاظ حقائق شرعية في معانيها الشرعية، بل يكفي كونها حقائق لغوية فيها، حيث ان المهم هو اثبات ظهور الآيات والروايات المشتملة على هذه الالفاظ في المعاني الشرعية سواء كانت حقائق لغوية او حقائق شرعية<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه في البحوث بانه لو فرض احراز كونها مخترة في الاسلام فيكون الظاهر نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني، كما هو ظاهر استعمال اي مخترع في انه لا يستعمل اللفظ الذي وضعه على ما اخترعه بالوضع التعييني الاستعمالي الا في مخترعه دون المعنى السابق، وأما على فرض كونها حقائق لغوية في تلك المعاني الشرعية فلا دفاع لاحتمال اشتراك تلك الالفاظ بين المعاني اللغوية الاصلية وبين تلك المعاني الشرعية فتكون مجملة،<sup>(٢)</sup> وما افاده تام جدا.

٦- اورد المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي "قدهما" على صاحب الكفاية "فده" ان مجرد ثبوت تلك المعاني الشرعية في الشرائع السابقة لا يعنى كون هذه الالفاظ العربية حقائق لغوية فيها، فان ما وضع لها في الشرائع السابقة كانت الفاظا غير عربية بمقتضى اختلاف لغات اهل تلك الشرائع، فثبوت المعنى الشرعي في الشرائع السابقة لا يستلزم كونه مسمى في السابق بنفس

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٢٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٨٣

٣٨٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هذا اللفظ الذي استعمل فيه في الاسلام، حتى يثبت كونه حقيقة لغوية<sup>(١)</sup>. ونتيجة ما ذكره انه حيث لم يحرز كون هذه المعاني الشرعية ماهيات مخترعة في الاسلام فلا يظهر من استعمال الفاظ العبادات فيها وضع تلك الالفاظ في المعاني الشرعية بوضع تعيني استعمالي، كما انه حيث لا يحرز تسمية تلك المعاني الشرعية بنفس هذه الالفاظ فلا يحرز كونها حقائق لغوية لها فلعلها مستعملة فيها مجازا.

وقد اجاب في البحوث عن اشكال المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي "فدهما" بان هذه المعاني الشرعية كانت متداولة بين العرب قبل الاسلام بما فيهم اهل الكتاب وقد كانوا مختلطين بسائر الأقسام، فيوجب ذلك انتشار هذه الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية بينهم، بل كان للمشركين عبادات خاصة كالحج على ما هو مذكور في التاريخ، وكذا الصلاة كما يشهد له قوله تعالى: وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية،<sup>(٢)</sup> حيث انه يظهر منه ان الصلاة كانت معهودة عندهم لكن كانوا يطبقونها على مثل المكاء والتصدية، واحتمال استعمال الفاظ أخر لتلك المعاني في المجتمع العربي قبل الاسلام مندفع بانه لو كان كذلك لنقل في تاريخ الأدب العربي، وقد يقال ان "صلوات وزكوت" لفظتان عبريتان وقد كانتا بمعنى العبادتين المعهودتين، فعربتا وحفظت الواو الزائدة فيهما فهذان اللفظان كانا مستعملين في المعنى المعهود قبل الاسلام، ويؤيد ما ذكر من ان هذه الالفاظ كانت موضوعة قبل الاسلام في معانيها الشرعية في المجتمع العربي ان النبي (صلى الله عليه وآله) في ابتداء امره كان مستضعفا لا يتناسب حاله مع إبداع عرف لغوي جديد، وبذلك يندفع احتمال الوضع التعيني الاستعمالي في

١ - نهاية الدراية ج ١ ص ٩٠ محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٣٠

٢ - سورة الانفال، الآية ٣٥

اقول: انه وان كان لايبعد في مثل لفظ الصلاة والحج كونهما موضوعين للمعنى الشرعي في المجتمع العربي قبل الاسلام لما ذكره "قده"، لكن لايسعنا احراز ذلك في جميع الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية، وعليه فاحراز كون جميع تلك الالفاظ ظاهرة في المجتمع العربي قبل الاسلام في معانيها الشرعية مشكل جدا، وما يقال من ان المخاطبين بالآيات لم يكونوا جاهلين بمعانيها فهو رجم بالغيب، فلعل النبي (صلى الله عليه وآله) كان يفسرها لهم كما في آية التيمم، حيث لم يكن المسلمون يعرفون حقيقة التيمم.

هذا ومن ناحية أخرى قد مر انه على تقدير كون تلك المعاني الشرعية مخترة في الاسلام، فمع ذلك لا يكون استعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية ظاهرا في الوضع التعييني الاستعمالي، لعدم ظهور استعمال المخترع لفظا في وضعه لما اخترعه بالوضع التعييني الاستعمالي.

هذا كله في الوضع التعييني الاستعمالي، وقد تحصل مما ذكرنا عدم احراز ذلك، كما لم يحرز كون جميع تلك الالفاظ المستعملة في معانيها الشرعية حقائق لغوية فيها قبل الاسلام، فيقع الكلام في احراز الوضع التعييني لتلك الالفاظ على معانيها الشرعية، فلا ينبغي الاشكال في تحقق الوضع التعييني في اواسط عصر النبي (صلى الله عليه وآله) في الالفاظ المتداولة في الماهيات الشرعية المعروفة كالصلاة والصوم والزكاة والحج، فان احرز ان نزول آية مشتملة على تلك الالفاظ او صدور حديث مشتمل عليها عن النبي (صلى الله عليه وآله) كان في اواسط حياته فيحمل على المعنى الشرعي، وأما

٣٨٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

سائر الالفاظ التي لاتكون متداولة على درجة تداول الفاظ الماهيات الشرعية المعهودة كلفظ "البينة" الذي يكون معناه اللغوي ما يبين الواقع -ومنه قوله تعالى "لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة"<sup>(١)</sup>، وكذا قوله تعالى "اني على بينة من ربي"<sup>(٢)</sup> - ولكن قد يستعمل في معناها الشرعي اي شهادة العدلين، وكذا لفظ "الخمس" حيث قد يستعمل في معناه الشرعي وهو الخمس المعهود الذي يكون نصفه للإمام ونصفه للسادة الفقراء، وكذا لفظ "الطهارة" و"النجاسة" حيث يستعملان في معناهما الشرعي المعهود، فاحراز انعقاد ظهورها في تلك المعاني في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) مشكل جدا، وعليه فيشكل حمل لفظ البينة على ارادة شهادة عدلين فيما ورد هذا اللفظ في كلام النبي (صلى الله عليه وآله) كقوله "انما اقصي بينكم بالبينات والأيمان"، نعم قد يدعى ظهور هذا اللفظ في عهد الصادقين عليهما السلام في شهادة عدلين لكثرة استعمالها في ذلك، كما ورد في رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق (عليه السلام) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه... والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة"<sup>(٣)</sup> وان ذكر السيد الخوئي "قده" ظهورها في المعنى اللغوي ايضا، وهكذا يشكل حمل الخمس على الخمس المعهود فيما اذا تجرد عن القرينة، كما في خمس الحلال المختلط بالحرام، حيث يحتمل ان يكون الأمر بدفع خمسه بمعنى لزوم التصديق به على الفقراء، ولا يظهر منه كونه بمعنى الخمس المعهود الذي يكون نصفه للإمام ونصفه للسادة الفقراء، وكذا يشكل الاستدلال بمثل قوله (عليه السلام) "ان

١ - سورة البينة، الآية ١

٢ - سورة الأنعام، الآية ٥٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٨٩ باب ٤ من ابواب ما يكتسب ح ٤

الحقيقة الشرعية ..... ٣٨٩

الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه"<sup>(١)</sup> على النجاسة الفقهية للناصب، فلعلها بمعنى القدرة المعنوية.

وقد يورد على ثبوت الوضع التعيني الشرعي بانه لم يعلم كثرة استعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية في كلام النبي (صلى الله عليه وآله)، وانما المعلوم كثرة الاستعمال في كلامه وكلام أتباعه، وغاية ما يثبت بذلك الحقيقة المتشرعية.

وفيه: ان المهم هو احراز الوضع التعيني في عصره (صلى الله عليه وآله) ولو كان منشأه كثرة الاستعمال في مجموع كلامه وكلام أتباعه، نعم لو لم يحرز تحقق الوضعي التعيني في عصره بان احتمال عدم كثرة الاستعمال في زمانه بدرجة توجب الوضع التعيني وانما احرز ذلك بعده فيكون من الحقيقة المتشرعية.

هذا وأما ما حكي عن الباقلاني من انه يحتمل استعمال تلك الالفاظ في معانيها اللغوية ويكون تفهيم المعاني الشرعية التي تكون من مصاديق تلك المعاني اللغوية بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا ينافي تحقق الوضعي التعيني في المعاني الشرعية بعد ان كانت القرائن على ارادة تلك المعاني الشرعية مختلفة، وقد تكون قرينة حالية نوعية مع التحفظ على ذات اللفظ، فيتحقق بذلك القرن الأكيد بين ذات اللفظ وبين هذا المعنى الشرعي.

ثم انه استدل في البحوث على ظهور تلك الالفاظ في معانيها الشرعية بان هناك احدى فرضيات ثلاث لا يخلو الواقع من إحديها:

١- ان لا تكون هذه المعاني الشرعية ثابتة قبل الاسلام، فلامحالة تكون

١- وسائل الشيعة ج١ ص ٢٢٠ باب ١٢ من ابواب الماء المضاف ح ١١

٣٩٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
مخترعة من ناحية الشارع، فيثبت عندئذ الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني  
الاستعمالي.

٢- ان تكون تلك المعاني الشرعية بالفاظها ثابتة في المجتمع العربي قبل  
الاسلام بحيث لم يصدر من قبل الشارع عدا تغيير في بعض التفاصيل  
والشروط غير مقومة لحقيقة ذلك المعنى السابق، فيثبت عندئذ ان المعاني  
الشرعية الجامعة بين ما جاء به الاسلام وما جاءت به الشرائع السابقة مع ما  
بينهما من الاختلاف في التفاصيل كانت حقائق لغوية لهذه الالفاظ.

٣- ان يدعى ان المعاني الشرعية وان كانت ثابتة الا انه لايجزم باستعمال  
نفس تلك الالفاظ فيها بنحو تصبح حقائق لغوية فيها الابلماحظة مضي فترة  
من مجيئ الاسلام واستعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية في غير واحد  
من كلمات الشارع، فبذلك تثبت الحقيقة الشرعية التعيينية.

وانكار جميع هذه الفرضيات وادعاء ان هذه الالفاظ لم تكن حقيقة في  
المعاني الشرعية قبل الاسلام و لم يبلغ استعمالها فيها مرتبة الحقيقة التعيينية  
بعد الاسلام بعيد جدا، مع تلك المرتبة من شيوع الاستعمالات المذكورة  
قبل الاسلام وبعده<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره "فده" وان كان تاما في الماهيات الشرعية المعروفة مثل  
الصلاة والحج، لكن لايمكن الجزم به في جميع الالفاظ المستعملة في  
المعاني الشرعية في الكتاب والسنة، كما مر بيانه سابقا، وعليه فالانصاف ان  
احراز الحقيقة الشرعية في جميع الالفاظ المستعملة في الكتاب والسنة في  
المعاني الشرعية مشكل جدا.

١- بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٨٣

## ٢- ثمرة القول بالحقيقة الشرعية

ذكروا انه تظهر ثمرة القول بالحقيقة الشرعية في الخطابات الشرعية التي ورد فيها هذه الالفاظ، فانه على تقدير ثبوت وضع شرعي لها فيكون مقتضى اصالة الحقيقة حملها على ارادة المعنى الشرعي، ولكن ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي "فدهما" انه لا توجد ثمرة عملية في المقام، لعدم الشك في المراد الاستعمالي من هذه الالفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لم نقل، فهي على كلا التقديرين استعملت في عرف المتشعبة في المعاني الشرعية، فان الفاظ الكتاب والسنة قد وصلت اليها من النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بواسطة الأئمة الطاهرين (عليهم السلام)، ومن الواضح جدا ان الحقيقة الشرعية وان فرض انها لم تثبت الا انه لاشبهة في ثبوت الحقيقة التشريعية في زمان الأئمة (عليهم السلام)، نعم لو فرض وصول كلام من النبي (صلى الله عليه وآله) بلاوساطة الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) فيمكن ان تظهر الثمرة فيه، لكنه مجرد فرض<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه **اولا**: انه قد وصل اليها ولو بواسطة الأئمة عليهم السلام احاديث نبوية بنفس اللفظ الصادر عنه (صلى الله عليه وآله)، فيقع الكلام حينئذ في ظهوره في المعنى الشرعي.

**وثانيا**: انه قد ورد في القرآن الكريم عدة آيات مشتملة على تلك الالفاظ، كقوله تعالى " فذكر اسم ربه فصلى"<sup>(٢)</sup>، فبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فتكون الآية ظاهرة في استحباب الصلاة لمعناها المعهود مطلقا، وان كنا لانحتاج اليها لوضوح هذا القول في الفقه، وكذا قوله تعالى: انما المشركون

١ - محاضرات ج ١ ص ١٢٦

٢ - سورة الاعلى، الآية ١٥

٣٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
نجس،<sup>(١)</sup> ولانعلم ان المراد به هل هو القذارة المعنوية او النجاسة الشرعية،  
فبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ستكون الآية ظاهرة في النجاسة الشرعية،  
وكذا ورد في قوله تعالى: فتيّموا صعيدا طيبا<sup>(٢)</sup>، ولاندري هل هو بمعنى  
الطهارة الشرعية ام لا، فلو تمت كبرى الحقيقة الشرعية افادتنا في هذه  
المجالات بلاشكال.

وعليه فان ثبتت الحقيقة الشرعية بنحو يوجب النقل اي ظهور اللفظ في  
المعنى الشرعي وهجر المعنى السابق، كما هو مقتضى القول بثبوت الوضع  
التعيني الاستقلالي، تعيين الحمل على المعنى الشرعي، وان ثبتت الحقيقة  
الشرعية بنحو يوجب الاشتراك بين المعنى الشرعي والمعنى السابق، كما لو  
كانت حاصلة بمجرد كثرة الاستعمال من دون ان يصير المعنى السابق  
مهجورا، فيكون الخطاب مجملا، وان احتمل كونها مستعملة في معانيها  
الشرعية في لسان الشارع مجازا، تعيين الحمل على المعنى اللغوي في موارد  
عدم القرينة مالم يصير من المجاز المشهور، فان وصل الى المجاز المشهور  
فيكون الخطاب مجملا، وان علم بالحقيقة الشرعية وطرو حالة النقل الى  
المعنى الشرعي ولكن شك في زمان صدور الكلام من الشارع في انه هل  
كان قبل النقل كي يجب حمل كلامه على المعنى اللغوي او كان بعد النقل  
كي يجب حمل كلامه على المعنى الشرعي، فقد مر انه يبقى الكلام  
مجملا، ولا يوجد اصل عقلائي او عملي لإحراز تأخر النقل او تأخر  
الاستعمال، بل مر ان الاحتمال العقلائي لطرو حالة النقل كاف في عدم  
امكان حمل كلام الشارع على معناه اللغوي، فيكون الكلام مجملا.

١ - سورة التوبة، الآية ٢٨

٢ - سورة المائدة، الآية ٦



## الصحيح والأعم

وقع الكلام بين الأعلام في ان الفاظ العبادات والمعاملات هل تكون أسامي للصحيح منهما او تشمل الأعم من الصحيح والفاسد، فيقع الكلام تارة في أسماء العبادات وأخرى في أسماء المعاملات.

## أسماء العبادات

ويقع البحث عنها في عدة جهات:

### عدم ابتناء هذا البحث على بحث الحقيقة الشرعية

**الجهة الأولى:** لاشكال في جريان النزاع في وضع اسماء العبادات للصحيح او للأعم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، حيث يبحث عن ان اسماء العبادات التي وضعها الشارع لمعانيها الشرعية هل وضعها لخصوص الصحيح منها او للأعم، كما لاشكال في جريان النزاع بناء على مسلك صاحب الكفاية "فده" من كونها حقائق عرفية في معانيها الشرعية حيث ادعى ثبوت تلك المعاني في الشرائع السابقة وعدم كونها من مخترعات الاسلام.

وانما الاشكال في جريان النزاع بين الصحيح والاعم بناء على كون استعمال الشارع لاسماء العبادات في المعاني الشرعية بنحو المجاز. فقد ذكر صاحب الكفاية "فده" ان غاية ما يمكن ان يقال في تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية هو ان النزاع وقع في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع في معانيها الشرعية هل هو استعمالها في خصوص الصحيح او استعمالها في الاعم، بمعنى انه هل لوحظت العلاقة بين المعنى الشرعي الصحيح وبين المعنى

٣٩٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اللغوي ابتداء ثم استعملت تلك الألفاظ في المعنى الشرعي الأعم من الصحيح والفاقد بتبعه ومناسبته، كي ينزل كلام الشارع على المعنى الشرعي الصحيح في فرض القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم قرينة على إرادة المعنى الشرعي الأعم أو أنه لوحظت العلاقة بين المعنى اللغوي لتلك الألفاظ وبين المعنى الشرعي الأعم ابتداء ثم استعملت في المعنى الشرعي الصحيح بتبعه ومناسبته كي ينزل كلام الشارع على المعنى الشرعي الأعم في فرض القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم قرينة على إرادة المعنى الشرعي الصحيح.

ثم أورد عليه صاحب الكفاية "قده" بأنه إنما يصح ذلك إذا علم استقرار بناء الشارع في محاوراته -عند نصب قرينة صارفة عن المعنى اللغوي وعدم نصب قرينة أخرى على إرادة معنى معين- على استعمال تلك الألفاظ في خصوص الصحيح مثلاً، بحيث يكون ذلك قرينة عامة على إرادته في محاورات الشارع، وأنّ يمكن اثبات مثل هذه القرينة<sup>(١)</sup>.

وقد فهم في البحوث من هذا الإيراد أن صاحب الكفاية "قده" بصدد إنكار الطولية بين المعاني المجازية، (والمراد من الطولية بين المعاني المجازية هو أن يكون اللفظ عند القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ظاهراً في أحد المعنيين المجازيين دون الآخر نعم إذا وجدت قرينة صارفة عن المعنى المجازي الأول فيكون اللفظ ظاهراً حينئذ في المعنى المجازي الثاني).

فأورد عليه بأنه لا وجه لإنكار كبرى الطولية بين المعاني المجازية فإن الاستعمال المجازي إنما يكون على أساس العلاقة والمناسبة بين المعنى

الصحيح والأعم ..... ٣٩٥

المجازي والحقيقي، فيقتضي ذلك تحقق القرن الأکید بين اللفظ وبين المعنى المجازي في طول القرن الأکید بين اللفظ وبين معناه الحقيقي، بحيث لو كان اللفظ محفوفاً بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لكان سماعه سبباً لانتقال الذهن إلى المعنى المجازي.

مثال ذلك انه حينما توجد علقه وضعية بين لفظ الاسد وبين معنى الحيوان المفترس فيعني ذلك تحقق الاقتران الاكيد بينهما، بحيث يوجب سماع هذا اللفظ الانتقال الى ذاك المعنى، وحيث يوجد اقتران آخر ايضا بين معنى الحيوان المفترس وبين معنى الرجل الشجاع لمشابهة بينهما، فينشأ من هذين الاقترانين انه لو كان لفظ الأسد محفوفاً بالقرينة الصارفة عن معناه الحقيقي صار ظاهراً فعلاً في معنى الرجل الشجاع.

وحيث ان فرض وجود معنيين مجازيين للفظ فيعقل ان يكون احدهما اقرب الى اللفظ من الآخر، إما لكون المعنى المجازي الآخر في طول المعنى المجازي الأول، بحيث لا يتصور الثاني الا بسبب تصور الأول او لكون المعنى المجازي الأول اكثر مشابهة مع المعنى الحقيقي، فبناء على ذلك اذا وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى المجازي الأول، ما لم تكن قرينة على عدم ارادته أيضاً.

فانكار كبرى الطولية بين المعاني المجازية مما لا وجه له، نعم تطبيق هذه الكبرى على محل البحث لا يخلو من اشكال، اذ لا مجال لزعم كون الأعم او الصحيح اقرب المجازيين دون الآخر، فان العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ الموضوع على معناه اللغوي في كل منهما على حد سواء عرفاً.<sup>(١)</sup>

وما ذكره في البحوث من ثبوت كبرى امكان الطولية بين المعاني المجازية

٣٩٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وان كان تاما في حد ذاته، لكن لم يتضح لنا من كلام صاحب الكفاية "قده"  
أنه بصدد انكار هذه الكبرى.

وكيف كان فيرد على صاحب الكفاية "قده" ان ظاهر كلامه هو توقف  
تصوير النزاع في المقام- بناء على كون استعمال اسماء العبادات في معانيها  
الشرعية في خطاب الشارع بنحو المجاز- على كون استعمال اسماء العبادات  
في خصوص الصحيح مثلا من باب المجاز، واستعمالها في الاعم من باب  
سبك المجاز في المجاز، والمراد من سبك المجاز في المجاز هو استعمال  
اللفظ في معنى مجازي لاجل علاقة هذا المعنى مع معنى مجازي آخر، مع  
ان المهم هو ما اشار اليه بنفسه في الجواب من لزوم احراز نصب قرينة عامة  
من قبل الشارع على انه اذا استعمل لفظ الصلاة مثلا مع القرينة الصارفة عن  
معناه الحقيقي فانما يستعمله في خصوص المعنى الشرعي الصحيح الا اذا  
نصب قرينة على ارادة الاعم من الصحيح والفاسد، وهذا لا يتوقف على كون  
استعمال اللفظ في المعنى المجازي الثاني اي الاعم من باب سبك المجاز  
في المجاز، بل يمكن ان يكون بلحاظ علاقته مع المعنى الحقيقي ابتداء.

ثم ان المحقق الاصفهاني "قده" ذكر ان تصوير النزاع - بناء على كون  
استعمال اسماء العبادات في معانيها الشرعية في خطاب الشارع بنحو  
المجاز- يكون بتقريب ان الصحيح يدعي كون اللفظ مستعملا دائما في  
خصوص الصحيح لمشابهة بينه وبين المعنى اللغوي، فاذا اريد منه الاعم من  
الصحيح والفاسد فلا بد ان يكون ذلك من جهة ادعاء ان الفاسد مصداق  
للصحيح لوجدانه لمعظم الأجزاء والشرائط، فاللفظ بعد استعماله في  
خصوص الصحيح طَبَّقَ على الاعم من الصحيح والفاسد ادعاء على وزان  
المجاز الادعائي، من دون ان يستعمل اللفظ في الاعم مجازا لمشابهة بينه  
وبين المعنى الشرعي الصحيح، اذ يكون من سبك المجاز في المجاز، وهو

غير عرفي، ولا لمشابهة بينه وبين المعنى اللغوي.  
وأما الأعمي فيدعي ان اللفظ مستعمل مجازا في الأعم دائما، واذا اريد منه خصوص الصحيح اقيمت عليه القرينة بنحو تعدد الدال والمدلول، فمع عدم تلك القرينة يكون اطلاق اللفظ محكماً.

ثم ذكر انه لا يمكن اثبات أيّ من دعوى الصحيحي او الأعمي<sup>(١)</sup>.  
وقد ذكر في البحوث ان تقريب المحقق الاصفهاني "قده" لدعوى الصحيحي غير متجه، فانه قد يقال انه اذا امكن استعمال اللفظ مجازا في الأعم بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، فلا يصلح عرفا ان يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي الصحيح مجازا ثم يطبق ادعاء على الفاسد؛ فانه يشتمل على تكلف غير عرفي، ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من عدم الاشكال في عرفية استعمال اللفظ في الأعم من الصحيح والفاسد ابتداء، بل لاشكال في وقوعه خارجا، كما في موارد التقسيم الى الصحيح والفاسد، كقولنا "الصلاة اما صحيحة او فاسدة" حيث يتعين فيها الاستعمال في الأعم، فانه لو استعمل في خصوص الصحيح لم يصح تقسيمه الى الصحيح والفاسد، كما لا يصح ان يقال "الاسد إما أسد او رجل شجاع"، بلافق بين ان يكون اطلاق الأسد على الرجل الشجاع من باب المجاز اللغوي او المجاز الادعائي، وعليه فلا ينحصر تقريب مسلك الصحيح بالطريقة التي ذكرها المحقق الاصفهاني "قده" من ان استعمال اللفظ في الأعم من الصحيح والفاسد يكون بادعاء كونه مصداقا للصحيح على نحو المجاز الادعائي.

وهكذا تقريب المحقق الاصفهاني "قده" لدعوى الأعمي-من استعمال اللفظ في الأعم مجازا دائما، وتكون ارادة خصوص الصحيح بنحو تعدد

٣٩٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الدال والمدلول- بان تعدد الدال والمدلول انما يكون عرفيا فيما اذا اريد التحفظ على المعنى الحقيقي، كما في استعمال المطلق واردة المقيد، لامثل المقام مما يكون الاستعمال في كل من الاعم او الصحيح مجازيا، فلا يبقى حينئذ موجب عرفي لاستعمال اللفظ مجازا في الاعم واردة خصوص الصحيح من باب تعدد الدال والمدلول<sup>(١)</sup>.

اقول: العمدة في الاشكال على ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" هو ان تصوير النزاع على القول باستعمال الفاظ العبادات في خطاب الشارع في معانيها الشرعية بنحو المجاز، لا يتوقف على هذا الوجه الذي ذكره.

بل يمكن ان يكون النزاع في تحديد مفاد القرينة العامة التي نصبها الشارع في استعمالاته المجازية، فالصحيح يدعي ان القرينة العامة قائمة على استعمال الشارع تلك الالفاظ -فيما اذا نصب قرينة على عدم ارادة معانيها اللغوية و لم ينصب قرينة خاصة على استعمالها في الاعم- في خصوص الصحيح من المعاني الشرعية، والأعمى يدعي ان القرينة العامة قائمة على استعمال تلك الالفاظ في الاعم كذلك.

وقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" بعدم امكان اثبات تلك القرينة العامة، فلا يكون النزاع حينئذ نزاعا علميا، لعدم امكان اثبات احد طرفي النزاع بطريق علمي.

ولكن قد يجاب عنه -كما ذكره المحقق الايرواني قده<sup>(٢)</sup>- بامكان احراز القرينة العامة بواسطة تبادل المتشعبة من اللفظ المقرون بالقرينة الصارفة عن معناه الحقيقي، فيستكشف به وجود قرينة عامة في استعمال الشارع.

وهذا الجواب وان كان قابلا بنظرنا للنقاش، حيث ان التبادر لدى

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص١٨٨

٢ - نهاية النهاية ج١ ص٢٣

المتشعبة لا يكشف عن القرينة العامة في استعمالات الشارع، إذ لعل المتشعبة بعد عهد الشارع لما أكثروا في استعمال تلك الالفاظ في الاعم مثلاً، لحاجتهم اليه فصار ذلك سبباً لتبادر هذا المعنى من تلك الالفاظ عند وجود قرينة صارفة عن معناها اللغوي فصار اقرب المجازات، او صار سبباً لتبادره من تلك الالفاظ مطلقاً ولو من دون قرينة، فصارت حقيقة متشعبة فيه، ولكن تمامية هذا النقاش عندنا لاتعني عدم تأتي النزاع في ذلك، فيكون قابلاً للبحث والكلام.

ويجري ما ذكرناه - من امكان النزاع في القرينة العامة - بناء على مسلك الباقلاني أيضاً من ان هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية، وانما اريد منها المعاني الشرعية التي تكون مصاديق لتلك المعاني اللغوية بنحو تعدد الدال والمدلول، فيكون النزاع حينئذ عن تعيين المعنى الذي نصبت القرينة العامة على ارادته عند وجود القرينة على عدم ارادة المعنى العام، وأنه هل هو الصحيح او الأعم.

### معنى الصحة والفساد

الجهة الثانية: في المراد من الصحة والفساد، وفيها عدة نكات:

النكتة الأولى: ذكروا للصحة معانٍ مختلفة كموافقة الأمر او سقوط الاعادة والقضاء او حصول الغرض والملاك كالنهى عن الفحشاء والمنكر بالنسبة الى الصلاة.

وقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ان الصحة عند الجميع بمعنى التمامية، فما ذكر في تفسير الصحة من انها بمعنى سقوط الاعادة والقضاء او بمعنى

٤٠٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

موافقة الأمر، فهو تفسير بلازم المعنى<sup>(١)</sup>، وهذا يعني ان تمامية الشيء تكون بالنظر الى ذات الشيء ولو مع عدم لحاظ الآثار التي تترقب ترتبها عليه. ولكن ظاهر كلامه في بحث اقتضاء النهي عن العبادة للفساد هو ان التمامية تلحظ بالقياس الى الآثار المترتبة من الشيء، حيث قال: لاشبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلمين وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقهاء فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان فيوجد اشكالان فيما ذكره صاحب الكفاية في المقام

**الاشكال الاول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان حيثية اسقاط الاعادة والقضاء او حيثية موافقة الأمر ليست من لوازم التمامية، فانه لا واقع للتمامية بدون ملاحظة حيثية اسقاط الإعادة والقضاء او حيثية موافقة الأمر او ترتب الأثر، فالتمامية لاتصدق الا بلحاظ أثر، فهذا الاثر مقوم لمعنى التمامية وليس لازم التمامية.

ثم ذكر في هامش كتابه أن هذا الاشكال على صاحب الكفاية انما يتم فيما لو كان اللازم من لوازم الوجود، وأما اذا كان من لوازم الماهية فلا يتم هذا الاشكال، اذ لامنافاة بين كون شيء لازم الماهية وعارضا لها وبين كونه محققا لها، كالفصل بالإضافة الى الجنس، فانه عرض خاص له مع ان تحصل الجنس انما يكون بتحصله<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد ذكر في كتابه أن عنوان الصحة والتمامية وان كان ينتزع عن ترتب الأثر لكن تارة يفرض كون المراد من الصحيح ما يترتب عليه الأثر بالفعل ففي

١- كفاية الاصول ص ٢٤

٢ - كفاية الاصول ص ١٨٢

٣ - نهاية الدراية ج ١ ص ٩٥



الصحيح والأعم ..... ٤٠١

مثله لا يمكن فرض الأثر من لوازم الصحة، بل يكون مقوم للصحة، وأخرى يكون المراد منه الحصاة الملازمة لترتب الأثر، يعني بلوغ المركب حدًا يترتب عليه الأثر، كما هو الحال في العلة التامة، فان كون العلة تامة يعني بلوغ العلة حدًا يترتب عليه المعلول، ففي مثله يصح ان يقال ان المعلول من لوازم العلة وآثارها، وفي نفس الوقت يكون الاتصاف بالتمامية بلحاظ المعلول<sup>(١)</sup>؛

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن اشكال المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية -بكون التمامية من مقومات الصحة لامن لوازمها - ان الظاهر وقوع الخلط في كلامه اما بين تمامية الشيء في نفسه اي تماميته من حيث الأجزاء والشروط، ويعبر عنها في اللغة الفارسية بكلمة "درستی"، وبين تمامية الشيء بلحاظ مرحلة الامتثال والإجزاء، فان لتمامية الشيء في نفسه اي تماميته من حيث الأجزاء والشروط واقعية، مع قطع النظر عن آثارها من موافقة الأمر او سقوط الاعادة والقضاء، نعم التمامية بالمعنى الثاني لاواقعية لها مع قطع النظر عن هذه الآثار.

او وقع الخلط في كلامه بين واقع التمامية وعنوانها، فان عنوان التمامية عنوان انتزاعي حيث ينتزع عن الشيء باعتبار ترتيب اثره، فلا يمكن اتصافه بعنوان التمامية مع قطع النظر عن ترتيب ذلك الاثر، ولكنه خارج عن محل الكلام، فان كلمة الصلاة مثلا لم توضع بإزاء عنوان التمامية جزما، بل وضعت بإزاء واقعه ومعنونه وهو وجدان الأجزاء والشروط، ومن الظاهر ان حيثية ترتيب الأثر ليست مقومة لحقيقة تمامية الأجزاء والشروط.

وأما ما افاده "قده" من التفصيل بين لازم الوجود ولازم الماهية بدعوى انه لامنافاة بين كون شيء لازما لماهية وكونه محققا لها فان الفصل لازم لماهية

٤٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الجنس مع كونه محققا لها في الخارج، ففيه: ان ماهية الفصل بما هي من لوازم ماهية الجنس وعوارضها لا يعقل ان تكون من مقوماتها، فان الفصل ليس داخلا في مفهوم الجنس ابدا، نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس، بحيث لا يوجد الجنس خارجا الا في ضمن فصل، ولكنه لا يرتبط بما نتكلم فيه في المقام من ان لازم مفهوم لا يكون داخلا في ضمن ذلك المفهوم.

فالمتحصل ان المراد من الصحة هو التمامية من حيث الأجزاء والشرائط، والتمامية بهذا المعنى لها واقعية مع قطع النظر عن الآثار، ومن هنا يتبين ان البسيط لا يتصف بالصحة والفساد، لعدم اشتماله على الأجزاء والشرائط كي ينقسم الى تامّ الأجزاء والشرائط وعدمه، وانما يتصف البسيط بالوجود او العدم<sup>(١)</sup> ..

اقول: لنا حول ما افاده السيد الخوئي "قده" ثلاث ملاحظات:

١- ان الصحة والفساد غير التمامية والنقصان، فلا يقال للصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا أنها صلاة فاسدة، بينما يقال انها صلاة ناقصة حيث يجب قضاء تلك السجدة المنسية بعدها، كما أنه لا يقال للجسم الناقص انه فاسد، والفارق بينهما ان الصحة تنتزع عن الشيء بلحاظ ترتب الأثر المترقب منه، فالصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا حيث يترتب عليها الأثر المترقب منها فلا تكون صلاة فاسدة، نعم حيث تحتاج الى التتميم فلا تعتبر تامة بل تكون ناقصة. وقد ادعى السيد الخوئي "قده" في بحث الفقه ان قاعدة الفراغ انما تجري في موارد الشك في الصحة والفساد -كما لو شك في انه هل نسي الركوع في الصلاة ام لا-، ولا تجري في موارد

الشك في التمامية والنقصان<sup>(١)</sup>.

وما ذكره هناك وان لم يكن تامًا لعموم دليل قاعدة الفراغ، كقوله (عليه السلام) "كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو"<sup>(٢)</sup> ولكن المقصود هو بيان الفرق بين الصحة والفساد وبين التمامية والنقصان. كما انه في مورد الاتمام في موضع القصر او الجهر في موضع الاخفات او بالعكس ليست الصلاة تامة ولذا يستحق الجاهل المقصر العقاب على رأي المشهور ولكنها صحيحة.

٢- ان التمامية بمعنى الواجدية للأجزاء والشرائط ليس لها واقعية مع قصر النظر على ذات المركب من دون ملاحظة الأثر المترتب عليه كموافقة الأمر ونحو ذلك، فان كل شيء اذا لوحظ في حد ذاته كان واجدا لأجزائه، فالصلاة الفاقدة للركوع أيضا واجدة لعدة أجزاء، فاتصافها بالفساد او النقصان واتصاف الصلاة المشتملة على الركوع مع سائر الأجزاء والشرائط بالصحة والتمامية لا يكون الا بملاحظة موافقة الأمر وعدمها، والكلام فعلا في تفسير معنى التمامية والصحة، وأما ما ذكره "فده" من عدم وضع كلمة الصلاة مثلا بإزاء هذا المفهوم، بل بإزاء واقعه اي المركب من تكبيرة الإحرام والركوع والسجود ونحو ذلك، فهو أمر آخر سنتعرض له.

فالانصاف ان الصحة والتمامية أمران نسبيان لا بد من ملاحظتهما بالقياس الى أثر كموافقة الأمر ونحو ذلك، حتى يمكن انتزاع وصف الصحة او التمامية من العمل بلحاظ ترتب ذلك الأثر.

٣- ان ما ذكره "فده" من ان البسيط لا يتصف بالصحة والفساد غير متجه، وذلك لانتقاضه بقولنا ان هذا الفكر صحيح او انه فاسد، حيث انه ان كان

١ - مستند العروة كتاب الصلاة ج٦ ص٣١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٣٨ باب ٢٣ من ابواب الخلل ح ٣

٤٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واجدا للأثر المترقب من الفكر وهو المطابقة للواقع فيكون صحيحا والا فلا .

**الاشكال الثاني:** ان جعل سقوط الاعادة والقضاء او موافقة الأمر مقوما

للصحة او لازمالها لا يخلو من اشكال لانه قد تجب اعادة العمل من باب العقوبة كما لو جامع المحرم اهله قبل الوقوف بالمشعر فانه يجب عليه الحج من قابل لكن الحجة الاولى تكون حجة الاسلام والثانية عقوبة كما ورد في صحيحة زرارة<sup>(١)</sup> وهكذا افتى بعض السادة الاعلام "دام ظله" بصحة الصلاة في ثوب نجس نسيانا وانما تجب الاعادة عقوبة اذا كان النسيان ناشئا عن الاهمال وذلك لما ورد في موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه<sup>(٢)</sup> .

كما انه بناء على امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الأمر فالعمل بدون قصد القربة موافقة للامر ولكنه لا يوجب سقوط الأمر لعدم حصول الغرض به، واما جعل حصول الغرض مقوما للصحة او لازما لها، فيرد عليه النقض بمثل الاتمام في موضع القصر عن جهل بالحكم، فانه وان كان صحيحا لكنه لا يكون محصلا لتمام الغرض وانما يكون محصلا لبعض الملاك الملزم ومانعا عن استيفاء بقية الملاك الملزم في صلاة القصر ولذا يستحق العقاب عليه على رأي المشهور.

فالاولى جعل حصول الغرض بتمامه او ببعضه بنحو يمنع من استيفاء البعض الآخر- كما في الاتمام في موضع القصر- مقوما للصحة او لازما لها.

**النكتة الثانية:** ان القائل بوضع اسماء العبادات للصحيح يقصد تارة اخذ

١- وسائل الشريعة ج ١٣ ص ١١٢ باب ٣ من ابواب كفارات الاستمتاع في الاحرام ح ٩

٢- وسائل الشريعة ج ٣ ص ٤٨١ باب ٤٢ من ابواب النجاسات ح ٥

الصحيح والأعم ..... ٤٠٥

واقع الصحيح في مدلولها، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة مثلا ما هو الصحيح بالحمل الشائع، من دون اخذ مفهوم الصحيح فيه، وأخري يقصد أخذ مفهوم الصحيح في مدلولها، أما الفرض الأول فسوف يأتي البحث عنه وعن كيفية تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، بعد اختلافها بلحاظ اختلاف احوال المكلفين كصلاة القصر للمسافر والتمام للحاضر ونحو ذلك، وأما الفرض الثاني فان كان المراد من الصحيح ما هو موافق للأمر فلا يمكن ان يكون متعلقا للأمر، حيث أن عنوان موافقة الأمر ينتزع في طول تعلق الأمر الشرعي، فلا يمكن أخذه في مدلول اللفظ الواقع متعلقا لنفس هذا الأمر الشرعي، ولو كان المراد من الصحيح ما يكون محصلا للغرض والملاك فيكون لفظ الصلاة مثلا اسما لما يكون مؤثرا في الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فلأمانع حينئذ من أخذه في مدلول اللفظ الواقع متعلقا للأمر، الا ان المهم عدم احتمال اخذ مفهوم الصحة في اسماء العبادات.

**النكتة الثالثة:** نسب الى الشيخ الأعظم "قده" تخصيص النزاع بين الصحيح والصحيح والأعمي بخصوص أجزاء المركب، وأما الشرائط فقد ادعى كونها خارجة عن محل النزاع، لان الشرائط في رتبة متأخرة عن الأجزاء، باعتبار كون الأجزاء بمنزلة المقتضي لوجود الأثر، والشرط متأخر عن المقتضي بحسب الرتبة، لان الشرط دخيل في فعالية تأثير المقتضي في تحقق المقتضى، فلا بد ان يفرض وجود ما يقتضي التأثير كي يصير تأثيره بواسطة الشرط فعليا، وعليه فأخذ الشرط مع الجزء بخصوصيتهما في المسمى يستلزم فرض كون الشرط والجزء في رتبة واحدة، وهو خلف<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه **اولا:** ان ما هو المتأخر رتبة عن المقتضي هو تأثير الشرط في

٤٠٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ايصال اقتضاء المقتضي الى مرحلة الفعلية، وأما ذات الشرط فليس متأخرا عن المقتضي أبدا، فان جفاف القطننة شرط في تأثير النار في احتراقها، ولكن قد يوجد جفاف القطننة من دون وجود النار، والمفروض في المقام ان الصحيح يدعي اندراج تقييد المركب بذات الشرط في المسمى، لاندرج تقييده بالشرط بما هو مؤثر في فعلية تأثير المقتضي، كي يتوجه عليه اشكال الخلف.

**وثانيا:** انه لامانع من تسمية المتقدم والمتأخر زمانا باسم واحد، نظير تسمية قطعة من الزمان باسم الأسبوع، فكيف بتسمية المتقدم والمتأخر رتبة باسم واحد.

**النكتة الرابعة:** ادعى المحقق النائيني "قده" خروج قصد القرية وقصد الوجه وكذا عدم ابتلاء العبادة بالمزاحم -كعدم كون الصلاة في وقت وجوب ازالة النجاسة عن المسجد - او عدم كون العبادة منهيها عنها عن محل النزاع، حيث ذكر ان الصحة من هذه الجهات في مرتبة متأخرة عن المسمى، فان قصد امتثال الأمر او قصد الوجه متأخر عن الأمر، فلا يعقل ان يؤخذ في المسمى الذي يتعلق به الأمر، وكذا اعتبار عدم المزاحم للصلاة مثلا يكون في مرتبة متأخرة عن مسمى الصلاة، فانه لا بد من فرض مسمى الصلاة حتى يوجد له مزاحم، فلا يعقل أخذ عدم المزاحم في نفس المسمى، اذ يكون من قبيل اخذ ما هو متأخر رتبة في المتقدم رتبة وهو محال، وكذا اعتبار عدم تعلق النهي بالمسمى يعني كون المسمى في رتبة سابقة على النهي كي يفرض تعلق النهي به وعدمه، فلا بد من خروج النهي وجودا وعدمه عن المسمى.

اقول: الظاهر هو التفصيل بين قصد القرية وقصد الوجه وبين عدم المزاحم

او عدم النهي، فانه بناء على عدم امكان اخذ قصد القربة وقصد الوجه في متعلق الأمر الأول فحيث ان غرض الصحيح هو تصوير معنى لأسماء العبادات بنحو يصلح ان يتعلق به الأمر في الخطابات الشرعية، فادراج مفهوم قصد القربة او قصد الوجه في المسمى والالتزام باستعمال الفاظ العبادات حين تعلق الأمر بها في جزء المسمى لاكله خلاف غرض الصحيح، وأما عدم المزاحم وعدم النهي فلامانع من أخذهما في المسمى، اذ لاوجه لافتراض اكثر من عدم تعلق النهي بذات الفعل، ولاداعي لافتراض عدم تعلق النهي بالمسمى بما هو مسمى، وكذا يكفي اعتبار عدم ابتلاء ذات الفعل بالمزاحم، ولاداعي لافتراض عدم ابتلاء المسمى بما هو مسمى بالمزاحم، فالمتحصل انه لامانع من اخذ عدم النهي عن ذات الفعل وكذا عدم المزاحم لها في المسمى، ولاوجه لما في المحاضرات من عدم احتمال أخذ عدم النهي وعدم المزاحم لذات الفعل في المسمى.

### تصوير الجامع

**الجهة الثالثة:** لاينبغي الاشكال في ان الفاظ العبادات ليست من المشتركات اللفظية بالنسبة الى مصاديقها المختلفة، فلفظ الصلاة مثلا ذو معنى واحد ويكون بمنزلة اسم الجنس لمصاديقه كصلاة الفجر والظهرين والعشائين او صلاة القصر والتمام، او الصلاة مع الطهارة المائية والصلاة مع الطهارة الترابية، وحينئذ فيلزم على الصحيح تصوير معنى جامع يشترك فيه جميع الافراد الصحيحة، ويلزم على الاعمي تصوير معنى جامع يشترك فيه الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة.

ولكن حكي عن المحقق النائيني "قده" انه ادعى عدم ضرورة تدعو الى تصوير جامع على كلا المسلكين، حيث لايبعد الالتزام بان الموضوع له

٤٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

للفظ الصلاة مثلا هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فان للصلاة مرتبة عليا وهي صلاة المختار ومرتبة دنيا وهي صلاة الغرقى، وبينهما متوسطات، فلفظ الصلاة قد وضع للمرتبة العالية على كلا المسلكين، واستعماله في المراتب النازلة انما يكون من باب الادعاء او من باب الاشتراك في الأثر.

فالصحيح يرى ان استعمال لفظ الصلاة في بقية المراتب الصحيحة إما من باب الادعاء وتنزيل الفاقد للجزء الاختياري مثلا منزلة الواجد له مسامحة فيما يصح فيه هذا الادعاء والتنزيل او يكون من باب الاشتراك في الأثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال كما في صلاة الغرقى، فانه لايمكن فيها الالتزام بتنزيلها منزلة المرتبة العالية اي الصلاة الاختيارية الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط وادعاء أنها هي المرتبة العالية، وذلك لفقدتها لمعظم أجزاء المرتبة العالية، ولكن يطلق عليها اسم الصلاة لاشتراكها مع صلاة المختار في الأثر.

والاعمى يرى ان استعمال لفظ الصلاة في المراتب النازلة الاعم من الصحيحة والفاصلة من باب الادعاء والتنزيل او من باب الاشتراك في الأثر، فاطلاق لفظ الصلاة على الصلاة الصحيحة للغرقى يكون لأجل اجتزاء الشارع بها في مقام الامتثال، واطلاقها على الصلاة الفاسدة للغرقى يكون من باب تنزيلها منزلة الصلاة الصحيحة للغرقى من دون استعمال لفظ الصلاة في غير معناه الموضوع له، وهو المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، والحال في سائر المركبات الاختراعية ايضا كذلك، فان اللفظ فيها قد وضع ابتداء للمرتبة العليا واستعمل في بقية المراتب من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد او من جهة الاشتراك في الأثر.

نعم لابد من تصوير جامع بين صلاة القصر والتمام على كلا المسلكين



الصحيح والأعم ..... ٤٠٩

حيث أنهما في عرض واحد، وليس تشريع أي منهما في فرض العجز عن الأخرى، إلا ان تصوير الجامع بينهما سهل.

ويترتب على ما ذكرنا بطلان ثمرة النزاع بين مسلك الاعمي والصحيح، حيث أنهم ذكروا ان ثمرة النزاع بينهما هي انه على مسلك الاعمي يجوز التمسك باطلاق الخطاب كخطاب الأمر بالصلاة لنفي جزئية ما يشك في جزئيته كالقنوت مثلا، اذا لم يكن المولى في مقام الاهمال والإجمال، ولكن لايجوز ذلك على مسلك الصحيح، حيث لا يحرز صدق مسمى الصلاة مثلا على فاقد ذلك المشكوك، حتى يتمسك باطلاق الخطاب لنفي جزئيته، ولكن بناء على ما ذكرناه من كون الصلاة مثلا موضوعة لخصوص المرتبة العليا وهي صلاة المختار لم يجز التمسك حتى على مسلك الاعمي باطلاق الخطاب، لعدم العلم بالتنزيل والادعاء بالنسبة الى المراتب النازلة<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: أن اطلاق الفاظ العبادات كلفظ الصلاة على المراتب العالية والدانية على نسق واحد عرفا، فيطلق لفظ الصلاة على صلاة المضطر كالصلاة جالسا بالنسبة الى العاجز عن القيام كما يطلق على صلاة المختار، وهذا دليل على ان اطلاقها للمراتب النازلة يكون من باب الحقيقة، حيث لا يحسّ فيه بأية مسامحة ومجاز، ومن جهة أخرى ان المرتبة العالية للصلاة مثلا وهي صلاة المختار لا تنحصر في قسم معين، فقد تكون صلاة فجر وقد تكون صلاة الظهرين وقد تكون صلاة العشاءين وقد تكون صلاة الآيات او صلاة العيدين، فلصلاة المختار أقسام كثيرة، والالتزام بوضع اسماء العبادات لخصوص المرتبة العليا لا يعني عن تصوير الجامع، فلا يختص لزوم تصوير الجامع بما ذكره من مورد صلاة القصر والتمام.

٤١٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هذا وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بان ثمرة النزاع بين الاعمي والصحيحي تظهر حتى بناء على اختصاص وضع اسماء العبادات بالمرتبة العليا، بعد فرض عدم اختصاص المرتبة العليا بقسم واحد، بل لها اقسام مختلفة فتحتاج الى جامع لها فالصحيحي يدعى وضع لفظ الصلاة مثلا لخصوص الصحيح من المرتبة العالية، والاعمي يدعي وضعه للأعم من الصحيح والفساد من المرتبة العالية، فاذا فرض وجود خطاب الأمر بالصلاة فشك في اعتبار شيء ما جزءاً او شرطاً في المرتبة العالية وهي صلاة المختار، فلا يجوز للصحيحي التمسك باطلاق الخطاب لنفي جزئيته او شرطيته، لان الشك في اعتبار جزئيته او شرطيته مساوق للشك في صدق مسمى الصلاة بدونه، ولكن يجوز للأعمي التمسك باطلاق الخطاب لنفي جزئية ذلك الشيء او شرطيته، لان صدق المسمى حينئذ محرز بالوجدان والشك انما هو في اعتبار امر زايد فينفي بالاطلاق، نعم لا يمكن التمسك باطلاق الخطاب بالنسبة الى بقية المراتب لعدم احراز الاطلاق بالنسبة اليها من جهة عدم العلم بالتنزيل والادعاء<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن ان يقال بان الظاهر من المحكي عن المحقق النائيني "قده" انه يرى كون الموضوع للفظ الصلاة مثلاً هو المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، اي الصلاة الصحيحة الاختيارية، بلافق بين مسلك الصحيحي والاعمي، وانما الفرق بينهما في ان الصحيحي يرى اختصاص اطلاق لفظ الصلاة بنحو المجاز الادعائي على خصوص الصحيح من المراتب النازلة، بينما يرى الأعمي توسعة المجاز الادعائي للفساد من جميع المراتب أيضاً، وحينئذ فيدعي المحقق النائيني "قده" انه لا يبقى ثمرة للنزاع،

اذ بعد ان لم يحرز المسامحة والتنزيل في الاستعمالات الشرعية فيكون ظاهرها او المتيقن منها المرتبة العالية الصحيحة، ولكن يمكن ان يورد عليه بانه قد تظهر ثمرة النزاع فيما لو قامت قرينة على المسامحة والتنزيل، كما لو ورد في الخطاب ان المريض يصلي جالسا، وحينئذ فبناء على مسلك الاعمي يمكن نفي جزئية المشكوك كلزوم وضع الجالس يديه على ركبتيه حال الركوع، حيث يرى الاعمي انه في فرض المسامحة والتنزيل يكون المجاز الادعائي شاملا للصحيح والفاسد، او فقل انه يرى ان الاصل فيه هو شموله لكليهما.

وكيف كان فبعد ما تحصل انه يلزم على كل من مسلك الصحيح او الاعمي تصوير معنى جامع، فيقع الكلام في امكانه اولا، ثم اقامة الدليل على وقوعه ثانيا، وعليه فان قلنا بعدم امكان تصوير جامع للأعم كما عليه صاحب الكفاية "قده" او عدم امكان تصوير جامع للصحيح كما عليه المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" فلا يبقى حاجة الى البحث عن مرحلة الوقوع، اذ بناء على عدم امكان تصوير جامع للأعم يتعين الوضع للصحيح، كما انه بناء على عدم امكان تصوير جامع للصحيح يتعين الوضع للأعم، وحينئذ فيقع الكلام في تصوير الجامع للصحيح اولا وللأعم ثانيا.

### تصوير الجامع للصحيح

أورد الشيخ الاعظم "قده" على تصوير الجامع للصحيح بما محصله انه إما يكون هذا الجامع مركبا او بسيطا، وكلاهما غير محتمل.

أما الجامع المركب فلانه ان أخذ فيه جميع القيود المعتبرة في حال الاختيار لم ينطبق على الفاقد لبعض تلك القيود في حال الاضطرار، وان أخذ فيه خصوص القيود المعتبرة في جميع الحالات فينطبق على فعل المختار الفاقد لبعض القيود المعتبرة في حال الاختيار.

٤١٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مثال ذلك: أنه اذا أخذ في الجامع المركب للصلاة الصحيحة القيام لم يشمل الصلاة جالسا في حال الاضطرار، مع كونها صحيحة بلا اشكال، وان لم يؤخذ فيه القيام انطبق على صلاة المختار جالسا مع كونها فاسدة، على انه في مثل الصلاة التي تكون لها اقسام مختلفة عرضية كالصلاة الثنائية والثلاثية والرباعية، الجهرية والاخفائية، القصر والتمام، اليومية والآيات والعيدين، فلا يمكن الجمع بين قيودها، حيث أنه لو أخذ خصوصية أي منها في المركب لم ينطبق على سائر الخصوصيات، وان لم يؤخذ أية خصوصية منها في المركب شمل فرض الاتيان بسائر الخصوصيات مكان الخصوصية الصحيحة، كصلاة القصر عند وجوب صلاة التمام، مع أنها تكون فاسدة.

وأما الجامع البسيط فهو إما يكون عنوان المطلوب او ما يكون ملزوما له.

فان كان الجامع هو عنوان المطلوب لزم منه اولاً: الخلف، اذ هذا العنوان انما ينتزع في طول تعلق الطلب بشيء، فلا يمكن ان يكون متعلق الطلب، حيث ان متعلق الطلب متقدم رتبة على الطلب، فلا يمكن اخذ الطلب فيه.

**وثانياً:** يلزم منه كون لفظ الصلاة مترادفاً مع لفظ المطلوب، مع انه باطل

جزماً لعدم ترادف بينهما عرفاً.

**وثالثاً:** يلزم منه عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته، حيث يكون المأمور به عنواناً بسيطاً لا يدور امره بين الاقل والاكثر، فيكون الشك في المحصل له، فتجري قاعدة الاشتغال، مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بالبراءة مع الشك في الجزئية والشرطية.

وان كان الجامع هو ملزوم المطلوب فيرد عليه هذا الاشكال الثالث

أيضاً<sup>(١)</sup>.

الصحيح والأعم ..... ٤١٣  
ومن هنا تصدى جماعة من الاعلام لتصوير جامع صحيحي بنحو يدفع هذا الاشكال .

### تصوير صاحب الكفاية "قده" للجامع الصحيحي

فذكر صاحب الكفاية "قده" ان الخطابات الشرعية قد دلت على اشتراك افراد الصلاة الصحيحة مثلا في اثر واحد -كالنهي عن الفحشاء والمنكر حيث ورد في قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر<sup>(١)</sup> او كونها قربانا لكل تقي كما ورد في الحديث عن ابي الحسن الرضا (عليه السلام)<sup>(٢)</sup> او كونها معراج المؤمن<sup>(٣)</sup> - وترتب الأثر المشترك ولو بنحو الاقتضاء على عدة أمور مختلفة يكشف إنّا عن جامع واحد بينها ويكون هو المؤثر حقيقة، حيث ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد فان المعلول لا بد ان يكون متسانخا مع علته والا لأمكن صدور كل شيء من كل شيء، وحيث لا يمكن تسانخ الواحد مع عدة امور متباينة بما هي متباينة فلا بد ان يكون صادرا عن جامع مشترك بينها، وهذا الجامع البسيط وان لم يكن لنا طريق الى معرفته بحدوده لكن يكفي ان يشار اليه بعنوان مشير كعنوان النهائي عن الفحشاء ونحو ذلك، فليس الجامع مركبا ولا جامعا عرضيا بسيطا كعنوان "المطلوب" كي يرد عليه الاشكال، وانما هو جامع ذاتي بسيط، والاشكال عليه باستلزامه لجريان قاعدة الاشتغال في الشك في الجزئية والشرطية مندفع بان الجامع مفهوم واحد منتزع عن المركبات المختلفة، ومتحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة وانما لا تجري فيما اذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الاقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل

١ - سورة العنكبوت الآية ٤٥

٢ - الكافي ج ٣ ص ٢٦٥

٣ - روضة المتقين ج ٦ ص ٢

٤١٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

والوضوء، فانه لاتجري البراءة حينئذ فيما اذا شك في أجزائهما<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه بعدة إیرادات:

**الاول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه لايتصور جامع ذاتي لافراد الصلاة، لان الصلاة مؤلفة من عدة مقولات متباينة، فالقراءة والذكر من مقولة الكيف المسموع، والركوع والسجود والقيام من مقولة الوضع، فليست أجزاء الصلاة من مقولة واحدة فلايمكن فرض جامع ذاتي مقولي لمرتبة واحدة من مراتب الصلاة فضلا عن فرض الجامع لجميع مراتب الصلاة، فانه قد تقرر في محله ان المقولات اجناس عالية متباينة بتمام الذات ولايوجد بينها جامع ذاتي<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره متين جدّا، وينبغي ان يضاف اليه ان صلاة الفجر او صلاة القصر مثلا مشروطة بعدم لحوق الركعة الثالثة والرابعة بها، بينما ان صلاة الظهر وصلاة التمام في الظهر والعصر والعشاء مشروطة بلحوقهما، ولايوجد جامع ذاتي بين الوجود والعدم بلاشكال، كما ان بعض قيود الصلاة اعتبارية كالطهارة من الخبث والحدث، ولاجامع ذاتي بين القيود الاعتبارية والقيود الحقيقية

**الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ايضا من ان النهي عن الفحشاء والمنكر المترتب على الصلوات الصحيحة ليس واحدا شخصيا او نوعيا كي يجري فيه قاعدة ان الواحد لايصدر الا عن الواحد، وانما هو واحد عنواني -كعنوان الطويل او القصير، حيث ينتزعان عن حقائق متباينة - لاختلاف افراد النهي عن الفحشاء ذاتا واختلاف انحاء الفحشاء كذلك،

١ - كفاية الاصول ص٢٤

٢ - نهاية الدراية ج١ ص٩٨

الصحيح والأعم ..... ٤١٥  
فحقيقة الغضب مثلا الذي هو من الافعال تختلف عن حقيقة الرياء والشرك،  
حيث انهما من الصفات،<sup>(١)</sup> وما ذكره متين جداً.

**الثالث:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان خصوصيات الصلاة مؤثرة  
في صحة الصلاة والانتفاء عن الفحشاء والمنكر، فلا يكون الانتفاء عن  
الفحشاء والمنكر معلولا للجامع وانما هو معلول للخصوصيات، فصحة صلاة  
الفجر مثلا منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثانية وصحة صلاة  
المغرب منوطة بخصوصية وقوعها في الركعة الثالثة وعدم وقوعها في الركعة  
الثانية، وصحة صلاة الظهرين او العشاء منوطة بخصوصية وقوع في الركعة  
الرابعة وعدم وقوعها في الركعة الثالثة وهكذا بقية الخصوصيات، فكيف  
يمكن القول بان المؤثر هو الجامع، فان الالتزام بذلك فيما اذا لم يكن  
للخصوصيات دخل في ترتب الأثر، كما في الخصوصيات الفردية والصنفية  
للنار حيث لادخل لها في ترتب الإحراق<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه: انه وان كانت دخالة تلك الخصوصيات في تحقق الجامع  
واضحة، ولكن لا يلزم من ذلك كون تلك الخصوصيات مؤثرة في ايجاد الأثر  
المشترك، فلعلها علل مادية لوجود الجامع البسيط الذي هو المؤثر في ترتب  
ذلك الأثر المشترك بمقتضى قاعدة عدم صدور الواحد الا عن الواحد.

**الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان هذا الجامع حيث يكون  
مجهولا بكنهه ومفهوما فلاعرفية في وضع لفظ بإزائه، بعد ان كان الغرض  
من الوضع هو تفهيم المعنى الى العرف،<sup>(٣)</sup> وما ذكره متين جداً.

**الخامس:** ان الأثر كالانتفاء عن الفحشاء يترتب على الصلاة الصحيحة

١- نهاية الدراية ج ١ ص ١٠٠

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٤٥

٣- اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨

٤١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بالفعل، فلا بد من اشتغالها على مثل قصد القربة، والمفروض خروج قصد القربة عن مسمى الصلاة، إذ لو أخذ ذلك في المسمى فبناء على مسلك المشهور يمتنع وقوع المسمى متعلقاً للأمر الشرعي، وهذا خلف غرض الصحيح من تحديد المسمى بنحو يصح تعلق الأمر به، فحيث علم عدم أخذ قصد القربة في المسمى فلا يترتب هذا الأثر المشترك أي الانتهاء عن الفحشاء على المسمى وحده حتى يكشف عن جامع يكون مسمى للفظ الصلاة.

ولكن يجاب عنه بما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه يكفي الأثر التعليقي أي ان المسمى لو انضم إليه قصد القربة لترتب عليه الانتهاء عن الفحشاء<sup>(١)</sup>.

**السادس:** انه لم يعلم وجود أثر مشترك مترتب على خصوص الصلوات الصحيحة كي يكشف عن جامع ذاتي بينها بنحو لا يشمل غيرها -فانه يلزم في الجامع الذاتي الذي يراد تسميته باسم الصلاة ان لا يشمل غير الصلاة - فلعل النهي عن الفحشاء يترتب على الصوم أيضاً، وقد قال تعالى " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون" ولعل الزكاة أيضاً قربان كل تقوي كما ان النهي عن الفحشاء يترتب على الصلاة الصحيحة ظاهراً وان كانت فاسدة واقعا.

**السابع:** ان البرهان الذي اقيم على قاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد لا يقتضي الا لزوم التسانخ بين العلة والمعلول ولزوم التسانخ غير لزوم الاشتراك في الجامع الذاتي، الا ترى انه قد يكون الجوهر علة فاعلة للعرض، مع عدم جامع ذاتي بينهما حسب مسلك مشهور الفلاسفة، وحينئذ فلا يوجد



الصحيح والأعم ..... ٤١٧  
اي دليل على لزوم جامع ذاتي بين المعلول وعلته، فضلا عن لزوم جامع ذاتي  
بين علل شيء واحد.

### تصوير المحقق العراقي "قده"

لما رأى المحقق العراقي "قده" انه لا يمكن فرض جامع ماهوي بين أجزاء الصلاة حيث أنها من مقولات متباينة بتمام الذات، كما مر توضيحه سابقا، فذكر ما محصله انه انما يتم الاشكال لو كانت خصوصيات أجزاء الصلاة بماهياتها دخيلة في حقيقة الصلاة، ولكن لو قلنا بان الدخيل فيها هو مراتب وجوداتها فحيث ان المفروض ان المقولات المتباينة مشتركة في حيثة الوجود، لان الوجود حقيقة مشككة، فلانما من انتزاع مفهوم جامع من مراتب وجوداتها.

ان قلت: انه يستلزم اشتغال مفهوم الصلاة على مفهوم الوجود الخاص، وهو خلاف الوجدان.

قلت: لانه من كون مفهوم الوجود جزءاً تحليلياً لمفهوم الصلاة فيكون داخلاً في مفهومها بنحو البساطة لا التركيب، نظير اشتغال مفهوم الانسان على معنى الحيوان او الناطق الا ان مفهوم الانسان بسيط ومفهوم الحيوان الناطق مركب<sup>(١)</sup>.

وقد حمل السيد الخوئي "قده" كلامه على ارادة وضع لفظ الصلاة بإزاء الوجود الخارجي، فأورد عليه بانه لا يوضع الاسم الا بإزاء المفهوم الصالح للوجود الخارجي او الذهني<sup>(٢)</sup>، وانت ترى انه مخالف لصريح كلام المحقق العراقي "قده" حيث ذكر ان لفظ الصلاة مثلاً قد وضع بإزاء مفهوم منتزع من

١ - مقالات الاصول ج١ ص١٤٢

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٦٠

٤١٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
مراتب الوجود.

والمهم في الاشكال على ما ذكره المحقق العراقي "قده" اولاً: ان المفهوم الذي وضع له لفظ الصلاة مثلاً بعد ان لم يكن جامعاً ذاتياً وماهياً بين افراد الصلاة الصحيحة كما هو مفروض كلامه فلامحالة يكون جامعاً انتزاعياً ولو كان هو مفهوم الوجود المتقيد بقيود خاصة، ولايحتمل وضع لفظ الصلاة بإزاء مفهوم انتزاعي من هذا القبيل، لعدم تبادره الى ذهن المتشرعة.

وثانياً: انه قد يكون الدخيل في الصلاة أمراً اعتبارياً كتنقيده بالطهارة، وقد يكون عدم شيء كعدم الفهقة، ولايوجد جامع وجودي بين الأمر الاعتباري او العدمي وبين الأمور الوجودية.

### تصوير المحقق الاصفهاني "قده"

ذكر المحقق الاصفهاني "قده" انه اذا اريد وضع لفظ بإزاء الماهيات الاعتبارية المركبة من أمور مختلفة تتغير وتزيد وتنقص فلا بد ان يلحظ المعنى الموضوع له مبهماً من حيث الخصوصيات، فكما ان مفهوم الانسان بما انه ماهية حقيقية مشتملة على ذاتياته، يلحظ مبهماً من حيث العوارض الصنفيه والفردية فيوضع بإزاء لفظ الانسان، فكذا لفظ الصلاة موضوع بإزاء مفهوم مبهم لامعريف له الا كونه ملزوماً للانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وهذا كما يصحح تصوير الجامع للصحيح فكذلك يصحح تصوير الجامع للأعم بان يجعل المعرف للمفهوم الموضوع له لفظ الصلاة هو كونه ملزوماً لاقتضاء الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وهذا غير الجامع الذاتي الذي سبق الاشكال على تصويره في المقام، وكذا ليس هو الجامع الانتزاعي، حيث لا ياحتمل وضع اللفظ بإزاء جامع انتزاعي كمفهوم الناهي عن الفحشاء والمنكر.

هذا وقد انكر "قده" الجامع المركب بنفس البيان المتقدم عن الشيخ

الصحيح والأعم ..... ٤١٩  
الأعظم "فده"<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه في البحوث بماحصله انه ان اريد كون المسمى مبهما ثبوتا فهو غير معقول حتى في الاسماء المبهمة كاسم الاشارة والموصول، فانه لا ابهام في معناها الموضوع له، وانما ابهامها من حيث انطباقها على الخارج، ولا يتجه ما افاده من كون معنى الانسان مبهما، فان معناه مبين وان كان لا بشرط من حيث الخصوصيات.

وان اريد ان المسمى مفهوم عرضي انتزاعي كمفهوم ما امر به الشارع فهو خلاف مرتكز العرف والمتشعبة الذي يرى ان اسماء العبادات والمعاملات تحكي عن عناوين تفصيلية غير انتزاعية، ولولا انه انكر الجامع المركب لحملنا كلامه على ارادة وضع لفظ الصلاة بإزاء الجامع المركب الأوي الذي سيأتي توضيحه قريبا<sup>(٢)</sup>.

اقول: ان الجامع المركب الذي انكره المحقق الاصفهاني "فده" هو نفس ما انكره الشيخ الاعظم "فده" من الجامع المركب الواوي، لا الجامع المركب الأوي، فلعل مقصوده من الجامع المبهم هو نفس الجامع المركب الأوي فان الجامع المركب الاوي لا يلحظ حين الوضع تفصيلا عادة، كيف وفي مثل الصلاة قد يتحقق تشريع عدل آخر لمصداق الصلاة الصحيحة متأخرا عن التسمية باسم الصلاة، فلامحيص الا ان يتصور الواضع شيحا من خصوصيات الصلاة الصحيحة، ويشير اليها ببعض العناوين الاجمالية، كعنوان ما يؤخذ جزءا او شرطا في متعلق الأمر بالصلاة.

١ - نهاية الدراية ج١ ص١٠٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٩٨

### تصوير شيخنا الاستاذ "قده"

ذكر شيخنا الاستاذ "قده" ان ما يمكن ان يدعيه القائل بوضع اللفظ للصحيح بنحو يساعده فهم المتشعبة، هو ان الشارع لاحظ التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليمه وبنى على ان كل عمل يشعه فيما بعد ويشتمل على معظم هذه الأفعال هو معنى لفظ الصلاة مثلا، سواء كان تشريعه بالأمر الوجوبي او الندبي فيكون في الحقيقة لفظ الصلاة موضوعا لأنواع الصلوات الصحيحة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فان كان العمل المركب من تلك الأجزاء مشروعاً في حال كحال الاضطراب فهو صلاة في ذلك الحال، فلو صدر في غير ذلك الحال لم يكن صلاة، لعدم مشروعيته حينئذ<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه ان لازم ما ذكره من كون لفظ الصلاة موضوعاً بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص هو المجاز في قولنا: الصلاة الصحيحة على اقسام، فانه يعني استعمال كلمة الصلاة الصحيحة في معنى جامع، وينافيه الالتزام بالوضع العام والموضوع له الخاص، اذ لا يكون حينئذ لفظ الصلاة مشتركا معنويا بين انواع الصلاة.

### تصوير جامع مركب أوي

ان ما مر من اشكال الشيخ الأعظم "قده" على الجامع المركب انما كان ناظرا الى الجامع المركب الواوي، حيث ذكر انه ان اخذ فيه جميع القيود الدخيلة في حال الاختيار لم ينطبق على الفاقد لبعضها مما يكون صحيحا في حال الاضطراب، ولو أخذ خصوص القيود المعتبرة في جميع الحالات فينطبق على عمل المختار الفاقد لبعض القيود المعتبرة في حال الاختيار، مع كونه

فاسدا.

ولكن افاد في البحوث انه يمكن تصوير جامع مركب أوي يكون هو المسمى للفظ الصلاة مثلا، بان يؤخذ فيه القيود المعتبرة في جميع الحالات -كالطهارة من الحدث مثلا- على نحو التعيين، ويؤخذ القيود التخيرية - كقراءة سورة الحمد والتسبيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين- على نحو التخيري، فيكون مسمى الصلاة هو المركب المشتمل في الركعتين الأخيرتين على قراءة الحمد او التسبيحات الأربعة، وفي مثل القصر والتمام يكون المأخوذ في المركب هو القصر في السفر او التمام في الحضر، وكذا من ناحية اختلاف الصلوات، النوافل والفرائض، اليومية والآيات والعيدين، وكذا الأدائية والقضائية، فيؤخذ الجامع عن طريق أخذ خصوصية كل من هذه الصلوات على وجه التخيري، وفي مثل الوضوء والتيمم او القيام والجلوس وغير ذلك مما يكون للصحيح بدل طولي تصل النوبة اليه في حال الاضطرار، فيؤخذ في المركب المبدل حال الاختيار او البدل حال الاضطرار، فيكون المسمى للفظ الصلاة مثلا هو العمل المقيّد بالوضوء حال الاختيار او التيمم حال الاضطرار.

ان قلت: ان اريد من التيمم حال الاضطرار هو التيمم حال مطلق الاضطرار ولو كان بسوء الاختيار بان كان عنده ماء منحصر فأتلفه في أثناء الوقت، فلازم الأمر بالجامع بين الوضوء حال الاختيار او التيمم حال الاضطرار هو جواز تفويته الماء أثناء الوقت والتيمم بعده، وان اريد خصوص التيمم حال الاضطرار لابسوء الاختيار لزم بطلان الصلاة مع التيمم في حال الاضطرار بسوء الاختيار مع التزام الفقهاء بصحته وان كان آثما بتركه للصلاة مع الوضوء في أول الوقت.

قلت: هذا ليس موجبا للإشكال في مقام التسمية وانما يوجب الاشكال

٤٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بلحاظ مقام الأمر، وحلُّه بأحد طريقتين:

١- الالتزام بتعدد الأمر بان يكون هناك أمر بالجامع بين الصلاة مع الوضوء حال الاختيار أو الصلاة مع التيمم حال الاضطرار ولو كان الاضطرار بسوء الاختيار، وأمر آخر بخصوص الصلاة مع الوضوء في حال الاختيار في حق من كان متمكنا من صرف وجود ذلك في داخل الوقت.

٢- الالتزام بثبوت الأمر في اول الوقت بالصلاة مع الوضوء، فاذا أتلف الماء سقط هذا الأمر بعصيانه ويحدث أمر جديد بالصلاة مع التيمم، وهذا لاينافي كون مسمى الصلاة هو الجامع، حيث يستفاد خصوصية الصلاة مع الوضوء من الأمر الأول والصلاة مع التيمم من الأمر الثاني بواسطة القرينة على نحو تعدد الدال والمدلول.

هذا ولكن يشكل تصوير الجامع المركب الأوي بين تقيد الصلاة بشيء كالبسملة في حال الاختيار والالتفات وعدم تقيدها به في حال الاضطرار من تقية ونحوها أو النسيان.

وقد ذكر في البحوث في حل هذا الاشكال وجهين:

**الوجه الاول:** ان يلتزم بان المسمى للصلاة مثلا هو سائر أجزاء الصلاة مع تقيدها بعدم ترك البسملة في حال الاختيار والالتفات، وهذا وان اوجب خروج نفس البسملة عن مسمى الصلاة ولكنه ليس بمهم، لعدم الارتكاز القطعي على جزئيتها للصلاة، والمفروض عدم ابتلاء الأجزاء الرئيسية للصلاة بهذه المشكلة.

**الوجه الثاني:** ان يقال ان المأخوذ في مسمى الصلاة هو الجامع بين البسملة وبين تقيد سائر أجزاء الصلاة بكونها في حال الاضطرار الى ترك البسملة أو نسيانها.

الصحيح والأعم ..... ٤٢٣

وقد يورد على هذا الوجه بان تقييد سائر اجزاء الصلاة بكونها في حال الاضطراب او النسيان غير صحيح، لانه يكون تكليفا بغير المقدور، لعدم كون قيده وهو الاضطراب او النسيان تحت اختيار المكلف، كما ان تقييد سائر الأجزاء بكونها في حال نسيان البسمة مبتلى باشكال آخر، وهو عدم امكان الانبعاث عن الأمر به، لعدم الالتفات الى النسيان.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا اليراد اولاً: ان غايته تعلق الأمر بالجامع بين ما يشتمل على البسمة وبين ما يكون فاقدا للبسمة في حال الاضطراب او النسيان فيكون أمراً بالجامع بين المقدور وغير المقدور، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور. وثانياً: ان ذلك لا يوجب توجه أي محذور في أخذ جامع من هذا القبيل في مسمى الصلاة، نعم غايته عدم امكان تعلق الأمر بهذا المسمى بتمامه<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فهذا الجامع المركب الأوي للصحيح وان كان خاليا عن الأشكال، لكن قد يقال بان معنى لفظ الصلاة مثلا ايسر عند العرف من جامع مركب معقد من هذا القبيل، خاصة لو اخذنا عدم تعلق النهي وكذا عدم الابتلاء بالمزاحم في هذا الجامع المركب.

الا انه يمكن ان يجاب عنه بان لنا ان نمنع كون معاني الفاظ العبادات بناء على القول بالوضع للصحيح ايسر من هذا الجامع المركب عرفاً، خصوصا في مثل الصلاة التي يدرك العرف ان لها آدابا كثيرة، وليس من الضروري ان يدركها العرف تفصيلا، بل يكفي ان يعلم اجمالا ان للمسمى خصوصيات معينة يرجع فيها الى الشارع المخترع لها كما في المعاجين

١ - هذا يناقش ما ذكره "قده" من ان غرض الصحيح هو تحديد المسمى بنحو يمكن تعلق الأمر به راجع بحوث في علم الاصول ج١ ص١٩١

٤٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الطبيية<sup>(١)</sup>.

وما ذكره متين جدا.

وبهذا ينتهي الكلام في الجامع الصحيح، وقد تحصل ان المتعين بناء على مسلك الصحيح اختيار كون المسمى هو الجامع المركب الأوي، دون الجامع المركب الواوي، ولا الجامع البسيط سواء اريد به الجامع البسيط الذاتي بمعنى ذاتي باب الكليات الخمس، او اريد به الذاتي في باب البرهان او الجامع البسيط الانتزاعي، أما ذاتي باب الكليات الخمس فلما مر من عدم جامع مقولي يكون جنسا او نوعا للصلوات الصحيحة، وأما ذاتي باب البرهان فقد ذكر في البحوث ان ذاتي باب البرهان هو ما كان من لوازم الماهية وهي بمثابة المعلول للماهية، ويستحيل وجود لازم واحد لماهيات متباينة لتمام الذات، حيث يلزم صدور الواحد عن امور متباينة بما هي متباينة وهو محال،<sup>(٢)</sup> ولكن الصحيح ان ذاتي باب البرهان هو ما كان خارجا عن جنس الشيء وفصله، ولكن كان عروضة لذلك الشيء باقتضاء ذات ذلك الشيء بلا حاجة الى ضمنية، وليس معنى ذلك انه يكون بمثابة المعلول للماهية، ولأجل ذلك نرى ان الامكان ذاتي للجوهر وللأعراض معاً، مع كونها مقولات متباينة بتمام الذات حسب مسلك الفلاسفة، الا ان المهم في المقام انه لا يتصور جامع ذاتي من هذا القبيل ايضا لأجزاء الصلاة وشرايطها، حيث ان بعض قيود الصلاة كالطهارة اعتباري، كما ان بعضها الآخر عدمي، ولا جامع ذاتي بينهما وبين القيود الوجودية حتى بمعنى ذاتي باب البرهان. وأما الجامع البسيط العرضي كمفهوم الناهي عن الفحشاء والمنكر فقد مر عدم احتمال كونه مرادفا لمعنى الصلاة.

١ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٩٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٩٢



### تصوير الجامع للأعم

ادعى صاحب الكفاية "قده" ان تصوير الجامع للأعم من الصحيح والفساد في غاية الاشكال، ولكن ذكرت عدة وجوه لتصوير الجامع الأعمي، أهمها ما يلي:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان الصلاة التي تكون صحيحة ولو في بعض الحالات كالصلاة جالسا او مضطجعا حيث تكون لامحالة مقتضية لأثر النهي عن الفحشاء والمنكر، وان كان فعلية تأثيرها مشروطة بصورها من فاعل خاص، فيكون الجامع البسيط الذي استكشفه صاحب الكفاية "قده" للصلوات الصحيحة من وحدة الأثر بنفسه جامعا للأعم، حيث يستكشف جامع ذاتي بين الصلاة جالسا وبين الصلاة قائما مثلا، لاجل ان لكل منهما اقتضاء التأثير في اثر مشترك، وان كانت فعلية تأثير أي منهما مشروطة بصورها في حال خاص.

ويلاحظ عليه: ان بعض القيود معتبرة في الصلاة في جميع الحالات كالطهارة من الحدث، والصلاة بدونها فاسدة على أي حال، فلازم ما ذكره من التصوير للجامع الأعمي هو عدم صدق مسمى الصلاة على فاقد الطهارة من الحدث، مع انه قد استعمل فيه لفظ الصلاة، فقد ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) انه سئل عن رجل صلى بغير طهور فقال يقضيها اذا ذكرها<sup>(١)</sup>، كما ورد انه اذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلاة<sup>(٢)</sup>، فلو كان الطهور جزءاً لمسمى الصلاة لم يتناسب هذا العطف، فانه يكون نظير ان يقال وجبت الصلاة والركوع.

١- وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥٧ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ٤

٢- وسائل الشيعة ج١ ص٢٧٢ باب ٤ من ابواب الوضوء ح ١

٤٢٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

**الوجه الثاني:** ما عن المحقق القمي "قده" من ان الفاظ العبادات موضوعة بإزاء الأركان، وأما سائر الأجزاء والشرائط فهي دخيلة في الأمور به دون المسمى، فلفظ الصلاة مثلا موضوع لذات التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" اشكالين:

١- ان التسمية بالصلاة لاتدور مدار تحقق الأركان، ضرورة صدق الصلاة عند الأعمى مع الاخلال ببعض الأركان، وعدم صدقها على المشتمل على الأركان اذا فقد سائر الأجزاء والشرائط بالمرّة.

٢- ان لازم وضع الصلاة للأركان كون استعمالها في المشتملة على تمام ما يعتبر في الأمور به استعمالا مجازيا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، ولايلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

وقد صاغ المحقق النائيني "قده" هذا الاشكال الثاني بصياغة أخرى، فقال: ان لازم وضع لفظ الصلاة لخصوص الأركان مع دخول سائر الأجزاء والشرائط في المسمى على تقدير وجودها هو كون غير الركن على تقدير وجوده داخلا في حقيقة الشبي وعلى تقدير عدمه خارجا عنها، ولايمكن ذلك في جزء الحقيقة، فان الشيء اذا كان مقوما للحقيقة يكون دخيلا فيها مطلقا واذا لم يكن مقوما لم يكن دخيلا فيها اصلا.

ان قلت: يمكن تصحيح ذلك بدعوى ان الالتزام بالتشكيك في الوجود وفي بعض الماهيات كالسواد والبياض ونحوهما يوجب الالتزام بدخول شيء في الوجود او الماهية عند وجوده وبعدم دخوله فيه عند عدمه، فليكن الصلاة ايضا من هذا القبيل، فتكون صادقة على التام والناقص على نحو التشكيك.

قلت: ان التشكيك في حقيقة الوجود امر فوق ادراك البشر ولا يمكن معرفته الا بالكشف والمجاهدة كما صرح به اهله، واما التشكيك في الماهيات فيختص بالماهيات البسيطة التي يكون مابه الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد والبياض ونحوهما، واما الماهيات التي تكون مركبة من الجنس والفصل كالانسان فلا يعقل فيها التشكيك، وعليه فلا يعقل التشكيك في الصلاة لانها مركبة من اركان ومقولات عديدة<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي ذكره المحقق النائيني "فده" من ان التشكيك في الوجود مما لا يمكن معرفته الا بالكشف والشهود لا يخلو من غرابة، اذ معنى التشكيك في حقيقة الوجود هو ان ما به الامتياز بين الوجود الشديد كوجوده تعالى والوجود الضعيف كالكون الرابط هو نفس ما به الاشتراك بينهما، اذ ليس الوجود الشديد مشتملا على الوجود وغير الوجود، وكذلك الوجود الضعيف، نظير النور الشديد والضعيف، وهذا امر واضح بناء على اصالة الوجود، ولا يحتاج معرفته الى الكشف والمجاهدة.

وكيف كان فقد اجاب السيد الخوئي "فده" عن الاشكال الاول بان المشتمل على الاركان مع فقده لسائر الجزاء والشرائط يصدق عليها الصلاة الصحيحة، فلو كبر المصلي ونسي جميع الأجزاء والشرائط غير الاركان والوقت والقبلة حتى فرغ منها، يحكم بصحة صلاته، ولم يستشكل في ذلك احد من الفقهاء، كما انه لو فقد بعض الاركان فلا يصدق عليه الصلاة، حيث دلت صحيحة الحلبي على ان الصلاة ثلاث اثلاث ثلاث ظهور وثلاث ركوع وثلاث سجود<sup>(٢)</sup>، فقد حصرت الصلاة بهذه الثلاثة، نعم لا بد من رفع اليد عنها في مورد تكبير الاحرام فيلتزم بدخولها في مسمى الصلاة لما دل

١ - اجود التقريرات ج١ ص٤٢

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص٩٣١ باب ٩ من ابواب الركوع

٤٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

على انه لاصلاة بغير افتتاح، ومعنى هذا هو ان الصلاة لا تتحقق بدون ذلك، فالمصلي لو دخل في القراءة من دون ان يكبر لا يصدق انه دخل في الصلاة، ومن هنا يظهر ان عدم ذكر التكبير في حديث لاتعاد انما هو من جهة ان الدخول في الصلاة لا يصدق بدونها، حتى يصدق على الاتيان بها الاعادة فانها عرفا وجود ثان للشيء بعد وجوده اولاً، وهكذا يعتبر في صدق الصلاة الترتيب بين الأركان وكذا الموالات.

وكذا اجاب عن الاشكال الثاني بانه قد وقع فيه الخلط بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، فان المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل تنتفي بانتفاء احدهما، فالحيوان مثلاً جنس للانسان فلا يعقل ان يكون جنسا له في حال ولا يكون جنسا له في حال آخر، وكذا الناطق فصل له، فلا يعقل ان يكون فصلاً له في حال دون حال، واما المركبات الاعتبارية فلما منع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده وخارجاً عنها عند عدمه، كلفظ الدار الذي هو موضوع لمعنى مركب وهو ما اشتمل على الحيطان والساحة والغرفة فهي اركانها، فحينئذ ان كان لها سرداب او بئر او حوض او نحو ذلك، فيكون ذلك من اجزاها وداخلاً في مسمى لفظها، حيث ان معنى الدار مأخوذ لابتسار بالنسبة الى مثل ذلك، ومن هذا القبيل لفظ القبا والعباء بالاضافة الى البطانة ونحوها، فانها عند وجودها داخلة في المسمى وعند عدمها خارجة عنه، ومن هذا القبيل ايضاً الكلمة والكلام، فان الكلمة موضوعة للمركب من حرفين فصاعداً، فان زيد عليهما حرف او ازيد فهو داخل في معناها والا فلا، والكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد، فقولنا "ضرب زيد" كلام، كما ان قولنا "ضرب زيد عمرو" كلام، وهكذا... والمتحصل ان المركبات الاعتبارية على نحوين:

احدهما: ما لوحظ فيه حد معين من جانب القلة والكثرة كالاعداد، فان

الخمسة مثلا تكون بشرط لا عن الزائد.

ثانيهما: ما لوحظ فيه حد معين من جانب القلة فقط ويكون لا بشرط من جانب الكثرة، مثل الكلمة والكلام والدار وامثال ذلك.

ولما كانت الصلاة من المركبات الاعتبارية فلامانع من ان تكون لا بشرط بالنسبة الى ما عدا الاركان من سائر الأجزاء والشرائط، فهي عند وجودها داخلية في المسمى وعند عدمها خارجة عنه، كما ان اختلاف الاركان أيضا لأجل اختلاف الأشخاص كالركوع الاختياري في حق المختار والركوع الاضطراري في حق المضطر لاينافي وضع لفظ الصلاة بإزاء معنى جامع لمراتب الأركان، ولو بان يكون الجامع عنوان احدها، اذ لامانع من ان يكون المقوم في المركب الاعتباري احد امور على سبيل البديل كالحلوى فانه موضوع للمركب المطبوخ من السكر وغيره سواء كان ذلك الغير دقيق ارز او حنطة او نحو ذلك وبذلك يتم القول بوضع اسماء العبادات لمايشمل الاركان<sup>(١)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

١- ان ما ادعاه السيد الخوئي "قده" من عدم استشكال احد من الفقهاء في شمول حديث لاتعاد بما اذا أتى المكلف بأركان الصلاة فحسب وترك سائر الأجزاء والشرائط رأسا لنسيان ونحوه، غيرمتجه، لان هذه المسألة غير معنونة في كلمات الاصحاب، فاذا كان الاخلال بغير الأركان بدرجة تمنع من صدق عنوان الصلاة عرفا فالصحيح انه لايشمله حديث لاتعاد، وقد ادعى صاحب الكفاية ان فاقد غير الأركان رأسالا يصدق عليه الصلاة، وان كان لايبعد صدق اسم الصلاة عليه عرفا.

٤٣٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

٢- ان استدلاله "قده" بصحيحة الحلبي على تقوّم مسمى الصلاة بالأركان غير تامّ حيث لم يظهر منها كونها بصدد بيان مسمى الصلاة، بل لعلها بصدد بيان ركنية الطهور والركوع والسجود في الصلاة المأمور بها، وهكذا لا يظهر من قوله (عليه السلام) "لاصلاة بغير افتتاح" اكثر من جزئية تكبيره الاحرام، نظير ما ورد من " انه لاصلاة الا بفتحة الكتاب<sup>(١)</sup>، "و" من لم يقم صلبه فلا صلاة له"<sup>(٢)</sup>، فانه لا يظهر من ذلك عدا نفي الحقيقة ادعاء، ويشهد على ذلك موثقة عمار فيمن سهى الامام فلم يفتتح الصلاة قال يعيد الصلاة ولاصلاة بغير افتتاح<sup>(٣)</sup>، حيث أمر فيها بإعادة الصلاة مع نسيان تكبيره الإحرام، وهذا قرينة على صدق مسمى الصلاة بدونها، واما ما دل على ان تكبيره الاحرام مفتاح الصلاة فلا يظهر منه عرفا اكثر من انها اول جزء من الصلاة المأمور بها، وقد ورد في الروايات اطلاق لفظ الصلاة على فاقد الاركان كرواية مسعدة بن صدقة" افما يخاف من يصلى بغير وضوء ان يخسفه الارض خسفاً<sup>(٤)</sup>، وقد مر الاستشهاد بقوله (عليه السلام) "اذا زالت الشمس فقد وجب الصلاة والطهور"، بل اطلق لفظ الصلاة في حديث لاتعاد على الفاقد للأركان، حيث ورد فيه: انه لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود<sup>(٥)</sup>، فان الظاهر من الأمر باعادة الصلاة عند الإخلال باحد الخمسة المستثناة التي هي من الأركان صدق مسمى الصلاة على الفاقد للركن.

هذا ومن جهة أخرى ان من صلّى الى غير جهة القبلة او صلّى قبل الوقت

١ - في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر " (عليه السلام) "قال سألته عن الذي لاقرأ بفتحة الكتاب في صلاته قال لاصلاة له.

وسائل الشيعة ج٦ ص٣٧ باب ١ من ابواب القراءة في الصلاة ح ١

٢- وسائل الشيعة ج٤ ص٣١٣ باب ٩ من ابواب القبلة ح ٣

٣- وسائل الشيعة ج٨ ص٢٤١ باب ٢٤ من ابواب الخلل في الصلاة ح ٧

٤ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٦٨ باب ٢ من ابواب وجوب الوضوء ح ١

٥ - وسائل الشيعة ج ٧ ص٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

الصحيح والأعم ..... ٤٣١  
فيصدق مسمى الصلاة عليه عرفا مع فرض الإخلال فيه بالاركان، ومما يشهد على ما ذكرنا انه لاشكال في جريان قاعدة الفراغ في الصلاة عند الشك في الأركان، كما في الشك في الطهارة من الحدث بعد الفراغ من الصلاة، وقد اختار ذلك السيد الخوئي "فده"، مع انه "فده" يعتبر في جريان قاعدة الفراغ احراز تحقق العنوان.

٣- قد أورد عليه في البحوث بان دلالة صحيحة الحلبي على تقوم الصلاة بثلاثة اشياء تكون بالوضع فلا يمكن ان يجمع بينها وبين دليل ركنية التكبير بالتقييد، بان يلتزم بتقومها بربعة اشياء فانه يوجب الغاء عنوان الثلاثة مع كونه مستفادا من الدلالة الوضعية كما لا يمكن ارادة مقومات الصلاة بعد الدخول فيها بتكبير الاحرام لانه ينافي مع كون احد الثلاثة الطهور، فانه مع الاخلال بالطهور أيضا لا يتحقق مسمى الصلاة من بداية الأمر ايضا، فيتعين الجمع بينها وبين دليل ركنية التكبير بارادة التثليث من حيث الأهمية او الثواب، كما ورد ذلك بشأن سورة الاخلاص من انها ثلث القرآن الكريم، هذا اذا لم يدع ظهور سياق دليل التثليث في ذلك من اول الأمر<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه انه لامانع من تخصيص صحيحة الحلبي بتكبير الاحرام، فان الصحيحة ليست أقوى دلالة من مثل قوله (عليه السلام) " لا يضّر الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء"<sup>(٢)</sup>، حيث خصص بسائر المفطرات.

نعم الصحيح عدم تعين تخصيص صحيحة الحلبي بما دل على ركنية تكبير الاحرام، فيمكن ان يكون ذلك قرينة على حمل صحيحة الحلبي على بيان اهمية الطهور والركوع والسجود.

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٠٣

٢- وسائل الشيعة ج١٠ ص٣١ باب ١ من ابواب ما يسلك عنه الصائم ح ١

٤٣٢..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واما ما اورده على توجيه السيد الخوئي لعدم ذكر تكبيرة الاحرام بانه قد يكون المقصود بيان مقومات الصلاة بعد الدخول فيها حيث نقض عليه بانه قد ذكر الطهور في الصحيحة فيمكن الجواب عنه بان الطهور قبل الصلاة وان كان يمنع من صدق الدخول في الصلاة، لكن حيث يلزم بقاءه الى آخر الصلاة فلعله لأجل ذلك ذكر في الحديث، وبذلك يختلف عن تكبيرة الإحرام، وهذا الجواب يأتي في صحيحة الحلبي أيضا، وبذلك يندفع النقض بالطهور.

٤- ان السيد الخوئي "قده" جعل المقوم لمسمى الصلاة الجامع بين مراتب الأركان، ولأجل ذلك لم يذكر القيام حال تكبيرة الاحرام والقيام قبل الركوع والوقت والقبلة، لإمكان وجود صلاة صحيحة فاقدة لهذه الأمور، وعليه فلو أتى القادر على القيام بالصلاة جالسا صدق عليها مسمى الصلاة، ولكن لم يعرف انه لو صلى القادر على الركوع والسجود الاختياريين موميا الى الركوع والسجود فهل يرى "قده" تحقق المسمى بذلك ام لا، فقد يمنع عن تحقق المسمى بدعوى ان الإيماء ليس ركوعا ولاسجودا عرفا، وانما نزل منزلتهما شرعا في خصوص العاجز دون غيره، وكذا لو أشار غير الأخرس مكان تكبيرة الإحرام، و لم يعرف أيضا انه لو أتى المتمكن من الوضوء بالصلاة مع التيمم، فهل يرى تحقق المسمى بذلك ام لا، فانه ان أريد من الطهور الطهور الفعلي كما لعله ظاهر صحيحة الحلبي فصلاته فاقدة له، وان اريد به الجامع بين الوضوء والتيمم فصلاته واجدة للتيمم وان كان تيممه فاسدا لفرض تمكنه من الوضوء.

٥- ان من جملة انواع الصلاة صلاة الميت وهي لا تشتمل على الركوع والسجود والطهور، ولاوجه لدعوى كونها دعاء محضا وان اطلاق لفظ الصلاة عليها بالعناية والمجاز، فانه لا توجد بحسب المرتكز أية عناية في



حمل لفظ الصلاة عليها، كما يقال لها في الفارسية "نماز ميت"، ويشهد على ذلك ما في صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): فرض الله الصلاة وسن رسول الله (صلى الله عليه وآله) على عشرة أوجه: صلاة السفر والحضر، وصلاة الخوف على ثلاثة أوجه، وصلاة كسوف الشمس والقمر، وصلاة العيدين وصلاة الاستسقاء، والصلاة على الميت<sup>(١)</sup>، ونظيرها رواية الحسين بن علوان<sup>(٢)</sup>، وأما معتبرة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن الجنائز أصلي عليها على غير وضوء؟ فقال: نعم، إنما هو تكبير وتسييح وتحميد وتهليل<sup>(٣)</sup> فلا يظهر منها نفي كونها صلاة، فإنها نظير صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال تصلي على الجنائز في كل ساعة، انها ليست بصلاة ركوع وسجود<sup>(٤)</sup>.

وهكذا صلاة المطاردة التي هي من اعلى مراتب صلاة الخوف، فقد ذكر المحقق في الشرايع في كيفية صلاة الخوف والمطاردة: "وأما صلاة المطاردة وتسمى صلاة شدة الخوف مثل أن ينتهي الحال إلى المعانقة والمسايفة فيصلي على حسب إمكانه واقفا أو ماشيا أو راكبا، ويستقبل القبلة بتكبيرة الإحرام ثم يستمر إن أمكنه وإلا استقبل بما أمكن وصلّى مع التذعر إلى أي الجهات أمكن، وإذا لم يتمكن من النزول صلى راكبا ويسجد على قربوس سرجه وإن لم يتمكن أو مائاً إيماء فإن خشى صلى بالتسييح ويسقط الركوع والسجود ويقول بدل كل ركعة سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر<sup>(٥)</sup>".

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٧ ابواب اعداد الفرائض باب ١ ح٢

٢ - نفس المصدر ص٨٤ ح١٣

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص٨٩ ابواب صلاة الجنائز باب ٧ ح٢

٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص٩٠ ابواب صلاة الجنائز باب ٨ ح١

٥ - شرائع الاسلام ج١ ص١١٩

٤٣٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وقد ذكر المحقق الهمداني "قده" انه ان خشي من الإيماء ولو لأجل كون صرف الذهن اليه موجبا لتشويش باله المؤثر في الفتور في المحارسة على نفسه، صلى بالتسبيح ويسقط الركوع والسجود ويقول بدل كل ركعة سبحان الله والحمدلله ولااله الا الله والله اكبر، وهذا اي الاتيان بالصيغة بدلا عن كل ركعة مجز قطعا، بل الظاهر عدم الخلاف فيه، بل ادعى غير واحد في كلماتهم الإجماع عليه، ثم ذكر "قده" عدم تعين ذلك وكفاية الاتيان بالتكبير بدل كل ركعة<sup>(١)</sup>.

ويدل على ذلك رواية عبدالله بن المغيرة ان الصادق (عليه السلام) قال اقل ما يجزي في حد المسافة من التكبير تكبيرتان لكل صلاة الا المغرب فان لها ثلاثا، وفي موثقة سماعة بن مهران انه سأل الصادق (عليه السلام) عن صلاة القتال فقال: إذا التقوا فاقتتلوا فإنما الصلاة حينئذ تكبير وإذا كانوا وقوفا لا يقدر على الجماعة فالصلاة إيماء، وفي صحيحة زرارة وفضيل ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) ان اصحاب امير المؤمنين (عليه السلام) ليلة صفين وهي ليلة الهير لم تكن صلاتهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء عند وقت كل صلاة الا بالتكبير والتهيل والتسبيح والتحميد والدعاء، فكانت تلك صلاتهم، ولم يأمرهم باعادة الصلاة، ونظيرها روايات أخر<sup>(٢)</sup>.

هذا وأما دعوى عدم صدق الصلاة على هذا المقدار الا بالعناية والمجاز كما ادعاه السيد الخوئي "قده" بالنسبة الى صلاة الغرقى حيث ذكر ان صلاة الغرقى لاتكون صلاة حقيقة، كما يظهر بالوجدان والرجوع الى المتفاهم العرفي<sup>(٣)</sup>، وذكر نظيره السيد الإمام "قده"<sup>(٤)</sup>، فهذا مما لاوجه له، لعدم

١ - مصباح الفقيه كتاب الصلاة ص ٧١٨

٢ - وسائل الشيعة ابواب صلاة الخوف والمطاردة باب ٤ ح ٣ و ٤ و ٨

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ٤١

٤ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٥٧

وجدان أية عناية ومسامحة في اطلاق الصلاة عليها عرفا.

٦- ان الصلاة حسب ما يظهر من الآيات والروايات كانت ثابتة في الشرائع السابقة، ويستبعد جدا كون الصلاة في الأمم السابقة متقومة بهذه الأركان المشرعة في الاسلام، كما كان للمشركين صلاة خاصة فاقدة لهذه الأركان، وقد قال تعالى "وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية".

٧- ان السيد الخوئي "قده" قد ادعى وفاقا للمحقق القمي "قده" وضع اسماء العبادات بشكل عام للأركان، وحينئذ فيسأل عن كيفية وضع الصيام على خصوص الأركان، فقد ذكر ان المفهوم من كلمة الصيام مثلا كَفَّ النفس عن الاكل والشرب وهو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتا في الشرائع والأديان بقريته قوله تعالى: كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر، حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الاكل والشرب عند تبين الخيط الاسود، نعم ذلك يختلف باختلاف كيفية الشرائع، ولكن كل ذلك الاختلاف يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام، واعتبر في شرع الاسلام الكف عنها معتبرا في بقية الشرائع، فلو شك في كون الاتماس في الماء وان لم يكن الكف عنها معتبرا في بقية الشرائع، فلو شك في كون الاتماس في الماء مثلا من المفطرات فيمكن التمسك باطلاق قوله تعالى "كتب عليكم الصيام" لنفي مفطريته<sup>(١)</sup>.

فيلاحظ عليه انه لو كان مقصوده "قده" ما هو ظاهر كلامه من ان ركن الصوم في جميع الاديان هو الاجتناب عن الاكل والشرب فقط، فلم يتم عليه اي دليل، ولا يظهر من قوله تعالى كلوا واشربوا... الترخيص في ارتكاب ما عدا الاكل والشرب كما هو واضح، والمفروض ان الصوم حسب دعواه

٤٣٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
قد وضع لما يشتمل على الأركان الشرعية لا العرفية فقط، فلا يكفي صدق الصوم اللغوي على مجرد الإمساك عن الأكل والشرب، وعلى هذا فكلما يجب الإمساك عنه شرعا فيعتبر ركنا في الصوم حيث يبطل الصوم بارتكابه ولو جهلا بالحكم، ومعه فلو ارتكب ما يشك في مفطريته فيشك في تحقق مسمى الصوم ولا يمكن حينئذ التمسك باطلاق الآية لنفي مفطريته، نعم لو تم ما اختاره بعض السادة الأعلام "دامظله" من ان الصوم مركب من الفريضة والسنة، والفريضة في الصوم هي الإمساك عن الاكل والشرب والجماع حيث دل عليه الكتاب الكريم، وسائر المفطرات تكون من السنة حيث دل عليها الروايات، فالإخلال بها عن جهل قصوري بالحكم لا يوجب انتقاض الصوم للقاعدة المستفادة من حديث لاتعاد وهي ان السنة لاتنقض الفريضة، فيكون بناء على هذا المسلك اركان الصوم هو الاجتناب عن الأكل والشرب والجماع فحسب.

٨- ان ما ذكره "قده" حول الاشكال الثاني فقد اورد عليه في البحوث ان وضع لفظ الصلاة على خصوص الاركان لا بشرط من سائر الاجزاء والشرائط لا يجتمع مع شمول مسمى الصلاة لتلك الأجزاء والشرائط لان اللابشرطية تعني رفض القيد، وهو يلزم خروجه وجودا وعدما، وليست بمعنى جمع القيود حتى يكون القيد في حال وجوده داخلا وفي حال عدمه خارجا، فانه مضافا الى فساد مبنى كون الاطلاق جمع القيود، يستلزم ان يكون المسمى افراد الصلاة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص وهذا خلاف الوجدان اللغوي.

نعم لو فرض وضع اللفظ بإزاء عنوان انتزاعي، كعنوان المشتمل على الاركان، كان منطبقا على سائر الأجزاء والشرائط في فرض وجودها زائدا على وجود الأركان، كما ان الكلمة ما اشتمل على اكثر من حرف مثلا

والدار موضوعة على ما اشتمل على غرفة فصاعدا، وهذا لا ينافي ما مر من عدم احتمال وضع لفظ الصلاة مثلا بإزاء معنى انتزاعي، حيث كان المقصود منه نفي احتمال المعنى المنتزع عما هو خارج عن افعال الصلاة كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر<sup>(١)</sup>.

وما ذكره وان كان متينا لكن ينبغي ان يقال بناء على دعوى وضع لفظ الصلاة لخصوص الأركان بانه موضوع لأفعال متساحة مشتملة على الأركان، فان تسريح اللحية في اثناء الصلاة ليس داخلا في مصداق الصلاة، مع ان عنوان المشتمل على الأركان يشمله أيضا.

٩- ان ما ذكره من التفصيل بين المركبات الحقيقية والاعتبارية وان كان حسنا بالتوجيه الذي مر في الملاحظة السابقة لكن لا يخفى ان المقصود من المركب الاعتباري ما يقابل المركب من الجنس والفصل لا المركب التكويني فان الانسان مع كونه مركبا تكوينيا مع ذلك بلحاظ جسده من حيث الصغر والكبر والزيادة والنقصان، يكون كالمركب الاعتباري فاليد مثلا على تقدير وجودها جزء من جسد الإنسان ولكنه لا يمنع من صدق الانسان على فاقد اليد، ووجه كونه مركبا اعتباريا عدم وجود حقيقة للمركب وراء أجزائه.

**الوجه الثالث** من وجوه تصوير الجامع الأعمي ما نسبته الشيخ الأعظم "فده" الى المشهور من ان لفظ الصلاة موضوع بإزاء معظم الأجزاء<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه صاحب الكفاية "فده" بوجهين:

١- انه يلزم منه كون استعمال لفظ الصلاة فيما هو المأمور به بأجزائه وشرايطه مجازا لأجل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، وهذا ما لا يلتزم به القائل بالأعم.

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٩٩

٢ - منظر الانظار ص ٨

٤٣٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

٢- انه يلزم منه تبادل ما هو دخيل في المسمى، فيكون شيء واحد داخلا في المسمى تارة وخارجا عنه أخرى، بل لو وجد جميع الأجزاء لزم التردد فيما هو دخيل في المسمى<sup>(١)</sup>.

ولكن ظهر الجواب عن كلا الوجهين لما مر من ان لفظ الصلاة موضوع بإزاء المشتمل على معظم الأجزاء، فمع اجتماع جميع الأجزاء والشرائط ينطبق المسمى على تمامها، ولا يخفى انه ليس المراد وضع لفظ الصلاة بإزاء مفهوم معظم الأجزاء، او مفهوم المشتمل على معظم الأجزاء، كي يكون مرادفا لكلمة معظم الأجزاء او كلمة المشتمل على معظم الأجزاء، حتى يورد عليه بانه خلاف الوجدان، بل المراد وضعه بإزاء واقع المشتمل على معظم الأجزاء والذي هو متردد بين مجموع الأجزاء.

والانصاف ان هذا الوجه اقرب الوجوه في تصوير الجامع الاعمي، بل يمكن ان يقال بعدم الحاجة في صدق مسمى الصلاة الى وجود معظم اجزاءها، بل يكفي وجود عدة معتدبها من الأجزاء.

لكن المهم في الإشكال على هذا الوجه ما أشكلنا به على الوجه السابق من عدم شمول هذا الوجه كالوجه السابق لصلاة الميت وصلاة المطاردة مع أنهما مصداقان للصلاة عرفا.

**الوجه الرابع:** ما ذكره السيد البروجردى "فده" من ان الصلاة عنوان اعتباري منتزع من عدة امور متباينة، وله مراتب يشترك كلها في كونها تخشعا مخصوصا أمام الرب، وليست الصلاة عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرجة في الوجود بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع في تلك الأقوال والأفعال الى ان يفرغ منها،

الصحيح والأعم ..... ٤٣٩

فيكون هو في حال الصلاة حتى في الآنات المتخللة، ولكن لا يعني ذلك ان الصلاة توجد بوجود آخر وراء وجودات الأجزاء، كي تكون الأجزاء محصلات له، بل هي بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء فهي موجودة بعين وجودات الأجزاء<sup>(١)</sup>.

هذا وقد ذكر "قده" في بحث الإجزاء ان كل واحد من المكلفين قد كلفوا بإيجاد طبيعي الصلاة وهي طبيعة مجعولة لاتتبعين الابتنعين شارعها، وقد قامت الأدلة الشرعية على ان صلاة المختار هكذا، وصلاة المضطر هكذا<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى ان هذا المقدار لا يكفي لتوجيه الجامع الأعمي الا ان يضاف اليه ما حكي عنه "قده" من ان وضع الفاظ العبادات كالصلاة والصوم ونحوهما لماهياتها ليس بتعيين الشارع، فان سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولاً بين جميع ابناء البشر وارباب الملل، حتى في اعصار الجاهلية أيضاً، وعلى طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضاً، فهذه الألفاظ لم تستعمل في لسان الشارع الا في نفس هذه الماهيات، واعتبار القيود والخصوصيات المعتبرة في الاسلام انما ثبت من ادلة آخر، وليس وضعها بتعيين الشارع حتى يتوهم كون الموضوع له خصوص ما صح عنده واشتمل على جميع ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط<sup>(٣)</sup>.

وحكى عن بعض السادة الأعلام "دامظله" نظير ذلك حيث ذكر ان الصلاة ماهية اعتبارية، ويكون تعيين مصداقها في الشرائع السابقة وشريعة الاسلام على نحو متمم الجعل التطبيقي، حيث يقوم دليل آخر -غير خطاب جعل

١ - نهاية الأصول ص ٤٧

٢ - نهاية الأصول ص ١٢٩

٣ - نهاية الأصول ص ٥٦

٤٤٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الأمر بالصلاة - على تعيين الشارع مصاديقها بشتى أنواعها والمختلفة باختلاف حالات المكلفين، كما طبقت شرائع السابقة على أعمال خاصة، ولا يمكن تصوير جامع بين هذه الأنواع لما فيها صلاة المختار وصلاة الميت وصلاة المطاردة والمسافة وصلاة الغرقى والصلاة في الأمم السابقة، وإذا اريد خصوص الصحيح فيراد من الصلاة الماهية الاعتبارية التي قد اعتبرها الشارع ووافقت القانون.

اقول: يلاحظ على هذا الوجه **اولا**: انه كيف يختلف حينئذ مسمى الصلاة مثلا قبل تبين مصاديقه من قبل الشارع عن سائر الماهيات كالاعتكاف، ومجرد كونه نحو تخشع أمام الرب لا يميزه عن غيره لكون الاعتكاف أيضا من هذا القبيل.

**وثانيا**: ان لازم ذلك عدم شمول الجامع الاعمي الا لما اعتبر مصداقا للماهية الاعتبارية ولو في الأمم السابقة، فمثل الصلاة الفاقدة للظهور حيث لم تعتبر مصداقا للماهية الاعتبارية لافي الشرائع السابقة ولا في هذه الشريعة، فلا يمكن ان نطبق عليها لفظ الصلاة ؛ مع انه خلاف الوجدان.

**الوجه الخامس**: ما هو المختار من تصوير جامع مركب أوي، بان يكون مسمى الصلاة ما يشتمل على عدة معتدبها من تكبيرة الإحرام والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء والشرائط المعهودة في الصلاة، او يشتمل على عدة معتدبها من أجزاء صلاة الميت او صلاة الخوف والمطاردة، مشروطة بصورها في هذا الحال، حيث انه لو صدر في غير هذا الحال ما يكون شبيها بصلاة الخوف والمطاردة فلا يكون صلاة عرفا.

هذا، وقد ذكرت وجه أخرى لتصوير الجامع الأعمي مما لا يرجع الى محصل.



### ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمى

ذُكرت أربع ثمرات للنزاع بين الصحيح والأعمى .

**الأولى:** ما ذكره المحقق القمي "فده" من انه اذا شك في اعتبار جزء او شرط فالصحيح يتمسك بقاعدة الاشتغال ولكن الاعمي يتمسك باصالة البراءة .

واورد عليه جماعة -منهم الشيخ الاعظم "فده"- بعدم الفرق بين المسلكين في جواز الرجوع الى البراءة بعد دوران امر متعلق التكليف عند الشك في جزئية شيء او شرطيته له بين الاقل والاكثر على كلا المسلكين .

ولكن وجه المحقق النائيني "فده" كلام المحقق القمي بانه على مسلك الصحيح حيث يكون المسمى الذي تعلق به الوجوب امرا بسيطا مسببا عن العمل المركب، فمع الإتيان بهذا العمل مجردا عن الجزء او الشرط المشكوك فيشك في تحقق ذلك الجامع البسيط المأمور به فلا بد من القول بالاشتغال لكونه من الشك في المحصل، ولكن بناء على مسلك الأعمى لامانع من الرجوع الى البراءة، لان المأمور به يكون امرا مركبا فيتردد امره بين الاقل والاكثر .

وما ذكره "فده" يبتنى على كون الجامع الصحيح بسيطا، وكون الجامع الأعمى مركبا، الا انه مرّ أنه يمكن ان يكون الجامع الصحيح جامعا مركبا أوّيا، فعند الشك في جزئية شيء او شرطيته في هذا الجامع تجري البراءة عندها .

كما انه بناء على الوجه الأول من وجوه تصوير الجامع الأعمى يكون الجامع الأعمى بسيطا، وحينئذ فان شك في اعتبار جزء او شرط مما لا يعلم بتحقيق الجامع البسيط الاعمي بدونه فتجري قاعدة الاشتغال، نعم لو علم بان

٤٤٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
انتفاء ذلك الجزء او الشرط المشكوك لا يمنع من تحقق الجامع الأعمي  
فتجري البراءة بلاشكال.

هذا، وقد ذكر في البحوث اشكالا آخر على المحقق النائيني "قده" وهو  
ان كون المسمى جامعا بسيطا لايلزم عدم جريان البراءة عند الشك في  
اعتبار جزء او شرط، اذ الجامع البسيط يتصور على أنحاء:

١- ان يفترض كون الجامع البسيط ذا مراتب تشكيكية، -وان كان مفهوم  
هذا الجامع بسيطا - فالعلم بوجود هذا الجامع لا يمنع من جريان البراءة، اذ  
القدر المتيقن هو وجوب المرتبة الضعيفة منه والمفروض العلم بحصولها ولو  
مع الاتيان بالعمل الفاقد لذلك الجزء او الشرط المشكوك، وتجري البراءة  
حينئذ عن وجوب ايجاد المرتبة الشديدة من الجامع التي قد تتوقف على  
الاتيان بالعمل الواجد لذلك الجزء او الشرط المشكوك.

٢- ان يفترض كون الجامع البسيط غير تشكيكي، بل كان بسيطا في  
وجوده كما هو بسيط في مفهومه، ويفرض كونه مغايرا وجودا مع العمل  
المركب بان كان مسببا عن ذلك العمل، فيرجع الشك حينئذ الى الشك في  
المحصل، فيلزم الاحتياط باتيان كل ما يحتمل اعتباره جزء او شرطا، كي  
يحرز تحقق ذلك الجامع البسيط، حيث انه بدونه تجري قاعدة الاشتغال.

٣- ان يفترض كون ذلك الجامع البسيط غير التشكيكي متحدا وجودا مع  
العمل المركب، لكن كان مابينا معه ذاتا بأن لم يكن هذا الجامع منتزعا من  
مرتبة ذات العمل المركب بل منتزعا عن حيثية عرضية داخلية في عهدة  
المكلف<sup>(١)</sup>، نظير عنوان "المؤلم" حيث ينتزع من الضرب بلحاظ حيثية الألم

١ - الظاهر انه "قده" يريد الاحتراز بقوله "داخلية في عهدة المكلف" عما اذا كانت تلك الجهة  
العرضية مما لايبين للعرف الا ببيان الشارع، كالأمر بايجاد ما يكون ناهيا عن الفحشاء والمنكر،  
حيث انه لايعرف الناهي عن الفحشاء والمنكر الا من قبل الشارع، فقد استظهر "قده" في مثل  
<<<

الصحيح والأعم ..... ٤٤٣

القائمة بالمضروب، فاذا تعلق الأمر بإيجاد ذلك الأمر الانتزاعي فيكون الشك بلحاظ ما هو داخل في عهدة المكلف يكون شكاً في المحصل، فاذا شك في دخل شيء في كون الضرب مؤلماً فيجب الاحتياط.

فما ذكره صاحب الكفاية "قده" من انه متى كان الجامع البسيط متحداً وجوداً مع العمل المركب لامسبياً عنه فتجري البراءة<sup>(١)</sup> فهو كلام غير فني، حيث أنه يشمل باطلاقه هذا الفرض الذي يكون الجامع المتحد وجوداً مع العمل المركب مابينا معه ذاتاً، بينما انه يجب فيه الاحتياط بعد فرض ان الجامع البسيط قد دخل في عهدة المكلف فيكون الشك فيه من الشك في المحصل.

٤- ان يفترض كون ذلك الجامع البسيط غير التشكيكي متحداً ذاتاً ووجوداً مع العمل المركب، بان كان منتزعا عن ذات المركب، فعند دوران أمر المركب بين الاقل والاكثر تجري البراءة عن الاكثر، لأن ما هو داخل في عهدة المكلف هو الجامع الذاتي الذي افترضنا اتحاده مع المركب ذاتاً ووجوداً.

٥- ان يفترض كون الجامع البسيط اعتبارياً لاخارجياً -سواء كان اعتبارياً شرعياً كعنوان الطهور او اعتبارياً عقلياً كعنوان احدهما- فتجري البراءة عند الشك في اعتبار جزء او شرط في العمل المركب ولو كانت نسبة الجامع الاعتباري الى ذلك العمل المركب نسبة المسبب الى السبب، كما لو قلنا بان الطهارة من الحدث مسببة عن الوضوء، فانه لو شك في اعتبار جزء او شرط في الوضوء فيمكن اجراء البراءة، لأن الارتكاز العرفي المحكم على

>>>

ذلك كون الحكم الشرعي متعلقاً بسببه ومنشأ انتزاعه، كما يأتي توضيحه في المتن.

٤٤٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الخطابات الشرعية يحكم بان الأمر بالطهارة من الحدث ظاهر في كونه مشيراً الى الأمر بذات العمل المركب الذي هو سبب للطهارة، وحينئذ فلا يكون الشك شكاً في المحصل كي يجب فيه الاحتياط<sup>(١)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

**الأولى:** انه كما افاد المحقق الاصفهاني "قده" ان الاتحاد الذاتي والوجودي بين الجامع الذاتي البسيط وبين العمل المركب امر مستحيل<sup>(٢)</sup>، فانه كيف يتحد البسيط مع المركب، ذاتاً ووجوداً، ولا يقاس ذلك باعتبار عنوان بسيط على معنون مركب كاعتبار الضوء طهارة، فان اتحادهما اعتباري محض، واين هذا من اتحاد جامع بسيط مع مركب تكويناً.

**الثانية:** اذا كانت النسبة بين الجامع البسيط مع العمل المركب نسبة الأمر الانتزاعي الى منشأ انتزاعه كما اذا قال "أوجد سبب قتل زيد"، او قال "أوجد سبب النهي عن الفحشاء والمنكر"، فيلزم فيه الاحتياط، اذ بعد كون الأمر متعلقاً بإيجاد الأمر الانتزاعي فلا بد من احراز تحققه، ولايجدي الشك في مناشيء انتزاعه ودوران امرها بين الأقل والأكثر، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه حيث لاوجود حقيقة في الأمر الانتزاعي الا لمنشأ انتزاعه فهو الذي يدخل في العهدة شرعاً، فمع دوران امره بين الاقل والاكثر فتجري البراءة<sup>(٣)</sup>، فهو مناف لما التزم به في محله من امكان تعلق التكليف بالأمر الانتزاعي فان الأمر الانتزاعي مقدور لاجل القدرة على منشأ انتزاعه<sup>(٤)</sup>.

**الثالثة:** ذكر بعض الاعلام "قده" كلاماً لعله ينفع في المقام وهو انه لو

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢٠٠

٢ - نهاية الدراية ج١ ص٩٩

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٧٢

٤ - تراجع محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص ٣٠٨ و٣٠٩

كانت الطهارة عنوانا للوضوء أيضا لم يصح اجراء البراءة، بعد استظهار كون الشرط هو عنوان الطهارة، وانطباقه على الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك غير معلوم، فيكون من الشك في حصول الشرط الذي علم باشتراط الواجب به، وتجري فيه قاعدة الاشتغال.

نعم لو ثبت ان شرط الصلاة هو نفس الوضوء بعنوانه كما قد يستظهر من قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..." تمّ جريان البراءة، لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية في شرطية نفس الوضوء بظاهر الأدلة الدالة على شرطية الطهارة<sup>(١)</sup>.

وحيث ان يقال في المقام انه اذا كان متعلق الأمر عنوانا بسيطا غير تشكيكي فلا بد من احراز حصوله وحيث أنه يشك في حصوله عند الاتيان بالمركب الفاقد للجزء او الشرط المشكوك فلا بد من الاحتياط بأتيان الاكثر وفيه انه اذا كانت الطهارة عنوانا اعتباريا للوضوء فالأمر بها عرفا يكون امرا بواقع معونها وهو الوضوء الذي يدور امره بين الاقل والاكثر، نظير مالو امر المولى بتعظيم زيد، وقد اعتبر المولى كون التعظيم هو القيام بعملية خاصة، فلو شك في شرطية شيء او جزئيته لما اعتبره تعظيما فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة عنه، لان الأمر بالتعظيم يكون ظاهرا في الأمر بالقيام بتلك العملية، بعد ان كان التعظيم الذي تعلق به امره ماهية اعتبارية، وعليه فيكون نسبة عنوان الطهور الى معنونه بحسب اللب نسبة الاسم الى المسمى، ولا اشكال في ان الأمر بالإسم امر بالمسمى عرفا، فلو شك في دخل شيء في المسمى فتجري البراءة عنه، ولا أقل من أنه لا يظهر من الأمر بالطهور اكثر من كونه عنوانا مشيرا الى واقع الوضوء مثلا الذي يدور امره بين الاقل

٤٤٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

والاكثر، ويختلف ذلك عن الأمر بعنوان مبيّن عرفي، كما لو أمر المولى بصوم شهر هلالى، فاختار المكلف شهرا لصومه وشك في رؤية هلال آخر الشهر، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو صوم يوم الشك من آخره، حتى مع غمض العين عن جريان استصحاب بقاء الشهر، حيث ان متعلق التكليف معلوم وانما تعلق الشك بامثاله خارجا، من غير فرق بين ان يكون التكليف بصوم كل يوم من الشهر الهلالى استقلاليا او ضمنيا.

نعم لو قال "المولى صم هذا الشهر الهلالى" فمع غمض العين عن استصحاب بقاء الشهر في آخره يكون المرجع هو البراءة عن وجوب صوم يوم الثلاثين، لان هذا الأمر يكون متعلقا في الحقيقة بواقع هذا الشهر وهو ايامه التي تدور بين الاقل والاكثر، فتجري البراءة عن الاكثر، وهكذا لو امر المولى عبده بالإتيان بأحد الواجبات الاستقلالية التي تكون على عهدة زيد، فاختار العبد الإتيان بفعل لأجل كونه واجبا على زيد، فشك في جزئية شيء او شرطيته فيه، فلا تجدي البراءة عن جزئيته وشرطيته في اكتفاء العبد بذلك الفعل الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، لعدم احراز انه قد اتى بواجب استقلالى من واجبات زيد، بخلاف ما لو امره المولى بالإتيان بواجب استقلالى معيّن مما يجب على زيد، فانه حيث يكون ظاهرا في المشيرية الى واقع ذلك الواجب فلو دار امره بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن الاكثر، والأمر بالطهور من هذا القبيل حيث انه يكون امرا بواقع الطهور الذي يدور بين الاقل والاكثر، فتجري البراءة عن الاكثر.

وبذلك اتضح أنه انما يجوز الرجوع الى البراءة بناء على كون متعلق الأمر هو الجامع البسيط غير التشكيكي فيما اذا كان خطاب الأمر به مجرد مشير-جزما واحتمالا- الى الأمر بالمركب المتحد معه وجودا كما في الأمر بالطهور.

**الرابعة:** ان ما ذكره في البحوث (من انه كلما كان العنوان الذي تعلق الحكم الشرعي به اعتباريا كالطهارة من الحدث، -سواء قلنا بان الطهارة امر عقلي تكويني او قلنا بأنها امر شرعي - فحيث أنه امر مبهم عرفا ولا يعرف اسبابه الا من قبل الشارع، فيكون الظاهر عرفا تعلق الحكم الشرعي بذات سببه، وحيث يدور امر سببه بين الاقل والأكثر فتجري البراءة عن الاكثر) ففيه انه لو اشتمل الخطاب الشرعي على الامر بايجاد مسبب عقلي او شرعي مبهم - كما لو تعلق الأمر بايجاد الطهارة من الحدث او ايجاد الزوجية الشرعية مثلا- فلاوجه لحمل مثل ذلك على الطريقية والمشيئية الى تعلق الحكم الشرعي بسببه، فان مجرد كون بيان اسبابه بعهددة الشارع لايجب ظهور الخطاب في جعل تلك الاسباب بذواتها على عهددة المكلف.

ولا يتم دعوى ان تحقق المسبب ليس باختيار المكلف، وانما الذي يكون تحت اختياره هو ايجاد موضوعه، فلا بد من تعلق الأمر به. وذلك لأن ايجاد الحكم الشرعي الفعلي مقدور للمكلف بواسطة قدرته على ايجاد موضوعه بعد الفراغ عن تحقق الجعل الشرعي الكلي والمقدور مع الوساطة مقدور، مضافا الى ان غايته كون مآله الى الأمر بايجاد سبب الطهارة او الزوجية الشرعية، ويلزم فيه الاحتياط ايضا بعد كون الأمر متعلقا بالأمر الانتزاعي.

وبذلك يظهر الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من انه اذا تعلق الأمر بالمسبب الشرعي فيكون ظاهرا في تعلق التكليف بسببه، فان التكليف لايتعلق بالحكم الشرعي وانما يتعلق بما هو فعل المكلف، واما اذا تعلق حكم وضعي به او كان شرطا لمتعلق التكليف كالطهارة التي تكون شرطا للصلاة فلما محذور فيه بعد عدم تعلق الأمر الشرعي بنفس ذلك المحصل

٤٤٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الشرعي<sup>(١)</sup>، فإنه قد مرّ عدم محذور في تعلق الأمر الشرعي بإيجاد الحكم الشرعي الفعلي، كما لو قال المولى "أوجد الطهارة الشرعية للمسجد" أو قال "أوجد الزوجية الشرعية" فإنه مقدور بواسطة القدرة على إيجاد موضوعه، والمقدور مع الوساطة مقدور.

**الخامسة:** ان ما ذكره في البحوث كمثال للأمر الاعتباري العقلي وهو الأمر باحدهما، فالظاهر انه صدر منه سهوا، فإنه لو قال المولى "صل أو صم" وشك في تقيد الصوم مثلا بقيد زائد فمن الواضح جريان البراءة فيه مع أن متعلق الوجوب في الواجب التخييري عنوان أحدهما، لأنه ليس هذا العنوان مسببا أبدا.

**السادسة:** إن ما مرّ من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر بناء على مسلك الأعمى، وكذا على مسلك الصحيحي فيما كان الجامع الصحيحي مركبا أوياً انما يتم فيما لو كان متعلقا بالتكليف، وأما اذا كان موضوعا لحكم فيشكل الأمر، فإنه اذا شك في اعتبار جزء أو شرط في الوضوء مثلا فيلحظ الأمر بالوضوء يمكن اجراء البراءة عن الأكثر أي التقيد بالجزء أو الشرط المشكوك، وبذلك يكون المكلف معذورا في مخالفته، ولكن لا يثبت بهذه البراءة كون الأقل لا بشرط متعلقا للحكم، وعليه فاذا كان الوضوء موضوعا لحكم فيشكل اثبات ترتب هذا الحكم على الوضوء الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك، فلو اكتفى المحدث بهذا الوضوء فيجري استصحاب بقاء الحدث وحرمة مس كتابة القرآن عليه، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ويظهر من السيد الصدر في بحوثه في



الفقه التزامه بذلك<sup>(١)</sup>.

**ان قلت:** ان هذا الاستصحاب نظير ما ذكر في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من انه لو أتى المكلف بالأقل فيشك في سقوط التكليف بالجامع المردد بين الاقل والاكثر فيجري استصحاب بقاءه، وبذلك ينتجز على المكلف الإتيان بالأكثر، وقد أجيب عنه هناك بان البراءة عن وجوب الأكثر تكون حاکمة على هذا الاستصحاب لان الشك في بقاء التكليف بالجامع مسبب من الشك في تعلق التكليف بالأكثر، وفي المقام أيضا تكون البراءة عن تقيد الوضوء بذاك الجزء او الشرط المشكوك حاکمة على استصحاب بقاء الحدث او بقاء محرمات المحدث.

**قلت:** ان نكتة عدم جريان استصحاب بقاء التكليف بالجامع بين الأقل والأكثر هو انه لو أريد اثبات تعلقه بالأكثر فيكون من الأصل المثبت، وان لم يثبت تعلقه بالأكثر وبقي متعلقه مرددا بين الأقل لابلشرط او الأكثر فلا يصلح هذا الاستصحاب للمنجزية، حيث انه لا يزيد على العلم الوجداني بالتكليف، والمفروض انه قبل الاتيان بالأقل كان عالما بالتكليف بالجامع، ومع ذلك لم يصلح هذا العلم الإجمالي لتنجز الأكثر، على ان هذا الاستصحاب يكون مبتلى باشكال آخر، وهو ان متعلقه متردد بين ما أتى به سابقا وبين غيره، والعلم الإجمالي بتكليف يتردد متعلقه بين ما أتى به سابقا وبين غيره حيث يكون علما بالجامع بين ما يقبل التنجز وبين ما لا يقبله فلا يكون منجزا عقلا وعقلاء، فكيف بالاستصحاب.

واين هذا من المقام، حيث يجري استصحاب بقاء الحدث او بقاء محرمات المحدث بعد الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، وهذا

استصحاب في حكم صالح للتنجز، كما هو واضح.

وما قد يقال من انه لو جرى استصحاب الحدث لمنع من جواز الاكتفاء بالصلاة مع هذا الوضوء ايضا، لان الحدث مانع عن الصلاة، فيرد عليه: أنه لم يقيم أي دليل على مانعية الحدث بعنوانه للصلاة، بل مقتضى الأدلة هو اشتراط الصلاة بالوضوء وعدم صدور ناقض له الى آخر الصلاة، وعدم صدور الناقض محرز بالوجدان وبالنسبة الى اشتراط الصلاة بالوضوء يدور الامر بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الأكثر بناء على كون الطهور الذي هو شرط الصلاة بمعنى نفس الوضوء والغسل والتيمم، لالحالة المعنوية او الاعتبارية الحاصلة من هذه الأفعال، والا فيكون الشك في اعتبار شيء فيها من الشك في المحصل فيجب الاحتياط، فهو خلف المفروض في المقام.

ويجري نظير هذا الاشكال -الذي ذكرناه في مسألة بقاء حرمة محرمات المحدث لما بعد الإتيان بالوضوء الفاقد لما يشك في اعتباره فيه- فيما لو دار امر الإحرام بالحجّ بين ان يكون من خصوص مسجد الشجرة او انه يكفي الإحرام من منطقة ذي الحليفة التي هو اوسع من المسجد، فالبراءة عن التكليف بالإحرام في خصوص المسجد وان كانت جارية في حد ذاتها، لكن يشكل ان يثبت بها جواز دخول مكة، حيث يجري استصحاب بقاء حرمة دخول مكة في حق هذا الشخص الذي اكتفى بالإحرام خارج المسجد بعد ما يشك في صحة إحرامه شرعا، مضافا الى معارضة تلك البراءة مع البراءة عن محرمات الإحرام في حق هذا الشخص الذي اكتفى بالإحرام من خارج المسجد.

وكذا لو نوى المسافر الإقامة عشرة أيام في بلد فأتى بصلاة رابعة مع الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك فحيث ان البراءة عن التكليف بالأكثر لانتبت كون الأقل لا بشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمّن عن التكليف

الصحيح والأعم ..... ٤٥١

بالأكثر فحسب، فلا يكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجود البناء على التمام في الصلوات الآتية.

ومن هذا القبيل ما اشكلنا على التمسك بالبراءة بالنسبة الى الحلق او التقصير في المكان الذي يشك في كونه من منى بنحو الشبهة المفهومية، فذكرنا انه ان حلق او قصّر في المكان المشكوك فنشك في خروجه عن الإحرام بذلك فبناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب بقاءه في الإحرام او استصحاب بقاء محرمات الإحرام عليه.

وقد اجيب عن ذلك بأنه لايجري استصحاب بقاء الاحرام ولااستصحاب بقاء محرمات الاحرام.

أما عدم جريان استصحاب الإحرام فلانه لم يثبت كون الإحرام حالة معنونة كالطهارة والنجاسة حتى يجري استصحابه، فلعله عنوان لواقع تكويني يدور امره بين مقطوع البقاء وبين مقطوع الارتفاع، فلو كان هو من لم يقصّر مطلقا فيكون مقطوع الارتفاع، وان كان هو من لم يقصّر في المكان الضيق الذي هو القدر المتيقن من منى فيكون مقطوع البقاء، فيكون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المردد، او فقل من الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية.

وأما عدم جريان استصحاب حرمة محرمات الاحرام فلأن أفراد الحرمة بلحاظ قبل الحلق او التقصير وما بعده انحلالية، وخصوص الحلق او التقصير الصحيح حيثية تقييدية لاتعليلية.

ويلاحظ عليه **اولا**: ان ظاهر الأدلة -مثل قوله (عليه السلام) من لبّي فقد أحرم- هو ان الاحرام حالة اعتبارية تحصل بالتلبية وتبقى الى ان يقصّر،

٤٥٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وحيث أن فلان منع من استصحابه بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات  
الحكمية.

وثانياً: انه لا مانع من جريان استصحاب محرمات الإحرام، فانه لا وجه  
لدعوى كون حيثة الإحرام حيثة تقييدية، فان العرف يرى ثبوت محرمات  
الإحرام لذات المكلف، ويكون احرامه حيثة تعليلية لذلك، فيقال هذا كان  
يحرم عليه الجماع مثلاً، ويشك في بقاء هذه الحرمة بعد ما اكتفى بالتقصير  
في المكان الذي يشك كونه من منى، وأما كون الحرمة انحلالية فهو لا يمنع  
من جريان استصحاب طبيعي الحرمة كما في استصحاب حرمة وطئ المرأة  
بعد انقطاع دم حيضها وقبل اعتسالها.

هذا، ولا يخفى ان هذا الجواب حتى لو تمّ في هذه المسألة فلا يكفي  
لإزاحة الشبهة بشكل نهائي، كما في مسألة الإتيان بصلاة رباعية فاقدة للجزء  
او الشرط المشكوك، حيث أنه ما لم يثبت كون الأقل لا بشرط هو المتعلق  
للحكم فلا يمكن إثبات كونه موضوعاً للبناء على التمام في الصلوات الآتية.

وقد حاولنا في بحث البراءة ان نجيب عن هذه الشبهة بان الغفلة النوعية  
عن هذه التدقيقات تساعد على انعقاد الاطلاق المقامي لأدلة الأصول  
العملية، حيث أن البراءة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقدة للجزء  
المشكوك ورخصت في الاكتفاء به في مقام الامتثال فيرتب عليه العرف آثار  
الصحة الواقعية، من إباحة مس الكتاب به وأنه لو صلى رباعية مع هذا  
الوضوء ثم عدل عن نية الإقامة وجب عليه البناء على التمام في الآتية  
وهكذا، ولعله لأجل ذلك لم يستشكل الفقهاء في ترتيب آثار الصحة الواقعية  
على الأقل في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد يجاب عن هذه الشبهة بجواب ثان وهو انه بناء على ماهو الصحيح من

كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب فاستصحاب عدم تقييد موضوع الجعل يكون بنفسه مثبتا للاطلاق وأن الأقل لا بشرط هو المتعلق والموضوع للحكم، واستصحاب عدم التقييد اي عدم أخذ القيد الزائد في موضوع الحكم او متعلقه استصحاب بالعدم المحمولي وليس من الاستصحاب بالعدم الأزلي كي يناقش فيه من لا يرى جريان هذا الاستصحاب، حيث أن استصحاب عدم الأزلي يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والموضوع في القضية المستصحابية في المقام ليس هو الجعل، حتى يكون استصحاب عدم تقييده من السالبة بانتفاء الموضوع، وانما الموضوع في القضية المستصحابية هو الشارع، فيقال ان الشارع لم يأخذ هذا القيد الزائد في الجعل، ولاتكون هذه القضية من السالبة بانتفاء الموضوع.

وهكذا بناء على مسلك المحقق النائيني "فده" من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، حيث يكون الاطلاق هو عدم التقييد في محل قابل له، فانه يجري استصحاب عدم التقييد فيضم الى احراز قابلية المحل للتقييد بالوجدان فيثبت بذلك واقع الاطلاق، ولا يهمننا عنوان الاطلاق كي يناقش فيه بان استصحاب العدم بضم احراز قابلية المحل لا يثبت عنوان عدم الملكية فلا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر للمولود بضم احراز قابليته للبصر فعلا، فان الأثر لا يترتب في المقام على عنوان الاطلاق بل على واقعه، وحينئذ فيرتفع الاشكال عن الأمثلة التي ذكرت سابقا.

نعم بناء على مسلك من يرى كالسيد الخوئي "فده" كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد حيث يرى تقوم الاطلاق بلحاظ عدم التقييد فيكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، لانه من اثبات احد الضدين باستصحاب عدم الضد الآخر، على انه يكون معارضا باستصحاب عدم الاطلاق.

ولكن هذا الجواب الثاني عن الشبهة غير صحيح، فان الظاهر انه بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب او تقابل العدم والملكة ايضا يكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، ولولأجل ان العرف يرى ان النسبة بين الاطلاق والتقييد نسبة التباين لا الاقل والاكثر وان فرض كون النسبة بينهما الاقل والاكثر بالنظر العقلي .

والافلازم ذلك أن يلتزم بانه كلما دار الأمر بين كون المطلق موضوعا لحكم او كون المقيد موضوعا له فباستصحاب عدم اخذ القيد في موضوع الجعل يثبت الاطلاق، كما لو علم بنجاسة الدم ولكن لم يعلم هل الموضوع للنجاسة هو مطلق الدم او الدم الأحمر، فاستصحاب عدم التقييد بالأحمر يثبت كون الدم تمام الموضوع للحكم بالنجاسة، فيحكم بنجاسة الدم الأصفر أيضا، وهكذا لو لم يعلم انه هل أوجب المولى اكرام العالم او اكرام العالم العادل فلازم ذلك ان يثبت باستصحاب عدم التقييد وجوب اكرام العالم، لان استصحاب عدم التقييد يثبت كون المطلق هو الموضوع للحكم فيتربط عليه جميع الآثار.

**الثمره الثانية:** ما ذكره الأعلام من أنه بناء على مسلك الصحيحي ينسدّ باب التمسك بالاطلاق اللفظي في الخطابات الشرعية المشتملة على اسماء العبادات عند الشك في اعتبار شيء فيها جزء او شرطا، بينما انه على مسلك الاعمي حيث يحرز انطباق العنوان على الفرد الفاقد لذلك الجزء او الشرط المشكوك فيمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي احتمال اعتبار ذلك المشكوك، الا فيما اذا قامت قرينة على عدم كون المولى في مقام البيان، نعم لو شك في دخل ذلك المشكوك في المسمى كما لو قلنا بان اسماء العبادات وضعت لواجد الأركان وشككنا في ركنية هذا المشكوك، فلايمكن

التمسك باطلاق الخطاب حتى بناء على مسلك الأعمي، كما هو واضح.  
وقد اورد على هذه الثمرة بثلاثة وجوه:

١- ان الخطابات التي وردت في مقام تشريع عبادة كقوله تعالى " اقيموا الصلاة " او قوله تعالى " ولله على الناس حج البيت " ليست في مقام البيان بلحاظ الأجزاء والشرائط فلا ينعقد لها اطلاق حتى على مسلك الأعمي، وأما الخطابات الواردة لبيان تفاصيل الأجزاء والشرائط مثل ما ورد لبيان كيفية الوضوء<sup>(١)</sup> او كيفية الصلاة<sup>(٢)</sup> فيمكن التمسك باطلاقها المقامي لنفي اعتبار امر زائد بلافرق بين مسلك الصحيحي والاعمي .

والفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي هو ان الاطلاق اللفظي يكون فيما لو كان العنوان المتعلق او الموضوع للحكم مقسما للخصوصيات، فلو تعلق حكم بذلك العنوان وسكت المولى عن بيان تقييده بخصوصية فظاهر سكوته ان ذلك العنوان تمام المتعلق او الموضوع لحكمه على نحو الطبيعة اللابشرط القسمي، كما لو قال المولى "اعتق رقبة" فتجري اصالة الاطلاق اللفظي لنفي اعتبار تقيدها بكونها مؤمنة، وقد يكون مقتضى الاطلاق اللفظي انصراف العنوان الى بعض افراده كما لو قال " اكرم زيدا" وكان زيد العالم مشهورا دون زيد الجاهل، فاصالة الاطلاق فيه تقتضي انصرافه الى زيد العالم، وأما الاطلاق المقامي فهو ان يكون ظاهر المولى كونه في مقام بيان تمام وظيفة العبد، كما لو قال لعبد " اكرم زيدا وأخاه واكرم عمروا"، فظاهر سكوته عن الأمر باكرام اخي عمرو انه لايجب على العبد اكرامه بمقتضى ان ظاهر الخطاب كون المولى في مقام بيان تمام وظيفة العبد، وهكذا لو أمر المولى عبده بشراء اللحم والفاكهة و لم يأمره بشراء الخبز مع كون ظاهره انه

١ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٨٧ باب ١٥ من ابواب الوضوء ح ٢

٢ - باب ١ من ابواب افعال الصلاة ح ١

٤٥٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
في مقام بيان تمام وظيفة العبد فيكون مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجوب  
شراء الخبز.

ولا يخفى ان الاطلاق المقامي يحتاج الى قيام قرينة خاصة على كون  
المولى في مقام بيان تمام وظيفة العبد، بينما ان الاطلاق اللفظي يتم  
بمقتضى ملاحظة ظهور حالي نوعي في انه لو انصبّ الخطاب على طبيعة و  
لم يذكر بعض خصوصياتها فيكون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، حيث  
يكون السكوت عن القيد مع تعلق الغرض بالمقيد نقضا للغرض.

هذا ولكن الظاهر أنه لاوجه للمنع بشكل عام عن كون الخطابات الواردة  
في تشريع العبادات في مقام البيان بلحاظ الأجزاء والشرائط.

فيمكن التمسك باطلاق قوله تعالى: "ياايها الذين آمنوا كتب عليكم  
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون... فمن شهد منكم  
الشهر فليصمه"<sup>(١)</sup> لنفي شرطية الامسك عن غير الاكل والشرب والجماع.

وما قد يقال من ان اشتمال الآية على قوله "كما كتب على الذين من  
قبلكم" يوجب الظهور في كونها بصدد تخفيف امر الصيام على نفوس  
المؤمنين بان هذا ليس امرا حادثا كي يشقّ عليكم ذلك، فقد كتب ذلك  
على الأمم السابقة أيضا، ففيه أن مجرد ذلك لايشكّل قرينة على عدم كون  
الشارع في مقام البيان من حيث أجزاء الصوم وشرائطه، خاصة في قوله  
تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"، فبناء على مسلك الاعمي يمكن  
التمسك باطلاق هذه الآية لنفي احتمال شيء زائد في الصيام بعد احراز  
تحقق مسمى الصيام عرفا بمجرد الامسك عن الأكل والشرب، وقد يذكر  
الخطابات الآمرة بالطواف بالبيت او السعي بين الصفا والمروة او التشهد في



الصلاة كمثال لهذا البحث، فانه بناء على مسلك الاعمي يمكن التمسك باطلاقها لنفي اعتبار شيء زائد فيها.

ولكن يمكن ان يقال بان الصحيحي ايضا لا يدعي وضع اسماء اجزاء العبادات مثل التشهد على خصوص الصحيح، حيث أنها ليست من الماهيات الاختراعية، بل هي من الأمور التكوينية، فيمكن للصحيح التمسك باطلاق الخطاب أيضا فتدبر.

٢- ما قد يقال بانه بناء على مسلك الأعمي أيضا لا يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر، حيث لا يحتمل شموله للفساد، وحينئذ فيكون العمل الفاقدا لما يحتمل اعتباره شبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب.

وهذا الإيراد غريب في بابه، فانه بعد ان كان العنوان المتعلق لخطاب الأمر مطلقا اثباتا فيستكشف منه اطلاقه ثبوتا وهذا يعني كونه صحيحا وان كان فاقدا للجزء او الشرط المشكوك، فلو امر المولى بالصيام واحتملنا فساد الصيام المقرون بالارتماس في الماء، فحيث ان ظاهر الخطاب تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على طبيعي الصيام، فبذلك ينفي احتمال فساد هذا الصيام المقرون بالارتماس في الماء، فلو علم خارجا بفساد الصيام المقرون بالكذب على الله ورسوله مثلا، فيكتفى بتخصيصه، ويكون الشك في تخصيص الصوم المقرون بالارتماس في الماء من الشك في التخصيص الزائد، اذ لم يدل دليل على كون العنوان المخصص هو عنوان الصوم الفاسد، اي الصوم الذي لا يكون محققا لغرض المولى، حتى يكون الصوم المقرون بالارتماس في الماء شبهة مصداقية للمخصص، فالمقام نظير ما لو قال المولى "اكرم جيرانى"، وعلم بانه لا يرضى باكرام الناصبي، فلو شك في كون بعض جيرانه ناصبيا، فينفي باطلاق الخطاب هذا الاحتمال، حيث ان ظاهر الخطاب هو تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق.

٣- ماحكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من انه بناء على مسلك الاعمي أيضا لايمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لخطاب الأمر بالعبادات، حيث ان التخريج الصحيح هو وضع اسماء العبادات لماهية اعتبارية والشارع قد جعل مصاديقها المختلفة على نحو متمم الجعل التطبيقي، فلفظ العبادة استعمل في الماهية الاعتبارية، فتعلقت الارادة الاستعمالية بالخطاب بنفس هذه الماهية الاعتبارية، فلايمكن ان تتعلق هذه الإرادة الاستعمالية بمصاديق مختلفة لايتعين مصداقيتها لتلك الماهية الا بتمتم الجعل التطبيقي، فكيف يمكن نفي اعتبار شيء في مصداقها بعد ان لم يكن هذا الخطاب متكفلا لجعل ذلك المصداق بعد افتراض عدم جامع بين تلك المصاديق.

ولكن يرد عليه -مضافا الى ما مر من عدم تمامية المبنى- أنه ان احتمال كفاية ما ينطبق عليه تلك الماهية الاعتبارية فلالموجب للمنع عن التمسك باطلاق خطاب الأمر، كما في مثل الصيام حيث يكون له معنى عرفي واضح، وهو الامسك عن الأكل والشرب فلايحتاج انعقاد الظهور في خطاب الأمر بالصيام بالأمر بمطلق الإمساك عن الأكل والشرب الى متمم جعل تطبيقي، فلاوجه للمنع عن التمسك باطلاق مثل قوله تعالى " كتب عليكم الصيام".

**الثمرة الثالثة:** ما اذا أخذت العبادة موضوعا لحكم شرعي آخر غير الأمر بها، مثل ماورد في الروايات من أنه لايصلي الرجل وبهذاه امرأه تصلي<sup>(١)</sup>، فبناء على مسلك الصحيح لو كان صلاة المرأة الواقفة بجنب الرجل فاسدة فلاتقدح في صلاة الرجل، كما أفتى به صاحب العروة، ولكن بناء على مسلك الاعمي لافرق بين ان تكون صلاتها صحيحة او فاسدة كما افتى به

السيد الخوئي "فده" وبعض السادة الأعلام دام ظله، وكذا لو ورد في الخطاب استحباب زيارة الحاج والمعتمر او استحباب الصلاة في مسجد لا يصلي فيه اهله او استحباب تفتير الصائم فبناء على مسلك الصحيحي تختص هذه الأحكام بما لو كان الحج او صلاة اهل المسجد او صوم الصائم صحيحا، ولكن بناء على مسلك الأعمي تشمل هذه الأحكام الفاسد من هذه الأعمال.

وهذه الثمرة وان كانت صحيحة، لكن توجد هنا ملاحظتان:

**الأولى:** ان الاشكال المحكي عن بعض السادة الأعلام "دامظله" في التمسك بالاطلاق اللفظي لخطاب الأمر بالعبادات -من انه بعد تعلق الإرادة الاستعمالية بنفس هذه الماهية الاعتبارية فلا يمكن ان تتعلق هذه الإرادة الاستعمالية بمصاديق مختلفة لا يتعين مصداقيتها لتلك الماهية الا بمتتم جعل تطبيقي- قد يتوجه في المقام ايضا، فانه بعد ان كان لفظ الصلاة مثلا موضوعا على ماهية اعتبارية، فيقال حينئذ كيف يمكن ان تتعلق الإرادة الاستعمالية بمصاديق مختلفة لتلك الماهية بعد ان كان تعين مصداقيتها بحاجة الى متمم الجعل، وهذا لا يقاس بالانقسامات الثانوية التي يستحيل أخذها في متعلق الأمر على مسلك المشهور ولكن لمانع من اخذها فيما لو صار ذلك المتعلق موضوعا لحكم شرعي آخر، حيث ان الاشكال في المقام كان ناشئا من ان لفظ الصلاة مثلا حيث يكون موضوعا لماهية اعتبارية، فمع تعلق الإرادة الاستعمالية بها فلا يمكن ان تتعلق الارادة الاستعمالية بمصاديقها التي لا تتعين مصداقيتها الا بمتتم الجعل، وهذا الإشكال مشترك الورد بينما لو كانت الماهية الاعتبارية متعلقة للأمر او موضوعا لحكم آخر، وعليه فلاوجه لما حكى عنه "دامظله" من الفرق بينهما وقبول الثمرة الثالثة دون

الثمرة الثانية، فتأمل.

**الثانية:** انه على مسلك الأعمي أيضا قد يوجد قرينة عرفية على ارادة خصوص الصحيح، بنحو تعدد الدال والمدلول، كما ادعي ذلك بالنسبة الى حرمة الصلاة على الحائض حيث يقال بان حرمتها تختص بما لو كانت الصلاة واجدة لجميع الأجزاء والشرائط لولا مشكلة الحيض، وقد ذكر نظير ذلك في موارد أخر فأفتى جماعة من الفقهاء كالسيد الخوئي "قده"بانه لو تزوج زواجا فاسدا في حد ذاته بذات بعل او معتدة فلايوجب ذلك ثبوت الحرمة الأبدية بينهما، حتى لو صدق عليه الزواج عرفا، كما لو لم يعين المهر او المدة في الزواج الموقت، حيث ان الظاهر من الخطابات الواردة في المقام ارادة خصوص الزواج الصحيح لولا كون المرأة ذات بعل او معتدة.

**الثمرة الرابعة:** ما لو نذر ان يعطي درهما لواحد ممن صلى، فأعطاه لمن صلى صلاة فاسدة فعلى مسلك الأعمي قد وفي بنذره، خلافا لمسلك الصحيحي، وكذا لو نذر ان يعطي درهما لكل من صلى، فرأى من صلى صلاة فاسدة فيجب ان يعطيه درهما بناء على مسلك الاعمي دون الصحيحي.

وقد أورد على ذلك بان النذور تابعة للقصود، فالمهم هو ملاحظة قصد الناذر، وفيه انه يمكن افتراض قصده لمسمى الصلاة أيًا ما كان فتترتب الثمرة حينئذ على البحث عن تعيين المسمى في المقام.

هذا، وقد اورد السيد الخوئي "قده" على ما حكى عنه على هذه الثمرة - وكذا الثمرة السابقة - بان الصحة التي وقع النزاع بين الصحيحي والأعمي في أخذها في المسمى غير الصحة الفعلية المعتمدة في مرحلة الامتثال، فيمكن ان يكون المأتي به صحيحا، من حيث وجدانه لتمام الأجزاء والشرائط ولكن

الصحيح والأعم ..... ٤٦١  
يكون فاسدا من الجهات الأخر، وعليه فتحصل براءة الذمة للناذر باعطائه  
درهما لمن صلّى صلاة فاسدة ايضا<sup>(١)</sup>.

والظاهر ان مراده "قده" ان الصحة الفعلية تتوقف على امور لا تكون داخلة  
في المسمى على مسلك الصحيحي أيضا، كقصد القرية على ما تقدم بيانه  
سابقا، فلو أخلّ المصلي بقصد القرية صدق عليه مسمى الصلاة على مسلك  
الصحيحي أيضا، فيلزم من ذلك شمول النذر على اي تقدير للصلاة الفاسدة،  
ولكن يلاحظ عليه: أنه لو كان فساد الصلاة لأجل الإخلال بسائر الأجزاء  
والشرائط مما تكون داخلة في المسمى على مسلك الصحيحي كما لو أخل  
بالظهور فيكون مشمولاً للنذر على مسلك الأعمي دون الصحيحي.

ولكن لا يخفى ان مثل هذه الثمرة لا توجب اندراج البحث عن الصحيح  
والاعم في المسائل الاصولية التي تمهد لاستنباط الاحكام الشرعية الكلية،  
لوضوح عدم كون هذه الثمرة حكما شرعيا كليا، وانما يتبع قصد الناذر، والا  
لأمكن اندراج أية مسألة في مسائل علم الأصول بواسطة النذر.

ثم ان منشأ صيرورة البحث عن الصحيح والاعم من المسائل الاصولية هو  
ترتب الثمرة الأولى والثانية، دون الثالثة والرابعة، أما الرابعة فقد اتضح وجهها  
واما الثالثة فلأنها لا توجب كون البحث عن الصحيح والأعم من العناصر  
المشتركة في الاستنباط حيث انها تفيد في مقدار قليل من الأحكام الشرعية.

هذا وقد ذكر في البحوث ان البحث عن الصحيح والأعم حيث يكون  
بحثا عن ظهور الفاظ مفردة متشعبة كلفظ الصلاة والصوم ونحوهما، فلا يكون  
البحث عنه بحثا عن العناصر المشتركة للاستنباط<sup>(٢)</sup>؛ ولكن الظاهر انه بحث  
عن ما يمكن ان تكون قاعدة عامة سيالة تفيد في كثير من مجالات

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٨٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٧٧

٤٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الاستنباط، فالظاهر ان البحث عن الصحيح والأعم يكون داخلا في مباحث  
علم الأصول.

### ادلة القول بوضع اسماء العبادات للصحيح

يستدل على وضع اسماء العبادات للصحيح بعدة وجوه:

١- ما ورد من ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وانها قربان كل تقى،  
بتقريب انه حيث لا يترتب هذا الأثر على المأتي به اذا كان فاسدا، فيدور امره  
بين ان لا يكون صلاة فيكون انتفاء الاثر فيه من باب التخصص او يكون  
صلاة فيكون انتفاء الأثر فيه من باب التخصيص، وحينئذ فيجري اصالة عدم  
التخصيص لإثبات التخصص، كما لو ورد في الخطاب أنه يجب اكرام  
العلماء ثم علم بعدم وجوب اكرام زيد ودار أمره بين كونه جاهلا او عالما،  
فتجري اصالة العموم ويثبت بها كونه جاهلا فيتربط عليه أحكام الجاهل.  
ولكن يرد عليه أولا: انه لادليل على انتفاء مثل هذه الآثار عن صلاة فاسدة  
واقعا اذا أتى بها المكلف عن عذر، كما لو نسي الركن في الصلاة و  
لم يتذكر الى ان خرج الوقت، فمن توضحاً بماء نجس استنادا الى قاعدة  
الطهارة فلم يعلم اختلاف صلاته عن الصلاة بماء طاهر بلحاظ ترتب أثر  
النهي عن الفحشاء والمنكر او التقرب الى الله سبحانه.

وثانيا: ان مبنى اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص غير تام في نفسه،  
لعدم إحراز بناء العقلاء على مثله بعد العلم بانتفاء الحكم عن الموضوع وان  
شك في انه هل يكون بنحو التخصيص او التخصص.

٢- ما ورد من مثل قوله "لاصلاة الا بفاتحة الكتاب" او قوله "لاصلاة لمن  
لم يقم صلبه في الصلاة" فانه بضم إلغاء الخصوصية عنهما فيستفاد من ذلك  
عدم تحقق الصلاة مع الإخلال بالأجزاء والشرائط، ولا يرد عليه عدم إخلال

[TVComment s]: المقرر: لما كان  
المخصص متصلا فلامجال لهذه  
القاعدة هنا

الصحيح والأعم ..... ٤٦٣  
ترك القراءة او إقامة الصلب نسيانا في صحة الصلاة بمقتضى حديث لاتعاد،  
حيث انه لاينافي مسلك الصحيحي، فانه يكفي ظهور هذه الخطابات في  
انتفاء مسمى الصلاة عند الإخلال بهما عمدا، وأما عدم الصدق على فاقد  
الاركان فيمكن ان يستدل بمثل قوله "لاصلاة الا بطهور" وقوله " الصلاة  
ثلاث اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود " وقوله " لاصلاة بغير  
افتتاح".

ويلاحظ على هذا الوجه ان مثل هذه التعابير ليست ظاهرة في النفي  
الحقيقي، بل يناسب ان يكون بيانا للشرطية والجزئية بلسان الحكومة والنفي  
الإدعائي، ولاقل من ان يكون ذلك مقتضى الجمع العرفي بين هذه  
الخطابات وبين ما سيأتي من استعمال الفاظ العبادات في الروايات في الأعم  
من الصحيح والفساد.

٣- ما قد يقال من ان بناء المخترعين وضع الاسم للمخترع التام الواجد  
لجميع الأجزاء والشرائط، وظاهر حال الشارع انه لم يتخلف عن بناء العقلاء  
بالنسبة الى مخترعاته، فيكون قد وضع اسم الصلاة على المركب التام الواجد  
لجميع الأجزاء والشرائط.

وفيه اولا: أنه لم يثبت ذلك في حق المخترعين بشكل عام، فمن اخترع  
السيارة مثلا ثم وضع لها اسما خاصا فلم يظهر انه قد وضع الاسم بإزاء  
الصحيح منه.

وثانيا: ان مجرد بناء المخترعين على شيء من هذا القبيل لايشكل قرينة  
عرفية توجب ظهور استعمال الشارع للفظ في خطابه أنه اراد وضعه  
لخصوص الصحيح.

٤- التبادر، بتقريب أنه لو قال شخص اني قد صليت، فيفهم منه انه أتى

بالصلاة الصحيحة.

وفيه ان التبادر ممنوع، نعم قد ينصرف اللفظ في بعض الموارد الى الصحيح بمناسبة الحكم والموضوع، كما في هذا المثال، حيث أن غرض المصلي لما كان إفراغ ذمته أوجب ظهور إخباره عن أداءه للصلاة في كونها صحيحة، ما لم تقم قرينة على الخلاف.

### ادلة القول بوضع اسماء العبادات للأعم

قد استدل لوضع اسماء العبادات على الأعم من الصحيح والفاسد أيضا بعدة وجوه:

١- تبادر الأعم من الصحيح والفاسد من اسماء العبادات وعدم صحة سلبها بما لها من المعنى المرتكز عن الفاسد، فمن صلى بغير ظهور فلا يصح سلب مسمى الصلاة عما أتى به، وكذا يصح تقسيم أسماء العبادات بما لها من المعنى المرتكز الى الصحيح والفاسد فيقال ان الصلاة اما صحيحة او فاسدة، وما قد يقال من الاستعمال اعم من الحقيقة فغير متجه، لان المقصود صحة التقسيم بما للفظ من المعنى المرتكز، الا ان المهم انه لا يكون دليلا آخر وراء التبادر وعدم صحة السلب، بل يكون منبها عرفيا لذلك.

ولا ينبغي الاشكال في هذا التبادر وعدم صحة السلب وصحة التقسيم، ولكن يناقش في هذا الوجه بانه لا يكشف عن اكثر من كون أسماء العبادات حقيقة متشرعية في الأعم، ولا يكشف عن كونها حقيقة شرعية في ذلك في خطابات الشارع، فلعله صارت تلك الالفاظ حقيقة متشرعية في ذلك، لكثرة استعمالهم لها في الأعم، ولا يتم دعوى جريان اصالة عدم النقل لإثبات كونه حقيقة شرعية أيضا، -فانه مع غمض العين عما مر من عدم ثبوت اصل



عقلائي من هذا القبيل، بل يلزم حصول الاطمئنان النوعي على الأقل بعدم حصول النقل- إن أصالة عدم النقل لاتجري مع تحقق الظن بحصول حالة النقل وتوتر الحالة العادية في اللفظ، كما في المقام.

٢- الاستدلال بالخطابات المتفرقة التي استعمل فيها الفاظ العبادات للأعم مثل موارد الأمر باعادة الصلاة، وقوله (عليه السلام) "افما يخاف من يصلي بغير وضوء ان يخسف به الارض خسفا"<sup>(١)</sup>، وقوله (عليه السلام) في رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة: يمضي على صلاته ولا يعيد<sup>(٢)</sup>، وكذا قوله (عليه السلام) لاتعاد الصلاة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود<sup>(٣)</sup>، حيث ان مقتضى الاستثناء لزوم اعادة الصلاة عند الإخلال بالخمسة، وهذا يعني تحقق عنوان الصلاة والا لم يكن معنى لإعادتها.

وكذا استدل بقوله (عليه السلام) بني الاسلام على خمس على الصلاة والصوم والزكاة والحج والولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه<sup>(٤)</sup>، فان الإخبار باخذ العامة بالصلاة والصوم والزكاة والحج يدل على عدم اختصاصها بالصحيح، لكون عبادتهم فاسدة على مسلك المشهور.

وقد اورد في الكفاية على الاستدلال بهذه الرواية بانها مستعملة في الصحيح جزما لان الذي بني عليه الاسلام هو خصوص الصحيح من الصلاة ونحوها، وحينئذ فيكون الاخبار في الرواية باخذ العامة بالأربع مع بطلان عبادتهم إما من باب رعاية المماشاة مع اعتقادهم بصحة عباداتهم او بعلاقة

١- وسائل الشيعة ج١ ص٣٦٨ باب ٢ من ابواب وجوب الوضوء ح ١

٢- وسائل الشيعة ج١ ص٤٧٠ باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح ٥

٣- وسائل الشيعة ج ٧ ص٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

٤- الكافي ج٢ ص١٨

٤٦٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المشاكلة<sup>(١)</sup>، وفيه: ان كون ما بني عليه الاسلام هو خصوص الصحيح لا يعدو استعمال الفاظ العبادات في الرواية في معنى الصحيح، بل لعل ارادته بنحو تعدد الدال والمدلول، بان تكون الصلاة مثلا مستعملة في الأعم مع قيام قرينة عرفية على تقييدها بالصحيح.

وقد يقال بان الإيمان ليس شرطا لصحة العبادة وانما هو شرط لاستحقاق الثواب والقبول خلافا للمشهور، ولكن لا يرتفع الاشكال على هذا المبني ايضا لكون اعمالهم فاقدة لجملته من الأجزاء والشرائط كالطهارة من الحدث، وكيف كان فقد يقال بان هذه الاستعمالات لعلها من باب المسامحة والمجاز، والا فقد ورد في قبال ذلك مثل قوله لاصلاة الا بظهور، و لاصلاة الا بفاتحة الكتاب و لاصلاة لمن لم يقم صلبه و لاصلاة بغير افتتاح، فالعمدة ان يضم اليه دعوى عدم ملاحظة أية عناية في هذه الاستعمالات فيرجع الى الوجه الاول او يكون منبها عليه، فيجري فيه الاشكال المذكور على الوجه الاول.

٣- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ومحصله ان طريقة المخترعين هو وضع اللفظ بما يكون واجدا لتمام أجزاء ما اخترعوه كالمعجون الذي اخترعه الطبيب فانه يضع الاسم لواجد تمام الأجزاء من دون أخذ شرائط صدورها عن الفاعل في المسمى، ككون استعمال هذا المعجون الطبي في زمان معين او حالة معينة، وظاهر الشارع انه اتبع هذه الطريقة العقلانية ووضع الفاظ العبادات على تام الأجزاء وان كان فاقدا للشرط، والظاهر من كلامه انه يعني من الشرط الذي هو خارج عن المسمى ما يكون شرط التأثير في مقام الاستعمال دون الشرائط الداخلية لنفس المعجون، وعليه فالصلاة جالسا

تكون صلاة وان صدرت من المختار، نعم مثل الموالاة او الطهارة من الحدث داخلان في المسمى لاعتبارهما في جميع الحالات<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه انه لو سلم كون هذه طريقة عقلانية للمخترعين فلم يظهر من الشارع اتباعه لهذه الطريقة.

٤- ما قد يستدل بصحیحة یونس ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال لامرأة دعي الصلاة أيام أقرائك<sup>(٢)</sup>، حيث يقال بانه لو أريد به الصحيح لزم تعلق النهي بغير المقدور، وهو غير معقول، وحكي عن صاحب هداية المسترشدين انه لا مانع من تعلق النهي بغير المقدور بداعي الإرشاد الى عدم قدرتها عليه.

واجاب عنه المحقق الاصفهاني "قده" بان الاخبار عن عجز الحائض عن الصلاة المشروطة بعدم الحيض لغو ظاهر<sup>(٣)</sup>، وفيه ان اعتبار عدم الحيض مستفاد من مثل هذا الحديث فللغوية في الإخبار بعدم قدرة الحائض على الصلاة المشروطة بالطهارة.

ثم ان المحقق الاصفهاني "قده" تصدى لحل الإشكال بدعوى ان الصحيحي يدعي استعمال اللفظ في الصحيح من غير جهة القيد المستفاد من نفس الخطاب، فالصلاة في خطاب الأمر بالصلاة مع الوضوء لم تستعمل فيما يشمل الوضوء وكذا قوله "دعي الصلاة ايام اقرائك" لم تستعمل الصلاة فيه فيما يشمل اعتبار عدم الحيض<sup>(٤)</sup>.

واورد عليه في البحوث بانه ينافي غرض الصحيحي حيث انه يمنع الصحيحي من التمسك بخطاب الأمر مطلقا حتى اذا لم يكن احتمال جعل

١ - نهاية الدراية ج١ ص ١٢٥

٢- وسائل ج٢ ص ٢٧٧ باب ٣ من ابواب الحيض ح٤

٣- نهاية الدراية ج١ ص ١٢٩

٤- نهاية الدراية ج١ ص ١٢٩

القييد الا بنفس هذا الخطاب<sup>(١)</sup>.

والظاهر عدم تمامية هذا الإيراد، حيث أنه انه ان كان الأمر بالصلاة بلا قيد آخر في الخطاب فلا يمنع المحقق الاصفهاني "فده" استعماله في الصحيح المطلق، وان كان الأمر بالصلاة مع القيد، كأن أمر بالصلاة مع الطهور فلما معنى للتمسك باطلاقه من حيث قيد الطهور.

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية "فده" ان القول باستعمال لفظ الصلاة في هذه الصحيحة في الأعم يستلزم الحرمة الذاتية لصلاة الحائض ولو كان فاسدة لأجل خلل آخر<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ عليه انه بناء على الحرمة الذاتية لصلاة الحائض فالحرمة وان كانت مختصة بالصحيحة من سائر الجهات عدا كونها صادرة عن الحائض، لكنه لا يعني استعمال لفظ الصلاة في هذا المعنى، بل لعله استعمل في المعنى الأعم، وتكون ارادة خصوص الصحيح من باب تعدد الدال والمدلول، ويكون الدال على ارادة خصوص الصحيح من سائر الجهات هو القرينة العرفية.

وخلاصة المقال في الصحيحة ان ظاهر النهي فيها وان كان هو الإرشاد، لكنه لا يعني كونه ارشادا الى عدم القدرة حسب ما افاده صاحب هداية المسترشدين، فانه لم يعهد مثله في سائر الخطابات، بل المراد هو كونه ارشادا الى مانعية الحيض في الصلاة وعدم تعلق الأمر بالصلاة في حق الحائض، فلا يظهر منه الحرمة الذاتية، وان كان قد يظهر من سائر الخطابات كقوله (عليه السلام) "فلتتق الله ولتمسك عن الصلاة"<sup>(٣)</sup>، الحرمة الذاتية

١- بحث في علم الاصول ج١ ص٢٠٧

٢- كفاية الاصول ص٣٢

٣- وسائل الشيعة ج٢ ص٢٧٢ باب ٢ من ابواب الحيض ح ١

الصحيح والأعم ..... ٤٦٩  
لصلاة الحائض، بمعنى ان الحائض لو أتت بالصلاة الصحيحة من سائر الجهات مع قصد القرية فقد ارتكبت محرما ذاتيا، حتى لو أتت بها بنية الرجاء والاحتياط، كما اختاره جماعة، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

وكيف كان، فالعمدة في الجواب عن الاستدلال بهذه الصحيحة للأعم هو ان الاستعمال اعم من الحقيقة.

٥- انه لاشبهة في صحة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان يكره فيه الصلاة وحصول الحنث بفعلها كالصلاة في الحمام مثلا، فلو كانت الصلاة بمعنى الصحيح فيكون المنذور ترك الصلاة الصحيحة في الحمام ويلزم منه عدم امكان حنث هذا النذر، لانه يلزم من انطباق الحنث على الصلاة في الحمام بطلانها، وبالتالي فلا يتحقق حنث النذر، وهو خلاف الوجدان، بل يلزم منه المحال، لأن انعقاد هذا النذر يستلزم العجز عن متعلقه، بمعنى عدم التمكن من مخالفته، وحيث يشترط في انعقاد النذر أي وجوب الوفاء به قدرة المكلف على اتيان متعلقه وتركه، فيكون انعقاد النذر مستلزما لعدم انعقاده، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ويلاحظ عليه **اولا**: ان غاية ما يلزم منه عدم صحة تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة في الحمام مثلا، لاعدم وضع لفظ الصلاة على الصحيح.

**وثانيا**: انه يمكن ان يكون ما ذكر قرينة على كون المنذور هو ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر.

**وثالثا**: ان هذا النذر باطل لكون الصلاة في الحمام راجحة في نفسها وان كان ثوابها اقل من سائر افراد الصلاة، فلا ينعقد هذا النذر، نعم لو نذر ان يأتي بصلاته في غير الحمام فينعقد نذره، ولكنه لا يوجب بطلان الصلاة في

٤٧٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الحمام فانه نظير ان ينذر الإتيان بصلاته جماعة، فيأتى بها منفردا، فان  
وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، وهو الصلاة في  
الحمام او الصلاة منفردا.

### المختار في الصحيح والأعم

تحقيق الكلام فيه انه بناء على ان اسماء العبادات كانت حقائق لغوية قبل  
الاسلام في معانيها الشرعية لثبوتها في الأمم السابقة والعرب قبل الاسلام  
أيضا، كما هو مختار صاحب الكفاية "فده" وقد قويناه سابقا في مثل الصلاة  
والزكاة والحج، فلا يبقى مجال لدعوى وضعها لخصوص الصحيح، اذ  
لايحتمل وضعها بإزاء مفهوم الصحيح، فلا بد ان توضع بإزاء واقع الصحيح،  
ولكنه لا يكون متحدا بين الأمم السابقة وبين الإسلام، حتى يوضع بإزاءه لفظ  
العبادة، فان ما هو صحيح عند الأمم السابقة غير صحيح عندنا، وما هو  
صحيح عندنا غير صحيح عندهم فيتعين وضعها للأعم، وحيث لا ياحتمل  
الفرق بين مثل لفظ الصلاة والزكاة والحج وسائر الفاظ العبادات فيلتزم بوضع  
الجميع للأعم.

وأما بناء على صيرورتها بعد الاسلام حقائق شرعية في تلك المعاني  
الشرعية، فوضعها إما يكون بنحو الوضع التعييني الاستعمالي من قبل الشارع  
او بوضعه التعييني الناشيء من كثرة استعماله لها في الصحيح، أما الوضع  
التعييني الاستعمالي في الصحيح فغير محتمل في الصحيح فلان استعمال  
الشارع لتلك الالفاظ كان سابقا على تبينه من الأجزاء والشرائط، وحينئذ  
فلا يبقى احتمال الوضع التعييني الاستعمالي من قبل الشارع لتلك الالفاظ في  
خصوص الصحيح، لانه ان اراد وضعه لمفهوم الصحيح فهو غير محتمل  
اثباتا، وان اراد وضعه للأجزاء والشرائط غير المعلومة لدى السامعين فهو

الصحيح والأعم ..... ٤٧١  
خلاف الغرض التفهيمي من الوضع، واما وضعه لخصوص الأجزاء والشرائط  
المبينة حين الاستعمال فيستلزم ذلك تبدل وضع تلك الالفاظ بعد تبين سائر  
الأجزاء والشرائط.

واما الوضع التعيني على خصوص الصحيح فهو وان كان محتملا لكن  
لايعد حصول الاطمئنان بأنها قد وضعت بإزاء الأعم، وذلك لعدة قرائن:

١- كثرة استعمال تلك الالفاظ في الخطابات الشرعية في الأعم، وأما  
الخطاب الذي أريد منه الصحيح فلاينحصر الأمر في استعمالها في الصحيح  
بل يجتمع مع كون ارادته من باب تعدد الدال والمدلول بان يستعمل اللفظ  
في الأعم ويكون تقييده بالصحيح بقريئة متصلة حالية او لفظية.

٢- ان المتبادر في اذهان المتشرعة فعلا هو الأعم، فلاريب في كون أسماء  
العبادات حقيقة متشرعية في الأعم، ونحن وان كنا نحتمل نشوء ذلك من  
كثرة استعمال المتشرعة انفسهم لها في الأعم من دون استناد ذلك الى  
الشارع، لكن الانصاف ضعف هذا الاحتمال وكشف التبادر لدى المتشرعة  
كشفا اطمئنانيا عن كونها حقيقة شرعية في خطابات الشارع في الأعم.

٣- ان الجامع الصحيحي الذي يحتمل وضع اسماء العبادات بإزاءه كان  
هو الجامع المركب الأوي، وكثرة انواع الصلوات من الفرائض والنوافل  
والمختلفة باختلاف احوال المكلفين واختلاف اجزاءها وشرائطها الاختيارية  
والاضطرارية بدرجة يستبعد عرفا وضع لفظ الصلاة مثلا بإزاء ذلك الجامع،  
وهذا بخلاف الجامع الأعمي فان من الواضح انه ليس بتلك الدرجة، لعدم  
ملاحظة كثير من الخصوصيات فيه، فالانصاف انه لايعد حصول الاطمئنان  
بوضع تلك الالفاظ للمعنى الأعم.

## اسماء المعاملات

يقع الكلام في وضع اسماء المعاملات للصحيح او الاعم، وفيه جهات من البحث:

### في امكان وضع اسماء المعاملات للصحيح الشرعي

**الأولى:** ذكر السيد الخوئي "قده" ان مورد البحث هو اخذ الصحة العقلائية في مسمى المعاملات، وأما اخذ الصحة الشرعية فغير معقول، حيث يصير معنى قوله تعالى "احل الله البيع" ان الله احل البيع الذي احلّه، وهذا لغو ظاهر<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث انه انما يتمّ لو قيل بان المراد من الوضع للصحيح هو الوضع لمفهوم الصحيح، وقد مر عدم احتماله في اسماء العبادات فكيف باسماء المعاملات، وانما المراد وضعه لواقع الصحيح، فيكون لفظ البيع موضوعاً للتتمليك بعوض مع صدوره من البالغ العاقل...، وحينئذ فلا يكون أية لغوية في خطاب الإمضاء، والا لكان عليه "قده" ان يستشكل بمثل ذلك في وضع اسماء العبادات على الصحيح الشرعي، حيث يكون معنى الأمر بالصلاة مثلاً الأمر بالصلاة التي أمر بها<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر نفسه هناك ان المقصود من الصحة واقع التمامية من حيث الأجزاء والشرائط<sup>(٣)</sup>.

اقول: بناء على وضع لفظ البيع مثلاً لواقع الصحيح الشرعي فيكون معناه مجملاً، وحينئذ فيصير ورود خطاب شرعي في امضاء الشارع للبيوع الواجد

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٩٣

٢ - قد مر سابقاً انه كان يصح ان يراد من الصحيح ما يكون محصلاً للغرض، وحينئذ لم يكن في خطاب الأمر به اي محذور.

٣ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢١١



الصحيح والأعم ..... ٤٧٣  
للأجزاء والشرائط شرعا لغوا عرفا، اذ لا اثر له عدا ان يعرف المخاطب صحة البيع اجمالا، وهو أمر واضح لا يحتاج الى بيان.  
هذا والمهم في الاشكال على السيد الخوئي "قده" ان غاية ما ذكره هو ان يلتزم باستعمال اسماء المعاملات في الخطابات الواردة في امضاءها شرعا في الأعم ولو مجازا لأجل القرينة التي ذكرها، وأما أسماء المعاملات في سائر الخطابات فيعقل اخذ الصحة الشرعية فيها، نعم نحن لاننكر دعوى وجدانية كون المعنى في هذه الموارد وفي غيرها واحدا، ولكنه غير ما ادعاه "قده" من عدم معقولية اخذ الصحة الشرعية في المسمى.  
وكيف كان فأخذ واقع الصحة الشرعية في مسمى الفاظ المعاملات معقول وان كان في غاية البعد.

### عدم تصوير النزاع في اسماء المعاملات بمعنى المسبب

الثانية: ذكر المشهور ومنهم صاحب الكفاية "قده"<sup>(١)</sup> ان النزاع في اسماء المعاملات انما يجري فيما كان اسم المعاملة موضوعا للسبب دون المسبب، اذ السبب وهو الإيجاب والقبول يشتمل على اجزاء وشرائط ويترتب عليه الأثر، فيتصور فيه الصحة والفساد، وأما المسبب كملكية المشتري للمبيع فيدور امره بين الوجود والعدم، فهو إما يوجد او لا يوجد فلا يتصف بالصحة والفساد.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بانه ان اريد من المسبب المسبب الشخصي -مثل الملكية التي اعتبرها المتعاملان في البيع- فهو قابل لان يتصف بالصحة والفساد، فالملكية التي اعتبرها الصبي فاسدة شرعا، بخلاف الملكية التي اعتبرها البالغ.

٤٧٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

نعم ان اريد من المسبب المسبب العقلائي او الشرعي -كالملكية العقلائية او الشرعية المترتبة على البيع- فهو وان كان لا يتصف بالصحة والفساد وانما يدور امره بين الوجود والعدم، ولكن لا ياحتمل وضع الفاظ المعاملات كلفظ البيع والشراء بإزائه، فان البيع والشراء فعل المتعاقدين وليس فعل العقلاء او الشرع، بينما ان المسبب العقلائي او الشرعي فعل العقلاء والشرع<sup>(١)</sup>.

واجاب عنه في البحوث بانه يعقل كون معنى البيع مثلا ايجاد المسبب العقلائي او الشرعي، فانه ولو فرض وجود اعتبار شخصي للملكية من قبل المتعاملين فهو استطرار الى حصول هذا المسبب العقلائي او الشرعي، فان ايجاد هذا المسبب فعل المتعاملين بالتسيب حيث ان إنشاء المسبب العقلائي والشرعي كالملكية العقلائية او الشرعية وان كان فعل العقلاء والشرع لكن فعليته تكون بوجود موضوعه الذي هو فعل مباشري للمتعاملين فيكون فعليته بيد الشخص، ولذا يصح ان يسند اليه انه اوجد الملكية العقلائية او الشرعية، فيصح ان يكون البيع بمعنى ايجاد المسبب العقلائي او الشرعي، نعم لا يتصف ذلك بالصحة والفساد<sup>(٢)</sup>، ولا بأس بما افاده.

### ثمرة النزاع في اسماء المعاملات

**الثالثة:** ان ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمي في اسماء المعاملات هو انه لا ينعقد اطلاق لفظي في ادلة المعاملات بناء على القول بوضعها للصحيح، الا انه بناء على وضعها للصحيح الشرعي لا يتم له اطلاق لفظي اصلا، ولكن بناء على وضعها للصحيح العقلائي فيمكن التمسك باطلاق خطابها في فرض احراز الصحة العقلائية، وانما لا ينعقد له اطلاق لفظي لنفي

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٩٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢١٢

ما يشك في اعتباره في صحة المعاملة عند العقلاء، وأما بناء على وضعها للأعم فيمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لخطابها فيما احرز صدقها عرفا حتى ولو لم يعلم بالصحة العقلائية، فضلا عن الشرعية، نعم لو علم بعدم صحتها عقلاء فيكون ذلك بمثابة قرينة لبية متصلة فتمنع عن ظهور دليل صحة المعاملة في العموم.

بل قد يقال بأنه في فرض الشك في بناء العقلاء على بطلان المعاملة فحيث يكون مرجع ذلك الى الشك في القرينة اللبية المتصلة فلا يحرز الظهور، ومسلك المشهور عند الشك في القرينة المتصلة وان كان هو عدم الاعتناء بهذا الشك ولكن ذكرنا في محله عدم احراز بناء العقلاء على ذلك، مالم يكن ظاهر سكوت الراوي نفي القرينة المتصلة كما في القرينة اللفظية او القرينة الحالية الشخصية، واما القرينة الحالية النوعية كالارتكاز العقلائي او المتشعري فلا يكون ظاهر سكوت الراوي نفيها، لأنه لا يرى نفسه ملزما ببيان هذه القرينه بعد استواءه مع الآخرين في فهمها.

هذا اذا شككنا في ارتكاز العرف والعقلاء، واما اذا شك العرف نفسه في ذلك بأن كان ارتكاز العرف مجهولا لنفسه فهذا يكشف عن عدم الارتكاز العرفي، والا لم يختف على العرف نفسه، ولأقل من أنه يكشف عن ضعف هذا الارتكاز وعدم كونه بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الظهور.

نعم قد يشك في وجود ارتكاز مخالف عقلائي او متشعري في زمان صدور الخطاب مع الجزم بعدمه فعلا فهل يكون ذلك بحكم الشك في القرينة اللبية المتصلة فتمنع عن الاستناد الى الخطاب او يقال - كما هو مختار السيد الصدر "قده" بأنه تجري اصالة الثبات بين العقلاء فيما اذا احرز ظهور الخطاب فعلا وشك في استمرار هذا الظهور الى زمان صدور الخطاب ولو كان منشأه

٤٧٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
هو احتمال تبدل الارتكاز في مورد الخطاب،<sup>(١)</sup> والكلام عنه موكول الى  
محلّه.

ثم انه قد يقال بانه بناء على كون اسماء المعاملات موضوعة للصحيح  
الشرعي فيمكن أيضا التمسك بخطاب الإمضاء بطريقتين:  
١- حيث انه يصير دليل الإمضاء مجملا فيلغو بيانه فيمكن التمسك بدلالة  
الاقتضاء لنفي احتمال اعتبار القيد المشكوك صونا لكلام الحكيم عن  
اللغوية.

٢- انه يمكن التمسك بالاطلاق المقامي للدليل الامضاء، حيث ان ظاهر  
حال الشارع في خطابه الوارد في مورد امضاء السيرة هو الاحالة الى العقلاء  
فيما سكت عنه.

واورد في البحوث على الوجه الأول بانه انما يتم دلالة الاقتضاء فيما اذا  
لم يكن في البين قدر متيقن يشمله دليل الامضاء.

واورد على الوجه الثاني بانه موقوف على احراز كون المولى متصديا لبيان  
تمام مراده بشخص هذا الخطاب، ولكنه لا يمكن احراز ذلك، اذ يحتمل  
كون الشارع في مقام بيان تمام مراده بمجموع خطاباته<sup>(٢)</sup>.

اقول: إن القائل بوضع اسماء المعاملات للصحيح ان بنى على وضعها  
للسحيح الشرعي وصيرورتها بذلك مشتركة لفظية بينه وبين الصحيح العرفي  
فيتم حينئذ ما اورده في البحوث، ولكن بناء على مسلك صاحب الكفاية من  
ان الموضوع له عرفا وشرعا للفظ البيع مثلا هو العقد المؤثر لأثر الملكية  
واقعا ويكون اختلاف العرف والشرع في المصاديق، (فيرى العرف البيع  
الربوي مثلا مصداقا للعقد المؤثر لأثر الملكية، ولكن الشارع يخطئ العرف

١- بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٤٧٧

٢- بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢١٣

في ذلك فلا يراه مصداقا له) فلا يبعد حينئذ دعوى انعقاد اطلاق مقامي في خطاب الشارع في تفويض امر التطبيق الى العرف، نظير ما يقال في آية النهي عن اكل المال بالباطل، فانه وان كان قد يختلف العرف والشرع في مصداقه كما في رجوع مشتري الحيوان الى البائع واسترجاعه الثمن فيما اذا تلف الحيوان خلال ثلاثة ايام، فان العرف يراه مصداقا لأكل مال الناس بالباطل، لكنه بعد ترخيص الشارع لذلك فلا يكون مصداقا لهذا العنوان، لانه يكون مصداقا له الا ان الشارع رخص فيه، وحينئذ فحيث يكون القاء هذا الخطاب الى العرف مع عدم احالة تطبيقه اليه خلاف الظاهر في مثله، حيث لا يكون لتشخيص مصاديقه طريق آخر غير نظر العرف، واما كون تطبيقه بيد الشارع نفسه فهذا يساوق لغوية هذا الخطاب عرفا.

نعم قد يناقش في مسلك صاحب الكفاية بدعوى أنه لا معنى لكون العقد مؤثرا لأثر الملكية واقعا لأن تأثيره باعتبار المعترف، فلو كان الموضوع له للفظ البيع هو العقد المؤثر لأثر الملكية مطلقا ولو باعتبار العرف فلامعنى لتخطئة الشارع للعرف في كون البيع الربوي مثلا مصداقا للعقد المؤثر لأثر الملكية باعتبار العرف، حيث ان حكمه بفساد البيع الربوي مثلا لا يعني عدم كونه مصداقا للعقد المؤثر لأثر الملكية باعتبار العرف.

ولاجل ذلك ذكر المحقق الاصفهاني "قده" أن المراد وضع لفظ البيع للعقد الذي يوجد فيه ملاك لاعتبار الملكية، فيكون تخطئة الشارع للعرف في تشخيص ملاك اعتبار الملكية،<sup>(١)</sup> ويشكل ما ذكره انه قد لا يكون اعتبار العرف لأثر الملكية في البيع الربوي مثلا فاقتدا للمصلحة، وانما يعتبر الشارع فساد هذا البيع لمصلحة في نفس هذا الحكم الشرعي، وقد تكون هذه

المصلحة تشديد روح العبودية والاطاعة في نفوس المؤمنين، واين هذا من تخبطة العرف في تشخيصه للملاك.

هذا ولكن يمكن أن يقال انه يكفي كون الاختلاف بين الشرع والعرف بالنظر العرفي في تشخيص مصداق العقد المؤثر لأثر الملكية وان لم يكن بالنظر الدقي كذلك، وقد ذكرنا كشاهد على ذلك عنوان المالك، فان معناه ليس هومن اعتبره العرف مالكا لعدم احساس الادعاء والعناية والمجاز في اطلاق المالك على من اعتبره الشارع مالكا على خلاف نظر العرف -كمن اخذ مال الكافر غير محترم المال شرعا بعنوان الاستنقاذ -كما ان معناه ليس من اعتبره الشارع مالكا، لاطلاق العرف عنوان المالك على من يكون مالكا بنظره وان لم يكن مالكا شرعا، كما أنه ليس مشتركا لفظيا بين المالك العرفي والمالك الشرعي بالوجدان، كما أن وضع لفظ المالك بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص على من يكون مالكا باعتبار المتكلم خلاف الوجدان، فتكون النتيجة وضع لفظ المالك على المالك واقعا حيث أن للملكية واقعا بالنظر العرفي المسامحي وان لم يكن كذلك بالنظر الدقي العقلي، وهكذا في عنوان العدل والظلم، والحق والباطل، فانه لاوجه للالتزام بكون معنى الظلم هو الظلم العرفي، والشاهد عليه أنه لو قال الشارع "استنقاذ مال الكافر حلال وان كان ظلما عرفيا" فلايكون مستهجننا عرفا، بخلاف ما لو قال "استنقاذ مال الكافر حلال وان كان ظلما" فانه مما يستهجنه العرف، فيكشف ذلك عن عدم كون معنى الظلم هو الظلم العرفي، كما ان معناه ليس هو الظلم الشرعي لاستعمال العرف العام له مع أنهم لايريدون الظلم الشرعي جزما، فيتعين ان يكون معناه الظلم الواقعي مع أن اغلب مصاديقه ليست الا ظلما باعتبار العقلاء او الشرع وقلما تكون ظلما واقعا بحكم العقل الفطري.

### في ترتب ثمره النزاع في المعاملة بمعنى المسبب

الرابعة: حكي عن جماعة انه بناء على وضع اسماء المعاملات لايجاد المسبب العقلائي فلا يمكن التمسك باطلاق دليل امضاه لإثبات إمضاء جميع اسبابه، فانه يكفي في امضاء المسبب صحة سبب من اسبابه، نظير ان الترخيص في الكون على السطح لا يقتضي باطلاقه الترخيص في نصب سلم الغير.

ولكن ذكر السيد الخوئي "فده" ان المسبب منحلّ خارجا بعدد الاسباب، سواء اريد به المسبب العقلائي او اريد به المسبب الشخصي أي ما يعتبره شخص المتعاقدين، فان المسبب العقلائي وكذا المسبب الشخصي في العقد العربي غير المسبب العقلائي والشخصي في العقد الفارسي او المعاطاتي، فليس هناك مسبب خارجي واحد له اسباب عديدة كي يقال بعدم دلالة امضاه على امضاء جميع اسبابه<sup>(١)</sup>.

وقد اورد في البحوث على ما ذكره السيد الخوئي "فده" بان المعاملة بمعنى المسبب ليس هو المنشأ الشخصي القائم بنفس المتعاملين، بل هو النتيجة القانونية المتحصلة من المعاملة خارجا، فامضاء الشارع للمسبب بهذا المعنى بمعنى اعطاء الناس الفرصة على ايجاده في قبال المنع عنه، والترخيص واعطاء الفرصة لإيجاد مسبب لا يقتضي الترخيص في ايجاده عن اي طريق معتبر<sup>(٢)</sup>.

أقول: ان كان ظاهر الحلية في قوله تعالى "احلّ الله البيع" الامضاء والحكم بالنفوذ لكان يتم ما ذكره السيد الخوئي "فده" حيث انه لو اريد

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٩٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٢١٤

٤٨٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بالبيع المسبب العقلائي اي ايجاد الملكية العقلائية فتارة نشك في كون عقد موجدا للملكية العقلائية كالعقد المشتمل على التعليق، فمن الواضح حينئذ عدم امكان التمسك باطلاق دليل الإمضاء، لصيرورته شبهة مصداقية لدليل إمضاء إيجاد الملكية العقلائية، واخرى نحرز ايجاد الملكية العقلائية بعقد كالبيع المعاطاتي ونشك في إمضاءه شرعا، فيكون مقتضى اطلاق الآية امضاء هذه الملكية العقلائية.

فان الحكم بنفوذ البيع الذي افترض كونه بمعنى إيجاد الملكية العقلائية يكون بمعنى الحكم بحصول الملكية الشرعية عقبيه، وحيث ان دليله انحلالي فيشمل ايجاد الملكية العقلائية بسبب المعاطاة او العقد الفارسي مثلا، ولا وجه لدعوى انه لا يكون دليل امضاء المسبب او الأمر به ناظرا الى حالته بلحاظ اختلاف اسبابه. ولا يقاس المقام بدليل الترخيص التكليفي في ذي المقدمة حيث لا يدل على حلية كل افراد مقدمته

وأما ما حكي عن بعض الأعلام "فده" من الفرق بين امضاء المسبب العقلائي وبين الأمر بإيجاد ذلك المسبب، حيث يظهر من الأول امضاء جميع اسبابه بخلاف الثاني<sup>(١)</sup>، فيلاحظ عليه انه في فرض الأمر بإيجاد المسبب العقلائي ايضا يمكن التمسك بالاطلاق للاكتفاء بإيجاد المسبب العقلائي باي سبب كان، نعم دليل الترخيص التكليفي في ايجاده لا يدل على الترخيص في جميع اسبابه.

وكيف كان فلو كان الظاهر من الآية هو الحكم بنفوذ البيع تم ما ذكره السيد الخوئي "فده" من اطلاق الآية بلحاظ الاسباب، لكن الظاهر من الحلية في الآية بيان أن البيع مسموح فيه، ففرق بين ان يقال أمضى الله البيع وبين



أن يقال رخص الله في البيع، فإن الأول ناظر الى ما بعد وقوع البيع وأنه كلما وجد بيع فهو ممضى، ولكن الثاني ناظر الى ما قبل البيع وكون حلية البيع ظاهرة في الحلية الوضعية لاينافي ان يكون مدلولها الاستعمالي هوالترخيص فكأنه قال ان الله أعطاكم فرصة لايجاد البيع وحيث أن المفروض أنه بمعنى المسبب فيكون معناه أن الله أعطاكم فرصة ومكنكم من ايجادالملكية العقلائية ومن الواضح أنه لايقضي التمكن من ذلك بأي سبب.

بل يخطر بالبال أنه وان كان الظاهر وضع البيع للسبب دون ايجاد الملكية العقلائية والشرعية، لكنه ظاهر في الماهية الاعتبارية التي توجد بالايجاب والقبول ويكون لها حدوث وبقاء اعتباري، ولذايقال فسخ البيع أو انحل البيع، ولو لم يكن له بقاء اعتباري لم يصح هذا التعبير، وهذه الماهية الاعتبارية قدتكون موضوعة للأثر العرفي والشرعي، والآية تدل على اعطاء الفرصة لايجاد هذه الماهية الاعتبارية وهذا لايقضي صحة جميع أسبابها وهكذا الأمر فيما دل على حلية النكاح والاجارة ونحوذلك.

### وضع الفاظ المعاملات على ايجاد السبب

الخامسة: قد وقع الكلام في ان الفاظ المعاملات ظاهرة في ايجاد السبب او المسبب فينبغي اولا توضيح المراد من السبب والمسبب، فإما ان يقال بان السبب متقوم بالاعتبار والإبراز فيعتبر الشخص ملكية زيد للكتاب ويبرزه بمبرز، وهذا ما عليه السيد الخوئي "قده"، وحينئذ فيكون المراد من التسبب به الى الملكية العقلائية او الشرعية مجرد ايجاد الموضوع لهما، فهما حكمان مترتيبان على انشاء المتعاقدين، ولايوجد في الحقيقة مسبب عقلائي او شرعي، وأما الملكية التي اعتبرها الشخص فليست مسببة للفظ، بل اللفظ يكون مبرزا لها، فلايوجد مسبب شخصي أيضا.

٤٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

او يقال بان السبب يعني ايجاد الملكية الإنشائية للفظ، وحينئذ فيكون اللفظ سببا لإيجاد الملكية الإنشائية التي يكون منشئها شخص المتعاقدين، وأما الملكية العقلائية والشرعية فهما حكمان مترتيان على هذا الإنشاء.

فاذا تبين المراد من السبب والمسبب فنقول ان تحقق البيع حيث لايساق ثبوت الملكية العقلائية والشرعية عقيبه، لصدق البيع على مثل بيع الغاصب او بيع الحرّ نفسه مع عدم كونه ممضى شرعا وعقلاء فلاوجه لتوهم وضع الفاظ المعاملات على المسبب العقلائي او الشرعي، كأن يوضع لفظ البيع على ايجاد الملكية العقلائية او الشرعية، وأما احتمال وضع لفظ البيع على إيجاد المسبب الشخصي اي الملكية باعتبار شخص المتعاقدين فمرجهه الى وضع هذا اللفظ لإيجاد السبب.

[Comment 29]: وفيه ان ايجاد السبب وهو الايجاب والقبول غير المسبب الشخصي وهو الملكية المنشأة

وقد تبين مما ذكرنا ان ما افاد في البحوث من انه يعتبر في السبب -مضافا الى الإنشاء المتمثل في اللفظ او ما يقوم مقامه، وكذا المدلول التصديقي للإنشاء وهو الالتزام الشخصي بمضمونه في افق النفس، فلو لم يكن جادًا في إنشاءه لم يتحقق السبب- قصد الشخص التسبب بإنشاءه الى ايجاد المسبب العقلائي او الشرعي، غير متجه، لانه لاوجه لاعتبار هذا القصد بعد شمول الاطلاقات لفرض اعتقاد الشخص بعدم امضاء العقلاء او الشرع لعقده كما لو باع احد مال نفسه باعتقاد انه مغصوب، وهو يعلم بعدم نفوذ بيع المغصوب عرفا وشرعا، فانه لاوجه للمنع عن صدق البيع على انشاءه، ولو أراد لزوم قصد التسبب الى المسبب الشخصي كقصد البايع التسبب الى الملكية التي يرى بنظره ترتبها على إنشاءه وان خالف نظره نظر العقلاء والشرع، فهذا ليس شرطا زائدا على ما ذكره من لزوم المدلول التصديقي للإنشاء، بل يمكن ان ندعي عدم الحاجة الى قصد التسبب بهذا المعنى أيضا، فلو اعتبر شخص ملكية زيد لكتابه مثلا ثم أخبر عن هذا الاعتبار

الصحيح والأعم ..... ٤٨٣  
النفساني من دون ان يقصد ان يكون اخباره سببا لايجاد عنوان الهبة مثلا،  
بل تخيل تحقق الهبة بمجرد الاعتبار النفساني او تخيل انها لا تتحقق بمجرد  
الإبراز، بل لابد من مضي يوم عليه مثلا، فالظاهر انه بمجرد الإبراز يصدق انه  
وهب ماله، ويشمله عمومات الصحة.  
وكيف كان فالصحيح ان الفاظ المعاملات كلفظ البيع مثلا موضوعة على  
السبب اي الايجاب والقبول الصادرين عن اعتبار نفساني.

### وضع اسماء المعاملات للأعم

السادسة: لا ينبغي الاشكال في ان اسماء المعاملات موضوعة للأعم من  
الصحيح العرفي فيصدق على الفاسد العرفي فضلا عن الفاسد الشرعي،  
وذلك بشهادة الوجدان العرفي بصحة حمل لفظ البيع مثلا على بيع الغاصب  
او بيع الحرّ نفسه، او بيع الصبي والمجنون.  
ولاوجه لأن يقال بان اطلاق البيع على البيع الفاسد بنظر العقلاء والشرع  
مبنى على المسامحة لانصراف إخبار الرجل عن بيعه لماله الى البيع  
الصحيح، فانه يقال في الجواب عنه أنه لا يصح سلب مفهوم البيع عن بيع  
الغاصب او بيع الحرّ نفسه، والانصراف أحيانا الى الصحيح يكون لأجل  
القرينة بنحو تعدد الدال والمدلول.

مضافا الى انه لا يحتمل وضع تلك الألفاظ للصحيح الشرعي لكون تلك  
الألفاظ سابقة على الشرع، ويعلم بعدم وضع الشارع لها في معنى آخر،  
ومما يؤكّد ذلك ظهور حال الشارع بما انه من احد افراد العرف في ان  
استعمالاته كاستعمالاتهم.

وأما وضع تلك الألفاظ للصحيح العرفي فان اريد وضعها لمفهوم الصحيح  
فهو غير محتمل، وان اريد وضعها لواقع الصحيح فهو ليس بمحدّد لدى

٤٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

العرف، لاختلاف العرف بلحاظ اختلاف الامصار والأعصار في الأسباب الصحيحة لها، كما يرى من اختلافهم في اسباب الزوجية، فلو قيل بوضعها للصحيح العرفي فيلزم منه الالتزام باشتراكها اللفظي وهو غير محتمل.

نعم بناء على ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من وضع لفظ البيع مثلا لما هو مؤثر لأثر الملكية ويكون الاختلاف بين العرف والشرع او بين العرف انفسهم في المصاديق فلايرد عليه هذا الاشكال، لكنه مضافا الى ما مرّ من عدم صحة سلب البيع عرفا عن البيع الفاسد انه لايحتمل عرفا وضع لفظ البيع بإزاء مفهوم المؤثر لأثر الملكية، اذ لايتبادر منه هذا المعنى.

هذا تمام الكلام في بحث الصحيح والاعم.

### الاشترك اللفظي

ان تفسير الاشتراك اللفظي بناء على كون الوضع هو الاعتبار او القرن الأکید واضح جدًّا، فانه يكون اعتبار لفظٍ لمعنيين او القرن الاکید بينه وبين كل منهما.

كما أنه بناء على كون الوضع هو تعهد الواضع بان لا يستعمل اللفظ الا عند إرادة تفهيم معنى معين، يكون مرجع الاشتراك اللفظي في فرض وحدة الواضع الى تعهده بان لا يستعمل هذا اللفظ الا اذا اراد به تفهيم احد هذين المعنيين مثلا، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص، كما ذكره السيد الخوئي "قده"، لان الموضوع له ليس مفهوم احدهما، حيث لم يتعهد الواضع باستعمال اللفظ في هذا المفهوم الانتزاعي وانما تعهد ان يستعمله فيما هو واقع احدهما.

ثم انه قديتوهم وجود الضرورة لتحقيق الاشتراك اللفظي في اللغة بوضع لفظ واحد لمعان متعددة بدعوى ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية.

ولكن أجيب عن ذلك بعدة وجوه:

١- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أن المعاني الكلية متناهية ويكفي وضع الالفاظ بإزائها ولا حاجة الى وضع لفظ بإزاء أفرادها، حيث يمكن تفهيم ارادة الفرد باستعمال اللفظ الموضوع على المعنى الكلي مع الإشارة الى هذا الفرد مثلا، كأن يقال هذا الماء<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: ان المعاني الكلية تكون على مراتب فبعضها يكون أحيانا جزئيا اضافيا بالنسبة الى بعض آخر كالرجل بالنسبة الى الانسان، وبهذا اللحاظ تكون المعاني الكلية غير متناهية.

٤٨٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

أضف الى ذلك ان المعاني الكلية باعتبار اشتمالها على معان اعتبارية غير متناهية جزما، اذ انتزاع المفهوم الاعتباري لا يقف على حد فيمكن انتزاع مفهوم اعتباري عن ملاحظة تركيب معنى مع معنى آخر، كمفهوم الصلاة حيث أنه منتزع عن اجتماع عدة أمور كالركوع والسجود ونحوهما ثم ينتزع مفهوم اعتباري آخر بملاحظة تركيب هذا المفهوم الاعتباري أي الصلاة مثلا مع مفهوم آخر وهكذا....

٢- ما ذكره صاحب الكفاية أيضا من ان مشكلة كون المعاني التي يوضع بإزائها الألفاظ غير متناهية لا ترتفع بالالتزام بالاشتراك اللفظي، اذ يبقى الاشكال حينئذ في استلزام عدم تناهي المعاني الموضوع لها لأوضاع غير متناهية، وهو باطل جزما فلا بد من حل الاشكال بطريق آخر<sup>(١)</sup>. وما افاده متين جدا.

٣- انه لاجابة الى وضع الألفاظ بإزاء جميع المعاني بعد عدم تعلق الغرض بتفهمها، بل لو فرض تعلق الغرض بتفهم معنى لم يوضع له لفظ فيمكن ان يستخدم مفاهيم متعددة، كما لو أريد تفهم معنى البغل فيقال المتولد من الحصان والحصار.

٤- ما قد يقال من انه لاجابة الى وضع اللفظ لمعان متعددة بل يكفي وضعه لواحد منها واستعماله في غيرها مجازا.

٥- ان الالفاظ غير متناهية أيضا بلحاظ كيفية تركيب الحروف التي هي موادّ الكلمات وكذا بلحاظ اختلاف هيئة الكلمات.

٦- ان وجود الفاظ مهمة في اللغة أدلّ دليل على عدم ضرورة في الاشتراك اللفظي بمناطق قلة الالفاظ.

هذا، ولو عمّمنا الاشتراك اللفظي لموارد الوضع العام والموضوع له الخاص، فيتم حينئذ دعوى ضرورة الاشتراك اللفظي فيما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا مثل الحروف والهيئات والضمائر واسماء الإشارات، ولكن ليس المراد من الاشتراك اللفظي ما يعم ذلك جزما.

فالصحيح انه لا توجد أية ضرورة للاشتراك اللفظي، نعم لو أريد منها أن ظاهرة اللغة لدى الامم والطوائف مع تباعد بعضها عن بعض تؤدي عادة الى وضع طائفة لفظا على معنى ووضع طائفة أخرى ذاك اللفظ على معنى آخر، وبعد ما حصل الاختلاط بين الطائفتين واستخدام كل منهما لغات الطائفة الأخرى فيحصل الاشتراك اللفظي في اللغة، فهو تام، كما ان الضرورة العرفية تقتضي الاشتراك اللفظي في الأعلام الشخصية لكونها متناهية عرفا.

ثم انه قد يوجد اتجاه معاكس للاتجاه السابق وهو توهم استحالة الاشتراك اللفظي، بدعوى ان الغرض من الوضع هو تفهيم المعنى بلاقرينة لعدم تيسر اقامة القرينة في جميع الأحوال، والاشتراك اللفظي محلّ بهذا الغرض.

وفيه **اولا**: انه قد يحصل الاشتراك اللفظي من تعدد الواضع.

وثانيا: قد يتعلق الغرض بحصر المعنى اجمالا في عدة معان ويكون تفهيم خصوص واحد من تلك المعاني بالقرينة لو فرض تعلق غرض المستعمل بذلك.

## استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

وفيه جهات من البحث:

**الجهة الأولى:** في تحرير محل النزاع، فانه قد طرح المحقق الايرواني "قده" هنا شبهة محصلها أنه لا يتصور معنى معقول للبحث عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، حيث أنه لو كان للفظ العين مثلا معنيان وهما الذهب والفضة فان اطلق هذا اللفظ واريد به الذهب والفضة معا بان كان كل منهما جزءاً لمعنى مركب فهو ممكن اجماعا، فانه لا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل هو مستعمل في معنى واحد مركب بحيث لا ينطبق على الذهب وحده مثلا، وان اطلق هذا اللفظ واريد به احد المعنيين بانفراده واستقلاله، فإنادته بانفراده يعني فرض عدم ارادة المعنى الآخر من هذا اللفظ، وحينئذ فيكون فرض استعماله في المعنى الآخر أيضا واضح الاستحالة لاشتماله على الخلف، نعم في الفرض الأول الذي يستعمل اللفظ فيه في المعنى المركب قد يكون الحكم انحلاليا وقد لا يكون كذلك، فمثلا لو أمر المولى بالإتيان بعين وأراد من لفظ العين الذهب والفضة معا فتارة يقصد جعل وجوب الإتيان بالذهب مستقلا عن جعل وجوب الإتيان بالفضة بحيث لو أتى بأحدهما دون الآخر كان امتثالا لأمره وبذلك يسقط هذا الأمر وان لم يمثل الأمر بالإتيان بالآخر فيكون الحكم انحلاليا، وتارة أخرى يقصد جعل وجوب الإتيان بكليهما بوجوب ارتباطي واحد بحيث لا يسقط الأمر الضمني بإتيان كل منهما الا في فرض الإتيان بالآخر أيضا، فلا يكون الحكم حينئذ انحلاليا، وكذا لو قال شخص بأني أحب العين وأراد به مجموع الذهب والفضة فتارة يقصد به حب كل من الذهب والفضة مستقلا فيكون الحب انحلاليا، وأخرى لا يكون حبه لهما انحلاليا بحيث لو



استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٨٩  
وجد الذهب وحده دون الفضة مثلا لم يكن محبوبا له، فلا يكون الحب  
انحلاليا، ولكن هذه النكته لاتقتضي تخصيص بحث بها في المقام لعدم  
اختصاص فرض انحلالية الحكم وعدمها بالمقام، فلو قال المولى يجب اكرام  
زيد وعمرو فقد يكون وجوب اكرامهما انحلاليا بحيث لو أكرم احدهما دون  
الآخر تحقق منه امتثال احد الأمرين، وقد لا يكون كذلك بحيث لو اكرم  
احدهما دون الآخر لما تحقق منه امتثال ابدا<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد عليه: ان المراد من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد هو  
استعماله في كل من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما مرادا بحياله  
واستقلاله، بحيث يرى تصورا كون اللفظ متحدا مع هذا المعنى بحيث  
ينطبق عليه وحده، وكذا متحدا مع المعنى الآخر بحيث ينطبق عليه وحده  
أيضا، فالمتكلم بدل ان يتلفظ بلفظ العين مرتين ويريد بالأول الذهب والثاني  
الفضة، يتلفظ به مرة واحدة لأجل ابراز كلا المعنيين من دون ان يقصد بهذا  
اللفظ معنى واحدا مركبا منهما، بحيث لاينطبق على كل منهما وحده،  
ونظير ذلك ما لو كان لفظ زيد علما لشخصين فبدل ان يتلفظ بلفظ زيد  
مرتين يتلفظ به مرة واحدة ويقصد بذلك كل واحد منهما بحياله واستقلاله،  
بحيث ينطبق لفظ زيد تصورا على هذا الشخص وحده وعلى ذاك الشخص  
وحده لان يلحظ متحدا مع ما يشتمل على كليهما بحيث لاينطبق على  
احدهما وحده دون الآخر.

وان شئت فلاحظ قول الشاعر:

أي المكان تروم ثم من الذي  
تمضي إليه أجبته المعشوقا<sup>(٢)</sup>  
فترى انه استعمال لفظ المعشوق في معنيين: احدهما قصر بسامرا، وثانيهما

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ٥٤

٢ - وقاية الأذهان ص ٨٨

٤٩٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

من كان يعشقه الشاعر، بحيث ينطبق هذا اللفظ تصورا على كل منهما وحده، فهو لم يلحظ لفظ المعشوق فانيا في معنى مركب بحيث لا ينطبق على ذلك القصر وحده أو ذلك الشخص الذي كان يعشقه وحده.

والمتحصل ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد يعني استعماله في معنيين مثلا بحيث لوحظ كل واحد منهما مستقلا عن الآخر، وهذا يختلف عما لو استعمل اللفظ في معنى واحد يكون مركبا من هذين المعنيين بحيث صار كل منهما جزءاً من ذلك المعنى، كما لو اطلق لفظ العين وأراد به مجموع الذهب والفضة، بحيث لا يصدق بنظره التصوري على الذهب وحده ولا على الفضة وحدها بل يكون كل من الذهب والفضة جزء لمعنى مركب يصدق عليه اللفظ، فانه لا يرب في امكان ذلك ويكون خارجا عن استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، ونظيره ما لو استعمل اللفظ في معنى جامع بين المعنيين بحيث صار كل منهما فردا من افراد ذلك المعنى، نظير ما لو اراد من لفظ العين ما يسمى بالعين بحيث يكون الذهب والفضة مصداقين لذلك المعنى، فهذا ايضا يكون خارجا عن استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

**الجهة الثانية:** إنه حكي عن المحقق الرشتي "قده" ان الاستقلال في الاستعمال في مورد استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد يلازم الاستقلال في الحكم كما ان ضمنية الاستعمال في مورد استعمال اللفظ في المركب من المعنيين تلازم الضمنية في الحكم.

وعليه فلو قال المولى "جئني بالعين"، فان استعمل لفظ العين في كل من الذهب وحده والفضة وحدها فيكون وجوب الإتيان باي منهما مستقلا عن وجوب الإتيان بالآخر، فلو أتى بالذهب وحده سقط امره بامثاله، وان

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٩١

لم يمثل الأمر بالإتيان بالفضة، وان استعمل لفظ العين في المعنى المركب من الذهب والفضة فيكون وجوب الإتيان بكل منهما ضمناً، بحيث لو أتى بالذهب وحده لم يتحقق منه امتثال ابدأ، وظاهر السيد الخوئي "فده" قبول ذلك، حيث ذكر انه لو كان يملك عبيد وكان اسم كل منهما غانما فقال للمشتري بعثك غانما بدرهمين، فانه لو استعمل لفظ غانم في مجموع العبيد بان لاحظ كلا منهما منضمًا الى الآخر واطلق لفظ غانم على المجموع فيكون ثمن المجموع درهمين، ولكن لو اراد من لفظ غانم كلا منهما مستقلا عن الآخر فلازم ذلك انحلال كلامه الى كلامين وهو بيع هذا العبد بدرهمين وبيع ذاك العبد ايضا بدرهمين ويكون ثمن المجموع اربعة دراهم، ولكن حيث يشك في انه هل اراد مجموعهما او كل واحد منهما وليس هناك أي ظهور يعين احد الاحتمالين، فتصل النوبة الى الاصل العملي وهو اصالة البراءة عن اشتغال ذمة المشتري بأكثر من درهمين.

ان قلت: يوجد في البين ظهور يعين الاحتمال الاول، وهو ما قد يقال من كون استعمال اللفظ في اكثر من المعنى استعمالا حقيقيا بخلاف استعماله في مجموع المعنيين.

قلت: فان كون الاستعمال الاول حقيقيا لا يوجب جريان اصالة الحقيقة لإثباته في قبال احتمال استعمال اللفظ في مجموع المعنيين، حيث ان مرجع اصالة الحقيقة الى حجية الظهور، والمفروض عدم وجود نكته توجب انعقاد ظهور اللفظ في استعماله في كل من المعنيين باستقلالهما<sup>(١)</sup>،

هذا، ولكن ذكر في البحوث ما محصله: ان الاستقلالية في الاستعمال لاتلزم الاستقلالية في الحكم كما ان الضمنية في الاستعمال لاتلزم

٤٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الضمنية في الحكم، فيمكن ان يكون المراد الاستعمالي من لفظ العين في قوله "جنني بالعين" هو معنى الذهب باستقلاله ومعنى الفضة باستقلاله لكن يكون الملحوظ في مرحلة الإرادة الجدية في مقام تعلق الحكم هو الذهب المقيد بكونه في ضمن المركب من الذهب والفضة، وكذا الفضة المقيدة بذلك من دون ان يكون المستعمل فيه هو المقيد، نظير ما لو قيل جنني بالذهب والفضة، فان المستعمل فيه لفظ الذهب هو طبيعي الذهب، كما ان المستعمل فيه لفظ الفضة هو طبيعي الفضة ولكن لاينافي ذلك ان يكون متعلق الحكم في مرحلة الإرادة الجدية هو الذهب والفضة المقيدين بكونهما في ضمن مركب من الذهب والفضة، وحينئذ فلو أتى بالذهب وحده مثلا لم يحصل منه أي امتثال ابدا.

وكذا يمكن ان يكون المراد الاستعمالي من لفظ العين في قوله جنني بالعين هو معنى مركبا من الذهب والفضة بحيث يرى تصورا لفظ العين متحدا مع مجموع الذهب والفضة ويكون كل منهما جزء لذلك المعنى، ولكن لاينافي ذلك ان يكون الملحوظ في مقام الارادة الجدية بلحاظ متعلق الحكم هو الإتيان بالذهب لا بشرط من كونه في ضمن المركب<sup>(١)</sup>.

اقول: لايبعد ان يقال بان الاستقلالية في الاستعمال تلازم الظهور في الاستقلالية في الحكم، فلو قال المولى جنني بالعين واستعمل لفظ العين في الذهب باستقلاله وفي الفضة باستقلالها فيكون في قوة ان يقول "جنني بالذهب" "جنني بالفضة" وظاهر ذلك هو وجوب الاتيان بالذهب مستقلا عن وجوب الاتيان بالفضة، نعم لامانع ثبوتا من ان يكون هذا الوجوب ضمنيا بحيث يقيد الاتيان بالذهب بكونه مقترنا بالاتيان بالفضة كما يمكن

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٩٣

ذلك في قوله "جنني بالذهب" "جنني بالفضة" لكنه خلاف الظاهر، وعليه فلو كان يملك عبدين اسم كل منهما غانم فقال للمشتري "بعتك غانما بدرهمين"، فان استعمل لفظ غانم في كل منهما باستقلاله فيكون في قوة ان يقول "بعتك هذا العبد بدرهمين، بعتك ذاك العبد بدرهمين"، وليس في قوة ان يقول "بعتك هذا العبد وذاك العبد بدرهمين" حتى يقال بان ظاهره كون ثمن المجموع درهمين، اذ يوجد فرق بين استخدام حرف العطف في قوله "بعتك هذا العبد وذاك العبد بدرهمين" وبين المقام، فان استعمال لفظ غانم في كل واحد من العبدین باستقلاله في قوله "بعتك غانما بدرهمين" يعني ان ما تعلق بغانم من بيعه وجعل ثمن يازاه لوحظ مرة بالإضافة الى هذا العبد ولوحظ مرة أخرى بالإضافة الى العبد الآخر فيكون في قوة ان يقول "بعتك هذا العبد بدرهمين، بعتك ذاك العبد بدرهمين".

هذا كله في فرض استعمال اللفظ في كل من المعنيين بالاستقلال، وأما لو استعمل اللفظ في المعنى المركب كما لو استعمل لفظ العين في المعنى المركب من الذهب والفضة فلا يمكن ان يكون وجوب الإتيان بالذهب او وجوب الإتيان بالفضة استقلاليا الا بان يقدر كلمة الأجزاء فيراد من قوله "جنني بالعين" "جنني بأجزاء العين" فما لم يقدر كلمة الأجزاء فلا يمكن ان يتعلق الأمر باستقلاله بها، اذ ليس في لحاظ المتكلم الذهب وحده أيضا او الفضة وحدها ايضا، حتى يكون الإتيان بالعين صادقا بنظره على الإتيان بأي منهما وحده، فيكون المقام نظير ما لو قال المولى "ارسم سريرا" فانه لا يعقل كون الأمر برسم السرير منحلا الى اوامر استقلالية برسم اجزاء السرير مالم يقدر المولى كلمة الأجزاء بان يقصد الأمر برسم اجزاء السرير، فلو قدر ذلك امكن ثبوتا تعلق الأمر الاستقلالي برسم كل جزء من اجزاء السرير بحيث لو رسم جزء منه امثل الأمر به واستحق الجعل المعين له بالنسبة.

٤٩٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

**الجهة الثالثة:** يقع الكلام في امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وعدمه، فنسب الى المشهور استحالة ذلك وقد استدل عليه بعدة وجوه:

١- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من انه بناء على ما هو الصحيح من ان استعمال اللفظ في المعنى يكون بلحاظه فانما في المعنى بحيث يلحظ كانه هو المعنى، وإلقاءه كأنه قد ألقى المعنى فيستحيل استعمال اللفظ في معنيين، حيث ان اللفظ لما كان يرى انه عين المعنى تصورا فلا يمكن لحاظ اللفظ بلحاظ واحد مع ارادة معنيين متعددين منه، الا اذا كان المتكلم احول العين فيرى اللفظ الواحد لفظين، نعم بناء على كون اللفظ علامة على المعنى فاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ممكن اذ لا مانع من كون شيء واحد علامة لشيئين كوضع علم خاص على مكان ليدل على انه رأس الفرسخ مثلا وانه في المنطقة الفلانية<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه ان تمّ بلحاظ المبني صح ما ذكره صاحب الكفاية من استلزام ذلك استحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، حيث ان لحاظ اللفظ بلحاظ واحد يكون خلف إفناؤه في كل من المعنيين باستقلالهما، وكيف يمكن لحاظ اللفظ بلحاظ واحد متحدا بالنظر الفئائي التصوري مع هذا المعنى باستقلاله وذاك المعنى باستقلاله، فمناقشتنا في هذا الوجه تكون مبنائية فانه ليس استعمال اللفظ في المعنى الا كاستعمال العلامة في ذبيها، فان اللفظ مجرد علامة على المعنى ولا اساس لما ذهب اليه المشهور من ان استعمال اللفظ في المعنى هو بإفناؤه فيه افناءً لحاظيا فكأنه بإلقاء اللفظ قد ألقى المعنى، وما مر من كون المتعارف لحاظ اللفظ آليا وعدم الالتفات اليه

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٩٥

تفصيلاً فلا ينافي لحاظ معنيين مستقلين من خلال لفظ واحد.  
ومما يشهد على عدم تمامية مبنى المشهور هو وقوع استعمال اللفظ في  
اكثر من معنى واحد في الكلمات، فان أدلّ دليل على امكان الشيء وقوعه،  
فقد قال الشاعر:

المرتمي في دجىّ والمبتلى بعمىّ      والمشتكى ظمأً والمبتغي دينا  
يأتون سدته من كل ناحية      ويستفيدون من نعمائه عيناً<sup>١</sup>  
فترى انه استعمل العين في معنى الشمس حيث ان المرتمي في دجىّ  
يطلب ذلك، كما استعمله في معنى البصر حيث يطلبه المبتلى بعمىّ،  
واستعمله أيضاً في العين النابغة حيث يطلبها المشتكى ظمأً، واستعمله في  
الفضة حيث يطلبها المبتغي دينا، وقد مرّ نقل شعر آخر وهو قوله:  
أي المكان تروم ثم من الذي      تمضي إليه أجبته المعشوقاً<sup>(١)</sup>  
حيث استعمل لفظ المعشوق في معنيين احدهما قصر بسامرا وثانيهما من  
كان يعشقه الشاعر.

وقد سبق ذكر امثلة مثل قوله "قلب بهرام ما رهب"، وقوله "قلب كل ساق  
قاس" وقوله "قلب ملوم مولم".

ان قلت: انه في هذه الامثلة قد لوحظ اللفظ في الذهن اكثر من مرة ففي  
كل مرة لوحظ فانما في معنى معين، فيكون نظير ما لو تلفظ احد بلفظ جامع  
بين كلمة قريب وكلمة غريب من دون رعاية الفرق بين مخرج القاف والغين،  
كما هو دأب العجم، فأراد منه معنى القريب ومعنى الغريب، فانه ليس من  
استعمال لفظ واحد في معنيين وان كان المبرز لفظاً واحداً.

قلت: يرد عليه اولاً: انه لم يلحظ في مورد استعمال اللفظ في اكثر من

٤٩٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

معنى الا المعاني المتعددة ثم توجه النفس الى لفظ واحد لإبراز تلك المعاني فيختلف عن مثل استعمال لفظ واحد شبيه بلفظ القريب والغريب .

**وثانيا:** انه لو فرض تعدد لحاظ اللفظ في الذهن في مورد استعمال اللفظ في أكثر من معنى فلا يضر بالمقصود من اثبات امكان ابراز لفظ واحد وارادة أكثر من معنى منه .

٢- ما عن المحقق النائيني "قده" من انه حيث يحتاج استعمال اللفظ في المعنى الى لحاظ المعنى استقلالا، فلو اريد استعمال اللفظ في معنيين في آن واحد فلازمه صدور لحاظين مستقلين من النفس في آن واحد، والنفس لاتقدر على ذلك<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ عليه **اولا:** بالنقض بقولنا "زيد قائم"، فانه لو لم يجتمع لحاظ الموضوع والمحمول في زمان واحد فكيف يمكن صدور الحكم من النفس بثبوت المحمول للموضوع .

**وثانيا:** بالنقض بصدور فعليين اختياريين من شخص في زمان واحد كصدور الكتابة والتكلم منه مع انها محتاجان في صدورهما الى اللحاظ .

**وثالثا:** بان ما ذكره من عدم امكان لحاظين تفصيليين من النفس في آن واحد خلاف الوجودان جزما، فانا اذا راجعنا انفسنا وجدناها قادرة على تصور أمور متعددة في آن واحد .

ثم لا يخفى انه لا يصح ان يستند في هذا الوجه الذي ذكره المحقق النائيني "قده" الى قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، حيث ان لازم ذلك عدم امكان صدور فعليين عنها ولو في زمانين مختلفين، والمهم ان هذه



استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٩٧  
القاعدة لاتنطبق على افعال النفس لان النفس فاعل مختار، وقد مر ان هذه  
القاعدة لاتجري في الفاعل المختار مضافا الى ان مورد تلك القاعدة هو  
البيسط من جميع الجهات، والنفس ليست كذلك.

٣- ما حكي عن بعض من ان وجود اللفظ لايمكن ان يكون سببا لايجاد  
تصورين، فانه يكون خلاف قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد.

وفيه **اولا**: ان سبب ايجاد تصورين هو تعدد القرينة او تعدد الوضع لاللفظ  
بذاته.

**وثانيا**: ان وجود اللفظ معد لتصور المعنى وليس علة فاعلة له، ولذلك  
يبقى التصور موجودا حتى بعد انعدام اللفظ، ولا مانع من ان يكون شيء  
واحدا معدا لشيئين.

**وثالثا**: ان ما ذكر لايسبب مشكلة في مرحلة الاستعمال، غايته انه لوتم  
ذلك لزم منه امتناع سببية اللفظ الواحد لتصور المعنيين، فيوجب ذلك اجمال  
اللفظ وعدم تصور السامع للمعنيين لامتناع استعمال المتكلم اللفظ في اكثر  
من معنى واحد.

٤- ما ذكره المحقق العراقي "فده" من انه حيث يلزم في الاستعمال عبور  
اللاحاظ من اللفظ الى المعنى واستقراره عليه فمع تعدد المعنى فلا بد من تعلق  
اللاحاظين الآيين باللفظ وهو محال لاستنزاه اجتماع اللاحاظين<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه **اولا**: ان المراد من آلية لاحاظ اللفظ هو كون اللفظ مع  
وجوده في الذهن مغفولا عنه حسب المتعارف وهذا محفوظ في المقام  
ايضا.

**وثانيا:** ان التعبير من عبور اللحاظ من اللفظ الى المعنى واستقراره عليه غير متجه، أما المتكلم فانه يلحظ المعنى قبل لحاظه اللفظ، واما السامع فلحاظه للفظ موجب لانتقال ذهنه الى لحاظ المعنى فهناك لحاظان، وان كان لحاظ اللفظ مغفول عنه تفصيلا حسب المتعارف، فلا ينبغي التعبير بعبور اللحاظ من اللفظ الى المعنى حيث يوهم ذلك ان هناك لحاظا واحدا يعبر من اللفظ ويصل الى المعنى.

٥- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان الاستعمال لما كان ايجاد المعنى باللفظ بالعرض أي تنزيلا وادعاء، اذ اللفظ منزل منزلة المعنى، فيكون اللفظ وجودا تنزيلا للمعنى، فلا يمكن ان يكون لفظ واحد وجودا تنزيلا لمعنيين لانه كما لا يمكن ان يكون شيء واحد وجودا حقيقيا لشئيين فكذلك لا يمكن ان يكون وجودا تنزيلا لهما.

وبالجملة ان اللفظ اذا استعمل في معنى باستقلاله فمعناه ان اللفظ ايجاد تنزيلي مستقل لذلك المعنى، وهذا يعني أن اللفظ وجود تنزيلي مستقل لذلك المعنى، وحيث انه ليس الوجود التنزيلي للمعنى الا نفس الوجود الحقيقي للفظ فالاستقلال في الوجود التنزيلي يقتضي الاستقلال في الوجود الحقيقي، فلا يمكن ان يكون الوجود الحقيقي واحدا ومع ذلك يكون وجودين تنزيلين لمعنيين<sup>(١)</sup>.

وفيه **اولا:** ان هذا خلف مبناه في تفسير حقيقة الوضع من انه اعتبار اللفظ على المعنى كوضع العلم على المكان ليدل على انه رأس الفرسخ، فان تنزيل اللفظ منزلة المعنى لا بد ان يكون في مرحلة الوضع كما صرح بذلك نفسه

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٤٩٩

في بحث علامات الحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>.

وثانيا: انه لا مانع من تنزيل شيء واحد منزلة شيئين فان التنزيل والادعاء سهل المؤمنة، ولولا ذلك لامتنع الاشتراك اللفظي ووضع لفظ واحد على اكثر من معنى، وحيث ان المفروض امكانه فيكون استعمال حينئذ ايجادا لجميع المعاني الموضوع له اللفظ بالإيجاد التنزيلي.

وثالثا: ان الاستقلال في الاستعمال يعني لحاظ المعنى بما هو على نحو يُرى اللفظ منبسطا عليه ومتحدا معه بالنظر التصوري، في قبال ان يرى اللفظ منبسطا على مجموع المعنيين، فما ذكره من انه لا يجتمع وحدة الوجود الحقيقي للفظ مع تعدد وجوده التنزيلي المستقل للمعنى ففي غير محله، حيث ان الاستقلال في الوجود التنزيلي للمعنى يجتمع مع ان يكون وجود حقيقي واحد منزلا منزلة معنيين مستقلين.

فالانصاف عدم تمامية أي من هذه الوجوه على استحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

هذا، وقد نقض المحقق الحائري "قده" على القول باستحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بموردتين:

- ١- مورد استعمال العام الاستغراقي حيث يلحظ عنوان واحد فانها في افراده المتكثرة كقولنا "كل عالم" فاذا امكن ذلك امكن في مقام الاستعمال أيضا ان يلحظ لفظ واحد فانها في معان متكثرة.
- ٢- مورد الوضع العام والموضوع له الخاص، حيث يلحظ العنوان العام فانها في مصاديقه<sup>(٢)</sup>.

١ - نهاية الدراية ج١ ص٧٨

٢- درر الفوائد ج١ ص٢٧

٥٠٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واورد عليه المحقق الاصفهاني "قده" بان قياس المقام بالعام الاستغراقي او الوضع العام والموضوع له الخاص قياس مع الفارق، لان اللفظ وجود تنزيلي للمعنى وليس الحكم بالنسبة الى متعلقه او موضوعه كذلك، كما ان الوضع بالنسبة الى اللفظ والمعنى حكم اعتباري متعلق بموضوعه، فيختلف عن نسبة اللفظ مع المعنى<sup>(١)</sup>.

اقول: ان نظر المحقق الحائري "قده" الى ان عنوان "كل عالم" يلحظ فانيا في مصاديقه مع كثرتها، وكذا العنوان العام كعنوان مصداق النسبة الابتدائية يلحظ في الوضع العام والموضوع له الخاص فانيا في مصاديقه، فيستنتج من ذلك انه يمكن لحاظ عنوان واحد فانيا في مصاديق كثيرة، فليكن استعمال اللفظ في اكثر من معنى مثله، حيث يلحظ اللفظ فانيا في معان متعددة.

نعم يرد على المحقق الحائري "قده" ان لحاظ المعنى الواحد المنتزع عن الافراد بنحو يكون فانيا في تلك الافراد فناء العنوان في معنونه غير كون اللفظ الملحوظ بلحاظ واحد يرى تصورا كونه هذا المعنى باستقلاله وذاك المعنى الآخر باستقلاله، فان الانصاف انه بناء على كون استعمال اللفظ في المعنى إفناء له في المعنى فيحتاج استعمال اللفظ في معنيين لحاظ اللفظ مرتين، وأما لحاظ العام الاستغراقي فانيا في مصاديقه فيكون لحاظه فانيا في الأفراد من باب فناء العنوان في المعنون، وكذا في الوضع العام والموضوع له الخاص يلحظ عنوان فرد النسبة الابتدائية فانيا في واقع فرد النسبة الابتدائية فناء العنوان في المعنون.

**الجهة الرابعة:** بعد الفراغ عن امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٠١

فقد وقع الكلام في انه هل يكون هذا الاستعمال صحيحا لغة ام لا؟ فيقع الكلام تارة في المفرد وأخرى في التثنية والجمع، أما استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى فقد ذهب جمع -منهم صاحب المعالم "فده"- الى ان اللفظ المشترك موضوع على كل واحد من معانيه بقيد الوحدة، فلفظ العين مثلا موضوع لمعنى الذهب بشرط وحدته، ومن الواضح ان المراد من الوحدة ليس الوحدة بمعنى كون معنى الذهب مثلا مستعملا فيه بما هو لابما هو جزء للمعنى المركب، لفرض عدم الإخلال بهذه الوحدة في فرض استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، حيث استعمل لفظ العين مثلا في معنى الذهب باستقلاله وفي معنى الفضة باستقلاله، بل المراد من قيد الوحدة هو اشتراط وضع لفظ العين في معنى الذهب مثلا بشرط عدم استعماله في معنى آخر، وحيث أن يكون استعمال لفظ العين في كل من معنى الذهب باستقلاله ومعنى الفضة باستقلاله فاقتدا لهذا الشرط.

ولا يخفى انه ليس المقصود من الشرط هنا ما يشبه الشرط في ضمن العقد، كما في شرط الزوجة حين عقد الزواج ان لا يتزوج الرجل من امرأة أخرى، كي يقال حينئذ بانه لادليل اولاً على وجوب الوفاء بهذا الشرط المقترح من قبل الواضع وثانياً لو فرض وجوب الوفاء به لكن لا يوجب تخلفه صيرورة الاستعمال مجازا فضلا عن كونه غلطا.

بل المقصود من الشرط هو تقييد الوضع، فتصير العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى مقيدة بحال عدم استعماله في معنى آخر، نظير ما لو وضع الواضع لفظا على معنى بشرط استعماله فيه في النهار، بحيث لو استعمله فيه في الليل كان خارجا عن إطار الوضع وصار مهنلا.

ولكن يرد عليه **اولا**: أن تقييد العلقة الوضعية خلاف المرتكز العرفي، فانا

٥٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
حينما نراجع انفسنا نجد اننا حينما نسمي ولدنا باسم نجعله علامة عليه من  
دون ان نقيده هذا الجعل باي قيد خاص.

وثانيا: قد مر انه بناء على كون الوضع هو القرن الأكيد فلا يعقل تقييد  
الوضع أبدا فان اختصاص القرن الأكيد بحال دون حال غير معقول، اذ القرن  
الأكيد بين اللفظ والمعنى ان فرض تحققه فلامحالة يستتبع تصور اللفظ  
تصور المعنى في جميع الحالات، وان فرض عدم تحققه فلايستتبع تصور  
اللفظ تصور المعنى مطلقا وفي أي حال من الحالات، بل بناء على كون  
الوضع هو الاعتبار - كما اخترناه سابقا حيث قلنا بانه اعتبار اللفظ علامة على  
المعنى - فحيث ان الغرض من هذا الاعتبار هو تحقق القرن الأكيد بين اللفظ  
والمعنى فيلغو تقييد هذا الاعتبار بحال دون حال بعد ان لم يمكن التحفظ  
على هذا التقييد في مرحلة القرن الأكيد.  
هذا، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" نكتتين.

١- ان اخذ قيد الوحدة قيدها في المعنى الموضوع له محال، فان الوحدة  
اللحظية في مقام الاستعمال تكون من خصوصيات الاستعمال فلا يعقل  
اخذها في المعنى المستعمل فيه الذي هو سابق رتبة على الاستعمال.

٢- ان تقييد وضع لفظ العين مثلا على معنى الذهب بقيد الوحدة وان كان  
مستحيلا، لكن يمكن ان يقال بان غرض الواضع من الوضع لما كان متضييقا  
ومختصا بفرض استعمال هذا اللفظ في معنى الذهب في حال عدم ارادة  
معنى الفضة معه فيوجب ذلك تضيق الوضع فهرا، وبتبعه يتضيق المعنى  
الموضوع له كذلك، نظير ما يقال في الأمر العبادي بان اخذ قصد امتثال  
الأمر في متعلق الأمر وان كان مستحيلا لكن ضيق غرض المولى من الأمر -  
حيث تعلق غرضه بخصوص إتيان متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر- يوجب

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٠٣  
تضييق الأمر قهرا، ويتبع ذلك يتضييق الطبيعة المأمور بها قهرا وسمى ذلك  
بالحصنة التوأمة<sup>(١)</sup>.

اقول: اما النكتة الأولى فيرد عليها **اولا**: انه انما يأتي هذا الاشكال بناء  
على كون المدعى أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له مباشرة، ولا يأتي  
فيما لو كان المدعى تقييد الوضع بقيد الوحدة بمعنى ان وضع لفظ العين  
مثال للمعنى الذهب مختص بفرض استعماله فيه وحده فلو استعمله المتكلم فيه  
وفي غيره معا كان خارجا عن دائرة الوضع، نعم قد مر أنه بناء على كون  
الوضع هو القرن الاكيد فلا يمكن تقييد الوضع بحال دون حال.

**وثانيا**: لو فرضنا اخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له فمعناه كون لفظ  
العين مثلا موضوعا لمعنى الذهب وحده اي بشرط عدم لحاظ معنى الفضة  
مثلا حين استعمال لفظ العين في معنى الذهب، وليس لحاظ معنى الفضة او  
عدم لحاظه متأخرا رتبة عن معنى الذهب، وانما المتأخر رتبة عن معنى  
الذهب هو لحاظ نفس هذا المعنى.

واما النكتة الثانية فيرد عليها **اولا**: ما قد ذكرنا من أن الغرض من الوضع  
هو حصول القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، وهذا الغرض مما لا يختص  
بحال دون حال.

**وثانيا**: ان ضيق الغرض والداعي من إنشاء الوضع لا يوجب تضييق نفس  
الوضع، كما ان تضييق الغرض من إنشاء الحكم لا يوجب تضييق نفس  
الحكم، فلو كان غرض المولى وداعيه من الأمر هو تحريك العبد فلا يعني  
ذلك اختصاص الأمر بخصوص فرض محركيته بحيث لا يشمل فرض عصيانه،

٥٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وهكذا في الأمر العبادي فانه بناء على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر فتكون استحالة التقييد مستتبعة لضرورة الاطلاق، ولا ينافيه كون غرض المولى مختصا بخصوص اتيان متعلق الأمر العبادي بقصد الامتثال، فان اختصاص الغرض بذلك -سواء اريد من الغرض الملاك او ارادة المولى- لا يكفي في تضيق متعلق الأمر، فيلزم للمولى ان يبرز ضيق غرضه بالإخبار عن ذلك او بنتيجة التقييد.

ثم انه قد ذكر المحقق القمي "قده" ان الواضع وان لم يصرح باشتراط المعنى بشرط الوحدة لكنه حال الوضع قد لاحظته وحده فلا بد في مرحلة الاستعمال من رعاية ذلك<sup>(١)</sup>.

وفيه: انه ان كان مقصوده اشتراط الواضع هذا الشرط بحسب ارتكازه فقد مر انه ليس من هذا الاشتراط في ارتكاز الواضع أي عين ولا اثر، وان كان مقصوده مجرد بيان حال الواضع فلا ملزم لرعاية حال الواضع في مرحلة الاستعمال ككونه جالسا حين الوضع بنحو ذلك.

فالمتمحصل ان الصحيح عدم تقييد وضع اللفظ على المعنى بقيد الوحدة أي بعدم استعماله في معنى آخر.

ثم ان صاحب الكفاية "قده" ذكر انه لو كان المعنى مقيدا بقيد الوحدة فاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد يكون غلطا، لأن وضع اللفظ للمعنى بشرط عدم استعماله في معنى آخر يكون مباينا مع استعماله في المعنى بشرط استعماله في معنى آخر ايضا، فاستعمال اللفظ في المعنيين معا لا يكون بعلاقة الجزء والكل<sup>(٢)</sup>.

وفيه: اولاً: انه بناء على مسلكه "قده" يكفي في صحة الاستعمال

١ - قوانين الاصول ص ٦٣

٢ - كفاية الاصول ص ٣٧



استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٠٥  
استحسان الطبع.

وثانيا: ان المستعمل في لفظ العين في موارد استعماله في اكثر من معنى واحد هو ذات معنى الذهب وذات معنى الفضة، فيكون اللفظ مستعملا في نفس ذلك المعنى وانما يكون فاقدًا لشرط المعنى، وهو عدم استعماله في معنى آخر.

هذا ولو كانت الوحدة وعدم استعمال اللفظ في معنى آخر قيذا للوضع من دون ان يلحظ قيذا في المعنى الموضوع له مباشرة، فيكون المستعمل فيه في موارد استعمال اللفظ في اكثر من معنى هو نفس المعنى الموضوع له عرفا وان لم يراع فيه شرط الوضع، فيكون نظير ما لو وضع لفظ على معنى بشرط استعماله فيه في النهار مثلا فاستعمل في نفس ذلك المعنى في الليل، فانه وان كان خارجا عن إطار الوضع لكنه مستعمل في نفس المعنى الموضوع له.

وكيف كان فالظاهر ان استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى ممكن عقلا وصحيح لغة، بل يكون استعمالا حقيقيا، ولكنه خلاف الظاهر، فان ظاهر حال المتكلم عرفا وعقلاء هو ان يستعمل اللفظ الواحد في معنى واحد، فما عن السيد البروجردي "قده" من انه بناء على امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى فيكون مقتضى اصالة العموم هو ارادة جميع معان اللفظ غير تام، لان المدار على الظهور، ولا يظهر من اللفظ المشترك هو استعماله في جميع معانيه.

هذا كله في استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى واما استعمال التثنية والجمع في اكثر من معنى فقد ذهب جمع ممن اختار عدم صحة استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى الى صحة استعمال التثنية والجمع في ذلك،

٥٠٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فقد ذكر صاحب المعالم "قده" ان التثنية او الجمع في قوة تكرار لفظ المفرد، فقوله "عينان" يكون في قوة "عين وعين" ولا مانع من ارادة الذهب من الاول والفضة من الثاني ولا يضر ذلك باشتراط الوحدة<sup>(١)</sup>.

وردّ عليه جمع -منهم السيد الخوئي "قده"- بانه اما ان يراد من المفرد الذهب والفضة معا على نحو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فيكون تثنيته بمعنى فردين من الذهب وفردين من الفضة، وارتكاب خلاف الظاهر فيه يكون ناشئا عن استعمال المفرد في معنيين، واما هيئة التثنية فمستعملة فيما وضع له، اذ هي موضوعة لبيان تعدد افراد معنى المفرد، فلو كان معنى المفرد في حد ذاته متعددة فيكون تثنيته لأجل تكرار هذا المعنى المتعدد، نظير تثنية العشرة بعشرين، هذا، واما اذا اريد من لفظ "عينين" في قوله "جنئي بعينين" الذهب والفضة فهو غير معقول لان التثنية وضعت لإفادة تكرار افراد معنى المفرد، فلو صدر هذا الخطاب فلا بد من حمله على إرادة الأمر بإتيان مسميان بلفظ العين كما في تثنية العلم مثل قولنا "جاء زيدان" حيث لا بد من تأويله بانه جاء مسميان بزید، وعليه فما ذهب اليه مثل صاحب المعالم "قده" من التفصيل بين استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى وبين استعمال التثنية او الجمع في اكثر من معنى باختيار جواز الثاني دون الاول فليس له وجه ابدا.

وقد اورد في البحوث على ما ذكره -من انه لو أريد من لفظ العينين فردان من الذهب وفردان من الفضة فلم تستعمل هيئة التثنية في اكثر من معنى، وانما استعملت مادتها اي لفظ العين في اكثر من معنى- بانه في هذا المثال قد استعملت التثنية في اكثر من معنى على مستوى المادة والهيئة معا، فان

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٠٧

هيئة التثنية موضوعة لإفادة تكرر مدلول مستقل واحد لمادتها، فلو كان للمادة مدلولان مستقلان إفادة تكرر كل من هذين المدلولين تستلزم استعمال هيئة التثنية أيضا في اكثر من معنى، فيكون في استعمال لفظ العينين واردة فردين من معنى الذهب وفردين من معنى الفضة مخالفة للظهور من جهتين، وابن هذا من تثنية عشرة التي لم تستعمل مادتها الا في مدلول واحد، نعم لو فرض استعمال مادة التثنية في مجموع المعنيين - كما لو استعمل لفظ العين في المركب من الذهب والفضة - فحينئذ يكون مدلوله واحدا وان كان مركبا، وعليه فلا تكون هيئة التثنية مستعملة في اكثر من معنى<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: انه لم يظهر لنا اختصاص وضع التثنية لإفادة تكرر مدلول مستقل واحد للمادة، اذ يمكن ان يقال بان التثنية نظير ما لو قال المولى اولاً: جنني بعين، واراد من لفظ العين كلا من الذهب والفضة باستقلالهما، ثم قال ثانياً: يجب ان تأتي بفردين مما قلت، فان معناه إيجاب الإتيان بفردين من الذهب وفردين من الفضة، ولا يكون كلامه الثاني مخالفاً لأيّ ظهور، وانما المخالف للظهور هو كلامه الأول، حيث استعمل لفظ العين في اكثر من معنى واحد.

ثم ان ما ذكره - من ان هيئة التثنية قد وضعت لإفادة تكرر أفراد معنى واحد فلا يعقل ان يراد من لفظ العينين فرد من الذهب وفرد من الفضة، وأما قولنا "جاء زيدان" فلا بد ان يأول الى انه جاء مسميان بزيد- فيرد عليه ان تأويل تثنية العَلَم الى ارادة المسمى من اللفظ خلاف الوجدان اللغوي، ففرق بين ان يقال جاء مسميان بزيد وان يقال جاء زيدان، فان الاول نكرة دون الثاني، فتأويل "جاء زيدان" الى أنه "جاء مسميان بزيد" يحوِّله من المعرفة

٥٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الى النكرة، مع انه خلاف الوجدان اللغوي.

ان قلت: انه لامانع من كون المراد من قولنا جاء زيدان انه جاء المسميان  
بزيد فلا يخرج بذلك عن كونه معرفة.

قلت: ان ذلك يوجب افتقاده لمعنى العَلَمية وهو خلاف الوجدان اللغوي  
ايضا.

هذا، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" انه لو تم هذا التأويل في العَلَم فلا يتم  
جزما في تثنية اسم الإشارة لتوغلها في التعريف، فلا يمكن إرجاعها الى  
النكرة، فلا بد ان يفسر تثنية اسم الإشارة بانه يلحظ المعنى الكلي وهو المفرد  
المذكر المشار اليه فيثنى قبل عروض الإشارة اليه، ثم يعرضه الإشارة<sup>(١)</sup>.

وفيه ان المادة التي تعرضه هيئة التثنية في اسم الإشارة ان جردت عن  
خصوصية الإشارة فلا بد ان تستفاد خصوصية الإشارة من هيئة التثنية، وهذا  
يعني كون وضع هيئة التثنية في اسم الإشارة وضعا شخصيا على خلاف  
وضع هيئة التثنية في سائر الموارد، وهذا هو الذي انكره المحقق العراقي  
بنفسه، حينما ذكر صاحب الفصول "ره" ان التثنية في اسم الإشارة موضوعة  
بوضع شخصي على معناها، فرد عليه المحقق العراقي "قده" بانه مخالف  
للذوق السليم الحاكم بكون وضع هيئة التثنية على معناها وضعاً نوعياً مطلقاً.

هذا، ولكن يمكن ان يقال في تفسير تثنية اسم الإشارة بان المفرد منه مثل  
"هذا" يدل على الشيء الواحد المتخصص بوقوع الإشارة اليه بنفس هذا  
اللفظ، وهذا المعنى وان لم يكن معنى كلياً على حد المفاهيم الاسمية لكنه  
بالنظر العرفي قابل للتعدد وهيئة التثنية تدل على تعدده، ولكن لا يرتفع به  
الإشكال في الأعلام، حيث ان الموضوع له في الأعلام لما كان جزئياً

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٠٩  
حقيقيا عقلا وعرفا، فبناء على كون هيئة التثنية دالة على تكرر أفراد المعنى الواحد فيشكل الأمر في تثنيته، وقد مر ان تأويل تثنية العَلَم كزيدين الى مسميين بزيدين خلاف الوجدان اللغوي.

والحلّ ان يقال انه لادليل على وضع هيئة التثنية على افادة تكرر افراد المعنى الواحد، بل هي موضوعة لإفادة تكرر طبيعي معنى المفرد بلا فرق بين كونه بنحو تكرر افراد معنى واحد او تعدد ذات المعنى، فوضعت التثنية لتكون في قوة تكرر لفظ المادة من حيث افادته معنى ما، وهذا يصح حتى في تثنية اللفظ المهمل كقولنا ديزان، فانه لوحظ في هيئة التثنية فيها افادة تكرر المعنى لو كان للفظ معنى، وبناء على ذلك ففي مثل قولنا "جاء زيدان" فحيث يكون الأمر منحصرافا بافادة تكرر معنيين، دون تكرر افراد معنى واحد فيتعين الأمر فيه لامحالة، وكذا في تثنية اسم الإشارة، وأما في أسماء الأجناس كقولنا "جنني بعينين" فلاتدل هيئة التثنية الا على تكرر ما للفظ المفرد من طبيعي المعنى، وهذا كما يجتمع مع ارادة تكرر افراد معنى واحد كالذهب يجتمع مع ارادة تكرر معنيين كان يراد منه معنى الذهب ومعنى الفضة، وهكذا الأمر في الجمع، وبناء على ذلك فلو نهى المولى عن الإتيان بمجموع العيون التي تكون في الدار، وعلمنا بانه اراد الذهب جزما، فكما انه يحتمل ان يكون نهيه متعلقا بالإتيان بمجموع افراد الذهب الموجودة في الدار كذلك يحتمل ان يكون نهيه متعلقا بالإتيان بمجموع افراد الذهب والفضة الموجودة في الدار، وحينئذ فتصل النوبة الى الاصل العملي، ومقتضى الاصل العملي في المثال هو البراءة عن حرمة الإتيان بمجموع افراد الذهب، وانما القدر المتيقن هو حرمة الإتيان بمجموع افراد الذهب والفضة الموجودة في الدار.

نعم يمكن ان يقال بان ظاهر حال المتكلم هو ارادة تعدد افراد معنى

٥١٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
واحد، الا في مثل تشنية العَلَم او جمعه حيث ينحصر الأمر فيهما بإرادة تعدد  
المعنى .

هذا، وقد ذكر في البحوث وجها لإثبات وضع هيئة التشنية على الجامع بين  
إفادة تكرر افراد معنى واحد او تعدد المعنى، ومحصل هذا الوجه هو ان  
اللفظ المشترك الموضوع على معنيين مثلا وان كان يوجب حصول كلا  
معنييه في ذهن المخاطب حسب اقتران الأکید بين اللفظ والمعنى، لكن  
لايدل على استعمال المتكلم لهذا اللفظ الا في احد المعنيين لابعينه،  
ولانعني من ذلك مفهوم احدهما بل واقع احدهما، نظير قيام البيئنة على  
نجاسة احد الإنائين، فانها قامت على نجاسة واقع معين يعبر عنه بعنوان  
احدهما كما هو واضح، وحينئذ فاذا قال المتكلم "رأيت زيدا" وكان زيد  
اسما لابن عمرو وابن بكر، دل ذلك على استعماله له في معنى معين واقعا  
ولكنه مردد بحسب مقام الاثبات بين زيدبن عمرو وبين زيد بن بكر، ولكن  
يعلم انه ليس مراده الاستعمالي شخصا ثالثا غيرهما، فلو قال رأيت زيدبن دل  
على انه قصد شخصين ليسا غير ابن عمرو وابن بكر فينطبق عليهما لامحالة،  
وحيث ان لفظ زيد كان يدل على معنى جزئي واقعا فلا يخرج عن العَلَمية  
وحيث يكون مترددا اثباتا بين شخصين يكون قابلا للتعدد، وهكذا في اسم  
الإشارة، فان لفظ "هذا" مستعمل في معنى جزئي واقعا، ولأجل ذلك  
لم يخرج عن معناه الحرفي حيث يدل على واقع الفرد ويكون معرفة، لكن  
المشار اليه لما كان مرددا بين شيئين إثباتا، فلأجل هذا التردد يكون قابلا  
للتكثير والتشنية، ولايلزم في تصوير هذا الوجه ان يكون الفرد المردد معقولا  
واقعا، بل يكفي كونه معقولا عرفا، وبهذا الوجه يمكن تصحيح استعمال لفظ  
العينين في اكثر من معنى، حيث يدل لفظ العين على استعمال المتكلم له  
في احد معنييه ولأجل تردد المعنى المستعمل فيه إثباتا يكون قابلا للتكثير

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥١١  
والتثنية<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ان هذا الوجه لا يجدي شيئا في انكار وضع التثنية لخصوص إفادة تعدد افراد معنى واحد، فانه بعد كون المفروض دلالة اللفظ على استعمال المتكلم له في معنى معين فقد يدعى وضع هيئة التثنية لإفادة تعدد افراد المعنى المستعمل فيه وان لم يعرفه المخاطب بعينه، فالمهم هو إنكار دعوى وضع هيئة التثنية على خصوص افادة تعدد افراد معنى واحد.

هذا ومن جهة أخرى ان ما ذكر في هذا الوجه من انه يبتني على كون الفرد المردد معقولا عرفا وان لم يكن معقولا عقلا ففيه ان الذي يكون بحاجة الى المعقولية العرفية هو ما ليس له واقع معين ابدا كما لو علم اجمالا بنجاسة احد ترايين واحتمل نجاسة التراب الآخر بحيث لو كانا نجسين واقعا لم يتعين انطباق المعلوم بالإجمال على احدهما المعين دون الآخر كما لو سقطت قطرة بول من السقف واحتملنا ان هذه القطرة حين وقوعها على الأرض انقسمت الى جزئين ووقع كل جزء على احد الترايين، فإجراء اصالة الطهارة في التراب الآخر غير ما علم اجمالا نجاسته يبتني على معقولية الفرد المردد عرفا، حيث لا يكون للتراب الآخر واقع معين فيكون من الفرد المردد الذي لا يكون معقولا عقلا، حيث ان الوجود يساوق التشخيص والتعين، ولا يوجد في الواقع فرد مردد، فان الفرد المردد لاهوية له ولا ماهية، ولكنه يكفي معقوليته عرفا حيث ان العرف يرى وجود الفرد المردد في الخارج، ولذا يقول أعلم بنجاسة احد الترايين وأشك في نجاسة الآخر، فكما يدعي العرف الشك في نجاسة الآخر مع انه لاتعين له واقعا فكذلك يراه موضوعا لاصالة الطهارة، فليس عندنا محذور اثباتي.

٥١٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وأما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود الفرد المردد عقلا، فانما يتم لو كان الموضوع بالذات لاصالة الطهارة هو الخارج، مع انه ليس كذلك بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني وان لوحظ فانها في الخارج بالنظر التصوري العرفي كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان التراب الآخر وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا لكنه بالحمل الشايح موجود ذهني متعين، واثر جريان الاصل أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء بتكرار التيمم بهما.

ونظير المقام بيع الكلي في المعين، حيث أن المبيع يعتبر بنظر العرف موجودا في الخارج ولكن ليس فردا معينا من الافراد الموجودة في الخارج وقد فصلنا الكلام حول ذلك في بحث التعارض.

وأين هذا من المقام مما يدل اللفظ على استعماله في معنى معين واقعا. هذا كله مضافا الى ما ذكره في البحوث في الإيراد على هذا الوجه بانه بناء على ما هو الصحيح من كون الوضع هو القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى فتكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية ولايجوز تفسير وضع هيئة التثنية بما يربطه بمرحلة الدلالة التصديقية وهي كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى. وكيف كان فالمهم هو انكار وضع هيئة التثنية لخصوص افادة تعدد افراد معنى واحد، فان الظاهر وضعها لإفادة تكرر طبيعي المعنى إما بنحو تعدد أفراد معنى واحد او بنحو تعدد ذات المعنى، كما في مثل تثنية العلم فانه اقوى شاهد على عدم اختصاص وضع التثنية لخصوص افادة تعدد افراد معنى واحد.

هذا وقد اختار المحقق الايرواني "قده" ان هيئة التثنية قد وضعت لإفادة تكرر لفظ المادة لابلما هو هو -فلايصح ان يقال "اكتب زيدين" ويراد منه الأمر بكتابة زيد مرتين- بل بما له من المعنى، فبدلا عن تكرر لفظ زيد يقال زيدان اي زيد وزيد، فيمكن في مثل "جئني بعينين" ان يراد وجوب الإتيان



استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥١٣  
بفرد من الذهب وفرد من الفضة<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر في البحوث ان المادة في التثنية غير مستعملة في معنى، بل هيئة التثنية مستعملة في افادة تكرر لفظ المادة، فبدل ان يقول عين وعين يقول عينين ويريد بذلك اخطار تصور عين وعين قاصدا بهما افهام المعنيين. ثم نقل في البحوث كلام المحقق الاصفهاني "قده" من ان مادة التثنية مستعملة للدلالة على نوع لفظ مفرد، فهو من باب استعمال اللفظ في نوعه بما هو دال على المعنى، فتدل هيئة التثنية على فردين من نوع لفظ المفرد بما انهما دالان على معنييهما<sup>(٢)</sup>.

وناقش فيه بان أخذ قيد الدلالة على المعنى في المستعمل فيه ان كان بمعنى اخذ مفهوم الدلالة قيذا - فمضافا الى كونه خلاف الوجدان، حيث لا يفهم من لفظ التثنية مفهوم الدلالة - لا يجدي شيئا، لان المطلوب هو واقع الدلالة على المعنى، وان كان بمعنى واقع الدلالة على المعنى ووجودها فيلزم من ذلك محذور آخر، حيث ان العلة الوضعية بناء على المسلك الصحيح تكون بمعنى القرن الأکید بين اللفظ والمعنى، والقرن الأکید بينهما يعني استتباع تصور اللفظ لتصور المعنى، ولا يعقل القرن الأکید بين تصور لفظ التثنية وبين التصديق بلحاظ المتكلم دلالته على المعنى<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ على ما اختاره في البحوث بان الغرض من وضع التثنية وان كان هو الإغناء عن تكرر لفظ المفرد لكن لا يعني ذلك وضع هيئة التثنية لإفادة تكرر لفظ المادة، بان يسبب هيئة التثنية كعينين تصور السامع لفظ العين مرتين.

١ - نهاية المهابة ج١ ص٥٩

٢ - نهاية الدراية ج١ ص١٦٠

٣ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٥٨

٥١٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فانه **اولا**: يرد عليه النقض بموارد الجمع كما في قولنا "العلماء"، فان لازم ما ذكره هو تسبب هيئة الجمع لإخطار لفظ العالم مرات كثيرة في ذهن المخاطب.

**وثانيا**: انه خلاف المرتكز العرفي حيث انه لا يخطر في ذهن السامع عند سماعه لفظ زيدين مثلا الا ذلك الشخصان اللذين وضع لفظ زيد عليهما، كما كان سماع لفظ "زيد وزيد" يوجب إخطارهما في ذهن السامع.

**وثالثا**: ان مقصوده مما ذكره من ان المادة في التثنية غير مستعملة في معنى بل هيئة التثنية مستعملة في افادة تكرر لفظ المادة، ان كان هو افادة تكرر لفظ المادة بما هو لزم من ذلك صحة ان يقال "اكتب زيدين" ويراد منه الأمر بكتابة زيد مرتين، وقد مر انه خلاف الوجدان، وان كان مقصوده إفادته تكرر لفظ المادة بما هو دال على المعنى فهو رجوع الى ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده"، وقد ناقش فيه آنفا.

فالانصاف انه لا يختلف عرفا لفظ زيدين مثلا عن زيد وزيد، فكما ان لفظ زيد وزيد يوجب إخطار معنيين جزئيين وهما ذلك الشخصان اللذان وضع بإزائهما لفظ زيد من غير تقدم لأحدهما على الآخر، فلو سمع هذا اللفظ من تموج الهواء فيوجب بمجموعه إخطار كلا المعنيين الجزئيين في ذهن السامع فكذلك لفظ زيدين يوجب بمجموع مادته وهيئته إخطار هذين المعنيين الجزئيين في ذهن السامع، فلا يعني دلالة هيئة التثنية على تكرر طبيعي معنى المادة ان مادة التثنية قد استعملت في معنى معين من احد المعنيين، كما لا يعني عدم استعمال مادة التثنية في معنى معين وضع هيئة التثنية لإفادة تكرر لفظ المادة.

والحاصل ان الصحيح هو كون الموضوع له لهيئة التثنية تكرر طبيعي معنى

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥١٥

المادة إما بنحو تعدد افراد معنى واحد او بنحو تعدد ذات المعنى .

فتحصل مما ذكرنا امكان استعمال التثنية والجمع بل المفرد في اكثر من معنى، وان كان يحتاج ذلك الى قرينة تدل عليه.

**الجهة الخامسة:** يمكن ان تذكر أربعة امثلة شرعية وقع الكلام في كونها

من استعمال اللفظ في اكثر من معنى .

**الأول:** ما اذا ورد في خطاب واحد الأمر بفعلين وثبت من الخارج عدم وجوب احدهما كما في قوله اغتسل للجمعة والجنابة، حيث ثبت بالارتكاز القطعي المتشرعى عدم وجوب غسل الجمعة فيقع الكلام في انه هل يمكن التمسك بهذا الخطاب لإثبات وجوب غسل الجنابة ام لا؟ فقد يقال بانه يلزم من الجمع بين ارادة استحباب غسل الجمعة ووجوب غسل الجنابة استعمال صيغة الأمر في معنيين، وهو إما مستحيل كما عليه المشهور او خلاف الظاهر كما هو الصحيح.

ولكنه يبتني على مسلك من يرى كون دلالة صيغة الأمر على الوجوب ثابتة بالوضع كما عليه صاحب الكفاية "قده"، وأما بناء على كون دلالتها على الوجوب ثابتة بمقدمات الحكمة كما هو الصحيح فلا يلزم من ارادة وجوب غسل الجنابة واستحباب غسل الجمعة استعمال اللفظ في اكثر من معنى لان صيغة الأمر قد استعملت في معناها الموضوع له وهو جامع الطلب ويكون الدال على الوجوب مقدمات الحكمة من باب تعدد الدال والمدلول، وقيام القرينة على عدم وجوب غسل الجمعة لا يقتضي رفع اليد عن الدلالة الاطلاقية بالنسبة الى وجوب غسل الجنابة، فيلتزم باستحباب غسل الجمعة ووجوب غسل الجنابة، نظير ما لو ورد في خطاب "ان ظاهرت او أفطرت فأعتق رقبة" ثم دل دليل آخر على لزوم كون الرقبة التي تعتق في كفارة الظهار

٥١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
مؤمنة، فانه لايجب سقوط اطلاق الخطاب بالنسبة الى كفارة الإفطار، وأما  
لو قلنا بان استفادة الوجوب من صيغة الأمر لا تكون ناشئة عن الظهور وانما  
تكون من باب الحجية العقلائية -كما عليه السيد الإمام "قده"- او يكون  
الوجوب مجرد حكم العقل في موارد وصول بعث من المولى نحو فعل مع  
عدم وصول ترخيص منه في تركه -كما عليه المحقق النائيني والسيد الخوئي  
"قدهما"- فالأمر أوضح، حيث ان المعنى المستعمل فيه هو جامع الطلب،  
وقيام الدليل على الترخيص في ترك غسل الجمعة لا يكون معذراً عقلاً وعقلاء  
في ترك غسل الجنابة.

**الثاني:** اذا ورد في خطاب شرعي ما يشتمل على حكم ارشادي كما في  
قوله تعالى: أطيعوا الله والرسول، حيث يلزم حمل الأمر بطاعته تعالى على  
الإرشاد الى حكم العقل، فقد يقال بانه لايمكن حينئذ حمل الأمر بإطاعة  
الرسول على كونه مولوا، حيث يستلزم ذلك استعمال صيغة الأمر في  
الارشادية والمولوية معا وهذا يكون من استعمال اللفظ في اكثر من من  
معنى، وقد ذكر نظير ذلك المحقق الاصفهاني "قده" في غير موضع من  
كلماته.

وفيه: ان الارشادية والمولوية لاتوجب الاختلاف في المعنى المستعمل  
فيه، وانما توجب اختلاف الداعي في الاستعمال، ولامانع من استعمال صيغة  
الأمر بداعي الإرشاد في حصة من متعلقها وداعي المولوية في حصة أخرى  
منه، وليس في ذلك أية مخالفة للظهور.

**الثالث:** قد ورد في الروايات ان للقرآن ظهرا وبطنا<sup>(١)</sup>، وقد يستدل بهذه  
الروايات على وقوع الاستعمال في اكثر من معنى في القرآن الكريم، ولكن

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥١٧  
أجيب عنه بعدة وجوه:

١- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من احتمال كون بطن القرآن مرادا جديا  
مقارنا لاستعمال القرآن في معناه لانه استعمل فيه أيضا زائدا على استعماله  
في معناه كي يكون من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى<sup>(١)</sup>.  
والظاهر ان مقصوده هو المعنى الذي يصلح ان ينطبق عليه الكلام بوجهه،  
والا فلما معنى لعدّ كل ما يقصده المتكلم حين الاستعمال من بطون كلامه،  
فانه نظير انه قد يريد ان يأكل الطعام بعده، فانه لا يوجب كونه بطنا لكلامه.  
٢- ما ذكره صاحب الكفاية "قده" ايضا من احتمال كون البطن بمعنى  
اللازم الخفي للمعنى المستعمل فيه.

واورد عليه بعض الاعلام "قده" بانه لا يكون مدحا للقرآن الكريم لتحقيقه  
في سائر الكلمات أيضا<sup>(٢)</sup>، ولكن يمكن ان يجاب عنه باحتمال كون الغرض  
هو ترغيب الناس الى التوجه الى تلك المعاني الخفية وتعلمها من الأئمة  
عليهم السلام، مضافا الى ان اشتمال القرآن الكريم على لوازم خفية معتنى  
بها يكون مدحا له لامحالة، اذ كثير من الكلمات يخلو عن اللوازم الخفية  
المهمة.

٣- ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من امكان ان يراد منه الكبرى التي  
يستخرج منها المدلول المطابقي للآية، كما يستفاد من تفسير اهل الذكر  
بالأئمة عليهم السلام فانه يكشف عن كبرى يكون كل من هذا التفسير  
ومورد الآية ايضا الذي هو السؤال عن علماء اهل الكتاب مصداقين لتلك  
الكبرى.

٤- ان يراد من بطن القرآن المصداق الخفي الذي لا يلتفت اليه العرف،

١- كفاية الاصول ص ٣٨

٢- منتقى الاصول ج ١ ص ٣١٩

٥١٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

كما فسر قوله تعالى "ولاتخسروا الميزان" بامير المؤمنين (عليه السلام).  
الرابع: قد أفتى كثير من الفقهاء -كالشهيد"ره" في الذكرى -بجواز قصد الإنشاء في القراءة حال الصلاة كأنشاء حمده تعالى حين قراءة "الحمد لله رب العالمين"، وإنشاء المدح حين قراءة "الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"، أو إنشاء الدعاء حين قراءة "اهدنا الصراط المستقيم"، و لا ينافي ذلك قصد القرآنية، وقد حكى وجود رواية تحتّ على طلب الهداية حين قراءة آية: اهدنا الصراط المستقيم، ولكن حكى في الذكرى عن الشيخ الطوسي "ره" المنع من ذلك، للزوم استعمال اللفظ في معنيين.

وتقريب الاشكال هو انه لا يصدق قراءة القرآن الا اذا قصد حكاية الفاظ القرآن، فلو أريد إنشاء الدعاء أيضا لزم استعمال اللفظ في الحكاية عن الفاظ القرآن وفي إنشاء الدعاء فيكون من استعمال اللفظ في معنيين.  
وقد اجيب عنه بجوابين:

**الجواب الاول:** ما ذكره السيد الحكيم "قده" في المستمسك من أن قصد الدعاء او الاخبار لا يلزم استعمال اللفظ في المعنى ولا يتوقف عليه، كما في باب الكناية فإن المتكلم بأن زيدا كثير الرماد يقصد الاخبار عن المعنى المكنى عنه وهو كون زيد كريما ولكن لا يستعمل اللفظ فيه، وإنما يستعمله في المكنى به وهو كثرة رماده ولا يقصد الاخبار عنه<sup>(١)</sup>.

وظاهر ما ذكره "قده" أن قراءة القرآن وان كانت تتقوم باستعمال اللفظ في الحكاية عن الفاظ القرآن لكن لا يلزم من قصد انشاء الدعاء به استعمال اللفظ في معنيين حيث لا يستعمل اللفظ في انشاء الدعاء، وهكذا في قصد الاخبار، فيكون نظير المكنى عنه في الكناية.

استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥١٩  
و فيه ان انشاء الدعاء او الاخبار يكون داخل في المستعمل فيه، الا ترى أنه  
لو سئل شخص عن المصلي "هل جاء أحد؟" فقال المصلي "جاء رجل من  
أقصى المدينة" وقصد بذلك الاخبار عن مجيئ رجل من آخر البلد فهل يكون  
ذلك خارجاً عن المستعمل فيه الذي يرى اللفظ فانيافيه؟، وهكذا لو قرأ قوله  
تعالى "رب اني لما انزلت الي من خير فقير" وقصد بذلك الدعاء لنفسه، مع  
انه في القرآن الكريم من كلام موسى (عليه السلام) فهل يكون انشاء الدعاء  
لنفسه خارجاً عن المستعمل فيه؟.

**الجواب الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن قصد القرآنية خارج  
عن باب الاستعمال رأساً، وإنما هو حكاية عن طبيعي لفظ القرآن بإيجاد فرد  
آخر مشابه للفرد الأول الذي نزل على قلب النبي (صلى الله عليه وآله)، فكما  
أن قراءة شعر المتنبي عبارة عن إيجاد فرد من تلك الألفاظ المنسقة على  
النهج الخاص المماثل لما صدر منه بقصد الحكاية عن الطبيعي، فكذا في  
القرآن.

و نظير المقام ما لو سألك أحد عن العصفور مثلاً وأنه أي شيء، و لم يره  
طيلة عمره، فأخذت عصفوراً بيدك وأرَيْتَه وقلت هذا العصفور، فإنك قصدت  
بذلك إراءة الطبيعي الذي وضع له هذا اللفظ براءة هذا الفرد، فقد حكيت  
عن الطبيعي براءة المصداق، لا أن لفظ العصفور موضوع لفرد معين وقد  
أرَيْتَه براءة هذا الفرد.

والحاصل أننا ننعقل لقصد القرآنية معنى آخر وراء ذلك، فليس هو من  
استعمال اللفظ في اللفظ، وإنما هو حكاية عن الطبيعي بإيجاد الفرد المماثل  
كما عرفت.

و من المعلوم أن الحكاية عن ذلك الطبيعي بالإضافة إلى قصد المعنى من

٥٢٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

خير أو إنشاء تكون لا بشرط، فإذا اقترنت الحكاية المزبورة بقصد المعنى كان هناك استعمال للفظ في معناه زائداً على الحكاية، وإلا فهي حكاية صرفة وليست من الاستعمال في شيء.

و عليه فلا مانع من أداء المقاصد بالحكاية عن القرآن كغيره من شعر ونحوه كما لو أردت الاخبار عن مجيء رجل من أقصى البلد فقلت "جاء رجل من أقصى المدينة".

فظهر لك أنّ الجمع بين قصد القرآنية وانشاء الدعاء ونحوه ليس من استعمال اللفظ في معنيين، وإنما هو استعمال واحد في انشاء الدعاء فقط، مقترناً بالحكاية عن الطبيعي بإيجاد الفرد المماثل التي هي خارجة عن باب الاستعمال رأساً كما عرفت. على أنّ بطلان الاستعمال في معنيين وإن كان هو المشهور إلا أنّ الحق جوازه كما بيّناه في الأصول.

ويؤيد ما ذكرناه: أنّ قصد المعاني يعدّ من كمال القراءة، وقد أمرنا بتلاوة القرآن عن تدبر وخشوع وتضرع وخضوع وحضور للقلب المستلزم لذلك لا محالة، وإلا فمجرد الألفاظ العارية عن قصد تلك المعاني، أو المشتملة على مجرد التصور والخطور لا يخرج عن مجرد لقلقة اللسان المنافي لكمال قراءة القرآن<sup>(١)</sup>.

وما ذكره هو الصحيح، توضيح ذلك أنه ليست قراءة القرآن متقومة بإيجاد لفظ القرآن واستعماله في نوع هذا اللفظ - كما كان في مثل قولنا "ضرب كلمة" حيث كان المستعمل فيه والمحكي للفظ "ضرب" هو نوع هذا اللفظ- حتى يكون استعماله في المعنى الموضوع له لهذا اللفظ من قبيل استعمال اللفظ في معنيين، كما مر نظيره في قولهم "قلب ملوم مولم" و"قلب



استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ..... ٥٢١  
بهرام ما رهب".

بل يكفي في صدق قراءة القرآن كون التلفظ بلفظ القرآن بداعي الحكاية عنه، ولا يضرب بذلك عدم قصد معناه او قصد معنى آخر، كما في مثال قراءة قوله تعالى "رب اني لما انزلت الي من خير فقير" مع قصد انشاء الدعاء لنفسه، فقراءة القرآن نظير قراءة شعر شاعرٍ بداعي قراءة شعره فانه يقصد ان يقرأ شعر ذلك الشاعر ولا ينافيه كونه قاصدا مدح محبوبه بينما ان الشاعر مدح شخصا آخر.

هذا ولا يخفى أن ما ورد في بعض الكلمات من ان قراءة القرآن مثلا تكون بالتلفظ بلفظ القرآن بداعي ايجاد فرد مماثل للفظ القرآن<sup>(١)</sup>، لا يخلو من مسامحة، حيث أن مجرد داعي ايجاد الفرد المماثل للقرآن لا يكفي في صدق قراءة القرآن لأنه قد يكون بقصد الاقتباس منه، وانما تتقوم قراءة القرآن بالتلفظ بلفظه بداعي الحكاية عنه.

## المشتق

ويقع الكلام عنه في جهات:

### في تصوير محل النزاع

**الجهة الاولى:** لاريب في صحة اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا وكونه استعمالا حقيقيا، كما ذكروا انه لاريب في صحة استعماله فيمن كان متلبسا بالمبدأ سابقا ولكن انقضى عنه التلبس به فعلا، وانما النزاع في ان استعماله فيه هل يكون على نحو الحقيقة او المجاز، بعد الاتفاق على أن استعماله فيمن لم يتلبس بالمبدأ فعلا ولكنه سيتلبس به في المستقبل يكون مجازا.

ولكن حكي عن المحقق الطهراني "قده" انه خالف في ذلك، فذكر ما حصله انه لاريب في عدم صحة حمل هوهو على من انقضى عنه المبدأ ولأجل ذلك لا يصح حمل الجوامد على من انقضى عنه المبدأ لانحصار حمله على الذات بحمل هوهو فلا يقال للشجر انه بذر ولللهواء انه ماء، فينحصر النزاع في المشتق في انه هل يكون حمله على الذات من حمل هوهو حتى لا يصح استعماله فيما انقضى عنه المبدأ او يكون من حمل ذوهو حتى يصح استعماله فيما انقضى عنه المبدأ لكفاية ادنى الملازمة في انتساب الذات الى امر ولو بلحاظ تلبسه السابق به<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه **اولا:** ان من المتفق عليه كون حمل المشتق على الذات - كقولنا "زيد عالم"- من حمل هوهو ويسمى هذا الحمل بحمل المواطة وليس من حمل ذوهو الذي يسمى بحمل الاشتقاق، وانما ينحصر حمل

فهرس المطالب ..... ٥٢٣

ذوهو بحمل نفس المبدأ على الذات، كحمل العلم على زيد، فانه لايقال "زيد علم" الا بتوسيط ذو او باشتقاق الوصف منه كالعالم، وعليه فحمل جملة "ذو علم" على زيد يكون من حمل هو هو كحمل العالم عليه وانما يكون حمل نفس العلم على زيد من حمل ذوهو، كما يظهر ذلك من المحقق الطوسي "ره" في منطق الاشارات والتنبيهات<sup>(١)</sup>.

وثانيا: ان ما ذكره من الفرق بين حمل هو هو وحمل ذوهو - بالالتزام بكون حمل ذوهو على ما انقضى عنه المبدأ صحيحا دون ما لو كان الحمل بنحو هو هو او الالتزام بكون الاول استعمالا حقيقيا دون الثاني - لا يخلو عن غرابة، فانه لا يوجد فرق بين قولنا زيد عالم وبين قولنا زيد ذو علم.

وثالثا: ان النزاع بين الاعلام في المقام ليس في صحة استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ، بل نزاعهم في كونه استعمالا حقيقيا او مجازيا.

نعم لا يبعد ان يقال بان الالتزام بصحة استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ او فيما سيتلبس بالمبدأ في المستقبل لا يتم باطلاقه، فكيف يصح ان يقال للقائم انه قاعد باعتبار انه كان قاعدا في السابق او سيكون قاعدا في المستقبل، الا اذا كان بمستوى يستحسن الطبع استعماله بنحو المجاز الادعائي بعلاقة ما كان او علاقة الأول والمشاركة ونحو ذلك، وكذا لا يقال لفقيه بارع انه جاهل باعتبار كونه جاهلا اول عمره، كما لا يقال لعادل انه فاسق باعتبار كونه فاسقا سابقا.

### المراد من المشتق

الجهة الثانية: ان الظاهر ان المراد من المشتق ليس هو المشتق النحوي

[s•Comment ٢]: هذا يعني انه استعمال

مجازي فيما وجدت علاقة ما كان، وغلط في غيره، وكان الاستاذ يرى صحة الاستعمال المجازي في غير مورد وجود العلاقة فيرى في المقام انه غلط

٥٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

اي ما كان لكل من هيئته ومادته وضع مستقل مثل "العالم" بل المراد منه اصطلاح خاص اصولي وهو كل ما صح حمله على الذات ولو كان جامدا كلفظة الزوج والحر والرقّ والسيف، والنسبة بين المشتق النحوي والاصولي هي العموم من وجه، حيث يشمل المشتق النحوي مثل الافعال وكذا المصادر بناء على اشتقاقها، ولكن حيث لاتحمل الأفعال والمصادر على الذات فلا يكون المقصود من المشتق في المقام ما يشمل ذلك -نعم يشمل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وصيغة المبالغة واسم الزمان والمكان والآلة - كما ان المشتق الاصولي يشمل الجامد الذي يصح حمله على الذات مما يفرض فيه بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ بان كان العنوان منتزعا من امر خارج عن الذات كعنوان الزوج والرق والسيف وما شابه ذلك، وحيث ان نكته النزاع تعم المشتق الاصولي فالظاهر ان المراد من كلمة المشتق كما ذكره صاحب الكفاية "فده" هو المشتق الاصولي<sup>(١)</sup>.

وان ابيت عن ذلك فلا ريب في تأتي النزاع في الجامد الذي يحمل على الذات، ويشهد على ذلك ما ذكره فخر المحققين "ره" فيما لو كانت عند رجل زوجتان كبيرتان ثم تزوج صغيرة فأرضعتها إحداهما بمقدار الرضاع الكامل ثم أرضعتها الأخرى كذلك، فتحرم الصغيرة والكبيرة الأولى عليه، ولكن في تحريم المرضعة الأخيرة خلاف، واختار والذي وصاحب السرائر تحريمها حيث يصدق عليها انها ام زوجته، لانه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا<sup>(٢)</sup>.

وكذا ذكر الشهيد الثاني "ره" في المسالك أنه ذهب أكثر المتأخرين وابن ادريس في السرائر والحلي في مختصر النافع إلى تحريم الكبيرة الثانية أيضا،

١ - كفاية الاصول ص ٣٩

٢ - ايضاح الفوائد ج ٣ ص ٥٢

[Comment ٣١]: المحقق الاصفهاني:  
التحقيق في خروج المصادر  
مطلقا- مع كونها من  
المشتقات- عدم الجري لها  
على الذات، و عدم اتحادها  
معها، كي يكون بقاؤها موهما  
لصدقها. فافهم فاستقم.

فهرس المطالب ..... ٥٢٥  
لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته وإن كان عقدها قد انفسخ، لأنّ الأصحّ أنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعنى، فتدخل تحت قوله تعالى وأمّهات نسائكم<sup>(١)</sup>.

ولابأس في المقام بتحقيق حال المسألة المذكورة، فنقول تارة يقع البحث عنها على ضوء القواعد العامة واخرى على ضوء النصوص الخاصة. اما البحث على ضوء القواعد العامة فالظاهر ان مقتضاها هو التفصيل حيث أن للمسألة صوراً.

**الصورة الاولى:** ان تكون الزوجة الكبيرة الاولى مدخولا بها فحينما تصير الصغيرة بنتا رضاعية لها فيحكم بحرمه هذه الصغيرة على الرجل، لانها لاتقلّ عما لوطلق رجل زوجته فتزوجت من رجل آخر فأرضعت من لبنه صبية فان هذه الصبية تحرم علي الزوج السابق ايضا حيث أنها -بمقتضى قوله (صلى الله عليه وآله) يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب<sup>(٢)</sup>- تكون بحكم ما لو ولدت الزوجة السابقة من زوجها اللاحق بنتا حيث تحرم هذه البنت على زوجها السابق لما ورد في صحيحة محمد بن مسلم أنه قال سألت احدهما عن رجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت ايصلح لمولاهما الاول ان يتزوج ابنتها قال لاهي حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء<sup>(٣)</sup> ونحوها روايات أخرى.

**الصورة الثانية:** ان لاتكون الزوجة الكبيرة الاولى مدخولا بها ولكن ارضعت من لبن هذا الرجل تلك الزوجة الصغيرة، وذلك كما لو حملت منه بجذب ماءه حيث يكفي ذلك في صدق كون اللبن لبنه فتصير الزوجة

١ -مسالك الأنعام ج٧ ص٢٦٩

٢- وسائل الشيعة ج٢٠ ص٣٧١ ابواب ما يحرم بالرضاع باب ١ ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص٤٥٨ باب ١٨ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٢

الصغيرة بنتا رضاعية له فتحرم عليه .

وأما الزوجة الكبيرة الأولى فلادليل على حرمتها على الرجل في هاتين الصورتين فضلا عن الزوجة الكبيرة الثانية، وذلك لانه بمجرد تحقق الرضاع الكامل بين الكبيرة الأولى والصغيرة تزول زوجية الصغيرة فلا يتصور زمان تتقارن فيه زوجية الصغيرة مع كون الكبيرة الأولى أمًا رضاعية لها، ومعه فلا يصدق عليها انها أم زوجته حتى تحرم عليه .

ولكن قد يحاول اثبات حرمة الكبيرة الأولى بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما قد يقال من أن زوال زوجية الصغيرة متأخر رتبة عن

صيورتها بنتا رضاعية للرجل او للكبيرة الأولى، حيث ان النسبة بينهما نسبة الحكم الى موضوعه ولا يرب في تاخر الحكم عن موضوعه رتبة وكذا المسبب عن سببه، ففي رتبة تحقق الموضوع وهو صيورتها بنتا رضاعية لم يتحقق الحكم وهو زوال زوجيتها للرجل، وحيث يستحيل ارتفاع النقيضين في المرتبة، فلا بد ان تكون زوجيتها باقية في رتبة تحقق هذا الموضوع، وحينئذ فبمقتضى تضاييف بنتية الصغيرة للكبيرة الأولى مع امومة الكبيرة الاولى لها فهما في مرتبة واحدة، وهذا يعني ان حصول امومة الكبيرة الأولى يكون مقارنا رتبة مع زوجية الصغيرة للرجل، وهذا يكفي في صدق عنوان ام الزوجة عليها فتحرم عليه .

وقد أورد عليه السيد الخوئي "فده" بما محصله ان بنتية الصغيرة للكبيرة الاولى وامومة الكبيرة لها وان كانتا متساويتين رتبة لمكان تضاييفهما لكن تقدم بنتية الصغيرة للكبيرة على زوال زوجية الصغيرة بنكته تقدم الموضوع على حكمه لا يقتضي تقدم امومة الكبيرة لها على زوال زوجية الصغيرة، فانه لا بد من تحقق الملاك في التقدم والتأخر الرتبي وهو عليه المتقدم للمتأخر،

فهرس المطالب ..... ٥٢٧

ومجرد كون احد المتساويين مقدما رتبة على شيء لا يقتضي تقدم المساوي الآخر على ذلك الشيء، فتقدم النار على الحرارة بملاك العلية لا يستلزم تقدم الماء الذي هو مساو رتبة مع النار على الحرارة لانفناء ملاك العلية بين الماء والحرارة، وفي المقام أيضا لاتوجد ملاك العلية بين أمومة الكبيرة الأولى للصغيرة وبين زوال زوجية الصغيرة، لعدم كونها موضوعا له<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا اليراد، فانه بعد بقاء زوجية الصغيرة في رتبة حصول بنتيتها للكبيرة الأولى فتكون امومة الكبيرة الأولى لها متحققة في رتبة بقاء زوجية الصغيرة لأجل التضاييف بين البنية والأمومة، فان تساوي المتضاييفين في الرتبة يكون ناشئا عن المقتضي لاتحادهما في الرتبة بالنظر العرفي على الاقل، فكما يكون الحكم المترتب على احدهما متأخرا رتبة عنه فكذلك يكون متأخرا عن الآخر أيضا، فيختلف عما كان التساوي في الرتبة ناشئا عن مجرد عدم المقتضي للتقدم والتأخر الرتبي كالماء والنار، فالحرارة الناشئة عن النار لاتكون متأخرة عن الماء رتبة.

نعم لو فرض كون السبب لزوال زوجية الصغيرة صيرورتها بنتا رضاعية للرجل - كما في الصورة الثانية وهي مالو ارضعت الكبيرة الاولى للصغيرة من لبن الرجل مع عدم دخوله بالكبيرة - فما يكون متضاييفا لها هو ابوتها لها لأمومة الكبيرة لها، وعندئذ فيكون تساوي بنتيتها للرجل مع بنتيتها للكبيرة وامومة الكبيرة لها في الرتبة بنكته عدم ما يقتضي التقدم والتأخر الرتبي بينهما، فياتي فيه ما مر من ان المتأخر رتبة عن إحداهما لا يكون متأخرا رتبة عن الأخرى.

والمهم في الجواب عن هذا الوجه الاول لاثبات حرمة الكبيرة الاولى ان

٥٢٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

يقال ان مجرد التقارن في الرتبة لا يكفي في صدق عنوان ام الزوجة عليها بالنظر الدقي العرفي، ولا عبرة بالنظر العرفي المسامحي حيث ان العرف والعقلاء لا يقبلونه في مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد او بين العقلاء انفسهم، فليست الكبيرة الأولى بالنظر الدقي العرفي أمّ زوجة الرجل في ايّ زمان من الأزمنة، حيث أنها قبل تحقق الرضاع الكامل لم تكن أمًا للصغيرة وبعد تحقق الرضاع الكامل وصيرورتها أمًا لم تكن الصغيرة زوجة للرجل، والمدار في تحقق موضوع الأحكام يكون بنظر العرف على وعاء الزمان دون وعاء الرتبة، ولأجل ذلك نلتزم بتقارن ثبوت الحكم لموضوعه مع حدوث الموضوع، فلو فرض ملاقات الماء الكر في حال حدوث كريتته للنجس فيحكم بعدم انفعاله بملاقاة النجس.

**الوجه الثاني:** ما حكى عن المحقق العراقي "قده" من أن العرف يرى زمان أمومة الكبيرة الاولى للصغيرة متحدا مع زمان زوجية الصغيرة للرجل بملاحظة شدة اتصال زمانهما فيرون الكبيرة الاولى أما للزوجة الفعلية وان فرض عدم كونها كذلك بالدقة العقلية.

بل ولئن تدبرت ترى كونها كذلك بحسب الدقة ايضا، نظرا الى أن الامومة وان كانت في رتبة متأخرة عن علتها التي هي الرضعة الاخيرة لكنها متقارنة معها زمانا كما هوشأن كل معلول مع علتته حيث تكون زوجية الصغيرة متحققة في زمان تحقق الرضعة الاخيرة، فلاجرم يتحد زمان امومة الكبيرة الاولى للصغيرة مع زوجية الصغيرة للرجل على نحو الدقة العقلية، وحينئذ فاذا كان المعيار على الاتحاد بحسب الزمان دون الرتبة فقها يرتفع به الاشكال من رأسه بلا حاجة الى التشبث بفهم العرف<sup>(١)</sup>.

**[Comment ٢٢]:** فالاعتصام وان كان متاخرا عن الكرية تاخر الحكم عن موضوعه، ولكنه مقارن مع الكرية زمانا فلا ينجسه ملاقاته النجس. كما ان لمس يد الجارية المشترأة اجازة للشراء، ولا يكون للمس حراما، حيث انه مقارن زمانا مع الملكية، وان كانت الملكية متاخرة عن اللبس رتبة. كما ان اعتاق العبد فسخ للبيع وعق له' مع ان العق متاخر عن الملكية تاخر الحكم عن موضوعه والملكية متاخرة عن فسخ البيع كذلك' ولكنها جمعة متحققة في زمان واحد



فهرس المطالب ..... ٥٢٩

وفيه أنه اذا كان العرف ملتفتا الى زوال زوجية الصغيرة بمجرد تحقق رضعتها الاخيرة من الكبيرة الاولى فمنع من عدم قبوله بنظره الدقي أن هذه الكبيرة لم تكن في أي زمان أم زوجة الرجل.

وأما ما ذكره أخيرا (من كون الكبيرة الاولى اما للزوجة الفعلية بالدقة العقلية ايضا لاتحاد زمان زوجية الصغيرة للرجل مع امومة الكبيرة الاولى) فيرد عليه أنه عند تحقق الرضعة الاخيرة فكما تتحقق أمومة الكبيرة للصغيرة وبنيتية الصغيرة لها فكذلك تتحقق زوال زوجية الصغيرة للرجل فلو كان المدار على الاتحاد في الزمان أنتج عكس مقصوده.

**الوجه الثالث:** ما قد يقال من ان قوله تعالى "حرمت عليكم... ربايبكم... من نسائكم اللاتي دخلتم بهن"<sup>(١)</sup> حيث يكون شاملا لما اذا طلق الرجل زوجته بعد ان دخل بها ثم تزوجت هي من رجل آخر وصار لها بنت فبقرينة السياق يكون قوله تعالى "... وامهات نسائكم" شاملا لامّ الزوجة السابقة كما في المقام.

وفيه ان حكم بنت الزوجة السابقة مستفاد من الروايات الخاصة التي سبق ذكرها لامن الآية، على ان مجرد السياق لايشكل قرينة.

**الوجه الرابع:** ما اشار اليه صاحب الجواهر "قده" من دعوى كفاية ادنى الملابس في اضافة الأمّ الى الزوجة فيصدق على ام الزوجة السابقة، فيشملها قوله تعالى وامهات نسائكم، ولايربط له بعدم كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، وعليه فتحرم على الرجل زوجته الكبيرتان مضافا الى زوجته الصغيرة.

ثم اورد عليه بأن كفاية ادنى ملابس في الاضافة لاتقتضي حمل

**[Comment ٢٢]:** ولكن كيف يجتمع الزوجية وزوال الزوجية مع الرضعة الاخيرة؟!، والحل ان يقال ان الزوجية مقارنة مع الرضعة الاخيرة واما زوال الزوجية فهي مقارن لتمام الرضعة وانقضاءها. فالصحيح ان يقال ان زمان العلة والمعلول في الاحكام الشرعية تابع لكيفية التشريع، ففي مثال الرضاع يكون تمام الرضاع والانقضاء علة شرعا لتحقق البنيتية وزوال الزوجية،

ظهور اللفظ عليه<sup>(١)</sup> وما ذكره متين جدا.

وحيث لم يتم أي من هذه الوجوه فمقتضى القاعدة في الصورة الأولى والثانية بقاء زوجية الكبيرة الأولى فضلا عن الكبيرة الثانية.

**الصورة الثالثة:** ما اذا فرض عدم دخوله بالكبيرة الأولى وعدم ارضاعها للصغيرة من لبنه، فالمتجه زوال زوجية الكبيرة الأولى وحرمتها عليه وبقاء زوجية الصغيرة، -وكذا الكبيرة الثانية لو كانت غير مدخول بها و لم يكن ارضاعها للصغيرة من لبن الرجل- حيث ان اطلاق الدليل المقتضي لبقاء زوجية الصغيرة يكون واردا على موضوع زوجية الكبيرة حيث يجعلها أمًا لزوجته، فيشملها قوله تعالى "حرمت عليكم امهات نساكنكم" بخلاف دليل بقاء زوجية الكبيرة الأولى فانه ليس واردا على موضوع زوجية الصغيرة التي صارت بنتا رضاعية لها، لان دليل حرمة بنت الزوجة مقيد بفرض كون الزوجة مدخولا بها، حيث قال تعالى: حرمت عليكم... ربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن<sup>(٢)</sup>.

ولأجل ذلك نقول ان مقتضى القاعدة انه لو تزوج رجل ببنت زوجته قبل الدخول بامها او عقد عليهما في آن واحد فتحرم عليه الأم ولكن يكون نكاح البنت صحيحا كما ذكره السيد الخوئي "قده"<sup>(٣)</sup>، وان كان المشهور بطلان نكاح البنت مع وقوع العقد عليها متأخرا وبطلان كل العقدين في فرض وقوعهما في زمان واحد، فانه لم يظهر لما ذكره المشهور وجه صحيح.

ودعوى ان ذلك مقتضى ما ورد من النهي عن الجمع بين الأم والبنت، ففي معتبرة مسعدة بن زياد انه يحرم من الإماء عشر لايجمع بين الام

١ -جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٣٣٤

٢ -سورة النساء الآية ٢٣

٣ -موسوعة الامام الخوئي ج ٣٢ كتاب النكاح ص ١٩

[Comment ٢٤]: الثالث: ان

يكون احد الدليلين بفعليته واردا على الدليل الآخر، كما لو تزوج بنت زوجته التي لم يدخل بها، فان المشهور وان كان هو بطلان الزواج ببنتها قبل طلاقها، ولكن مقتضى الصناعة هو كون دليل نفوذ النكاح المقتضي لنفوذ نكاح البنت واردا على موضوع زوجية أمها، حيث يجعلها مصداقا لأم الزوجة فيشملها دليل التحريم، وكذا لو اشترط على امرأة ان تكون في المسجد، فانه في فرض صيرورة المرأة حائضا تكون حرمة مكثها في المسجد بفعليتها واردا

فهرس المطالب ..... ٥٣١  
والابنة<sup>(١)</sup> وفي رواية مسمع ثمانية لاتحل مناكحتهم: أُمَّتُكَ أُمَّهَا أُمَّتُكَ<sup>(٢)</sup>، فاذا جمع بينهما في عقد واحد فيحكم ببطلانه، كما انه اذا عقد على البنت بعد العقد على أمها فيحكم ببطلان العقد على البنت لكونه مصداقا للجمع بينهما عرفا، وكذا يدل عليه رواية موسى بن بكر عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) انه قال في رجل كان تحته امرأة فتزوج أمها أو ابنتها أو أختها فدخل بها ثم علم: فارق الأخيرة والأولى امرأته و لم يقرب امرأته حتى يستبرئ رحم التي فارق<sup>(٣)</sup>.

وفيه ان الظاهر من معتبرة مسعدة بن زياد ورواية مسمع كونهما ناظرتين الى الجمع بين الاستمتاع بالام والبنت لورودهما في الإماء، على انه لو تمت دلالتهما على بطلان نكاح البنت ولو قبل الدخول بامها فيختص ذلك بما اذا كان نكاح البنت مصداقا للجمع بين الام والبنت عرفا، ولكن حيث كان عقد كل من الزوجة الصغيرة والكبيرة الأولى قبل تحقق الرضاع الكامل بينهما، فلايستكشف من الروايتين فساد كلا النكاحين وانما يعلم بعدم بقاءهما معا على الزوجية، فلايمكن نفي احتمال بقاء زوجية الصغيرة وزوال زوجية الكبيرة، وحينئذ فيرجع الى مقتضى القاعدة من بقاء زوجية البنت بعد افتراض عدم كون رضاعها من لبن الرجل وعدم الدخول بالكبيرة الأولى، واما رواية موسى بن بكر- فمضافا الى جهالة سند الصدوق الى موسى بن بكر، وقرب انصراف قوله "من كان تحته امرأة" الى فرض الدخول بها- فهي لاتدل على حكم الجمع بين عقدهما في زمان واحد ولاتدل ايضا على حكم المقام مما تأخر حصول بنتية إحدى الزوجيتين للأخرى على زواج الرجل

١ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٣٩٧ باب ٨ من ابواب ما يحرم بالرضاع ح ٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٦٦ باب ٢١ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٣٠ باب ٨ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٦

بهما .

ومع غمض العين عن ذلك كله وقبول اطلاقها لفساد نكاح البنت فيتعارض هذا الاطلاق مع اطلاق قوله تعالى: وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم...<sup>(١)</sup>، حيث انه لا يبعد ان يكون مقتضى اطلاقه جواز نكاح بنت الزوجة غير المدخول بها لا مجرد نفي حرمتها الأبدية، لانه ذكر في عداد من يحرم نكاحهن ذات البعل حيث قال تعالى "والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم" ومن الواضح عدم حرمتها الابدية والمتعين حجية اطلاق الآية عند معارضته مع اطلاق الرواية، نعم بناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من تساقط الاطلاقين فيلزم الاحتياط بالاجتناب عن كليهما للعلم الإجمالي بفساد نكاح إحداهما، نعم لو تأخر عقد زواج بنت الزوجة غير المدخول بها فقد يقال بان المرجع فيه استصحاب عدم زوجية البنت وفي الزوجة استصحاب بقاءها بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية او قاعدة الحل، على اشكال في جريان قاعدة الحل في مثل هذه الشبهات.

هذا كله بالنظر الى مقتضى القواعد العامة.

واما بالنظر الى مقتضى النصوص الخاصة فقد ورد في المقام ثلاث

روايات:

**الرواية الأولى:** رواية الكليني عن علي بن محمد(هو علي بن محمد بن البندار وهوثقة ) عن صالح بن ابي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قيل له إن رجلا تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم

فهرس المطالب ..... ٥٣٣

أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته<sup>(١)</sup>.

وقد حكم الشهيد الثاني "ره" في المسالك بضعف سندها لأجل جهالة صالح بن ابي حماد، ولأجل ان ظاهر اطلاق ابي جعفر هو الباقر (عليه السلام) ويؤيد ارادته في المقام ذكر قول ابن شبرمة في الحديث، فانه كان معاصراً له (عليه السلام) وابن مهزيار كان معاصراً لابي جعفر الثاني الامام الجواد (عليه السلام) فيكون الحديث مرفوعاً<sup>(٢)</sup>.

وقد يحاول اثبات وثاقة صالح بن ابي حماد بعدة وجوه:

١- ما نقله الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان انه كان يرتضيه ويمدحه ويقول هو ابو الخير كما كني<sup>(٣)</sup>.

وهذا يثبتني على اثبات وثاقة علي بن محمد بن قتيبة وقديدي حصول الاطمئنان بوثاقته حيث أن الصدوق "ره" نقل في كتاب الفقيه روايات كثيرة عن عبدالواحد بن عبدوس عنه فلو لم يكن موثقاً به عند الصدوق او لم يثبت عنده حسن ظاهره الكاشف عن عدالته لما اكثر النقل عنه في كتاب الترم أن لا يروي فيه الا ما كان حجة بينه وبين ربه.

فان حصل الاطمئنان بوثاقة ابن قتيبة من خلال ذلك فهو، والافلا يجدي تصحيح العلامة الحلي "ره" له لعدم جريان أصالة الحس في شهادته، واما اتباع رأيه من باب الرجوع الي الخبرة فيتوقف على حصول مقدمات الاستنباط في هذا المجال عنده وعدم حصولها لنا، ولكنه ليس كذلك

١ - وسائل الشريعة ج ٢٠ ص ٤٠٢ باب ١٤ من ابواب التحريم بالرضاع ح ١

٢ - مسالك الافهام ج ٧ ص ٢٦٩

٣ - رجال الكشي ج ٦ ص ٥٦٦

٥٣٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

(فيختلف عن توثيقات امثال النجاشي والشيخ الطوسي "ره" لقرب عهدهم بالرواة ووجدانهم لمنايع الاستنباط في هذا المجال، فيجوز الاعتماد عليها من باب الرجوع الى الخبرة وان فرض عدم جريان أصالة الحس بالنسبة الى توثيقاتهم ايضا).

كما لايجدي مانقله النجاشي من أن الكشي اعتمد على ابن قتيبه في كتاب الرجال وذلك لأن اعتماد الكشي لايعرف الامن خلال اكتنازه الرواية عن شخص والمفروض ان الكشي كان يروي عن الضعفاء كثيرا فلايكشف ذلك عن توثيقه.

كما لايجدي ما ذكره الصدوق في كتاب عيون أخبارالرضا بعدنقل ماكتبه الرضا(عليهالسلام) للمأمون في محض الاسلام وشرايع الدين من طريق عبدالواحدبن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن الرضا، حيث ذكر طريقاً آخرالى هذاالكتاب فقال:حدثني بذلك حمزة بن محمدعن قنبربن علي بن شاذان عن ابيه عن الفضل بن شاذان عن الرضا، الاانه ذكرفيه" الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعيروالتمر والزبيب وذكرفيه ان الموضوع مرة مرة فريضة واثنان اسباغ وذكران ذنوب الانبياءع صغائرهم موهوبة و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي أصح ولا قوة إلا بالله.<sup>(١)</sup>

فانه يحتمل ان يكون حكمه باصحة حديث ابن عبدوس ناظرا الى المتن لاشتمال الثاني على زيادة لايلتزم بها.

٢- ان صالح بن ابي حماد من رجال تفسيرعلي بن ابراهيم القمي "ره" <sup>(٢)</sup>، وقدالتزم جماعة كصاحب الوسائل والسيدالخوئي "قدهما" بوثاقة رجال

١ - عيون أخبارالرضا ج ٢ ص ١٢٧

٢ - تفسير القمي ج ١ ص ٣١٣

التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم".

ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدنا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روي فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد بن عقدة وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا، وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني اسماءهم في كتاب الذريعة.

وقد ذكر "قده" ان الظاهر ان الذي جمع هذا التفسير الموجود بايدنا هو ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليهما السلام، وكان تلميذ علي بن ابراهيم القمي، وقد اضاف الى تفسير القمي جملة من روايات تفسير ابي الجارود وطريقه اليه ما ذكره في أثناء كتاب تفسير القمي بقوله حدثنا بن عقدة عن جعفر بن عبدالله عن كثير بن عياش عن زياد المنذراي الجارود عن ابي جعفر (عليه السلام)، وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران<sup>(١)</sup> الى آخر القرآن، والغالب ان ابوالفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ابي الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله وقال علي بن ابراهيم، وفي عدة مواضع يقول رجع الى تفسير علي بن ابراهيم<sup>(٢)</sup> او يقول رجع الى رواية علي بن ابراهيم<sup>(٣)</sup>، او يقول رجع الحديث الى علي بن ابراهيم<sup>(٤)</sup>، وبالجملة يظهر من هذا الذي جمع كتاب التفسير وهو ابوالفضل العباس انه كان بناءه ان

١ - تفسير القمي ج ١ ص ١٠٢

٢ - راجع تفسير القمي ج ٢ ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩

٣ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٩ و ٣١٣ و ٣٨٩

٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٠ و ٢٨٦

٥٣٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
يميّز بين روايات علي بن ابراهيم وروايات تفسير ابي الجارود بحيث لا يشتبه الأمر  
على الناظرين<sup>(١)</sup>.

هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترابادي  
المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير  
القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب  
والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى  
القمي.

هذا والمهم انه لا يستفاد من هذا التفسير الموجود بايدينا ان التوثيق العام  
المذكور في مقدمة التفسير<sup>(٢)</sup> هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد  
انتهاء هذه المقدمة يقول حدثني ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة  
بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...<sup>(٣)</sup>، فمن المحتمل جدا ان  
يكون المقدمة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لجهالة  
امرهما.

واما ما قد يقال من ان صاحب الوسائل قد نقل هذه العبارة عن  
تفسير القمي، ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى هذا الكتاب، فقد أقمنا في  
البحث عن سند رواية القطب الراوندي في كتاب التعارض شواهد على عدم  
طريق حسي لصاحب الوسائل الى النسخ التي كانت بيده فراجع.

٣- ما يدعى من ان صالح بن ابي حماد كان من المعاريف الذين لم يرد  
فيهم قدح (حيث ان له سبعين حديثا تقريبا) وبذلك يحرز حسن ظاهره  
الكاشف عن عدالته وقد كان شيخنا الاستاذ "فده" يلتزم بهذه الكبرى

١ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج٤ ص٣٠٣

٢ - تفسير القمي ج ١ ص ٤

٣ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧



فهرس المطالب ..... ٥٣٧  
الرجالية، ولكن لا يصح تطبيقها على المقام لانه ذكر النجاشي في حقه ان امره  
كان ملتبسا يعرف وينكر وهذا وان لم يدل على ضعفه لكنه مانع عن احراز  
حسن ظاهره.

### تطبيق نظرية تعويض السند

ثم انه قد تطبق نظرية تعويض السند على هذه الرواية، حيث ان الشيخ "ره"  
ذكر في الفهرست طرقا معتبرة الى كتب وروايات ابن مهزيار فيقال بأن الظاهر  
من هذا الكلام وجود طرق له الى الروايات الواصلة اليه الذي نسبت الى ابن  
مهزيار، فينطبق على هذه الرواية المروية في الكافي عن ابن مهزيار بعد شهادة  
الشيخ بوصول كتاب الكافي اليه.

ان قلت: انه قد استثنى الشيخ في الفهرست عن هذه الطرق المعتبرة الى  
كتب وروايات ابن مهزيار كتاب المثالب وذكر اليه طريقا واحدا فقط وهذا  
الطريق مشتمل على ابراهيم بن مهزيار و لم يرد في حقه اي توثيق، ويحتمل  
ان تكون هذه الرواية منقولة عن كتاب المثالب.

قلت: انه ذكر شيخنا الاستاذ "قده" اولاً: ان ابراهيم ابن مهزيار كان من  
المعاريف الذين لم يرد في حقهم قدح فيكشف عن حسن ظاهره.

**وثانياً:** ان احتمال كون هذه الرواية الفقهية مذكورة استطرادا في خصوص  
كتاب المثالب بعيد جدا فيطمئن بعدمه.

والظاهر تمامية هذا الجواب الثاني دون الجواب الاول، لان روايات ابراهيم  
بن مهزيار لاتزيد على ستين رواية تقريبا فليست بمرتبة تورث الاطمئنان  
بحسن ظاهره.

وكيف كان فالمهم ان نظرية تعويض السند بعرضها العريض غير تامة  
عندنا.

فانه **اولا**: يمكن ان يقال انه لا يظهر عرفا من قول الشيخ أخبرنا بجميع كتب وروايات حريز مثلا أكثر من ان حريزا أجاز لتلميذه ان يروي عنه جميع كتبه ورواياته بشكل عام، ثم أجاز تلميذه لشخص آخر بان يروي جميع كتب وروايات حريز من طريقه وهكذا...، ويشهد على ذلك ما ذكر في الفهرست في ترجمة علي بن الحسن بن فضال انه قيل ان له ثلاثين كتبا، ثم قال أخبرنا بكتبه ورواياته، مع ان المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل"، وعليه فليس مثل هذه الإجازات الا من باب التيمن والتبرك، نظير ما كتب العلامة على ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي من أني اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي ورواياتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في إجازته لبني زهرة مثل ذلك<sup>(١)</sup>، ومثله قول الشهيد في إجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين علي بن خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف والضابط ان يصح عنده السند في ذلك لي وله<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد ما ذكرناه استبعاد كون مراد الشيخ الطوسي "ره" مثلا من قوله أخبرنا بجميع كتبه ورواياته بيان طرقه الى تفاصيل الكتب والروايات مع كثرتها، فقد ذكر مثل هذا التعبير في كتاب الفهرست بالنسبة الى اشخاص كثيرين كابي الفرج الاصفهاني حيث قال له كتاب الاغاني كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب أخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولايحتتمل عادة ان يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الاغاني الكبير مع اشتماله على ما لايمت الى العلوم الشرعية بصلة، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما

١- خاتمة المستدرک ج ٢ ص ١١٠٢٠

٢- بحار الأنوار ج ١٠٧ ص ١٩٢

فهرس المطالب ..... ٥٣٩  
يكون بالسماع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها  
وكل ذلك غير محتمل عادة مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق  
اليها.

**وثانيا:** لو سلمنا ظهوره في وجود طريق له الى تفاصيل روايات حريز مثلا  
فالمتيقن لولا الظاهر من اضافة الروايات الى شخص هو كون تلك الروايات  
روايات ذلك الشخص واقعا -ولو باعتقاد من صدر منه هذا الكلام وهو  
الشيخ في المقام حيث شهد بانه أخير بجميع كتبه ورواياته- ولا يشمل كل  
رواية نسبت الى ذلك الشخص، فلو قال شخص ان لي طريقا صحيحا الى  
جميع كلمات الشيخ الانصاري فلا يعني ذلك انه يدعي وجود طريق له الى  
كل كلام نسب اليه ولو من قبل اشخاص ضعاف.

فالمتيقن من قوله اخبرنا بجميع كتب حريز ورواياته هو كل ما يراه الشيخ  
انه رواية له بان ينسبه في كتبه اليه كما لو بدأ السند به، وأما لو روى بسند  
ضعيف حديثا عنه فيكون من الشبهة المصدقية لما يراه الشيخ بنفسه انه من  
رواياته، فلا يمكن تطبيق تعويض السند عليه، نعم بناء على ذلك لو كان  
الطريق الضعيف الذي يذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار الى إحدى  
روايات حريز من احد الطرق المذكورة في الفهرست في ضمن قوله: اخبرنا  
بجميع كتب وروايات حريز...، فيمكن فيه تعويض السند ايضا، حيث ان  
ظاهر ذكر الشيخ عدة طرق الى كتبه ورواياته هو ان كل ما يرويه الشيخ باحد  
تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الأخرى أيضا.

ان قلت: ان حمل قوله اخبرنا بجميع كتبه ورواياته على خصوص ما كان  
رواية له في نظر الشيخ، تقييد لهذا الاطلاق بلا مقيد، نعم غاية ما تقتضيه  
القرينة الحالية هو تقييده بالروايات الواصلة الى الشيخ، دون الروايات

٥٤٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

المنسوبة اليه مما لم تصل الى الشيخ، حيث مر أنه لا يمكن للشيخ عادة ان يحيط بجميع الروايات المنسوبة الى ذلك الشخص.

قلت: قد مر ان المتيقن من اضافة الروايات الى شخص هو رواياته واقعا ولو باعتقاد من صدر منه هذا الكلام.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "قده" على ما حكى عنه في دورته الأولى من الاصول ان احتمال كون المراد من قول الشيخ في الفهرست: "اخبرنا بجميع كتب حريز ورواياته" مثلا هو ما يراه الشيخ رواية له خلاف الظاهر، لان الظاهر ان الشيخ انما يقول هذا الكلام بما هو من اهل الرواية والحديث، لا بما هو مجتهد في الاحاديث يحكم بانه حديث حريز واقعا ام لا، وانما قال الشيخ هذا الكلام في الفهرست ليتمكن لنا تصحيح كتب حريز ورواياته مثلا واخراجه عن الارسال، ولو فرض ان مقصود الشيخ خصوص الكتب والروايات التي يعتبرها بنفسه كتبها وروايات لحريز لم يفد هذا الكلام في نفسه شيئا، اذ لعل هذا الخبر الذي يرويه الشيخ عنه ليس له علم وجداني او تعبدي بانه له، ولا ينافي ذلك ذكره اياه في كتاب التهذيب والاستبصار لانه يكفي في ادراج هذا الخبر في هذين الكتابين كونه مرويا عن حريز، فالظاهر عرفا من هذا الكلام هو وجود طريق للشيخ الى جميع الكتب والروايات المنسوبة الى حريز مما وصلت الى الشيخ<sup>(١)</sup>

ويلاحظ عليه: انه تظهر ثمرة ذكر هذه الطرق في الفهرست الى روايات حريز مثلا فيما لو بدأ السند بحريز او كان الطريق المذكور في التهذيب والاستبصار الى روايته من احد الطرق المذكورة في الفهرست، وبذلك يخرج الحديث عن الارسال والضعف، وليس فيه أية منافاة لظاهر حال الشيخ.

١ - مباحث الاصول القسم الثاني ج ٣ ص ٢٤٢، ولكنه لم يقبل نظرية تعويض السند في بحوثه في الفقه ج ١ ص ٤٦٤ وكذا في دورته الثانية من الاصول، راجع ج ٥ ص ٦٠ من بحوث في علم الاصول.

ويؤيد ما ذكرناه ان الشيخ الطوسي نفسه ذكر في التهذيب بعد ما روى عن ابي سميئة عن محمد بن زياد البزاز عن هارون بن خارجة عن ابي بصير عن ابي عبدالله (عليه السلام)...: هذا الخبر ضعيف الاسناد<sup>(١)</sup> ومحمد بن زياد البزاز هو محمد بن ابي عمير وقد ذكر الشيخ في الفهرست طرقا صحيحة الى جميع كتب وروايات ابن ابي عمير، وكذا ذكر في الاستبصار بعد ما روى عن محمد بن عيسى عن يونس (ابن عبدالرحمن) ان هذا الخبر طريقه محمد بن عيسى ابن عبيد عن يونس وهو ضعيف<sup>(٢)</sup>، مع انه ذكر في الفهرست طرقا متعددة الى كتب وروايات يونس بن عبدالرحمن، لكن يمكن الجواب عنه على فرض تمامية هذه النظرية في حد ذاتها باحتمال غفلة الشيخ عن مبناه او عدم التفاته الى ان محمد بن زياد البزاز هو محمد بن ابي عمير او انه ذكر ذلك لتخفيف مشكلة التعارض بين الروايات، فترى انه قد صرح في كتاب العدة بان الطائفة سوّت بين مراسيل صفوان وابن ابي عمير والبنظي وبين مسانيد غيرهم، ولكنه مع ذلك ذكر في التهذيب والاستبصار رواية عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام)، ثم قال اول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لايعارض الاخبار المسندة<sup>(٣)</sup>.

ولكن يوجد شاهد آخر أقوى على عدم تمامية نظرية تعويض السند وهو انه ذكر الشيخ في الفهرست عدة طرق صحيحة الى جميع كتب يونس بن عبدالرحمن ورواياته، وتشتمل هذه الطرق على محمد بن الحسن بن الوليد ما عدا طريق واحد، وحينئذ فكيف يجتمع ان يكون ابن الوليد وسيطا الى جميع كتب وروايات يونس بعدة طرق ومنها ما رواه محمد بن عيسى عن

١- تهذيب الاحكام ج ٩ ص ٤٤١

٢- الاستبصار ج ٣ ص ١٥٦

٣- تهذيب الاحكام ج ٨ ص ٣٦٠، الاستبصار ج ٤ ص ٢٧

٥٤٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

يونس، ومع ذلك يحكي الشيخ عنه في نفس الموضع ان ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لايعتمد عليه ولايفتى به، وهذا يعني وجود روايات يتفرد بها محمد بن عيسى عن يونس ولايروئها غيره، فكيف ذكر ابن الوليد طرقها الأخرى الى جميع كتب وروايات يونس.

وكيف كان فالصحيح عدم تمامية نظرية تعويض السند.

واما الاشكال الثاني الذي ذكره في المسالك على رواية ابن مهزيار فقد يقال ان اطلاق ابي جعفر على الامام الجواد (عليه السلام) موجود في الروايات وحينئذ فقد يقال ان رواية ابن مهزيار عنه ظاهرة في الحسن فتكون قرينة على ارادة الامام الجواد (عليه السلام)، ولامانع عرفي من نقل فتوى ابن شبرمة في عصرالامام الجواد (عليه السلام) فانه كان من فقهاء العامة المعروفين، وقد نقل في تهذيب التهذيب في ترجمة عبدالله بن شبرمة عن الثوري: فقهاؤنا ابن شبرمة وابن ابي ليلى، وكان اذا قيل له (اي للثوري) من مفتيكم، يقول ابن ابي ليلى وابن شبرمة<sup>(١)</sup> وذكر في المحاضرات ان الموجود في نسخة التهذيب والكافي عن ابن مهزيار انه رواه عن ابي جعفر (عليه السلام) فلو كان مسندا لما كان وجه لهذا التعبير عادة ولايخفى ان ذلك في حد نفسه ليس موجبا لعدم ظهوره في الإخبار الحسي، الا انه بعد وجود هذه الامور الصالحة للقرينية فاحراز ظهوره في ارادة الامام الجواد (عليه السلام) لا يخلو من اشكال.

هذا واما ما في المسالك من انه لم يذكر السائل في الحديث ففيه ان ظاهر نقل ابن مهزيار هو حسن قول الامام (عليه السلام) ولا يضره عدم ذكر السائل لعدم الاهتمام به.

وكيف كان فلو تمت الرواية سندا لدلت على حرمة الكبيرة الأولى في فرض الدخول بها او ارضاعها من لبنه، وعلى بقاء الكبيرة الثانية على الزوجية، وعليه فيستفاد منها نكتة عامة في باب الرضاع وهو كفاية الاتحاد في الرتبة في صدق عنوان ام الزوجة ونحوها وفي انتشار الحرمة ومن هنا لو اراد اخوان ان تصير زوجة كل منهما محرما للآخر، فقد ذكروا انه يتزوج كل منهما زوجة صغيرة ويدفعها الى زوجة اخيه لترضعها وبعد تحقق الارضاع المحرم يصير هو عمًا رضاعياً للصغيرة وبذلك تزول زوجيتها، لكنه في هذه الرتبة تصير زوجة اخيه ام زوجته فتصير محرما عليه، وقد افتي بذلك جمع من الاعلام<sup>(١)</sup>.

**الرواية الثانية:** صحيحة محمد بن مسلم: لو ان رجلا تزوج جارية رضية فارضعها امرأته فسد النكاح<sup>(٢)</sup> فقد يستظهر منها كما في المحاضرات فساد نكاح الجارية حيث انه المذكور في صدر الحديث<sup>(٣)</sup> فان قلنا بما هو الصحيح من انصرافها الى ما هو المتعارف من فرض دخوله بامرأته او كون ارضاعها تلك الجارية بلبنه فتكون الصحيحة مطابقة للقاعدة، وان قلنا باطلاقها لفرض عدم الدخول بالكبيرة وعدم ارضاعها من لبنه بان تزوج بامرأته بعد ما وضعت حملها من زوجها السابق ثم لم يدخل بها هذا الرجل الى ان ارضعت الجارية، فتدل على فساد نكاح الجارية ولكن لاتحرم عليه مؤبدا في هذا الفرض لعدم كونها بنت الزوجة المدخول بها ولا بنتا رضاعية للرجل، فتكون نسبتها مع قوله تعالى: وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم... واحل لكم

١ - وسيلة النجاة ص ٧٢٢ وتحريير الوسيلة ج ٢ ص ٢٧٢

٢ - وسائل الشريعة ج ٢٠ ص ٣٩٩ باب ١٠ من ابواب ما يحرم بالرضاع ح ١

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢٢٦

٥٤٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ما وراء ذلكم... هي العموم من وجه، حيث مرّ ان الآية باطلاقها تقتضي حلية نكاح هذه الجارية اذا لم يدخل الرجل بامرأته و لم يكن ارضاعها من لبنه، وحينئذ فيكون المتعين حجية اطلاق الآية عند معارضته مع اطلاق الرواية، نعم بناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من سقوط اطلاق الكتاب بمعارضته مع اطلاق الخبر فيلزم الاحتياط بالاجتناب عن الجارية والمرأة للعلم الإجمالي بزوال زوجية احديهما.

وبناء على ما هو الظاهر من اجمال الصحيحة وتردد معناها بين ان يكون فساد نكاح المرأة المرضعة او فساد نكاح الجارية الرضيعة، فان قلنا بانصرافها الى الفرض المتعارف من دخوله بامرأته او كون ارضاعها للجارية من لبنه فيدور امرها بين ان يراد بها فساد نكاح الجارية وهذا مطابق لما هو مقتضى القاعدة وبين ان يراد بها فساد نكاح المرأة وهذا خلاف مقتضى القاعدة، فلا يمكن الاستدلال بها على خلاف مقتضى القاعدة لفرض اجمالها، وان بنينا على اطلاقها لفرض عدم دخوله بامرأته وعدم ارضاعها الجارية من لبنه فيدور امرها بين كونها معارضة بالعموم من وجه مع الآية ان اريد منها فساد نكاح الجارية وبين كونها مخصصة لاطلاق الآية بناء على كون المراد بها فساد نكاح المرأة، ومع هذا الاحتمال فلا يمكن العمل بالصحيحة فيما هو مخالف لمقتضى اطلاق الآية.

**الرواية الثالثة:** صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام)

عن رجل تزوج بجارية فارضتها امراته وام ولده قال (عليه السلام) تحرم عليه<sup>(١)</sup>، والظاهر ان المراد بها حرمة الجارية على الرجل فتكون الصحيحة مطابقة لمقتضى القاعدة.



فهرس المطالب ..... ٥٤٥  
والحاصل انه لم يتم دليل واضح على الخروج عما هو مقتضى القواعد  
العامة.

### هل يجري النزاع في العناوين الذاتية ام لا؟

ثم انه ذكر صاحب الكفاية "قده" ما محصله ان ما يقع النزاع في وضعه  
لخصوص المتلبس بالمبدأ او للأعم منه وممن انقضى عنه المبدأ هو غير  
العناوين الذاتية، واما العناوين الذاتية كعنوان الجسم والحيوان والانسان  
والشجر والناطق ونحو ذلك مما يكون جنسا او فصلا او نوعا فهي خارجة  
عن محل النزاع لان مبادئها تكون مقومة للذات، ولايفرض بقاء الذات بعد  
انقضاء تلبسها بالمبادئ فلا تصل النوبة الى البحث عن كون حمل تلك  
العناوين على الذات بعد انقضاء تلبسها بتلك المبادي هل يكون بنحو  
الحقيقة او المجاز.

وحكي عن المحقق النائيني "قده" انه ذكر أن ذاتي باب البرهان كالممكن  
كذلك مما لايقبل النزاع لنفس النكتة.

وقد فصل السيد الخوئي "قده" بين العنوان المشتق كالحيوان والناطق وبين  
العنوان الجامد كالجسم والإنسان والشجر فادعى ان وضع الهيئة في المشتق  
لما كان نوعيا فلايلحظ فيه خصوصية المادة، وحينئذ فلايلغو وضع هيئة  
المشتق للأعم مما انقضى عنه المبدأ وان استحال بقاء الذات بعد انقضاء  
المبدأ لخصوصية في بعض المواد كالممكن والحيوان، -فان هيئة الفعلان  
مشتركة بينه وبين ما يتصور فيه بقاء الذات بعد انقضاء تلبسه بالمبدأ  
كالعطشان، فيتصور فيها الوضع للأعم- واما الجوامد كلفظ الجسم فحيث  
تكون موضوعة بمادتها وهيئتها بوضع شخصي على معانيها فلو فرض استحالة  
بقاء الذات بعد انقضاء تلبسها بالمبدأ، فيلغو وضع الاسم الجامد للأعم لان

٥٤٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الغرض من الوضع هو التفهيم والتفهم، ومع عدم افتراض الذات التي انقضى عنها صورة الجسمية مثلا فلا فائدة في وضع عنوان الجسم للأعم، ويختلف عن وضع اللفظ بإزاء أمر مستحيل اذا تعلق الغرض العرفي بتفهمه وتفهمه<sup>(١)</sup>.  
اقول: هنا ملاحظتان:

**الاولى:** ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" حول امكان وضع هيئة المشتق للأعم وان كان صحيحا، لكن ما ذكره في الجوامد التي تكون من العناوين الذاتية كالجسم والإنسان والشجر والحجر ونحو ذلك غير متجه، فان تبدل العناوين الذاتية لا يمنع من بقاء المادة التي تعرضها الصورة النوعية، وان شئت فعبر عن هذه المادة بالصورة الجنسية، ولأجل ذلك يصح ان يقال بانه كان كذا سابقا، وقد قال تعالى "الم يك نطفة من مني يمى<sup>(٢)</sup>"، ولذا لو شك في استحالة الكلب الى الملح خارجا فيجري الاستصحاب الموضوعي فيقال هذا كان كلبا سابقا ويشك في كونه كلبا فعلا فيستصحب، وهذا لا ينافي عدم صحة استصحاب بعض احكام الصورة النوعية السابقة كالنجاسة حيث ان العرف يرى عروضها للصورة النوعية السابقة، فلا يصدق على الملح المستحيل من الكلب انه كان نجسا، وانما يصدق عليه انه كان كلبا وكان الكلب نجسا فلا يجري استصحاب النجاسة، وكذا لو استحال الخشب المتنجس ترابا فلا يقال ان هذا التراب كان متنجسا بل يقال انه كان خشبا وكان الخشب متنجسا، ولأجل ذلك عدوا استحالة النجس بل المتنجس من المطهّرات.

ان قلت: كيف يمنع عن صدق قولنا "كان هذا الملح المستحيل من الكلب نجسا" او يقال "كان التراب المستحيل من الخشب نجسا" مع انه

١ -محاضرات في اصول الفقه ج١ص٢٢٨

٢ -سورة القيامة الآية٢٧

فهرس المطالب ..... ٥٤٧  
نتيجة الشكل الأول من القياس، حيث يقال هذا كان كلبا وكان الكلب  
نجسا فهذا كان نجسا.

قلت: يوجد فرق بين كون الجملة الصغرى مشتملة على الاسناد بلحاظ  
الزمان الماضي كما في قولنا هذا كان كلبا وبين غيره كقولنا هذا كلب،  
فلاشكال في الصورة الثانية في كون نتيجة القياس عرفية، واما في الصورة  
الأولى فيفرق العرف بين ما لو كان المحمول في الجملة الصغرى من  
الحالات او من المقومات، فلو كان من الحالات فيكون حيشية تعليلية لثبوت  
محمول الجملة الكبرى على الموضوع في الجملة الصغرى ولو في الزمان  
السابق، واما لو كان من المقومات فلا يرى العرف عروضه له حتى في الزمان  
السابق، بل يرى عروضه للمحمول في الجملة الصغرى، ولاعجب في ابااء  
العرف عن قبول ما يقتضيه حكم العقل من صحة القياس، فانه قد يرى  
العرف كون لون الدم الباقي في الثوب لونا محضا فلايجب غسله، مع ان  
العقل يرى استحالة انتقال ذلك اللون من الدم الى الثوب لاستلزامه انتقال  
العرض من محل الى محل آخر وهذا محال عنده فيكشف عن وجود الدم  
واقعا، ولكن لايرتضيه العرف.

ولولا ما ذكرنا لم يتم الحكم بمطهرية استحالة المتنجس، حيث يصدق  
عرفا على التراب المستحيل من الخشب المتنجس انه كان متنجسا فيجري  
استصحاب نجاسته، بل يشمله عموم ما دل على ان ما اصابه القدر فيجب  
غسله، نعم يوجد لاثبات مطهرية الاستحالة في اعيان النجاسة طريق آخر وهو  
دعوى حكم العرف بدخالة العنوان في شخص الحكم بنجاسته حدوثا وبقاء،  
بحيث لو كان الملح المستحيل من الكلب نجسا لكانت نجاسته فردا آخر  
من النجاسة غير النجاسة السابقة، فيكون استصحاب نجاسته من استصحاب  
القسم الثالث من الكلبي، والحق عدم جريانه.

[sComment]: مثل اين كه صحيح نيست  
گفته شود پوست اين مرغ قبلا سفت بود، موقعی كه  
تخم مرغ بود، اين سرگين قبلا لذيد بود موقعی كه  
برنج بود

نعم مثل الحكم بالملكية عارض عرفا على الصورة الجسمية، فلا مانع من استصحاب ملكية المالك لها حتى بعد تحقق الاستحالة.

وبناء على ذلك فلا يكون فرض زوال العنوان الذاتي مستلزما لزوال الذات المعروضة له<sup>(١)</sup> فيقال حينئذ بأنه لا مانع من البحث عن صدق العنوان الذاتي على الذات بعد زوال تلبسها بالمبدأ، فيبحث عن صدق عنوان الكلب على الملح المستحيل من الكلب خاصة مع انحفاظ شكله، اللهم الا ان يقال ان عدم صدق العنوان الذاتي في مورد تحقق الاستحالة واضح جدا فلا يصلح ان يكون محلا للتراجع، بخلاف العنوان العرضي كعنوان السيف حيث يصح حمله على ما لو صار حديدا محضا، وحينئذ فقد يدعى ان حمله يكون من باب الحقيقة.

وكيف كان فالمهم في هذا البحث هو ملاحظة النظر العرفي دون النظر الفلسفي في تبدل العناوين الذاتية والصور النوعية ولأجل ذلك يصدق عنوان الشجر على الشجر المقطوع، وان خرج بذلك عن الحياة النباتية، كما

١ - لا يخفى ان ما ذكرناه كان بملاحظة النظرة العرفية، واما ما أقيم من البرهان في الفلسفة على وجود الهيولى التي يعرض عليها الصورة الجسمية والصور النوعية من ان للبيض مثلا حيثيتين حيثية كونه بيضا وهذا فعل وحيثية استعداده لان يكون فرخا وهذا قوة وهما حيثيتان متباينتان فلا بد من تركيب البيض منهما ويسمى ذلك ببرهان القوة والفعل ونظيره برهان الفصل والوصل، فهو مخدوش اولاً: بان حيثية استعداد البيض لأن يكون فرخا امر انتزاعي فان تحقق صورة الفرخية له معلول لعدة جهات بعضها موجودة فعلا وهي نفس وجود البيض وبعضها مفقودة فلو وجدت تحققت العلة التامة لصيرورته فرخا، وهذا نظير ان نقول ان في الحجر قوة الكسر دون ورق الشجر، فانه لا يعني وجود حيثية واقعية أخرى في الحجر وراء مرتبته الوجودية الفعلية، وثانياً: انه لا يثبت بهذا البرهان وجود الهيولى الأولى التي يعرضها الصورة الأولى وهي الصورة الجسمية لانه بعد عدم انفكاكها عن الصورة الجسمية وعدم فرض صورة سابقة عليها فلا يوجد اي برهان على وجود قوة لحق الصورة الجسمية وراء نفس الصورة التي افيض وجودها من كتم العدم بحوله وقوته تعالى.

فهرس المطالب ..... ٥٤٩

يصدق الحيوان على الحيوان الميت مع زوال حياته الحيوانية فيختلف عن مثل استحالة الكلب الى الملح، ولأجل ذلك يجري استصحاب نجاسة الشجر الى ما بعد صيرورته مقطوعا.

**الثانية:** قد يجاب عما ذكره المحقق النائيني "فده" -من عدم جريان النزاع في ذاتي باب البرهان كالممكن حيث يستحيل انفكاك الذات عن هذا المبدأ- بما في البحوث من ان استحالة انفكاك الذات عن ذاتي باب الكليات الخمس استحالة منطقية واستحالة انفكاك الذات عن ذاتي باب البرهان استحالة عقلية فعند ما يقال "الانسان ليس بحيوان" فهذا فرض مستحيل منطقي اي فرض متناقض في نفس القضية حيث ان مفهوم الانسان مشتمل على الحيوان، فقول "الانسان ليس بحيوان" يكون نظير القول بان البياض الذي ليس ببياض، وهذا بخلاف ان يقال "الانسان ليس بممكن" فانه مجرد فرض مستحيل عقلي، فلامانع من وضع ذاتي باب البرهان للأعم، فان وضع لفظ بإزاء معنى لايتوقف على امكان وقوعه عقلا، فانه قد يفرض وضع اللفظ بإزاء امر مستحيل، وعليه فيشمل النزاع ذاتي باب البرهان كعنوان الزوج، وان كان ثبوته للأربعة مثلا ضروريا لكن فرض انفكاكه عنها لايشتمل على استحالة منطقية، بخلاف ذاتي باب الكليات الخمس فان فرض انفكاك الذات عنه فرض متناقض تصورا.

ان قلت: فماذا يقال في مثل الناطق والصاهل ونحوهما مما يدخل في محل النزاع بحسب وضع هيئاتها رغم كونها من ذاتيات باب الكليات الخمس.

قلت: ان مثل الناطق او الصاهل ليس فصلا حقيقيا وانما هو فصل

٥٥٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مشهوري من باب اقامة العرض الخاص مقام الفصل الحقيقي المجهول<sup>(١)</sup>.  
ولكن يرد عليه ما مر من انه لامانع من وضع هيئة المشتق على الأعم نظير  
وضع هيئة الحيوان على الأعم، حيث ان هذه الهيئة تكون مشتركة بينه وبين  
ما يمكن انقضاء تلبسه بالمبدأ كالعطشان وقد مر ان المدار في الوضع على  
عدم لغويته، واما الاسم الجامد الذي يكون من العناوين الذاتية فحيث  
يستحيل فرض انقضاء تلبس الذات بالمبدأ استحالة عقلية فيلغو وضعه للأعم  
لعدم غرض عرفي في تفهيمه وتفهمه، بلافرق في ذلك بين ذاتي باب  
الكليات الخمس او ذاتي باب البرهان، نعم لم نجد اسما جامدا يكون  
موضوعا لذاتي باب البرهان، فان كلمة الزوج لاتدل على خصوصية الزوجية  
التي تكون ذاتي باب البرهان كزوجية الأربعة، بل تشمل الزوجية الاعتبارية او  
الزوجية الخارجية بين شيئين.  
ثم انه قد وقع الكلام في بعض المشتقات هل انها داخله في محل النزاع  
ام لا.

### اسم الآلة

منها: اسم الآلة كالمفتاح فقد استثناه المحقق النائيني "قده" تبعا لما عن  
صاحب الفصول -بالرغم من كونه مشتقا وصفيا- حيث انه لاشكال في  
صدقه على كل ما يقبل الفتح ولو لم يكن متلبسا بالفتح في اي زمان من  
الأزمنة<sup>(٢)</sup>.

وقد اجاب عنه في البحوث ان المبدأ المأخوذ في اسم الآلة ان لوحظ فيه  
بنحو الفعلية فكان المراد من المبدأ في المفتاح هو الفتح الفعلي فلامحالة

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٦٤

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٨٤

فهرس المطالب ..... ٥٥١

يلتزم بعدم صدقه على ما لم يكن متلبسا بالفتح بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس الفعلي، وان كان المراد من الفتح هو قابلية الفتح فدخوله في محل النزاع لا بد ان يقاس بلحاظ حال انقضاء تلبس المفتاح بقابلية الفتح.

ويرد على ما ذكره في البحوث ما سيأتي منه "قده" من ان المادة في اسم الآلة موضوعة لمدلولها الثابت في ضمن سائر الهيئات والنسبة الاعدادية مستفادة من الهيئة، وما ذكره من انه ان لوحظ المبدأ بنحو الفعلية فبناء على وضع المشتق للمتلبس يلتزم بعدم صدقه في مورد النقض ففيه ان الالتزام به خلاف الضرورة العرفية، ولأجل ذلك استثنى المحقق النائيني "قده" اسم الآلة عن محل النزاع.

فالصحيح في الجواب عما ذكره المحقق النائيني "قده" ان يقال ان مفاد الهيئة في اسم الآلة هو التلبس الإعدادي، فالمفتاح بمعنى ما اعد للفتح، وانقضاء التلبس فيه انما يكون بانقضاء إعداده للفتح كما اذا انكسرت اسنانه مثلا و لم يصلح للفتح، ومما يشهد على ذلك صدق عنوان المفتاح على ما أُعدَّ للفتح ولو لم يفتح به باب أبدا، - كما صرح به المحقق النائيني "قده" - فانه لا يمكن توجيهه بان حمله عليه لاجل تلبسه السابق او اللاحق بالفتح.

### اسم المفعول

**ومنها:** اسم المفعول، حيث ذكر المحقق النائيني تبعا لصاحب الفصول "قدهما" انه خارج عن مورد النزاع لعدم تعقل انقضاء التلبس فيه فان المضروب من وقع عليه الضرب وهذا التلبس بعد حدوثه لا يعقل زواله لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه<sup>(١)</sup>.

٥٥٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

ويرد عليه **اولا**: بالنقض بمثل المعلوم والمجهول والمحجوب والمبغوض والمطلوب والمصبوغ فان هذه العناوين لاتصدق بعد انقضاء تلبس الذات بمبادئها، واما في مثل المضروب فان الضرب لمكان كونه آتيا لبقاء له عادة فقد يقال بان المشتق من المبدأ الآتي حقيقة في الاعم -كماحكي عن السيد البروجردي "فده" انه كان يقول به سابقا- وسيأتي البحث عنه.

**وثانيا**: لافرق في ما ذكره بين اسم المفعول والفاعل فكما يقال "زيد مضروب عمرو" باعتبار وقوع الضرب عليه سابقا يقال "عمرو ضارب زيد" باعتبار صدور الضرب منه، فيمكن ان يدعى في مثله ايضا انه وقع منه الضرب والشيء لاينقلب عما هو عليه، ودعوى الفرق الإثباتي بينهما بان يكون اسم المفعول موضوعا لما يشمل النسبة السابقة بين الفعل ومفعوله ويكون اسم الفاعل موضوعا لخصوص النسبة الفعلية بين الفعل وفاعله غير تامة فانهما متضايقان عرفا، ويعد وضع اسم المفعول على حالة وعدم وضع اسم الفاعل على وزانه.

### اسم الزمان

**ومنها**: اسم الزمان كالمقتل، فقد ذكر صاحب الكفاية "فده" انه قد يقال بكونه خارجا عن مورد النزاع لانه لايعقل بقاء الذات فيه وهو الزمان مع انقضاء تلبسه بالمبدأ، فان الزمان متصرم الوجود فالجزء المتصف منه بوقوع قتل الحسين (عليه السلام) فيه ينعدم بانقضاء القتل ويكون الموجود اللاحق جزءا آخر منه مباينا له ذاتا.

ثم اجاب عن الاشكال بانه لامانع من وضع لفظ للمعنى الأعم وان استحال بعض افراده، فترى ان الواجب موضوع لمعنى كلي يستحيل وجود

[sComment ٢٦]: ذكر الاستاذ ان استعمال

اسم المفعول وكذا اسم الفاعل انما يكون بلحاظ زمان الاستناد حقيقيا، اي زمان الماضي



مصدق آخر له غيره تعالى<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر لكلامه تقريران:

**احدهما:** ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه حيث لا يكون لاسم الزمان وضع مستقل بل هيئة مفعول مثلا موضوعة لوعاء الفعل وهو اعم من الزمان والمكان، فيكفي تصور بقاء الذات مع انقضاء المبدأ في المكان في عدم لغوية وضع هيئة مفعول للأعم ممن انقضى عنه المبدأ<sup>(٢)</sup>.

وأشكل في البحوث على هذا التقريب بانه لو اريد وضع هيئة مفعول لمفهوم وعاء القتل، ففيه انه مفهوم اسمي منتزع عن المعنى الحرفي للهيئة، وان اريد وضعها لواقع النسبة الظرفية، ففيه ان سنخ الظرفية الزمانية متغايرة عن سنخ الظرفية المكانية، فان الأولى تكون من مقولة متى والثانية تكون من مقولة الالين، وقد ذكر الفلاسفة انه لا يعقل جامع ذاتي بين المقولات العشر وهذا يوجب عدم كون معنى هيئة "مفعول" واحدا.

ان قلت: انه كما لوحظ عنوان النسبة الظرفية مرآة لوضع حرف "في" لواقع النسبة الظرفية الزمانية والمكانية كقولنا القائم في الدار او القائم في يوم الجمعة وكان من الوضع العام والموضوع له الخاص، فلا مانع من الالتزام بتمثله في هيئة مفعول فيقال بانه لوحظ مفهوم الذات المنتسبة بالنسبة الظرفية الى الحدث فوضعت هيئة مقتل مثلا بإزاء ذات منتسبة الى القتل بنسبة ظرفية زمانية او مكانية.

قلت: هذا خلف ما قلنا بان معنى اسم الزمان مغاير ذاتا مع معنى اسم المكان ولا يوجد جامع مشترك بينهما يوضع بإزاءه هيئة مفعول ويستفاد

١ - كفاية الأصول ص ٤٠، لا يخفى ما في تمثله "قده" بلفظ الواجب من الاشكال، فان ما هو منحصر به تعالى كلمة الواجب لذاته وهي جملة مركبة لاوضع مستقل لها.

خصوصية الزمان او المكان من دال آخر<sup>(١)</sup>.

ويرد على ما ذكره في البحوث **اولا**: انه يكفي وجود جامع عرفي بين اسم المكان والزمان فيوضع هيئة المفعل لكل ما وقع فيه الفعل، فيقال يوم عاشوراء مقتل الحسين (عليه السلام) باعتبار انه يوم قتل فيه الحسين (عليه السلام) كما يقال كربلا مقتل الحسين (عليه السلام) باعتبار انه مكان قتل فيه الحسين (عليه السلام) ومجرد عدم جامع حقيقي بين مقولة الين ومتى لو سلم لا يمنع من تصوير مفهوم عرفي جامع بين زمان الفعل ومكانه، ويكفي في ذلك لحاظ مفهوم وعاء الفعل مثلا وجعله عنوانا مشيرا الى ما وقع فيه الفعل، وهو اعم من الزمان والمكان عرفا.

**وثانيا**: لو سلمنا اختلاف معنى اسم الزمان واسم المكان فلا يمنع من وضع هيئة واحدة لهما بوضع واحد على وزان الوضع العام والموضوع له الخاص، فان وضع لفظ لمعنيين بوضع اجمالي واحد يكون من الوضع العام والموضوع الخاص كما لو قال وضعت لفظ العين لكل ما في البيت وحيث صار الوضع واحدا اتجه القول هنا بانه لالغوية عرفا في وضع هيئة مفعل للأعم مما انقضى عنه المبدأ بخلاف ما لو تعددت عملية الوضع.

و اتضح من جميع ما ذكرناه الاشكال فيما حكي عن السيد الإمام "قده" من أنه لا يوجد جامع حقيقي بين وعاء الزمان والمكان، فان وقوع الفعل في المكان غير وقوعه في الزمان، والجامع الانتزاعي كمفهوم الوعاء والظرف وان كان متصورا الا ان الوضع بازاء هذا الجامع الانتزاعي غير محتمل لأنه خلاف المتبادر من اسمي الزمان والمكان ضرورة انه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل أو ظرف القتل، واما أخذ عنوان وعاء الفعل وظرفيته عنوانا

فهرس المطالب ..... ٥٥٥

مشيرا لوضع هيئة المفعول لزمان الفعل ومكانه فهذا يوجب صيرورة المعنى الموضوع له خاصا وهو غير محتمل لانفهام معنى واحد منه، هذا مضافا إلى ان الظاهر ان ظرفية الزمان ليست ظرفية حقيقية وانما هي بنحو من تشبيه إحاطة الزمان بالزماني بإحاطة المكان بالجسم<sup>(١)</sup>.

فان انكار الظرفية للزمان خلاف الظاهر العرفي، ويشهد على ذلك التعبير بكلمة "في" في مقام الدلالة على وقوع الفعل في الزمان، وبناء على ما ذكرناه فيكون الفرق بين كلمة المقتل وجملة ما وقع فيه القتل نظير الفرق بين العالم وذات ثبت له العلم.

**ثانيهما:** ما ذكره في البحوث من أن صاحب الكفاية "قده" يدعي ان انفكاك الحدث مع بقاء الآن الواقع فيه الحدث وان كان مستحيلا عقلا، لكن ليس فرضا مستحيلا بالاستحالة المنطقية اي ليس مشتتلا على التناقض والتهافت التصوري، وقد مر ان المعبر هو امكان انفكاك الذات عن المبدأ بالامكان المنطقي.

ثم استشكل فيه بان فرض بقاء الزمان الذي فرض كونه آنيا ومتصرما لابقاء له بعد زوال تلبسه بالمبدأ فرض مستحيل منطقيا<sup>(٢)</sup>.

ثم انه ذكر المحقق العراقي "قده" وجها آخر لجريان النزاع في اسم الزمان وهو ان الزمان قد يعتبر كل آن من آناته على حدة فحينئذ يكون كل آن منه مغايرا للآنات الأخر ولابقاء له وقد يعتبر مجموع آناته واحدا مستمرا يوجد بأول آن ويبقى الى آخر الآنات، وهذا الاعتبار الثاني هو الذي يساعد عليه نظر العرف، وعليه فتكون ذات الزمان باقية بعد انقضاء المبدأ، فيقال يوم عاشورا كان في اوله مثلا متلبسا بقتل الحسين (عليه السلام)، وزال عنه

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٨٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٦٨

٥٥٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

التلبس به في آخره، وحينئذ يقع الكلام في انه هل يصدق عنوان مقتل الحسين على يوم عاشورا في آخره ام لا<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني "قده" بان مجرد اتصال الهويات المتغايرة لا يوجب بقاء الهوية المتلبسة بالمبدأ، والا لزم ان يقال ان زماننا هذا مقتل زكريا (عليه السلام) لفرض اتصاله بآن قتله، نعم لمانع من حمل اسم الزمان مجازا على آن مقارب له او مشابه له كما يقال في اليوم العاشر من المحرم في كل سنة انه مقتل الحسين (عليه السلام).

ثم قال "قده": ان اطلاق المقتل على يوم عاشورا مثلا بتمامه حقيقي لأجل إرادة انه يوم وقع فيه القتل، حيث ان تلبسه بكونه يوم قتله (عليه السلام) باق الى آخر وقته، وكذا اطلاقه على شهر قتله او سنة قتله فيقال سنة احدى وستين من الهجرة مقتل الحسين (عليه السلام) ويراد أنها سنة قتله<sup>(٢)</sup>.

والانصاف عدم تمامية اشكال المحقق الاصفهاني "قده" فانه لو قال المولى لعبده "لأناكل الطعام عند مقتل المؤمن"، فقتل مؤمن في اول يوم الجمعة مثلا، ثم مضى ساعة عن قتله، فيصح ان يقال ان هذا اليوم كان متصفا قبل ساعة بكونه زمان قتل المؤمن، ونظير ذلك ما لو ورد في الخطاب "لاتصل عند مطلع الشمس".

واما النقص المذكور في كلام المحقق الاصفهاني "قده" -بانه لو صح اطلاق مقتل الحسين (عليه السلام) على الآن المتصل بآن قتله لزم صحة اطلاق مقتل زكريا على الآن الفعلي لاتصاله بآن قتله- فقد اجاب عنه المحقق العراقي "قده" نفسه بان العرف يرى الزمان قطعاً مختلفة ويرى قتل

[sComment 27]: والاعمى يقول انه متصف فعلا بكونه زمان قتل المؤمن

[sComment 28]: واما اطلاق يوم قتل الحسين عليه السلام على يوم عاشوراء في كل سنة، فهو مجاز من اجل علاقة المشابهة

١ -بدائع الأفكار ص ١٦٢

٢ -نهاية الدراية ج ١ ص ١٧١

الحسين او زكريا عليهما السلام وصفا خاصا بقطعة منه لالجميع الدهر، مضافا الى ان وصف الجزء انما يصح اسناده الى الكل اذا لم يكن جزءا يسيرا فلا يقال لبحر صار جزء يسير من ماءه اصفر ان البحر اصفر، فلا يصح ان يطلق عنوان مقتل زكريا على جميع الدهر، وما ذكره متين جدًا.

هذا وقد نسب في البحوث الى المحقق الاصفهاني "قده" انه ذكر ان الحدث وصف للآن الذي وقع فيه الحدث واسناده الى النهار الذي هو مركب من تلك الآتات مجاز من باب اسناد وصف الجزء الى الكل، فلو وقعت حمرة على جزء من الفراش فخصوص ذلك الجزء يتصف بالاحمرار حقيقة لالفراش بتمامه.

ثم اجاب عنه في البحوث بانه انما يتم في الجزء والكل العرّضيين - كما في مثال الفراش - لا التدريجين، والنهار حيث يلحظ على نحو الحركة التوسطية لالقطعية فيكون كلا تدريجيا يوجد باول آن ويقي بتمامه الى آخر آتاته، ويكون المتلبس حقيقة نفس الكل في الزمان السابق<sup>(١)</sup>.

وما ذكره وان كان صحيحا ولكن ما نسبه الى المحقق الاصفهاني "قده" لا يطابق عباراته، فانه وان ذكر في حاشيته على الكفاية أن هويات اجزاء الزمان وان كانت واحدة بوحدة اتصالية عقلا، الا أن كل هوية منها مغايرة بنفس ذاتها مع الهويات الأخرى، وما يصدق عليه حقيقة أنه تلبس بالمبدأ تلك الهوية التي وقعت فيها الحدث، وهذه الهوية هي الذات اللازم بقاؤها في صدق المشتق<sup>(٢)</sup> ولكن صرح أنه ربما يطلق المقتل ويراد به الساعة التي وقع فيها القتل وربما يطلق ويراد به اليوم الذي وقع فيه القتل وربما يراد به الشهر والسنة، وعلى هذا الاطلاق لانقضاء مادامت الساعة او اليوم او

١ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٦٩

٢ - نهاية الدراية ج ١ ص ١٧٠

٥٥٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الشهر او السنة باقية<sup>(١)</sup>، فما نسبه في البحوث اليه (من ان الحدث وصف للآن الذي وقع فيه الحدث واسناده الى النهار الذي هو مركب من تلك الآنات مجاز من باب اسناد وصف الجزء الى الكل) فالظاهر أنه لا يطابق كلامه "قده".

### المراد بالحال

**الجهة الثالثة:** حيث كان عنوان البحث في كلمات المتقدمين انه هل وضع المشتق على خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال او على الاعم منه ومما انقضى عنه المبدأ، وكان هذا موهما لأخذ زمان الحال في المشتق بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمن ثم تصدى المحققون لدفع هذا الوهم، فقالوا ان المراد هو وضع المشتق للذات في حال تلبسها بالمبدأ فلا ينطبق على الذات بعد انقضاء تلبسها به من دون اخذ زمان فيه وهذا مثل السيف حيث لا يصدق السيف على الحديد الذي كان سيفاً ثم زالت عنه صورة السيفية لانه موضوع لحصة خاصة من الحديد وهو الحديد المقترن بهيئة خاصة، وهذا هو الصحيح فانه لا يتبادر من المشتق زمان الحال او اي زمان من الأزمنة.

وقد استدل في البحوث على ذلك بان الدال على زمان الحال إما ان يكون مادة المشتق او هيئته.

أما مادة المشتق فلا تدل على الزمان جزماً لكونها موجودة في ضمن المصدر ايضاً وهو لا يدل على الزمان ابداً.

واما هيئة المشتق فلا يَحتمل ان يكون دلالتها على زمان الحال بنحو المعنى الإسمي بعد ان كان مدلول الهيئة معنى حرفياً فيبقى احتمال دلالة هيئة

المشتق على زمان الحال بنحو المعنى الحرفي، وحيثذ فاما ان يؤخذ في المشتق تلبس الذات بالمبدأ في زمان النطق او يؤخذ تلبسه به في زمان الحمل والإسناد، والفرق بينهما انه لو قلنا زيد كان ضاربا امس فيكون تلبس الذات بمبدأ الضرب فعليا في زمان الاسناد وهو امس، ومنقزيا في زمان النطق.

اما اخذ تلبس الذات بالمبدأ في زمان النطق فهو خلاف الوجدان اذ لازمه صيرورة قولنا "زيد ضارب بالأمس" او قولنا "زيد ضارب غدا" او قولنا "يجيى زيد بعد سنة وهو عالم" مجازا، وهو غير محتمل.

مضافا الى انه ان اريد اخذ اقتران التلبس بالمبدأ بمفهوم زمان النطق فهو واضح الفساد، مع أنه لا يقتضي تلبس الذات بالمبدأ في واقع زمان النطق. وان اريد اخذ تلبس الذات بالمبدأ في واقع زمان النطق فلازمه عدم تصور معنى للمشتق عند عدم النطق به خارجا كما لو تصوره شخص من غير ان ينطق به، مضافا الى استلزامه لان يكون المدلول الوضعي متقيدا بوجود شيء خارجا اي النطق وهو غير معقول بناء على كون الوضع هو الاقتران الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

واما اخذ تلبس الذات بالمبدأ في زمان الاسناد فيرد عليه **اولا**: انه ان اريد اخذ مفهوم زمان الاسناد في معنى المشتق فهو واضح الفساد، وان اريد اخذ واقع زمان الاسناد فيه فلازمه عدم تصور معنى للمشتق فيما اذا جيى به مفردا و لم يقع في ضمن جملة اسنادية، مضافا الى استلزامه ان يكون المدلول الوضعي مقيدا بوجود شيء خارجا وهو الاسناد، وقد مر انه غير معقول، حيث ان الوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

**وثانيا**: ان تقيد تلبس الذات بالمبدأ بكونه في واقع زمان الاسناد مستلزم

٥٦٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
للخلف، إذ الإسناد متأخر رتبة عن المحمول في القضية فلا يعقل ان يؤخذ  
في معناه<sup>(١)</sup>.

اقول: لامانع ثبوتا من اخذ تقييد الذات بالمبدأ بكونه في زمان وجود  
النطق او الاسناد، واما الاشكال بان اخذ واقع زمان النطق او الاسناد يوجب  
عدم وجود معنى للمشتق ما لم ينطق به او يقع في ضمن جملة اسنادية، او ان  
ذلك ينافي كون العلقة الوضعية تصورية فيمكن دفعه بان المأخوذ في المدلول  
التصوري للمشتق صورة واقع زمان النطق او زمان الاسناد، كما مر نظيره في  
مثل حرف "ليت" حيث قلنا ان مدلوله التصوري هو صورة مصداق إبراز  
التمني دون مفهوم "إبراز التمني" الذي هو مفهوم اسمي، ودون مصداق إبراز  
التمني، فانه لو سُمع حرف "ليت" من متكلم غير ملتفت كالتائم لخطر  
بذهن السامع هذه الصورة، مع أنه لم يوجد مصداق إبراز التمني، وسيأتي  
تكميل هذا البحث قريبا في الكلام حول دلالة الفعل الماضي او المضارع  
على الزمان.

واما الإيراد الأخير الذي ذكره المحقق الاصفهاني "فده" ايضا -من ان  
أخذ زمان الإسناد في مدلول المشتق يستلزم الخلف- ففيه اولاً: ان ما يؤخذ  
في مدلول المشتق هو تقيده بصورة واقع الإسناد، وما يكون متأخرا عنه هو  
تحقق الإسناد خارجا.

**وثانيا:** انه لا يوجد اي مانع من اخذ التقييد بقييد متأخر رتبة فيما هو متقدم  
رتبة بعد افتراض اجتماعهما في الوجود.

والحاصل ان اخذ الزمان في مدلول المشتق وان كان خلاف الوجدان لكن  
الظاهر انه لامانع من اخذ الزمان في مدلول هيئة المشتق بل هو الظاهر عرفا



في هيئة الفعل الماضي والمضارع، كما سيأتي توضيحه قريبا.  
 ثم انه لاريب في ان ظاهر قولنا "زيد عالم" هو كون زيد عالما في زمان  
 النطق، فبناء على كون المشتق مقيدا بتلبس الذات بالمبدأ في زمان النطق  
 يكون انفعال تلبس زيد بالعلم حال النطق من نفس العلقة الوضعية، وأما بناء  
 على كونه مقيدا بالتلبس في زمان الاسناد فاحتمال ان يراد منه انه كان عالما  
 سابقا او يكون عالما غدا مما لا يندفع بنفس العلقة الوضعية وانما يندفع  
 بالظهور الانصرافي، فان ظاهر القضية اتحاد زمان النطق والاسناد حيث ان  
 كون النظر في الاسناد الى زمان آخر غير زمان النطق -الذي هو زمان ايجاد  
 نفس الاسناد والربط الكلامي- يحتاج الى مؤونة وقرينة زائدة بان يقال مثلا  
 "زيد كان عالما"، وعليه فيكون قولنا "زيد عالم" في قوة "زيد الآن عالم"  
 ببركة هذا الظهور الانصرافي، وحيث يكون المشتق موضوعا للذات المتلبسة  
 بالمبدأ في زمان الإسناد وقد فرض ان مقتضى الظهور الانصرافي اتحاد زمان  
 الاسناد والنطق فيدل الكلام على تلبسه بالعلم في زمان النطق.  
 وهكذا الأمر بناء على وضع المشتق للذات في حال تلبسها بالمبدأ من  
 دون اخذ زمان النطق او الاسناد فيه كما هو الصحيح، فانه بعد ما صار قولنا  
 "زيد عالم" ببركة الظهور الانصرافي الاول في قوة "زيد فعلا عالم" فيصير  
 معناه بناء على وضع المشتق للذات في حال تلبسها بالمبدأ انه فعلا مصداق  
 للذات المتلبسة بالعلم.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره في البحوث من انه بناء على وضع  
 المشتق للذات في حال تلبسها بالمبدأ من دون اخذ زمان النطق او الاسناد  
 فيه فاستفادة كون زمان تلبس الذات بالمبدأ متحدا مع زمان الإسناد تحتاج  
 الى ظهور انصرافي آخر -مضافا الى الظهور الانصرافي السابق في اتحاد زمان  
 النطق مع زمان الاسناد- وهو ظهور الكلام في الاتحاد بين الموضوع

٥٦٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
والمحمول<sup>(١)</sup>.

### اخذ الزمان في مدلول الفعل الماضي والمضارع

ثم انه بعد ما ثبت عدم دلالة المشتق على الزمان فقد بحث الأعلام في المقام استطرادا حول اخذ الزمان في مدلول الأفعال.

فذكر صاحب الكفاية "فده" انه وان اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الافعال على الزمان، الا انه لاساس له، فان الأمر والنهي لايدلان على زمان اصلا، بل وكذا الفعل الماضي والمضارع لان لازم دلالة الفعل الماضي مثلا على حدوث الفعل في زمان سابق هو كون قولنا "علم الله" و"كان الله" مجازا لان وصفه تعالى او وجوده ليس زمانيا كي يقع في الزمان، وكذا يلزم مجازية قولنا "مضى يوم الجمعة" حيث لايقع الزمان في الزمان فلايمكن دلالة الفعل في هذا المثال على الزمان، وحيث لانحسّ في هذه الأمثلة باي مجاز فنكشف عدم دلالته على صدور الفعل في زمان سابق، نعم الفعل الماضي يدل على خصوصية لازمها فيما اذا اسند الى الزمانيات هو صدور الفعل في الزمان السابق كما ان المضارع يدل على خصوصية لازمها الدلالة على صدور الفعل في الحال والاستقبال فيما اسند الى الزمانيات.

وقد استشهد على ذلك بما حصله ان الفعل المضارع يستعمل بمعنى واحد في الحال والاستقبال ولذا يقال "زيد يأكل الآن وبعد ساعة"، وحينئذ فان اريد اخذ الزمان فيه فلاجامع له الا عدم كونه في الزمان السابق مع انه لايفهم من الفعل المضارع هذا المعنى العدمي<sup>(٢)</sup>.

ثم انه "فده" لم يذكر تلك الخصوصية التي التزم باخذها في الفعل الماضي

١ - بحث في علم الاصول ج١ ص٣٧١

٢- كفاية الاصول ص٤١

فهرس المطالب ..... ٥٦٣

والمضارع، ولا يخفى انها لا بد ان تكون بنحو المعنى الحرفي لفرض استفادتها من الهيئة وحينئذ فقد يقال انها هي النسبة التحقيقية في الفعل الماضي والنسبة الترتيبية في المضارع او فقل انها هي النسبة السبقية في الماضي والنسبة اللحوقية في المضارع، ولا يخفى ان التحقق والسبق يكون بلحاظ زمان الجري والإسناد لا زمان النطق ولذا يقال سيجيئ زيد بعد سنة وقد ضرب عمرا قبله بيوم، نعم في قولنا "ضرب زيد امس" يكون زمان الاسناد متحدا مع زمان النطق، فانه لم يكن يصح في امس حمل الفعل الماضي على زيد بل كان يصدق عليه انه يضرب، واما في قولنا "زيد ضارب امس" فيكون امس هو زمان الجري والاسناد لانه موطن صدق الضارب على زيد.

وقد اورد بعض الاعلام "قده" على اخذ النسبة الترتيبية في الفعل المضارع بانه يلزم التكرار في قولنا اترقب مجيئ زيد حيث تدل الهيئة والمادة على معنى واحد<sup>(١)</sup> وفيه انه لامحذور في دلالة هيئة المضارع على النسبة الترتيبية بمعناها الحرفي، مع دلالة مادة المضارع أحيانا على الترتيب بنحو المفهوم الاسمي، والا فيرد هذا الاشكال على ما اختاره من دلالة هيئة الفعل الماضي على السبق ودلالة الفعل المضارع على اللحوق، حيث يقال بانه يلزم التكرار في قولنا "سبق مجيئ زيد" او قولنا "يلحق مجيء زيد".

وكيف كان فالظاهر انه لا مانع من دلالة الفعل الماضي على وقوع الحدث في زمان سابق على زمان الاسناد حتى في مثل قولنا "علم الله" او "كان الله" او "مضى يوم الجمعة" فان المتبع في المقام هو النظر العرفي لالعقلي، وهو تعالى وان لم يكن زمانيا بمعنى ان يكون في حركة من القوة الى الفعل لكنه

٥٦٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
تعالى مع الزمان، فيصح ان يقال انه كان موجودا في الزمان السابق على  
وجود العالم، كما ان مضي يوم الجمعة يكون في الزمان السابق على مضي  
يوم السبت.

فلامانع من اخذ وقوع الفعل في زمان سابق على زمان الإسناد في معنى  
هيئة الفعل الماضي واخذ وقوع الفعل في زمان لاحق بزمان الاسناد في معنى  
هيئة المضارع على نحو معنى حرفي مندمج ومنذك في معنى المادة.

فما حكي عن السيد الخوئي "قده" من الالتزام بعدم دلالة الفعل على  
الزمان حذرا من النقص بمثل قولنا "علم الله" او "كان الله" او "مضى  
الزمان"، وانما يدلّ الفعل الماضي على قصد الحكاية عن وقوع الفعل قبل  
زمان التكلم، ودلالة فعل المضارع على قصد الحكاية عن وقوع الفعل في  
زمان التكلم او بعده، فقولنا "مضى الزمان" يدل على قصد الحكاية عن  
تحقق الزمان قبل زمان التكلم وان كان الزمان لايقع فيه الزمان، وكذا قولنا  
"علم الله" و"كان الله"<sup>(١)</sup>.

فيلاحظ عليه **اولا**: ان التعبير بزمان التكلم لا يخلو من مسامحة، بل المدار  
على زمان الإسناد ولذا يقال يجيئ زيد بعد شهر وقد ضرب عمروا قبله بيوم.

**وثانيا**: انه لا يوجد فرق بين الدلالة على وقوع الفعل قبل زمان التكلم عن

الاسناد او الدلالة على وقوعه في زمان سابق على زمان التكلم او الاسناد.

ثم ان ما استشهد به صاحب الكفاية "قده" على عدم اخذ الزمان في  
مدلول الفعل بالفعل المضارع بتقريب سبق في كلامه، فهو اشكال لا بد من  
دفعه على جميع المباني فانه لو فرض كون المضارع مشتركا معنويا بين  
الحال والاستقبال فلا بد من فرض دلالة على خصوصية جامعة بينهما

فهرس المطالب ..... ٥٦٥  
كالنسبة الترقية او اللحوقية، وحينئذ فمن البعيد جدا ان لا يوجد معنى حرفي  
جامع للحال والاستقبال.

ولا يخفى ان اخذ عنوان التحقق او السبق في الفعل الماضي وعنوان الترقب  
او اللحق في الفعل المضارع لا يكون الا بملاحظة زمان معين كزمان  
الاسناد فاخذ هذه العناوين لا يغني عن اخذ الزمان في مدلول الفعل الماضي  
او المضارع.

هذا وقد منع المحقق الحائري "قده" من دلالة الفعل المضارع على  
الحال، ولذا لا يصح ان يقال "زيد يقوم" بلحاظ تلبسه بالقيام في زمان  
الحال، وهكذا في مثال "زيد يقعد" نعم لو اريد من دلالة الفعل المضارع  
على الحال هو الحال العرفي اعني الزمان المتصل بحال الاسناد فهو مرتبة من  
مراتب الاستقبال، واما صحة حمل قولنا "زيد يصلي ويذكر ويتكلم" على  
فرض تلبسه فعلا فانما هو بملاحظة الأجزاء اللاحقة التي تتحقق مستقبلا<sup>(١)</sup>.

وقد أجاب عنه السيد الكلبيگاني "قده" في تعليقه الدرر بان معنى الفعل  
هو الإحداث فمعنى "يقوم" انه يُحدث القيام فلو فرض تقارن الاسناد مع  
زمان الاحداث فلامنع من ان يقال "انه يقوم"، واما لو فرض انه احداث  
القيام قبل زمان الإسناد، فما يكون موجودا في الحال هو إبقاء القيام،  
فلا يصح ان يقال "انه يقوم" وانما يقال "يبقى قيامه"، واما مثل "يأكل"  
فاطلاقه على الحال بلحاظ ان الاكل يوجد آنا فأنا ومثله "ينظر، يمشي،  
يركض، يضرب، يخيط، يغسل، ينظف، يكتب.

ان قلت: ما الفرق بين القيام والعلم حيث لا يصح ان يقال لمن احداث  
القيام قبل ذلك انه يقوم ولكن يصح ان يقال لمن حدث له العلم قبل ذلك

انه يعلم .

قلت: ان بقاء العلم وامثاله كالإرادة والاشتهاء والحب من افعال القلوب ليس الا بتوجه النفس في كل آن وبقاء القيام لا يعد فعلا على حدة<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر انه يوجد فرق بين ما لو قيل " يرى زيد" وبين ما لو قيل " يبقى قيام زيد"، حيث يصدق الأول على ما لو فرض انعدام رؤيته بعد هذا الآن، ولكن لا يصدق الثاني الا بلحاظ بقاء قيامه في المستقبل فلا يصدق على ما لو فرض انعدام قيامه بعد هذا الآن، وانما يصح ان يقال "ان قيامه باق" وكذا لو قيل "زيد يكون قائما" فلا يصح ذلك الا بلحاظ قيامه في المستقبل، نعم يكفي كونه استمرارا لقيامه الفعلي، فيختلف عن مثل قولنا "زيد يقوم" حيث ان ظاهره احداث القيام فلا يكفي استمرار قيامه من الزمان السابق، ولأجل ذلك ذكرنا في محله انه لو ورد في الخطاب "اذا قرئت عليك آية العزيمة فاسجد" فيكون ذلك ظاهرا في وجوب إحداث السجود عقيب استماع آية العزيمة، فلو استمعها في حال سجوده لزمه رفع رأسه ثم احداث السجود مرة أخرى، بخلاف ما لو ورد في الخطاب "اذا قرئت عليك آية العزيمة فكن ساجدا" حيث يكفيه الاستمرار في السجود.

ولكن الظاهر ان السيد الكلبيگاني "فده" لم يرد هذا المعنى من ظهور فعل المضارع في الإحداث، بل اراد به الایجاد، ولو كان استمرارا للإيجاد السابق، فيصدق على من هو في حال السجود انه يسجد، حيث ان السجود عرفا مما يحتاج الى الإيجاد آنا فأنا بخلاف القيام، نعم ظاهر الأمر بالسجود هو إحداثه بعد انعدامه.

وما ذكرناه من ظهور قوله "زيد يقوم" في عدم استمرار القيام من الزمان

السابق لاينافي صحة استعماله في استمرار القيام مع القرينة كما يقال لشخص قائم "هل تجلس" فيجيب "لا بل اقوم"، كما يصح ان يقال له: "الى متى تقوم؟" فيجيب: "اقوم الى ساعة كذا"، وكيف كان فهذا المقدار من الاختلاف في امثلة الفعل المضارع لايجب انكار وضع هيئة المضارع للأعم من الحال والاستقبال، كما مر في مثال "يرى زيد" حيث يصدق على ما لو كان ينعدم رؤيته بعد هذا الآن واشباهه من سائر أمثلة الفعل المضارع كثيرة، كما يظهر بالتأمل.

### تصوير الجامع لخصوص المتلبس بالمبدأ والأعم

**الجهة الرابعة:** لاشكال في ان كل مشتق -كلفظ العالم- مفهوم واحد عرفا حيث انه ليس مشتركا لفظيا، فلا بد من تصوير معنى جامع له بلافق في ذلك بين القول بوضعه للمتلبس بالمبدأ او وضعه للأعم.

اما بناء على وضعه لخصوص المتلبس فلاشكال في وجود الجامع، وهذا واضح على القول ببساطة المشتق حيث يكون معنى العالم مثلا هو العلم مع لحاظه لا بشرط عن حملة على الذات، واما بناء على القول بتركب المشتق فقد يقال بانه يكون معنى العالم مثلا "ذات له العلم" فيشتمل على النسبة بين الذات والعلم وقد مر انه لا يوجد جامع ذاتي بين افراد النسبة فيكون نظير وضع حرف "في" مثلا للنسبة الظرفية، حيث ذكروا انه لا يوجد معنى جامع لها حتى يوضع بإزاء الحرف، بل لابد ان يوضع بإزاء أفراد النسبة الظرفية على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، ولكنه غير صحيح لان معنى المشتق -كما سيأتي- وان كان مركبا لكنه مركب تحليلي، فمفهومه التصوري يكون بسيطا حقيقة ولا يكون مشتملا على واقع نسبة، بل لو فرض كونه مركبا تصورا ويكون العالم مرادفا لقولنا "ذات له العلم" والتزمنا باشتمال

٥٦٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

هذه الجملة على واقع نسبة ناقصة، فبعد ما مر من ان جزئية النسبة والمعنى الحرفي ليست جزئية حقيقية بل جزئية طرفية اي تنقوم ذاتها ووجودها بطرفيها بحيث لو جردت عن طرفيها انعدم ذاتها، وعليه فمع التحفظ على طرفي النسبة وعدم تبدلها كما هو المفروض في اي مشتق فذات النسبة المتقومة بهما تكون محفوظة، فلا يمنع ذلك من وجود جامع يوضع له لفظ المشتق كالعالم مثلاً.

اما تصوير الجامع للأعم من المتلبس بالمبدأ ومن انقضى عنه المبدأ فقد ذكر المحقق النائيني "قده" انه بناء على ماهو الصحيح من بساطة المشتق فلا يتصور الجامع للأعم فانه يكون المشتق بناء على بساطته هو المبدأ الملحوظ لا بشرط عن الحمل على الذات، فالمشتق ملازم لصدق نفس المبدأ ومع انتفاء المبدأ ينتفي المشتق ويكون حاله حال الاسم الجامد في ان المدار في صدق العنوان فعلية المبدأ، وان كان بينهما فرق من جهة أخرى وهو انه لا يصح استعمال اللفظ الجامد (فيما لو كان عنوانا ذاتيا كالشجر) ولو مجازا في المنقضي عنه المبدأ او من سيتلبس بالمبدأ، ولكن يصح ذلك في المشتق لان المتصف بالمشتق الذات وهي تبقى بعد زوال التلبس بالمبدأ<sup>(١)</sup>. ويلاحظ عليه -مع غمض العين عما سيأتي من عدم تمامية مبنى بساطة المشتق- أنه يمكن للقائل بوضع المشتق للأعم ان يدعي وضع المشتق للمبدأ الملحوظ كونه لا بشرط من حمله على الذات التي حدث فيها التلبس بالمبدأ سواء فرض انقضاءه ام لا.

هذا وما ذكره من عدم صحة استعمال الاسم الجامد ولومجازا فيما انقضى عنه المبدأ فغير متجه، فانه يصح اطلاق الشجر ولومجازا على مالوقطع



وصار يابسا.

اما تصوير الجامع للأعم بناء على تركيب المشتق فقد انكره جمع من الاعلام، فالمحقق النائيبي "قده" بعد ما اختار اولاً انه على القول بالتركب حيث اخذ في المشتق اتصاف المبدأ بالذات فيكفي في صدق الانتساب، التلبس في الجملة، فلامحالة يكون المشتق موضوعاً للأعم، عدل عن ذلك، فقال انه على القول بتركب المشتق ايضاً لا يعقل وضع المشتق للأعم، اذ لا يوجد جامع بين الذات الواجدة للمبدأ والذات الفاقدة له، نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق صح ان يقال بوضع المشتق للذات المتلبس بالمبدأ في الزمان الماضي او الحال، لكنه لا يحتمل اخذ الزمان في المشتق<sup>(١)</sup>.

وقد تصدى جمع آخرون لتصوير الجامع للأعم بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ان الجامع هو الذات التي اخذ الفعل الماضي وصفا لها، فالعالم هو من علم والقائم من قام فيصدق على المتلبس ومن انقضى عنه التلبس معاً.

ولكن يورد عليه **اولاً:** ان لازمه عدم صدق المشتق حقيقة على الذات في آن حدوث تلبسه بالمبدأ حيث انه في آن حدوث القيام له لا يصدق انه من قام مع وضوح صدق القائم عليه، كما لا يصدق على من هو متلبس بالأكل انه من أكل مع وضوح صدق الأكل عليه، وكذا من بدأ بالصلاة لا يصدق عليه "انه من صلى" ما لم يفرغ من صلاته مع انه يصدق عليه المصلي، على ان لازم ذلك ان المشتق الذي يكون مبدأه من الوجودات الآتية-التي توجد آنما ثم تنعدم- لا يكون حقيقة الا في خصوص ما انقضى عنه المبدأ، وهذا

٥٧٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

خلاف الوجدان لوضوح صدقه حقيقة على الذات في آن الحدوث .

وثانيا: انه لا يصح ان يقال "زيد من قام غدا" ولو كان الغد قيما للنسبة التامة بان يكون معناه " زيد غدا من قام" فانه يساوق ان يقال بالفارسية " زيد فردا كسى است كه ايستاد" بينما انه يصح ان يقال "زيد قائم غدا"، وهذا علامة ظاهرة على اختلافهما مفهوما.

هذا وقد حكي في مباحث الاصول عن السيد الصدر "قده" انه قبل هذا الجامع كجامع عرفي<sup>(١)</sup> الا أنه نقل في البحوث أنه أورد على هذا الوجه بايرادين آخرين:

اولهما: ان اخذ مفاد الفعل الماضي لا يصح في مثل اسم الآلة او المكان والزمان ونحوها من المشتقات .

ثانيهما: ان الفعل الماضي يدلُّ ولو بالدلالة التصويرية على حركة المبدأ من العدم الى الوجود وصدوره من ذات لكن المشتق يحكي عن الذات المتصفة بالمبدأ ولا يحكي عن وجودها او تحقق المبدأ لها<sup>(٢)</sup>.

ولكن يلاحظ على ايراده الأول ان المراد هو اخذ الفعل الماضي بنحو مناسب لسنخ تليس الذات بالمبدأ فالمفتاح ما اعدّ للفتح والمقتل ما وقع فيه القتل والصائغ من احترف الصياغة وهكذا.

ويلاحظ على ايراده الثاني انه ان كان المقصود كون جملة "من قام" حاكية عن تحقق القيام خارجا بخلاف كلمة القائم فهو -مضافا الى كونه مخالف لما يظهر من مبناه<sup>(٣)</sup>- خلاف الوجدان، اذ اي فرق بين جملة "الرجل الذي قام" وبين جملة "الرجل القائم" فان كليهما من الجملة

١- مباحث الاصول ج١ ص٤٢٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٧٢

٣ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٠٧

الناقصة التي لاتحكي الا عن المفهوم، فان الجملة الوصفية المشتملة على ذات وقع الفعل الماضي طرفا لنسبة ناقصة وصفية لها حيث لاتحكي عن وجود الذات بل تحكي تصورا عن ذات متصفة بتحقيق المبدأ لها وان لم توجد الذات ابدا فيمكن الالتزام بان مدلول المشتق راجع اليه بالتحليل فكما ان من ضرب تحكي عن حصة خاصة من الذات وهي التي وقع الضرب عليها فكذا المضروب يدل على تلك الذات ولا مانع من الالتزام به ابدا، وان كان المقصود دلالة جملة "من قام" على حدوث القيام بخلاف القائم حيث يصدق على ما لو فرض تلبس الذات بالقيام من بدء وجودها، فلو سلم فلا يتم في مثل جملة من ثبت له القيام.

**الوجه الثاني:** ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من انا لو سلمنا عدم تصوير جامع حقيقي بين المتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه المبدأ فالجامع الانتزاعي ممكن وهو عنوان احدهما، فللواضع ان يتصور الذات المتلبسة بالقيام والذات التي انقضى عنها التلبس بالقيام ثم يتعهد بانه متى قصد تفهيم احديهما يتلفظ بكلمة القائم<sup>(١)</sup>.

اقول: ان كان مقصوده ما لعله يظهر من ذيل كلامه من ان الواضع يتعهد بانه متى اراد تفهيم واقع احدهما -اي الذات المتلبسة بالمبدأ او الذات التي انقضى عنها التلبس- (لامفهوم احدهما) يبرزه بلفظ المشتق، فهو غير محتمل عرفا لأدائه الى الاشتراك اللفظي ويلزم منه ان يكون ارادة كلا المعنيين ممتنعا او مجازا نظير استعمال اللفظ المشترك في معنيين.

وان كان مقصوده ما قد يظهر من صدر كلامه من وضع لفظ المشتق لمفهوم احد الذاتين -اي الذات المتلبسة بالمبدأ او الذات التي انقضى عنه

٥٧٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

التلبس بالمبدأ- فهو ايضا غير محتمل عرفا لعدم تبادره من لفظ المشتق مضافا الى استلزامه عدم امكان الاطلاق الشمولي فيه، اذ يكون معنى اكرم العالم اكرم احد الذاتين، فيكفيه ان يكرم إما المتلبس الفعلي بالعلم او من انقضى عنه التلبس به، وهذا خلف كون الخطاب شموليا حيث ان مقتضى الشمولية وجوب اكرامهما معا.

وان كان مقصوده وضعه للذات المقترنة باحد الأمرين إما التلبس الفعلي بالمبدأ او انقضاء المبدأ عنها، وهو وان لم يرد عليه اشكال عدم امكان الاطلاق الشمولي، لكنه غير محتمل عرفا، لعدم تبادره من لفظ المشتق.

**الوجه الثالث:** ما حكى عن السيد الخوئي "قده" ايضا من ان الجامع الحقيقي هو الذات المنتقض عدم المبدأ فيها بالوجود او قتل الذات التي خرج المبدأ فيها من العدم الى الوجود لابتسار من بقاءه وزواله<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث ما محصله: اولا انه لا يحتمل اخذ هذه المفاهيم في مفهوم المشتق فانه لا يفهم تلبس الذات بالمبدأ فيه بواسطة تصور خروج المبدأ من العدم الى الوجود او تصور انتقاض العدم فيه، بل يفهم فيه نفس وجود المبدأ له مباشرة.

وثانيا ان مفهوم المنتقض مشتق ايضا فآخذه في مفهوم سائر المشتقات لايحل المشكلة، فلو كان المراد من المنتقض هو المتلبس بالانتقاض فعلا فلا يكون المبدأ بالنسبة الى الذات التي انقضى عنه المبدأ - كالعالم بالنسبة الى من انقضى عنه التلبس به - متلبسا بانتقاض العدم فعلا، فان ادعي أن المنتقض بمعنى ما انتقض فمرجعه الى التصوير الاول الذي ذكر للجامع للأعم.

فهرس المطالب ..... ٥٧٣

ان قلت ان الجامع هو الذات التي يكون العدم الازلي للمبدأ فيها منتقضا، فيشمل فرض انقضاء تلبس الذات بالمبدأ.

قلت نعم ولكن يرد عليه اشكال عدم احتمال اخذ هذه المفاهيم في المشتق<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر من انتقاض عدم المبدأ هو انتقاض طبيعي عدم المبدأ، وهذا يحصل باول وجوده، فلا حاجة الى اخذ مفهوم انتقاض العدم الازلي، الا انه كما افاد "قده" ليس المنساق من المشتق انتقاض عدم المبدأ ولو بنحو المفهوم الاجمالي الاندماجي، بل المنساق منه نفس وجود المبدأ مباشرة

**الوجه الرابع:** ما يخطر بالبال من امكان تصوير جامع اعني عرفي وهو الذات المنسوب اليها المبدأ بالنسبة التحقيقية سواء كان المبدأ باقيا او زائلا، فان الوجدان اصدق شاهد على انه اذا قيل "ان زيدا وعمروا مضروبا بكر" وقد كان زيد قد ضرب سابقا ولكن عمرو كان يقع عليه الضرب حال النطق فقد لوحظ في المشتق معنى جامع، ولا موجب لأن يقال بان اطلاقه على زيد بلحاظ حال التلبس فيراد منه انه كان مضروبا سابقا.

وان شئت قلت ان الواضع يلحظ بنحو الاجمال الذات التي قد وقع عليها الضرب لابتسار من كون الضرب باقيا او منقزيا فيضع اللفظ بازاء الصورة الاجمالية ولا يخفى انا لاندعي اخذ مفهوم الفعل الماضي بمعناه الحقيقي في المشتق حتى يرد عليه ما اورد على الوجه الاول بل ندعي اخذ النسبة التحقيقية المقابلة للنسبة الترقية التي هي في المستقبل فقط.

واما ما في البحوث من ان قليلا من التدبر يوجب الجزم بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ، اذ مادته دالة على الحدث وهيئة دالة على تلبس

٥٧٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الذات به باحد انحاء التلبس وتلبس الذات بالحدث فرع وجود الحدث، هذا مضافا الى عدم تصوير جامع اعمي بنحو يحتمل وضع المشتق له عرفاً<sup>(١)</sup>.  
ففيه انه لا ريب في ان النسبة المدلولة لهيئة المشتق لا بد ان تكون موجودة حال الاسناد، ولكن لا يعني هذا لزوم وجود المبدأ وتلبس الذات به فعلا، بل يكفي ان تكون بين الذات والمبدأ المنقضي نسبة عرفية باقية، كما في قولنا "من وقع عليه الضرب"، فالصحيح تصوير جامع للأعم أيضا.

### ادلة الوضع للمتلبس والأعم

**الجهة الخامسة:** قد استدل على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بعدة وجوه عمدتها ما يلي:

**الاول:** التبادر، وقال صاحب الكفاية انه قد يورد عليه انه لا يكشف عن وضعه له بل لعله لأجل الانصراف الناشيء عن كثرة الاستعمال، ولكن الجواب عنه بان استعماله في المنقضي عنه المبدأ أيضا كثير لو لم يكن اكثر. فان قيل: ان هذا مناف لحكمة الوضع، فيجاب عنه بانه على فرض قبول كون كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مخلا بحكمة الوضع، فما هو المسلم كثرة اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ، وحينئذ فبناء على القول بالوضع للمتلبس يمكن حمله على كونه بلحاظ حال التلبس، فيكون معنى قولنا "زيد سارق دار عمر" انه كان سارقا، فلم يستعمل في الاعم، ولكن بناء على الوضع للأعم لم يلزم حمله على ارادة حال التلبس، بل يكون المراد من قولنا "زيد سارق دار عمرو" كونه فعلاً مصداقا للسارق بلحاظ تلبسه بالمبدأ سابقا.

فمن هنا نعلم بان تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا لا يكون ناشئا عن تعين كثرة استعماله فلا بد ان يستند التبادر الى الوضع، وحيث ان يحكم بان المراد في غالب تلك الاستعمالات فيمن انقضى عنه المبدأ على كون الاسناد بلحاظ زمان التلبس تحفظا على حكمة الوضع<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر في البحوث ان اساس الاشكال -اي دعوى احتمال كون التبادر مستندا الى الانصراف الناشيء عن كثرة الاستعمال فلا يكشف عن الوضع- غير متجه، فان التبادر ولو كان مستندا الى الانصراف الناشيء عن كثرة الاستعمال يكشف عن الوضع التعييني على الأقل حيث يفرض انه صار المشتق بحيث اذا اطلق بلاقرينة انسبق منه معنى المتلبس بالمبدأ<sup>(٢)</sup>.

اقول: بل لو فرض انه لم يكشف عن تحقق الوضع فكشفه عن مجرد ظهور اللفظ في المعنى اذا استعمل بلاقرينة خاصة كاف للفقير ولو كان ظهوره ناشئا عن قرينة نوعية كما في ظهور ما لا يؤكل لحمه في الحيوان او ظهور كلمة الحيوان في غير الانسان، هذا بعد افتراض ان التبادر ليس بدويا لاجل انس الذهن بالفرد الاعلى منه.

ثم ذكر في البحوث ان ما ذكره صاحب الكفاية "قده" (من كثرة استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ) غير متجه.

لانه في القضايا التي يقع المشتق موضوعا فيها للحكم مثل "أكرم العالم" لا يوجد فيه اي تطبيقه على فرد حتى يلحظ كونه مستعملا في الاعم ممن انقضى عنه المبدأ ام لا.

واما القضايا الاسنادية التي تدل على صدور الفعل من مشتق كقولنا "ضرب العالم" فيكون الملاك التلبس بالمبدأ في زمان الاسناد، والموارد التي يكون

١- كفاية الاصول ص٤٦

٢- بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٧٥

٥٧٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الاسناد فيها بلحاظ من انقضى عنه المبدأ مثل قوله تعالى "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" وكذا قوله تعالى "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" -حيث ان الجلد او القطع قد أسند الى من انقضى عنه التلبس بالزنا او السرقة- ليست كثيرة.

واما في القضايا الحملية التي انعدم الموضوع فيها فعلا فالملاك تلبس الموضوع حال وجوده بالمبدأ كقولنا "الشيخ المفيد عالم"، والقضايا الحملية التي فرض بقاء الموضوع فيها فعلا فليست بتلك الكثرة فضلا عن كثرة الاستعمال فيها للاعم<sup>(١)</sup>.

اقول: من المحتمل ان صاحب الكفاية لاحظ موارد حمل اسم الفاعل والمفعول فيما اذا كان المبدأ أنيا لابقاء له مثل "زيد ضارب عمرو" و"عمرو مضروب زيد"، ولكن المهم ان هذه الاستعمالات ليست بتلك المثابة من الكثرة.

**الثاني:** ان ارتكازية تضاد المشتقات تكشف عن وضعها لخصوص المتلبس بالمبدأ، فاذا قيل زيد عالم وجاهل في آن واحد كان متضادا عرفا، وما يقال من ان الاعمي ينكر تضادهما لانه لاتضاد بين التلبس السابق بالعلم والتلبس الفعلي بالجهل فغير متجه، لان المراد ارتكازية تضاد العالم والجاهل بما لهما من المعنى المركوز في الأذهان، فان الملازمة الذهنية بين المشتق ومعناه قد تكون فيها نحو خفاء لايتبادر معناه بحد نفسه فيتوصل الى مثل هذه الطريقة.

**الثالث:** صحة سلب المشتق فعلا بما له من المعنى المركوز عما انقضى عنه المبدأ عرفا وقد مر صحة جعله علامة لكشف الحقيقة.



فهرس المطالب ..... ٥٧٧

وقد اورد عليه هنا بانه ان اريد من قولنا "زيد ليس بعالم" -فيما اذا انقضى عنه التلبس بالعلم- انه ليس بعالم فعلي اي ليس متلبسا فعلا بالعلم، فنفي المقيد لايعني نفي مطلق العالم عنه، وان اريد نفي كونه عالما في جميع الأزمنة عنه فهو كذب.

واجاب عنه في الكفاية بان الفعلية ليست قيذا للمسلوب وانما هي قيد للسلب، اي انه فعلا ليس بعالم بقول مطلق<sup>(١)</sup>.

ولابأس بما افاده، وان كان الأولى ان يقال انه حتى ولو كانت الفعلية قيذا للعالم فيصح سلب العالم الفعلي عمن انقضى عنه العلم فانه يطابق نفي العالم عنه بقول مطلق، نعم لو كانت الفعلية قيذا للتلبس بان يراد سلب المتلبس الفعلي بالعلم عنه او تكون قيذا للمبدأ بان يراد سلب التلبس للعلم الفعلي عنه فلايستلزم ذلك سلب مطلق العالم عنه.

وقد استدل لوضع المشتق للاعم بعدة وجوه أخرى:

**الاول:** التبادر وصحة الحمل، فانه يقال "زيد مضروب" بلحاظ وقوع الضرب عليه سابقا، ويقال "عمرو ضارب" كذلك.

وفيه **اولا:** انه لو تم ذلك فغاياته الالتزام بكون المشتق حقيقة في الاعم فيما اذا كان المبدأ آتي الوجود، لاستمراري الوجود كما في المعبود والمحبوب ونحو ذلك، وعن السيد البروجردي "قده" انه كان يقول به سابقا.

**وثانيا:** ان هذا التبادر ممنوع، ولأجل ذلك يصح ان يقال "زيد فعلا ليس بمضروب ولاضارب"، ففي مثال "زيد مضروب" اذا كان الاستعمال بلحاظ وقوع الضرب عليه سابقا فيكون الاسناد بلحاظ حال التلبس اي كان مضروبا.

٥٧٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

نعم حيث ان المتعارف هو انقضاء التلبس بالمبدأ في هذه المشتقات التي يكون مبدأها آتي الوجود فلا ينعقد ظهور انصرافي في اتحاد زمان الاسناد والنطق.

**الثاني:** قوله تعالى " الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"<sup>(١)</sup> وكذا قوله تعالى " السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما"<sup>(٢)</sup>، ومن الواضح ان من يجب جلده او قطع يده قد انقضى عنه مبدأ الزنا والسرقة.

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بان النزاع في المشتق انما يأتي في القضية الخارجية حيث يفرض تحقق تلبس ذات بالمبدأ خارجا ثم انقضائه فيقال هل يصح حمل المشتق عليه حينئذ ام لا، واما القضية الحقيقية فهي قضية فرضية قد لا يكون تلبس خارجي فيها بالمبدأ ابدا وعليه فالآية لا ترتبط بمورد النزاع<sup>(٣)</sup>.

وهذا غريب جدا اذ الاعمي يقول بان مصداق المشتق المأخوذ موضوعا للحكم في القضية الخارجية او الحقيقية اعم من الذات المنقضي عنها التلبس بالمبدأ، فاکرم العالم يشمل من كان متلبسا بالعلم سابقا.

وكيف كان فقد اجيب عن الاستدلال بهاتين الآيتين بان العنوان المأخوذ في الخطاب اما ان يكون معرفا محضا بلا دخل له في حدوث الحكم وبقاءه كعنوان الجالس في قوله عليك بهذا الجالس، وقد يكون دخيلا في حدوث الحكم وبقاءه كما هو الظاهر الأولى للخطاب مثل اكرم العالم وقلد المجتهد العادل، وقد يكون حدوثه دخيلا في حدوث الحكم من دون يناط بقاء الحكم ببقاءه كما هو الحال في هاتين الآيتين، فانه -مضافا الى مناسبات

١ -سورة النور الآية ٢

٢ -سورة المائدة الآية ٣٨

٣ -محاضرات في اصول الفقه ج١ ص ٢٥٦

فهرس المطالب ..... ٥٧٩

الحكم والموضوع- لا ينفذ الحد حين السرقة والزنا، فيكون معنى الآية إما ان من كان زانيا يجلد ومن كان سارقا يقطع يده، او يكون تطبيق عنوان الزاني والسارق على المنقضي عنه المبدأ بنحو المجاز الإدعائي، والا فانه يصح سلب عنوان السارق عمن سرق قبل شهر و لم يكن حرفته ذلك فيقال انه ليس فعلا سارق.

**الثالث:** استدلال الامام (عليه السلام) على ما في الروايات بقوله تعالى "واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لاينال عهدي الظالمين" على ان من عبد الأصنام في زمان ما، لا يصلح للإمامة الى الأبد<sup>(١)</sup>، ولو كان المشتق موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ لم يتم استدلال الإمام (عليه السلام) بالآية، وقد ذكر الفخر الرازي ان الراضية استدلووا بذلك على عدم لياقة الخلفاء للإمامة ولكنه مبني على كون المشتق حقيقة في الأعم وهو ممنوع، فان من حلف ان لايسلم على كافر فسلم على من كان كافرا سابقا لكنه صار مؤمنا فانه لا يحث بذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد يقال -كما في المحاضرات- ان الاستدلال بالآية لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، فان المناسبات العرفية تقتضي كفاية حدوث عنوان الظالم لعدم لياقة الإمامة الى الأبد، وقد ورد في صحيحة زرارة "لا يصلين احدكم خلف المجذوم والأبرص والمحدود وولد الزنا"<sup>(٣)</sup> فاذا كانت امامة الجماعة لاتصل الى مثل هؤلاء فكيف ظنك بوصول منصب الإمامة لمن كان مشركا ولو في زمان سابق<sup>(٤)</sup>.

وفيه انه لو تم ذلك بناء على تفسير الشيعة للإمامة فلا يتم على مسلك

١ - الكافي ج ١ ص ١٧٥، الخصال ص ٣١٠

٢ - تفسير الفخر الرازي ج ١ ص ٨١١

٣ - تفسير البرهان ج ١ ص ٣٢٤

٤ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢٦١

٥٨٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
العامّة، فإنهم لا يرون الإمامة التصدي الشؤون الاجتماعية فحسب، والظاهر  
من الرواية أن الإمام (عليه السلام) بصدد الاحتجاج معهم، لا النقاش معهم  
في مبناهم في تفسير حقيقة الإمامة، فبناء عليه ما يكون موجبا لوهن المذهب  
كأبتلائه سابقا بأعمال شنيعة فلاشكال في منعه عن صلاحية التصدي  
للمنصب، اما مثل الشرك او بعض المعاصي غير الشنيعة عرفا فلا دليل على  
منعه عنها، ولذا يجوز الصلاة خلف حديث الاسلام ولو كان مشركا سابقا،  
فهل ترى منقصة عرفية في تصدي مثل ابي ذر ومقداد وعمار وبلال ومصعب  
بن عمير لمنصب الخلافة والإمامة بمجرد سبق الشرك -الذي هو ظلم عظيم  
-من بعضهم او كلهم، خاصة بعد ابتلاء عامة الناس به، فالانصاف -  
كما ذكره السيد الكلبي كاني "قده"<sup>(١)</sup> - ان الاستدلال في هذه الروايات لم يكن  
بظهور الآية وانما كان بتأويلها بغرض اقناع الخصم وهدايته الى الحق،  
والاستدلال بتأويل الآية كثير يظهر بالتتبع في الروايات.

واما ما حكى السيد الطباطبائي "قده" في الميزان عن بعض اساتذته ان  
شأن ابراهيم (عليه السلام) اجلّ من ان يسأل الإمامة للظالم الفعلي، وحيث  
ان ظاهر الآية رد دعائه في الجملة فلا بد ان يكون دعائه الإمامة للظالم  
السابق ايضا<sup>(٢)</sup>، ففيه انه لم يظهر كون الذيل في الآية في مقام رد دعائه، على  
ان معنى الاطلاق ليس هو الالتفات الى الخصوصيات فاعله (عليه السلام)  
لم يلتفت عادة الى وجود ظالم في ذريته، خاصة وان دعائه لم يكن اعطاء  
الإمامة لجميع ذريته.

١ - افاضة العوائد ج ١ ص ٧٧

٢ - الميزان ج ١ ص ٢٧٤

### التفصيل بين بعض المشتقات وبعض

قد يقال بوضع المشتق للأعم في خصوص اسماء الحرف والصناعات<sup>(١)</sup> وأسماء الملكات كالمجتهد والمهندس وأسماء الآلات كالمفتاح وبين سائر المشتقات، فيلتزم بصدقها على الذوات مع عدم تلبسها الفعلي بمبادئها، فيقال لزيد ولو حين فوته انه صائغ.

وذكر في البحوث ان تقريب الاستدلال هو انه لو لم نقل فيها بالوضع للأعم لزم اختيار احد الوجوه الاربعة:

١- ان يراد من مادة الصائغ مثلا حرفة الصياغة، ولكنه مناف لما ثبت من كون مادة المشتقات موضوعة بوضع نوعي واحد، والمفروض ان سائر المشتقات مثل "الصياغة" او "صاغ" لاتدل على الحرفة.

٢- ان تدل هيئة الصائغ على التلبس الاحترافي والشأني، وفيه ان هيئة فاعل موضوعة بالوضع النوعي على معناها والمفروض ان قائم وقاعد ونحوهما لاتدل على هذه النسبة.

٣- ان يتصرف في هيئة الجملة في قولنا زيد صائغ فانه لأجل معهودية كون الصياغة حرفة تكون قرينة عرفا على استفادة شأنية التلبس بالصياغة، وفيه ان مفاد "صائغ" بنفسه هو ذلك ولو فرض عدم كونه في ضمن الجملة.

٤- دعوى ان تكرر عمل الصياغة يوجب الغاء الفواصل الزمنية عرفا ادعاء فكأن الذات متلبسة بها دائما، وهذا ما ذكره المحقق العراقي "فده"، وفيه انه لو كان كذلك لصح عرفا ان يقال عن زيد في حال نومه انه متلبس بعمل الصياغة مع انه خلاف الوجدان.

فاذا بطلت هذه الوجوه تعين وضعها للأعم.

١ - الفرق بينهما ان الصناعة تحتاج الى خبروية كالنجار بخلاف الحرفة كالحمال.

٥٨٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

واورد عليه في البحوث انه بعد عدم تعقل الجامع للأعم وبعد ما نرى من عدم كون حمل هذه المشتقات بعد انقضاء تلبسها بمبادئها بالكيفية المعهودة فيها حقيقيا، فلا يصدق الصائغ حقيقة على من كانت حرفته الصياغة سابقا، فالصحيح ان نختار كون هذه المشتقات موضوعة للمتلبس غير ان النسبة المدلولة لهيئاتها هي النسبة التلبسية الشأنية كالنسبة الاحترافية في مثل الصائغ، ودعوى منافاة ذلك لكون وضع الهيئات نوعيا فلا معنى لاختلاف معنى هيئة واحدة كهيئة الفاعل باختلاف موادها غير متجهة، لان من يفصل بين مثل الصائغ والضارب يقول بوضع هيئة الصائغ للأعم ووضع هيئة الضارب لخصوص المتلبس، فنحن نقول بوضع هيئة الصائغ للنسبة الاحترافية ووضع هيئة الضارب للنسبة الصدورية، على انه لا مانع من ان نلتزم بوضع هيئة الفاعل على هذا المعنى الموسع من التلبس وهو التلبس الشأني ولو لم يكن فعليا، غايته انه لا يوجد مصداق في مثل ضارب وقائم الا بنحو التلبس الفعلي، لعدم تصور غير هذا النحو من التلبس في مورد الضرب والقيام<sup>(١)</sup>.

اقول: هذا البيان الأخير الذي ذكره "فده" من الالتزام بوضع هيئة الفاعل مطلقا على التلبس الشأني غير عرفي، والمهم هو البيان الأول، فانه لا دليل على كون وضع هيئة الفاعل مثلا وضعا واحدا نوعيا، فان مقتضى تدريجية وضع اللغات وكون وضعها تعينيا غالبا هو اختلاف وضع هيئة المشتق بلحاظ اختلاف موادها، بل لعل كلمة الصائغ كانت مثل كلمة الضارب دالة على التلبس بعمل الصياغة أولاً ثم استعملت فيمن حرفته الصياغة الى ان صارت حقيقة فيه فاختلفت عن غيرها، وهكذا الأمر في مثل كلمة اللابن والتامر اي

فهرس المطالب ..... ٥٨٣

بائع اللبن والتمر، فان الالتزام بكون مدلول المادة فيهما هو بيع اللبن والتمر فيسمى ذلك بالمبدأ الخفي خلاف الظاهر، ولا يوجد اي محذور في الالتزام بدلالة هيتهما على ذلك، ولا ينافيه كون مدلول الهيئة من المعاني الحرفية، واما في مثل اسم الآلة كالمفتاح فلامحذور في الالتزام بوضع هيئته نوعيا للنسبة الإعدادية لان هذه الهيئة تدل على اسم الآلة دائما سيلانها في جميع المواد.

ثم لا يخفى ان هذه الأسماء قد لا يعتبر فيها حتى سبق التلبس الفعلي بالمبدأ، فالمفتاح هو ما أعدّ للفتح ولو لم يفتح به باب أبدا، فتوهم الوضع فيها للأعم بعيد عن الصواب جداً.

ثم ان المحقق الايرواني "قده" التزم في مثل اسم الفاعل وما بحكمه من صيغة المبالغة مما يستند اليه المبدأ بنسبة صدورية - كالضارب والقاتل دون مثل العالم - بوضعه لاقتضاء التلبس بالمبدأ، فلا يضر عدم فعالية التلبس لفقد شرط او وجود مانع فيقال "سمّ قاتل"، نعم لو خص بشخص دون شخص كأن قيل "هذا السم قاتل زيد" او قيل "زيد ضارب عمرو" فيستفاد التلبس الفعلي بالقرينة.

والتزم في اسم المفعول كالمضروب وما بحكمه من صيغة المبالغة بوضعه للأعم.

والتزم في الصفة المشبهة ونحوها - كالعالم والقائم حيث لا يكون من اسم الفاعل الذي ينتسب الفعل الى الذات بنسبة صدورية وكذا ليس من اسم المفعول - بوضعها لخصوص المتلبس بالمبدأ<sup>(١)</sup>.

وفيه ما لا يخفى، فان حمل الضارب او القاتل على من تحقق فيه مقتضي

٥٨٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الضرب والقتل ممنوع جدًّا، والتعبير بالسّم القاتل انما يكون بعناية سببته للقتل، ولا يعبر في غيره بمثل هذا التعبير فلا يقال لزيد انه قاتل عمرو بمجرد انه اراد قتل عمرو وتحرك نحوه ولكن منعه عنه مانع.

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق هو وضع المشتق للمتلبس بالمبدأ بلانفصال بين المشتقات، ومما يشهد على ذلك عدم الترام المشهور بترتيب احكام المشتق في موارد انقضاء تلبسه بالمبدأ، فلم يحكموا بوجود الانفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجية عنها بطلاق او نحوه، وكذا بجواز النظر اليها، بل قد مر ان حمل المشتق على من انقضى عنه المبدأ او من سيتلبس بالمبدأ لا يصح دائماً، وانما يتبع استحسان الطبع المصحح لحمله على من انقضى عنه المبدأ بعلاقة ما كان او حمله على من سيتلبس بالمبدأ بعلاقة الأول والمشاركة، ولا يوجد استحسان الطبع المصحح لهذا الحمل دائماً، فكيف يقال عن عالم كبير انه جاهل بعلاقة ما كان او عن انسان قاعد انه قائم.

### مقتضى الاصل العملي

الجهة السادسة: انه في فرض الشك في وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ او للأعم منه وممن انقضى عنه المبدأ، فتارة يبحث عن مقتضى الاصل العملي الجاري في المسألة الاصولية لتتقيح حال وضع المشتق، واخرى يبحث عن مقتضى الاصل العملي في المسألة الفقهية، اي الاصل الجاري لتتقيح حال الحكم الشرعي الفرعي الذي يكون متعلقاً بالمشتقات.



### مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصولية

اما الاصل الجاري في المسألة الاصولية، فقد ذكر في الكفاية: ان استصحاب عدم لحاظ الواضع خصوصية التلبس الفعلي بالمبدأ في معنى المشتق لا يثبت وضع المشتق للأعم الا بنحو الاصل المثبت، على انه يكون معارضا مع استصحاب عدم لحاظ الأعم<sup>(١)</sup>.

اقول: ان استصحاب عدم اخذ خصوصية التلبس الفعلي بالمبدأ في المعنى الموضوع له يواجه أربعة اشكالات:

١- انه اذا دار امر المعنى الموضوع له بين معنيين وكان احدهما اخص من الآخر مصداقا، فقد تكون النسبة بينهما مفهوماً نسبة الأقل والأكثر، كما لو لم ندر ان لفظ الصارم مثلا قد وضع يازاء السيف او وضع يازاء السيف القاطع، فيوجد هنا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم اخذ الخصوصية الزائدة - كخصوصية كون السيف قاطعا في المثال المذكور- في المعنى الموضوع له، ولكن اذا كان بينهما تباين مفهومي كالإكرام والإطعام- حيث ان الإطعام وان كان اخص مصداقا من الإكرام، لكن يوجد بينهما تباين مفهومي، اذ لم يؤخذ الإكرام في مفهوم الإطعام- ففي هذا الفرض لا يجدي استصحاب عدم وضع اللفظ للمفهوم الأخص جزما، لانه لا يثبت كونه موضوعا للمفهوم الأعم الا بنحو الاصل المثبت، وحتى مع غمض العين عن اشكال كونه مثبتا فهو معارض باستصحاب عدم وضعه للمفهوم الأعم، وحينئذ فنقول في المقام حيث أننا لانحرز ان نسبة المعنى الأعم في المشتق الى المعنى الأخص -اي المتلبس الفعلي بالمبدأ- هل هي نسبة الاقل والاكثر مفهوما او نسبة المتباينين مفهوما فاستصحاب عدم وضع لفظ المشتق يازاء

معنى الاخص اي المتلبس الفعلي بالمبدأ لا يثبت وضعه للأعم.

٢- لو فرض كون النسبة بين معنيين نسبة الاقل والاكثر مفهوما- كما في مثال تردد لفظ الصارم بين مفهوم السيف او مفهوم السيف القاطع- فيقع الكلام في ان استصحاب عدم اخذ الخصوصية الزائدة قيذا في المعنى الموضوع له هل يثبت الوضع للأعم ام لا ؟

فنقول: بناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من كون تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضاد فمن الواضح ان استصحاب عدم التقييد لا يثبت الاطلاق فان الاطلاق بناء على هذا المسلك يتقوم بلحاظ سريان الحكم في افراد الطبيعة او فقل لحاظ عدم دخل القيد الزائد في الحكم، فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت الاطلاق الا بنحو الاصل المثبت حيث يكون من قبيل اثبات وجود ضد باستصحاب عدم ضده الآخر- ومع غمض العين عنه فيتعارض مع استصحاب عدم الاطلاق.

ان قلت: بناء على ما هو المشهور من وضع اسماء الاجناس للماهية المهملة دون اللابشرط القسمي فوضع المشتق للأعم لا يعني اطلاق الوضع حتى يدعى كونه امرا وجوديا لا يثبت باستصحاب عدم التقييد.

قلت: ان كون المعنى الموضوع له ماهية مهملة امر واهمال الوضع امر آخر، ولا يقول بالثاني احد، بل الوضع للماهية المهملة مطلق اي لوحظ وضعه لها اينما تحققت وفي ضمن اية خصوصية.

واما بناء على المسلك من يرى كون تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والايجاب، فقد يقال بانه حيث يكون الاطلاق نفس عدم التقييد فيجري استصحاب عدم اخذ الخصوصية الزائدة قيذا وبضم احراز اخذ الجامع في المعنى يحرز الاطلاق، ولا يعارضه استصحاب عدم الوضع للأعم، لان المفروض ان المعنى الأعم داخل في المعنى الموضوع له جزما، وانما

الشك في اخذ قيد آخر معه فيجري استصحاب عدمه .  
وقديدو من كلام البحوث في المقام انه يلتزم بإمكان اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد، بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب - كما هو مسلكه "قده"- وهذا مما يترتب عليه ثمرات مهمة في الفقه، فلو لم ندر ان العقد العربي صحيح او مطلق العقد او لم ندر ان العالم العادل واجب الإكرام او مطلق العالم او لم ندر ان الدم الأحمر نجس او مطلق الدم، فاستصحاب عدم التقييد يحرز لنا كون الموضوع للحكم هو المطلق اللابشرط عن الخصوصية المشكوكة .

وهذا مما يبعد التزامه به وقد ذكر في بحوث الفقه ان البراءة عن الأكثر لاثبت كون الموضوع او المتعلق للحكم هو الأقل لابشرط فلا يثبت الاطلاق بالبراءة، وظاهره هناك قبول جريان استصحاب بقاء الجنابة وحرمة الدخول في المسجد مثلاً في فرض ترك ما يشك في جزئته او شرطيته في غسل الجنابة كما لو شك في شرطية الترتيب بين الجانب الايمن والايسر فيه، وانما جاز الاكتفاء بالصلاة مع هذا الغسل لانه لم يدل دليل على مانعية الحدث بعنوانه في الصلاة كي يستصحب وانما دل على اشتراط الصلاة بنفس الغسل في حال الجنابة مع عدم صدور الناقض بعده الى آخر الصلاة فتجري البراءة عن تقييد الصلاة بالغسل المراعى فيه الترتيب بين الجانب الايمن والايسر.<sup>(١)</sup>  
فلو كان يرى ان استصحاب عدم التقييد يثبت الاطلاق لكان ينبغي ان لا يكتفي بدعوى ان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق

واما بناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من كون تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكية وان الاطلاق هو عدم التقييد في مورد

٥٨٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

قابل للتقييد فقد يقال -كما ذكره في البحوث وحكي عن بعض السادة الأعلام دام ظله- انه لا يثبت الاطلاق باستصحاب عدم التقييد، فانه نظير استصحاب عدم البصر مع إحراز قابلية المحل للبصر فعلا فانه لا يجدي في اثبات تحقق عنوان العمى بعد كونه عنوانا بسيطا لامركبا، وفيه انه وان تم هذا الكلام في عدم الملكة الذي يكون بعنوانه موضوعا للأثر الشرعي، ولكن كون الاطلاق الثبوتي عدم ملكة لا يعني كونه بهذا العنوان البسيط الانتزاعي موضوعا لأي أثر حتى يقال بانه لا يثبت بضم الوجدان الى الاصل، بل الموضوع للأثر العقلي والعقلاني هو واقع الاطلاق، ولا باس بضم الوجدان الى الاصل فيه عدم التقييد يثبت كون المطلق هو الموضوع للحكم فيترتب عليه جميع الآثار.

ولكن الظاهر انه بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب او تقابل العدم والملكة ايضا يكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، ولولا جل ان العرف يرى ان النسبة بين الاطلاق والتقييد نسبة التباين لا الاقل والاكثر وان فرض كون النسبة بينهما الاقل والاكثر بالنظر العقلي.

توضيح ذلك: انه بناء على المسلك الصحيح من ثبوت الانحلال في الجعل في العام بل في المطلق الشمولي فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت جعل الحكم لفاقد القيد، وقد ذكرنا في محله ان الانحلال في الجعل هو الظاهر في العام الشمولي كقوله كل دم نجس، حيث ينصبّ الجعل فيه على الأفراد، فيجعل لكل فرد حكما على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص- كما لوقال الزعيم في يوم الغدير" وضعت اسم عليّ لكل من وُلد في هذا اليوم-بل الظاهر ان الخطاب المطلق الشمولي لا يختلف عن الخطاب العام الشمولي ثبوتا وانما الاختلاف بينهما في مقام الاثبات، ولولا ذلك لم يتيسر

إبداء الفرق بين خطاب النهي عن صرف الوجود وبين خطاب النهي عن مطلق الوجود فقد ينهى المولى عن التكلم على نحو النهي عن صرف الوجود بحيث لو تكلم العبد مرة واحدة لحصل العصيان وسقط خطاب النهي رأساً، وقد ينهى عن التكلم على نحو المطلق الشمولى بحيث يكون كل فرد من التكلم عصياناً مستقلاً لهذا النهي، ولا يكون الفرق بينهما عادة الا بكون النهي في المطلق الشمولي انحلالياً، بخلاف النهي في صرف الوجود، ولا ريب في ان منشأ الاختلاف بينهما هو الاختلاف في كيفية الجعل، وما ادعيناه من الانحلال في الجعل لايعني الانحلال في لحاظ المولى او في عملية الجعل، بل يكون على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

و لو سلمنا عدم الانحلال في الجعل، لكنه لا اشكال في انحلال الخطاب الشمولي في مقام التطبيق والفعلية، فحينما يقول الشارع "الثوب الملاقي للدم نجس" فحتى لو قلنا بانه لم يصدر منه الاجعل واحد لنجاسة طبيعة الثوب الملاقي للدم، لكنه حيث تتحد الطبيعة مع افرادها فيثبت وصف الطبيعة "وهو النجاسة" لكل فرد من افراد الثوب الملاقي للدم، وقد يعبر عن ذلك بانحلال المجعول بالعرض، وترتب انحلال المجعول بالعرض على اطلاق الجعل ترتب عقلي وليس ترتباً شرعياً، فيكون إثباته باستصحاب عدم التقييد من الأصل المثبت، ويشهد على ذلك ارتكازية كون اثبات نجاسة الدم الأصفر باستصحاب عدم تقييد الدم في مقام جعل النجاسة بكونه احمر من الأصل المثبت، وكذا اثبات وجوب اكرام العالم الفاسق باستصحاب عدم تقييد العالم في مقام جعل وجوب الاكرام له بكونه عادلاً، فانه يكون من اثبات اللازم العقلي باستصحاب ملزومه.

ان قلت: انه يكفي في ترتيب الآثار الشرعية وكذا الاثر العقلي -وهو المعذرية والمنجزية - قيام الحجة على الجعل وعلى تحقق موضوعه، بل قد يقال-

٥٩٠..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
كما يظهر من البحوث - بأنه ليس الحكم الفعلي الا اجتماع الجعل وتحقق  
الموضوع، فقوله "لا اتصل في النجس" ظاهر في ان مانعية ثوبٍ عن الصلاة  
مرتبة على جعل النجاسة للثوب الملاقي للدم مثلا وملاقة ذلك الثوب للدم  
فلو شككنا في تقييد موضوع الجعل بكون الدم احمر، وقلنا بان الاطلاق هو  
عدم التقييد، فباستصحاب عدم التقييد يتم قيام الحجة على اطلاق الجعل،  
ويضم ذلك الى العلم بملاقة الثوب للدم فلا تجوز الصلاة في الثوب الملاقي  
للمد الاصفر.

قلت: هذا وان تم بالنسبة الى الاثر العقلي من المنجزية والمعدنية في مورد  
الخطاب التكليفي كوجوب اكرام العالم فيقال بانه يكفي في حكم العقل  
بالمنجزية التعبد بالجعل واحراز موضوعه، ولكنه خلاف الظاهر بالنسبة الى  
الأثار الشرعية فظاهر قوله "لا اتصل في النجس" ان موضوع المانعية في  
الصلاة هو الحكم الفعلي اي كون الثوب نجسا، وليس هو متحدا مع الجعل  
الكلي لنجاسة الثوب الملاقي للدم مع تحقق موضوعه، ولذا يتخلل بينهما فاء  
التفريع فيقال جعل الشارع النجاسة للثوب الملاقي للدم، وهذا الثوب ملاقي  
للمد، فهذا الثوب نجس.

٣- ما ذكره في البحوث ومحصله ان جريان استصحاب عدم أخذ القيد  
الزائد في مقام الوضع لأجل إثبات وضع لفظ المشتق للأعم لا يثبت ظهوره  
فيه الا بنحو الاصل المثبت، فان الظهور التصوري مسبب تكويني عن عملية  
وضع الواضع، فكيف بالظهور التصديقي الاستعمالي الذي يكون هو  
الموضوع لحجية الظهور<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه انه قد يقال بإمكان اجراء الاستصحاب في نفس الظهور

فيجري استصحاب عدم تقييد المعنى الظاهر للفظ المشتق للتلبس الفعلي بالمبدأ، وبضم احراز ظهوره في الجامع يثبت المطلوب.

٤- ما قد يقال ان الحجية حكم عقلائي ويحتمل ان يكون موضوعها عند العقلاء هو الظهور الواصل الى المكلف بالوجدان او بالطريق العقلائي، فلا يمكن تنقيح هذا الموضوع بالاستصحاب، نعم لو علم بكون موضوع الحجية بنظر العقلاء هو واقع الظهور، وانما يكون العلم او الأمانة العقلانية طريقا محضا اليه، امكن تنقيح الموضوع بالاستصحاب.

### مقتضى الأصل العملي في المسألة الفقهية

اما الاصل الجاري في الحكم الفرعي فقد ذكر في الكفاية انه يختلف بحسب اختلاف الموارد ففي مثل "اكرم كل عالم" لو كان وجوب الاكرام ثابتا قبل انقضاء تلبس زيد بالعلم فيجري استصحاب بقاء وجوب اكرامه والا فتجري البراءة عنه او يستصحب عدمه.

اقول هنا عدة نكات:

١- بناء على جريان الاستصحاب التعليقي كما هو مسلك صاحب الكفاية "فده" فلوثبت الحكم التعليقي قبل انقضاء تلبس الذات بالمبدأ فيمكن استصحابه كما لو ورد "اذا جاءك العالم فاكرمه" وكان زيد متلبسا بالعلم حين ورود هذا الخطاب ولكن لم يتحقق مجيئه الذي هو شرط وجوب اكرامه الا بعد ان زال عنه التلبس بالعلم فيقال ان زيدا كان يجب اكرامه اذا جاء فيجري استصحابه.

٢- ان من لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية -إما بدعوى قصور المقتضي بموجب انصراف ادلة الاستصحاب الى الشبهات الموضوعية كما هو مختار بعض السادة الاجلاء "دام ظله" او بدعوى معارضة استصحاب

٥٩٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد كما هو مختار الفاضل التراقي والسيد الخوئي "قدهما"<sup>(١)</sup>- فلا يجري استصحاب بقاء الحكم الثابت للمشتق قبل زوال تلبسه بالمبدأ.

بل ذكر السيد الخوئي "قده" انه لو كان الحكم انحلاليا فلامقتضي فيه لجريان استصحاب بقاء المجعول، ومن هذا القبيل خطاب وجوب اكرام العالم فان وجوب اكرام من انقضى عنه التلبس بالعلم فرد آخر من الوجوب غير وجوب اكرامه الثابت قبل انقضاء تلبسه، فيكون استصحاب بقاء الوجوب من القسم الثالث من استصحاب الكلي والصحيح عدم جريانه، الا أنا قد ذكرنا في بحث الاستصحاب عدم تمامية هذا الاشكال لكفاية وحدة الجعل المستفاد من الخطاب.

٣- انه في المقام حيث يكون المشتق شبهة مفهومية فلو انقضى تلبس زيد بالعلم فلا يجري في حقه استصحاب كونه عالما، لانه يكون من الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية، والمشهور عدم جريانه.

وقد ذكر المحقق العراقي "قده" في بحث الاستصحاب في وجه ذلك انه يكون من قبيل استصحاب الفرد المردد، حيث ان معنى المشتق الذي يكون موضوعا للأثر مردد بين مفهوم يعلم بارتفاعه وهو مفهوم المتلبس الفعلي بالمبدأ وبين مفهوم يعلم ببقائه وهو المفهوم الأعم فلا يتم فيه اركان الاستصحاب، وأما عنوان المفهوم الذي وضع بإزاءه لفظ المشتق فليس موضوعا للأثر أبدا، لان الشارع حينما أنشأ وجوب اكرام العالم مثلا جعل وجوب الاكرام على واقع مفهوم العالم و لم يأخذ خصوصية وضع لفظ العالم له في موضوع الحكم، وهذا نظير ما لو ورد في الخطاب " اذا كان زيد في

١ - حكى عنه انه اختار في آخر حياته حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول. راجع كتاب القضاء والشهادات ج ١ ص ١٨٦



فهرس المطالب ..... ٥٩٣

الدار في يوم الجمعة فتصدق" وورد في خطاب آخر " اذا كان عمرو في الدار يوم الجمعة فتصدق" فعلمنا بوجود احدهما في الدار يوم الخميس ثم علمنا بعدم كون زيد في الدار يوم الجمعة ولكن احتملنا بقاء عمرو في الدار على تقدير حدوثه فلايجري استصحاب بقاء احدهما في الدار، لان الأثر الشرعي وهو وجوب التصدق مترتب على الفرد لالكلي والعنوان الجامع، والمفروض عدم تمامية اركان الاستصحاب في اي من الفردين للشك في حدوث كون زيد في الدار مضافا الى العلم بارتفاعه على تقدير حدوثه والشك في حدوث كون عمرو في الدار.

واما استصحاب بقاء احدهما في الدار لترتيب آثار الفرد فهو وان تم فيه اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق لكن المفروض انه ليس بهذا العنوان موضوعا للأثر، -والا جرى استصحابه من باب استصحاب القسم الثاني من الكلي- ويلزم في الاستصحاب الموضوعي ان يجري في عنوان يكون بنفسه موضوعا للأثر والا لكان اصلا مثبتا، وهذا هو الذي يسمى بالاستصحاب في الفرد المردد، وقد ذكر في البحوث نظير هذا الوجه.

وفيه انه لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان الفرد وان لم يتم فيه اركان الاستصحاب بعنوانه التفصيلي لكن تم فيه اركانه من خلال رؤيته من عنوان اجمالي وهو عنوان احدهما، فيقال ذاك الذي كان في الدار يوم الخميس مما يعلم بحدوثه ويشك في بقاءه، والمفروض ان المشار اليه موضوع للأثر الشرعي وهو وجوب التصدق، ولا موجب لرفع اليد عن عموم دليل الاستصحاب في مثله.

ولأجل ذلك التزمنا انه لو كان يعلم بتذكية احدى الشاتين بعينها وعدم تذكية الأخرى كذلك ثم رأى جلد شاة فلم يدر انه جلد أي منهما فيجري استصحاب عدم تذكية الشاة التي يكون هذا الجلد لها، وان منع عنه السيد

٥٩٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الإمام "قده" بدعوى كونه من الاستصحاب في الفرد المردد، وبناء على ما ذكرناه فقد يقال في الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية ان زيدا كان مصداقا لذلك العنوان الذي وضع له لفظ العالم ونشك في بقاء كونه مصداقا لذلك العنوان لتردد ذلك العنوان الذي وضع له لفظ العالم بين ان يكون هو العنوان الأعم الذي يعلم ببقائه او العنوان الأخص الذي يعلم بارتفاعه، ويكفي في جريان الاستصحاب تمامية اركانه من خلال الإشارة الى ذلك العنوان بوجه اجمالي وهو كونه ما وضع له لفظ العالم.

نعم الظاهر انصراف دليل الاستصحاب عن الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية، حيث ان ظاهر دليل الاستصحاب -كما ذكره السيد الخوئي "قده"- هو كون منشأ الشك في البقاء هو الخارج لالشك في سعة وضع اللفظ او ضيقه، فيختلف عن الموارد التي التزمنا بجريان الاستصحاب في الفرد المردد بالنسبة اليها حيث كان هناك واقع مشكوك عرفا فيجري الاستصحاب بلحاظه، والمشكوك في المقام هو سعة الوضع وضيقه، والمفروض عدم جريان الاستصحاب بلحاظه، فيكون المقام نظير تكلف الذهن باختراع عنوان اجمالي لتمامية اركان الاستصحاب بلحاظه، مع ان العرف لايسلم بذلك، نظير ما لو توضحاً المكلف ثم شك في انه هل نام ام لا فانه يجري استصحاب بقاء وضوءه او فقل استصحاب عدم نومه كما دل عليه صحيحة زرارة، مع انه يمكن للذهن ان يخترع عنوانا مثل عنوان "آخر نوم صدر من هذا المكلف" فيقال بانه يشك في انه هل توضحاً بعده ام لا، فانه لو كان آخر نومه صادرا منه بعد ذلك الضوء فالحدث باق لانه لم يتوضحاً بعده جزما، مع ان ذلك خلاف المتفاهم العرفي.

ولو كفى انتزاع العنوان الإجمالي في جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية لزم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة الحكمية

فهرس المطالب ..... ٥٩٥

ايضا، حيث انه اذا لم يعلم ان الشارع هل أمر باكرام العالم أو أنه أمر باكرام العالم العادل، وكان زيد عالما عادلا في زمان ثم زالت عدالته فيقال انه كان مصداقا لذلك العنوان الذي ثبت له وجوب الاكرام فنستصحب كونه مصداقا له الى الآن، وهذا لا يخلو من غرابة.

فالظاهر هو المنع من جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية وان اختار بعض الاعلام المعاصرين في مباني منهاج الصالحين جريانه.

واما جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهة المفهومية فقد منع عنه السيد الخوئي "قده" حتى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية بدعوى انه يشك في بقاء موضوعه وفيه ان المعتبر في الاستصحاب بقاء معروض الحكم عرفا لبقاء الموضوع المأخوذ في لسان الخطاب، وعليه فلا بد من التفصيل بين ما لو كان العنوان الدخيل في ثبوت الحكم من الحالات او من العناوين المقومة، فلو كان من الحالات فيكون المعروض للحكم عرفا هو ذات الشيء كما في الماء الذي القي فيه مقدار معين من الملح فصار شبهة مفهومية للماء المطلق، فانه يصح ان يشار اليه فيقال ان هذا كان طهورا ويشك في بقاء طهوريته فان المائية من الحالات وتكون حيثية تعليلية لثبوت الحكم بالطهورية لذات المايح، نعم لو كان العنوان من العناوين المقومة التي تكون حيثية تقييدية ومعروضة للحكم عرفا فلايجري فيها الاستصحاب الحكمي، ومن الغريب ان السيد الخوئي "قده" يلتزم في الماء الذي زال تغيره جزما بجريان استصحاب بقاء نجاسته -بدعوى ان التغير حيثية تعليلية فيكون المعروض للنجاسة هو ذات الماء- وان كان يراه معارضا لاستصحاب عدم الجعل الزائد لكنه فيما شك في زوال تغيره لشبهة مفهومية في التغير فيمنع عن جريان هذا الاستصحاب.

٤- انه بناء على امكان اثبات الاطلاق في موضوع الحكم باستصحاب

٥٩٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

عدم تقييده فبناء على كون النسبة بين الجامع للأعم وبين المتلبس الفعلي بالمبدأ نسبة الأقل والأكثر المفهومي بان يكون الجامع للأعم في كلمة العالم مثلاً هو مطلق المنتسب الى العلم، فيدور امر كلمة العالم بين كونه بمعنى المنتسب الى العلم او بمعنى المنتسب الى العلم الفعلي فمقتضى استصحاب عدم تقييد موضوع وجوب الإكرام بكونه منتسباً الى العلم الفعلي بضم احراز اخذ جامع المنتسب الى العلم في الموضوع هو وجوب اكرام مطلق المنتسب الى العلم ولو انقضى عنه التلبس به فعلاً.

هذا كله فيما لو كان خطاب المشتق متضمناً لحكم شمولي، واما لو كان متضمناً لحكم بدلي كقوله اكرم عالماً فحيث لايجري الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية فتصل النوبة الى الاصل الحكمي، وله صورتان:

**الصورة الاولى:** فرض عدم انحصار العالم بمن انقضى عنه العلم بان كان يوجد متلبس فعلي بالعلم أيضاً فيعلم بفعالية التكليف ولكن يكون متعلق التكليف مردداً بين التعيين والتخيير حيث يدور امر الواجب بين كونه اكرام عالم فعلي او اكرام الاعم منه ومن العالم السابق، والمنسوب الى المشهور في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاحتياط باتيان محتمل التعيين وهذا هو الذي أكد عليه المحقق العراقي "قده" في المقام.

ولتوضيح ذلك نذكر مثلاً وهو انه اذا دار الأمر بين وجوب اكرام زيد او وجوب اطعامه، فالعلم الإجمالي بوجوب اكرام زيد او اطعامه يكون منحلاً حكماً، حيث ان البراءة عن وجوب اطعام زيد تجري بلامعارض، فان البراءة عن وجوب اكرام زيد ان كانت تجري بغرض إثبات وجوب اطعامه فتكون من الأصل المثبت وان كانت تجري بغرض الترخيص في ترك اكرامه فهو غير

فهرس المطالب ..... ٥٩٧  
معقول، لان المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة والاصل العملي انما يؤمن  
عن المخالفة الاحتمالية لالقطعية.

وقد يورد على هذا البيان بانه انما يتم على مسلك اقتضاء العلم الإجمالي  
لوجوب الموافقة القطعية، واما على مسلك العلية - القائل باستحالة ترخيص  
الشارع في المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالي- كما هو مختار المحقق  
العراقي "فده" فلا يتم هذا البيان لان ما دخل في عهدة المكلف يكون امره  
دائرا بين مفهومين متباينين، فيكون العلم الإجمالي منجزاً<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه انه يكفي انحلال العلم الإجمالي بلحاظ واقع ما يدخل في  
العهدة فيقال ان وجوب واقع الاكرام معلوم ويشك في كونه مقيدا بخصوص  
الاطعام ولايضّرّ عدم انحلال العلم الإجمالي بلحاظ العنوان الذي يدخل في  
العهدة، فلايعد انحلال العلم الإجمالي بلحاظ ما هو موضوع للتكليف حتى  
على مسلك العلية لقيام المنجز التفصيلي على لزوم الإتيان بواقع الاكرام،  
والعلم الإجمالي حتى على مسلك العلية لا يكون منجزا بعد قيام منجز  
تفصيلي على احد الطرفين، لان اصحاب مسلك العلية يشترطون في منجزية  
العلم الإجمالي كونه منجزا للواقع على اي تقدير، والمفروض انه لو كان  
الواقع في هذا الطرف الذي قام عليه منجز تفصيلي فتنجزه يكون ناشئا عن  
المنجز التفصيلي دون العلم الإجمالي.

وبذلك اتضح الاشكال فيماحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من  
انه في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير فالاصل هو الاحتياط دون البراءة  
لان العنوان الذي يدخل في عهدة المكلف يدور امره بين عنوانين متباينين  
فلاندرى هل متعلق الوجوب عنوان الصوم مثلا او عنوان احدالفعلين من الصوم

والاطعام، وان كانت النسبة بين مصاديقهما العموم والخصوص المطلق.

**الصورة الثانية:** فرض انحصار العالم بمن انقضى عنه العلم فيكون الشك

في اصل ثبوت التكليف بعد احتمال كون متعلقه غير مقدور فتجري البراءة عنه، ولا يكون من قبيل الشك في القدرة الذي التزم المشهور بجريان قاعدة الاشتغال فيه فانه يختص بما اذا لم يكن متعلق التكليف مرددا بين المقدور قطعاً وغير المقدور قطعاً، هذا ولو فرض طرو العجز عن اكرام عالم فعلي بعد فعلية الوجوب فقد يتوهم ان استصحاب بقاء الوجوب يكون حاكماً على البراءة، ولكنه غير متجه لان استصحاب بقاء وجوب يتردد متعلقه بين ما يكون قابلاً للتنجيز وما لا يكون قابلاً لذلك لكونه غير مقدور مثلاً لا يكون منجزاً عقلاً، اذ لا يزيد على العلم الوجداني بتكليف يتردد متعلقه بين ما يصلح للتنجيز وما لا يصلح له لافتراض امثاله سابقاً او عدم كونه مقدوراً ونحو ذلك، كما لو قال المولى اكرم زيدا وتردد بين ان يراد به زيد العالم الذي لا يكون اكرامه مقدوراً لهذا المكلف وبين ان يراد به زيد الجاهل الذي يكون اكرامه مقدوراً له، فالعقل والعقلاء لا يحكمون في مثلاً بلزوم الاحتياط باكرام زيد الجاهل، بل تجري البراءة عنه، والمفروض ان المقام من هذا القبيل.

هذا وقد يتشكل في المقام علم اجمالي منجز وهو ما لو ورد في خطاب "اكرم عالماً" وورد في خطاب آخر "اكرم كل عادل" وصار التكليفان فعليين في حق مكلف وفرض ابتلائه برجل قد انقضى عنه التلبس بالعلم وابتلائه برجل آخر قد انقضى عنه التلبس بالعدالة، فالبراءة عن تعيين وجوب اكرام عالم فعلي التي كانت تجري في فرض عدم انحصار العالم بذاك الرجل الذي زال عنه العلم تكون متعارضة مع البراءة عن وجوب اكرام ذاك الرجل الثاني

الذي زال عنه العدالة، حيث يعلم انه لو كان المشتق قد وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فتكون البراءة الأولى مخالفة للتكليف واقعا، ولو كان المشتق قد وضع للأعم فالبراءة الثانية تكون مخالفة للتكليف واقعا، فيلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، نعم لو فرض جريان استصحاب وجوب اكرام ذلك الرجل الثاني الذي زال عنه العدالة بان كان يجب اكرامه قبل ان ينقضي عنه التلبس بالعدالة وبنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فينحل العلم الإجمالي حكما وتجري البراءة الأولى بلا معارض، هذا اذا فرض احراز ظهور المطلق في خصوص المتلبس بالمبدأ او الأعم عرفا وانما كان مجملا لنا فقط، واما لو احتمل اجماله واقعا فان احتمل كون المراد في الخطاب الأول وجوب اكرام الأعم من العالم السابق والعالم الفعلي وكون المراد في الخطاب الثاني لزوم اكرام العادل الفعلي فلا يتشكل علم اجمالي فتجري تلك البرائتين بلا معارض، فما يظهر من البحوث من معارضة البرائتين مطلقا<sup>(١)</sup> ففي غير محله.

وهكذا يمكن تشكل العلم الإجمالي في نفس خطاب العام البدلي بان افترض العلم بتعدد الواقعة بان كان يجب اكرام عالم مرة في هذا الشهر ومرة أخرى في الشهر القادم فابتلي المكلف في هذا الشهر بفرض عدم انحصار العالم بمن انقضى عنه العلم، ولكن علم ابتلائه في الشهر القادم بفرض انحصار العالم بمن انقضى عنه العلم، فالبراءة عن تعيين اكرام عالم فعلي في هذا الشهر يتعارض مع البراءة عن اصل وجوب اكرام عالم في الشهر القادم، حيث انه لو كان الموضوع للحكم هو العالم الفعلي كانت البراءة الأولى مخالفة للواقع وان كان موضوعا للأعم كانت البراءة الثانية مخالفة للواقع.

## هل المشتق بسيط او مركب

**الجهة السابعة:** قد وقع الخلاف في بساطة معنى المشتق وتركبه، فالمنسوب الى المشهور من المتأخرين هو بساطته، ولكن ذهب جماعة الى تركبه، فقد ذكر قطب الدين الرازي شارح مطالع الانوار -عند قول المصنف القاضي سراج الدين الارموي "ان الفكر هو ترتيب امور معلومة لمعرفة امر مجهول"- انه قد اشكل قوم بانه لايتناول هذا البيان التعريف بالحد الناقص اي الفصل وحده ولا بالرسم الناقص اي العرض الخاص وحده حيث أنه من ترتيب امر واحد لمعرفة امر مجهول وليس ترتيبا لأمر معلومة لمعرفة امر مجهول، ولكنه قابل للجواب لان التعريف بالفصل او العرض الخاص انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك، والمشتق وان كان في اللفظ مفردا الا ان معناه شيء له المبدأ فيكون من حيث المعنى مركبا، فالناطق بمعنى شيء له الناطق والضاحك بمعنى شيء له الضحك، فيكون من ترتيب امور معلومة لمعرفة امر مجهول<sup>(١)</sup>.

الا ان المحقق السيد الشريف اورد عليه في حاشيته على شرح مطالع الانوار بانه لو اريد اخذ مفهوم الشيء في المشتق فحيث ان مفهوم الشيء عرض عام فيلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل كلمة الناطق الذي هو فصل للانسان، واشتمال الذاتي كالفصل على العرضي محال، وان اريد اخذ مصداق الشيء في المشتق فيكون كلمة الناطق او الضاحك بمعنى انسان له النطق او الضحك فيلزم انقلاب قولنا الانسان ضاحك الى قضية ضرورية، لان مفاده ان الانسان انسان له الضحك وثبوت الانسانية للانسان ضروري مع ان قولنا الانسان ضاحك قضية ممكنة خاصة.



فهرس المطالب ..... ٦٠١

وقد فهم صاحب الكفاية "قده" من كلام المحقق الشريف انه انما ينكر التركيب التصوري للمشتق دون التركيب التحليلي له، حيث ذكر في الكفاية ان مفهوم المشتق على ما حققه الشريف بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، وان بساطة معنى المشتق هو وحدته ادراكا وتصورا بحيث لا يتصور الا شيء واحد لاشيئان وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين كانحلل مفهوم الشجر والحجر الى شيء له الحجرية والشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر ان مقتضى ما اقامه المحقق الشريف من البرهان هو استحالة اخذ مفهوم الشيء في المشتق ولو بحسب التحليل العقلي، وعليه فما يظهر من صاحب الكفاية "قده" من دعوى وجود التسالم على دلالة المشتق على الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ وانما النزاع في ان مدلوله مركب تصوري او بسيط تصوري في غير محله، حيث ان اصل دلالة المشتق على الذات وقع موردا للنقاش، كما سيأتي بيانه.

فالظاهر ان محل النزاع في معنى المشتق هو كونه بسيطا ام مركبا بحسب التحليل العقلي، -نظير تحليل مفهوم الانسان الى الحيوان الناطق- ولا ينبغي ان يراد منه النزاع في البساطة والتركيب بحسب الادراك والتصوير فان من الواضح جدا انسباق معنى واحد من المشتق.

واما ما ذكر في البحوث من ان التركيب التصوري لا بد من ان يكون بايقاع نسبة تامة بين مفهومين، وهذا مما لا يحتمل دعواه من احد في المقام فان غاية ما يدعيه القائل بالتركيب هو اشتمال المشتق على النسبة الناقصة التحليلية بين الذات والمبدأ، وقد سبق ان اطراف النسبة التحليلية موجودة في

٦٠٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

الذهن بوجود واحد اذ لا يعني ذلك الا تصور حصة من المفهوم الاسمي<sup>(١)</sup>.  
ففيه انه قد مر سابقا ان التركيب التصوري لا يعني اشمال المعنى المركب  
على النسبة التامة، فان الجملة الناقصة مركبة تصورا على ما هو الصحيح،  
ومما يشهد على ذلك الجملة الوصفية في قولنا "رجل ابوه عالم" كما مر  
توضيحه في بحث الجملة الوصفية.

فالمهم ان الالتزام بالتركيب التصوري لمعنى المشتق خلاف الوجدان  
ولا يظن من احد ان يدعي ذلك، فيكون محل النزاع هو بساطة معنى المشتق  
او تركيبه بحسب التحليل العقلي.

#### ادلة بساطة المشتق

حكى عن المحقق الدواني انه ذكر في تقريب بساطة معنى المشتق ان  
هيئة المشتق دالة على ان المبدأ -الذي يدل عليه مادة المشتق- قد لوحظ  
لابشرط عن الحمل على الذات، بينما ان هيئة المصدر دالة على لحاظ  
المبدأ بشرط لا عن الحمل على الذات، وهذا منحل الى دعوى سلبية وهي  
عدم اخذ النسبة بين الذات والمبدأ في مدلول هيئة المشتق، ودعوى ايجابية  
وهي وضع هيئة المشتق للدلالة على لاشروطية المبدأ للحمل على الذات.

اما الدعوى السلبية فيمكن ان يستدل عليها بثلاثة اوجه:

١- ما عن المحقق الدواني من ان مقتضى دلالة المشتق على ذات منتسب  
اليها المبدأ هو تغاير الذات والمبدأ فينتقض بما قد يقال من ان الوجود  
موجود والضوء مضيئ والبياض ابيض فيحمل العرضي على نفس العرض الذي  
يحسه الانسان مباشرة وبالبرهان ينتقل الى وجود الجوهر، وكذا ينتقض بحمل  
المشتق كالعالم على البارى تعالى مع قيام البرهان على كون اوصافه عين

فهرس المطالب ..... ٦٠٣  
ذاته .

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بان المراد من تلبس الذات بالمبدأ واجدية الذات له في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون الشيء واجدا لما هو مغاير له وجودا ومفهوما كما هو الحال في غالب المشتقات، وأخرى يكون واجدا لما هو متحد معه خارجا وان كان يغايره مفهوما كواجديته تعالى لصفاته الذاتية، وثالثة يكون واجدا لما يتحد معه خارجا ومفهوما وهو واجدية الشيء لنفسه، وهذا نحو من الواجدية بل هي اتم واشد من واجدية الشيء لغيره، لان وجدان الشيء لنفسه ضروري ويكون تلبسه به في مرتبة ذاته، نعم المغايرة بين المبدأ والذات حسب المتفاهم العرفي واللغوي من المشتقات الدائرة في الألسن امر واضح لا يرب فيه، والاتحاد والعينية بينهما خارج عن الصدق العرفي، ولكن لا يكون نظر العرف متبعا الا في موارد تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقا، والمتبع في تطبيقات المفاهيم على مواردنا هو النظر العقلي، فان كان هذا تلبسا وقياما بنظر العقل لم يضر عدم ادراك اهل العرف لذلك<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه بانه لا يصح عرفا حمل المشتق على نفس المبدأ، فلا يقال القيام قائم والعلم عالم والنور نير كما لا يقال لون هذا الجدار ابيض، فان المشتق مساوق لاضافة كلمة ذو الى المبدأ، فالابيض بمعنى ذو بياض ولا يصدق على نفس البياض، واما التعبير بان الوجود موجود فالظاهر انه يكون مع عناية، وما ذكره في الفلسفة من ان موجودية الماهية بالوجود فكيف لا يكون الوجود موجودا فلا يكون ذلك مرتبطا بالابحاث اللفظية، واما ما من ذكر من حمل المشتق عليه تعالى كما يقال انه عالم مع اتحاد اوصافه تعالى

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص١٩١ وذكر نظير ذلك في البحوث ج١ ص٣٢٢.

٦٠٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
مع ذاته فجوابه ان الاستعمال تابع لنظر العرف الساذج ولا يلحظ الدقائق  
العقلية القائمة على عينية اوصافه لذاته.

وما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان النظر العرفي ليس متبعا في تشخيص  
المصداق وانما يتبع نظره في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقا،<sup>(١)</sup> ففيه ان  
المغايرة بين الذات والمبدأ بالنظر العرفي التصوري مأخوذة في مفهوم  
المشتق، فليس نظر العرف هنا متمحضا في تشخيص المصداق حتى يدعى  
عدم اتباع نظره في ذلك، على انه محل خلاف وقد اختار جماعة -منهم  
السيد الإمام "قده"- كون نظر العرف متبعا في تشخيص المصداق ايضا.

٢- ما ذكره المحقق النائيني "قده" من استلزام دلالة المشتق على النسبة  
مشابته المعنوية للحروف وهذا موجب لبناء مع انه معرب.

وفيه اولاً: ان القواعد النحوية انما تستخرج من اوضاع اللغة العربية  
وليست من الامور البرهانية حتى نرفع اليد لأجلها عن المرتكزات.

وثانياً: ان الموجب لبناء الكلمة كون معنى مادته شبيها بمعنى الحرف،  
كيف والفعل المضارع دال على النسبة جزماً مع كونه معرباً.

وثالثاً: انه بعد اشتمال المشتق بنفسه لطرفي النسبة فليس معناه في غيره  
كي يكون شبيها بالحرف ولو كان ذلك موجبا للبناء فلازمه بناء بعض  
الاسماء الجامة الدالة على الحصاة كالسرير الدال على حصاة خاصة من  
الخشب.

٣- ما عن المحقق النائيني "قده" ايضا من انه لو دل المشتق على النسبة  
فان فرضت دلالة على الذات ايضا اتجه عليه الاشكالات التي اوردها  
المحقق الشريف على القول بتركب المشتق، وان فرض عدم دلالة على

فهرس المطالب ..... ٦٠٥

الذات لرم تقوم النسبة بطرف واحد وهو المبدأ، ولعله "قده" اراد انه لو دل المشتق على النسبة دون الذات فيصير معنى المشتق غير مستقل في المفهومية وهو خلاف الوجدان، والا فيمكن ان يورد عليه - كما ذكره السيد الخوئي "قده" في تعليقه اجود التقريرات- بان عدم دلالة اللفظ على طرف النسبة لا يستلزم انعدامه في نفسه، كيف والحروف النسبية لاتدل على اطرافها بنفسها وتحتاج في الدلالة عليها الى دال آخر.

هذا وقد ذكر في البحوث ان مجرد كون الدال على الذات الذي هي طرف للنسبة شيء آخر غير المشتق لا يوجب التخلص من الاشكالات التي اوردها المحقق الشريف،<sup>(١)</sup> وفيه انه يمكن ان يقال ان الفصل لو كان هو المدلول المطابقي لكلمة الناطق، والمفروض خروج مفهوم الشيء عنه فلا يتوجه عليه اشكال دخول العرض العام في الفصل، نعم اشكال انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية يتوجه عليه لو اخذ واقع الشيء طرف النسبة كما هو ظاهر.

واما الدعوى الإيجابية فيمكن تفسيرها باحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما هو مقتضى ظاهرها من انه في المصدر اعتبر المبدأ بشرط لا عن الحمل على الذات وفي المشتق اعتبر المبدأ لا بشرط عن الحمل على الذات، وقد قالوا ان الفرق بينهما كالفرق بين المادة والجنس أو بين الصورة والفصل فانه لوحظت كل من المادة والصورة بشرط لا عن الحمل على الأخرى - فلا يقال النفس الناطقة حيوانية - بخلاف الجنس والفصل - حيث يقال الناطق حيوان -.

وقد اورد عليه بايرادين:

٦٠٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

١-صاحب الفصول بان مصحح الحمل هو الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول فان تحقق ذلك لم يضر اعتبار المحمول بشرط لا عن الحمل ولو فقد ذلك لم ينفع اعتباره لا بشرط من الحمل<sup>(١)</sup>.

وقد اجاب في البحوث عن هذا الإيراد بماحصله ان الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول وان كان شرطاً لازماً في تصحيح الحمل ولكنه لا يكفي وحده، فانه بناء على مسلك المشهور من امكان اختصاص العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى بحال دون حال -كاختصاصها بحال ارادة المتكلم تفهيم المعنى كما هو مبني القول بتبعية الدلالة للارادة اواختصاصها بحال لحاظ المتكلم للمعنى ألياً كما هو مبني صاحب الكفاية في وضع الحروف - فيمكن ان يقيدوضع لفظ القيام مثلاً على حدث القيام بصورة عدم حمل هذا المعنى على الذات المتلبسة به وان فرض اتحادهما وجوداً فحينما يقال "القائم قيام" فيكون على خلاف قرار الوضع.

نعم بناء على مسلك من يرى ان الوضع هو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى بحيث يستلزم تصور اللفظ تصور المعنى فلا يتعقل اختصاصه بحال دون حال فان القرن الاكيد امان لا يوجد او انه اذا وجد فهذا يعني انه كلما يتصور اللفظ فينتقل ذهنه الى المعنى، فلا يمكن تقييد العلة الوضعية، ولكن على هذا المسلك ايضا يمكن تقييد المعنى الموضوع له بان يكون لفظ القيام موضوعاً على معناه غير الملحوظ محمولاً على ذات فكلما سمع لفظ القيام انتقل الذهن الى القيام غير الملحوظ محمولاً على ذات، واما المشتق كلفظ القائم فهو موضوع على ذات القيام بلاي قيد، ويكفي في صحة الحمل عدم أخذه بشرط لا عن الحمل<sup>(٢)</sup>.

١ -الفصول الغروية ص ٦٢

٢ -بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٢٢

ولكن الظاهر تمامية ايراد صاحب الفصول، اذ يرد على ما ذكره في البحوث أن اختصاص العلقه الوضعية بحال معين نتيجة تقييد الوضع به - كأن يتقيّد وضع الماء على معناه بما لوتكلم به في النهار- لا يوجب عدم صحة استعمال اللفظ في نفس المعنى في غير تلك الحال، اذ لا يكون اسوء حالا من الاستعمال المجازي.

ومن جهة أخرى ان تقييد الوضع او المعنى الموضوع له بخصوص ما لم يلحظ المعنى محمولا على ذات، انما يوجب المنع عن الحمل في القضية لا الحمل بمعنى الانطباق على مصداقه فانه قهري فانه لو تلفظ المتكلم بلفظ القائم فالسامع يرى انطباق معناه على مصاديقه قهرا وهذا ما لا يقبل المنع عنه، ولكن لو تلفظ بلفظ القيام لم ير السامع كونه منطبقا على القائم.

٢- انه يبتنى على اتحاد العرض والمعروض وجودا وهو خلاف الوجدان العرفي بلاشكال، مضافا الى انه يلزم منه كون هيئة المصدر دالة على معنى زائد دون هيئة المشتق وهذا مما لا يحتمله احد.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان العرض لما كان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره فتارة يلحظ بما هو كذلك كما هو مقتضى لحاظه بطبعه وعلى ما هو عليه فيرى انه طور من اطوار الجوهر ومتحدا معه وجودا فينتزع منه مفهوم العرضي والمشتق الوصفي ويحمل على الجوهر، وقد يتعمل الذهن فيلحظ وجوده في نفسه مع عدم لحاظ وجوده لغيره فيرى وجوده مستقلا ومغايرا لوجود الجوهر فينتزع عنه مفهوم العرض والمصدر ولذا لا يصح حمله على الجوهر.

وقد ذكر "قده" ان معنى كون المصدر ملحوظا لا بشرط عن الحمل على الذات انه لوحظ العرض فيه بشرط عدم اتحاده مع الجوهر اي لوحظ فيه

٦٠٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

وجوده في نفسه بالغاء لحاظ وجوده لغيره، وهذا اللحاظ هو الذي يوجب لحاظ اتحاد العرض مع الجوهر، ومع الغاء هذا اللحاظ لا يبقى مصحح لحمل المصدر على الذات، وينتج من ذلك صيرورة المعنى بشرط لاعن الحمل على الذات، فلم يلحظ في هذا الوجه اللابشرية والبشرية بالنسبة الى الحمل ابتداء بل هي نتيجة اختلاف لحاظ المعنى بالنحو المذكور<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" عدة ايرادات:

١- ان اختلاف لحاظ المفهوم لاثاثير له في المنع عن حمله على مفهوم آخر مع اتحادهما وجودا، ولافي صحة حمل احدهما على الآخر مع تبايرهما وجودا<sup>(٢)</sup>.

واجاب عنه في البحوث اولا بالنقض بالمصادر الجعلية مثل الانسانية والشئية فانها وان لم يصح حملها على الذات، بخلاف مفهوم الانسان والشيء الا انه ليس واقع المصادر الجعلية الا متحدا مع الذات، فانها ليست اعراضا لها وجود مستقل وراء وجود الذات، ثم اضاف انه ليس الاختلاف بين الانسان والانسانية او الشيء والشئية على اساس اختلاف مفهومي بان يكون معنى الانسان مثلا هو ذات ثبت له الانسانية ومفهوم الشيء ذات ثبت له الشئية، وهذا في مفهوم الشيء اوضح لانه لا يوجد مفهوم اوضح منه حتى يؤخذ في مفهومه ويكون مركبا منه.

وثانيا بالحل بان المصحح للحمل ليس مجرد اتحاد مفهوميين خارجا، بل يلزم لحاظهما متصادقا في مصداق واحد، لان الحمل عمل ذهني وما في الخارج هو العينية فيلزم لحاظ الذهن التصادق بينهما.

فللذهن ان يلحظ حيثية الانسانية بما هي متصادقة مع زيد مثلا فينتزع عنه

١ - اجود التقريرات ج١ ص٧٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٧٩



فهرس المطالب ..... ٦٠٩

مفهوم الانسان وله ان يلحظها بما هي هي فينتزع عنها مفهوم المصدر الجعلي، فالمحقق النائيني "قده" يدعي ذلك في العرض اي الذهن قد يلحظه بما هو عليه من وجوده لغيره واتحاده معه فينتزع عنه مفهوم المشتق، وقد يتعمل فيجزؤه الى وجوده في نفسه مستقلا عن وجود الجوهر فينتزع عنه مفهوم المصدر<sup>(١)</sup>.

اقول: ان ما ذكره في البحوث وان كان متينا لكن ما ادعاه اخيرا من ان مفهوم الشيء او الانسان ليس مركبا بحسب التحليل العقلي فالظاهر انه لاوجه له، اذ كما ان مفهوم العالم اوالسيف مركب بحسب التحليل العقلي فكذلك مفهوم الشيء والانسان، فالشيء ما ثبت له الشئية، والانسان ما ثبت له الانسانية.

٢- ان المشتق لا يختص بما يكون مبداه من الاعراض التسعة، بل قد يكون امرا انتزاعيا كقولنا الانسان ممكن وشريك الباري ممتنع، وقد يكون اعتبارا عقلايا كما في قولنا زيد مالك، وقد يكون عدما كقولنا العنقاء معدوم، وحيث ان معنى هيئة المشتق واحد وجدانا فلا بد من تفسيره بما يكون جامعا لجميع هذه الموارد<sup>(٢)</sup>.

وفيه انه - كما ذكر في البحوث<sup>(٣)</sup> - لا اشكال في انه في تلك الامثلة يرى الذهن اتحاد الموضوع والمحمول واقعا، والا لم يصح الحمل بنظر السيد الخوئي "قده" ايضا، اذ غرضه بيان تركيب هذه المحمولات لانفي صحة حملها كما هو ظاهر، وحينئذ فللمحقق النائيني "قده" ان يدعي ان الذهن يمكنه التعمل والعناية ولحاظ المحمول حيث واقعا يكون له واقعية في نفسه

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٢٥

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٧٩

٣ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٣٢٥

٦١٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مع الغاء لحاظ اتحاده مع موضوعه فينتزع عنه مفهوم المصدر كعدم العنقاء.  
٣- انه لا يتم في مثل اسم الآلة والمكان والزمان نظير المقتل حيث لا معنى لتوهم اتحاد القتل مع آتته او مكانه او زمانه<sup>(١)</sup>.

واجاب عنه في البحوث ما محصله امكان دعوى ان المبدأ في اسم الزمان والمكان هو المحلية والمعرضية للحدث، وفي اسم الآلة هو المنشأية للحدث، والمبدأ بهذا المعنى يكون عرضا للزمان والمكان او الآلة، كما قيل في اسم الحرفة كالزراع ان معنى المبدأ فيه هو حرفة الزراعة<sup>(٢)</sup>.  
والانصاف ان كون معنى المبدأ في هذه الأمثلة غير ما هو مدلول المادة في سائر الهيئات خلاف المرتكز عرفا، فالظاهر تمامية هذا النقض.

والمهم في الجواب عن بيان المحقق النائيني "قده" انه بناء على مسلك جمهور الفلاسفة من ان وجود العرض وان كان لغيره لكنه وجود مستقل وراء وجود موضوعه فمن الواضح تغاير وجودهما فلا يصح حمل احدهما على الآخر، وأما بناء على ما حكى عن المحقق آقا علي المدرس الزنوزي "قده" من ان الأعراض مراتب وجودات الجواهر وطور من أطوارها فليس لها وجود وراء وجود الجواهر ولكن حيث ان الملاك في الوضع نظر العرف وهو يرى ولو بنظره الساذج تعدد العرض والجوهر وجودا فلا يصح حمل احدهما على الآخر.

ولا يخفى انه لم يقم برهان على تمامية مسلك جمهور الفلاسفة من تعدد وجود العرض والجوهر واقعا، وما قد يقال من عدم امكان اتحادهما وجودا لكونهما من مقولتين متباينتين او يقال ان وجود الجوهر مستقل ويكون لنفسه ووجود العرض رابطي ويكون لغيره فلا يتحدان فيشتمل على مصادرة واضحة،

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص ٢٨٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ ص ٢٢٦

فهرس المطالب ..... ٦١١

فانه لامحذور في كون العرض مرتبة وجود الجوهر حتى في الكيف النفساني فانه قد يكون متحدا مع النفس، وهذا ما يقال من اتحاد الصورة العلمية المرتسمة في الذهن مع النفس، ويعبر عنه باتحاد العاقل والمعقول، نعم قد يكون الوجدان شاهدا على تغاير وجود مثل الحركة الأينية كحركة اليد عن وجود محلها.

هذا وقدمر أن ظاهر قوله (عليه السلام) في نهج البلاغة "وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف" مغايرة وجود الجوهر والعرض في الممكنات وأن نفي الصفات الزائدة على الذات مختص به تعالى.

والحاصل انه حيث لا يصح حمل المصدر على الذات بخلاف المشتق فهذا يعني اختلاف مفهوم المصدر والمشتق بنحو يرى مفهوم المشتق متحدا وجودا مع الموضوع فيصح الحمل بخلاف المصدر، وحيث ان المبدأ من الأعراض ولا يتحد وجودا مع الذات - اما بنظر العقل كما عليه جمهور الفلاسفة او بنظر العرف الساذج على الاقل - فلا بد في صحة الحمل من توسط ما يوجب صحته، فلا بد ان يكون معنى المشتق هو الذات المبهمة من جميع الجهات عدا جهة تلبسها بالمبدأ، والمراد ان معناه صورة مجملة عن هذا المعنى المفصّل.

ومما يشهد على ذلك حمل مشتق على مشتق آخر كقولنا "الكاتب متحرك الاصابع" او قولنا "كل متعجب ضاحك" فانه لو كان المشتق عين المبدأ فالمبدأان في الموضوع والمحمول في هذه الأمثلة متباينان ذاتا ووجودا فلا يمكن حمل احدهما على الآخر.

فالصحيح هو كون المشتق مركبا بحسب التحليل العقلي، فيكون "العالم" مثلا في قوة "ما ثبت له العلم"، وهذا ما اختاره جماعة من الاعلام كالمحقق

٦١٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
الاصفهانى "قده" بل هو مختار صاحب الكفاية "قده"<sup>(١)</sup>، وعليه فلا يتم ما في  
البحوث من ان مسلك صاحب الكفاية كون المشتق بسيطاً منتزعا عن الذات  
ويكون المبدأ مصححا لانتراعه، في قبال مسلك تركيب المشتق الذي هو  
مختار المحقق الالفهانى والسيد الخوئي<sup>(٢)</sup>.

### اشكالات المحقق الشريف على القول بتركيب المشتق

قد اشكل المحقق الشريف على القول بتركيب المشتق بانه لو اريد اخذ  
مفهوم الشيء في المشتق فحيث ان مفهوم الشيء عرض عام لزم دخول  
العرض العام في الفصل في مثل كلمة الناطق، وان اريد اخذ مصداق الشيء  
في المشتق فيكون كلمة الناطق او الضاحك بمعنى انسان له النطق او  
الضحك لزم انقلاب قولنا "الانسان ضاحك" الى قضية ضرورية، لان مفاده"  
ان الانسان انسان له الضحك"، وثبوت الانسانية للانسان ضروري، مع ان  
قولنا "الانسان ضاحك" قضية ممكنة خاصة.

والبحت فعلا في الشق الاول من كلامه وهو ان اخذ مفهوم الشيء في  
المشتق يوجب دخول العرض العام في الفصل كالناطق فقد اجيب عنه بعدة  
اجوبة:

١- ما في الفصول من ان كون الناطق فصلا مبني على عرف المنطقيين  
حيث اعتبروه خاليا عن مفهوم الذات ولاعلاقة بذلك بوضعه اللغوي<sup>(٣)</sup>.  
واورد عليه في الكفاية ان من المقطوع به ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا  
بماله من المعنى من دون تصرف فيه<sup>(٤)</sup>.

١- كفاية الاصول ص٥٤

٢- بحوث في علم الاصول ج ١ ص٣٢١

٣- الفصول الغروية ص٦١

٤- كفاية الاصول ص٥٢

ولكن اجاب في البحوث عن ايراد الكفاية بانه حيث تكون دعوى المناطقة -من كون الناطق فصلا حقيقيا- مقرونة بالعناية والمسامحة في معنى المادة جزما لانه اما بمعنى التكلم او الادراك وكلاهما عرضان فاي مانع من الالتزام بعناية أخرى في دعويهم كون مدلول المشتق فصلا فلعلهم ارادوا منه المبدأ، ولو فرض انهم ادعوا كون تمام مدلوله فصلا بتخييل عدم تركبه من الذات فالاشكال متوجه عليهم لاعلى من يستند في دعويه التركيب التحليلي للمشتق الى العرف، ولعل المناطقة يعتذرون عن انفسهم بان المنطقي ليس شأنه البحث اللغوي<sup>(١)</sup>.

ولأبأس بما افاده، ولكن ما ذكره بعد ذلك من ان الظاهر كون اشكال السيد الشريف غير مرتبط بالمفهوم اللغوي للناطق مثلا، بل لما ذكر شارح مطالع الانوار ان التعريف بالفصل في مثل قولنا الانسان ناطق يكون مركبا من التعريف بانه شيء وله النطق فاورد عليه السيد الشريف بانه يلزم دخول مفهوم الشيء في الفصل لافي مفهوم الناطق، بل ولو قيل بان مفهوم الناطق بسيط لكن مفهوم الشيء مندرج في الفصل ويستفاد من دالّ آخر توجه اشكاله ايضا<sup>(٢)</sup>، ففيه ان كلام المحقق الشريف كالصريح في نفي اخذ مفهوم الشيء او مصداقه في المشتق، حيث اورد على صاحب شرح المطالع -الذي قال ان المشتق وان كان في اللفظ مفردا الا ان معناه "شيء له المبدأ" فيكون من حيث المعنى مركبا- ان مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل.

٢- ما في الكفاية من ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم الفصل واطهر خواصه لانه لايكاد يعلم الفصل الحقيقي، ولذا ربما يجعل لازمان

١- بحوث في علم الاصول ج١ ص٣١

٢- بحوث في علم الاصول ج١ ص٣١

٦١٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مكانه اذا كانا متساوي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان ويكون فصلا مشهوريا منطقيا، وعليه فلا بأس باخذ مفهوم الشيء الذي هو عرضي عام في العرضي الخاص<sup>(١)</sup>.

واجاب عنه المحقق النائيني "قده" بان الناطق بمعنى صاحب النفس الناطقة فصل حقيقي<sup>(٢)</sup>.

ولكن رد السيد الخوئي "قده" هذاالجواب بان صاحب النفس الناطقة هو الانسان وهو نوع لافصل<sup>(٣)</sup>.

ولكن يمكن ان يقال ان مقصود المحقق النائيني "قده" هو ان الناطق مأخوذ من النفس الناطقة، ولامانع من كونها فصلا حقيقيا.

ثم ان المحقق النائيني "قده" وان وافق المحقق الشريف في استحالة اخذ مفهوم الشيء في المشتق كالناطق لكنه ذكر ان نكته ليس استحالة اخذ العرض العام في الفصل، فان مفهوم الشيء ليس من العرض العام، بل هو جنس اعلى لتمام المقولات العشر، فان العرض العام ما كان عرضا خاصا للجنس القريب او البعيد كالماشي او المتحيز فانه عرض عام للإنسان باعتبار كون المشي عرضا خاصا لجنسه القريب وهو الحيوان، والتحيز عرض خاصا لجنسه البعيد وهو الجسم، والشيثية تعرض لكل ماهية من الماهيات وتنطبق عليها فهي جهة مشتركة بين جيمعها وليس وراءها امر آخر يكون هو جنس الاجناس وتعرضه الشيثية، فما يلزم من اخذ مفهوم الشيء في المشتق ليس هو دخول العرض العام في الفصل وانما هو دخول الجنس في الفصل<sup>(٤)</sup>.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بانه لايمكن ان يكون الشيء جنسا

١- كفاية الاصول ص ٥٢

٢- اجود التقريرات ج ١ ص ٦٩

٣- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢٧٠

٤- اجود التقريرات ج ١ ص ٧٠

للمقولات العشر لاستحالة جامع حقيقي بينها على ما برهن في محله<sup>(١)</sup>.  
وفيه انه قد اعترف صدر المتألهين بانه لم يقم في الفلسفة برهان على نفي  
جنس مشترك بين المقولات<sup>(٢)</sup>، وهو الصحيح الذي لا غبار عليه<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان فالبرهان الذي قد يدعى لاستحالة كون مفهوم الشيء جنس  
الاجناس وهو انه لو كان جنسا عاليا لتمام الماهيات لزم ان يكون معه فصل  
مميز لكل ماهية عن اخرى وحيث ان حيثية الشيئية شاملة للفصل ايضا فانه  
شيء لامحالة وحيث ان هذا الفصل بجنس مشترك وهو كونه شيئا،  
وحيث لا يمكن ان يكون تمام ماهية الفصل هو الشيئية -اذ يلزم اتحاد الجنس  
والفصل فان الجنس هو الشيء فلا يمكن ان يكون تمام الفصل هو نفس  
الشيء- فيلزم ان يكون لهذا الفصل فصل آخر، فننقل الكلام الى هذا الفصل  
الآخر وهكذا، فاما ان يلزم تقوم الماهية باجناس وفصول غيرمتناهية ومعناه  
عدم تحقق التحصل للماهية لعدم توقفها الى آخر فصل متحصل مميز  
للأجناس او نصل الى فصل يكون تمام حقيقته الشيئية فيلزم اتحاده مع  
جنسه، وهو محال.

نعم الفصل بتمام ذاته مصداق للشيء، ولكن المهم انه يستحيل اخذ

١ - محاضرات في اصول الفقه ج١ ص٢٧١

٢ - الاسفار ج٤ ص٢

٣ - نعم اقيم البرهان على نفي كون العرض جنسا، حيث قالوا ان معنى العرض كون الوجود  
رابطيا بان يكون وجودا لغيره وهذا من حيثيات الوجود وليس من ذاتيات الماهية التي يلحقها  
الوجود ولكن يرد عليه النقض بالجواهر الذي عدوه من الاجناس فانه بناء عليه يكون هو ايضا من  
حيثيات الوجود اي كونه لنفسه والانصاف ان للمقولات العرضية جهة مشتركة ذاتية تخصها وهي  
كونه بحيث يلحقها الوجود الربطي، ولا ريب في ان للوجود الربطي حدا مشتركا لايشمل  
الجواهر فيمكن انتزاع ماهية من هذا الحد المشترك فان الماهيات تنتزع من حدود الوجود وح تكون  
هذه الماهية المنتزعة عن الحد المشترك للوجودات الربطية جنسا لها وهذا يعني كون العرض جنسا  
كالجواهر.

٦١٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

مفهوم الشيء فيه، فلا يمكن ان يكون جزءا من ماهيته، وعليه فمفهوم الشيء خارج عن ذاتيات الماهيات فيكون من العرض العام لجميع الاشياء، فان الذهن حينما يلحظ الموجودات يرى فيها جهة مشتركة وهي كون جميعها شيئا ثم يلحظ ان بعضها جوهر والآخر عرض وهكذا.

والحاصل ان حيثية الشئية تختلف عن مثل حيثية الحيوانية التي هي من الاجناس، فان حيثية الحيوانية لاتنطبق على فصلها وهو حيثية الناطقية بخلاف حيثية الشئية فانها منطبقة على جميع مراتب الذات بجنسها وفصلها فلاتكون حيثية الشئية هي حيثية المشتركة في جميع المقولات زائدا على فصولها.

هذا ويمكن ذكر شاهد آخر - كما ذكره في المحاضرات- على عدم كون الشيء جنسا اعلى للماهيات هو ان الشيء لا يختص بالماهيات، فقد يقال "التناقض شيء مستحيل" او يقال "عدم مجيء زيد شيء عجيب".

هذا ولا يخفى انه لو كان الشيء جنس الاجناس توجه الاشكال حتى بناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من دلالة المشتق على المبدأ فقط، فان الناطق يكون حينئذ بمعنى النطق وحيث ان النطق شيء لامحالة فيلزم دخول مفهوم الشيء في ماهيته فيكون من دخول الجنس في الفصل.

هذا كله في الشق الاول من كلام المحقق الشريف، وقد تحصل انه لامانع من اخذ مفهوم الشيء في المشتق بحسب التحليل العقلي.

اما الشق الثاني من كلامه وهو ان اخذ واقع الشيء يوجب انقلاب القضية الممكنة الى القضية الضرورية -حيث ان قولنا "الانسان ضاحك" ينحل حينئذ الى "ان الانسان انسان وان انسانته مقرونة بالضحك" - فاورد عليه صاحب الفصول "ره" وغيره ان المحمول هو المقيد فالمحمول في قولنا "الانسان انسان له الضحك" هو الانسان المقيد بالضحك وثبوته للانسان ليس



ضروريا<sup>(١)</sup>، وهذا الإيراد تام جداً كما سيأتي توضيحه .

ثم انهم قد ذكروا ان اشكال المحقق الشريف من لزوم الانقلاب لو تم فلا يختص باخذ مصداق الشيء في المشتق بل يتوجه على اخذ مفهوم الشيء فيه لان ثبوت مفهوم الشيء للموضوع في قولنا الانسان شيء له الضحك ضروري ايضاً، لكونه من ذاتي باب البرهان .

ولكن اجاب عنه شيخنا الاستاذ "قده" بان وجه تخصيص السيد الشريف اشكال الانقلاب بصورة اخذ مصداق الشيء في معنى المشتق انه لو كان المأخوذ مفهوم الشيء فلا يكون ثبوته بعد التقييد ضروريا للموضوع - باعتبار قبول مفهوم الشيء للتقييد والتضييق - وهذا بخلاف ما لو كان المأخوذ مصداق الشيء، حيث انه لو قيل مثلا "الانسان انسان له الضحك بالقوة" فان كان هذا القيد مجرد عنوان مشير الى ذات الانسان فانقلاب القضية الى القضية الضرورية ظاهر، لان ثبوت الانسان للانسان ضروري، وان كان القيد داخلا في المحمول و لم يكن مجرد عنوان مشير، فحيث لا يتصور تضييق دائرة معنى الانسان بكونه ضاحكا على حد سائر التقييدات لان الانسان ضاحك (اي بالقوة) دائما فليس مقسما للضحك وغير الضاحك، فلا بد ان يكون خبرا مستقلا فينحل الى قضيتين احديهما "ان الانسان انسان" والأخرى "ان الانسان له الضحك"، فالقضية الاولى تكون ضرورية والثانية تكون ممكنة<sup>(٢)</sup>، ولا بأس بما افاده .

وكيف كان فيمكن ان يذكر لتقريب اشكال السيد الشريف ثلاثة وجوه:

١- ان يعوض مثال "الانسان ضاحك" بمثال آخر وهو قولنا "زيد ضاحك" فقد يقال بانه بناء على اخذ واقع الشيء في مفهوم المشتق فيصير في قوة زيد

١- الفصول الغروية ص٦٢

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٢٠٧

٦١٨ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

زيد له الضحك وحيث ان زيدا جزئي غير قابل للتقييد فيكون القيد فيه معرفا محضا فيكون مآله الى قولنا زيد زيد فيصير ضروريا .

ويرد على هذا الوجه انه قد التزم بان المأخوذ في المشتق واقع الشيء فانما يراد به ما يكون معروضا للمبدأ عادة وهو مفهوم الانسان في مثال الضاحك، وقد يقال ان زيدا وان كان جزئيا لكن الجزئي قابل للتضييق بلحاظ احواله ولكن مر الجواب عنه في بحث ثمرات البحث عن معنى الحروف والهيئات .

٢- ان القيد لو كان مجرد معرف يلزم كون قولنا "الانسان انسان له الضحك" في قوة "الانسان انسان" فيكون ضروريا ولو كان مضيقا يلزم كون المحمول في هذا المثال اخص مفهوما من الموضوع وهذا هو الحمل الوضعي الذي ذكر في المنطق انه مما ياباه الطبع، ولذا سمي بالحمل الوضعي في قبال الحمل الطبيعي الذي يكون المحمول فيه اعم مفهوما من الموضوع كما في قولنا "الانسان ناطق"، حيث انه وان كان مساويا مع الانسان في المصاديق الخارجية لكن الناطق اعم بلحاظ المفهوم من الانسان لعدم اخذ مفهوم الانسان فيه .

نعم هذا الاشكال لا يتوجه على اخذ مفهوم الشيء في المشتق كقولنا "الانسان شيء له الضحك" اذ يلتزم فيه بحمل المقيد فلا يكون ضروريا، كما انه لا يكون من الحمل الوضعي لان المحمول اعم مفهوما من الموضوع .

وكيف كان فيرد على هذا الوجه انه بعد فرض كون الموضوع ملحوظا فانما في الخارج وافتراض انحصار مصاديقه في ما يصدق عليه المحمول ايضا فلان مانع من الحمل الوضعي .

٣- ان المحمول في قولنا الانسان انسان له الضحك حيث يكون مركبا من الموصوف والوصف فبالتالي يكون في قوة الاخبار حيث قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف فينحل هذا الكلام الى

قضيتين وهي " ان الانسان انسان " و"ان انسانته مقرونة بالضحك" فيكون بلحاظ القضية الأولى ضرورية وان كان بلحاظ الثانية ممكنة خاصة، وحينئذ فلو كان الضاحك مركبا فيكون في قوة "انسان له الضحك" لزم انحلال قولنا "الانسان ضاحك" الى تلك القضيتين، مع ان المتفاهم من قولنا "الانسان ضاحك" ليس الا قضية واحدة ممكنة.

ويرد على هذا الوجه انه وان تم في خصوص الوصف التوضيحي ما ذكر من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كقوله "ابي العالم"، وعليه فيكون المحمول في قولنا "الانسان انسان له الضحك" مشتملا على وصف توضيحي فينحل الى قولنا "الانسان انسان وان انسانته مقرونة بالضحك"، ولكن المدلول المطابقي للكلام هو ثبوت المحمول المقيد للموضوع اي كون الانسان انسانا له الضحك، وان كان مدلولها الالتزامي العقلي ثبوت المطلق للموضوع في ضمن المقيد ايضا، اي كون الانسان انسانا، ولا مانع من كون القضية المدلولة بالدلالة الالتزامية العقلية ضرورية وتكون القضية المدلولة بالدلالة المطابقية للخطاب ممكنة.

### المختارفي معنى المشتق

المتحصل الى هنا انه لامحذور ثبوتي في اخذ مفهوم الشيء او واقع الشيء في المشتق، ولكن لا يحتمل الثاني عرفا لانه ان اريد من واقع الشيء هو المفهوم الذي وقع موضوعا في القضية، فقولنا "الانسان ماش" يكون بمعنى "الانسان انسان له المشي"، فاشكاله انه قد لا يكون في الخطاب موضوع حمل عليه المشتق مثل قولنا "اكرم الضاحك"

وان اريد منه هو المفهوم الذي يعرضه المبدأ عادة كالحيوان بالنسبة الى الماشي والانسان بالنسبة الى الضاحك فاشكاله انه لو قيل "الجدار ضاحك"

٦٢٠ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

فمن الواضح انه يكون الكذب فيه اخف مما لو قيل "الجدار انسان له الضحك"، بل يكون هذا القول الثاني مشتملا على التهافت التصوري بلحاظ الجمع بين كون شيء جدارا وانسانا.

وعليه فالمأخوذ في المشتق بالتحليل العقلي هو مفهوم الشيء المنتسب اليه المبدأ، نعم قد يكون بعض الجوامد كالسيف موضوعا لواقع الشيء المتصف بالسيفية وهو الحديد، ولكن الكلام هنا في المشتق دون الاسم الجامد.

هذا وذكر في البحوث ان الخارج المحمول بالضميمة كما في قولنا زيد ابيض، حيث يكون حملة على زيد بملاحظة ضميمة البياض اليه الذي هو خارج عن ذاته ويكون البياض مثلا موجودا مستقلا ولو بنظر العرف فلامحالة يحتاج في حملة على الذات الى تركيب معنى ينطبق عليه، واما في ذاتي باب الكلبيات الخمس كقولنا "الانسان انسان" او ذاتي باب البرهان كقولنا "الانسان شيء" او قولنا "الاربعة زوج" فحيث لاوجود للمحمول زائدا على وجودالموضوع، فلاوجود للانسانية وراء وجود الانسان فلامحالة لو لوحظ الانسان بما هو عليه في الواقع انتزع مفهوم الانسان عنه، كما يمكن للذهن بالتعمل العقلي تجزئته الى ذات وانسانية او ذات وشيئية، فيعتبر حينئذ مصادر جعلية، فنلتزم في مفهوم الانسان او الشيء بعدم التركيب ولو بلحاظ مرحلة التحليل العقلي، وهذا في مفهوم الشيء واضح اذ لامفهوم اوضح منه كي يؤخذ في مدلوله.

ان قلت: ان مفهوم "الممكن" يكون من جهة ذاتي باب البرهان، وقد التزم فيه بكونه بسيطا حتى تحليليا ويكون من جهة أخرى مشتقا، وقد التزم في المشتق بكونه مركبا تحليليا وان كان بسيطا تصورا، فكيف يجمع بين الأمرين.

قلت: ان الامكان بنظر العرف الساذج من قبيل العرض- وان كان بحسب

الدقة ذاتيا-فالممكن ينحل بحسب التحليل الى ذات ثبت له الامكان<sup>(١)</sup>.  
 اقول: قد مرّ ان الظاهر عدم الفرق بين تلك الامثلة من حيث كونها بسائط  
 تصويرية ومركبات تحليلية، وكيف يلتزم بالفرق في هيئة المشتق بين ما لو  
 كان مبدأه من الذاتيات فيقال فيها بالبساطة التحليلية كهيئة الحيوان وبين ما  
 لو كان مبدأه من العرضيات فيلتزم فيه بالتركيب التحليلي كهيئة العطشان،  
 فانه خلاف الوجدان العرفي جدا، فالصحيح انه في المشتق وما بحكمه من  
 الاسم الجامد الذي يحمل على الذات يكون المحمول بسيطا تصورا ومركبا  
 تحليلا.

### مسلك المحقق العراقي "قده" في معنى المشتق

ثم انه لا بأس بنقل ما حكى في بدايع الأفكار عن المحقق العراقي "قده" في  
 معنى المشتق حيث اختار ان المشتق يدل بمادته على الحدث وبهيئته على  
 النسبة واما الذات فخارجة عن المدلول اللفظي، وقد افاد انه ثبت بالاستقراء  
 ان الحروف والهيئات لاتدلان على ازيد من النسبة ولكن حيث ان النسبة  
 لاتتقوم بطرف واحد فبالدلالة الاتزامية العقلية يستكشف الطرف الآخر وهو  
 الذات المبهمة وحيث انه يراد حمله على الذات فلا بد من لحاظ الذات  
 المبهمة ركنا ومقيدا لاقيدا.

وفيه ان هذا الكلام خلاف المرتكز العرفي في معنى المشتق فان معناه هو  
 الصورة الاجمالية للذات المتلبسة بالمبدأ، والا فيكون مثل ما لو لم يكتب  
 احد طرفي الحرف في الكلام كأن يقال "... في الدار" مع ان المشتق ليس  
 كذلك قطعا.

وقد ذكر في البحوث انه لما كان مجرد الدلالة على المبدأ والنسبة لا يصحح

٦٢٢ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول

حمل المشتق على الذات، فيظهر من تقارير المحقق العراقي "قده" في كتاب بدائع الافكار علاجان بصدد حل هذه المشكلة:

احدهما: ان الذات المبهمه التي هي الطرف الآخر للنسبة مستفادة بالدلالة الالتزامية

العقلية وهي الموجبة لصحة الحمل

ثانيهما: ان هيئة المشتق تدل على النسبة الاتحادية بين الذات والمبدأ فانه اراد بذلك بيان عدم المغايرة بين الطرفين فيكون عدم المغايرة موجبا لصحة الحمل.

ثم اورد في البحوث على العلاج الاول بكونه اولاً: خلاف الوجدان

اللغوي والعرفي

فان المرتكز كون قولنا زيد ضاحك او الناطق ضاحك مما لوحظ فيه تصادق المدلول المطابقي للموضوع والمحمول على شيء واحد.

وثانياً: ان الدلالة العقلية لاتعّين كون الذات المبهمه التي هي طرف للنسبة

قد لوحظت بنحو الركن والمقيد او بنحو القيد فانه في المصدر تكون الذات ملحوظة بنحو القيدية بناء على افادة هيئة المصدر للنسبة، حيث ان الركن فيها هو الحدث وتلحظ نسبته الى الذات المبهمه، وخلاصة الكلام ان المشتق والمصدر مما لا يصح استعمال احدهما موضع الآخر ولا يكون ذلك الا بموجب كون الذات المبهمه هي المقيد والركن في هيئة المشتق دون المصدر، وحيث لا يستفاد ذلك بالدلالة العقلية حيث مر انها لاتدل على اكثر من كونها طرف النسبة لعدم تحققها بدونها فلا بد من استناده الى الدلالة اللفظية.

واورد على العلاج الثاني انه ليس الكلام في الدال على النسبة الاتحادية

فهرس المطالب ..... ٦٢٣

بين الذات والمبدأ وانما هو في انه لو لم يؤخذ الذات في المشتق ل-ما صح حمل المشتق على الذات لعدم تحقق الاتحاد بينه وبين الذات الواقعة موضوعا واطاف انه لو اريد جعل الذات المبهمة مدلولاً التزامياً عقلياً للمشتق فحيث ان تصور اللازم موقوف على تصور الملزوم فلا يعقل توقف تصور الملزوم على تصور لازمه، وحيث ان النسبة المدلولة للمشتق تحليلية لاعمى لتحققها في الذهن الا في ضمن تصور حصة مشتملة على النسبة التحليلية وطرفها بالتحلي فلا يعقل تصور ا للمشتق بدون تصور الذات المبهمة.

اقول: ما ذكره في البحوث في الاشكال الأول والثاني على العلاج الاول

متين.

وما قد يورد على اشكاله الثاني بأن هيئة المشتق تدل على النسبة التي تكون الذات ركنافها لالنسبة التي يكون المبدأ ركنافها فانها من نسبتان متباينتان لأن أي تغيير في أطراف النسبة ولو على مستوى تعيين ما هو الركن يوجب تغيير النسبة<sup>(١)</sup> فلم يتضح لنا وجهه فانه بعد افتراض عدم وضع هيئة المشتق على الدلالة على الذات بل على مجرد النسبة، ودلالة مادته على أحد طرفي النسبة وهو الحدث، فكيف تدل على لحاظ النسبة بنحو تكون الذات ركنالها.

ولكن لنا حول ما ذكره من العلاج الثاني ملاحظتان:

١- ان هذا الكلام لم يصدر من المحقق العراقي "قده" على ما في بدائع الافكار لغرض تصحيح الحمل بل ذكر في ضمن النقاش على بيان ان المشتق لا تدل على النسبة وانما تدل على اتحاد المبدأ والذات، فقال: انه لو اريد منه وضع المشتق لافادة الاتحاد بين الموضوع والمبدأ ففيه ان الدال

١- تعليقة مباحث الاصول ج ١ ص ٥٨٩

٦٢٤ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
عليه هيئة الجملة، وان اريد منه وضعه لافادة الاتحاد د بين المبدأ والذات  
المبهمه بنحو الاتحاد الاسنادي من باب اتحاد العرض مع معروضه فهو  
صحيح.

٢- انه لامحذور عقلا في كون طرف النسبة مدلول الدلالة الالتزامية العقلية  
وهذا لايعني التفكيك في مرحلة تصور الطرفين والنسبة في ذهن المتكلم او  
السامع وانما يعني ان الموجب لاططار الذات المبهمه في ذهن السامع ولو  
في ضمن تصور الحصة هو علمه بان جملة "في الدار" مثلا لايمكن ان  
يكون معناها ثابتا بدون طرف آخر.

### في اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ في المشتق

**الجهة الثامنة:** انه حيث افترض دلالة المشتق الوصفي على تلبس الذات  
بالمبدأ كدلالة العالم على تلبس الذات بالعلم، فيقع الكلام في ان هذا  
التلبس هل يختص بالتلبس بين ذات ومبدأ متغايرين ذاتا ووجودا، او يكفي  
كونهما متغايرين مفهوما وان اتحدا وجودا كما في حمل العالم على الباري  
تعالى فان ذاته تعالى عين علمه وجودا وان كانا متغايرين مفهوما، او يعم ما  
اذا اتحدا مفهوما ووجودا كما في قولهم "البياض ابيض" و"الضوء مضئ"  
او "الوجود موجود".

فذهب صاحب الفصول "ره" الى الأول وهو لزوم تغاير الذات والمبدأ ذاتا  
ووجودا والتمزم بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات التي تحمل عليه تعالى بناء  
على ما هو الحق من اتحاد صفاته وذاته تعالى<sup>(١)</sup>.

وذهب صاحب الكفاية "قده" الى الثاني وهو كفاية تغاير الذات والمبدأ



مفهوما وان اتحدا وجوداً<sup>(١)</sup>.

و الظاهر من المشتق الوصفي انه يرادف حمل المواطة بتوسيط ذو، فحينما نقول "الله عالم" فيرادف قولنا "الله ذو علم" ولا يخفى ان قولنا "الله ذو علم" او قولنا "ان له تعالى العلم" استعمال حقيقي بنظر العرف، ولكن لا يصح عرفا ان يقال "العلم ذو علم" او يقال "القيام ذو قيام" او يقال "الوجود ذو وجود" كما لا يصح ان يقال "العلم عالم" و "القيام قائم"، وكون قولنا "الله عالم" او "انه تعالى ذو علم" او "ان العلم ثابت له تعالى" حقيقة ليس لأجل ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من كفاية التغير المفهومي بين الذات والمبدأ فانه حيث يُلحظ المفهوم فانها في مصداقه في مقام الحمل فلو فرض ان اللاحظ يرى الذات في مورد عين المبدأ فكيف يلحظ انه ذو المبدأ، فالانسب ان يقال ان الملاك في كون الاستعمال حقيقيا هو النظر العرفي، والبرهان وان قام على عينية اوصافه له تعالى وان كمال التوحيد نفي الصفات عنه ولكن لا يمنع ذلك من لحاظه تعالى بالنظر العرفي ذا حياة وقدرة وعلم، وان شئت فلاحظ المصادر الجعلية فانها وان كانت عين مناقشتها خارجا لكن لا يمنع ذلك ان يصح بالنظر العرفي استعمال قولنا "الانسانية ثابتة للإنسان" و"ان الانسان ذو انسانية".

ثم ان ما ذكره في البحوث من ان انحاء التلبس كالتلبس الحلولي والصدوري والاتحادي انحاء من النسب ولا جامع ذاتي بينها فان المراد ليس اخذ المفهوم الاسمي للتلبس في المشتق لعدم انسباقه منه وجدانا بل المراد النسبة التلبسية بالمعنى الحرفي ولا جامع ذاتي بين النسبة الحلولية والصدورية والعينية فلامناس الا من وضع المشتق لاحدها واستعماله في الباقي مجازا او

٦٢٦ ..... أبحاث أصولية-مباحث الألفاظ-الجزء الأول  
وضعه للجميع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص على نحو لا يكون ذا  
معنى واحد مشترك<sup>(١)</sup>.

فيلاحظ عليه انه لامانع من وضع هيئة المشتق لوجدان الذات للمبدأ باحد  
انحاء النسبة الوجدانية فيكون نظير ما ذكرناه سابقا من وضع هيئة الفاعل  
لنسبة القيامية بين الذات والمبدأ فيكون الفاعل بمعنى ما قام به الفعل،  
وتكون خصوصية النسبة الصدورية او الحلولية مستفادة من القرائن.

### تفصيل صاحب الفصول بين التجوز في الاسناد والتجوز في الكلمة

**الجهة التاسعة: حكي عن صاحب الفصول "قده" انه قال يعتبر في صدق  
المشتق حقيقة كون اسناده حقيقيا فيكون قولنا "الميزاب جار" او قولنا "جالس  
السفينة متحرك" من الاستعمال المجازي للمشتق.**

وقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" انه وقع الخلط في كلامه بين المجاز  
في الكلمة والمجاز في الإسناد، فان اسناد الجريان الى الميزاب وان كان  
اسنادا الى غير ما هو له، لكنه يكون من المجاز في الإسناد لافي الكلمة -  
حيث لم يستعمل لفظ الجريان في معنى آخر غير ما وضع له وانما اسند الى  
الميزاب مجازا - فالمشتق فيه بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى انه بناء على كون المجاز من المجاز الادعائي كما هو الغالب  
حسب ما اوضحناه في بحث الاستعمال المجازي فلا فرق بين المجاز في  
الكلمة والمجاز في الاسناد في جهة ادعاء كون الموضوع فرد المحمول  
وانما يكون الفرق بينهما في منشأ الادعاء ففي حمل المشتق على من انقضى  
عنه المبدأ يكون منشأ الادعاء تلبسه السابق بالمبدأ وفي مثل قولنا "الميزاب

١ - بحث في علم الاصول ج ١ ص ٢٣٥

٢ - كفاية الاصول ص ٥٨

فهرس المطالب ..... ٦٢٧

جار" يكون منشأ الادعاء تلبس ما يتعلق به وهو الماء الجاري فيه بالمبدأ.  
هذا تمام الكلام في بحث المشتق، ويتلوه بحث الأوامر، والحمد لله رب  
العالمين .

محمد تقي الشهيدي

١١ جمادي الاول ١٤٢٨