

شِفَّةُ بَرَادَتْ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِلْعَالَمَةِ الْحَقِيقِ

الْوَالِيْنَ بَغْدَادِيْنَ

الْوَقْنَ صَوْدَنَ ١٢٩٠

لِلْأَبْرَاجِ الْأَوْقَانِ

تَحْقِيقُ

مُؤْسَسَةِ الْكِتَابِ عَلَيْهِ الْحَمْدُ الْكَلِمُ



٧٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَيُّهُ الْمُرْسَلُونَ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ زَكْرِيَّاً

Books.Rafed.net
للمعرفة والتحصّن

الموئلي بعيطة البوزندري

المتوقي حدود سنة ١٢٩٠ هـ

لِلْجَزْعِ الْأَوَّلِ

تَحْقِيقُ

مَهْوَنْدِسْتَرِيَّاتِ الْبَيْتِ عَلِيَّيْهِ السَّلَامُ لِلْأَحْمَاءِ الْمَرَاثِ



Books.Rafed.net

الكتاب	تهريات آية الله المحدث الشيرازي - الجزء الأول.
بِقَلْمِ	المولى علي الروزدري
تحقيق ونشر:	مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم المشرفة
الطبعة:	الأولى - ذوالحججة ١٤٠٩ هـ
المطبعة:	مهر - قم
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٢٠٠٠ ريال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Books.Rafed.net

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

Books.Rafed.net

مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث
قم - صفائية - ممتاز - بلاك ٧٣٧ - ص. ب ٩٩٦ / ٣٧١٨٥ - هاتف ٢٣٤٥٦

توطئة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمدأً كثيراً، والصلوة والسلام على رسوله الأمين سيد المرسلين
 وخاتم النبيين، وعلى آله المنتجبين الغر الميامين، وللعنة الدائمة على أعدائهم
 أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين Books.Rafed

وبعد:

فإن علم أصول الفقه علم كثير نفعه غزيرة فائدته، لا يستغنى عنه
 مجتهد يقرع أبواب الاستنباط لأنّه أداته الازمة وعدّته الملازمة.
 وقد عُرف هذا العلم بأنه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام
 الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

وصنف علينا - جزاهم الله كل خير - أسفاراً ضخمة وكتباً قيمة في
 هذا الفن، ونفحوا وزادوا في أبوابها كل بحسب ما وصل إليه رقي هذا العلم في
 عصره، وما أبدعه فكره...

حتى جاء عصر الوحيد البهبهاني الذي بلور الأصول، ووقف أمام المد
 الأخباري، وتمكن من وضع اللبنة الأصولية الجديدة وأقام على أساسها مدرسته

٦ تقريرات الميرزا الشيرازي

العلمية الرصينة الكبرى، وتخرج على يديه المئات من العلماء، وأنتجت تلك المدرسة عشرات الكتب القيمة كمفاتيح الأصول والفصول والضوابط وغيرها. وكان حصيلة هذه المدرسة هو شيخنا الأنباري الذي كتب فرائده ليكون بذلك رائداً لمدرسة أصولية جديدة، فأجهد نفسه لبث أفكاره وآرائه في تلاميذ مدرسته والتي بقى مستمرة إلى يومنا هذا.

ومن تلامذته المتأثرين بأفكاره هو سيدنا الإمام المجدد الشيرازي الكبير الذي أخفى جميع ما كتبه من جهود علمية احتراماً لشيخه العظيم.

وقد وفقنا الله تعالى فحصلنا على هذا الكتاب - الذي بين يديك - من خزانته المحفوظة عند حفيده آية الله السيد رضي الشيرازي والذي تفضل مشكوراً بارساله إلينا، وهو تقريرات درسه في الأصول كتبها تلميذه العلامة المولى علي الروزدري، والذي توفي في حياة أستاده.

وهو تقرير جيد السبك، عميق المطالب، جزل العبارة، سهل التناول، فيه الكثير من الآراء الجديدة والأفكار القيمة الفريدة.

وكانت مقدمة الكتاب - بعد أن ظهر محققاً - بقلم ساحة الدكتور حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد بحر العلوم، ترجم فيها للمؤلف وللحركة العلمية، فللله دره وعليه أجره.

هذا ونشكر أصحاب الساحة ححج الإسلام الشيخ محمد رضا خراشادي والشيخ محمد جواد أنصاريان للجهاد الذي بذلاه في تحقيق هذا الكتاب وتصحيحه وتحريجه أحاديثه، زاد الله في توفيقهم وحشرهم مع الأئمة الأبرار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المقدمة

الإمام المجدد الشيرازي

بقلم:

د. السيد محمد بحر العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين رسول الله محمد وآلله الغر الميامين وعلى أصحابه المنتجبين.

وبعد:

فقد طلب إلى أن أقدم هذا الكتاب القيم الذي مع القراء الكرام اليوم، وهو تقريرات الإمام المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي - رضوان الله عليه - نظراً لما لهذه الشخصية العظيمة من مركز مرموق لدى المسلمين، فأرجو أن أوفق لوضع دراسة عنه تتناسب ومكانته العلمية ومنزلته الاجتماعية، والله ولي التوفيق.

الفصل الأول

جامعة النجف العلمية تتحدى الزمن

إقتربن إسم النجف الأشرف - كمدينة جامعية يبحث فيها علوم الشريعة الإسلامية - بِاسْم شِيَخ الطائفة أَبِي جعْفَر مُحَمَّد بْن حَسَن الطوسي، الَّذِي انتَقَلَ إِلَيْهَا بَعْدَ الْحَوَادِث الطَّائِفِيَّة الدَّامِيَّة الَّتِي نَشَبَتْ فِي بَغْدَادِ عَامِ ٤٤٩ هـ، وَالَّتِي أَدَتْ إِلَى قَتْلِ وَدَمَارِ وَاضْطَهَادِ الْمُسْلِمِينَ الشِّيعَة الَّذِينَ يَسْكُنُونَ بَغْدَادَ، وَاعْتَبَرَ هُوَ الْمُؤْسِسُ الْأَوَّلُ لِهَذِهِ الْجَامِعَةِ الْعُلُومِيَّةِ الشَّامِخَةِ عَبْرِ الْقَرْوَنِ وَالْأَيَّامِ. كَمَا بَقَيَتْ مُسْتَمِرَةً بَيْنَ شَدَّةِ وَضَعْفِ تَقْطُعِ أَشْوَاطِهَا بَعِيدَةً فِي مَسِيرَتِهَا الجَامِعِيَّةِ، وَهِيَ تَسْجُلُ لِمُؤْسِسِهَا دُورَ الْقِيَادَةِ وَالْزَّعْمَاءَ بِكُلِّ تَقْدِيرٍ وَإِكْبَارٍ.

وَجَامِعَةُ النَّجَفِ مَرَّتْ فِي ثَلَاثَةِ أَدْوَارٍ:

الْأَوَّلُ - بَدَا بِاِنْتِقَالِ الشِّيَخِ الطَّوْسِيِّ عَامَ ٤٤٩ هـ إِلَى النَّجَفِ، وَأَسْسَنَ فِيهَا الْحَوْزَةِ الْعُلُومِيَّةِ، وَبَقَيَتْ مِنْ بَعْدِهِ تَدَارُكُ مِنْ قَبْلِ تَلَامِذَتِهِ الْأَعْلَامِ، وَتَرَى بَعْضُ الْمَصَادِرِ أَنَّ الْفَتَرَةَ الَّتِي تَلَتْ وَفَاتَ الشِّيَخِ الطَّوْسِيِّ مِنْ أَنْشَطَتِ الْعَهُودَ بِالنِّسْبَةِ لِلْحَرْكَةِ الْعُلُومِيَّةِ فِي الْجَامِعَةِ النَّجَفِيَّةِ، وَإِنَّ الْوَضْعَ الْدِرَاسِيَّ قدْ بَلَغَ أَوْجَهَ وَشَدَّةِ عَنْفَوَانِهِ فِي عَصْرِ وَلَدِهِ الشِّيَخِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ الْمُعْرُوفِ بِأَبِي عَلِيِّ الطَّوْسِيِّ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٥١٥ هـ، وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ امْتِدَادًا لِعَهْدِ الشِّيَخِ وَالدَّهِ^(١).

وَإِذَا مَا جَاءَ عَهْدُ الشِّيَخِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدِ بْنِ ادْرِيسِ فِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ حَتَّى نَقَلَ الْحَوْزَةِ الْعُلُومِيَّةِ مِنَ النَّجَفِ إِلَى الْحَلَةِ وَقَدْ تَكَامَلَتْ عَنَّاصِرُ هَذَا الْاِنْتِقَالِ فِي أَوَّلِ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهِجْرِيِّ، وَنَشَطَتِ الْحَرْكَةُ الْعُلُومِيَّةُ فِيهَا إِلَى حدٍ كَبِيرٍ.

وَرَغْمُ هَذَا الْاِنْتِقَالِ الْعُلُومِيِّ مِنَ النَّجَفِ، فَإِنَّهَا بَقَيَتْ مُحْتَفَظَةً بِطَابِعِهَا الْعُلُومِيِّ

(١) راجع لزيادة الاطلاع: محمد بحر العلوم - الدراسة وتاريخها في النجف موسوعة العتبات المقدسة: قسم

النجف /٢-٤٦٣٨.

وإن كان على نحو ضيق، ولقد دفع هذا الانتقال بعض الكتاب إلى البحث عن أسباب ذلك، وانتهوا إلى نقاط عديدة منها، بروز زعيم حلي للحركة العلمية وهو الشيخ ابن ادريس، والذي وصف بأنه مثل ثورة علمية حول الأنظار إليه، وقصده المستغلون في علوم الشريعة للاستفادة منه في موضع سكتاه، والذي أصبح مركزاً علمياً من بعده، تناوب على زعامة المركز العلمي في الحلة من بعده الأعلام الحليون أمثال: المحقق الحلي المتوفى عام ٦٧٦هـ والعلامة الحلي المتوفى عام ٧٢٧هـ وغيرهما من أعلام البيوتات العلمية التي اشتهرت هناك بالفضل والاجتهاد والزعامة الدينية، كالإدريس، وأل شيخ ورام، وأل فهد، وأل طاووس، وأل نها^(١)، وغيرهم.

الثاني - ويبداً في النصف الأخير من القرن العاشر الهجري وقد استعادت الجامعة النجفية مركزها العلمي بعد أن احتضنتها الحلة مدة ثلاثة قرون، وذلك في عهد المحقق الأربيلي أحمد بن محمد، الذي برز في النجف الأشرف علماً شامخاً، إلتـفـ حوله أهلـ الـعـلـمـ منـ كـلـ الـأـطـرـافـ، وصارـتـ الجـامـعـةـ النـجـفـيـةـ منـ أـعـظـمـ مـراـكـزـ الـعـلـمـ فيـ عـهـدـهـ^(٢).

وذكر من أسباب عودة الحياة العلمية إلى الجامعة النجفية - بعد انتقالها إلى الحلة هي:

أن السلطة الجلائرية والإلخانية - واللتين حكمتا بغداد زماناً ليس بالقصير - كانتا على قصد في إحياء الحركة العلمية في الجامعة النجفية، وجعلها قوة دفاعية للشيعة، ومركزاً مهماً يقابل بغداد.

ففي بغداد حركة علمية سنية تدار من قبل السلطة الحاكمة حينذاك في العهد العباسي ذات عرق وأصالة، والسلطتان المتقدمتا الذكر هما القوة المقابلة

(١) لزيادة الاطلاع يراجع: محمد بحر العلوم - المصدر المتقدم ١/٤٧-٥٦. والشيخ محمد مهدي الأصفي - مقدمة اللمعة الدمشقية: ١/٦٨-٧٦ بحث (مدرسة الحلة) الطبعة الثانية - بيروت ١٤٠٣هـ.

(٢) محمد بحر العلوم - المصدر السابق: ٥٧

للخلافة، كما كان الأمر في عهد البوهين.

ولهذا كان هاتين السلطتين أثر في دعم الجامعة النجفية، واهتمامهم بها كمصدر للإشعاع العلمي المعبر عن علم أهل البيت عليهم السلام.

وذهبت بعض المصادر إلى أنَّ المدة التي عاشتها الجامعة النجفية في دورها الثاني هو من عام ١١٥٠-٧٥٠ هـ، غير أنَّ الدلائل تشير إلى أنَّ العهد بدأ في عهد المقدس الأربيلي الذي هو من أعلام القرن العاشر الهجري، وحتى نهاية القرن الثاني عشر، حيث إننتقلت إلى كربلاء نتيجة عوامل عديدة أهمها بروز مدرسة الوحيد البهبهاني، المولى محمد باقر بن محمد أكمل المتوفى عام ١٢٠٨ هـ، وتصفها المصادر بأنَّها افتتحت عصراً جديداً في تاريخ العلم، والتي اكتسبت الفكر العلمي في العصر الثاني الاستعداد للانتقال إلى عصر ثالث^(١).

وعاشت هذه المدرسة قرابة السبعين عاماً، وهي تكاد تفتح آفاقاً جديدة في الكيان العلمي الكربياني، كان له صدى حافل بالأكبار والتقدير.

الثالث - وهو- كما تصفه المصادر - عصر الكمال العلمي وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافة في الميدانين: الأصولي والفقهي.

وقد تمثلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكملا العصر الثالث خصائصه العامة ووصل إلى القمة^(٢).

وعادت النجف إلى ميدانها العلمي كمركز أول - من بعد هذه الفترة - للحركة العلمية التي تمثل مدرسة الوحيد البهبهاني على يد تلميذه السيد محمد مهدي

(١) المرحوم الشهيد السيد محمد باقر الصدر - المعالم الجديدة: ٨٤-٨٥ الطبعة الأولى.

(٢) الشهيد الصدر - المصدر السابق : ٨٨.

بحر العلوم الطباطبائي بعد أن عاشت زماناً وهي تتفاعل بتأثيرات المدرسة الفكرية في كربلاء.

ولنا أن نسمى هذا العصر بعصر النهضة العلمية لكثره من نبغ فيه من العلماء والفضلاء، ولكثره تهافت الناس على العلم فيه، وازدياد الطلاب^(١).

وكانت مظاهر هذا الدور بارزة في مجال الفقه والأصول الى جانب بقية العلوم التي دلت النجف على اختصاصها بها، بالإضافة الى الطابع الأدبي.

ففي حقل الفقه: نرى أنه تطور في هذا الدور تطوراً محسوساً لما دخله من عنصري البحث والنقد، وما تحلى به من قابلية النقض والإبرام، والتعمق والتحليل، وخاصة في ملاحظات الروايات من حيث السند والدلالة والفحص عن مدى وثوقيها عند الماضين من العلماء الأعلام، وعرض المسائل الفقهية حسب الأدلة الاجتهادية والفقهية.

فالتجربة العلمية التي عاشتها النجف في دورها الثالث في حقل الفقه كان لها الأثر الكبير في إبراز عطاء ناضج يدل على سعة في الأفق، ووفرة في الاطلاع، ولذا وصف بدور التكامل والنضوج.

أما في حقل الأصول: فقد يكون من الواقع أن يطلق على هذا الدور، دور الكمال العلمي، فأن المرحلة الجديدة التي دخلها علم الأصول كان نتيجة أفكار وبحوث رائد المدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل الى القمة.

وما أن بلغ العهد بالمحقق الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى ١٢٨١هـ، حتى أعتبر رائداً لأرقى مرحلة من مراحل الدور الثالث التي يتمثل فيها الفكر العلمي

(١) جامعة النجف - مجلة المجمع العلمي العراقي: مجلد ١١ / ص ٢٩٦.

منذ أكثر من مائة سنة حتى اليوم^(١).

وتعهد الحركة العلمية بالعطاء والتجديد من بعده عدد من المع أقطاب المدرسة العلمية النجفية أمثال: المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي، وتلاميذه مثل: الملا الشيخ محمد كاظم الخراساني، والميرزا حسين النائي، وتلاميذ الخراساني مثل: الشيخ محمد حسين الأصبهاني، والشيخ آقا ضياء العراقي، وغيرهم الى عصرنا المعاش من اقطاب هذه المدرسة وقدر لهم أن يرتفعوا الى القمة العلمية، ويوفروا للأجيال تراثاً ضخماً يستنير به العاملون في هذا الحقل، ويستفيد منه رواد المدرسة الفقهية والأصولية على مرّ الزمان.

ولقد مرّت على الجامعة العلمية ظروف قصيرة إنتقلت فيها المرجعية الدينية الى كربلاء أو الكاظمية أو سامراء أو قم أو غيرها، بسبب عوامل سياسية أو اجتماعية أو دينية وغيرها، ولكن ما كان وجود هذه الجامعة ينعدم بسبب عامل الانتقال، وإذا تقلص الى حد ما فان ظلال الشموخ العلمي يبقى الطابع المميز لها - كما هو الحال في العصر الحاضر - .

(١) راجع: الشهيد الصدر - المصدر السابق: ٨٩-٨٨ ولزيادة الاطلاع براجع: محمد بحر العلوم - المصدر المتقدم: ٨١-٧٨

الفصل الثاني الإمام المجدد الشيرازي

من بعد وفاة علم النهضة الفكرية المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري وزعيم الحوزة النجفية والأصولية تuala الاستفسارات عن يشغل مركز الزعامة العلمية والدينية ويكون مرجعاً للمسلمين عام ١٢٨١هـ، وبقيت الأمة المسلمة تبحث عن يسد هذه الثلثة، ويكون مرجعاً لها في تبليغ الأحكام الشرعية، وتبقى الأنظار مشرعة إلى النجف الأشرف وإلى الصفة المؤمنة من خاصة المرجع الراحل ورائد المدرسة الفكرية في الجامعة النجفية، لتقول كلمتها بشأن المرجع الجديد، وهل في خاصة الشيخ الأنصاري من يسد الشاغر وينعطي منطقة الفراغ؟ كما هناك من غير خاصة الشيخ الأنصاري من يملك المؤهلات التي توصله لهذا المنصب الذي له في نفوس المجاهير القداسة والاحترام، بصفته القيادية والروحية.

والمرجعية عند المسلمين الشيعة تختلف عن غيرهم، فهي لم تكن بأمر من حاكم، ولا بتعيين من سلطان، إنما هي الامتداد الطبيعي لسلك الأئمة الهداء الميامين من العترة الطاهرة، الذين هم عدل الكتاب جملة وتفصيلاً، والذين نص عليهم النبي (صلى الله عليه وآله) مبتدأً بعلي وختاماً بالمهدي - عليهم السلام - وإذا ما انتهى دور إلى المهدي - عليه السلام - أُسند الدور إلى الفقهاء الرساليين الذين يتصرفون بالمؤهلات التي توصلهم إلى قيادة المرجعية، والتي هي بمعناها الواسع قيادة الأمة في أمور دينها ودنياها، لا تخضع لإرادة السلطان، ولا بحاجة إلى تعيين الحاكم، إنما هي منصب ديني تشهره المؤهلات العلمية المرتبطة بالعقيدة الإسلامية فقهاً وتشريعاً، وتسدده العصمة الشخصية من الانزلاق في مهاوي الذات ودوافع الدنيا، وخوف الله سبحانه من التدنى فيما لا يرضيه ولا يحمد (١).

(١) لزيادة الاطلاع في هذا الصدد يراجع: كتاب المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية - للمرحوم



وهذا المنصب الديني العلمي لا يمكن أن يبقى شاغراً في قيادة الأمة، لأنها بحاجة إلى من يرشدها إلى طريق الصواب، ويأخذ بيدها إلى ما يبرر عملها و حاجتها الآنية التي يترتب عليها الثواب والعقاب.

وحين لبى الزعيم الروحي، ورائد الجامعة العلمية النجفية الشيخ الأنصاري نداء ربه، كان من الطبيعي أن يلمع إسم من يملأ هذا المنصب، فالآمة لا تبقى بدون مرجع، وكان اسم السيد الميرزا محمد حسن الشيرازي هو الأول من بين الأسماء اللامعة المرشحة لهذا المنصب، ففعلاً تم الاتفاق عليه، وسدّ الشاغر، وأصبح المرجع الروحي للشيعة الإمامية. ولنتعرف على هذا الإمام، الذي عرف فيها بعد بالمجد الشيرازي.

١- مَنْ هو السيد الشيرازي، ونشأته؟

السيد أبو محمد معز الدين الميرزا محمد حسن بن ميرزا محمود بن محمد اسماويل بن فتح الله بن عابد بن لطف الله بن محمد مؤمن الحسيني، المنتهي نسبة إلى الإمام الحسين عليه السلام. Books.Rafed.net

وقد وصفته المصادر بـ: الشيرازي المولد، الغروي المنشأ، العسكري المهاجر، النجفي المدفن^(١).

→ الشيخ حسين معنوق المطبوع عام ١٣٩٠هـ بيروت.

(١) الشيخ آغا بزرگ الطهراني - ميرزا شيرازي: ٢٢ فارسي طبع وزارة الارشاد الاسلامي - طهران ١٣٦٣ قمرى الطبعة الثانية. وهذا الكتاب أصله (هداية الرازى الى الامام المجدد الشيرازي) للمؤلف نفسه باللغة العربية ولم تتوفر لدى نسخة منه.

وقد ورد هذا الكتاب ذكر في كتاب (الذريعة الى تصانيف الشيعة) للمؤلف نفسه: ٢٠٧/٥ أشار فيه أنه فرغ من تأليفه في سامراء حدود عام ١٣٣٠هـ.

وفي هامش ١ من ص ٢٠٧ ج ٢٥ أن كتاب (هداية الرازى) نشر عام ١٢٨٨هـ بعنوان (بيت الشيرازيين) مع زيادة عنوانين وتصاویر لرجال الأسرة في ١٨٧ صفحة.

كما عرف به في كتاب (شيخ الباحثين آغا بزرگ الطهراني) ص ٤٢-٤٣ لكاتبه الاستاذ عبد الرحيم محمد

وقد اشتهر بـ الميرزا الشيرازي^(١)، كما عرف بـ المجدد الشيرازي^(٢).

ولد - رحمه الله - في شيراز عام ١٢٣٠ هـ، وتولى تربيته خاله المرحوم السيد ميرزا حسين الموسوي، لأنّه فقد والده المرحوم السيد محمود وهو طفل صغير^(٣).

وكان بيته معروفاً بشيراز، وله في ديوان دولة شيراز شأن^(٤)، ولكن خاله أراد أن ينشئه خطيباً، فوجّهه إلى ذلك منذ نعومة اظفاره، كما وجّهه لتعليم القراءة والكتابة وحفظ النصوص، وكان سريعاً في التعلم إذ تشير المصادر المترجمة له بأنه قطع شوطاً مميزاً في هذا المضمار وهو لم يكمل السابعة من عمره، ولقد شرع بدراسة العلوم العربية ومن بعدها في علمي الفقه والأصول وهو في السادسة من عمره^(٥).

والظاهر أنَّ السيد - قدس سره - كان يتمتع بقابلية جيدة من الذكاء والفطنة، مما ساعدته على تقبل هذه العلوم وتلقّيها بصورة أهلته لدراسة كتاب شرح «اللمعة الدمشقية»^(٦) وهو في الخامسة عشرة من سنّيه^(٧).

علي، وكذلك في كتاب شيخ آغا بزرك للأستاذ محمد رضا حكمي المطبوع بطهران أخيراً.

(١) السيد محسن الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٤/٥ الطبعة الثانية.

(٢) الشيخ آغا بزرك الطهراني - نقائـل البشر في القرن الرابع عشر (طبقات أعلام الشيعة): ٤٣٦/١ المطبوع في مشهد - مطبعة سعيد سنة ١٤٠٤ هـ الطبعة الثانية علـى الأـخـ المـحـقـ الحـجـةـ الأـسـتـاذـ السـيدـ عبدالعزيز الطباطبائي.

(٣) آغا بزرك الطهراني - ميرزا شيرازي: ٣٠.

(٤) السيد محسن الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

(٥) تشير بعض المصادر أنَّ خال الميرزا كان مهتماً أن يوجّهه للخطابة والمنبر ولذا كلف أحد أشهر خطباء شيراز بأن يتولى توجيهه وتعليمه، ولكن الميرزا الشيرازي لاحظ في نفسه الاستعداد لتحصيل العلوم الدينية، والانخراط في سلك الدروس الموزوية، فتوجّه بذلك إلى من يدرسه علوم الفقه والأصول. راجع: الطهراني - نقائـل البشر: ٤٣٧/١ وميرزا الشيرازي ٣١.

(٦) مؤلف الكتاب هو زين الدين بن نور الدين، علي بن أحمد بن محمد العاملـيـ الجـعـيـ، المعـرـوفـ بـ (الـشـهـيدـ الثـانـيـ)ـ المـقـتـولـ عـامـ ٩٦٦ـ هــ.

(٧) الطهراني - نقائـلـ البشرـ: ٤٣٧ـ/ـ١ـ.

حتى إذا أكمل دراسة الكتب الأولية المقررة للدراسة الموزوية وهي ما تسمى بـ«السطوح» انتقل الى إصفهان عام ١٢٤٨هـ - لأنها كانت مركزاً مشهوراً لدراسة علوم الشريعة - حينذاك - لما تضم من أعلام الفقه ومدرسي الأصول، وقد وصفتها المصادر - حينذاك - بـ«دار العلم»^(١)، وكان عمر السيد لم يصل الثامنة عشرة^(٢).

فقرأ - هناك - على الشيخ محمد تقى، مؤلف حاشية «المعالم»، ثم حضر على مير السيد حسن البیدآبادی الشهير بالمدرس حتى حصلت له الإجازة منه قبل بلوغه العشرين من العمر^(٣). كما حضر درس الشيخ محمد ابراهيم الكلباسي فترة من الزمن.

٢- الهجرة الى الجامعة النجفية:

أغلب طلاب العلوم الدينية الشيعية في الأقطار الإسلامية يضعون نصب أعينهم، وهم يستغلون في الخط العلمي الموزوي أن يقضوا جزءاً من شوطهم العلمي في الجامعة النجفية، يستفيدوا من أساتذتها، وينتهلوا من معرفة أعلامها، ويتركونا بزيارة مرقد الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.

هذه الجامعة الدينية، والتي اعتبرت المركز العلمي الأول للدراسات الإسلامية الشيعية من مدة تزيد على عشرة قرون، من اليوم الذي هبط فيها شيخ الطائفة، أبو جعفر الطوسي - رحمه الله -.... وليس من الصدفة، أو من باب الاتفاق أن يختارها شيخ الطائفة مركزاً علمياً، وإنما اختارها ليستمد علاؤها من روحانية الإمام الصافية - حياة روحية تلتقي فيها خطوط حياته، ويكمّن فيها سر عظمته، ولبعود العلم الى منبعه ومصدره، فتلتقى فيها النهاية بالبداية، تلاحقها في صفائها،

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥ والطهراني - نقابة البشر : ٤٣٧/١.

(٢) الطهراني - المصدر السابق: ٤٣٧/١ .

(٣) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

وتتابعها في مسلكها^(١).

ومترجمنا - أعلى الله مقامه - وهو قد أكمل الدراسات الأولية للعلوم الإسلامية، خاصة المتعلقة بالفقه والأصول، أصبح مؤهلاً لتحصيل الدراسات العليا، والتي تعتمد التلقي المباشر من الأستاذ دون واسطة كتاب وهي ما تسمى في عرف الحوزويين بـ: «بحث الخارج»^(٢)، قرر الانتقال إلى الجامعة النجفية، والتي كانت تزخر بأعلام الفقه والأصول - حينذاك - في مقدمتهم: المرحوم الشيخ محمد حسن صاحب الجوادر، مؤلف الموسوعة الفقهية الإمامية «جوادر الكلام في شرح شرائع الإسلام». والمحقق المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري الذي يعتبر رائد المدرسة الأصولية الحديثة.

وفي عام ١٢٥٩هـ حقق أمله العلمي حيث إنطلق من أصحابه إلى النجف الأشرف متبركاً بالتشريف بزيارة مرقد الإمام علي عليه السلام، ثم التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجوادر، فقيه الطائفة وشيخ حوزة النجف العلمية، كما استفاد من غيره في بداية وصوله إلى النجف، كالمرحوم الشيخ مشكور الحولي، والشيخ

Books.Rafed.net

(١) الشيخ حسين معتوق - المرجعية الدينية العليا: ٦-٧.

(٢) في الجامعة النجفية الدينية تمر على الطالب ثلات مراحل ليصل إلى غايتها المنشودة، وهي مرتبة (الاجتهد)، وهي:

أولاًـ الدراسات التمهيدية، أو مرحلة (المقدمات)، ويقصد بها الدراسات الأولية، كالنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق.

ثانياًـ الدراسات الوسطى، أو مرحلة (السطوح)، ويقصد بها الدراسة التي تشمل متن الكتب الاستدلالية، والفقهية منها والأصولية.

ثالثاًـ الدراسات العليا، أو مرحلة (بحث الخارج)، والمقصود بها المعاورة والمناقشة بين الطرفين.

وقد أطلق على هذه المرحلة الأخيرة من الدراسة الدينية اسم (البحث الخارج)، وذلك لتتوفر الحرية في اعطاء الرأي، ومناقشته والمؤاخذة على ايراد الاشكال والاستدلال، وتكون حجتهم موضع عناية الأستاذ والطلاب.

والمقصود بمصطلح (الخارج) الدراسات التي يتلقاها الطلاب في المرحلة الثالثة، وأنها خارج نطاق الكتب يحضر فيها الأستاذ ويستمع الطالب دون كتاب.

لزيادة الاطلاع يراجع: موسوعة العتبات المقدسة - (بحث) الدراسة وتاريخها في النجف - محمد بحر العلوم:



حسن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء مؤلف كتاب «أنوار الفقاہة»، كما تتلمذ لفترة قصيرة على السيد إبراهيم بن محمد القزويني الحائرى المتوفى عام ١٢٦٣هـ المقيم في كربلاء، صاحب كتاب «ضوابط الأصول».

غير أنه استقر على ملازمة درس شيخ الطائفة المرتضى الأنباري، وكانت عمدة استفادته منه، فقد لازم أبحاثه فقهًا وأصولًا حتى وفاة الشيخ في عام ١٢٨١هـ وفي خلال ملازمته لدرس الشيخ الأنباري توطدت العلاقة بين الاستاذ وتلميذه إلى درجة أن أخذ الشيخ يعظمه بمحضر طلابه، وينوه بفضله، ويعلي سمو مرتبته في العلم، كما أشار إلى اجتهاده أكثر من مرة، في حين لم يشر إلى اجتهاد أحد من قبل - كما يقال -^(١).

ولعل أهم إشارة في هذا الصدد من الشيخ الأنباري ما ذكر أنه قال مراراً: بأنني اباحث لثلاثة (أشخاص) الميرزا حسن الشيرازي - المترجم - والميرزا حبيب الله الرشتي، والأغا حسن الطهراني^(٢).

كما أن الشيخ الأنباري كان إذا ناقشه الميرزا الشيرازي أثناء الدرس يصغي إلى كلامه، ويأمر الحاضرين بالسكتوت، قائلًا إن جناب الشيرازي يتكلم^(٣). وكان يحاول أن يعيد نقاشه أو إشكاله على عامة الطلاب، نظراً لأهميتها، وتعظيم الفائدة منها ثم كان يرد عليها أو يناقشها بأصالة وعمق.

من هذه المفردات التي تبدو صغيرة، لكنها في واقعها كبيرة، كانت تؤشر إلى شهادة ضمنية من الشيخ الأنباري إلى المكانة العلمية التي وصل إليها السيد الشيرازي.

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٥/٥ والطهراني - نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٢) الطهراني - نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٣) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

الفصل الثالث

الرئاسة والمرجعية

وحين انتقل الشيخ الأنصاري الى جوار ربه عام ١٢٨١هـ، ثلم في الاسلام ثلعة كبيرة، وخسرت المدرسة النجفية العلمية رائدها الكبير ومجدد أفكارها العلمية، وكان على أعلام هذه المدرسة أن تحدد المرجع الديني الذي يجب أن يسد الشاغر بوفاة شيخ الطائفة الأنصاري، والعيون مشدودة - بطبيعتها - الى النجف الأشرف، موئل العلما، ومركز الثقل الديني في العالم الاسلامي الشيعي.

وتشير المصادر بأن تلامذة الشيخ الأنصاري اجتمعوا في دار الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي^(١)- من مبرزي تلاميذ الشيخ - قدس سره - وتدارسوا أمر المرجعية العامة، وترشيح من هو أهل لها، واتفقت كلمتهم على تقديم الميرزا الشيرازي لرئاسة المرجعية لما له من المؤهلات والخصائص التي تجعله أن يكون المرشح الأكثر قبولاً لدى الأمة، وكانت العلامة التي أوضحت هذا المعنى أن قدم للصلوة والدرس بعد وفاة شيخهم الكبير المرتضى الأنصاري، وحين توفي الحجة الكبيرة السيد حسين الكوهكمري، المعروف بالسيد حسين الترك، الذي رجع اليه أهالي «أذربيجان» في التقليد بعد الشيخ الأنصاري، ثنيت الوسادة للسيد الشيرازي وأصبح المرجع الوحيد للإمامية فيسائر البلاد الاسلامية^(٢)، والمشار اليه في اصدار الافتاء وشؤون المسلمين.

* * *

(١) تذكر المصادر أسماء بعض الأعلام الذين حضروا هذا الاجتماع، وكان منهم: الميرزا حسن الأشتيني، والميرزا حبيب الله الرشتي، والشيخ عبد الله نعمة العامل العجمي، والشيخ جعفر التستري، والأقا حسن النجم ابادي الطهراني والميرزا عبد الرحيم النهاوندي، وغيرهم من وجوه تلاميذ الشيخ الأنصاري رضوان الله عليهم. راجع: السيد حسن الصدر - تكملة أمل الآمل: ٦٢هـ والسيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥٣٥، والطهراني - نقباء البشر: ١٤٣٨.

(٢) الطهراني - نقباء البشر: ١٤٣٨.

أـ- مميزات مرجعية الشيرازي:

وعن أهم مميزات شخصية السيد المجدد^(١) الشيرازي كمراجع للأمة وزعيم للحوزة العلمية، يمكن حصرها بالآتي:

١- إنَّ إجماع تلاميذ المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري قام على اختياره لمنصب المرجعية دون أن ينزعه أحد في هذا المركز.

٢- انحصر المرجعية العامة للأمامية بعد وفاة الشيخ الأنصاري، ولم يشذ عن ذلك إلا أهالي أذربيجان، لأنهم قلدوا علىًّا من أعلامهم، هو السيد حسين الترك - كما أشرنا -، وبعد وفاته قلد الأذربایجانیون السيد الشيرازي، ولم تبرز مرجعية أخرى في عهده إلى جانب مرجعيته^(٢).

(١) جاء في تعليق على كلمة المجدد الشيرازي في مقدمة كتاب تأسيس الشيعة للمرحوم السيد حسن الصدر ٥٦ كتبها الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين طبع بنداد في ضمن ترجمة سيدنا الشيرازي، ما يلي: «المعروف بين المسلمين أن الله عز وجل يقيض لهذا الدين على رأس كل مائة سنة من يجدده ومحفظه، ولعل المدرك في هذا ما أخرجه أبو داود في صحيحه بستند (صحيح عند القوم) رفعه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» .

وقد أورد ابن الأثير هذا الحديث في كتاب النبوة من كتابه (جامع الأصول في أحاديث الرسول) ثم أورد في شرح غريب هذا الباب كلاماً ذكر فيه المجددين، فعد من جدد في مذهب الإمامية على رأس المائة الأولى محمد بن علي الباقر، وعلى رأس المائة الثانية علي بن موسى الرضا، وعلى رأس المائة الثالثة أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وعلى رأس المائة الرابعة الشريف المرتضى.

قلت: لعل أمر المجددين ثابت مطرد جدير بالتصديق والاذعان. وإن فمحدث الدين في رأس القرن الرابع عشر، إنما هو هذا الزعيم العظيم الذي ثنيت له وسادة الزعامة والامامة، وكان أهلاً لها، أعلى الله مقامه

(٢) ذكرت المصادر في هذا الصدد قوله:

ومن غريب الاتفاق الذي لم يمحكه التاريخ منذ أن خلق الله الدنيا أن انحصرت رئاسة المذهب الجعفري في قم الدنيا بسيدنا الأستاذ في أواخر الأمر، ومات رؤساء الدين والمراجع العامة في كل البلاد، ولم يبق لأهل هذا المذهب رئيس سواه. راجع: المرحوم الطهراني - نقباء البشر: ٤٤١/٥.

٣- إن مرجعية السيد المجدد الشيرازي، بالإضافة إلى سعتها في البلاد الإسلامية، كان لها مركزية في المؤذنات العلمية، ونفوذ كلمة في الأمة، وانقياد إيهامي بشخصيته الكبيرة، يقول المرحوم الطهراني: (ولم يتفق في الإمامية رئيس مثله في الحال، ونفوذ الكلمة، والانقياد له)^(١). وسوف يمر علينا الحديث في الجانب السياسي عن تأثيره الروحي ونفوذه كلمته في الأمة عند التحدث في قضية «التباكو».

والواقع أن انقياد الجماهير للزعامة الدينية، وإن كان نابعاً من الآيات العقائدية، لكن الانشداد والانقياد يتبع شخصية الزعيم الذي يتولى هذه المسؤولية الخطيرة، ومدى تأثيرها الروحي على الأمة.

٤- أن السيد المجدد الشيرازي - رغم اهتماماته الكبيرة في متطلبات المرجعية، كان لا يغرس عن باله تفقد العلماء في العراق وخارجها، وطلاب المؤذنات العلمية، والتعرف على أحوالهم المعيشية، والاهتمام بسد حاجاتهم المادية، وحل مشاكلهم أينما كانوا. إذ كان له عيون ورقباء يوصلون له الأخبار عن ذلك في الخارج، وكانت الأخبار تصل إليه باستمرار، ويهتم بمعالجتها، ووضع الحلول لها، والإيعاز لوكالاته وممثليه في البلاد الإسلامية بما يقتضي لتلكم القضايا.

أما المؤذنات العلمية في العتبات المقدسة، فكانت موضع اهتمامه بصورة خاصة، اعتقاداً منه أن البلدان التي تضم المراقد المقدسة يجب أن تطغى فيها الواجهة العلمية الدينية، تشويقاً لطلاب العلوم المهاجرين الذين يرغبون في التحصيل العلمي الديني والتبرك بمجاورة مراقد آئمه الهدى من آل بيته المصطفى عليهم السلام، وهذا التشجيع لم يقتصر على طلاب العلوم الدينية، إنما إمتد إلى بعض العلماء المشاهير^(٢)، بغية إبقاءهم في أماكنهم، وعدم انتقالهم إلى بلدانهم، التي توفر لهم فيها سبل العيش أكثر من أي مكان آخر. ولا شك أن وجودهم وسط المؤذنات العلمية في العتبات

(١) نقابة البشر: ٤٤١/٥.

(٢) يراجع السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٧/٥.

المقدسة في العراق خاصة يساعد كثيراً على حضور طلاب العلم اليها، والالتفاف حولهم والاستفادة من التلمذ عليهم.

٥- وهو الى جانب مكانته العلمية، وزعامته العامة، كان يحب الأدب والشعر، ويجيز الشعراء على قصائدهم، وهذا قصده الشعراء من سائر البلاد، فكان مجلس اليهم، ويستمع لهم، ويحسن الجيد منه، (كما راجت في أيامه بضاعة الأدب، واشتهر باكرامه للشعراء، وهباته لهم، ولأكثر معاصريه من أعلام الأدب مدائح فيه) ^(١).

ولعل القصد من احياء المجالس الأدبية هو ما كان يرمي الى تردد الناس وأصحاب الحاجات الى سامراء التي سكنها، وعدم قصرها على طلاب العلوم.

ب - خصائص لها علاقتها بشخصية المرجع:

الى جانب تلکم المميزات الهامة التي تقدم الحديث عنها والتي تتصل مباشرة بمركز المرجعية الدينية والعلمية، فإن جوانب أخرى لها أثرها في التفاف المجاهير حول المرجع، وصياغة شخصيته الإنسانية بما يقرب الناس اليه، ويشدهم نحوه. منها:

١- إن مسؤولية الزعامة الدينية التي تحملها السيد المجدد الشيرازي لم تقتصر على الاهتمام بشؤون طلاب العلوم الدينية وتأسيس حوزاتهم وتهيئة ما يقتضي من استمراريتها، بل يتعدى الأمر الى عامة الناس، فرعايته لابد أن تكون أشمل وأوسع أفقاً، ومن هذا المنطلق نلحظ أن السيد الشيرازي عندما ألمت أزمة الغلاء في النجف عام ١٢٨٨هـ لم تقتصر معالجته لها على جهة معينة بل شملت كل من كان ساكناً فيها، أعم من كونه طالب علم، أم لم يكن، فإنّ موجة الغلاء في أسعار المواد الغذائية تضر الجميع، ونتج عن ذلك عوز كبير فيها، مما يشبه القحط، وتهديد سلامة الناس، فيما كان من السيد الشيرازي إلا أن قام بها يخفف الضغط عن الناس جميعاً بتقديمه المواد الغذائية حتى العام المقبل الذي كان فيه عائد الزراعة العراقية متوفراً بها رفع عنهم أزمة الشحنة والقحط .

(١) الطهراني - نقاء البشر: ٤٣٩/١.

تقول الرواية بهذا الشأن:

وفي سنة ١٢٨٨هـ وقع الغلاء العظيم بل القحط في النجف وسائر البلاد العراقية، فقام هو قدس سره في أمر الفقراء، وأهل العلم الذين في النجف بأحسن قيام وأتم نظام، عين للعرب أنساً في كل محلة، ولأهل المدارس أنساً، وللقراء أنساً... حتى جاء الحاصل الجديد وحصل الرخاء، وارتقت عن الناس^(١).

٢- اهتمامه بالواردين عليه، وبالرغم من أنه كان مهيباً وقوراً - بحيث ينقل عن أحد الأعلام المعروفين، وهو الشيخ فضل الله النوري، أنه قال: اني أستعد في منزلي لمقابلة السيد الآقا الأستاذ، وأهيئ نفسي لذلك، واعين ما اريد أن اطلعه عليه من أموري، وما أريد أن أكتمه عنه، فأدخل عليه، فإذا خرجت التفت أن كل ما كنت أريد كتابته عنه قد أخبرته به، وأخذه مني، وأنا غير ملتفت، كل ذلك هيبيته وفطانته^(٢) - فانه كان متواضعاً مع زواره والوافدين عليه، وخاصة، مرحباً بهم ومكرماً لهم كل حسب رتبته ومكانته، ولم يكن في ذلك تصنعاً منه، إنما هي سجيته، وطبعه، حتى تحدث المتحدثون^(٣) بأن:

Books.Rafed.net

سيرته في مدة رياسته لم يكن أحسن من أخلاقه، وحسن ملاقاته، وعدوبه مذاقه، وحلوة لسانه، يعطي من لاقاه حق ملاقاته حسبما يليق به ولا يفارقها إلا وهو في كامل السرور والرضا منه، كل على حسبه كائناً من كان.

كان يضرب بحسن أخلاقه المثل ولا يشرح صدراً منه تتکاثر عليه الزوار والواردون، وفيهم الغث والسمين، والخائن والأمين، والصالح والطالع، والانسان وخبث اللسان، والمؤمن والمنافق، وكل يتكلم على شاكلته، فلا والله لا يسمع منه كلمة سوء لغير مستحقها، ولا غبار في وجه أحد قط، ولا جازئ مسيئاً إلا بالاحسان، ولا خاطبه

(١) الطهراني - ميرزا شيرازي: ٤٠ والسيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

(٢) الطهراني - ميرزا شيرازي: ٥٣.

(٣) الطهراني - المصدر المتقدم (النص العربي) هداية الرازي غير مرقم.

إلا بأحسن لسان، مع التبسم في وجهه والاعتذار منه. وهذا والله هو الخلق العظيم الذي ورثه من جده سيد المرسلين، وقد أحسن وأجاد السيد حيدر الشاعر الحلي^(١) حيث يقول في مدح سيدنا الأستاذ:

كذا فلتكن عترة الأنبياء وإلا فما الفخر يفاخر^(٢)

وممّا نقل عن سعة صدره وكظم غيظه أن أحد زواره من النجف وفد عليه في سامراء ولم ينحله ما كان يأمله، فكتب إليه كتاباً فيه من الكلام الغليظ الشيء الكثير، وختم كتابه بقول القائل:

لعت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحي نزل^(٣)
يقول الراوي: ولما قرأ السيد الكتاب أمر له بمبلغ من المال إضافة لما وصل

(١) السيد حيدر بن سليمان بن داود، المنتهي نسبة إلى زيد الشهيد بن الإمام علي بن الحسين عليهم السلام. ولد في الحلة من مدن العراق عام ١٢٤٦هـ وتربى في بيت علم وأدب، وانتشر بالقصائد الحسينية المஹولة وتوفي عام ١٣٠٤هـ ودفن بالنجف وله ديوان مطبوع راجع مقدمة ديوانه، بقلم المرحوم الشيخ علي الحاقاني، ففيه ترجمة وافية له.

(٢) هذا بيت من قصيدة مطولة مدح فيها الإمام المهدي المنتظر (عجل الله فرجه) لكرامة حصلت، وانتهى بها إلى مدح المرحوم السيد الشيرازي، يقول في مطلعها:

كذا يظهر المعجز الباهر فيشهد البر والفاجر
ويقول في ختامها مخاطباً المجدد الشيرازي بعد أبيات طويلة فيه:

قدم دار مجده مأهولة بباب علاء بها عامر

راجع ديوان السيد حيدر الحلي ٤١/٤٤-٤٥ تحقيق المرحوم الأستاذ علي الحاقاني، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ بيروت.

(٣) البيت ليزيد بن معاوية بن أبي سفيان، تمثل فيه وبأبيات ابن الزبعرى - حين وضع بين يديه رأس الإمام الحسين عليه السلام عند وصول السبايا إلى الشام بعد مأساة يوم الطف في العاشر من محرم عام ٦١هـ. ويذكر أن أبيات ابن الزبعرى ثلاثة، وزادها يزيد ببيتين، المذكور، والثاني:

لست من خندف إن لم أنتقم منبني أحمد ما كان فعل

راجع السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٦٦٦/١

اليه من قبل^(١).

ولا شك أن هذه الحادثة تدل على روحية خاصة يتمتع بها أمثال المرحوم المجدد الشيرازي، الذين هم مصداق قوله تعالى: (والكافظين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين)^(٢).

٣- نظرته الشمولية للأمة، فقد وضع التعرف على وضع المسلمين من إهتماماته الأولية، ومن تلکم القضايا التي أعطاها الأهمية وتعامل معها بحسن تصرف، توزيع ما يرده من الحقوق الشرعية على مستحقيها في البلد الذي جمع منها المال، يقول الراوي:

كان له في كل البلاد وكلاء تجّار يكتب اليهم فهرس أسماء فقراء تلك البلدة ويعين ما يدفع لهم... ولا يترك بلدًا فيه الفقراء والمعوزون من المسلمين إلا ووصلهم باحسانه^(٣).

المهم أن الإمام المجدد الشيرازي أوعز إلى ممثليه في البلاد الإسلامية أن ما يقبضونه من الحقوق الشرعية تصرف على المستحقين من أهل تلك البلاد، وكان يقول: ليس من الانصاف أن نقبض حقوق أهل بلد ونترك فقراءها، فإن الناس لا يعطون أحداً شيئاً كل ما عندهم من الحقوق يرسلونهالينا^(٤).

ويضيف السيد المرحوم الأمين:

وللسيد الشيرازي (عنابة بالمجاورين في المشاهد الشريفة، ويعول سراً جماعات من أهل البيوتات، ومن التجار أخنى عليهم الدهر فينفق عليهم بدون أن

(١) المرحوم الشيخ محمد حرز الدين - معارف الرجال: ٢٣٤/٢.

(٢) سورة آل عمران - آية: ١٣٤.

(٣) الطهراني - ميرزا شيرازي: ٥٨ والسيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٥/٥ وحرز الدين - المصدر المقدم: ٢٣٤/٢.

(٤) الطهراني - المصدر السابق: ٥٨.

يعلم بذلك أحد، فلما توفي فقدوا ذلك، وضاقت بهم الحال^(١):

أما بالنسبة لأهل العلم فكان - رضوان الله عليه - حريصاً على ألا يدعهم بحاجة ، فيرسل لهم مبالغ ليقوموا بتوزيعها على خاصتهم ومعارفهم لعلمه بأن عالم البلد ينتظر منه المحتجون المساعدة وكيف لا يبقى أهل العلم في حراجة كان يوصلهم بالمساعدات المالية ما أمكن.

٤- والشيء الأخير الذي أود الاشارة اليه من خصائصه أنه بالرغم مما عرف عنه من حصافة الرأي وبعد النظر والتفكير بروية في الأمور العامة التي تخص البلاد سياسية كانت أو اجتماعية، فإنه كان يدعو أهل الرأي والمشورة من وجوه تلاميذه وغيرهم ويعرض عليهم القضية، ثم بعد أن يجمع آراءهم ويناقشها بيت فيما يقتضي ذلك الأمر، يقول الراوي:

(وكان زمام أموره الداخلية والخارجية بيده عدا الواقع العرفية العامة، والسياسية فإنه يعقد لها مجلساً يحضره وجوه تلاميذه الأعلام، وأهل التدبر)^(٢).

وهذه قضية جديرة بالاهتمام، فالانسان منها سما فكره وعلا رأيه، وبعد نظره، فإن في الآخرين من هو أعلى نظراً، وأقرب للحقيقة، وما الضير للرجل المسؤول أن يجعل له مجلساً استشارياً في القضايا المهمة التي لها علاقة مباشرة بشؤون الأمة أو المجتمع، والرأي الجماعي خير من الفردي، لما فيه من البحث والمناقشة والتدبر ورجاحة الرأي. ولذا نرى الإمام السيد الشيرازي مع ماله من سعة أفق كان يستشير في القضايا العامة أو التي تتصل بالعرف الاجتماعي.

(١) أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

(٢) حرز الدين - المصدر السابق: ٢٣٤/٢.

الفصل الرابع

هجرته الى سامراء^(١)

ومدينة سامراء تضم مرقد الإمامين: علي الهادي والحسن العسكري عليهما السلام^(٢)، وفيها غيبة الإمام محمد المهدي الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت، ويقصدها على مدار السنة عدد غير قليل من المسلمين الإمامية من داخل العراق وخارجه لزيارة الإمامين العسكريين والتبرك بمرقدتها الطاهر، وسكن هذه المدينة من المسلمين السنة منذ عهد العباسين الذين أسسواها واعتبروها عاصمة لهم في عهد من عهودهم.

وعنده رسمت مرجعية الإمام المجدد الشيرازي في الأقطار الإسلامية قرار الانتقال من النجف الى سامراء، ولم يعلن عن تصميمه في بداية الأمر لأنه كان يخشى ضغط العلماء وهيجان الجاهير عليه مما يضطره لترك الفكرة، وهو مصمم على إنجازها لما فيها من مصلحة للأمة، وذلك عام ١٢٩١ هـ.

Books.Rafed.net

(١) تقع سامراء شمال مدينة بغداد على بعد نحو (١٣٠) كيلومتر على الضفة اليسرى من نهر دجلة. أُسست مدينة سامراء بعهد الخليفة العباسي المعتصم بن هارون الرشيد سنة (٢٢١) هـ وهو الثامن من خلفاء بني العباس وجعلها عاصمة جديدة لسلطانهم. ثم وسعتها ابنه الواقع، وأوصلها إلى أقصى اتساعها المتوكل، وحتى إذا جاء عهد المعتمد، تركها وأعاد مقر الخلافة إلى بغداد، ولم يكن قد مر عليها إلا أربع وخمسون سنة ملك خلفاء ثانية من خلفاء بني العباس، وهم: المعتصم، والواقع، والمتوكل، والمنتصر، والمستعين، والمعتز، والمهتمي، والمعتمد. ولا تعرف مدينة اتسع عمرانها في بعض سنوات كما اتسع عمران مدينة سامراء حتى امتد إلى مسافة ٣٥ كيلومتر على ضفتي نهر دجلة.

يراجع لزيادة الأطلع: السيد حسن الأمين - دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: المجلد الثالث / ٧٥.

(٢) ضريح الإمامين العسكريين تعلوه قبة مطلية بالذهب، تبرع بالإنفاق على إشادتها السلطان ناصر الدين شاه القاجاري عام ١٢٨٥ هـ. وهذه القبة من أكبر قباب الأئمة في جميع أنحاء العالم، حيث يبلغ محبيتها (٦٨) متراً، وقطرها (٢٢) متراً و٤٣ سنتمراً، وبلغ عدد الطابوق المذهب الملصوق بها ٧٢٠٠ طابوق.

يراجع: السيد حسن الأمين - المصدر المتقدم: ٧٥/٣.

وحين ألقى عصا الترحال في سامراء، وعرف عنه الرغبة في الاقامة الدائمة بمدينة الإمامين العسكريين، توافد عليها العلماء الأعلام وتبعهم الأصحاب والطلاب والتلاميذ، والكثير من المسلمين الشيعة الذين يرغبون في البقاء إلى جنب زعيمهم الديني الميرزا الشيرازي، والترشّف بمجاورة مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام، والاستفادة من فضله وتوجيهه.

تحدثنا المصادر في هذا الصدد فتقول:

وفي عام ١٢٩١هـ تشرف السيد المجدد الشيرازي إلى كربلاء لزيارة الإمام الحسين عليه السلام في النصف من شعبان، وبعد الزيارة توجه إلى الكاظمية لزيارة الإمامين : موسى بن جعفر، ومحمد الجواد - عليهما السلام -، ثم توجه إلى سامراء فوردها أواخر شعبان، ونوئي الإقامة فيها لأداء فريضة الصيام، ولئلا يخلو الحرم الظاهر للإمامين العسكريين من الزوار في ذلك الشهر - فإن الحرم يغلق إذا جاء الليل ولم يكن فيه أحد من أمثال المترجم، ويحرم منه سائر الزوار، وكان يخفى قصده، ويكتُم رأيه، وبعد انتهاء شهر الصيام كتب إليه بعض خواصه من النجف الأشرف يستقدمه ويُسأله عن سبب تأخره، فعند ذلك أبدى لهم رأيه، وأخبرهم بعزمه على سكتن سامراء، فبادر إليه العلامة ميرزا حسين النوري، وصهره الشيخ فضل الله النوري، والمولى فتح علي السلطان آبادي، وبعض آخر، وهم أول من لحق به، وبعد أشهر اصطحب الشيخ جعفر النوري عوائل هؤلاء إلى سامراء أوائل عام ١٢٩٢هـ ثم لحق بهم سائر الأصحاب والطلاب والتلاميذ، فعمرت به سامراء^(١).

ويقول الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في حديثه عن السيد الشيرازي:

وفي سنة ١٢٩١هـ هاجر إلى سامراء فاستوطنه في جم غفير من أصحابه وخريجيه، فكانت سامراء شرعة الوارد، ونجمة الرائد، أخذ عنه من فحول العلماء عدة

(١) الطهراني - نقباء البشر: ٤٣٩/١.

لا تسع هذه العجالة استقصاءهم، وتخروا على يديه راسخين في العلم، محتبين بنجاد
الحلم، فإذا هم:

علماء أئمة حكماء يهتدى النجم باتباع هداها

وقد نشروا علمه الباهر على صهوات المنابر، وسجلوه في مؤلفاتهم الخالدة،
جزاه الله واياهم عنا خير جزاء المحسنين^(١).

ويقول المرحوم المحقق الحجة آغا بزرگ الطهراني في هذا الصدد: وحين علم
الناس عزمه على البقاء انتقلت الصفوّة من تلامذته إليه، حتى صارت سامراء مثل
الجزيرة الخضراء في الروحانية، وأعلى الله فيها ذكره، وأعز نصره، وصارت سامراء (دار
العلم) وببيضة الإسلام، والمرجع العام لأهل الدين والدنيا، وانتشر ذكرها^(٢).

وأخذت الناس ترد إلى سامراء، وقصدها ذووا الحاجات زرافات ووحداناً،
والكل ينتفع فضله، ويستطرع معروفة، وكان يجزل لهم العطاء، ويسبغ عليهم النعم،
وكانت الأموال تنهمر عليه من شتى نقاط العالم الإسلامي^(٣).

ولقد أخذ الكتاب من ترجموا سيدنا الشيرازي في تعلييل دواعي انتقاله من
النجف الأشرف إلى سامراء، وبذلك نقل معه الحوزة العلمية، أو على الأقل الصورة
الظاهرة منها، وكلها لا تخلو من مناقشة، فمثلاً:

١- يرى البعض أن السبب رغبته في الاعراض عن الرياسة، وتخلصاً من
قيودها، وطلبًا للانزواء والعزلة عن الخلق^(٤).

٢- وقيل أن سبب ذلك أنه لما صار الغلاء في النجف سنة ١٢٨٨هـ وصار يدر
العطاء على أهلها، ثم جاء الرخاء عن قريب جعل الناس يكثرون الطلب عليه،

(١) مقدمة كتاب تأسيس الشيعة - للسيد حسن الصدر: ٦، وكذلك مقدمة كتاب تكملة أمل الأمل - للسيد

حسن الصدر: ٣هـ.

(٢) الطهراني - هدية الرازى: ٤٦.

(٣) الطهراني - نقباء البشر: ٤٣٩/١.

(٤) الطهراني - المصدر السابق: ٤٣٩/١.

وجعل بعض أعيان النجف يفتل في الذروة والغارب لينفر الناس منه، فتضائق من ذلك، وخرج الى كربلاء في رجب سنة ١٢٩١هـ، ثم توجه الى الكاظمية فسامراء، ودخلها في شعبان من تلك السنة، وأقام فيها أياماً، ثم عزم على الاقامة فيها، وأرسل على كتبه، وأثنائه، وتبعه أصحابه^(١).

٣- وقيل أنه تضائق من وجود بعض الفرق الجاهلة فيها^(٢). ولعله يقصد بعض العشائر النجفية، التي كانت المعارك بينها مستمرة، ونتيجة لذلك يتعرض الكثير من المقيمين، وخاصة أهل العلم الأجانب - لأنهم ضعفاء أمام أهل البلد - الى الإيذاء والسلب.

٤- وقيل تعود الناس على طلب المال منه، وصاروا يتوقعون منه كل شيء حتى فكاك أولادهم من العسكرية ببذل البدل النقدي عنه، وكان بدل الواحد يومئذ مائة ليرة فضاق به الأمر، وعرف أن هذه التوقعات محركاً من بعض أعيان النجف، وهذا لا علاج له إلا بالفرار^(٣).

٥- ويقول البعض: (والذي يغلب على الظن أن السبب الوحيد الباعث له على الهجرة أمر وراء ذلك، هو أدق وأسمى وأبعد غوراً مما يظن. وهو إرادة الانفراد لانحصار سامراء وبعدها عن مجتمع العلماء، ومن يدّعى العلم، فيتم له فيها ما لا يتم له في غيرها. والقرب من الخاصة فيه العناء والتعب، وفي بعد عنهم الراحة، واجتماع الأمر، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشر: إنه ليس أشد مؤونة على الوالي من الخاص^(٤)).

هذه أهم الأسباب والدواعي التي ذكرت واضطرته الى الهجرة الى سامراء، ولكن أرى جميعها قابلة للمناقشة، ولا يمكن أن تكون سبباً أساسياً لأن يترك السيد

(١) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٣٠٥/٥.

(٢) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٦/٥.

(٣) الطهراني - هدية الرازى: ٤٢.

(٤) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٦/٥.

الجامعة النجفية وحوزتها العلمية وينتقل الى سامراء وهو يعلم بأن ذلك سيؤدي حتماً الى تضعضع الجامعة النجفية عبر تاريخها الطويل، وجهادها العلمي المتواتر.

والذي أراه وأستنتاجه من خلال دراستي لحياة سيدنا المترجم أن مقصدـه من هجرته وحدة المسلمين، وبث روح التألف بين السنة والشيعة، وإماتة العصبيات والنعرات الطائفية والتي كانت مشتعلة - حينها - في العراق بسبـ الحـكم العـثمـاني والـذـي كان يتـرـنـحـ هناـ وـهـنـاكـ بـسـبـبـ غـزوـ الانـكـلـيزـ عـلـىـ الـمـنـطـقـةـ، وـمـحاـوـلـةـ اـخـرـاجـ النـفـوذـ العـثمـانـيـ المـنـهـارـ مـنـهـاـ.

وحيثـ أنـ غالـبـيـةـ سـكـانـ مـدـيـنـةـ سـامـرـاءـ مـنـ عـشـائـرـ السـنـنـةـ، فـكـانـتـ الأـقـلـيـةـ الشـيعـيـةـ فـيـهاـ تـعـانـيـ مـنـ الـبعـضـ الـتـعـدـيـ وـالـإـيـذـاءـ وـخـاصـةـ مـنـ جـهـلـةـ النـاسـ، وـأـوـبـاشـ الـمـوـاطـنـيـنـ، وـكـذـلـكـ الـزـوـارـ الشـيعـةـ الـذـيـنـ كـانـواـ يـقـصـدـونـ سـامـرـاءـ لـزـيـارـةـ مـرـقـدـ إـلـيـامـيـنـ الـعـسـكـرـيـيـنـ - عـلـيـهـاـ السـلـامـ - فـكـانـواـ يـقـابـلـونـ مـنـ بـعـضـ الـأـفـرـادـ بـهـاـ لـاـ يـلـيقـ بـرـوحـ الـأـخـوـةـ الـاسـلـامـيـةـ، وـالـتـعـاطـفـ الـوـطـنـيـ، مـاـ سـبـبـ انـكـفـاءـ مـنـ الـزـوـارـ لـحـرمـ الـإـمـامـيـنـ، حـفـاظـاـ عـلـىـ أـرـوـاحـهـمـ وـأـعـراضـهـمـ

Books.Rafed.net

وكان تخطيط مركزـ منـ السـيـدـ الشـيرـازـيـ حينـ شـدـ الرـحالـ، وـحـطـ موـكـبـهـ فيـ سـامـرـاءـ، وـالـتـفـ الشـيعـةـ مـنـ حـولـهـ، وـكـثـرـ التـرـددـ مـنـ الـمـسـافـرـيـنـ عـلـيـهـاـ مـنـ شـتـىـ الـأـقـطـارـ الـاسـلـامـيـةـ، وـخـفـتـ تـلـكـ الـوـحـشـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـلـفـ الـمـدـيـنـةـ مـنـ قـبـلـ.

تقول المصادر:

(فعمرت سامراء به وصارت اليها الرحلة، وتردد الناس عليها، وأمّها أصحاب الحاجات من أقطار الدنيا، وعمرت فيها الدرس، وقصدـها طـلـابـ الـعـلـومـ، وـشـيدـ فـيـهاـ المـدارـسـ وـالـدـورـ...ـ وـكـانـتـ قـبـلـ سـكـنـاهـ فـيـهاـ بـمـنـزـلـةـ قـرـيـةـ صـغـيرـةـ، فـلـمـ سـكـنـاهـ عـمـرـتـ عـمـرـانـاـ فـائـقاـ وـبـنـيـتـ فـيـهاـ الدـورـ وـالـأـسـوـاقـ، وـسـكـنـ فـيـهاـ الغـرـباءـ، وـكـثـرـ اليـهاـ الـوـافـدـونـ، وـصـارـ فـيـهاـ عـدـدـ طـلـابـ الـعـلـمـ وـالـمـدـرـسـيـنـ لـاـ يـسـتـهـانـ بـهـ...ـ وـكـانـتـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـوقـاتـ

..... تقريرات الميرزا الشيرازي محتشدة بالوافدين والزائرين^(١).

وحين نرجع الى أعمال السيد الشيرازي - قدس سره - في تعمير المدينة، نرى أنه عمد الى معالجة دقيقة لحالة سكان هذه المدينة ليؤكد لهم ما يكتبه المسلمون الشيعة لهذا البلد وأهله من الاهتمام والمحبة والتقدير، فكان من أهم انجازاته العمرانية:

١- بناء سوق كبير للمدينة يجمع فيه المحلات التجارية والحوانيت التي توفر حاجات الناس، وخدماتهم اليومية.

٢- تقع مدينة سامراء شرقي دجلة، وكان الناس الذين يقطنون خارج المدينة في الجانب الثاني من النهر يعبرون النهر بواسطة (القفف) وكذلك الزوار والمسافرون من بغداد وغيرها، وكان أصحاب المعابر (القفف) يشتغلون في الأجرة ويلقى منهم الزوار أذى كثيراً، وحل المرحوم السيد الشيرازي المشكلة إذ بني جسراً محكماً على دجلة من السفن بالطريقة التي كانت متتبعة في بقية جسور العراق حينذاك تسهيلاً للعبور، ورفقاً بالزوار والواردين، وكما تحدد المصادر أنه أنفق عليه عشرة آلاف ليرة عثمانية ذهباً، ثم بعد اتمامه سلمه للدولة تقاضى هي أجوراً زهيدة مقابل العبور عليه وذلك لغرض صيانته ودوامه.

٣- بني عدة دور للمجاوريين والزوار، وكانت تؤجر بقيم رمزية مما ساعدت على تشغيل أيدي ضعفاء وفقراء المدينة وعهاهم.

٤- بني مدرستين كبيرتين لطلاب العلم الدينيين غير المتزوجين، أنفق في سبيل بنائهما أموالاً طائلة وشغل عدداً من العمال في اشادة ذلك البناء.

إنَّ هدف المرحوم سيدنا المترجم كان ينصب في إطار الوحدة الإسلامية، وتصفية الأجواء بين الأمة الواحدة من آثار الطائفية المقيمة، ورفع الحيف عن الذين يعتدى عليهم، لا لشيء إلا لكونهم من غير مذهب سكان البلد.

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٢٠٦/٥.

ويؤكد هذا الرأي ما أشار اليه المرحوم السيد محسن الأمين العاملي في ثنایا ترجمة الميرزا الشيرازي، اذ يقول:

(ومع ما بذله المترجم من الجهد في عمران سامراء، ودفع المشقات عن الزوار، والإحسان الى أهل سامراء الأصليين، وما أسداه من البر اليهم، وما أدر عليهم عمرانها، وكثرة تردد الناس إليها من الرزق، لم يتم له ما أراده، وعادت البلدة بعد وفاته الى سيرتها الأولى).

بل في أواخر أيام وجوده كثر التعدي حتى وصل اليه، وكان ذلك بتحريك من لهم الحكم، ومن يعمت اليهم، إذ تيقنوا أنها ستقلب عن حالها الى حال أخرى، فهيج ذلك من نفوسهم، فوقيعت عدة تعديات على الطلاب والمجاورين، وعليه، والحاكمون يظهرون المدافعة في الظاهر، ويشجعون في الباطن، فوق لأجل ذلك اضطراب شديد، وفتن وتعد على النفوس والأموال وغيرها، وسافر لأجل ذلك الى سامراء فقهاء النجف وعلماؤها وطلبواليه الخروج منها فأبى، ولم تطل المدة حتى مرض وتوفي هناك) ^(١).

Books.Rafed.net

من هذا النص يتضح هدف السيد الشيرازي من انتقاله الى سامراء، وكان يحسب أن المحاولة الانسانية قد تغير في طباع من جبلت نفسه على الايذاء والشغب وإشارة النعرات الطائفية وعلى كل حال فإن عمله الانساني هذا أكد على واقع الانسان المسلم المسؤول، الذي يدفعه همه الاجتماعي أن يفعل في سبيل وحدة الأمة مهما أمكن، ولكن تقدير النتائج لم تكن من صنعه، فللظروف أحکامها، وللنفوس نوازعها، والأمراض الدفيئة لا يمكن برقها بسهولة، وتبقى كامنة لاتكتشف إلا بمجاهر حساسة، وكما يقول المثل (تحت الرماد نار مخبية، ان هيجتها توهجت وحرقت) وللأسف أن هذه التزعة الهدامة لم تمت بمرور الزمن، بل بالعكس - كما نراها - تستعر حقداً، وتشب ضراماً.

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٢٠٦/٥.

الفصل الخامس

الجانب السياسي في حياة الشيرازي

كل شخصية كبيرة دينية وغير دينية لابد ان تحدث له قضايا ضمن فترة رئاسته تعكس أثراها في حياة المرجعية وتحدد معالم الشخصية التي عاشتها.

وبالنسبة لسيدنا المترجم فقد حدثت قضايا خلال فترة مرجعيته اشارت بوضوح الى دور المرجعية وقيادتها في مسيرة الأمة وتاريخها الطويل، وقد تحدث الدكتور علي الوردي عن هذا الدور الذي مثل الزعامة الدينية والسياسية في آن واحد، حيث توطد هذا الدور واثره بعد أن تولى السيد الشيرازي منصب المرجعية العليا للشيعة في العالم، إذ جرت في عهده أحداث هامة كان لها أثراها الاجتماعي في العراق وايران^(١).

وفي ضوء هذه الاحداث اعتبر (أعظم مجتهد شيعي في العهد الحميدي العثماني)^(٢).

ووصف بأن عقله السياسي كان محيرا للسياسيين وأنَّ أهل العلم والسلطان يرجعون إليه في الأمور السياسية^(٣).

لقد اتسمت مرجعية السيد الشيرازي بثلاثة مواقف رئيسية بارزة، حملت دلالات دينية - سياسية كبيرة الأهمية، وهي بايجاز:

أـ رفضه لاستقبال الشاه ناصر الدين:

في عام (١٢٨٧هـ - ١٨٧٠م) زار الشاه ناصر الدين القاجاري العتبات المقدسة في العراق، وكان الوالي العثماني على بغداد مدحت باشا ، فلما قصد الشاه

(١) الدكتور علي الوردي - لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث: ٣/٧٧.

(٢) د. الوردي - المراجع السابق: ٣/٧٧.

(٣) الطهراني - هدية الرazi: ٢٦.

كرباء، خرج لاستقباله علماؤها جميعهم الى المسبب فسلم عليهم، ومضى.
ولما ورد النجف الاشرف خرج أيضاً لاستقباله بعض علماؤه الى خان الحماد - في منتصف الطريق - وبعضهم الى خان المصلى - على ثلاثة فراسخ من النجف -
ولما دخل النجف زاره العلماء، إلا المترجم إذ لم يخرج لاستقباله كما لم يذهب لزيارتة.
ثم أرسل الشاه الى العلماء مبالغ نقدية، فقبلت منه، إلا السيد الشيرازي
فقد رفض قبولاً مما اضطر الشاه أن يرسل وزيره حسن خان إليه معاوباً، وطالباً منه
أن يزوره، فأبى السيد - رحمه الله - وبعد الاحاج الشديد عليه والوسائل المتعددة،
قبل السيد أن يتلقى به في الحضرة الشريفة العلوية، وتم الاجتماع بينهما ولم يطلب
السيد من الشاه شيئاً^(١).

هذا الموقف الرائع رفع من مكانة السيد الشيرازي في أوساط العامة، وزاد
في عدد مقلديه^(٢)، وشكل كسرأً للتقليد الذي كان يتبعه المجتهدون في استقبال الملوك
المسلمين^(٣).

ويرى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية أن موقف السيد الشيرازي والتقليد
الذي استحدثه أصبحت هذه الطريقة سنة متتبعة عند كبار العلماء منذ السيد
الشيرازي حتى السينين المتاخرة، فإذا جاء الى النجف ملك من ملوك المسلمين، أو
من هو في منزلته احجموا عن استقباله وزيارتة، وإذا دعت الضرورة الى الاجتماع
التقوا به في الحضرة المقدسة^(٤).

وللتاريخ نضيف أن المرجع الديني الراحل آية الله العظمى السيد محسن
الحكيم رفض استقبال بعض رؤساء الجمهورية العراقية حتى في بيته.

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٢٠٥/٥ والسيد حسن الأمين - ثورة ايران في جذورها الاسلامية
الشيعية: ٤٧-٤٨ طبع دار النهار - بيروت ١٩٧٩.

(٢) د. الوردي - المرجع السابق: ٣/٨٧-٨٨.

(٣) عبد الحليم الرهيمي - تاريخ الحركة الاسلامية في العراق: ١٢٧ طبع الدار العالمية بيروت ١٩٨٥.

(٤) مع علماء النجف الاشرف: ١١٠ طبع بيروت ١٩٦٢.

..... تقريرات المربي الشيرازي

ويرى الاستاذ الرهيمي: أن دلالة هذا الموقف تمثلت في الخط من هيبة الشاه، وايحاء السيد الشيرازي له بتأييد المؤسسة الدينية الشيعية المعارضة التي بدأت تتأسس في ايران منذ ١٨٢٦م^(١).

وذكرت بعض المصادر موقفاً مشابهاً لما سبق. وذلك في العام الذي تشرف به الى حج بيت الله الحرام (١٢٨٧هـ) وكان في ذلك الوقت الشريف عبد الله الحسني شخصية مكة، فاخبر الشريف بوروده فعين وقتاً لمواجهته، ولما أخبر بذلك - وهو لم يطلب مقابلة أحد - رد على الرسل بالمقوله المشهورة: اذا رأيتم العلماء على أبواب الملوك، فقولوا: بئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيتم الملوك على ابواب العلماء فقولوا: نعم العلماء ونعم الملوك، فلما وصل الجواب الى الشريف بادر الى زيارته^(٢).

وكيف ما كان فان سيدنا المترجم مصدق للحديث الشريف: (لا تجهل نفسك
فان الجاهل بمعرفة نفسه جاهل بكل شيء)^(٣).

ب - معالجته للفتن الطائفية:

Books.Rafed.net
كما أشرت سابقاً إن مهمة السيد الشيرازي في انتقاله الى سامراء هي إماتة الطائفية الرعنة أو توحيد كلمة المسلمين الشيعة والسنّة، وكان باعتقاده أن توفير الحركة الاقتصادية وال عمرانية في سامراء من قبل اخوانهم الشيعة قد تخفف سعير النعرات الطائفية التي تشيرها طبقة المنتفعين من الفريقين، والذين لا تهمهم المصلحة العامة بقدر ما تهمهم مصالحهم الشخصية، ومنافعهم الدنيوية.

ورغم ما عمله السيد الشيرازي في سامراء من مشاريع وخدمات أدت الى تعمير المدينة وبصورة فائقة، من حيث السكن والأسواق وتحريك اليد العاملة، إلا أن أصحاب المطامع، وعمال الاستعمار بدؤوا في اثارة القلاقل والفتنه، والتعدى على

(١) تاريخ الحركة الاسلامية في العراق: ١٢٧.

(٢) الطهراني - نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٣) روي شهري - ميزان الحكم: ١٤١/٦ طبع طهران.

النفوس والأموال^(١). وكادت تؤدي للاقتتال بين أهالي سامراء والمناطق المجاورة وذلك عام ١٣١١هـ.

وذكر في منشأها أن الوالي حسن باشا العثماني زار السيد الميرزا الشيرازي فلم يعتن به - جرياً على عادته في عدم الاهتمام بالمسؤولين الحكوميين - ففقد على الميرزا، وأوغر بالشيعة في سامراء بعض المتعصبين من الأهالي والوجوه من ثقل عليهم توطن الميرزا في بلدتهم، وعندئذ وقعت الفتنة في سامراء، واتسعت حتى وصلت إلى بغداد، وتنافل الوالي عن سماع شكوى العلماء وطلاب العلوم في سامراء، بل منع من إعلام السلطان عبد الحميد، مما إضطر السيد الشيرازي أن يرسل من يمثله إلى إيران لاعلام السلطان من هناك، ووضع الشاه ناصر الدين بالصورة المأساوية التي حلّت بطلاب العلوم المهاجرين وسكان سامراء من الشيعة.

وتغاضى الشاه بادئ الأمر من إثارة الموضوع والنصرة لهم، وارسل لهم بعض الاسعافات معتقداً أن ذلك سيخفف وطأة الأمر، ولكن مثل السيد الشيرازي أوصل الخبر إلى السلطان، فأقام الدنيا وأقعدها - على حد قول الرواية -، حتى اطفاء النيرة، وقمع الفساد وعقاب المسؤولين بعقارب صارم^(٢).

وحاول القنصل الانكليزي في بغداد أن يستغل الموقف لصالح دولته، ولبيتها عجاجة على الحكم العثماني فسافر إلى سامراء لتشعيّر الفتنة، ومقابلة السيد لعرض خدماته ونصرته له، فما كان من الميرزا الشيرازي أن رفض مقابلته، ورد عليه: أن لا حاجة لدس أنف بريطاني في هذا الامر الذي لا يعنيها، لأنّه والحكومة العثمانية على دين واحد، وقبّلة واحدة، وقرآن واحد...^(٣).

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٥/٦٣٠.

(٢) المرحوم الشيخ محمد حرز الدين - معارف الرجال: ٢/٢٣٥ هامش ٢ طبع النجف.

(٣) الرهيمي - المصدر السابق: ١٢٨ عن علي البازركان - الواقع الحقيقة في الثورة العراقية: ٤ طبع

(ويبدو واضحاً أنَّ أهمية هذا الموقف كانت تتجلّى آنذاك بتجاوز الفتنة، وابداء الحرص على وحدة الجماعة الاسلامية، رغم الخلاف المذهبى مع الدولة العثمانية، وقطع الطريق على تدخلات القنصلات الاوروبية، وخاصة الانكليز الذين كانوا ينشطون لإقامة اوسع العلاقات مع القيادات الاجتماعية والاعيان في المدن والريف)^(١).

ج - قضية التناكوه:

هذه القضية من أهم القضايا الساخنة التي تعرضت لها مرجعية الامام الشيرازي، وكان موقفه الجرىء يمثل انتفاضة عارمة ضد السلطة حينذاك، وأكّدت أنَّ (سلطان الدين أقوى من كل سلطان)^(٢).

تحدثنا المصادر: بأنَّ ناصرالدين شاه القاجاري عقد اتفاقية مع شركة انكليزية باحتكار (التبغ الايراني)، وأثر هذا الامتياز للشركة الأجنبية على الحركة التجارية الداخلية والسوق المحلية، وكلما حاول الأهالي إثناء الشاه عن عقد هذه الاتفاقية لم يجد نفعاً، وأصر على إبرامها وتنفيذها. وتتصل هذه الاتفاقية على أن تولى الشركة زراعة التبغ وبيعه وتصديره لمدة خمسين عاماً بدءاً من سنة ١٨٩٠م، كما حدث في الهند^(٣).

وعلى أثر ذلك إندلعت انتفاضة شعبية عام ١٨٩٠م بقيادة العلماء في ايران، وكان من ابرز المجتهدين في طهران الذين قادوا الانتفاضة آية الله الميرزا محمد حسن الاشتياي - قدس سره -، وأدرك علماء ايران أن توفير فرصة أكبر لنجاح الانتفاضة الشعبية من أجل الغاء الاتفاقية يتطلب دعم وتأييد المرجع الأعلى للشيعة السيد الشيرازي، فأرسل عدد منهم برقيات اليه طالبين منه دعمهم، فرد عليهم طالباً منهم

(١) الرهيمي - المصدر المتقدم: ١٢٨ عن البرت حوراني - الاصلاح العثماني والشرق العربي: ٩١-٩٠.

(٢) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٦/٥.

(٣) حرز الدين - معارف الرجال: ٢٣٥.

توضيحاً أكثر لطلابهم^(١).

كما أرسل السيد الشيرازي - في الوقت نفسه - رسائل عديدة إلى الشاه يطالبه فيها بـ (الاستجابة للرعاية في الغاء الاتفاقية)^(٢). غير أنه عندما ينس من إقناعه بالغائزها، أصدر فتواه الشهيرة، والتي كان نصها:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«استعمال التبغ والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله كمن حارب الإمام عَجَلَ الله فرجه. محمد حسن الحسيني الشيرازي»^(٣)، وتحدثنا المصادر بأن هذه الفتوى كانت بمثابة (القنبلة) من حيث تأثيرها على المجتمع الإيراني فقد تم استتساخها بهائة ألف سخة، وزعت في مختلف أنحاء إيران وتليت من على المنابر في المساجد والحسينيات^(٤).

أما أثر هذه الفتوى فتقول الرواية:

إنَّ جمِيعَ أهالي إيران تركوا التدخين، وكسروا (النارجيلات) وكلَّ آلة تستعمل للتدخين في بلاد إيران، حتى أنَّ نساء قصر الشاه كسرن آلات التدخين في القصر، وعرف الشاه هذه الحقيقة التي لم يتصورها لحظةً ما، بأنَّ قوةَ المرجع الديني أقوى من سلطنته.

(١) ذكرت بعض المصادر نص البرقية الجوابية من قبل السيد لعلمه طهران، وهو:
(برقيات العلماء وصلت إليني، وأناأشكر مساعديك وأصدق أقوالكم غير أنني لا أعتمد على طريق الوصول - وهي البرقية - فان كتبتم إليني بتفصيل ما في البرقيات يقطع بدم الأجنبي عن إيران بتاتاً، وعود أمر الدخانية إلى ما كان سابقاً).

انظر: الرهيمي - المصدر السابق: ١٢٩ هـ ٥٩ عن ذبيح الله الملحق - مآثر الكبار في تاريخ سامراء:

٧٧/٢ طبع النجف ١٣٦٨ هـ

(٢) د. الوردي - المصدر السابق: ٩٣/٣.

(٣) الرهيمي - المصدر السابق: ١٢٩.

(٤) د. الوردي - المصدر المتقدم: ٥٩/٣.

إنَّ ملايين من المتعاطين للتباك - حينذاك - في إيران تركوا التدخين امثالةً لأوامر الإمام الشيرازي، وكانت النتيجة المباشرة للفتووى والانتفاضة إرغام حكومة الشاه على الغاء الاتفاقية، فإن نتائجها الفكرية والسياسية في إيران والعراق كانت بعيدة الأثر، واضطر الشاه إلى فسخ الإتفاقية، ودفع خسارة الشركة^(١).

وبالرغم من أنَّ قضية (التباك)، قد حصلت في إيران، وأنَّ ما أسف عنها من تفاعلات ونتائج أثرت بشكل أساسي في المجتمع الإيراني، فقد كان لها صدى قوياً في العراق، ولاسيما في المناطق والمدن الشيعية، الذي كانت من بين أسبابه تشابك العلاقات بين هذه المناطق والمدن وإيران، وانعكاس الأحداث عليها، وكذلك بسبب التدخل للمرجع الأعلى - الذي مقره في العراق - في القضية، وتزعمه للإنتفاضة.

وقد تابع العراقيون، وخاصة في المناطق الشيعية تلك الأحداث باهتمام كبير. وأما داخل الحوزات وال محلقات والمدارس العلمية فانها أثارت جدلاً فكرياً وسياسياً عاماً...

وهكذا مثلت الفتوى التي أصدرها الإمام الشيرازي، وتدخله المباشر في قضية التباك، والانتفاضة المتولدة عنها، إحدى أهم المواقف والنشاطات الفكرية والسياسية للعلماء المسلمين الشيعة في العراق في أواخر القرن التاسع عشر، وشكلت مظهراً رئيسياً من مظاهر الاتجاه الثقافي الفكري السياسي الإسلامي الذي مهد لقيام الحركة الإسلامية في العراق أوائل القرن العشرين^(٢).

د- استغاثة الأفغاني بالسيد الشيرازي:

و قبل أن أختم الحديث عن قضية التباك لابد من الاشارة إلى أن بعض المصادر تشير بقوها ولعل مما زاد في تأثير هذه القضية على العراق الدور الذي قام به

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥ / ٣٧.

(٢) الرهيمي - المصدر السابق: ١٣٠ - ١٣١.

السيد جمال الدين الأفغاني^(١) مع أحد قادة الانتفاضة في إيران^(٢)، أثناء وجودهما في العراق^(٣).

ثم تضيف: فخلال تلك الأحداث، كان الأفغاني الذي أبعد حديثاً من إيران، قد وصل البصرة، ومن هناك كتب بالتعاون مع المجتهد السيد علي أكبر الشيرازي - أحد زعماء الانتفاضة - الذي كان قد تسلل إلى البصرة من إيران رسالة موجهة إلى الإمام السيد حسن الشيرازي في سامراء^(٤)، يذكران له فيها مظالم الشاه الكثيرة للشعب الإيراني، لكن ما أن شاع أمر هذه الرسالة - بسبب مضمونها التحرري - بين الناس في العراق حتى سارعوا إلى استنساخها وتداولها وتوزيعها على كثير من المدن العراقية، ولا سيما العتبات المقدسة، وقد كان لها تأثير كبير بشكل خاص في مدينة النجف^(٥).

ويرى الأمير شكيب ارسلان^(٦): إن النداء الذي أرسله الأفغاني إلى الإمام الشيرازي من أعظم أسباب الفتوى التي أفتتها الإمام بيطلان امتياز الاتفاقية

(١) جمال الدين بن السيد صدر الحسيني الهمذاني الأسدآبادي، الشهير بالسيد جمال الدين الأفغاني، ولد في أسد آباد من توابع همدان وتوفي عام ١٣١٤هـ أو ١٥١٢هـ في إسطنبول ودفن في مقبرة المشايخ، والتي تختص بقبور الأولياء والعلماء على مقربة من جامع التشويفية.

ترجمه بالتفصيل السيد محسن الأمين العاملی في أعيان الشیعة: ٤/٢٠٦-٢١٦.

(٢) الظاهر أنه السيد علي أكبر قال أسرى شيرازي، أحد العلماء المجاهدين في شيراز ، والذي كان له دور رئيسي في اثارة الرأي العام الإيراني ضد الشاه حينذاك، وقد اختطفه عمال الشاه، وأبعد إلى بوشهر ثم إلى البصرة، والتقي هناك بالسيد جمال الدين الأفغاني. راجع لزيادة الاطلاع في هذا الموضوع: الطهراني - ميرزا شيرازي: ٢٤٢-٢٧٣.

(٣) الرهيمي - المصدر السابق: ١٣٠.

(٤) ذكر نص الرسالة المرحوم السيد محسن الأمين في أعيان الشیعة : ٤/٢١٣-٢١٥.

(٥) الرهيمي - المصدر المتقدم: ١٣٠ عن د. الوردي - المصدر السابق: ٣/٢٩٩.

(٦) المرحوم الأمير شكيب ارسلان من الشخصيات اللبنانيّة الأدبية المعروفة، وقد علق على كتاب (حاضر العالم الإسلامي) - تأليف لوتو روت ستودارد الأمريكي - تعریف: الأستاذ عجاج نوہض.

الانكليزية - الإيرانية بشأن احتكار التبغ الإيراني.

ويقول المرحوم السيد محسن الأمين في تعليقه على قول ارسلان:

ولكن الحقيقة أنَّ الميرزا الشيرازي افتُنَّ بتحرِيم تدخين التبغ حينما بلغه إعطاء الامتياز إلى الدولة البريطانية قبل أن يرسل له السيد جمال الدين هذا الكتاب، ولم يكن افتاؤه بتأثير كتاب جمال الدين، ولو لم يكن له مؤثر ديني من نفسه عظيم لم يؤثر فيه كتاب جمال الدين ولكن الناس اعتادوا إذا مالوا إلى شخص أن يسندوا كل وقائع العالم له^(١).



(١) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٢١٥/٤.

كما أكد السيد الأمين مرة أخرى هذا المعنى في ترجمة السيد الشيرازي نفسه المثبتة في (أعيان الشيعة:

٣٠٦/٥) بقوله:

لما نفى الشاه ناصر الدين القاجاري السيد جمال الدين الأسدآبادي الحسيني من إيران ووصل ببغداد أرسل إلى المترجم (السيد الشيرازي) وهو في سامراء كتاباً يذم فيه الشاه، ويبالغ في سبه وشتمه، ويستتجد بالترجم عليه، وقد ذكرنا الكتاب في ترجمة السيد جمال الدين في حرف الجيم من هذا الكتاب، وكنا يومئذ في النجف، ولم نسمع أن المترجم فاء في ذلك بكلمة، لأنَّه كما قال القائل:

الفصل السادس

حياته العلمية

حين وصل الإمام الشيرازي بعد وفاة أستاذه شيخ الطائفة المحقق الأنصاري إلى مركز المرجعية والرئاسة العامة، لم تشغله عن ممارسة عمله العلمي، ومركزه كفقيه، وبجهده، ومقلد، وكان يحرص - رضوان الله عليه - أن لا تشغله الرئاسة العامة عن ممارسة واجبه العلمي، وإعطاء الوقت الكافي لهذا الجانب. وفعلاً تمكن من ذلك، واستطاع أن يجمع بين العمل الرئاسي الاجتماعي والسياسي، وبين واقعه كعالم يعيش بين تلاميذه وكتبه ومحاضراته.

وحين نحاول أن نقدم للقراء صورة عن هذا الجانب، فانتَنا نحاول أن نحصرها في الجوانب التالية:

أولاًـ مكانته العلمية من خلال أقوال العلماء فيه:

حين ندرس شخصاً ما لغرض تكوين فكرة عنه، لا بد أن نقرأه من خلال معاصريه، ونتاجه العلمي، وتلامذته الذين حملوا تراثه فكراً علمياً رائعاً.
والآن ونحن في صدد قراءة ما قيل عنه في صدد مكانته العلمية ليكون مدخلاً لنا في هذا الفصل.

قال المرحوم الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين: ثبتت لهذا الإمام (الهاشمي) العظيم وسادة الزعامة والإمامية وأقيمت إليه مقابلات الأمور، وناظر أهل الحل والعقد ثقتهم بقدسية ذاته ومرسوخ علمه، وباهر حلمه وحكمته، وأجمعوا على تعظيمه وتقديمه، وحصروا التقليد به، فكان للأمة أباً رحيمًا تأنس بناحية، وتفضي إليه بدخلاتها، وكان للدين الإسلامي والمذهب الإمامي قيماً حكيماً^(١).

وقال المرحوم الحجة المحقق السيد حسن الصدر عنه:

(١) مقدمة كتاب (تكملة أمل الآمل - للسيد حسن الصدر) : ٢٠-٢١.

أفضل المتقدمين والمتاخرین من الفقهاء والمحدثین، والحكماء والمحققین من الأصولیین، وجمیع المتفنین حتی النحوین والصرفین فضلاً عن المفسرین والمنطقین^(١).

ويتحدث المرحوم الحجۃ المحقق الشیخ آغا بزرک الطهرانی عن المجدد الشیرازی، فيقول:

أعظم علماء عصره وأشهرهم، وأعلى مراجع الإمامية فيسائر الأقطار الإسلامية بوقته^(٢).

من النصوص المتقدمة في حق سیدنا الامام الشیرازی نستنتج - الآتی:
أـ إن مكانة السيد الشیرازی العلمیة بلغت درجة الاعتقاد من لدن علماء عصره، وخاصة أقرانه من تتلمذ على الامام الراحل المحقق الانصاری، وأنه هو الطبیعة والمقدّم بين علماء عصره، ولا يغرب عن بالنا شهادة أستاذ المحقق الانصاری في حقه حين قال لأحد خاصته أنه يدرس لثلاثة أشخاص، أو لهم السيد الشیرازی. وقبل هذا تشير المصادر أن المرحوم الشیخ محمد حسن صاحب الجوادر أشار الى اجتهاد المیرزا الامام الشیرازی ضمن كتاب أرسله الى حاکم مملکة فارس، ونصه:
بسم الله والحمد لله تعالى شأنه، ثم السلام على ولدنا وقرة أعيننا، فخر الأقران، وجواهرة الزمان، وانسان عین الانسان جناب الأعظم حسين خان سلمه الله تعالى وابقاءه، وزاد في عمره وعلاه.

أما بعد: فالمعلوم لدى جنابك أن ولدنا، وقرة أعيننا الأمين المؤمن جناب المیرزا محمد حسن سلمه الله تعالى وأبقاءه، من يهمنا أمره، ومن اولادنا وتلاميذنا الفضلاء الذين وهبهم الله سبحانه ملکة الاجتهاد، مقرونة بالرشاد والسداد، ومن اختاره علیاً للعباد، وأميناً في البلاد، ومرؤجاً لمذهب الشیعہ، وكفیلاً لأبنائهم، فالمرجو

(١) الطهرانی - نباء البشر: ٤٤٠/١ عن التکملة للمرحوم السيد الصدر، قسم المخطوط.

(٢) الطهرانی - المصدر المتقدم: ٤٣٦/١.

الاعتناء بأموره وملاحظة جميع متعلقاته، فإنه أهل لذلك، بل فوق ما هنالك، مضافةً إلى رجوع أمورهلينا، ونحن أوقفناه في هذه الأماكن ليكون لك من الداعين، ولينتفع به كافة الطلبة والمشتغلين، فاللازم كمال الاعتناء بأموره، وادخال السرور عليه وعلينا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وانت لا تنساك من الدعاء عند مرقد سيد الأوصياء عليه السلام .

الراجي عفو ربه الغافر خادم الشريعة

محمد حسن بن المرحوم الشيخ باقر^(١).

هذه الرسالة لم نعثر على تاريخ صدورها، ولكن إذا عرفنا أن السيد الشيرازي ورد النجف الأشرف عام ١٢٥٩هـ للتحصيل المؤقت، لعزمها على العودة إلى بلاده في إيران، ولكنه التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجواهر وبقي معه فترة من الزمن يستفيد من مجلسه، وينتهي من صافي علمه، والظاهر أن السيد الشيرازي بلغ أستاذة معظم برغبته في العودة إلى بلاده لافادة الأمة، فكتب له هذا الكتاب، وإذا عرفنا أن الشيخ صاحب الجواهر قد توفي عام ١٢٦٦هـ فلا شك أن الكتاب صدر قبل وفاته بقليل، والظاهر أن السيد الشيرازي عدل عن السفر بعد ذلك، وانتقل إلى درس الحقائق الأنصارى، ولازمه واختص به حتى وفاته، ثم انتقلت المرجعية له من بعده. وكيفما كان فالمرحوم الشيخ صاحب الجواهر شهد له بالاجتهاد، وكذلك المرحوم المحقق الأنصارى.

ب - إن كبار علماء النجف الأشرف - حينذاك - اجتمعوا واختاروا سيدنا المرحوم الإمام السيد الشيرازي مرجعاً دينياً، وأماماً للجماعة، وأستاذًا للدرس، وقد مرت الاشارة إليه، ومعنى ذلك أن الأسس الثلاثة للزعامة الدينية العامة قد عهدت إليه.

ج - إن الكلمات القصار من العلماء الأعلام والمراجع العظام تحمل في طياتها

(١) الطهراني - ميرزا شيرازي: ٣٤-٣٥.

أكثر من دلالة على عظم مكانة الامام الشيرازي في المجتمع الاسلامي الشيعي حين (أصبح المرجع الوحيد للإمامية فيسائر القارات^(١)) الإسلامية كما سيمر معنا.

ثانياً- رجوع المسلمين الشيعة له بالتقليد:

عند المسلمين الشيعة: من الضروري أن يرجع الانسان الذي يصل الى سن البلوغ لذوي الاختصاص واهل الخبرة، والأعلم من المجتهدين في فقه الشريعة الاسلامية، لأخذه أحكام دينه من الحلال والحرام والمكرر، فهو واجب على كل مكلف لا يمكن من الاجتهاد، أو الاحتياط.

وهذه الرتبة - الوصول الى درجة رجوع المقلدين له - لا يمكن بلوغها إلا بالأعلمية - وفسرت الأعلمية هنا: أن يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط^(٢)، ولا شك أن الأخذ بفتوى الأعلم يحصل فراغ الذمة من الأمر المكلف به يقيناً بعد العلم بانشغال الذمة اليقيني بالتكاليف الالزامية^(٣).

وسيدنا المترجم نرى أنه اختيار - بعد وفاة أستاذه المحقق الشيخ مرتضى الانصاري - لمركز التقليد، والتدرس والصلة من قبل مبرزي تلامذة الشيخ الانصاري الذين شهد لهم الشيخ بالمرتبة العلمية، - كما مر علينا -، ثم ثنت له الوسادة بعد وفاة المرحوم السيد حسين الترك مرجع أذربيجان، فرجعت له الطائفة الإمامية في الأقطار الاسلامية، يقول المرحوم الإمام شرف الدين:

واختص (السيد الشيرازي) بإمام المحققين المتبحرين الشيخ مرتضى الانصاري، ففاق جميع أصحابه، ولازمه ملازمة ظله حتى قضى الإمام الانصاري نحبه، واضطرب الناس في تعين المرجع العام بعده، فكان هو المتعيين في نظر الأعظم الأسطيين من تلامذة ذلك الإمام أعلى الله مقامه^(٤).

(١) الطهراني - نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٢) السيد محمد تقى الحكيم - الأصول العامة للفقه المقارن: ٦٥٩.

(٣) السيد عز الدين بحر العلوم - التقليد في الشريعة الاسلامية: ٢٢١.

(٤) مقدمة كتاب تكملة أمل الأمل - للسيد حسن الصدر: ١٩.

ويوضح المرحوم الحاجة المحقق السيد محسن الأمين هذا الحدث أهاماً بقوله:

وانتهت اليه رئاسة الإمامية الدينية العامة في عصره، وطار صيته، واشتهر ذكره، ووصلت رسائله التقليدية وفتواه إلى جميع الأصقاع، وقلّد في جميع الأقطار والأمسار في بلاد العرب، والفرس، والترك، والهند، وغيرها، وكان في عصره من أكبر العلماء المجتهدين المقلدين من العرب، والفرس، والترك أمثال: الشیخ محمد حسین، والشیخ محمد طه نجف، والشیخ حسین الكوهکمری، والشیخ حسن المامقانی، والملا محمد الشربیانی، والملا محمد الایروانی، والشیخ زین العابدین المازندرانی الحائزی، والمیرزا حسین بن المیرزا خلیل الطهرانی، وغيرهم، لكن جهور الناس كان مقلداً له^(١).

إن المرجعية العامة التي ينقاد المسلمون الشیعة لها في الأقطار الإسلامية فيها مغزى كبير في العرف الاجتماعي الديني، فالشیعة الإمامية ترى المرجع الأعلى، هو القائد الذي يمكنه تحديد سياسة الأمة، وتعيين مصلحتها الدينية، وهو الذي يملأ منطقة الفراغ في الأمور التي تحتاج إلى موقف شرعي يضمن حقوق الأمة وسلامة البلاد. ومن هنا فهو منصب ديني متعدد جذوره للإمامية الحقة في العقيدة الإسلامية. وسوف نلحظ انعكاس مكانة الإمام المجدد السيد الشیرازی، حين أعلن موقفه من القضايا الوطنية السياسية الساخنة التي اجتاحت الأمة الإسلامية خلال مرجعيته الرائدة.

ثالثاً - آثاره العلمية، ونتائج الفكري:

الوجه الآخر للجانب العلمي من حياة سيدنا الإمام الشیرازی هو انتاجه الفكري الذي يمثل طابعه الفقهي والأصولي، وها النقطة المركزية التي يلزم الوقوف عندها، ولغرض إبراز معالمها العلمية وقيمها الفنية.

ومن المعلوم أن انشغال الإمام الشیرازی بالزعامة العامة والرئاسة

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٤-٣٠٥.

الاجتماعية، شغلته عن كتابة المؤلفات الفقهية أو الأصولية بما يتناسب ومكانته العلمية، رغم اشتهره بالمركز العلمي، الذي رشحته - الأكثرية المطلقة من أعلام الحوزة العلمية في النجف بعد وفاة شيخه الأنباري - بأن يعلو منصة المرجعية العامة، الذي يشرط فيها (الأعلمية) لغرض توفر القدرة الفائقة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وكما تحدثنا الروايات بأن درس الإمام الشيرازي كان يحضره فحول العلماء وكبار المحصلين، بحيث أصبحت حوزته العلمية تضاهي حوزة أستاذ المحقق الإمام الشيخ مرتضى الأنباري، وحتى بلغ الحال بأن يقول هو لأحد خاصته من العلماء أن حوزة درسنا أحسن من حوزة درس شيخنا الأنباري^(١)، وهذا القول - إذا صَحَّ منه - لا يمكن أن يطلقه مثل السيد الشيرازي ما لم يكن واثقاً من أن الذين يحضرون درسه من الطبقة الفاضلة، والمشار إليها في الميدان العلمي بالبناء.

والحقيقة حين نرجع إلى قائمة أسماء تلاميذه الذين يصلون إلى قرابة الأربعين ونرى فيهم - حسبها ترجم المصادر - من عليه الفضلاء، وبعضهم من المراجع المشهورين المعروفين بالحوزة العلمية ومن تسنموا مركز الزعامة والمرجعية من بعده، وكان من المتظر أن تكون - على الأقل - أفكاره العلمية مضمونة تقريرات وبحوث هذا العدد الغفير من طلابه، ولكن ويا للأسف لم نحصل إلا على القليل منها - كما سندكرها - مع أن المصادر تشير إلى أن حلقة درس المجدد الشيرازي كان يحضرها المحصلون الكبار من العلماء «ولذلك كثُر المقررُون لدرسه على الطالب الآخرين المتوسطين وغيرهم»^(٢).

وكيفما كان فإن ما وصلنا من ذكر مؤلفاته وتقريراته التي كتبها طلابه هي

الآتي:

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٨/٥.

(٢) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٣٠٨/٥.

أـ مؤلفاته:

المصدر الرئيسي لهذه المؤلفات هو المرحوم السيد محسن الأمين^(١)، وهي:

١ـ كتاب في الطهارة الى الوضوء - فقه -

٢ـ رسالة في الرضاع - فقه -

٣ـ كتاب من أول المكاسب الى آخر المعاملات - فقه -

٤ـ رسالة في اجتماع الأمر والنهي - أصول -

٥ـ تلخيص افادات أستاذه الأنصارى في الأصول من أوله الى آخره.

٦ـ رسالة في المشتق - مطبوعة - وسماها المرحوم الطهراني بإسم

«التقريرات» في مسألة المشتق لبعض تلاميذ المجدد الشيرازي، طبعت ضمن مجموعة صغيرة في إيران عام ١٣٠٥ هـ^(٢).

٧ـ حاشية على نجاة العباد، وعلى حاشية الشيخ مرتضى لعمل المقلدين،

مطبوعة معها^(٣).

٨ـ تعليقته على معاملات الأقا البهبهاني لعمل المقلدين مطبوعة بالفارسية.

هذه هي المؤلفات التي انفرد بها السيد الأمين بذكرها ونسبها الى سيدنا

المترجم، في حين لم أمر المحقق الطهراني يشير في كتابه الجليل «الذریعة الى تصانیف

الشیعہ» الى أي من هذه الكتب عدا السادس. في حين ورد ذكرها في كتابه «میرزا

شیرازی» بعنوان «ملحقات» وليس من اصل الكتاب ، والظاهر ان الجهة التي

ترجمت الكتاب من الأصل العربي أضافت القسم الأول من الملحقات، وهو ما يخص

تألیفات الإمام الشیرازی، وقد أشیر الى أنه مقتبس عن ما كتبه المرحوم الحجة السيد

محسن الأمین في (أعيان الشیعہ: ٥/٢٠٨). وقد مرت الاشارة الى ذلك أكثر من مرة ..

(١) السيد الأمین، المصدر المتقدم .٢٠٨/٥

(٢) الذریعة الى تصانیف الشیعہ: ٤/٣٧٢

(٣) الطهراني - الذریعة الى تصانیف الشیعہ: ٦/٢٢٧

ب - تقريراته:

وتحت عنوان «ما جمع من فتاوى (السيد الشيرازي) وتقريرات أبحاثه» كتب المرحوم السيد محسن الأمين ما يلي:

«اصطلاح العلماء في عصرنا، وما قاربه على أن يقرر بعض التلاميذ المتميزين ما يلقيه الشيخ في درسه الخارجي على بقية التلاميذ بعد فراغ الشيخ من الدرس ليقر ذلك في أذهانهم، وليفهم بعضهم ما فاته فهمه أثناء الدرس .

وكان الملا محمد الشرباني (من تلاميذ الإمام الشيرازي في النجف) يقرر درس أستاذة السيد حسين الترك، حتى عرف بالملا محمد المقرر.

وجملة منهم يكتب ما قرره الشيخ في الدروس، ويدونه كتاباً كما فعل الميرزا أبو القاسم الطهراني فدون ما كان يلقيه شيخه الشيخ مرتضى الأنصاري في كتاب طبع وعرف بالتقريرات.

Books.Rafed.net

ودون غيره كثيرون ما كان يلقيه مشايخهم، وكذلك جملة من تلاميذ المترجم فعلوا مثل هذا، وأول من فعل ذلك قبل عصرنا (السيد محمد جواد العاملي) صاحب مفتاح الكرامة، فدون درس أستاذة (السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي المتوفي عام ١٢١٢هـ) في الحديث حينها كان يدرس في كتاب الوافي» .

ثم أضاف المرحوم السيد الأمين:

«وهذا تعداد ما دون من فتاوى المترجم وأبحاثه:

١- مائة مسألة من فتاواه الفارسية، جمعها الشيخ فضل الله التوري،
مطبوعة.

٢- مجموعة من فتاواه بالعربية، عندي نسخة منها.

٣- بحثه في الأصول من أوله إلى آخره دونه الشيخ علي الروزدربي، وسمّاه

الطهراني^(١)، (آخوند مولى علي دزدری). ووصفه من أreatest تلاميذ المیرزا.

٤- بحثه في الأصول، دونه السيد محمد الأصفهانی بنمط متوسط. وقال عنه المرحوم الطهراني : انه توفي ١٣٦٦هـ في النجف وكانت حلقة درسه في حدود ٥٠٠ شخص من أفضليات الحوزة العلمية^(٢).

٥- بحثه في الأصول والفقه دونه السيد ابراهيم الدامغانی في مجلدين. وقال المرحوم الطهراني عنه: التقريرات للسيد ابراهيم الدامغانی الخراسانی، المتوفى بالنجف ١٢٩١هـ في مجلدين: أحدهما في الفقه، والمهم من مباحث العادات والمعاملات. والآخر في كثير من مباحث الأصول. كلاهما من تقرير بحث أستاذه آية الله السيد میرزا محمد حسن الشیرازی.

وكان من قدماء تلاميذه في النجف، وفي سنة وفاته هاجر آية الله الشیرازی الى سامراء.

رأيت مجلده الفقهي في خزانة كتب سيدنا أبي محمد الحسن صدر الدين والمجلد الآخر المختص بـ«أصول الفقه» إننتقل بالبيع الى السيد محسن السيد حسين السيد رضا السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي^(٣).

٦- بحث في الأصول دونه الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي وسماه ذخائر الأصول.

قال المرحوم الطهراني:

ذخائر الأصول: للشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي النجفي، المتوفي بها حدود ١٢٩٠هـ كتبه من تقرير بحث أستاذه الأنصاری في ١٢٦٢هـ من مباحث الألفاظ والأدلة العقلية.

(١) میرزا شیرازی: ١٦٥ وفي الذريعة: ٣٧٩/٤ سماه الآخوند المولى علي الروزدری.

(٢) المصدر المتقدم: ١٨٦-١٨٥.

(٣) الذريعة ٣٦٧/٤ و٢٠١.

رأيت نسخة خط المؤلف في مكتبة سيدنا الصدر^(١).

٧- تقارير من أبحاثه للشيخ باقر حيدر. وهو كما جاء في وصفه من أفضلي طلاب الإمام الشيرازي، وقد توفي عام ١٣٣٣هـ وهو في طريقه للجهاد ضد الانكليز^(٢).

٨- تعریب معاملات الوحید البهبهانی، للشيخ حسن علی الطهرانی، مطبقاً لها على آراء أستاده المترجم^(٣).

وأضاف المرحوم الطهرانی بعض الأبحاث الى ما تقدم^(٤) نذكرها توخيأً للفائدة.

٩- التقريرات: للشيخ الميرزا ابراهيم بن المولى محمد علی بن أحمد الملاعی الشیرازی، المتوفی بها في ١٣٣٦هـ. مجلد في المهم من مباحث الفقه والأصول، من تقریر بحث أستاده آیة الله المجدد الشیرازی كان من أجلاء تلاميذه^(٥).

١٠- التقريرات: للسيد حسن بن السيد اسماعيل الحسيني، القمي الحائری، المتوفی بعد ١٣١٥هـ من جملة تصانیفه تقریر بحث أستاده المجدد الشیرازی في قاعدة السلطة، والأحكام الوضعية، وقاعدتي التسامح والضرر، كلّها في مجلد بخطه

(١) المصدر السابق: ١٠/٥.

(٢) الطهرانی - میرزا شیرازی: ١١٦ والنریعة: ٢١٥/١.

(٣) ذکر الشیخ الطهرانی فی (النریعة: ٤/٣٧٦) هذَا الکتاب بالشكل التالی:

«التقريرات للفقيه الورع الحاج الشيخ حسن علی بن المولى محمود التبریزی الأصل، الطهرانی المولد والمنشأ، السامرائي الاشتغال، نزيل مشهد الرضا عليه السلام، والمتوفی بها في ٤ رمضان ١٣٢٥هـ وهو من تقريرات أستاده آیة الله المجدد الشیرازی من أول البيع الى آخر الخيارات، وقد استنسخ بعضه الحاج آغارضا الفقيه المذاذی».

(٤) ویری المرحوم السيد الأمین: أن بعض معاصریه من الكتاب ذکر جملة من مؤلفات تلامیذ السيد الإمام الشیرازی، وفيهم من الأجلاء الفحول مدعیاً أنها من تقريرات السيد الشیرازی، ويقول بعد ذلك:

ونرى أن في ذلك هضبا لحقوقهم، وليس كل من استفاد من أستاذ، وألف ينسب ما في تأليفه الى أستاده،

ولعل بعض المؤلفات السابقة هي من هذا القبيل. راجع: (أعيان الشیعہ: ٥/٣٠٨).

(٥) النریعة: ٤/٢٨٦.

فرغ منه في عام ١٣٠٣هـ، وعلى ظهره تقرير السيد أبي القاسم الاشكوري.
يقول المرحوم الطهراني: رأيت هذا المجلد عند السيد حسين خير الدين
الهندي بكر بلاء^(١).

١١- التقريرات: لصاحب مصباح الفقيه شيخنا الحاج آقا رضا بن المولى
محمد هادي الهمذاني النجفي، المتوفي بسامراء في ١٣٢٢هـ هو من تقرير بحث أستاذه
سيدنا آية الله الشيرازي من أول البيع إلى آخر الخيارات، مجلد كبير.

يقول المرحوم الطهراني: رأيته عند الشيخ أسد الله الزنجاني، وحكي عنه
أنه قال قد ضاع مني في أواسط تقريراتي هذا جزءان، فأخذت ما كتبه الحاج الشيخ
حسن علي الطهراني من هذه التقريرات، وجدتها عن كتابته.
وبحلד آخر من تقريرات بحث أستاذه المذكور في أصول الفقه موجود عند
ولده آقا محمد بهمدان^(٢).

١٢- تقرير بحث سيدنا آية الله المجدد الشيرازي، للسيد محسن بن السيد
هاشم بن الأمير شجاعت علي الموسوي الرضوي النقوي الهندي، المتوفي عام
١٣٢٣هـ. يقع هذا التقرير في مجلدين: أحدهما في الطهارة والقضاء، والآخر من أول
بيع العبد الآبق إلى آخر الخيارات، ثم الكبائر، ثم تداخل الاغسال، ثم
الزكاة، ثم الحيض والاستحاضة.

يقول المرحوم الطهراني: رأيت الكتاب في مكتبه الموقوفة والمتولي عليها
ولده الجليل السيد رضا الهندي^(٣).

١٣- التقريرات: للسيد هاشم بن السيد علي بن السيد رضا بن السيد آية الله
بحر العلوم، المتوفي قبل وفاة والده السيد علي صاحب كتاب «البرهان القاطع» عام
١٢٩٨هـ.

(١) المصدر السابق: ٤/٢٧٥ ونقباء البشر: ١/٢٨٣.

(٢) الذريعة: ٤/٢٧٦-٢٧٧.

(٣) المصدر السابق: ٤/٢٨٥-٢٨٦.

٥٤ تقريرات الميرزا الشيرازي

يقول المرحوم الطهراني: كان تلميذ سيدنا آية الله المجدد الشيرازي، وكاتب
تقريراته. منها:

تقرير بحث مقدمة الواجب استحسنه آية الله، وأمر تلميذه المولى محمد تقى
القمى باستنساخه، رأيت النسخة بخطه في مكتبة آية الله.

ويوجد أيضاً فيها(في مكتبة آية الله الشيرازي) مجلد من تقريره لأكثر
مباحث الأصول، الأجزاء، الضد، المفاهيم، العموم والخصوص، وبعض مباحث
الظنون، والأصول العملية.

وكانت نسخة منها عند السيد جعفر بن السيد محمد باقر بن أخ السيد
هاشم، اشتراها منه^(١).

١٤- تقريرات السيد الشيرازي في التعادل والتراجيع كتبها المرحوم الشيخ
حسن بن الشيخ كاشف الغطاء^(٢).

١٥- تقريرات درس السيد الشيرازي، كتبها المرحوم السيد محمد الهندي
النجفي^(٣):

١٦- التعادل والتراجيع: للشيخ عباس بن الشيخ حسن بن الشيخ الأكبر
كاشف الغطاء النجفي المتوفى بها في ١٤٢٣هـ كتبه من تقرير بحث آية
الله الشيرازي قبل مهاجرته إلى سامراء^(٤).

وينقل السيد الأمين بأنه ما وردت عليه(أي السيد الشيرازي) مسألة أو أراد
الخوض في بحث إلا وكتب تلك المسألة، وما يمكن أن يقال فيها من نقض وابرام قبل
أن يجيب عنها أو يباحثها، فكانت تجمع تلك الأوراق من مجلسه في كل أسبوع، وتلقى

(١) التزيعة: ٤/٢٨٦-٢٨٧ .

(٢) الطهراني - ميرزا شيرازي: ١٥٢.

(٣) الطهراني - المصدر السابق: ١٩٣.

(٤) الطهراني - المصدر السابق: ٢٠٣.

في دجلة^(١).

ويعقب السيد الأمين على ذلك:

« ولا ندرى لماذا لم تكن تحفظ، ولو حفظت لاستفاد منها الناس بعد.

ولعل الأوراق التي كانت تلقى في دجلة كانت في غير المسائل العلمية»^(٢).

رابعاً - حلقة درسه:

ومفردة أخرى لها حسابها في عالم التقييم العلمي، تلك هي الواجهة الدراسية، فكلما كانت واسعة تجمع أكبر عدد من طلاب العلوم تدل دلالة واضحة على مركزية الأستاذ المحاضر، - كما يقول المثل - : (الموارد العذبة كثیر الزحام).

وحين نرجع الى المصادر التي ترجم الإمام الشيرازي نراها تصل بعدد تلاميذه الى قرابة أربعين شخص، وكلهم من مختلف الأقطار الاسلامية وهم مكانتهم العلمية والاجتماعية.

وقسامهم المرحوم الحجة المحقق الشيخ آقا بزرگ الطهراني الى ثلاثة أقسام:

الأول - طلاب العلوم الذين أدركوا عهد المحقق الإمام الشيرازي الأنصاري،

Books.Rafed.net

وبعد وفاته حضروا درس السيد الشيرازي، لتكمل علومهم الدينية.

الثاني - الطلاب الذين اختصوا بالميرزا الشيرازي في النجف الأشرف،

وانقلوا الى سامراء معه، ودرسو عليه.

الثالث - الطلاب الذين حضروا الى درس السيد الشيرازي في أواخر أيامه

بسامراء، وحملوا تراثه العلمي من بعده.

وأغلب هؤلاء انتسروا بعد وفاة الإمام الشيرازي في الأقطار الاسلامية من

أجل التبليغ والارشاد، وتسلموا مناصب الإمامة في بلدانهم، وبعضهم نال مرتبة

الزعامة الدينية ومرجعية التقليد في الأمة الاسلامية^(٣).

(١) أعيان الشيعة: ٣٠٧/٥.

(٢) أعيان الشيعة: ٣٠٧/٥

(٣) الطهراني - ميرزا شيرازي: ٩٤ (فارسي).

و مع مكانته العلمية فأنه - رضوان الله عليه - ما كان يقدم محاضراته لطلابه إلا و يعدها، ويكتبها و يعلق عليها ما يمكن أن يقال فيها من نقض و ابرام قبل أن يباحثها، و يقدمها لطلابه.

والخصلة الأخرى التي كان يتبعها مع رواد مجلسه من أهل الفضل والعلم، وخاصة تلاميذه أنَّ المسائل التي يستفتني بها، في الغالب يطرحها للمناقشة والمذاكرة، و يحرص على أن يعرف رأي كل واحد من الحاضرين فيها، وهو بذلك يستفيد أمرين:
 الأول - الاطلاع على مقدراتهم العلمية، وأفكارهم من خلال المناقشات التي تدور بين الحاضرين حول المسائل المستفسر عنها.
 الثاني - لعل في آرائهم وأفكارهم شيئاً جديداً يستفيده منهم، ولم يخطر بباله، وهذه منتهى الدقة العلمية^(١).

وما ينقل أنه كان يظهر الاهتمام الكبير بحلقة درسه أمام بعض خاصته، لأنها تضم عدداً كبيراً من أهل الفضل والعلم، حتى حكي عنه أنه قال مرة لأحد المقربين له: بأنَّ حوزة درسنا أحسن من حوزة دوس شيخنا لأنصاري^(٢).

وترى بعض المصادر: أن عدداً كبيراً من الأئمة والأعلام قد تخرجوا على يده، فقد ربي خلقاً كثيراً، منهم جماعة من المجتهدین وصلوا لمنصب الزعامة والتقليد والرئاسة العامة من بعده، حتى قيل: أنه اتفق له من هذا القبيل مالم يتفق لشيخه الأنصاری^(٣).

ولكن المرحوم السيد الأمين يرى أن الذين تخرجوا على الشيخ الأنصاری من حول العلماء يعسر عدهم، مع امتياز الشيخ الأنصاری بكثرة التأليف. لأن الشيخ الأنصاری لم يكن له من مشاغل الرئاسة ما كان للمترجم التي صدّته عن

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٧/٥.

(٢) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٣٠٨/٥.

(٣) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٨/٥.

وخلاصة القول في هذا الصدد:

فإن مجلس بحث السيد المجدد الشيرازي كان مزدحماً بالعلماء والمدرسين، وكان يختار مما يستفتى به من المسائل الشرعية من سائر الأقطار الإسلامية موضوعاً يباحث به تلاميذه^(٢).

بالإضافة إلى المواضيع الرئيسية من أبواب الفقه، والتي كانت مدار حديثه اليومي.

ولم يكن مبعثه هذا إلا الاهتمام بطلابه، ورغبتهم في اطلاعهم على المسائل الهامة التي تبيلي بها الأمة، وتضطر للاستفسار عنها، كما أن رغبته الأكيدة أن يبني جوابه على دراسة وبحث. كل ذلك تورعاً، ووثوقاً باصدار الفتوى^(٣).

خامساً - قبس من تلاميذه:

ولقد أشرت فيما سبق أن المرحوم الطهراني ذكر أسماء (٣٧٢) شخصاً من تلمذ على السيد الإمام الشيرازي سواء في النجف الأشرف، أو سامراء^(٤).

وإذا حاولنا ذكرهم بالتفصيل، فقطعاً سوف يخرجنا عن الالتزام بالإيجاز الذي توخيته في هذه الدراسة، ولذا سوف نعرض قائمة الأسماء التي أوردها المرحوم السيد محسن الأمين^(٥)، ولعل اختياره لها نابع من الشهرة، أو البروز من بين ذلك العدد الغفير، وهم:

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٨/٥.

(٢) السيد الأمين - المصدر السابق: ٣٠٨/٥.

(٣) حرز الدين - المصدر السابق: ٢٣٧/٢.

(٤) يمكن الاطلاع على أسماء طلاب السيد الشيرازي بالعدد المشار إليه في كتاب المرحوم الطهراني - ميرزا شيرازي: ٩٥-٢١٢. وقد جاء في مقدمة الفصل الذي تناول فيه ذكرهم بأنه أشار إلى ترجمتهم مفصلاً في الجزء الأخير من كتابه (طبقات أعلام الشيعة) المعروف بـ(نقباء البشر في القرن الرابع عشر) وهذا الجزء لم يطبع أو طبع ولم أطلع عليه.

(٥) أعيان الشيعة: ٣٠٨/٥.

- ١- السيد ابراهيم الدامغاني الخراساني المتوفى عام ١٢٩١هـ وهو من قدماء تلاميذه، وقد ألف من تقرير بحثه مجلدين: أحدهما في الفقه والآخر في الأصول.
- ٢- السيد إبراهيم بن مير محمد علي الدرودي الخراساني الكاظمي المتوفى عام ١٣٢٨هـ وكان من الملازمين لدرس السيد حتى آخر عمره، وأقام أخيراً في الكاظمية.
- ٣- الميرزا إبراهيم الشيرازي.
- ٤- الميرزا إبراهيم بن مولى محمد علي بن أحمد المحلاتي الشيرازي المتوفى بعد عام ١٣١٦هـ من العلّماء الأجلاء.
- ٥- ملا أبو طالب كزازي السلطان آبادي، المتوفى عام ١٣٢٩هـ، وصف بأنه عالم فاضل متقي.
- ٦- ميرزا أبو الفضل ابن ميرزا أبو القاسم، المعروف بـ كلانتري نوري طهراني، من أهل الفضل والعلم والتاريخ والرجال والأدب، توفي عام ١٣١٧هـ.
- ٧- الشيخ اسماعيل الترشيزى المشهدى، المتوفى بعد عام ١٣٢٠هـ من العلّماء الأجلاء.
- ٨- السيد اسماعيل السيد رضي الحسيني الشيرازي، المتوفى عام ١٣٠٥هـ، ابن عم سيدنا المترجم من العلّماء الأجلاء، وكان من مستشاري السيد الشيرازي، وكان له درس خاص عنده.
- ٩- الشيخ اسماعيل بن الملا محمد علي المحلاتي النجفي المتوفى عام ١٣٤٣هـ، وبعد وفاة السيد الشيرازي أقام في النجف وهو من العلّماء الأجلاء.
- ١٠- الشيخ محمد باقر بن عبد الحسن الاصطبهاناتي الشيرازي استشهد عام ١٣٢٦هـ في شيراز من أكابر وأعلام شيراز، ومن مبرزي طلاب السيد جامع العلوم العقلية والنقلية.
- ١١- الشيخ باقر بن علي بن حيدر، المتوفى عام ١٣٣٣هـ، من فضلاء تلاميذ السيد الشيرازي، بعد وفاة والده، انتقل إلى سوق الشيوخ في العراق وكانت له فيها

زعامة دينية ورئاسة إجتماعية.

- ١٢- الميرزا حبيب الله بن ميرزا هاشم بن حاج ميرزا هدايت الحسيني الموسوي، المتوفى عام ١٣٢٠هـ، من الفضلاء والأعلام.
- ١٣- السيد حسن السيد هادي السيد محمد علي الموسوي الشهير بالصدر المتوفي عام ١٣٥٤هـ، من أreatest علماء عصره ومن أركان بحث الميرزا الشيرازي. له مؤلفات شهرة، توفي في بغداد، ودفن في صحن الكاظمين (عليها السلام).
- ١٤- الشيخ حسن علي الطهراني، المتوفى في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) عام ١٣٣٠هـ، من العلماء المشهورين.
- ١٥- الشيخ حسن الكربلائي، الأصفهاني الأصل في حدود عام ١٣٠٠هـ هاجر إلى سامراء والتحق بحوزة السيد الشيرازي، توفي عام ١٣٢٠هـ بالكاظمية.
- ١٦- السيد اسماعيل بن السيد صدر الدين محمد العاملي المتوفى عام ١٢٦٢هـ، من تلاميذ السيد الشيرازي، ومن المهاجرين الأوائل إلى سامراء تبعاً للسيد الشيرازي، ثم سكن كربلاء وصار من مراجع تقلیدها.
- ١٧- الشيخ حسن الشیخ محمد القابجی الكاظمي المشهدی المتوفی عام ١٣٤٥هـ، التحق بالسيد الشيرازي في سامراء بعد عام ١٣٠٠هـ، وانتقل بعد وفاة السيد إلى خراسان للقيام بالواجبات الدينية والتبلیغ.
- ١٨- الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظیمی، المتوفی بحدود ١٢٩٢هـ^(١).
- ١٩- الميرزا حسين السبزواری، وذكره السيد الأمین في ترجمته أنه المیرزا

(١) لم يذكره الشيخ الطهراني في قائمة تلاميذ السيد الشيرازي، وحين رجعنا إلى ترجمته لاحظنا أنه يذكر من أجياله، تلاميذ المرحوم الشيخ الأنصاري ولم يشر إلى تلمذه على السيد الشيرازي. وذكر الطهراني في قائمة تلاميذ السيد الشيرازي الحاج سيد محمد علي شاه عبد العظيم النجفي. راجع لزيادة الاطلاع: السيد الأمین أعيان الشیعة: ٥/٣٠٨ و ٢٧٠ والطهراني - الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة: ٢٥٧ و میرزا شیرازی: ١٧٥.

٦٠ تقريرات الميرزا الشيرازي

حسين بن الميرزا حسن بن علي أصغر السبزواري المتوفى عام ١٣٥٣هـ. حضر درس السيد الشيرازي في سامراء، ورجع عام ١٣٠٠هـ إلى سبزوار، وتوفي فيها^(١).

وأورد اسمه الطهراني بـ(سيد حاج ميرزا محمد حسن سبزواري علوى)^(٢).

٢٠- المحدث الشهير الشيخ الميرزا حسين بن الميرزا محمد تقى النورى الطبرسي المتوفى عام ١٣٢٠هـ في النجف. إمام في الحديث والرجال، وعالم في الفقه، ومن أكابر علماء الإمامية.

٢١- الشيخ آغا رضا بن الشيخ محمد هادى الهمداني النجفى المتوفى عام ١٣٢٢هـ، من أكابر العلماء المحققين، ومن مشاهير عصره، من تللمذ على السيد الشيرازي وكتب تقريراته، وكان مرجعاً للتقليد بعد أستاذة الشيرازي.

٢٢- الشيخ شريف الجوادى^(٣) ابن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجوادى، المتوفى عام ١٣١٤هـ، من أعلام الفضل والصلاح.

٢٣- الشيخ عباس بن الشيخ حسن بن شيخ كاشف الغطاء الكبير، المتوفى بعد عام ١٣٢٠هـ، من تلاميذ السيد الشيرازي في النجف، وذكر الطهراني أنه كتب تقريرات السيد الشيرازي في التعادل والترجيع من بحث الأصول^(٤).

٢٤- الشيخ عباس بن الشيخ علي من آل الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء المتوفى عام ١٣١٥هـ. ذكره الطهراني أنه كان فقيهاً كبيراً، ومرجعاً جليلًا، وذكر أنه حضر درس السيد المجدد الشيرازي في النجف^(٥).

٢٥- الشيخ عبد الجبار الجهرمي. وسمّاه الطهراني الشيخ عبد الجبار الشيرازي، ووصفه بأنه فقيه كبير، وعالم جليل، وعاد إلى شيراز وأصبح مرجعاً للأمور

(١) أعيان الشيعة: ٤٨١/٥.

(٢) ميرزا شيرازي: ١٣٤.

(٣) لم يذكره الطهراني في قائمة تلاميذ السيد. راجع: ميرزا شيرازي: ٩٥-٣٧٢.

(٤) ميرزا شيرازي: ١٥٢.

(٥) نقائـالبشر: ٣/١٠٠٧.

الشرعية فيها الى أن توفي بها سنة ١٣١٩هـ^(١).

٢٦- السيد عبد المجيد الكروسي، توفي في همدان عام ١٣٢٠هـ من تلاميذ السيد الشيرازي في سامراء، وبعد وفاته انتقل الى همدان وشغل مرجعيتها الدينية.

٢٧- الشيخ عبد النبي الطهراني، ويعرف بال الحاج قاضي، وكان من علماء طهران الأفاضل، ورجاها المشاهير في النصف الأخير من القرن الثالث عشر، حضر في أوائل عام ١٣٠٠هـ الى سامراء، وحضر على درس السيد المجدد، ثم بعد مدة قصيرة رجع الى طهران، وتوفي بعد عام ١٣٣٢هـ.

٢٨- الشيخ علي بن الشيخ حسين الحيقاني الحلبي النجفي، المتوفى عام ١٣٣٤هـ في النجف، وصفه السيد الأمين بأنه: عالم رباني فقيه، كان على جانب عظيم من الزهد والورع والتقوف في الدنيا، تلمذ على السيد الشيرازي في النجف الأشرف.

٢٩- الشيخ علي الرشتي اللاري، المتوفى عام ١٢٩٥هـ في لار، تلمذ على يد السيد المجدد الشيرازي في النجف وسامراء، ثم انتقل بأمره الى لار حيث يبلغ ويرشد الناس، ويمثله في تلك المدينة.

٣٠- الشيخ علي الروزري^(٢)، وصفه الطهراني بأنه من قدماء تلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي، ومن المبرزين المعتمدين عنده، أرسله الى تبريز، وتوفي بها عام ١٢٩٠هـ.

٣١- الملا فتح علي ابن المولى حسن السلطان آبادي المتوفى بحدود ١٣١٢هـ، من أوائل الذين التحقوا بالمجدد الشيرازي في سامراء، ولازمه حتى وفاته حيث انتقل الى كربلاء ومات فيها، ودفن في النجف.

(١) المصدر المتقدم: ١٢٢/٣.

(٢) أورد الطهراني لقبه في قائمة تلاميذ السيد (درزدي)، راجع (ميرزا شيرازي: ١٢٥) ولكن في الذريعة: ٣٧٩/٤ ذكره (الروزري).

..... تقريرات الميرزا الشيرازي

٣٢- الميرزا فضل الله الفيروز آبادي، وزاد الطهراني (الشيرازي) تتلمذ على السيد في النجف وسامراء، ثم انتقل الى شيراز وتوفي فيها بعد عام ١٣٠٠هـ، ونقل الى النجف الأشرف ودفن فيها.

٣٣- الشيخ فضل الله بن ملا عباس النوري، أُعدم في عام ١٣٢٧هـ في طهران بقضية المشروطة والمستبدة. كان من تلاميذ السيد المجدد، ومن ثم انتقل الى طهران وأصبح من الأعلام الذين يشار اليهم بالمكانة والعلم.

٣٤- الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني المتوفى عام ١٣٢٩هـ، من أعلام المدرسة الأصولية، والمجدد فيها، كانت حلقة درسه تضم قرابة ألف طالب من فضلاء الحوزة العلمية.

٣٥- السيد محمد كاظم بن السيد عبد العظيم الطباطبائي اليزيدي المتوفى عام ١٣٣٧هـ، من مشاهير علماء المدرسة النجفية ورئيسها المبرّز، رجعت اليه الأمة بالتقليد، تتلمذ على السيد الشيرازي في النجف.

٣٦- الميرزا محسن بن ^{علي}_{الشيخ} محمد بن أحمد المحلاوي الشيرازي المتوفى بعد ١٣٢٠هـ من طلاب السيد في سامراء، ثم التحق بدرس آية الله الميرزا محمد تقى الشيرازي، وبعد فترة عاد الى شيراز.

٣٧- السيد محمد السيد أمير قاسم فشاركي الحائري الأصفهاني الطباطبائي المتوفي عام ١٣١٦هـ، من أوائل المهاجرين مع الإمام الشيرازي الى سامراء ومن خاصية تلاميذه.

٣٨- الشيخ محمد تقى الآقا نجفي، قال الطهراني: أن ابن أخيه الشيخ محمد رضا بن محمد حسين عَدَه في كتابه (حلي الدهر العاطل) من تلاميذ السيد الشيرازي في النجف الأشرف.

٣٩- الميرزا محمد تقى الشيرازي، المتوفى عام ١٣٣٨هـ، أحد أعلام تلاميذ السيد المجدد، وزعيم الثورة العراقية عام ١٩٢٠م، ويعتبر القائد والموجه لثورة

العشرين العراقية ضد الانكليز، وقد أفتى بوجوب محاربة الانكليز^(١).

٤٠- الملا محمد تقى القمي، من قدماء تلاميذ سيدنا الشيرازي في النجف وسامراء، ويقول الطهراني: أنه من حصل على إجازة اجتهاد من السيد الشيرازي^(٢).

٤١- الحاج محمد حسن كبة البغدادي بن الحاج محمد صالح بن الحاج مصطفى الربيعي المتوفى عام ١٣٣٦هـ، وصفته المصادر بأنه عالم جليل، وفقيه بارع، وأديب كبير.

٤٢- الشيخ محمد حسن الناظر بن الملا محمد علي الطهراني، يقول الطهراني أنه من تلاميذ السيد المجدد الشيرازي في النجف، وحصل على إجازة اجتهاد منه.

٤٣- السيد محمد شرف البحرياني نزيل لنجة.

٤٤- الميرزا محمد بن فضل الله الفيروز آبادي المتوفى عام ١٣٠٩هـ من تلمذ على سيدنا آية الله الشيرازي في سامراء.

٤٥- السيد محمد الهندي بن السيد هاشم بن أمير شجاعت علي الموسوي الرضوي الهندي النجفي المتوفى عام ١٣٢٣هـ، تلمذ على سيدنا المجدد في سامراء زمناً وكتب دروسه.

٤٦- الميرزا مهدي بن المولى محمد كريم بن حسن علي بن الميرزا محمد علي الشيرازي، المتوفى عام ١٣٠٨هـ، وهو ابن أخت الإمام ميرزا محمد تقى الشيرازي، من تلاميذ السيد الشيرازي.

٤٧- الشيخ هادي المازندراني الحائرى.

٤٨- السيد علي اغا نجل السيد المجدد، قال السيد محسن الامين في المجلد الثامن من أعيان الشيعة ص ٣٣٠ نقلأً عن السيد محمد الاصفهاني انه تربى في حجر خمسين مجتهداً - قرأ على والده وعلى غيره وهو مقيم في النجف مقلد معدود من الرعيل

(١) راجع الربيعي - المصدر السابق: ١٦٧ عن دوره في الجهاد.

(٢) ميرزا شيرازي: ١٢٠.

الأول ولد في النجف الأشرف سنة ١٢٨٧هـ وتوفي سنة ١٣٥٥هـ^(١).

هذه قائمة الأسماء التي اعتمدتها المرحوم السيد محسن الأمين لتلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي، وهناك بعض الشخصيات العلمية التي لم يرد لها ذكر في القائمة المشار إليها، ومن الضروري أن نمر عليهم نظراً لمكانتهم العلمية، وهم:

٤٩- السيد باقر بن السيد محمد بن السيد هاشم الموسوي النجفي الهندي المتوفى عام ١٣٢٩هـ، وصف بأنه عالم نحرير وشاعر شهير.

٥٠- الشيخ محمد تقى بن الشيخ حسن بن الشيخ أسد الله الكاظمي المتوفي عام ١٣٢٠هـ من علماء الكاظمية، وشخصياتها الدينية.

٥١- الشيخ حسن بن الشيخ عيسى الفرطوسى النجفى المتوفى بحدود عام ١٣٢١هـ، وصف بأنه كان عالماً فاضلاً فقيهاً، له كتاب في الفقه في تسع مجلدات (مخطوط).

٥٢- الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني النجفي المتوفى عام ١٣٥٥هـ، من أكابر المحققين، وله شأن في علوم الكلام والفلسفة والأدب واللغة، وتوحد في الفقه والأصول، وكان من خاصة الإمام الشيرازي.

٥٣- السيد محسن بن السيد حسين السيد رضا بن السيد بحر العلوم الطباطبائي المتوفى عام ١٣١٨هـ، من العلماء المعروفين في الأوساط العلمية والأدبية في النجف الأشرف.

٥٤-الشيخ محمد بن الشيخ علي، المنتهي نسبة إلى الشيخ أحمد الجزائري صاحب كتاب(آيات الأحكام) المتوفى عام ١٣٠٣هـ.

٥٥-السيد مرتضى السيد أحمد السيد حيدر، المتوفى عام ١٣٠٠هـ من أعلام الكاظمية وشخصياتها.

(١) لقد اعتمدنا في ذكر الموجز عن هؤلاء الأعلام على المرحوم السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة، والمرحوم الشيخ آغا بزرگ في ميرزا شيرازي، والكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة، ونبأء البشر في القرن الرابع عشر. ولزيادة الاطلاع تراجع ترجمتهم في هذه المصادر وغيرها.

٥٦-الشيخ هادي الشيخ محمد صالح الشیخ علی الشیخ قاسم محبی الدین العاملی النجفی، من تلمذ علی ید السید المجدد زماناً لیس بالقصير.

٥٧-السید الحاج میرزا هادی الهمداني المتوفی عام ١٣٠٤ھ، کان من مراجع همدان.

٥٨-السید هاشم السید علی بحر العلوم، صاحب کتاب (البرهان القاطع).

٥٩-السید هاشم محمد علی القرزوینی الحائری الموسوی المتوفی عام ١٣٢٧ھ، له مؤلفات عديدة في الفقه.

٦٠-حاج میرزا هدایت الله الأبهري وصف بأنه عالم فاضل وفقیه وأصولی مجاهد.

٦١-السید یاسین بن السید طاهر النجفی المتوفی عام ١٣٤٢ھ من سادات الكوفة، تلمذ علی السید الشیرازی زماناً^(١).

ولم يكن اختیارنا لهؤلاء الأعلام من تللمذوا علی سیدنا المجدد الشیرازی سواء في النجف الأشرف أو سامراء من بين الحشد اهائل الذي أوصله البعض الى قرابة خمسة شخص نابعاً من أولويه، اثنا اعتمدنا السید الأمین حتى رقم ٤٨ والباقي اخترناهم على أساس الشهرة في ذكرهم لدى بعض المصادر، وإلا فحين نرجع الى تراجمهم في قائمة المرحوم المحقق الطهراني نجد كلاً منهم علماً في حد ذاته، ينتهي منه نمير العلم، ويرجع اليه في شؤون الدين.

(١) الطهراني - میرزا شیرازی: قسم طلاب المجدد الإمام الشیرازی.

الفصل السابع

لم يمت العالم، ويبقى حيّاً

في خضم عمر مديد يقرب من الثمانين عاماً، كان سيدنا الإمام المجدد الشيرازي في خلاله قمة شامخة في الزعامة العامة ومثالاً رائعاً للتقوى والورع، ومرجعاً دينياً للأئمة الإسلامية، حصل له في دنياه قل أن يحصل لغيره من مكانة في العلم، وسعة في الزعامة، وسلطة علياً في الدين.

وحقق ما أراد، حين أدخله خاله الذي تولى تربيته سلك الخطابة، فلم يطل به المقام فيها، إلاً واكتشف في نفسه قابلية ليكون من أهل العلم والفضل والشأن، فتوجه تلقاء بغيته العلمية متنقلًا من شيراز إلى أصفهان، ثم إلى كربلاء والنجف، أينها صادف مورداً صافياً للعلم حط عليه، وربض فيه، حتى ينال منه بغيته، وإلى أن وصل النجف الأشرف، محظى العلماء، وبغيته الطلاب، به يستقرون، ومن جامعتها الشامخة يرددون.

Books.Rafed.net

ثم من حق المرجعية الدينية الإمامية أن تعزز بممثل هذه الشخصية الفريدة، التي جمعت كمال العلم، إلى ورع النفس، إلى طموح الرقي، وكان لها من هذه وتلك ماقوم به الخط المرجعي الإمامي، الذي استمر طوال القرون الشاسعة ينبض حيوية، ويتناهى ازدهاراً، فإنه لم يحمد، ولم يخمد، فحركة الاجتهد أحدى مفاخره ومسيرة التطور الحضاري من أهم مميزاته.

إذاً لانستغرب إذا سمعنا ماقاله القائلون عنه: وبلغ من الرئاسة وجلالته شأن مبلغاً لم يكن لأحد من الأمراء والملوك في أيامه^(١) ما كان له من رئاسة وزعامة و توفيق.

ثم أيضاً لا تعلونا الدهشة حين نسمع ما يتحدثون عن سيدنا الإمام المجدد

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

الشيرازي قدس سره: كما لم يتفق في الامامية مثله في الحالة، ونفوذ الكلمة، والانقياد له^(١).

وبعد ذلك، فلا مبالغة حين يدعي المدعى أنه كان زعيماً عظيماً تخشع أمامه عيون الجبابرة، وتعنو له جبار الأكابر، كما قال في رثائه بعض الأفضل من السادة الأشراف:

قدت السلاطين قيود الخيل إذ جنبت
لما علموا لك استقيدوا على كره لما حرنا
لاخوف بعده أمسئ في صدورهم فليفعلوا كيف شاؤوا أنهم أمنوا^(٢)

هذه الشخصية الثرة العطاء لبت نداء رها في ليلة الأربعاء الرابع والعشرين من شعبان سنة ١٣١٢هـ في سامراء التي أرسى فيها حوزته العلمية قرابة واحد وعشرين عاماً، وأضفى على هذا البلد من جلال أجداده الأئمة الميامين هيبة هاشمية، وعزّاً علوياً، وب جداً محمدياً ما طاول الأيام.

وكان حرص المسلمين على توديع سيدهم الإمام المجدد، وزعيمهم الديني الفذ متجلياً في الأكف المدودة لحمل النعش من بلد إلى بلد، من سامراء إلى مثواه الأخير في النجف الأشرف، ليكون بجوار جده الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وبالعيون الدامعة التي تروي الشري الذابل من وطأة التكل بالتصاب الجلل، وبالقلوب المفجوعة بهول الخسارة التي مني الإسلام بوفاة هذا الطود الشامخ، والعلم الخفاق، والكلمة المعطاء، والعقل المتقد.

وكانت المظاهر المشكولة تستقبل الجثمان وتودعه من مشارف بلدها، إلى مشارف المدينة الأخرى لتأخذه بالقلوب والدموع، والأكف تجدد به عهداً، وتودع به عهداً، وهكذا حتى حط نعشه في مرقد جده الإمام علي عليه السلام ليقضى ليته

(١) الطهراني - نقباء البشر: ٤٤١/١.

(٢) المرحوم السيد عبد الحسين شرف الدين - مقدمة تكملة أمل الآمل - للسيد حسن الصدر: ٢١.

الأخيرة في دنياه الفانية في حرم أبي الأئمة الأطهار، عبر سامراء والكاظمية، وبغداد والمحمودية، والمسيب وكرلاء، وخان الحماد فالنجف، أكف مرفوعة وعيون دامعة، وقلوب مجوعة من أهالي المدن وعشائر دجلة والفرات.

ولم تكن الأمة المفجوعة في مدى الأسبوع الأول الذي كان الجثمان مودعاً بين أكفها - من عشية الثلاثاء ٢٤ شعبان حتى يوم الخميس الثاني من رمضان عام ١٣١٢هـ - إلا وتکاد تؤكد أن تكون قلوبها لحداً لإمامها الراحل، ولو لا أمر الله بأن يتوسد الجثمان ملحوظ قبره لآثرت أن يبقى مرفوعاً أمامها، وفي سواد اعينها، ولكن لابد أن يكون القبر المثوى الأخير للجسد الطاهر، وهكذا كان، فقد دفن في مدرسته التي تقع في جنب الصحن الحيدري. ولم تترك قلوب تلامذته وعارفي فضله جثمان استاذهم الكبير، فقد أنزله - وهو يمثل كل تلك القلوب الدامية حسرة عليه - علم الأمة من بعده وشيخها المحقق السيد أبو محمد الحسن الصدر، فوسده في ملحوظ قبره، وخرج وهو يحمل هم الفراق، وعزاء الآيات، ما أثقل به الدهر، وكل عنه الوصف، وعجز من ذكره البيان، فإنما الله وإنما إليه راجعون^(١).

Books.Rafed.net

(١) المرحوم شرف الدين - مقدمة تكملة أمل الأمل: ٢٤ وينذهب السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٤/٥

أنه دفن ليلة الأربعاء غرة رمضان والى هذا ذهب الطهراني في نقباء البشر: ٤٤٠/١ اذ يقول : دفن في آخر ليلة من شعبان، وكذلك الشيخ عباس القمي في الفوائد الرضوية: ٤٨٥ فارسي.

ويصف المرحوم الامام شرف الدين ذلك اليوم المشهود بقوله:

(وكانت وفاته أعلى اقه مقامه في سامراء ليلة الأربعاء الرابع والعشرين من شعبان سنة ١٣١٢هـ، وحمل على رؤوس الخلائق وأكفهم من سامراء الى النجف الأشرف مسافة ثمان مراحل على راكب الدابة، تداول حله عامة الناس من هم في سامراء والنجد، وما بينهما من المدن والقرى والبواقي، فكان الاجتماع عظيماً لم ير مثله أبداً، وأولوا حله عشرة عشيرة، وحياناً حياماً، ومدينة مدينة، وقرية قرية، وتزاحموا على التبرك والتشرف به متهافتين عليه الوفا الوفا تهافت الهمم العطاش على الماء، وجددوا به العهد بالضرائح المقدسة، وصلوا عليه في المشاهد الأربع. وكان لأهل بغداد والمشاهد المشرفة وما حولها، ولا سيما النجف الأشرف حالات في استقبال العرش وتشبيعه بكل عنها الوصف، ويضيق دونها البيان).

انظر: الامام شرف الدين - مقدمة تكملة أمل الأمل: ٢٤.

وأقيمت الفواتح على روحه الطاهرة من قبل العلماء الأعلام في كل الأقطار الإسلامية، ونقلت المصادر: أن عزاءه دام في البلاد ما يقرب من سنة كاملة^(١)، ورثاه جع كبير من الشعراء، حتى ذكر أن كتاباً وضع من قبل الشريف العلامة السيد محمد رضا آل فضل الله الحسني العاملبي، تناول فيه وصف تشيع المجدد الإمام الشيرازي من سامراء إلى النجف، والفواتح التي أقيمت له، كما ضم قصائد الرثاء في تأييشه^(٢).
ومن تلكم القصائد:

١- قصيدة المرحوم الشاعر السيد جعفر الخلي، المتوفى سنة ١٣١٥هـ، قال

في مطلعها:

بمن يقيل عثراً بعده الزمن
ومن سواك على الاسلام يؤتمن
أنني تقوم ل الدين الله قائمة
وليس فيها الإمام السيد الحسن^(٣)

٢- وقصيدة للمرحوم الشاعر السيد ابراهيم بحر العلوم الطباطبائي المتوفي

١٣١٩هـ قال في مطلعها:

من صاح بالدين والدنيا إلا اعتبرا
Books.Rafed.net
جري المقدر محتمما خذا وذرا

إلى أن يقول:

هذا محمد محمول له جسد

واروا به صحف ابراهيم والسورا^(٤)

٣- وقصيدة للمرحوم السيد محسن الأمين العاملبي المتوفى ١٣٧١هـ قال في

مطلعها:

(١) الطهراني - نقباء البشر: ٤٤٠/١.

(٢) شرف الدين - مقدمة تكملة أمل الآمل: ٥/٥ ونقل السيد الأمين في أعيان الشيعة: ٥/٢٠٩ أن الشيخ علي المغفرى من ذرية صاحب كشف الغطاء جمع عدة قصائد في رثائه لم يسم قائلها.

(٣) ذكرها السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥/٣٠٩.

(٤) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٥/٢٠٩.

سطا فما أخطأ الأكباد والهجا
رزء به ثلم الاسلام وانطممت

الى أن يقول:
محمد الحسن الحبر الذي سمكت
قد كنت في وجه هذا الدهر غرته
له مفاخره فوق السما درجا
حتى مضيت فأمسى كالحااسمجا^(١)

٤- وقصيدة ذكرها المرحوم السيد محسن الأمين عن مجموعة شعرية ضمت ما رثي به الامام المجدد الشيرازي، ولم يسم قائلها^(٢) ذكر منها أبياتاً يقول:

المصابك طبق الدنيا مصابا
ورزوك هون النوب الصعابا
اذا وردوا نداك رأوك بحرا
 ولو وردوا سواه رأوا سرابا
ملأت بذكرك الآفاق حدا
ونحن اليوم نملؤها انتحابا
بسamerاء غبت وليس بدعـا
ففيها قبلك المهدى غابا^(٣)
أبو المهدى عنك اليوم نابا
عن المهدى نبت لنا وهذا^(٤)

ويمر علينا قرابة قرن، وذكرني هذه الشخصية العلمية الكبيرة حية شامخة، لم تطوها الأيام، ولا أخفاها زمن، لأن العالم الرباني لم يمت، ولا يخمد ذكره، مادامت آثاره تلهج بذكره، وتاريخ عهده يتعجب بها يخلد، وهكذا حياة العظماء عظة ومدرسة يقتدى بها، ويستفاد من عطائهما، إنها الشلال الهاادر بكل مكرمة، يعبرالسنين ولا يشيخ،

(١) السيد الأمين - المصدر السابق: ٢٠٨/٥.

(٢) السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٣١٠-٣٠٩/٥.

(٣) في هذا الشطر الأخير اشارة الى غيبة الإمام المهدى عجل الله فرجه، فالمعروف أنه غيب في سamerاء.

(٤) يقصد بأبي المهدى، المرحوم آية الله الشيخ محمد طه نجف المتوفى عام ١٢٢٣هـ وهو من المراجع ومن مشاهير عصره، والظاهر أن القصيدة تلقيت في الفاتحة التي أقامها للمرحوم السيد الشيرازي.

مقدمة التحقيق ..

٧١

ويطوى الفيافي ولا يكل، وستبقى هذه الذكرى تفجر البقاء، لأنها عاشت الله، وفي
سبيل اعلاء كلمته، فخلدت مع المخلدين.



Books.Rafed.net

الفصل التاسع

مع الكتاب

هذه الدراسة التي قدمناها عن سيدنا المجدد الامام السيد الشيرازي مقدمة للتعرف بالكتاب الذي نقدمه للقراء الكرام وأصحاب البحث العلمي في أصول الفقه الاسلامي، وما ينطوي من أفكار وآراء في هذا البحث يكشف لنا عن مستوى فكري له كل العلاقة بالمدرسة النجفية الأصولية الحديثة، والتي يعتبر رائدتها الأول المرحوم المحقق الإمام الشيخ مرتضى الأنصاري، وسيدنا المترجم كان من تلامذة المرحوم الأنصاري، وأخذ عنه أفكاره العلمية، وكان الشيخ يصفعي إليه إذا ناقشه في مسألة أثناء الدرس، بل كان يأمر الحشد الهائل من تلاميذه أن ينضتوا لمناقشة السيد الشيرازي، وينوه بفضله، ويعظمه في مجلس الدرس^(١).

وهذه مفردات تؤشر بمجموعها إلى نتيجة مهمة، وهي أن المحقق الأنصاري كان يرى في السيد الشيرازي الشخص الذي يحمل أفكاره العلمية في الغد المرتقب، وأنه سوف يكون المحور العلمي لدراسات بحث الخارج للحوزة العلمية، وتطويرها. والظاهر أن أفكار الميرزا الشيرازي وآرائه العلمية، الفقهية والأصولية لم تنشر في الأوساط العلمية - كما ينبغي - بالرغم من أهميتها، لأنها تمثل مرحلة الوسط، بين طرح الأفكار، وبين بلوغتها العلمية، حيث مثلت النضوج العلمي للمدرسة العلمية النجفية - كما أشرنا إليه سابقاً -.

وقيض الله سبحانه من يتمكن من إخراجتراث هذه المرحلة إلى ميدان البحث العلمي، ووضعه بين يدي القراء بغية اكتشاف الحقيقة العلمية المتتجدة، والتطور الفكري الذي يتتساب ومرحلة النضوج والاثراء. ومن أجل هذا التراث الضخم في مادته نقدم التعريف الآتي بالكتاب ومقرره

(١) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥

ومحققيه، وأرجو أن أكون على صواب من هذا التقييم، ولا أجانب الحق من خلال هذا العمل المجهد.

أولاً- مع الكتاب:

١- الكتاب الذي نحن بصدده تعريفه للقراء هو (تقريرات المرحوم الامام السيد الشيرازي في أصول الفقه). والظاهر أنها المحاضرات التي كان يلقاها على طلابه في النجف الأشرف، وقبل هجرته الى سامراء بدليل:

أ- أن المرحوم الطهراني نقل في ذكر هذه التقريرات أن الشيخ علي الروزدرى كان من قدماء تلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي ومن المبرزين المعتمدين عنده، فأرسله الى تبريز فتوفي بها حدود ١٢٩٠هـ. وعند عزمه على السفر أودع تقريرات أستاذه عنده مخافة الضياع في الطريق، فطالعها آية الله واستحسنها، وأمر الطلاب باستنساخها، وكلها في الأصول من أول مباحث الألفاظ الى العام والخاص^(١).

ب- أن تاريخ الفراغ من تحرير نسخة التقريرات الأصل وهي بخط التلميذ المقرر الشيخ علي كان يوم الخامس عشر من صفر عام ١٢٨١هـ.
ونخلص من هذا أن التقريرات المذكورة انتهت من كتابتها قبل هجرة السيد الشيرازي الى سامراء بعشرين سنة تقريباً، اذا ما علمنا أن هجرة السيد كانت بعد زيارته لضريح الامام الحسين عليه السلام في منتصف شعبان عام ١٢٩١هـ، ووصلها في ٢١ منه^(٢).

٢- كما يستفاد بأن بحوث هذه التقريرات كانت قبل وفاة المحقق الأنصاري بثلاثة أشهر، حيث ورد في احدى صفحات نسخة الأصل بخط كاتبها الشيخ علي الروزدرى النص التالي: «وتم الكلام في هذا المقام في يوم الأربعاء الخامس عشر

(١) التربيع: ٤/٣٧٩-٣٨٠.

(٢) السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥/٣٠٥ ونباء البشر: ١/٤٣٩.

من شهر صفر المظفر من سنة ١٢٨١هـ» وعند ملاحظتنا بأن المرحوم الأنصارى لم ينادي ربه في ١٨ جمادى الآخرة سنة ١٢٨١هـ، فيكون الفرق بينهما ثلاثة أشهر.

٣- وجدت ثلاثة نسخ خطية لهذا الكتاب:

أ- نسخة بخط المقرر الشيخ علي الروزدرى، كما اشار الى ذلك هو نفسه في آخر صفحاتها بقوله: (انا الراجي الروزدرى) وهي في مجلد واحد أكثرها خال من التنقيط، وقد اعتمدت - لدى الأخوان الكريمين المحققيين - أصلًا في تحقيقها. وقد أشرنا الى أن خط هذه النسخة كان في سنة ١٢٨١هـ.

ب- نسخة بخط الشيخ محمد الحائرى الخراسانى^(١)، تم استنساخها في سامراء، وتشير الصفحة الأخيرة من المجلد الثاني بأن الفراغ من نسخها تم في يوم الأحد ٢٣ شهر ربيع الثانى سنة ١٣٠٥هـ. ولذا اعتبرت هذه النسخة الفرعية الأولى.

ج- نسخة بخط السيد عبد الحسين اللاري الدزفولى - وهو من تلاميذ السيد الشيرازي المتوفى سنة ١٣٤٢هـ^(٢). وتقع في مجلدين، الأول في مباحث الألفاظ، والثاني من مبحث القطع الى آخرها، وقد سقط عنها عبارة مباحث الاستصحاب.

وقد وصفها الأخوان المحققان بأنها اشتغلت على أخطاء كثيرة بالرغم من الجهد البالغ الذي بذله كاتبها.

ولما كان الاهتمام منصباً على تكميل دورة أصولية جامعة للمحقق الشيرازي، فقد بذل الجهد من قبل المحققيين - حفظها الله - على التصحیح والتلخیق بين هذه

(١) يوسفى لم أغتر على ترجمته في المصادر المتوفرة لدى.

(٢) هو السيد عبد الحسين بن السيد عبد الله اللاري الذي ينتهي نسبه الى الامام موسى بن جعفر عليه السلام، وصفه المرحوم الطهراني بأنه: عالم كبير، ومجاهد فاضل، وتقى ورع، حضر على درس السيد المجدد الشيرازي، ثم اختاره السيد - قدس سره - من بين طلابه فأرسله بوکالة منه الى (لار) في عام ١٣٠٨هـ.

وكان له دور كبير في اثارة الشعب الايراني في قضية التنبك ولاحقته السلطة حينذاك ، فهرب الى فيروزآباد، ثم انتقل الى جهرم في سنة ١٣٣٦هـ مبلغًا وهادياً الى أن توفاه الله سنة ١٣٤٢هـ، وله عدة مؤلفات.

راجع ترجمته: الطهراني - نقباء البشر: ١٠٤٩/٣.

النسخ الثلاث.

ثانياً- المقرر:

الشيخ علي الروزدري^(١)، أو الآخوند المولى الروزدري^(٢) هو أحد تلامذة المرحوم الامام السيد الشيرازي - قدس الله روحه الزكية - ومن قداماهم، وكان من المعتمدين لديه، وقد ارسله الى تبريز مثلاً عنه، وتوفي بها حدود عام ١٢٩٠هـ^(٣). ومن هذا يفهم أن سفره كان قبل هجرة سيدنا المترجم الى سامراء.

وقد كتب بحث الأصول للامام الشيرازي حينها كان يحاضرها في حوزته العلمية بالنجف، وقبل وفاة أستاذه الكبير المحقق الانصاري، - كما تقدمت الاشارة الى ذلك -

ويضيف المرحوم الطهراني: أن الشيخ علي حينها عزم على السفر الى تبريز امثالاً لأمر أستاذه ليكون مثلاً له هناك ومرجعاً لشؤون الأمة، أودع تقريرات بحث أستاذه في الأصول عند السيد الامام، مخافة ضياعها في الطريق، وحين اطلع عليها السيد الأستاذ استحسنها، وأمر الطلاب باستنساخها^(٤) لعميم الفائدة منها، نظراً ل蔓انة كتابتها واستيعابها المضامين والأفكار التي أودعها في تلك الدروس. وتضمنت تلك البحوث من أول مباحث الألفاظ الى العام والخاص. وكتب المشتق - أيضاً - مستقلاً، ومرّ له التعادل والتراجيح^(٥).

وحين رجوعنا الى الذريعة لم يظهر لنا أن المرحوم الشيخ علي الروزدري

(١) الرزدري: قرية من قرى سلطان آباد العراق - الذريعة: ٣٧٩/١.

(٢) انظر: السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٣٠٨/٥، والطهراني - الذريعة: ٣٩٧/١.

(٣) الطهراني - المصدر المتقدم: ٣٧٩/١.

(٤) الذريعة: ٣٧٩/١.

(٥) ذكر الطهراني في الذريعة: ٢٠٣/٤ كتاب التعادل والتراجيع للمولى علي الروزدري المتوفى حدود ١٢٩٠هـ من أجياء تلامذة آية الله المجدد الشيرازي، وهذا الكتاب مع أصل البراءة من تقريرات بحثه موجودان في مكتبة الحسينية(الشوشرية) بالنجف. وانظر: الذريعة: ٤/٣٧٩-٣٨٠.

كتب بحث المشتق، وكلما جاءت الاشارة اليه هو الآتي:

أـ التقريرات في مسألة المشتق، لبعض تلاميذ آية الله المجدد الشيرازي،
طبع ضمن مجموعة صغيرة في ايران في ١٣٠٥هـ^(١).

بـ رسالة في المشتق، وهي تقرير بحث السيد المجدد الميرزا محمد حسن
الشيرازي، المتوفى ١٣١٢هـ مطبوعة عام ١٣٠٥هـ، والمقرر هو الشيخ فضل الله ابن
المولى عباس النوري، نزيل طهران، ابن أخت شيخنا العلامة النوري، وصهره على
ابنته. صلب في الشهر الحرام رجب ١٣٢٧هـ، وحمل الى مقبرته في الصحن الجديد
بقم^(٢).

ان سياق الحديث الذي ذكره الطهراني يفهم أن بحث المشتق أيضاً للشيخ
الروزدربي، ولكننا عند مراجعتنا نلحظ أنه لغيره بدليل أنه صرخ في ذكر التعادل
والتراجيح، وأصل البراءة للمقرر نفسه. ننتهي من هذا إلى أن المرحوم الطهراني قصد
في النص السابق ذكر بحوث السيد الأستاذ في الأصول، وان كان على أساس من
التلفيق. ولعل هناك شيء آخر لم أتوصل إليه.

المهم أن كاتب البحث الشيخ علي الروزدربي من العلماء الأجلاء، ومن
المبرزين في عصره خاصة بين تلاميذه السيد الشيرازي، يؤكّد هذا:

أـ اختياره لتمثيله في تبريز، والقيام بواجبات الشؤون الدينية هناك.
بـ ان السيد الإمام الشيرازي عند اطلاعه على تقريرات درسه أمر طلابه
باستنساخها لتعلم الفائدة بعد أن تأكد من م坦اً كتابتها، واستيعابه لآرائه. وهذا مؤشر
على مكانته العلمية^(٣).

(١) المصدر السابق : ٣٧٢/١.

(٢) المصدر المتقدم: ٤١/٢١.

(٣) يُوسفني بأنني لم أتمكن من التوسع في ترجمة المرحوم الشيخ علي نظراً لعدم وجود ترجمة له في المصادر
المتوفرة لدى، عدا ما اعتمدتها.

٣- ميزة الكتاب:

لعل من المرجح أن يدون الأستاذان الجليلان المحققان ميزة هذا الكتاب، فهيا أخبر وأطلع على ذلك، نظراً لأنهما قراء، وقارنا بين آراء المرحوم السيد الشيرازي، وأفكار أستاده المحقق الأنباري، ومدى تفاعل المدرسة الأصولية الحديثة بهذه الأفكار من بعدهما.

وكيف ما كان فان بعض الميزات التي أستطيع أن أثبّتها يمكن تلخيصها بالآتي:

١- ان البحوث الواردة في هذا الكتاب متکفلة ببيان المطالب الأصولية بنحو دقيق ومبرهن.

٢- وأنها مشتملة على أفكار قيمة وجامعة لآراء الشيخ الأنباري والميرزا الشيرازي، والمقرر نفسه - الذي يظهر من ترجمته أنه على مكانة محترمة من العلم والفضل -.

٣- حسبيا يستفاد من بعض المباحث - كمبحث التعادل والتراجيح - عند طرحه لسلوك المصلحة السلوكية، يتبيّن أنه يحاول أن يخرج برأي جديد فيها مستلخضاً من أفكار الشيخ الأنباري، وآراء الميرزا الشيرازي.

٤- اضافة الى ما سبق أنه ذكر هوامش وتعليقات دقيقة ومتينة من المقرر نفسه بغية الفائدة.

٥- يتضمن الكتاب ذكر بعض الآراء الأصولية لمن تأخر عن أستاده الميرزا الشيرازي، أو معاصريه، وتستحق أن تذكر نظراً لأهميتها.

٦- ان مهمة المقرر - قدس سره - تتجلّى بصورة جدية في محاولة تقديم دورة أصولية متناسقة لاستاذيه الشيخ الأنباري والميرزا الشيرازي، والتلتفيق بينها بحيث تكون الدورة متكاملة للقراء، وهو جهد كبير له أهميته وقيمته العلمية.

٧- حرص المقرر على ربط الفكر الماضي بالحاضر من خلال رأي أستاذيه العلمين: الأنباري، والشيرازي، واظهار تقدم هذا العلم بالمستوى المرحلي في ميدان

الفقه الإسلامي ومدى الاستفادة منه. وهو عمل علمي مهم، يؤكد على تطوره في الفقه الإمامي الأصولي.

رابعاً - مع المحققين:

ولا شك أن الأخوين الجليلين فضيلة الشيخ محمد جواد أنصاريان، وفضيلة الشيخ محمد رضا خراشادي قد بذلا جهداً كبيراً، وعملاً مقدراً في سبيل تحقيق هذا الكتاب الجليل، وابراجه سليماً من كل شائبة، ويمكن حصر مهمتها بالآتي:

١- جمع النسخ الثلاث المخطوطة، المقارنة فيما بينها، ثم استخراج نسخة منها اعتمد عليها في الطبع.

٢- تقديم دورة أصولية كاملة للقراء الأفضل من تقرير الإمام الشيرازي من مجموع هذه النسخ، واتمام الناقص في نسخة الأصل من النسختين الفرعيتين، اللتين أشرنا إليها.

٣- الاستعانة بأساتذة الاختصاص في الحوزة العلمية لحل بعض العبارات المبهمة أو المسوبة، وكذلك بالاستعانة ببعض الكتب الأصولية المخطوطة والمطبوعة، مع الاشارة لكل ذلك في الهوامش.

٤- رتبت المباحث حسب ترتيب النسخة الفرعية (نسخة الم Bairi) لأن نسخة الأصل كانت مضطربة الترتيب بالتقديم والتأخير، وجاء ترتيب نسخة الم Bairi هكذا:

المجلد الأول يضم:

١- مبحث الوضع وما يرتبط به .

٢- الحقيقة الشرعية .

٣- المشتق .

٤- الصحيح والأعم .

٥- دلالة الأمر على الوجوب .

٦- الفور والتراخي.

٧- المرة والتكرار .

المجلد الثاني - ويضم :

١- مبحث الأجزاء .

٢- مقدمة الواجب .

٣- اجتماع الأمر والنهي

٤- في دلالة النهي عن الفساد .

٥- المفاهيم .

٦- تداخل الأسباب .

المجلد الثالث - ويضم .

١- مبحث القطع .

٢- الظن .

٣- البراءة .

٤- الاستغلال

٥- التعادل والتراجيح .

وقد جعل ترتيب المجلدات هكذا، لأن النسخة الفرعية (نسخة الم Bairi) كاشفة عن أن نسخة الأصل كان ترتيبها هكذا حين استنسخ الم Bairi نسخته عنها .

٥- ولما كان مبحث الصحيح والأعم ناقصاً في نسخة الأصل (الروزدي) وكان هذا النقص في أول المبحث، فقد قدم ما في نسخة اللاري، ثم اتبع بما هو موجود منه في نسخة الأصل .

٦- أما في مبحث البراءة فقد كان الأمر بالعكس حيث تم المبحث بما ذكره اللاري في نسخته .



٧- اسناد المطالب الى قائلها، او الى المصادر المذكورة فيها، ولاجل التوضيح ذكر في بعض الأحيان نص عبارات الكتب أو القائلين .

ان هذا الجهد الذي بذله المحققان له أهميته الخاصة في ابراز معالم الكتاب سليماً ومفيداً، وهو في الوقت نفسه جهد مرهق، خاصة إذا اطلعنا على نسخة الأصل، ونسخة الحائز، ورداة الخط، وكثرة التشطيب فيها، وما الى ذلك من الأمور التي تضر بقيمة المخطوطة، وتقلل من أهميتها، ولكن العمل الرائع الذي أسداه الأخوان المحققان أكمل هذه النواقص وأتحفا المكتبة الأصولية العلمية بفكر جدير بالاثبات، لأنه يعتبر حلقة الوصل بين المدرسة الأصولية القديمة وال الحديثة.

فلهما كل تقديرى واعتزازي، راجياً من الله سبحانه أن يوفقهما وأمثالهما من العاملين في احياء التراث الاسلامي، انه سميع مجيب.

خامساً- مع مؤسسة آل البيت لاحياء التراث الاسلامي:

هذه المؤسسة الفتية، والتي قامت على سواعد شابة، وأفكار حية، وهمة عالية، حققت الكثير الكثير في فترة في حساب الابناء والتركيز قصيرة جداً، قد يصعب على الكثيرين من لهم طول البال، وسعة الامكانيات، انجاز مثل هذا العمل التراثي الرائع، والذي نحن بحاجة شديدة اليه.

حين سمعت بقيام المؤسسة كنت أشك أن تتمكن الادارة الشابة أن تتحقق أهداف مؤسسيها، لأنها واسعة الى درجة يصعب تصورها، ثم بعد زمان توقفت لزياراتها وشاهدت مالم يكن بالحسبان، لجاناً متعددة، تعمل كل واحدة في جهة، ورأيت استعداداً لدى الأخوة العاملين فيها على اختلاف أعقاهم روح التعاون والاصرار على انجاح العمل، وتحقيق أهداف المؤسسين لها، وقابلت كل ذلك ومن الجميع باعتزاز وافتخار وإعجاب، ويشهد الله أكبرت العمل وقدرت الجهد، وغمرتني الفرحة كل الفرحة أن الشيء الذي تمنيته منذ زمان في طريقه للتحقيق، وكل مولود ينمو ويكبر حتى يكون في يوم ما عملاً يباهر به.

ليس هذا العمل التراثي الفكري حكراً على فئة، أو جهة، أو دولة، كلا،

فالمعيار القابلية، والاستعداد، والثابرة، يحقق الانسان الهدف ما يريد. خاصة وأن هذه المؤسسة ليست تجارية، ولا للاستفادة الشخصية، ولا لعمل يراد منه منصب، إنها هو للعقيدة، للفكر الحر، للعلم، للانسانية.

وإذا كنا حريصين على إبقاء هذه المؤسسة حية نامية، علينا أن ندعمها ونسندها كل حسب امكاناته ومساعداته. وقد دلل الاخوة العاملون فيها جمِيعاً على أن ماظهر لهم من إحياء التراث الفكري الامامي، قد يربو على المائة مشروع - كما أتصور - وأرجو أن يكون أكثر.

واني على ثقة - وكما أعرف المؤسسين جيداً - أن السواعد التي تبني هذا الصرح الفكري، سوف تخليد، ولن تبل، وتستحق التكريم والتقدير، فلهم مني كل الاكبار والدعاء الى العلي القدير أن يوفقهم ويوفقنا لإعلاء كلمة الاسلام، وجعلها هي العليا، وهو ولي التوفيق.



اصل احتمال انتقال المقطور الى اخر حيز محربي (والي) في القليلة مثل الارجح في الفا وبرىءاته مقدمة الى
انه لازم ان يكون انتقال المقطور الى اخر حيز محربي (والى) ونحوه من المقطورات فوائض حماودة (والى) ونحوه من المقطورات
معهم. اولاً ترس في مكانه اليه ينتمي ولهما اسهام المقطورات اليه ينتمي معتبر تضررها وادخلاه قراردة ملحوظ من مكوناته
الخط ويكفي الخط مستقلة بمحى ما ذكر العونة اراده افراده (والى) ينتمي اليها ضرر (والى) ادراكه (والى) مكوناته (والى)
ارادة ضرر كل وحدة امنية (والى) اراده افراده (والى) مكوناته (والى) فرداً من افراده (والى) الحال

صورة الورقة الأولى من نسخة المقرر الشيخ علي الروزدربي.

لهم اعز رحمك وصهر وجمع طالبك ونور عبادك وحدك لا يُنافيك سر حسنه عَزَّلَهُ مُؤْمِنٌ

نموذج آخر من نسخة المقرر الشيخ علي الروزدربي.

لهم اكرمنا من عذابك واجعلنا من عبادك اللهم ارحمنا

لسم لب رفیع صور و صور عالم و دو هر که که داده اند
ما معنی اصطھاک از جسم صیغه دیگر دو هر و فرازی دعماً همچوں
از جسم دلای مهک دل همچوں دل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِرَبِّكَ

أصل قد يعم المفطر الموضوع باعتباره المعنون بالمفطر والمتكرر والمبتدا والمغلوط والمخل
لأن الموضع له ميزة مشددة وإن كانت المفقرة بمقدار معرفة الأدلة على المفطر لأن النظر في التقييم على الموضع له معنى ضئيل
عما يفهم بالمفطر فيه دليل ما ألم يتحقق والبيان فهما مختلفان فال濂جط يلاحظه جلياً مما لا يلاحظه كموضع له
فلا يقتضى المفطر كذا بحسب ما يزداد بالمعنى المستلزم وهو دليلاً على المفطر وإن كانت المفقرة مكتبة
إذما من المفطر مفدو الموضع للأدلة التي يقتضي بها حتى قبل بذلك فيكون المفطر مفدو الموضع فإذا ذكر
الشخصية الأولى المفطرة إلا للذى يشجع صنفها أن الأعلم لم يذكر المفطرة لأنها تبيّن المفطرة وعدها اصر على الحشرى،
لآخر
إذ يذكر المفطرة ترقى بها ماذكرة المفطرة إلى المفطر الموضوع لمحبسها بذلك وإن المفطرة في نفسها
المبتداً وإن المفطر لم يقتضي كل واحد بحسب الأدلة التي يقتضي بها المفطرة وإن المفطرة في نفسها
وإن المفطر لم يقتضي كل واحد بحسب الأدلة التي يقتضي بها المفطرة وإن المفطرة في نفسها
الأدلة السابقة بذاتها لأن الموضع فيها يقتضي المفطرة وإن المفطرة في نفسها
بعض بحسب ما يقتضي بذلك المفطرة في المفطرة الأولى وما يقتضي المفطرة في المفطرة الثانية
ملحوظة المفطرة يقتضي المفطرة الأولى المفطرة في المفطرة الأولى وما يقتضي المفطرة في المفطرة الثانية
فإن معاير لازم من المفطر المفطرة الأولى بحسب ما يقتضي المفطرة الأولى وإن معاير لازم من المفطرة في المفطرة الثانية
المعين في المفطرة الأولى بما يمكن حصول لها في المفطرة الأولى وإن معاير لازم من المفطرة في المفطرة الثانية
ثانية يقتضي المفطرة في المفطرة الثانية وإن المفطرة في المفطرة الثانية وإن معاير لازم من المفطرة في المفطرة الثانية
يشترى والقول يعني دخول المفطرة في المفطرة الأولى وإن دخولها في المفطرة الأولى يقتضي المفطرة في المفطرة الثانية
الموضع بواحدة التقييم الذي ذكره الأبنقطيون على ماذكرة المفطرة الأولى صاحب المفطرة في المفطرة الأولى

وجود الشرط فلا يعقل مخلاف عليه مع متحققه شبه وبعدها ان انتهى تجربة المثابة بذلك الامر ، فـ فـ
بعثا من غيرها كغيرها بحيث يستبعد متحقق الفعل على الحال فيه في الوقت الحاضر وبالذا متعلقة عما في الامر فإذا انتهى الشكل عـان
للفعل مفعله عند وجود امر يذكر ذلك الشكل اعمـالـه فـيلـتحقـونـلاـنـالـأـمـرـإـلـأـثـيـاـ طـبـشـأـةـاـلـأـقـمـعـلـبـلـغـهـإـلـمـرـيـةـلـبـعـثـ
ما في المثابة الفعل على وجوه ذلك الامر فـهـذـاـعـبـعـثـاـذـاـجـدـيـكـوـنـالـحـرـرـوـالـبـاعـثـلـخـوـالـفـعـلـجـعـهـهـوـرـلـكـلـطـبـشـأـةـ
فـغـيـرـجـاهـةـالـطـبـجـدـيـدـاـصـلـاـفـهـذـالـدـلـلـالـمـرـبـدـالـفـعـلـاـنـاـهـوـفـلـكـشـأـةـيـعـثـاـذـاـاـصـلـهـوـمـادـهـاـنـاـهـوـهـذـاـ
مـجـوـدـلـشـرـطـمـتـاـسـبـبـاـلـنـوـهـوـكـرـهـفـشـلـهـكـشـلـالـنـوـجـعـبـثـاـذـاـاـصـلـهـاـنـاـهـوـهـذـاـلـنـوـهـذـاـ
الـمـهـيـاـشـلـهـزـلـمـاـ،ـوـعـيـرـهـوـلـذـاـلـمـاـمـوـلـعـيـدـهـبـشـكـعـلـهـذـاـلـجـبـرـتـمـخـضـرـيـسـوـجـوـدـلـشـرـطـوـكـانـالـوـلـعـاـمـلـاـ
اـمـرـهـزـشـلـاـدـعـرـجـوـدـلـشـرـطـدـبـكـوـنـدـلـذـاـلـطـبـجـمـرـكـالـعـبـدـجـعـوـالـفـعـلـعـشـلـلـوـنـكـالـامـسـالـجـمـعـنـدـكـماـيـذـلـكـ
الـطـبـلـهـيـكـجـزـاـلـهـمـهـيـدـهـهـنـهـلـبـجـيـرـعـدـهـلـلـتـجـيـنـالـنـوـمـوـالـعـقـارـلـخـاـصـلـاـنـاـمـعـلـقـعـلـلـلـيـشـرـطـاـنـاـهـوـتـجـزـفـلـكـ
الـشـأـةـوـهـوـالـتـجـزـحـاـلـهـيـنـاـاـمـرـمـاـمـوـاـذـاـضـفـتـلـاـمـرـبـرـيـعـبـعـدـاـعـرـبـاـكـفـلـيـاـوـاـاـضـبـتـلـاـمـاـمـوـ
بـسـمـيـلـتـيـغـلـاـفـعـلـيـاـمـاـذـاـعـقـدـهـلـكـفـصـاـحـالـمـنـاقـشـةـالـمـذـكـورـهـاـذـيـعـدـهـاـيـتـيـعـنـاـذـاـمـعـلـقـعـلـلـلـيـشـرـطـ
هـوـلـشـفـالـذـمـةـالـمـكـفـفـلـاـيـفـعـلـاـمـاـمـوـهـهـلـاـخـيـعـنـالـنـوـمـاـنـفـعـنـدـلـلـيـتـيـاـاـشـعـيـهـلـقـدـدـهـالـراـجـبـ
لـلـقـعـدـتـلـلـجـزـيـءـفـيـمـاـاـحـدـهـاـلـتـوـكـعـشـرـوـنـوـشـرـبـعـالـنـاـمـسـمـيـعـزـزـوـلـمـاـلـهـعـدـلـلـكـ

التبغ عذبة حرام مهلاً من الدقير من مثلك

الطبیعی علیہ رحمة متعالاً طلاق من الامداد فکی عهد

امونا بمحبكم ودينكم والرضا والدرب

حُكْمَانِ اقْتِيلَ مِنْ قَاتِلِهِ أَمْ لَا يَأْتِي بِهِ

وَدِبَابًا وَأَنْجَى الْمُرْكَبَ عَنْ دَرْبِ

جعفر و علی فاطمی

و

卷之三

صورة الورقة الأخيرة من نسخة الشيخ محمد الحائز الخراساني.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالْيَهُدُو لِلَّهِ حَدَّا يَدُو مَا بِالدُّوَامِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَالْخَيْرِ الْعَالَمِ
مَا دَاهَتِ الْأَصْوَلُ مُتَقْتَنَةً بِالْأَحْكَمِ وَمُشَرِّفَةً بِفِنْمِ الْأَعْلَامِ
إِذَا بَعَدَ فَلِسُونَدَنَا سُواعِدُ الْتَّوْقِيقَاتِ عَلَى اخْتِتَامِ الْمُجَلَّدِ الْأَوَّلِ حَتَّى
رَتَقَرَّتِ الْأَسْمَاءُ مِنْ قَبْلِهِ وَأَبْنَى الرُّوحُ جَعْلَنَ السَّرْفَادَهُ وَعَلَقَنَادَ عَلَى
الْأَوَّلِيَّهُ مِنْ مَقْصَدِهِ كَتَبَ فَرَائِدَ رَسُولِ رَسَانِدَنَا الْأَعْلَامِ شَرَعَتْ
خَارِسَمِ الْمُجَلَّدِ الشَّانِخِ حَارِسَفِيدَهُ مِنْهُ دَأْمَظَلَهُ وَعَلَقَهُ عَلَى سَأَرِعَفَهُ
الْأَسْتِيهِ عَلَى زَبَحِ الْأَعْلَيَّهُ وَشَرَحَ أَيْضَمِ فَصُولِ مَقْصَدِهِ الْكَامِ فِي رَسُولِ الْبَرَائِغِ
فِي بَيَانِ مَعَانِي الْأَصْرَوَافِ مِنْ وَفَرَوْفِ الْأَقْمَ وَفِي بَيَانِ الْمَدِ
وَفِي بَيَانِ مَعَانِي الْأَصْرَالِيَّهَا وَبَيَانِ احْكَامِهَا وَمَدَارِزِهَا وَكَيْفِيَهُ مَفَادِهَا
وَمَنْهَا وَفِي صَافَرِ الْأَصْرَالِيَّهَا وَبَيَانِ احْكَامِهَا وَمَدَارِزِهَا وَكَيْفِيَهُ مَفَادِهَا
وَأَعْتَارِهَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَنَتَفَحِّصُهُمْ بِهَا فَقُولُ امَا مَعَانِي الْأَصْرَالِيَّهَا
إِنَّهَا هَا عِصْرَهُ كَمَعَ اثْنَيْنِ الْمُحَرَّخِ فَوَاللهِ الظَّوْسِيَّهُ الْأَرْبَعِمِعْشَرُ كَامِبَنِيَّ وَالْمَاخِرِ
وَالْمَرْجِعِ وَالْمَسْتَنِدِ وَالْمَطْرُدِ وَالْفَرِبِ وَالْكَنْتِ بِالْمَعْهَدِ وَمَنْرُوْلِ الْمَهَرِ
الْرَّجَالِ أَصْدَرَهُ كَمِيزِ وَالْأَصْوَلِ الْأَرْبَعَعَمْرَهُ ابِي الْكَتَبِ الْمَعْدَدِ ١٤٨١ مِنْ جِمِيعِ
كُلِّ الْرَّجَالِ أَصْدَرَهُ كَمِيزِ وَالْأَصْوَلِ الْأَرْبَعَعَمْرَهُ ابِي الْكَتَبِ الْمَعْدَدِ ١٤٨١ مِنْ جِمِيعِ



٧٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَيُّهُ الْكَلَمُ الْمُبِينُ
كَذَلِكَ شَرِيكُنَا زَيْنُ

Books.Rafed.net
للغاية المحق

لِمُؤْلِفِ الْمُغْرِبِيِّ

الموافق ١٢٩٠ هـ

لِجَزِيعِ الْأَوَّلِ

تَحْقِيقُ

مَهْفَقْتِنْسْتَرِيِّ الْبَيْتِ عَلَيْهِ الْأَحْمَاءُ الْمُرَادِ



Books.Rafed.net

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقی

أصل قد ينقسم اللفظ — الموضوع باعتبار المعنى الموضوع له — إلى متعدد المعنى،
ومتكررٌ.^٥

والمتكرر إلى المشترك ، والمهما ، والمنقول ، والمرتجل لأنَّ الموضوع له فيها متعدد ، وإنَّ المنقول مهجوراً عن المعنى الأول على اختار ، لأنَّ النظر في التقسيم على الموضوع له ، مع قطع النظر عن بقاء استعمال اللفظ فيه وعدمه .

وأما الحقيقة والمحاز، فهما صفتان عارضتان للفظ، بملحوظة الاستعمال، لا يلاحظة الموضوع له، ومن جعله من أقسام متكرر المعنى، كصاحب المعلم، فراد بالمعنى المستعمل فيه.

و يشكل ما صار إليه — رحمة الله — من حيث اختصار الألفاظ — على ما ذهب إليه — في متکثر المعنى ، إذ ما من لفظ متعدد الموضوع له إلا ويصبح استعماله في معنى مجازاً ، حتى قيل بذلك — أعني بجواز استعمال كل لفظ في معنى آخر مجازاً — في الأعلام الشخصية إلا في لفظ الجلالة؛ للنهي الشرعي عنه ، مع أن الأعلام ليست من اللغات ، ولا تنسب إلى لغة دون أخرى على المختار.

ثم المشترك — أي المشترك اللفظي — له تعريفات، أجودها ما في غاية المرام، من أنه هو اللفظ الموضوع لمعنىين ابتداء، والأولى زيادة قيد (تفصيلاً) لإخراج

المهمات، فإنَّ الموضوع له فيها متکثر، إلا أنَّ اللُّفْظ لم يوضع لـكُل واحد تفصيلاً بل وضع للجزئيات إجمالاً، وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة، فإن أراد عدم وجود المناسبة رأساً، فهو سهو، إذ لا يجب ذلك في المشتركات، بل توجد المناسبة بين كثير من معاني المشتركات، وإن أراد عدم ملاحظتها فهو جيد، إلا أنه لاحاجة إليه لأنَّ قيد (ابتداء) يعني عنه.

وأما المنقول والمرتجل، فيشاركانه في التعريف عدا القيد الأخير، أعني قيد ابتداء لأنَّ الوضع فيها على الترتيب، والتراخي عن الوضع الأول للمعنى الأول، وهو ما يتفارقان في اعتبار الهجر عن المعنى الأول، بحيث يحتاج إلى نصب قرينة إذا أريد استعمال اللُّفْظ في المعنى الأول، أي المنقول على اختار، دون الثاني، وهو المرتجل، وأيضاً ملاحظة المناسبة بين المعنى الأول والثاني معتبرة في المنقول دون المرتجل.

ثم إنَّ غرضنا من الترتيب حصول الوضع في المعنى الثاني، في آن معاير لأنَّ وضع اللُّفْظ للمعنى الأول، بحيث يعد العرف هذين الآنين زمانين متغيرين. ومن الابتداء حصول الوضع لكلا المعنيين في آن واحد عرفاً، فإنه لا يمكن حصوله لهما في آن واحد حقيقي، وبعبارة أخرى بحيث يعد العرف آنِيهما آنا وزماناً واحداً.

ثم إنَّ جعل المنقول والمرتجل قسمين للمشتراك ، وللحقيقة والمجاز، بناء على اختار عندنا، و إلا ظاهر الأكثر، وصريح التفتازاني -في شرح الشرح - والقوانين دخول المرتجل في المشترك ، وظاهر المعلم دخولهما في المجاز، حيث إنه -رحمه الله - جعلهما، والحقيقة والمجاز مما يختص فيه الوضع بوحدة.

والتقسيم الذي ذكرنا لا ينطبق على ماصار إليه صاحب المعلم، إلا بملحظة المستعمل فيه، كما أشرنا إليه سابقاً، وأما على ماصار إليه الأكثر فهو وإن كان منطبقاً إلا أنَّه لابد من تعميم تعريف المشترك بحيث يشمل المرتجل.

ويمكن انطباق ما ذكرنا من تعريفه عليه على ماصاروا إليه بزيادة قيد (من غير مناسبة) و إسقاط قيد الابتداء، بأن يقال المشترك : هو اللُّفْظ الموضوع لمعنىين تفصيلاً من غير مناسبة، فقيد (تفصيلاً) لإخراج المهمات كما عرفت، وقيد (من غير مناسبة) لإخراج المنقول، والمراد بعدم المناسبة عدم ملاحظتها لعدمها رأساً.

ويمكن انطباق التعريف المذكور عليه من دون زيادة، ونقصان فيه، بأن يراد بالابتداء عدم ملاحظة المناسبة فلا حاجة إلى زيادة لفظ (من غير مناسبة) وهذا أجود.

في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له ٥

ثم إنه أورد سلطان المحققين على صاحب المعلم – حيث جعل المرتجل والمنقول

من أقسام المجاز^(١) – بوجهين:

الأول: إن ذلك خلاف تصریح القوم، بأنها من المعانی الحقيقة الموضوع لها

الألفاظ.

الثاني: إن استعمال المرتجل – حينئذ – غير صحيح، لأن الاستعمال الصحيح ناشئ: إما عن الوضع، فالمفروض اختصاصه بالمعنى الأول الموضوع له اللفظ أولاً، ولا وضع لللفظ في ذلك المعنى المرتجل له بالفرض، حتى يجوز الاستعمال لأجله. و إما عن ملاحظة المناسبة فالمسلم المعروف اعتبار عدمها في المرتجل، حتى أن بعضهم اعتبروا عدم وجود المناسبة رأساً، فيكون الاستعمال حينئذ غلطاً^(٢).

ويمكن الجواب عن الوجهين، بأن مراد صاحب المعلم من اختصاص الوضع بوحدٍ، هو الوضع التخصيسي الذي هو فعل الواضح، كما هو الظاهر من الوضع عند الإطلاق لامطلاقاً، حتى التخصص، بل استعماله فيه مجاز باعتبار بعض العلاقة بينه وبين التخصيسي، فإن الوضع التخصيسي إنما هو مجرد العلقة الحاصلة من كثرة الاستعمالات المجازية بغير قرينة متصلة، والظاهر من الوضع هو فعل الواضح الذي يشير سبباً للعلقة بين هذا اللفظ وذلك المعنى، فكأن العلاقة في التعيني هي السببية والمبتدية، والوضع التخصيسي وإن كان يوجد في بعض أفراد المنقول، إلا أنّ الغالب فيه هو التخصص، فجمعه – رحمه الله – المنقول والمرتجل، والحقيقة والمجاز، في حقيقة واحدة لاشراكهما معه في اختصاص الوضع التخصيسي بوحدة منها أيضاً نظراً إلى الغالب فيها، لا لعدة إياها مجازاً، ولاريب أن الحقيقة لا تستلزم الوضع التعيني بل ظاهر قوله – رحمه الله – أو صريحه وإن غالب كون المنقول حقيقة، لأنّ المراد بالغلبة باعترافه – رحمه الله – هو هجر المعنى الأول، ومن الواضح أن هجر الأول يستلزم اختصاص اللفظ بالثاني .

هذا، لكن الانصاف أن هذا الجواب لا يدفع السؤال عنه. رحمه الله. بالنسبة إلى

(١) المعلم: ٦.

(٢) حاشية سلطان المحققين منضمة إلى حاشية ملاصالح المازندراني: في مبحث الألفاظ، وانظر المعلم: ٢٦ عند قول المصطف: وإن غالب وكان الاستعمال المناسب فهو المنقول: أقول الظاهر من كلامه أنه لا وضع في المعنى المنقول إليه والمرتجل الغ.

المرتجل، إذ الظاهر أنَّ وضعه لا يكون إلا على سبيل التخصيص، لأنَّ الوضع التخصسي – كما عرفت – حاصل بالاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبة، وهي متعددة في المرتجل، لأنَّ المعروف من تعريفه أخذ قيد اعتبار عدم المناسبة، أو عدم اعتبارها فيه، وعلى التقديررين يجب أن لا تلاحظ فيه المناسبة مطلقاً، حتى ملاحظة علاقة التضاد، فلا يجدي ما يتوهم من جعل عدم المناسبة علاقة للتجوز، فيجب أن يكون وضعه تخصيصاً، فاختصاص الوضع بواحد في المرتجل يدل على نفي الوضع بالنسبة إلى المعنى الثاني، لأنَّ الواحد الذي يختص به الوضع، لو كان هو المعنى المرتجل إليه يلزم نفي الوضع من المعنى الأول، وهو خلف، فحينئذ يتبعه الوجه الثاني من الإيراد.

هذا، ثم إنَّ جعل المرتجل من أقسام المشترك مبني على عدم اعتبار هجر المعنى الأول في المرتجل، لوضوح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك على ما هجر أحد معنييه، وإنَّا لدخل المنقول أيضاً، وهو خلاف ظاهر الأكثر، وإنَّ درجة التفتازاني في تعريف الحاجي للمشتراك، وحينئذ فلا يبقى فرق بين المشتركات، حتى يسمى بعضها بالمرتجل دون بعض.

نعم لوقيل باعتبار عدم المناسبة بين المعنيين – في المرتجل – صح تقسيم المشترك إلى مرتجل وغيره، وأما إذا قيل بكفاية عدم اعتبار المناسبة فلا.

وكيف كان فادخاله في المشترك بعيد عن كلمات القوم.

أما أولاً: فلأنَّ المرتجل في كثير من الكلمات قسم للمشتراك.

وأما ثانياً: فلأنَّ لهم يفرقون بين المنقول والمرتجل باعتبار المناسبة في الأول، دون الثاني، كما اعترف به المحقق القمي – رحمه الله – حيث جعل أخذ عدم المناسبة في تعريف المرتجل تعسفاً.

وقد يقال في الفرق بين المرتجل، وسائر أقسام المشترك التي هي المشترك بالمعنى الأخص: إنَّ المرتجل ما كان أحد وضعيه من الواضع، والآخر من العرف، معبقاء المعنى اللغوي، بأنَّ كان اللفظ في اللغة موضوعاً لمعنى، ثم طرأ له في العرف وضع آخر لمعنى آخر ابتداء، من دون ملاحظة مناسبة المعنى اللغوي، فالمشتراك على قسمين:

أحدهما: ما كان جميع أوضاعه من الواضع.

والثاني: ما كان أحد الأوضاع من أهل العرف. فال الأول هو المشترك بالمعنى الأخص، والثاني هو المرتجل، وهذا ظاهر التفتازاني وهو حسن.

في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له ٧

ويرد على تعريف المنسوب دخول المشترك المشهور في بعض معانيه، لأن غير المشهور يحتاج في إرادته إلى نصب قرينة.

ويدفع أولاً: بمنع صلاحية الشهرة لحجر بعض المعاني، إلا على القول بالتوقف في المجاز المشهور، أو الحمل على المعنى المجازي.

وثانياً: بأن المراد بالحجر ما يحوج^(١) إلى نصب القرينة الصارفة، لامطلق القرينة.

وكيف كان فالمنسوب ينقسم إلى تخصيصي ومتخصصي، وقد سبق في تقسيم الوضع أن منشأ التخصيص هو الاستعمالات المجردة عن القرآن، خلافاً لبعض المحققين.

ثم إنه قال في القوانين^(٢): والثاني – أعني التخصيص – يشتمل على معلومة تاريخ التخصيص. وفيه نظر.

أما أولاً: فلأن ثمرة النقل إنما هي حمل اللفظ على المنسوب إليه، وهذه تترتب على النقل التخصيصي مطلقاً، أما مع معلومة التاريخ فواضح.

وأما مع عدمها فلأن أصالة تأخر استعمال المقصوم – عليه السلام – ذلك عن زمان حصول التخصيص تقتضي حمل اللفظ على المعنى الثاني، ولا تعارضها أصالة تأخر التخصيص عن زمان الإستعمال، كما هو الوجه في حكمه – رحمه الله – بالإجمال حينئذ على الظاهر، فإن التخصيص ليس من الأمور الأصلية والحوادث المستقلة في عرض الاستعمال، حتى يكون بنفسه مورداً للاستصحاب، فيعارض استصحابه أصالة تأخر الاستعمال، بل هو من الأمور التبعية، ومن قبيل لوازم المهييات التي جريان الأصل فيها يتبع جريانه في ملزوماته، والمفروض عدم جريانه في ملزوم التخصيص الذي هو الاستعمال، لأن بلوغه إلى درجة النقل مقطوع به.

اللهم إلا أن يقال إن مقطوعية الاستعمال تمنع من جريان الأصل في نفس الاستعمال بالنسبة إلى زمان القطع. لكن نقول إن ملزوم التخصيص، وسببه ليس إلا الاستعمال الأخير من سائر الاستعمالات المجازية، الذي بلغ اللفظ عنده إلى درجة التخصيص، والاستغناء عن القرينة، وهو مشكوك فيه بالنسبة إلى زمان صدور هذا

(١) أحوج إليه أحواجاً إفتقر. (اقرب الموارد) مادة حوج.

(٢) القوانين: ١٠، عند قوله في السطر الأخير: والثاني يشتمل بعد تاريخ التخصيص.

اللفظ من المعصوم عليه السلام، فيجري فيه أصالة تأخره عن زمان صدور هذا اللفظ واستعمال الإمام عليه السلام — إياته، فيقع التعارض بينها وبين أصالة تأخر استعمال المعصوم — عليه السلام — عن زمان حصول التخصيص.

وأيضاً إن الأصل في اللوازم والامور التبعية إنما لا يجدي إذا جرى في ملزوماتها، فإذا فرضنا عدم جريانه فيما نحن فيه في الملزوم الذي هو الاستعمال، فيجري في اللازم الذي هو التخصيص، فيقع التعارض أيضاً لذلك.

هذا، لكنه مدفوع بأن تعارض الأصلين فيما نحن فيه، قد ينتج التوقف بل يقتضي التقارن، لما ثبت — في مبحث تعارض العرف واللغة — من أن الأصل في مجھول التاريخ التقارن، وعليه عمل الأكثر، فإذا ثبت التقارن بالأصل، فهو يقتضي أن يكون آخر استعمال يتحقق به التخصيص، هو ورود هذا اللفظ من المعصوم عليه السلام واستعماله له، لأن الاستعمال المقارن لحصول النقل لا يتصور في النقل التخصسي، إلا في المعنى المنقول، فيحمل على المعنى المنقول إليه.

هب أن يكون ذلك الاستعمال مجازاً، لعدم تحققه بعد حصول التخصيص، لأن الغرض حمل اللفظ على المعنى الثاني، سواء أريد منه مجازاً أو حقيقة، وليس هذا الأصل من الأصول المثبتة، لأنها في الأحكام الشرعية، وإثباتها باللوازم العقلية والعادلة، والغرض هنا ترتيب الآثار الشرعية عليه فإن كون استعمال المعصوم — عليه السلام — ذلك — هو الاستعمال الذي يتحقق به التخصيص — ليس من الأحكام الشرعية، كيف وجميع الأصول اللغوية كأصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة وغيرها من الأصول مثبتة لأمر آخر.

وكيف كان فالاصول المثبتة لأمر معتبرة في مقام الألفاظ مطلقاً.

والسر فيه أنها معتبرة هنا من باب الظن، وأما الأصول الجارية في إثبات الأحكام، فعدم اعتبار المثبت منها — أيضاً — على القول بالبعد وأما على اعتبارها من باب الظن فهي كالاصول اللغوية.

وأما ثانياً: فلأن ورود الإشكال في النقل التخصسي — عند الجهل بالتاريخ — أوضح منه في التخصسي، الذي خصه به، إذ مع ثبوت التقارن فيه أيضاً لا يثبت استعمال هذا اللفظ في المعنى المنقول إليه، لامكان اتحاد وضع أحد من العرف ذلك اللفظ للمعنى المنقول إليه، حين استعمال هذا اللفظ في هذا الاستعمال الخاص في

المعنى المنقول منه، الذي هو المعنى الأول.

هذا، ويمكن توجيه كلام الحق المذكور من وجهين:

الأول: أن يقال بتغليط النسخة بأن يكون عبارته — رحمه الله — التخصيسي مكان التخصيسي، ويكون مراده إيراد الإشكال في التخصيسي، فيكون إشكاله في محله.

الثاني: أن يقال: إنه — رحمه الله — لم يعن بأصله التعارض، بل الإشكال كان عنده وارداً في كلا القسمين من قسمى المنقول أولاً وبالذات، إلا أنه لما كان الغالب والعادة والطريقة على ضبط تاريخ المنقول التخصيسي، فلم يتعرض للإشكال فيه لدفعه لذلك، وتخصيصه الإشكال بالقسم الثاني، الذي هو النقل التخصيسي، لعدم الضبط في تاريخه، فيكون التقيد بهذا القسم من باب تحقيق مورد الإشكال فعلاً، لا للتحرج عن القسم الآخر، وهذا من قبيل سائر القيود التي يذكرونها لتحقيق موضوع الحكم، ولا يقصدون به الاحتراز عن شيء، مثل قوله: إن رزقت ولدًا فاختنه، وإن قدم زيد من السفر فزره.

وهكذا ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى الحقيقة والمحاز. والكلام هنا يقع في مقامات ثلاثة: الأول في تعريفهما، والثاني في بيان أقسامهما إيماء، والثالث في ذكر أحکامهما.

أما المقام الأول، فقبل الشروع فيه نقول: إن الحقيقة فعيلة من حق يحق حقاً إذا ثبت، والتاء فيها ناقلة، إن كانت بمعنى المفعولة، لعدم مراعاة علامه التأنيث في الفعال، إذا كان بمعناها. وإن كانت بمعنى فاعلة فالظاهر أنها أيضا ناقلة، إذ معنى الحقيقة الآن إنما هو نفس اللفظ المستعمل وجوهره، بحيث سلبت منها جهة الوصفية التي كانت فيها في الأصل.

هذا، مع إمكان أن يكون مراعاة أحکام تأنيتها على أن اصلها بمعنى فاعلة. وأما المحاز فهو مصدر ميمي من جاز يجوز جوازاً، ونقل في الاصطلاح إلى الكلمة الجائزة عن معناها الحقيقي إلى غيره بواسطة أو بواسطتين. أما الأول فواضح، وأما الثاني فبنقله عن معناه المصدري إلى مطلق الجائز من حمل إلى آخر، ثم بنقله منه إلى الكلمة الجائزة. وكيف كان فهذا معناهما في الأصل.

وأما في الاصطلاح فقد عرّفوهما بتعريف:

منها: ما عن الحاجي^(١) من أنَّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيها وضعت له في وضع أول.

ومنها: ما عن جماعة منهم المحقق^(٢) القمي — رحمة الله عليه — من أنها هي الكلمة المستعملة فيها وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب^(٣).

ومنها: ما عن آخرين منهم الشيخ^(٤) محمد تقى من أنها هي الكلمة المستعملة فيها وضعت له من حيث إنه ما وضعت له.

ويعرف تعريف المجاز على كل منها بقرينة المقابلة.

ثم إنَّ في المقام كلمات من هؤلاء الأقوام من النقض والإبرام، إلا أنَّ غرضنا لما كان الاقتصار بما يقضى به المرام فلم نطل الكلام في ذكرها، وتفصيلها، ثم جرحها، وتعديلها.

وكيف كان فلا بأس بكل واحد من تلك التعريفات الثلاثة عندنا، وإن أورد على الأول بغير ادلة كثيرة.

لكنها مدفوعة بأسرها: بحمل الكلمة (في) في قوله (في وضع أول) على السبيبة كما لا يتحقق على المتأمل في تلك الإيرادات، والشاهد على هذا الاستعمال تتبع استعمالات العرب، ومنه قوله: إمرأة دخلت النار في هرة حبسها أي بسببها ..

لكن الانصاف عدم سلامته من السؤال، حيث أنَّ الكلمة (في) وإن كانت تستعمل في السبيبة، لكن الظاهر أنَّ هذا الاستعمال مجاز، لأنَّ الظاهر منها عند الاطلاق هي الظرفية، ولاريب في عدم جواز الاستعمالات المجازية في الحدود سبباً مع عدم القرينة الصارفة للألفاظ المعينة له في المراد، لأنَّ اهتمامهم في الحدود كاهتمام الشرع في البيوع

(١) اختصر لابن الحاجب المخطوط: واليكم نصه: الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول وهي لغوية وعرقية وشرعية كالأسد، والدابة، والصلوة، والمجاز المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح.

(٢) قد ورد في القوانين في مقام التعريف: ١٣، هكذا: اللفظ إن استعمل فيها وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة انتهى. فمن ملاحظة هذا التعريف لا يستفاد الإسناد المذكور بل المستفاد من القوانين بضم ما أفاده في علامة التبادر وعدم صحة السلب اعتبار الامررين معاً احدهما: اعتبار حيادية الاستعمال فيها وضع له من حيث ما وضع له وهو من تعريف القوانين وثانيهما: اعتبار قيد اصطلاح يقع به التخاطب وهو من بيان العامتين المذكورتين فراجع.

(٣) كما عرفة العلامة بهذا التعريف في مبادى الوصول الى علم الاصول وهو منقول عن أبي الحسين البصري.

(٤) قد ورد في هداية المسترشدين: ٢١ هكذا: ولذا اعتبرت الحيادية في حدٍ كلٌّ من الحقيقة والمجاز.

وسائر العقود، فكما أن العقود مبنية على المغابنة فيجب منها الاتيان بالألفاظ الصريحة في المقصود، الرافعة للجهالة عمما تعلقت به العقود، فكذلك الحدود مبنية على المماكسة في حفظ القيود، الدخيلة في توضيح المحدود، حيث ان كل ذي علم واسعه إنما كان غرضه من التعريف تحديد مسائل هذا العلم، بجامع بينها لفائدة السهولة في التعبير عنها بسبب التعبير عن هذا الجامع، فلابد من الإتيان بالألفاظ صريحة في الكشف عن هذا الجامع بما هو عليه من كونه حاوياً لأفراده، ومانعاً من غيرها. ولأجل ما ذكرنا من فائدة سهولة التعبير تراهم يعتبرون قلة مباني ألفاظ المعرف بها، وخفتها على اللسان أيضاً.

فإن قيل: لا يصح استعمال كلمة (في) في السببية مجازاً، بعد فرض كونها حقيقة في الظرفية ، لعدم العلاقة الظاهرة بينهما.

قلنا: سلمنا، فتكون مشتركة مستعملة في أحد معنيها بلا قرينة معينة، فيعود المذور.

وأما التعريف الثاني، فهو وإن كان مساوياً للثالث، من حيث وضوح الدلالة، لكنه لما كانت كلماته أخف على اللسان فهو الأولى والأرجح فتأمل. نعم قد استشكل فيه السيد بحرالعلوم - رحمه الله - في شرحه للمبادئ العراقية من وجهين:

أحدهما: أنه يختل التعريف، لصدق كل من تعريف الحقيقة والمجاز على ما يصدق عليه الآخر، لأنه إذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي، ثم استعمل في معناه المجازي يصدق على هذا اللفظ أنه كلمة مستعملة فيها وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب، ويصدق عليه أيضاً أنه كلمة مستعملة في خلاف ما وضعت له كذلك. ثم قال اللهم إلا أن يقال: إن نظر القوم في التعريفين إلى الخصوصيات المتشخصة بالأزمان، فيدفع عنهم هذا الإيراد، لأن هذا اللفظ باعتبار خصوصية استعماله في الأمس غير هذا اللفظ باعتبار خصوصية استعماله في الغد.

وكانه - قدس سره - استظهر - من كلمات القوم - أن نظرهم إلى نوع الألفاظ من حيث الزمان، كما أن نظرهم إلى نوعها - من حيث خصوصيات المستعملين - وانت ترى ما فيه، من، بعد نسبة ما استظهره، بل عدم امكانها على القوم،

إذ لا ريب أن اتصاف اللفظ بوصفه الحقيقة والمحاز إنما هو باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له، أو في غيره، فما لم يتحقق الاستعمال لا يتصف بشيء منها، ولا ريب أن الاستعمال لا يتحقق إلا في ضمن الخصوصيات، فالمتصف بهذين الوصفين هي، لا الكلية الذي لا يمكن استعماله إلا باستعمالها، بل نسبة الاستعمال إليه – حينئذ – محاز جداً.

وبعبارة أخرى أحسن: إن نظرهم في التعريفين للحقيقة والمحاز إنما هو إلى الكلمة المستعملة، وهي لا تكون إلا جزئياً من الجزئيات المتشخصة الخارجية، وهي لا يمكن صدق بعضها على بعض فيختل التعريف.

الثاني من وجهي الإشكال أنه يختل التعريف أيضاً، وينقض بما إذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين بينهما علاقة، فاستعمل في أحدهما لعلاقة بينه وبين الآخر، لا كونه أحد معنييه، إذ لا ريب أن ذلك الاستعمال محاز، مع أنه لا يصدق عليه تعريفه، لانه لم يستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح يقع به التخاطب، ويصدق عليه تعريف الحقيقة، مع أنه ليس من أفرادها، فلابد من الإتيان بقيد الحيثية كما في التعريف الثالث، فيندفع الإشكال.

ثم إنه – قدس سره – أورد على نفسه، بأنه مafaييده هذا الاستعمال والتعويل فيه على العلاقة مع وجود السبب المجوز له، وهو الوضع، فاجاب بأن فائدته حصول الفرق بين كلام هذا المستعمل الملتفت إلى المناسبات والعلاقة بين المعاني، وبين كلام العامي المبتذر الذي لا يعرف شيئاً من تلك الوجوه. انتهى.

وفيه منع جواز مثل هذا الاستعمال من وجهين:

أحدهما: كونه لغوياً إذ بعد ما كان غرض المتكلم إفهام هذا المعنى، هو ينادي بإرادته من اللفظ بإطلاقه مع القرينة المعينة، فلا حاجة إلى العدول عنه إلى ما ذكره، فالفائدة التي ذكرها من حصول الفرق، ففيها: أن استعمال اللفظ فيما يمكن فيه للعلاقة بين المعنيين، وداعيها مما لا يمكن اطلاع المخاطب عليه حين الخطاب، بل الذي يفهمه حينئذ إنما هو إرادة هذا المعنى، فإن أراد المتكلم إفهامه أيضاً أنني قصدت بالكلام إفهام هذا المعنى بمحاجة المناسبة لحصول الفرق المذكور، فهو من أقبح الأمور التي لا يرتكبها إلا السفهاء، بل إلا الجانين.

وثانية: إن الاستعمال المحازي لابد أن يتربّ عليه ما ذكروا له من الفوائد

البدعية، التي منها انتقال السامع من المعنى الحقيق إلى المعنى المجازي، فإنه إذا قيل رأيتأسداً يرمي ، فعند إطلاق الأسد ينتقل السامع إلى الحيوان المفترس ، فإذا ذكر لفظ يرمى ينتقل إلى الرجل الشجاع ، ولاريب أن هذه الفائدة ممتنعة الوجود فيها فرضه — قدس سره — إذ لا شبهة أن اللفظ المشترك إذا اطلق بلاقرينة فهو مجمل ، لا ينتقل السامع منه إلى معنى ، فإذا اقترن بالقرينة المعينة فيظهر للسامع أن المراد منه ذلك المعنى ، لا أنه ينتقل من شيئاً إلى هذا المعنى . ويدل على ما ذكرنا أيضاً أنهم اعتبروا في المجاز اقترانه بالقرينة الصارفة ، ولاريب أنه لا يمكن الاتيان بها فيها نحن فيه ، إذ لا يتحقق وصف الصارافية إلا بعد ظهور اللفظ في معناه الحقيق.

المقام الثاني في أقسامها ، فنقول: إنها ينقسمان بـ ملاحظة الواقع إلى الحقيقة اللغوية ، والمجاز كذلك ، وإلى العرفية كذلك ، عاماً ، وخاصةً ، وبـ ملاحظة كثرة استعمال اللفظ في الموضوع له ، أو في غيره إلى الراجحين ، أو المرجوحين ، وهكذا إلى سائر التقسيمات الملحوظة على حسب الاعتبارات التي ليس التعرض لذكرها بهم . وإنما المهم التعرض لحال الكناية ، وتحقيق أنها من أقسام الحقيقة ، والمجاز ، أو واسطة .

ويقع الكلام هنا في مقامات ثلاثة:
Books.Rafed.net

الأول في تعريفها ، إنها على القول بـ كونها من أقسام الحقيقة ، فهي الكلمة المستعملة فيها وضعت له في وضع أول ، أو في اصطلاح يقع به التخاطب ، أو من حيث إنه ما وضعت له — على اختلاف التعريف للحقيقة — للانتقال منه إلى لازمه ، وعلى القول بـ كونها من أقسام المجاز فهي مندرجة في تعریف المجاز ، حسب ما عرفوه على اختلاف تعاريفه قبال تعاريف الحقيقة .

وأما على القول بـ كونها واسطة ، كما يظهر من متن المطول ، فهي على ما عرفه الماتن: هي اللفظ المراد منه معناه وغير معناه معاً ، فإنه قال: اللفظ إن أريد منه معناه وحده فهو الحقيقة ، وإن أريد منه غير معناه وحده فهو المجاز ، وإن أريد منه معناه وغير معناه فهو الكناية .

ثم إن خير الأقوال أوسطها؛ لما سيظهر لك من ضعف طرفيها ، فنقول: إنه يرد على الماتن المذكور وجوه:

الأول ماترى فيه بين تعریفه لـ الكناية وبين تقسيمه إليها إلى قسمين :

أحد هما ماعرفها به، والآخر الكلمة المستعملة في اللازم وحده، فإن تعريفه إنما هو للقسم الأول، وهو الكلمة المستعملة في الموضوع له ولازمه معاً، ولم يكن له شمول بالنسبة إلى القسم الآخر الذي زاده في التقسيم.

الثاني: عدم بقاء الفرق حينئذ بين المجاز والكناية إذا استعمل اللفظ في اللازم وحده لصدق تعريفها عليه حينئذ.

فإن قيل: إن الفرق بينهما ما قالوا بأن المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي بخلاف الكناية.

قلنا أولاً: إن هذا الفرق لفظي جئنا بفرق معنوي.

وثانياً: إننا نمنع هذا الفرق أيضاً، لأنه لا يعقل استعمال الكناية أيضاً بلا قرينة بكلام قسميهما، إذ لا ريب أنّ اللفظ بوضعه لا يدل على اللازم، ولا ينصرف إليه بوجه، بل يفهم منه مجردًا عن القرينة الملزوم وحده، ولا يصرف ذهن السامع إلى اللازم بوجه، فإنه لو لا القرينة لفهم من قوله: (زيد كثير الرماد) معناه الحقيقي، فيحتمل كونه حمامياً، أو طباخاً، أو غير ذلك من أرباب الحرف التي يحصل منها الرماد كثيراً، وكذلك يفهم من قوله: (زيد جبان الكلب) معناه الحقيقي لا غير.

وكيف كان، فالانصراف من اللفظ إلى لازم معناه لا يمكن إلا بالقرينة.

ثم إذا ثبت الاحتياج إلى القرينة، فنقول: إنها إما ملائمة للمعنى الحقيقي، أو معاندة له، ومانعة من إرادته من اللفظ، فإن كانت ملائمة لا يجوز كونها صارفة لذهن المخاطب إلى غير الموضوع له، مع أن الوضع يتضمن ظهور اللفظ في إرادة الموضوع له، ولا يعقل ذلك، فإذاً وجب كونها معاندة لإرادة الحقيقة، فلانعني بالقرينة المعاندة إلا هذه، ولا بالمجاز إلا ما كان ملزوماً لها ، فانتفي الفرق.

ومن هنا ظهر ضعف القول الأول أيضاً، إذ لا يعقل الانتقال إلا باستعمال اللفظ في اللازم مع القرينة المعاندة، فيكون اللفظ مجازاً.

الثالث: منافاة ماذكره في تعريف الكناية- من أنها الكلمة المستعملة في الموضوع له ولازمه معاً- لما أجمع العلماء ظاهراً عليه، من عدم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حقيقة كان الزائد، أو مجازاً، والمخالف في المسألة ضعيف جداً. بحيث يقطع بالاتفاق.

أقول يمكن دفع المنافاة بأن محل النزاع هناك في جواز استعمال اللفظ في

المعنىين، أو في المعنى الحقيقى والمجازى، بحيث كان كل منها مورداً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي، ولاريب أنَّ النظر في باب الكناية إلى إثبات الحكم للازم، وهو المقصود به، ولوفرض استعمال اللفظ في المعنى ولازمه معًا من باب الكناية، فهو خارج عن المتنازع فيه هناك ، إذ المقصود في باب الكناية إثبات الحكم أو نفيه بالنسبة إلى اللازم وحده. فافهم.

المقام الثاني— في أن الكناية هل يعامل معها معاملة الحقيقة، أو معاملة المجاز من حيث اقترانها بالقرينة الصارفة وعدمه، ونحن بعد ما بينا آنفاً في الإشكال على القول الثالث، من وجوب الإتيان بالقرينة المعاندة، فلابد من الالتزام بالاحتمال الثاني لا غير.

المقام الثالث— في تعارض احتمال الكناية لاحتمال غيرها من الحقيقة والمجاز.

فنقول: إذا وقع التعارض بين احتمالها مع احتمال الحقيقة، فالراجح هو إرادة الحقيقة، أما على القول الثاني فواضح، وعلى القول الأول فلأنَّ الكناية لابد فيها من ملاحظة خصوصية زائدة على ما يلاحظ في الحقيقة، فالالأصل عدمها فيتعين الحقيقة.

وأما إذا وقع التعارض بين احتمالها واحتمال المجاز، فعلى القول الأول يرجع احتمالها على المجاز، وهكذا على القول الثالث، بناء على ما قبل من الفرق بينها وبين المجاز من لزوم القرينة المعاندة فيه دونها، إذ المجاز حينئذ خصوصية زائدة نشأ في حصولها، فالالأصل عدمها فيتعين الكناية.

وأما على ما اخترنا من القول الثالث، فسنفصل الكلام فيه في باب تعارض الأحوال إن شاء الله، وإن لم يذكره أحد هناك .

ثم إن القول بكون الكناية من أقسام المجاز لأنعرف له قائلًا، وإنما الجئنا إلى اختياره للإشكالات الواردة على غيره.

ويزيد الإشكال الوارد على الماتن إشكال آخر، وهو أنَّ الحصر— في الحقيقة والمجاز— عقلي لا يمكن فيه الواسطة، وإنما هو فيما إذا كان الحصر حاصلاً من الاستقراء، إذ لا ريب أنَّ الحقيقة والمجاز قد عرف كل منها بنقيض الآخر، فلما يمكن فيها الواسطة، فينحصر المقسم فيها عقلاً، فلابد من دخول الكناية في أحدهما .

هذا، ولكن الإنصاف عدم ورود شيء من الإشكالات على هذا القائل، أعني

ماتن المطول، إذ الظاهر أن غرضه ليس إثبات الواسطة بين الحقيقة والمجاز.

وتوسيع ذلك أن اللفظ قد يلاحظ فيه قصد المعنى منه عند إطلاقه، بمعنى إخبار ذلك المعنى بالبال عند إيجاده، فهو من هذه الحيثية منحصر في الحقيقة والمجاز عقلاً، ولا يمكن الواسطة بينها لأن ما يخطر بالبال عند إيجاده إنما معناه الموضوع له، أو غيره، فعل الأولى حقيقة، وعلى الثانية مجاز، سواء كان ذلك الغير، المعنى المبادر للموضوع له، أو المركب منها، فحينئذ لو كان مراد الماتن من قوله: اللفظ إن اريد منه معناه وحده الخ، هذا المعنى، فيرد عليه الاشكالات المتقدمة، مضافاً إلى أن قصد المعنى الموضوع له مع غيره من اللفظ من حيث المجموع بهذا المعنى مجاز اتفاقاً أو على سبيل الاستقلال، فلا يجوز جداً، لما عرفت من عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وقد يلاحظ باعتبار الإرادة بمعنى الغرض المطوي في نظر المتكلم الداعي له لا يجاد الكلام، فهو بهذا الاعتبار لا ينحصر في القسمين، فإنه لا يكون حينئذ أحدهما نقىض الآخر حتى لا يتعقل لها الواسطة فإن غرضه، إنما إفاده المعنى الموضوع له مع غيره وحده، بمعنى كون ذلك الغير مقصوداً من اللفظ بمعنى المذكور وتعلق غرضه بإفادته وحده أيضاً، وإنما إفاده المعنى الموضوع له مع غيره بأن يكون المعنى الموضوع له مقصوداً من اللفظ بمعنى المذكور، لكن الغرض لم يتصل بإفادته وحده، بل بإفادته وإفاده غيره معاً، وإنما إفاده غير الموضوع له وحده بمعنى أن يقصد من اللفظ المعنى الموضوع له، لكن الغرض تعلق بإفاده غيره وحده، وإنما إفاده غير الموضوع له، بأن استعمل اللفظ، وقد منه غير الموضوع له، وتعلق الغرض بإفاده غير ذلك الغير المناسب له، إنما وحده أو معاً، وهذا الأخير بناء على جواز كون الكنية من المجاز.

وكيف كان، فعل الأولى: اللفظ حقيقة بمعنى الأخص، يعني قبل الكنية، وكذلك مجاز على الثانية.

وعلى الثالث: فهو، وإن كان حقيقة بمعنى الأعم، لكنه بالاعتبار الثاني ليس حقيقة، ولا مجازاً على الاعتبارين، بل كناية.

وكذلك الرابع^(١) وعلى الخامس بكل قسميه مجاز بمعنى الأعم، وكناية بمعنى الأخص الذي لوحظ بالإعتبار الثاني، لكن إطلاق الكنية على ما إذا تعلق الغرض بغير المقصود من اللفظ حقيقة أو مجازاً فيما إذا وقع اللفظ في سياق الاخبار، وكان ذلك الغير

(١) حسب الظاهر ان تقرير الوجه الرابع سقط من نسخة الناشر وما كانت عندها النسخة الاصلية .

من لوازم الخبر به، لا الخبر فإن اللّفظ إذا أريد منه غير المقصود منه، يعني تعلق غرض المتكلم بغيره، فذلك اللّفظ: إما في مقام الانشاء، أو في مقام الاخبار، فعلى الأول يسمى اكراهاً، وعلى الثاني إما أن يكون ذلك الغير من لوازم الخبر، فيسمى تورية أو من لوازم الخبر به فيسمى كناية.

ثم إن قلنا بجواز الكنية من المجاز أيضاً، فتكون نسبة الكنية مع كل من الحقيقة والمجاز بالاعتبار الأول عموماً من وجه.

وان قلنا بعده واحتصاصها بالحقيقة فيكون نسبةها إليها العموم المطلق لأنها كلما صدقت عليه الكنية تصدق عليه الحقيقة بالمعنى الأعم ولا عكس كلياً.

وكيف كان فالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار قد عرفت ما بينها من الواسطة، فحينئذ قول الماتن: إن اللّفظ إن أريد منه معناه وحده الخ، ناظر إلى هذا الاعتبار فإنه أراد بالإرادة الغرض، كما ذكرنا، ولا ينبغي الاستيحاش في استعمال الإرادة في هذا المعنى لاستعماله فيه في كلام الفقهاء – رضوان الله عليهم – في بيع المكره حيث إنهم حكموا بصحّة بيعه إذا لحقه الإجازة بعد الإكراه، مع تصریحهم بأن المكره لم يرد من العقد التليك، فإنها لوم تحمل على ما ذكرنا لا وجه لصحّة بيعه حينئذ أصلاً، إذ الإجازة بنفسها ليست ناقلة، بل هي شرط الصحّة، ولو كان المكره لم يقصد شيئاً أصلاً من اللّفظ لم يتربّ على الإجازة شيء، فيكون غرضهم أنه قصد مدلول اللّفظ، لكنه لم يرد ترتّب أثره عليه، ولم يكن غرضه الرضا بذلك.

وكيف كان، فإذا عرفت ذلك كله تقدّر على دفع الإشكالات الواردة عليه.

ولا بأس بالتعرض لدفع كل منها مفصلاً.

فنقول: أما الجواب عن الإشكال الأول، فبأن تعريفه للKennaya بما ذكره في المتن، إنما هو نظراً إلى الغالب منها، فلا منافاة بينه وبين تقسيمهما إياها إلى القسمين، على أن القسم الثاني منها وهو اللّفظ المراد به لازم المعنى وحده قد أنكره بعضهم.

وأما الجواب عن الإشكال في الفرق المذكور، فبأنه لا وجه لمنع الفرق، فإن الKennaya وإن كانت لابد فيها من القرينة أيضاً، كما في المجاز، إلا أنه فرق بين القرینتين، بأن قرینة المجاز معاندة لقصد المعنى الموضوع له، بالمعنى الذي ذكرنا، بخلاف قرینة الKennaya، فإنها ليست معاندة لذلك بوجهه، بل هي معاندة لتعلق الغرض بغير اللازم، وهو المعنى الموضوع له في الصورة المفروضة.

وأما في الصورة الأولى، وهي ما إذا أريد من اللفظ معناه وغير معناه، بمعنى تعلق الغرض بإفادته كليهما، فلامعاوندة لها لتعلق الغرض بالمعنى الموضوع له أصلاً، بل فائدتها حينئذ إفاده أن الغرض تعلق بإفاده غير المعنى أيضاً.

وكيف كان فقرينة الكنایة يؤتى بها بحسب الأغراض المطوية في نفس المتكلم، وبمقدار رفع الحاجة من إفاده هذه الأغراض، وقرينة المجاز يؤتى بها بحسب عدم قصد المعنى الموضوع له بالمعنى الذي ذكرنا.

ومن هنا ظهر ما في كلام سلطان المحققين في الفرق بينها بأن قرينة المجاز، هي التي تعاند إرادة المعنى الموضوع له على وجه الاطلاق، وقرينة الكنایة إنما هي تعاند إرادته وحده.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني، فبأنه إذا استعمل اللفظ في اللازم وحده بمعنى أنه قصد منه ذلك كذلك، فلا تصدق عليه الكنایة، لما عرفت من اعتبار التغاير بين المستعمل فيه اللفظ وبين الغرض.

وأما الجواب عن الإشكال الثالث فيما عرفت، من أن غرضه من الارادة هو تعلق الغرض، ولا ريب أن تعلق الغرض بالمعنى وبغيره غير استعماله فيها. هذا، مع أنك علمت أن المستعمل فيه في تلك الصورة هو المعنى الموضوع له لا غير.

وأما الجواب عن الإشكال الرابع الذي زدناه أخيراً، فبأن تقسيم اللفظ بهذا الاعتبار ليس دائرياً بين النفي والإثبات بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز كما عرفت.

هذا، ثم إنه قد يستشكل في أنه إذا كان الغرض إفاده اللازم، فلِم لا يستعمل اللفظ فيه ويقصد منه؟ فـا فائدة قصد المعنى الموضوع له اللفظ منه، مع أن الغرض إفاده غيره؟ لكنه يندفع لما سيجيء في محله – إن شاء الله – من أنه شبهة في مقابل البديهة. المقام الثالث من المقامات المرسومة للحقيقة والمجاز في أحکامها. ويقع الكلام هنا في جهتين:

إحداهما: نظير الشبهة الحكمية لرجوعها إلى الشك في فعل الواضع.

والآخر: نظير الشبهة الموضوعية لرجوعها إلى الشك في مراد المتكلم بعد إحراز الجهة الأولى.

فلنقدم الكلام في الجهة الأولى، فنقول: إنه إذا شك في وضع لفظ معنى

فطريق معرفته امور:

منها: مايفيد القطع كتنصيص الواضع، والنقل المتواتر، أو نقل الواحد المحفوف بقرائن قطعية.

و منها: مايفيد الظن كنقل الآحاد الغير المحفوف بالقرائن، والعائم المعروفة التي سيجيء تفصيلها من التبادر، وعدم صحة السلب، وغيرهما من العائم.

أما الطائفة الاولى فالنزاع فيها صغروي، إذ بعد إحراز صغرياتها لا يعقل المنع من العمل بها.

و أما الطائفة الأخرى فالنزاع فيها كبروي راجع إلى حجيتها و عدمها بعد إحرازها، ولما كان بيان حال الصغرىات في الطائفة الاولى موكلاً إلى ملاحظة الخصوصيات اللاحقة للموارد الشخصية، ولم تكن لمعرفتها ضابطة كلية يرجع إليها، لاختلافها باختلاف الموارد والأشخاص، إذ ربما يطلع أحد على التواتر، أو تنصيص الواضع، أو القرائن القطعية، ولم يطلع عليها غيره، فلم يكن للتعرض لها مجال فيما نحن فيه من المقام المعد لبيان كلية يعول عليها في الموارد الشخصية، ولذلك فلنعرض عنها فنوجة الكلام ونسقه إلى الطائفة الثانية.

ولنقدم الكلام في القسم الأول منها، وهو نقل الآحاد، وقبل الشروع في الاستدلال، وذكر الأقوال لابد من تحرير محل النزاع.

فنقول: إن اللفظ الذي ينقل وضعه الآحاد، إما من موضوعات الأحكام الشرعية الكلية كالفاظ الكتاب والسنة، وإما من موضوعات الامور الخارجية المتضمنة للأحكام الشرعية الجزئية، كالفاظ الواردة في مقام الأقارب والدعوى وأمثالها، كما إذا أقر أحد لآخر بشيء، ولم نعلم مراده من جهة الاشتباه والشك في وضع اللفظ الدال على المقرب، كأن أقر بـأن لزيـد عندي ديناراً مثلاً، ثم عـبر عنه بمقدارـ من الدرهم لأندرـي أن الدينار موضوع هذا المقدار، أو لأزيد منه، فترجمـ أحد بمقدارـ ناقلاًـ أن الدينار موضوع في لغة العرب لكذا.

وعلى التقديرـين، الناقل للوضع، إما أن يكون جامعاً لشروطـ حجيةـ الخبر، المقرـرةـ فيـ بحـثـ خـبرـ الـواحدـ، أو لاـ يـكونـ فيـ كـونـ الصـورـ أـربـعاًـ.

إحدـاـهاـ وـهـيــ ماـ إـذـاـ كـانـ النـاقـلـ جـامـعاـ لـشـرـائـطـ حـجـيـةـ وـكـانـ الـفـاظـ الـذـيـ يـنـقـلـ وـضـعـهـ مـنـ مـوـضـعـاتـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ الـكـلـيـةــ خـارـجـةـ عـنـ مـحـلـ النـزـاعـ فـيـهـ نـحـنـ فـيـهـ هـنـاـ، لـأـنـ الـبـحـثـ عـنـ خـبـرـ الـواحدـ يـعـنـيـ عـنـ الـبـحـثـ فـيـهـ بـخـصـوصـهـ هـنـاـ، لـأـنـ أـدـلـةـ حـجـيـةـ

خبر الواحد الدالة على قبول العادل مثلاً، وترتيب الأحكام الشرعية عليه، لا تفرق بين الأحكام المترتبة على قوله مطابقة، أو التزاماً والبواقي داخلة فيه، وأيضاً النزاع فيها فإذا كان الناقل ناقلاً عن حسه، لاعن حده ورأيه، إذ لا عبرة برأيه إجماعاً، فلذا قدحوا في نقل أبي عبيدة حيث إنه كان ينقل بعض الأوضاع عن رأيه، مع أنه من الأجلاء، وأهل الخبرة وكان خبيراً غاية الخبرة.

فإذا عرفت محل النزاع، فالمشهور حجية الظن بالوضع الحاصل من خبر الواحد في الجملة، قبلاً لما ادعى بعض من السلب الكلي وللأول وجوه:

الأول الاجماع محسلاً قولًا، وفعلاً.

وطرق تحصيل الأول الرجوع إلى أقوال العلماء، وإلى الإجماعات المنقولة من أصحابنا، ومن المخالفين أيضاً، بحيث يحصل بلحظة كثرتها القطع باتفاق كلمة جميع العلماء على حجية قول الناقل للغة، ولو كان واحداً لا يحصل من خبره القطع.

فن الناقلين للإجماع من أصحابنا السيد المرتضى قدس سره على ما حكى عنه في بعض كلماته، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق جميع المسلمين، و منهم الفاضل السبزواري، و منهم السيد البغدادي^(١) رحمه الله في المحسول، و منهم العلامة^(٢) قدس سره في النهاية، و منهم المدقق الشيرواني^(٣)، ومن المخالفين الذي ببالنا الآن العضدي ، قال: إنما نقطع أن العلماء في الأعصار، والأوصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالأحاديث، كنقلهم عن الأصممي، والخليل، وأبي عبيدة.

وطرق تحصيل الثاني التتبع في أحوال السالفين إلى زماننا هذا، فإن المتبع يراهم عاملين وآخذين بخبر الواحد الغير المفيد للعلم من دون نكير من أحد them على الآخر، حتى أنه لو اتفق التشاجر، والجدال في لفظ، وأخذ أحد المتخاصمين بكلام

(١) المحسول في علم الأصول مخطوط: ١١ - ١٢ .

والتيك نصه: منها: نقل الأئمة الثقات الضابطين المعتمدين كابن الأثير، والجوهري، والأزهري، وصاحب القاموس، والفيومي، وأضراب هؤلاء من المتقدمين والمتاخرين، وإن كان أحدا لغيبة الظن واطمئنان النفس بعدم رد المتأخر، فإن الناس رقباء بعضهم على بعض وخاصة ما انفق عليه اثنان منهم أو جماعة، بل ربما أفاد القطع، كيف لا وما كان ليحكم أحدهم إلا بما تواتر لديه، أو تذكر النقل عليه. إلى أن قال: ولذلك استمرت طرائق العلماء الديانين على الأخذ منهم والاعتماد عليهم.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول: مخطوط مبحث الوضع منه.

(٣) حاشية الشيرواني على المعلم: مخطوط.

لغوي لارتفاع النزاع، ولا يدعى صاحبه أنه من الآحاد ولا يجوز عليه الاعتماد.

الثاني: من الوجوه تقرير المقصوم عليه السلام تدوين كتب اللغة المدونة في عصره، مع أن أكثر اللغات المدونة فيها بل جلها- إن لم نقل كلها- كانت منقوله بنقل الآحاد، فإن أول تدوينها كان في ذلك الزمان.

الثالث: قياس مانحن فيه بخبر الواحد في الأحكام الشرعية لاشتراكها في مناطح الحجية.

الرابع: أولوية حجية خبر الواحد فيما نحن فيه منها في الأحكام الشرعية، إذ الاهتمام فيها أكثر منه عند الشارع فيما نحن فيه. هذا الوجه ذكره الشيخ محمد تقي قدس سره.

الخامس: إن خبر الواحد في الأحكام الشرعية التي هي الأصل حجة، فلوم تكن حجحة فيما نحن فيه لزم مزية الفرع على الأصل .
هذا، وفي كل واحد من تلك الوجوه نظر.

أما الإجماع القولي فلأن طريق تحصيله ليس بحيث نقطع منه باتفاق جميع العلماء، فإن العلماء القائلين بحجية الخبر فيما نحن فيه، فهم أولاً: ليسوا بحد يحصل من كثرتهم القطع بذلك ، فإنهم طائفة من الأصوليين الذين هم أمثالنا، وذهبوا إلى ذلك من باب اجتهادهم.

وثانياً: إن الذي يفيد الفائدة فيما نحن فيه، إنما هو اتفاق قول الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.

وأما الإجماعات المنقوله فنقول:

أولاً: إن لم يتحقق لنا أن معاقد إجماعاتهم خبر الواحد، ولو لم يفد العلم.
وفيه نظر لتصريح بعض الناقلين بالظن في كلامه.

وثانياً: إن هؤلاء الناقلين للإجماع هم طائفة من الأصوليين، وقد عرفت ما فيه، مع أنهم ليسوا بحد في الكثرة بحيث نقطع بأن الصحابة والتابعين أيضاً كانوا متفقين مع جميع علماء الأمة، حتى يكشف عن رضا المقصوم عليه السلام.

وأما الإجماع فعلى تسليمه جهته بجملة، إذ لم نعلم من حال المجمعين أن عملهم كان لقيام الدليل عندهم على حجية الخبر، أو كان من جهة الالبالية وانسداد باب العلم.

و هكذا الجواب عن التقرير لعدم العلم بجهته.

و أمّا الوجه الثالث والرابع، فالجواب عن أوّلها بعد منع كليهما من جهة بطلان القياس، بابداء الفارق بين خبر الواحد — فيما نحن فيه — الذي هو محل النزاع وبينه في الأحكام الشرعية، إذ الذي ثبت حجيته فيها إنما هو خبر الواحد الجامع لشروط الحجية، مع كون متعلق خبره الحكم الشرعي الكلي، والذي فيما نحن فيه فاقد لأحد القيدين لامحالة، فإنه إنما فاقد لشروط الحجية، أو القيد الثاني.

وعن الثاني منها بأنّ هذه أولوية ظنية، لا يعتمد عليها، سيما في المسألة الاصولية.

و أمّا الوجه الخامس: ففيه: إن الأحكام الشرعية ليست أصلًا بالنسبة إلى اللغات التي هي من المبادئ ، بل الأمر بالعكس ، فإن الأصل ما يتنبئ عليه شيء ، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ، ويكون الأحكام الشرعية فروعًا لما نحن فيه لكونها من نتائجه ، ولا ريب أن النتيجة فرع المقدمات .

و إنّ كان مراده من كون الأحكام الشرعية أنها أهم وأشرف عند الشارع ، فهو مع أنه خلاف وضعه ، و اصطلاح جديد في الأصل ، يرجع إلى الوجه الرابع ، وقد عرفت مافييه ، وهذا الوجه لعله من صاحب المناهل (قدس سره) . هذه أدلة المثبتين .

و أمّا أدلة النافين الذين نحن منهم تبعاً للشيخ الاستاذ (قدس سره) ، الأصل أعني أصالة حرمة العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ، ثم إنّ هذا كله بناء على حجية خبر الواحد فيما نحن فيه بالخصوص ، مع قطع النظر عن مقدمة الانسداد ، وإنّا في ملاحظتها على فرض جريانها فالظاهر ، بل الحق حجيته .

ثم إنّ دليل الانسداد ، كما يتصور جريانه في نفس الأحكام الشرعية ، كذلك يتتصور في الأدلة ، والطرق الشرعية ، وكذلك في الموضوعات الصرفية ، وهكذا في الامور المستقبلة كالظن بالسلامة ، وبقاء المكلف على شرائط التكليف في الآن اللاحق ، فإنه مما انسدّ فيه باب العلم ، فيجري فيه دليل الانسداد ، فيجب على المكلف البناء على إثبات المأمور به في أول وقته ، مع الظن بسلامته ، وبقائه على شرائط التكليف إلى آخر الوقت كما في الحائض ، حيث إنّها مع احتمالها لكونها حائض في الغد يجب عليها

الإمساك من الليل، وكذا يجري في الموضوعات المستنبطـة المعـبر^(١) عنها باللغـات.

ثم إن ثبتت حجية الظن من باب الكشف، بمعنى أنه انكشف بحكم العقل بلاحظـة دليل الانسداد، أن الشـارع جعل الـظن حـجـة في الجـملـة، يـصـيرـ ذلكـ كالـقضـيـةـ المـهـمـةـ لـابـدـ منـ الأـخـذـ بـالـمـتـيقـنـ.

وإن ثبتت ذلكـ بطـريقـ الحـكـومـةـ، بـمعـنىـ أـنـ حـكـمـ العـقـلـ بـجـواـزـ الـعـمـلـ بـالـظـنـ وـقـبـحـ الـعـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـوـاقـعـ، فـيـعـمـ الـحجـيـةـ لـكـلـ ظـنـ لـمـ يـقـمـ دـلـيـلـ عـلـىـ عـدـمـ اـعـتـبارـهـ بـالـخـصـوصـ كـالـظـنـ الـقـيـاسـيـ.

إذا عرفـتـ ذـلـكـ فـاعـلـمـ: أـنـ تـقـرـيرـ جـريـانـ دـلـيـلـ الانـسـدـادـ عـلـىـ وـجـوهـ ثـلـاثـةـ:ـ أحـدـهاـ:ـ مـاـقـرـرـهـ الـحـقـقـ الـقـمـيـ^(٢) رـحـمـهـ اللهـ،ـ مـنـ إـجـرـائـهـ فيـ نـفـسـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ،ـ وـهـوـ مـرـكـبـ مـقـدـمـاتـ ثـلـاثـ:ـ إـحـدـاـهـاـ:ـ الـعـلـمـ الـإـجـمـالـيـ بـثـبـوتـ تـكـالـيفـ لـاـنـعـلـمـهـ بـعـيـنـهــ.ـ وـثـانـيـتهاـ:ـ اـنـسـدـادـ بـابـ الـعـلـمـ بـهــ.ـ وـثـالـثـتهاـ:ـ بـطـلـانـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـبـرـاءـةـ،ـ لـاـسـتـلـازـمـهـ الـخـروـجـ عـنـ الـدـينـ.ـ وـعـدـمـ وـجـوبـ الـإـحـتـيـاطـ،ـ لـعـدـمـ مـسـاعـدـةـ دـلـيـلـهـ فـيـاـ نـحـنـ فـيـهــ.ـ فـتـلـكـ الـمـقـدـمـاتـ الـثـلـاثـ تـنـتـجـ حـجـيـةـ كـلـ طـرـيقـ يـفـيـدـ الـظـنـ بـتـلـكـ الـأـحـكـامـ،ـ وـمـنـ الـطـرـقـ خـبـرـ الـوـاحـدـ عـنـ أـوـضـاعـ الـفـاظـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ،ـ فـإـنـهـ مـسـتـلـزـمـ لـلـظنـ بـالـأـحـكـامـ،ـ فـيـكـونـ حـجـةــ.

وـثـانـيـتهاـ:ـ مـاـقـرـرـهـ بـعـضـ مـنـ إـجـرـائـهـ فيـ الـطـرـقـ الـشـرـعـيـةـ فـهـوـ مـرـكـبـ مـقـدـمـاتـ أـرـبـعـ:ـ

إـحـدـاـهـاـ:ـ الـعـلـمـ الـإـجـمـالـيـ بـتـعـبـدـ الشـارـعـ إـيـاناـ بـطـرـقـ لـاـنـعـلـمـهـ بـعـيـنـهــ.

وـالـثـانـيـةـ:ـ شـدـةـ الـإـحـتـيـاطـ إـلـيـهــ.

وـالـثـالـثـةـ:ـ اـنـسـدـادـ بـابـ الـعـلـمـ بـهــ.

وـالـرـابـعـةـ:ـ عـدـمـ مـسـاعـدـةـ أـدـلـةـ الـاـصـولـ الـعـمـلـيـةـ عـلـىـ وـجـوبـ الـعـمـلـ بـمـقـضـاهـاـ حـيـنـئـذـ،ـ فـلـاـيـجـبـ الـإـحـتـيـاطـ،ـ فـيـثـبـتـ أـنـ الـظـنـ حـجـةـ فيـ تـشـخـيـصـ الـأـمـارـاتـ،ـ فـيـقـالـ إـنـ خـبـرـ الـوـاحـدـ فيـ الـلـغـاتـ مـظـنـونـ الـاعـتـباـرـ وـالـحجـيـةـ فـيـكـونـ حـجـةــ.

(١) فإنـ المـوـضـعـ الـمـسـتـنـبـطـ لاـيـخـتـصـ إـطـلاـقـهـ عـلـىـ ماـ اـسـتـفـيدـ مـنـ الـفـاظـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ كـمـاـ تـوـهـمـ بـلـ يـعـمـ كـلـ الـلـغـاتـ مـنـهـ طـابـ ثـرـاهــ.

(٢) الـقـوـانـينـ:ـ ٥٥ـ،ـ عـنـ قـوـلـهـ:ـ فـنـقـولـ:ـ إـنـ مـنـ الـيـقـيـنـيـاتـ أـنـاـ مـكـلـفـونـ بـماـ جـاءـ بـهـ مـحـمـدـ (صـ)ـ الـخــ.

وثالثها: ماقررته الشيخ محمد تقى^(١) من إجرائه في خصوص اللغات . وهو مركب من مقدمتين:

إحداهما: الانسداد الغالبى في معرفة اللغات بمعنى انسداد باب العلم في غالها . والآخرى: شدة الاحتياج إليها ، فإن الانسداد بمجرد لايكتفى في إثبات اعتبار الظن بها ، بل لابد من ضميمة الاحتياج البالغ حد الشدة لا الاحتياج أحياناً أيضاً ، فإنه بدون وصوله حد الشدة لا يقتضي ذلك .

هذا ، وفي كل من وجوه التقرير نظر:

أما الأول: فلأن الانسداد في نفس الأحكام لا يقتضي كون الظن طريقة وحجة في معرفة اللغات ، بل مقتضاها اعتباره في نفس الأحكام ، والظن الحاصل من خبر الواحد عن وضع اللفظ بالحكم الشرعي معتبر ، من جهة أنه ظن بالحكم الشرعي ، لا من حيث أنه في اللغة .

وأما الثاني: فإن أريد به إجراؤه في الطرق الشرعية إلى الأحكام الشرعية ، فما نحن فيه خارج عنه ، فإن خبر الواحد فيما نحن فيه - على فرض اعتباره - طريق إلى معرفة اللغات ، وهي ليست من الأحكام الشرعية في شيء ، وإن أريد به إجراؤه في الطرق الشرعية إلى معرفة اللغات :

ففيه أولاً: منع المقدمة الأولى إذ لا علم لنا ، بل ولا ظن بأن الشارع جعل طرقاً إلى معرفة اللغات .

وثانياً: على فرض تسليمها لابد من قيام الأمارة الظننية على حجية خبر الواحد في اللغات ، فإن نتيجة الدليل حجية الظن في تشخيص الأمارات المعتبرة من الشارع في معرفة اللغات التي نعلمها إجمالاً ، فكلما قامت الأمارة الظننية على أن هذا الشيء من تلك الأمارات المعلومة إجمالاً يكون ذلك الظن حجة ، فيثبت حجية هذا الشيء الذي قامت الأمارة الظننية على تشخيصه ، وتعين أنه من تلك الأمارات المعلومة بالإجمال . ولاريب أنه لم تقم أمارة على حجية خبر الواحد مطلقاً في اللغات ، فلا يثبت حجية خبر الواحد مطلقاً في اللغات . نعم الموجودة منها إنما قامت على خصوص قول اللغوي ، أو

(١) في هداية المسترشدين: ٤١ ، فإنه قال: ثم إنّ المعرفة كلّ من الحقيقة والمجاز طرقاً عديدة إلى أن قال: ثانٍها النقل المتواتر وما ينزله من التسامع والتضافر أو الآحاد وحجية الأقل ظاهرة إلا أنه قد يناقش في وجوده ويدفعه بلاحظة الوجдан ويبدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الفناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الأخذ بالظن فيها .

أصل الخبر، وهي الإجماعات المنقولة كما مرّت آنفاً. فذلك التقرير على تسلیم المقدمة الأولى يفيد حجية قول أهل الخبرة.

وأما الثالث، فلمنع المقدمة الأولى، فإن الاشتباه والشك إنما في معانٍ الهيئات، فلاريـب أن العـلوم العـربـية كـافـلة لهاـ بما لاـ مـزيدـ عـلـيـهـ، بـحـيـثـ يـحـصـلـ القـطـعـ مـنـهاـ بـالـعـنـىـ الـهـيـئـيـ، لأنـ جـلـ مـسـائـلـهاـ مـتـفـقـ عـلـيـهاـ بـيـنـ أـهـلـهـاـ، ولوـفـرـضـ الخـلـافـ وـالـتـعـارـضـ فـيـ بـعـضـهاـ فـهـوـ نـادـرـ جـداـ، لاـيـوجـبـ المصـيرـ إـلـىـ الـظـنـ الـمـطـلـقـ.

وإنما في معانٍ المـوـادـ، فـلـاريـبـ آـنـهـمـ ضـبـطـوـهـاـ، وـدـوـنـواـ الـكـتـبـ لـبـيـانـهـاـ بـحـيـثـ يـحـصـلـ لـنـاـ الـقـطـعـ مـنـ قـوـلـ لـغـوـيـ وـاحـدـ بـلـمـاعـارـضـ، فـكـيـفـ بـاـ اـنـضـمـ إـلـيـهـ غـيـرـهـ لـعدـمـ اـحـتمـالـ الدـاعـيـ لـهـ إـلـىـ تـعـمـدـ الـكـذـبـ، فـإـنـ اـكـثـرـهـمـ وـإـنـ كـانـوـاـ فـاسـقـينـ، إـلـآـ أـنـ الـفـسـقـ لـاـيـكـونـ دـاعـيـاـ إـلـىـ الـكـذـبـ، وـلـاـ مـقـتـضـيـاـ لـهـ، وـغـيـرـهـ مـعـلـومـ الـعـدـمـ مـنـهـمـ، وـاحـتمـالـ الـخـطاـءـ بـعـيدـ عنـ الـذـهـنـ جـداـ.

وأما صورة اختلافهم في معنى، أو عدم تعرّضهم لمعنى، فهما مع ندرتها يمكن تحصيل العلم في هاتين الصورتين بمعنى من الاستعمالات العرفية المتعارفة، والرجوع إلى علائم الوضع، ولو فرض عدم وجود استعمال متعارف، فهو لا يوجب المصير إلى الظن المطلق لندرته.

وكيف كان، فلانـظـنـ بـحـجـيـةـ مـطـلـقـ الـظـنـ فـيـ الـأـوـصـاعـ الـلـغـوـيـةـ، كالـظـنـ الـحاـصـلـ منـ الشـهـرـ وـالـقـيـاسـ وـنـحوـهـاـ.

نعم ربـماـ يـوـجـدـ فـيـ كـلـمـاتـهـمـ، خـصـوصـاـ الـمـتأـخـرـينـ، وـسـيـئـاـ الـمـقارـنـيـنـ لـعـصـرـنـاـ، الـاستـدـلـالـ عـلـىـ التـعـوـيـلـ عـلـىـ بـعـضـ الـظـنـوـنـ، بـأـنـ الـمـدارـ فـيـ مـبـاـحـثـ الـأـلـفـاظـ عـلـىـ الـظـنـ. لـكـنـاـ نـعـلـمـ أـنـ كـثـيرـاـ مـنـ الـظـنـوـنـ لـاـيـقـولـونـ بـهـ، مـعـ آـنـهـ لـيـسـ مـنـ الـمـنـهـيـ عـنـهـ. إـلـآـ أـنـ يـقـالـ: إـنـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ قـوـلـ أـهـلـ الـخـبـرـ هـوـ الـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ عـلـىـ تـقـرـيرـ الـكـشـفـ، وـأـقـوىـ مـنـ غـيـرـهـ عـلـىـ تـقـرـيرـ الـحـكـومـةـ، فـيـقـتـصـرـ فـيـ خـالـفـ الـأـصـلـ عـلـيـهـ. وـفـيـهـ مـاـ لـيـخـقـىـ مـنـ الـمـنـعـ، لأنـ الـأـوـلـوـيـةـ الـمـذـكـورـةـ غـيـرـ مـعـلـومـةـ، وـإـنـ كـانـتـ مـظـنـونـةـ، وـالـأـقـوـائـيـةـ أـيـضـاـ غـيـرـ مـقـرـرـةـ، إـذـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ الـشـهـرـ لـاـيـقـصـرـ عـنـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ قـوـلـ آـحـادـ الـنـقلـةـ.

تنبيهات: الأولى: إنـهـ بـعـدـ فـرـضـ حـجـيـةـ قـوـلـ أـهـلـ الـخـبـرـ، أوـ مـطـلـقـ خـبـرـ الـوـاحـدـ، فـإـنـ فـرـضـ الـخـبـرـ بـلـمـاعـارـضـ، فـلـاـ إـشـكـالـ فـيـ جـواـزـ الـعـمـلـ بـهـ.

وأما إذا وقع التعارض بينه وبين خبر آخر، فالكلام يقع في مقامين:
الأول: فيما إذا كانا متساوين متكافئين لامزية لأحدهما على الآخر أصلًا
أو كانت ليست معتبرة.

الثاني: في أن الترجيح معتبر في تعارض قول النقلة أولاً.
أما المقام الأول: فهو ليس عنواناً مستقلاً، بل هو من جزئيات مسألة التعارض
بين الطريقين الشاملة لما نحن فيه، وللطرق إلى الأحكام الشرعية.
فنقول: إنهم اختلفوا في أنه إذا تعارض الدليلان، والحجتان بحيث لا يمنع من
العمل بكليهما إلا تعارضهما، بمعنى أن وجوب العمل بكل واحد منها مانع عنه في الآخر
على أقوالٍ ثلاثة:

الأول: التوقف فيها بالنسبة إلى إثبات مؤدى كل منها بالخصوص، والعمل بما
تقتضى الأصول العملية، مع عدم جواز الرجوع إلى الثالث.

الثاني: التخيير في إثبات الآثار من مؤداتها بالخصوص.

الثالث: التساقط، وفرضهما كأن لم يكونا، والرجوع إلى الأصول العملية، والعمل
على مقتضاهما.

فنقول: إن ثبت اعتبارهما من باب حكم العقل من جهة دليل انسداد من
باب الحكومة، فالحق التساقط، لأن حكم العقل حينئذ منوط بوصف الظن الفعلي،
ومع التعارض لا يحصل الظن من شيء منها مع تكافئها، سواء كان من جهة انسداد
باب العلم بالأحكام الشرعية، أو بالطرق الشرعية، أو بخصوص اللغات. وإن كان
من جهة حكم العقل من باب الكشف، فيكون الحكم ماسنذكراً، على فرض اعتبارهما
من باب الدليل الخاص، ومن باب الظن النوعي، فإن العقل يكشف عن أن الشارع
جعل قول النقلة حجة من باب الظن النوعي. وإن ثبت اعتبارهما من باب الدليل
الخاص، فإن كان اعتبارهما حينئذ من باب الظن الشخصي الفعلي، فالحق التساقط
أيضاً، لعدم حصوله من شيء منها حينئذ. وإن كان من باب الظن النوعي، فالحق
التوقف في إثبات شيء من مؤداتها بالخصوص، والرجوع إلى الأصول العملية في مؤداتها.
وأما بالنسبة إلى الثالث فهما دليل على نفيه، لا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية المثبتة
له.

ووجه ذلك: أن المفروض قيام الدليل الخاص على اعتبارها، وأنه لامانع

من وجوب العمل بكل منها فعلا، إلأوجوب العمل بالآخر، ولا ريب أنَّ معنى حجيتها ووجوب العمل بمدلولها مطابقة، وتضمناً، والتزاماً، لكن التعارض منع من العمل بها مطابقة، وأما العمل بمدلولها التزاماً وهو نقي الثالث فلامانع منه، بل هما معاً متفقان في ذلك، فلا يجوز الرجوع إلى الأصول المخالفة لكتلتها.

ومن هنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعض الأعلام، وتبيَّن أنه غفلة منهم.

فن الغفلاط ما مصدر عن الحق القمي -رحمه الله- في اختياره التخيير فيما نحن فيه، لأنك عرفت من أن مقتضى القاعدة والأصل الأولي هو التوقف، وعدم الرجوع إلى الثالث، لا التخيير فكانه -قدس سره- زعم أن التخيير هو الأصل، فلذا بعد اختياره في تعارض الخبرين طرده إلى تعارض الآيتين، ثم إلى ما نحن فيه.

ومن الغفلاط ما ذهب بعضهم بين ما ثبت حجيته بالإجماع، وبين ما ثبت حجيته بالدليل اللفظي، فاختار التوقف في الثاني، دون الأول، وحكم بالتساقط فيه، فإنك قد عرفت أن المفروض قيام الدليل على حجيتها، ووجوب العمل بها بحيث لا يكون حجية أحدهما مشروطاً بعدم المعارض، بل التعارض منع من وجوب العمل بكل منها عيناً وفعلاً على المكلف، لا من أصل الحجية، وحينئذ لا فرق بين الدليل اللفظي وبين غيره، فلو فرض قيام الإجماع على حجية أحدهما، لولا معارضته بمثله، فهو خارج عن باب التعارض، كما هو واضح.

ومن الغفلاط ما ذهب إليه بعض المؤخرین^(١)، مما حاصله أن من شرائط حجية قول النقلة في اللغات عدم ابتلاء قوله بمعارضة مثله.

ومنها: عدم ما يوجب الريب فيه، يعني لا يكون له موهن.

ومنها: عدم التمكن من الأمارات المعمولة في تشخيص الحقيقة والمجاز، كالتبادر، وعدم صحة السلب، وغيرهما، ولم يحتج على اعتبار الشرطين الأولين،

(١) وهو صاحب الفصول: ٢٥ قال في علام الحقيقة والمجاز: منها: نصَّ أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض، وممَّا يوجب الريب في نقله. إلى أن قال: ثُمَّ التعويل على النقل مقصور على الألفاظ التي لا طريق إلى معرفة حقائقها وبجازتها إلَّا بالنقل، وأمَّا ما يمكن معرفة حقيقته وبجازه بالرجوع إلى العرف، وتتبع موارد استعماله حيث يعلم، أو يظن عدم النقل فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل، ومن هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقررة في هذا الفن، كمباحث الأمر، والنفي، والعام، والخاص، ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل. والسر في ذلك أنَّ التعويل على النقل من قبيل التقليد، وهو محظوظ عند التمكن من الاجتهاد، ولأنَّ الظن الحاصل منه أضعف من الظن الحاصل من غيره، كالتبادر، وعدم صحة السلب، بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأماراتين إلى أضعفهما وهو باطل.

فكانه أرسلها إرسال المسلمات، لكنه (قدس سره) احتج على اعتبار الشرط الثالث بوجهن:

الأول: أن إعمال علام الوضع، وتحصيل الظن منها بالوضع اجتهاد، والأخذ بقول النقلة تقليد، والأول مقدم على الثاني.

الثاني: أنّ الظنّ الحاصل بسبب العلائم أقوى من الظنّ الحاصل من قول النقلة. ثم قال: ولذا ترى أن أحداً من العلماء في باب العام والخاص لم يأخذ بقول أحد من نقلة اللغة، بل تشبيثوا بالعلماء. ثم قال: ثم إذا وقع التعارض بين أقوال النقلة يجب الجمع بينهما، وإن لم يمكن الجمع، فإن كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً يقدم الأول على الثاني، وإلاً فيجب الأخذ بالمرجحات. انتهى كلامه رفع مقامه.

نقول: إنَّ في كلامه مواقع للنظر بل المぬ :

منها: ما اشترط من عدم المعارضة بالمثل، فإننا إن بنينا على اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل، فمن الظاهر الواضح أنه من باب الحكومة، فيدور حكم العقل مدار الظن الشخصي، فحينئذ هذا الشرط من شروط تحقق موضوع الحجية، لا من شرائط الحجية، وكذا إذا كان من باب الظن الخاص من باب الظن الشخصي، وإن بنينا على اعتباره من باب الظن الخاص، ومن باب الظن التوعي، فلا ريب حينئذ في هذا الشرط بوجهه، فإن المعارضة بالمثل من مواطن وجوب العمل عينا، لا من شرائط الحجية، كما مررت الإشارة اليه، وهذا الاشتراط لازمه الالتزام بالتساقط في محل التعارض، مع أنا أخذنا الاعتراف منه بالتوقف، وأنه قابل به ومعه لا يستقيم هذا الاشتراط.

ومنها: إشارة الشروط الثانية فإن الإشكال فيه أيضاً بعين مامراً من أنه إن كان اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل، أو من بباب الظن الخاص المنوط بالظن الشخصي، فيرجع هذا الشرط إلى شروط تحقق الموضوع لشرط الحجية، وإن كان من بباب الظن الخاص النوعي، فلامعنى لهذا الإشارة.

اللهم إلا أن يكون مذهبك اعتباره من باب الظن التوعي، لكن لا بنحو ما ذهب إليه المشهور حيث إنهم يعتبرونه حتى في صورة الظن بالخلاف، بل بمعنى اعتباره مشروطاً بعدم الظن بالخلاف، ومع وجود الموهن نظن خلافه، والظاهر أنَّ مذهبك هنا كذلك، كاعتاره أيضاً في ظواهر الألفاظ فحيث نطالعه بذلك، هذا المذهب.

ومنها: اشتراط الشرط الثالث، فإنه بناء على اعتباره من باب الظن المطلق،

فلا ريب أنَّ هذا الشرط من شروط تحقق الموضوع، فانَّ العلَّام من الأمارات القطعية على المختار عندنا، ومعها لا يحکم العقل بجواز العمل بالظن.

وبعبارة اخْرَى: العقل يحکم من باب مقدمة الانسداد، فعدمها شرط تتحقق موضوع الانسداد، وأمَّا بناء على اعتباره من باب الظن الخاص، فلامعنى لهذا الاشتراط بوجوهِ، اذ معنى اعتبار الظن الخاص اعتباره في صورة التمكُن من تحصيل العلم، والشارع إنما جعله حجة مع أنه الفرض فحينئذ لامعنى لهذا الاشتراط، إذ لا يجب تحصيل العلم حينئذ حتى يقال: إنه معتبر فيها لم يكن تحصيل العلَّام واعمالها.

هذا مع ما في الوجهين اللذين استدل بهما من الضعف:

أمَّا الأول: فلأنَّه إن اعتبر قول النقلة من باب العقل، فلامعنى للقول بكونه تقليداً؛ إذ بعد حكم العقل بلاحظة — مقدمات أربع — على اعتباره، فالأخذ به أخذ بالدليل القطعي، وليس فيه تقليد أصلاً. وإن كان من باب الظن الخاص، وبعد قيام الدليل الخاص على اعتباره، لا يقال بأنه تقليد. كيف؟ ولو كان ذلك تقليداً، لكان جميع المجتهدین مقلديْن حيث إنهم يعملون بالأخبار والآيات مع أنَّ اعتبارهما، إمَّا من باب الظن المطلق، أو من باب الظن الخاص.

وأمَّا الثاني: ففيه أولاً: أنَّ القول بأنه أقوى من قول النقلة التزام بكون العلَّام مفيدة للظن، وليس كذلك، بل هي مفيدة للقطع.

وثانياً: على فرض كونها مفيدة للظن فمنع أقوائیة ظنه.

وثالثاً: على فرض تسلیم الأقوائیة، ففيه: أنَّ اعتبار قول النقلة إنَّه من باب الظن المطلق، فيصير هذا من شروط تتحقق الموضوع، وعلى اعتباره من باب الظن النوعي، فلا يجب تحصيل العلم، ولا تحصيل الظن الأقوى، كما عرفت.

وأمَّا قوله: ولذا تراهم لا يعملون بقول النقلة في باب العام والخاص، بل يأخذون بالعلَّام، فهو ليس إلا افتراء عليهم، بل نحن وجدناهم لا يقتصرُون في العمل بقول النقلة هناك ، ويعملون بكل واحد منه، ومن العلَّام لا أنَّ عملهم منحصر في العلَّام.

ومنها: قوله: فإذا وقع التعارض، فيجب الجمع بينهما، فإنه أراد بالجمع الجمع الدلالي، من حل العام على الخاص، والظاهر على النص والأظهر، وغير ذلك. ففيه: أنَّ

اعتبار الجمع الدلالي إنما فيما إذا كان المعارضان صادرين من شخص واحد حقيقة أو حكماً، كما في أخبار الأئمة عليهم السلام في حكم متكلم واحد، وأما إذا كانا صادرين عن شخصين متباينين، كما فيما نحن فيه، فلا وجہ لهذا الجمع بوجہه، إذ لا معنى لحمل العام الصادر من هذا التناقض على الخاص الصادر من غيره، لأنّ إخبار كلّ منها عن وضع اللفظ إنما هو إخبار عن أمر واقع، وهو العلقة بين اللفظ والمعنى، لا أنها ناقلان للفظ عن شخص واحد، فإنّ أحدهما يقول: إن الصعيد موضوع لطلق وجه الأرض، والآخر يقول: إنه موضوع للتراب الخالص.

نعم لو كانا ناقلين لتنصيص الواضع فيتجه الجمع المذكور، لأنّها ناقلان عن شخص واحد، ومقتضى التبعيد بقولهما الحكم بصدرورهما منه، فيكونان صادرين من شخص واحد، ولذا يعملون بهذا الجمع، ويراعونه في الوصايا، والأقارب، دون الشهادات، وقول أهل الخبرة في التقويم إذا اختلف القيم، فإن الاولين صادرتان من شخص واحد، والأخيرتين من متعدد. نعم في الصادرين من متعدد يجمع بطريق آخر غير الدلالي، وهو الجمع التصديقي، وهو مختلف باختلاف الموارد، فإنه في مقام الحقوق المالية بالتنصيف، وفي المقامات الاخر، ومنها ما نحن فيه، بتصديق كل من المخبرين بالتصديق المخبري، والحكم بتصديق خبر المثبت، لأنّه يخبر عن علمه، وغيره يخبر عن عدم علمه. فإن كان مراده من الجمع المذكور هذا الجمع فتجهه، إلا أن هذاعين قوله: و إلا فيقدم المثبت على النافي، فلا وجہ لجعله مقابلا له. وأما قوله: فيجب الأخذ بالمرجحات فسيجيء الكلام فيه في المقام الثاني.

المقام الثاني في أنه هل يجب الأخذ بالمرجحات فيما نحن فيه أعني في تعارض قول التقلة اولا؟ بمعنى أن الاصل ماذا؟

وتحقيق الكلام: أنه إن بني في المقام الأول أعني صورة التكافؤ والتساوي على التوقف، كما هو المختار، فالاصل الأولي يقتضي عدم الوجوب، وعدم اعتبار المرجح، إذ المرجح كالدليل لابد من الاقتصر فيه على المعلوم من اعتباره، فما لم يقم دليل على الاعتبار، لا يجوز الخروج عن مقتضى الاصل العملي المحكم في مورد التوقف، وكذا لو بني هناك على التخيير، لكن من باب التبعيد ومقتضى الاخبار، فإن بعضها مطلقة، ومقتضى إطلاقها التخيير في كل مورد يحتمل فيه اعتبار المزية الموجودة في أحدهما، إلا إذا قام دليل على الاعتبار، وكذا الوبني على التساقط -ثمة- فإنه لا يعتبر المرجح حينئذ بوجه

وبطريق أولى، إذ اعتبار المرجح في أحد الدليلين بعد فرض اعتبارهما، فإذا فرضنا تساقطهما وفرضهما كأن لم يكونا، فلا مورد لاعتباره بوجهه. وأما لو بني ثمة على التخيير من باب العقل فالأصل اعتبار المرجح، ووجوب الأخذ بالراجح، إذ حكم العقل بالتخير مع عدم احتمال مزية في أحدهما اعتبارها الشارع، وأما مع احتمالها، فيكون القدر المتيقن من الطريق الجائز العمل به هو الراجح، ويكون المرجح مشكوك الجواز، فيحكم العقل بتعيين الراجح، ولا ينافي ذلك ما ذكرنا، من أن المرجح كالدليل لابد من وصول اعتباره، وقيام الدليل عليه، لأن الأخذ بالراجح في الصورة المفروضة، ليس ترجيحاً في الحقيقة، بل أخذ بالمتيقن من الطريق الجائز العمل به.

لایقال: إنه إذا دار الأمر بين التعين والتخير، الأصل هو الثاني.

لأننا نقول: هذا إنما هو في التكاليف، دون الطرق، لأن مرجع الشك في التعين والتخير في الطرق إلى جواز العمل بالمرجح أيضاً في مقام الامتثال، والاكتفاء به عن التكليف الواقعي المعلوم إجمالاً، فلو عمل المكلف حينئذ على المرجح لا يقطع بخروج ذمته عن عهدة التكليف الواقعي، لعدم علمه بكونه حينئذ حجة، وقاطعاً للعذر، بخلاف ما لو عمل بالراجح، فإنه قاطع للعذر بيقيناً.

وكيف كان فالمقام مقام الاشتغال، لكون الشبهة ثانوية بالنسبة إلى التكاليف الواقعية.

هذا بخلاف الشك في التعين والتخير في نفس التكاليف فإنه بدوي يرجع فيه إلى أصلية البراءة عن التعين. فافهم.

هذا كله نظراً إلى الأصل الأولي، ومع قطع النظر عن ورود الدليل الشرعي على اعتبار المرجح فيما نحن فيه.

وأما بالنظر إلى الأصل الثانوي – أعني الأدلة الشرعية – فيمكن دعوى الاعتبار لوجهه.

الأول: بناء العرف والعقلاة والعلماء على اعتبار المزايا في الأدلة والطرق الوائلة إليهم.

الثاني: الإجماعات المنقولة الظاهرة للمتتبع في كلماتهم في تعارض الخبرين، حيث إن بعضهم ادعى الموجبة الكلية، وعلل وجوب الأخذ بالمرجح في الأخبار بأن العمل بأقوى الدليلين واجب.

الثالث: فحوى أخبار الترجيح في تعارض الخبرين في نفس الأحكام، فإن الطرق أولى بذلك. هذه وجوه ادعوها.

لكن للنفس في كل منها تأمل:

أما الأول: فلأنه لم يعلم من حال العرف والعقلاه ذلك كليه.

وأما العلماء فإننا نراهم قد يعملون بالمرجح، كما في الأحكام الشرعية، وقد لا يعملون به، كما في الشهادات والبيانات، ولم يعلم كون العمل بالمرجح أصلاً، وخروج البيانات عنه لاحتمال العكس.

وأما الوجه الثاني: فلأنه لا حجية فيه، ولا يحصل منه القطع بحصول الاجماع أيضاً لقلة الناقلين له.

وأما الثالث: فهو وجه اعتباري فيه مناقشات من وجوه شتى.

بقي في المقام شيء، وهو أن السيد محمد (قدس سره) صاحب المفاتيح^(١) قد أدعى دعويين:

أولاًهما: أنه إذا وقع التعارض بين أقوال النقلة، فإن كان أحدهما خاصاً والأخر عاماً يخصص العام منها بالخاص ويحمل عليه.

وثانيةهما: أنه إذا نقل لغوي معنى للفظ، ولغوي آخر معنى آخر مبایناً لذلك المعنى، واحتتمل أن يكون نقل كل منها المعنى المباین للمعنى الآخر الذي ينقله الآخر من باب أن اللفظ مشترك بين المعنيين، وتحتمل أن يكون اللفظ متعدد المعنى، ويكون نقل كل معنى من باب اختصار المعنى فيه، ونفي المعنى الآخر للفظ، فيقع التعارض بين قولهما، فحيثئذ يحكم باتحاد المعنى بمقتضى أصله عدم الاشتراك، فيحكم بالتعارض فيرجع إلى العلاج. انتهى.

نقول إن في كل من دعوييه من عاظها هـ.

أما الأولى: فلما مرّ من أنّ حمل العام على الخاص من وجوه الجمع الدلالي، وقد عرفت سابقاً أنه فيما إذا كان الدليلان صادرين من واحد، وأما إذا صدراماً من متعدد كما فيما نحن فيه فلا.

وأما الثانية: فلأنه بعد ما فرض حجية قول النقلة واعتباره، فيكون قول كل

(١) مفاتيح الاصول: ٦٣، مفتاح: اذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لذا، وقال آخر لذلك فلا يخلو اقا ان يمكن الجمع بين النقلتين بالقول بتعدد الوضع.....

منها دليلاً على مؤداته، فيكونان واردين على أصالة عدم الاشتراك .

وَكَيْفَ كَانَ فَلَوْ جُعِلَ الْحَسْنَ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ، وَجُعِلَ خَلَافَهُ اجْتِهَادًا، فَلَا رِيبٌ
أَنَّ إِخْبَارَ كُلِّهِمْ بِطَرِيقِ الْاجْتِهَادِ، فَيُسَقِّطُ قَوْلَ كُلِّهِمْ عَنِ الْحُجَّيَّةِ.
وَثَانِيهَا: أَنَّهُ إِذَا اشْتَبَهَ حَالُ النَّاقِلِ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ إِخْبَارَهُ عَنْ حَسْنِهِ، أَوْ عَنْ
اجْتِهَادِهِ، وَحْدَسِهِ، فَحِينَئِذٍ يُشكِّـ في شَرْطِ الْحُجَّيَّةِ الَّذِي هُوَ كَوْنُ إِخْبَارِهِ عَنِ الْحَسْنِ،
فَذَلِكَ يُوجِبُ الشُّكَـ في الْحُجَّيَّةِ، لِأَنَّ الشُّكَـ فِي الشَّرْطِ مُسْتَلزمٌ لِلشُّكِـ فِي الْمُشْرُوطِ، فَلَا بُدَـ
مِنَ التَّوْقِفِ، فَيُسَقِّطُ قَوْلَهُ عَنِ الْاعْتِبَارِ .

هذا، ثم إنَّ بعض الأجلة تفصى عن الإشكال الثاني، بأن الناقل إنْ كان من اللغوين، ومن أهل الخبرة، فالالأصل أن إخباره عن حس. وإنْ كان من العلماء، فالالأصل في إخباره أن يكون عن حدسه، واجتهاده.

وفيه: أنه ما معنى ذلك الأصل؟ فإن أراد به الغلبة، فيتوجه عليه المنع صغرى، وكبيرى، فنمنع أولاً أصل الغلبة، وثانياً اعتبارها.

والتحقيق في دفع الإشكالين أن يقال: إن الأمور الحسية ليست منحصرة بما تدرك أنفسها بأحدى الحواس الخمسة، بل أعم منها بحيث تعمّ الأمور التي ليست هي بأنفسها كذلك ، لكن لها آثار و مسببات كذلك .

فنقول: إنَّ الوضع لما كان هو اليقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، فهو ليس مما يدرك نفسه بالحس، لكن له أثر، ومبني يدرك بالحس، وهو تبادر المعنى من اللفظ

عند العالمين بالوضع، وعدم صحة السلب، فحينئذٍ كلما كان منشأ النقل مشاهدة هذا الأثر من العالمين بالوضع، فيكون الإخبار حسياً، وكلما لم يكن كذلك، بل كان مستنداً إلى الاعتبارات الحدسية، فهو حدس، ففرضهم من اعتبار الشرط المذكور إنما هو ذلك.

وبعبارة أخرى أنه إن كان طريق تحمل النقل هو الخلط، وال مباشرة مع أهل اللسان، وإن لم يكن الناقل منهم، كالفiro وزآبادي، أو كونه منهم وعارفاً باللغة، فيكون الإخبار حسياً، وإلاً بان لم يكن منهم، ولا مخالطاً معهم، بل كان طريق تحمله هو استخراجه، واجتهاده بواسطة القرائن الواقلة إليه، أو الاعتبارات، والمقاييس العقلية، فيكون الإخبار عن حدسٍ، فلا يجوز التعويل عليه، فاندفع الإشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني: فدفعه أنه إن كان الناقل من أهل الخبرة إما لكونه منهم، أو من المخالطين لهم، فالالأصل في إخباره أن يكون مستنداً إلى الحس، لأن احتمال كونه من اجتهاداته وحده ضعيف، لا يعني به العقلاء في حقه.

وبالجملة إذا كان الناقل هكذا، فالعقلاء يحكمون عند الشك بكون إخباره عن جهة استناده إلى الآثار الحسية، ولا يعنون باحتمال خلافه، سواء كان ذلك الناقل من العلماء أيضاً أو لا.

وردّهم قول أبي عبيدة بوجود الموهن لقوله بحيث يقوى فيه احتمال الخلاف.
وأما إذا كان ممن لم يعاشرهم كالعجمي الغير المخالط، فالالأصل في إخباره أن يكون مستنداً إلى حده، وتعويذه على القرائن، بعد احتمال معرفته اللغة التي ينقلها بالآثار الحسية المشاهدة من أهلها، فإن ذلك مما يتافق في حقه أحياناً.

ثم إن ما ذكرنا من اشتراط كون الإخبار عن حس في اللغات، يجري في غيرها من الموضوعات، كالشهادات في مقام المرافعات.

نعم لو شهد الشاهد مطلقاً، ولم يعلم أن شهادته من باب الحدس، أو الحس فيحمل على الثاني، للأصل يعني الظاهر، فيحكم بمقتضى شهادته لذلك، أعني بسبب إحراز الشرط المذكور في حقه بالأصل.

ومن هنا ظهر ضعف ماتمسك به بعض على وجوب الأخذ بالشهادة العلمية، من اختلال الأمور، وتضييع الحقوق، وتعطيل القضاء لولاه، إذ لا ريب أنه بعد البناء على إحراز الشرط المذكور بالأصل، فلا يلزم ما ذكره، ولو بني على الأخذ بالشهادة العلمية، فلا ريب أنه يجب تضييع الحقوق سيما في أمثال زماننا هذا.

ثم إن ماذكرنا من الأصل المذكور في إحراز الشرط المذكور، إنما إذا^(١) يتهم الشاهد بكون شهادته عن حدس غالباً، فإنه حينئذ يوجب الوهن في الأصل المذكور، ويسقط الظهور المذكور، فحينئذ يتوجه السؤال عن وجه الشهادة من أنها علمية أو حسية.

التنبيه الثالث: أنه من طرق معرفة اللغات قول العدل، إذا لم يكن من أهل الخبرة أيضاً، بأن يخبر عن نفس الوضع بأن يقول: إن اللفظ الفلازي موضوع لكتذا. والحق فيه التفصيل بأنه حجة بالنسبة إلى الآثار، والأحكام الشرعية الكلية، بمعنى أنه إن وقع هذا اللفظ في الكتاب والسنة يترتب عليه مفاده من الحكم الشرعي بمقتضى إخبار هذا العدل، وأما في غير الأحكام الشرعية، كأن وقع في الموضوعات، كالأقارير، والوصايا فلا.

أما الأول: فلأنه من الظنون التي يتوقف عليها الاستنباط، والاجتهد، كالظنون الرجالية، فكما أن الظنون الرجالية يتميز بها حال الراوي، فيستخرج المحتجد بسببه الحكم الشرعي، فكذلك قول العدل - فيما نحن فيه - يتميز به الأسئلة الصادرة من السائلين، في الإخبار عن الأحكام الشرعية، فيستنبط المحتجد الحكم الشرعي من أجبتهم عليهم السلام، بعد هذه الأسئلة بكلمة نعم، إذ لو لا تعين السؤال لما فهم أن المراد بالجواب ما هو، مثلاً إذا وجد في الأخبار أن السائل عليه السلام عن أن التيمم: يجوز بالصعيد؟ فأجابه عليه السلام بنعم، ولم يعلم أن معنى الصعيد هو مطلق وجه الأرض، حتى يكون معنى قوله: نعم؛ أنه يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، أو أن معناه التراب الخالص، فيكون معنى الجواب انحصر الجواز فيه، فحينئذ إذا أخبر العادل بأن الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، فيحمل بسبب ذلك قول السائل على هذا المعنى، فيكون معنى الجواب حينئذ ما أريد من السؤال، فيكون معنى (نعم) أنه يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، وكذلك يتميز به مراد الشارع في غير مقام الجواب والسؤال، كما في آية التيمم. فإذا كان قول ذلك في مقام الأحكام الشرعية من الظنون التي يتوقف عليها فهم الحكم الشرعي، فيكون حجة بالإجماع المركب من القائلين بحجية قول العدل في نفس الأحكام الشرعية، الذي هو حجية خبر الواحد المصطلح، لأن كل من قال بحجية خبر الواحد المصطلح، أعني الإخبار عن السنة، قال بحجية قول العدل في غير خبر الواحد

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً وصححها هكذا: إذا لم يتهم الشاهد...

المصطلح، إذا كان مما يتوقف عليه الاجتهاد، بأن يخبر عن الوضع لا السنة، ووقع اللفظ في الكتاب، أو السنة.

بل هذا الإجماع قائم في حق المقلدين أيضاً بالنسبة إلى قول الناقل للفتوى عن المجتهد، فإنه أيضاً مما يتوقف عليه فهم الحكم الشرعي للمقلد، وهذا هو المراد بقولنا في أول عنوان حجية قول النقلة: - أنَّ النزاع فيها لم يكن الخبر جامعاً لشروط الحجية مع ورود اللُّفْظ الذي ينقل وضعه في مورد الأحكام الشرعية، لأنَّ البحث عن حجية خبر الواحد يعني عنه - فإنَّ المراد بالاغناء: أنه بعد إثبات حجية خبر الواحد في الأحكام، فالإجماع قائم على نفي الفرق، ووجوب قبول الواحد الجامع لشروط الحجية في المقامين.

وأما الثاني: أعني عدم حجية قوله بالنسبة إلى الموضوعات، فالأصل وأدلة خبر الواحد لا يشمله حينئذ بوجهه، لأنها في مقام حجية قول العادل في الأحكام لا الموضوعات.

وأما آية النبأ وإن كان موردها في الموضوعات إلا أن في الاستدلال بها وجوهاً من الإشكال، تبلغ ثلاثة، أو تقارب منها. ومع تسليم دلالتها فالإجماع قائم على تقييدها بالضمية، بمعنى أنَّ المراد حجية قول العادل في الموضوعات إذا انضمَّ إليه غيره لامطلاقاً.

 التنبية الرابع: أنَّ من طرق معرفة اللغات خبر الواحد المصطلح، بمعنى أن ينقل الناقل أنَّ المعصوم عليه السلام، قال: إنَّ الصعيد موضوع لكذا، وهكذا إلى غير ذلك من الألفاظ.

والحق فيه التفصيل، بين كون ذلك اللُّفْظ واقعاً في حيز الموضوعات، فليس حجة حينئذ، للوجه المذكور في قول العدل، من اختصاص، أدلة خبر الواحد بالأحكام، وبين غير الموضوعات من الأحكام الشرعية، بأن يكون واقعاً في حيز الأحكام الشرعية في الكتاب، والسنة، فيكون حجة في الجملة.

ثم على أنه إذا وقع في حيز الأحكام الشرعية اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة:

القول بعدم الحجية مطلقاً، والقول بحجيتها مطلقاً، والقول بالتفصيل، بين كون الخبر جاماً لشروط الحجية، فيكون خبره حجة، وبين عدم كونه كذلك، فلا يكون حجة.

والأخير هو القول.

حجّة القول الأوّل: الأصل، ودعوى انصراف أدلة خبر الواحد إلى ما إذا أخبر العادل بنفس الحكم الشرعي عن المقصوم عليه السلام، وعدم شمولها لما إذا أخبر بما يكون مما يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعي.

وحجّة القول الثاني: دعوى إطلاق الأدلة المذكورة، وشمولها لما نحن فيه، ونفي اشتراط الحجّية بشرط، لأصالة الإطلاق.

لنا على ما اخترنا: أنّه إذا كان الخبر جامعاً لشروط الحجّية، فالأدلة دالة على حجّية قوله مطلقاً، سواء كان حاكياً عن الحكم الشرعي، أو عن غيره، بحيث يحصل التواتر من الأخبار معنى على ذلك، وكذا يحصل القطع بالإجماع من الإجماعات المنقوله على هذا المقدار. وأمّا إذا لم يكن جاماً للشروط، فلا دليل على حجيته، فالأصل عدم الحجّية حينئذ، إذ لا ريب أنّ كل واحد من أدلة خبر الواحد لا يستقيم لكونه دليلاً على المدعى إنما لضعف سنته أو لضعف دلالته، فلا يجوز التمسك بإطلاق بعض المطلقات منها، بل دليل حجّية خبر الواحد لبي، والقدر المتيقن منه قيامه على حجيته، إذا كان الخبر جاماً لشروط الحجّية، إذ الدليل إنما هو تواتر الأخبار معنى، وتحصيل الإجماع من الإجماعات المنقوله، والتواتر والإجماع لم يحصل العلم بهما بأزيد مما اخترنا، فبما ذكرنا ظهر الجواب عن حجّي القولين الأوّلين.

تذنيب: بعدما بنينا على حجّية قول اللغوي، وقول العدول، وخبر الواحد المصطلح في اللغات، فإنّ صرّح الناقل بحقيقة اللفظ في المعنى أو بمجازيته فلا إشكال، وإنّ كان قول الناقل إنّ اللفظ الفلاني اسم للمعنى الفلاني، فالظاهر الحمل على الحقيقة، لأنّ الاسم حقيقة في الكلمة الموضوعة للمعنى، وإنّ كان يستعمل في الأعمّ، كما في مسألة الصحيح والأسم، فإنّ القائلين بنفي الحقيقة الشرعية يقولون إنّ الفاظ العبادات أسامٌ للصحيحة أو الأعمّ إذ لا ريب أنه ليس مرادهم كونها هي لها حقيقة، بل مرادهم مستعملة بمحاجزاً. وإن لم يكن قول الناقل كذلك، فإنّ كان بطريق الحمل، بأن يقول: إنّ الصعيد هو وجه الأرض أو التراب الخالص، فإنّ كان المعنى واحداً فالأصل أيضاً الحقيقة، لعدم إمكان المحاجز بلا حقيقة، وإنّ كان متعددًا فالظاهر حقيقة المعنى الذي ينقله أولاً، أخذنا بشاشة الناقل، إذا كان من اللغويين شأنه، إذ الظاهر أنه عارف بالحقيقة والمحاجز، والظاهر أيضاً أنه بعيد في حق العارف تقديم المحاجز على الحقيقة. وأمّا غير المعنى الأوّل، فإنّ جرى فيه أصالة عدم الاشتراك بأنّ كان شرائطه موجودة، فيتعين كونه محاجزاً، وإنّ فالتوقف. والدليل على اعتبار هذا الظهور -أعني ظهور حال اللغوي- بناء

العقلاء والعرف. وأمّا إذا لم يكن من اللغوين، وأهل الخبرة، فيشكل التعيين، فلا بد من التوقف.

وقال بعضهم: إنه لو كان طريق بيان الناقل بلفظ قد يكون، أو بلفظة منه، فالظاهر أنها ظاهرتان في أن اللفظ مجاز في المعنى الذي يذكره.

وفيه: ما لا يتحقق من المنع، فإن التناقلين للغة بناوئهم على استقصاء موارد الاستعمالات، وقلة الاستعمال لا يكون دليلاً على المجاز.

هذا كله في الطرق الشرعية إلى معرفة اللغات.

وقد عرفت أنها ثلاثة: قول اللغوي، وأهل الخبرة على المشهور، وقول العدل بغير خبر الواحد المصطلح، وخبر الواحد المصطلح على المختار، والمشهور أيضاً بالتفصيل الذي ذكرناه.

بـِيَ الْكَلَامِ فِي الْطَرِيقِ الْعُقْلِيَّةِ:

ومن الطرق الى معرفة اللغات العقل:

ومن الطرق العقلية: أصل العدم، لكنه لا يثبت به نفس الوضع، بل الذي يثبت به إنما هو كيفياته وأحواله اللاحقة له من التقدم والتأخر والاتحاد والتعدد.

و يقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة:

الأول: في أن المراد منه فيما نحن فيه ماذ؟ فنقول: إنه يحتمل أن يكون المراد به القاعدة الخاصة المعتبرة في الموارد الخاصة، أعني اللغات، وأن يكون المراد الاستصحاب الغير الشرعي، المعتبر في هذا المورد الخاص، أعني استصحاب عدم الازلي الخاص، بأن لا يكون اعتباره منوطاً باعتبار كلي الاستصحاب من باب العقل، ولا باعتبار مطلق الاستصحاب العدمي، وأن يكون المراد به الغلبة، أعني غلبة عدم النقل، واتحاد المعنى العرفي مع المعنى اللغوي، وأن يكون المراد كونه من أصل عدم الازلي الكلي الذي يستدلون به في جميع الموارد، فحينئذ يدور المراد مدار اختيار أحد الوجهين في ذلك الأصل الكلي، من أنه استصحاب عدم الازلي، أو أنه قاعدة مستقلة، لا تدور مدار ملاحظة الحالة السابقة. ويحتمل فيه التفصيل بالنسبة إلى موارد استعماله، بأن ينظر إلى دليل اعتباره، فإن ظهر أن اعتباره منوط بـملاحظة الحالة السابقة، فيكون المراد به الاستصحاب، وإن ظهر أنه منوط بالغلبة، فيكون المراد به الغلبة، وإن ظهر عدم إناثته بشيء من الأمرين، وأن المدار فيه نفس الشك، فيكون قاعدة مستقلة.

وكيف كان فصارت الاحتمالات خمسة:

أظهرها الأخير، لما سبب من أن اعتباره في جميع موارد استعماله ليس من جهة واحدة بل في بعضها من جهة الغلبة، وفي بعضها الآخر من جهة الاستصحاب، أو القاعدة كما سيجيء.

المقام الثاني في بيان الموارد التي يستعمله فيها العلماء، فاعلم أنها ثلاثة:
الأول: ما إذا علم بوضع لفظ معنى في الزمان السابق، وُجِدَ استعماله في الزمان اللاحق في معنى، وعلم بكونه حقيقة في هذا المعنى الذي يستعمل فيه الآن، لكنه يشك في أن هذا المعنى هل هو عين ذلك المعنى الذي يعلم بوضع اللفظ له من قبل فيكون متخدًا معه، أو غيره؟ فيلزم نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى ذاك، فرجم الشك هنا إلى الاتحاد والتجانس.

الثاني: ما إذا علم الآن بوضع اللفظ تخصيصاً، أو تخصصاً لمعنى، ثم وقع الشك في ابتداء تاريخ حصول الوضع، ومرجع الشك هنا إلى مجرد تاريخ الوضع وبدور زمانه، ثم إنه قد يعلم مع ذلك وضع هذا اللفظ لمعنى آخر، غير هذا المعنى، ونقله منه إليه مع الشك في تاريخ النقل، وقد لا يعلم له معنى غير هذا المعنى.
وكيف كان فالكلام في هذا المورد فيما إذا كانت الحاجة إلى تعين ابتداء الوضع ومن هذه الحيثية لا غير.

Books.Rafed.net

الثالث: ما إذا وجد استعمال اللفظ في معنيين مع العلم بوضعه لأحد هما إجمالاً، أو تفصيلاً، والشك في وضعه للأخر أيضاً مع عدم القدرة الجامع، أو العلاقة الظاهرة بين المعنيين. هذه هي موارد استعماله.
فإذا استعملوه في المورد الأول، فيعتبرون عنه بأصالة عدم النقل، ويثبتون به تقدم الوضع الآتي، واتحاده مع الوضع السابق.

وإذا استعملوه في المورد الثاني، فيعتبرون عنه بأصالة تأخر الحادث، ويثبتون به تأخر الوضع، ونفيه عن مورد الشك.

وإذا استعملوه في المورد الثالث، فيعتبرون عنه بأصالة عدم الاشتراك، ويثبتون به اتحاد الوضع، وبمحاذية اللفظ في المعنى الآخر، خلافاً للسيد المرتضى (قدس سره) حيث أنه حكم بالاشتراك حينئذ، لكن خلافه ليس في اعتبار الأصل المذكور بل في المسألة الأخرى، وهي أن الاستعمال من علام الوضع أولاً؟ وهو قدس سره لما زعم أنه من علام الوضع، فحكم هنا بالاشتراك من باب كون الاستعمال دليلاً وارداً على الأصل

لامن جهة عدم اعتبار الأصل من أصله، ولو لا اختياره ذلك المذهب ثمة لكان موافقاً للمشهور هنا في الحكم على الحقيقة والمحاز، فاعتبار الأصل المذكور بنفسه متفق عليه من الكل حتى السيد قدس سره.

ثم إنَّ الححقق الشريفي (قدس سره) قد عبر عن الأصل في المورد الأول بالاستصحاب القهيري، والظاهر أنه خلاف اصطلاح القوم، وأنه اصطلاح جديد منه، بل الذي اصطلحوا عليه إنما هو أصالة عدم النقل، كما ذكرنا.

ثم إنَّ شيخنا الشيخ مرتضى الأنصارى قدس سره لما رأى منه ذلك، ورأى أنه لامعنى للاستصحاب القهيري، ولا وجه لاعتباره بوجه فوجيه تأدُّباً منه بأنه لازم لاستصحاب معتبر، وهو استصحاب عدم وضع جديد للفظ غير ما علم له بالنسبة إلى الزمان السابق، لكنك ستعرف ما في هذا التوجيه أيضاً، من أن اعتبار أصالة عدم النقل من باب الغلبة، وكونه من باب الاستصحاب على خلاف التحقيق.

المقام الثالث: في ذكر أدلة اعتبار هذا الأصل، فنقول: إنه لا ريب أنه لا دليل على اعتباره شرعاً، من كتاب، أو سنة، أو إجماع.
أما الأول والأخير فواضحان.

Books.Rafed.net

وأما الثاني، فلأنَّ أخبار الاستصحاب، إنما هي في مقام اعتباره بالنسبة إلى الحكم الشرعي، المترتب على المستصحاب بلا واسطة عادية، أو عقلية، فلا تجري في نفس الوضع، لأنَّه ليس من الأحكام الشرعية، ولا في الحكم الشرعي المترتب على تقدم الوضع لكونه بواسطة عقلية، بل الدليل عليه منحصر في عمل العلماء، بل كافة العبراء، وهو الحجة.

وكيف كان فلاريبي في حجيته، ومن أنكرها فقد كابر وجданه، وأطلق في ميدان العصبية عنانه، لكنها لم يعلم أنها من جهة ملاحظة الحالة السابقة، فيكون الأصل من الاستصحاب الغير الشرعي، أو من جهة الغلبة، أو من جهة غيرها، فحينئذ فالشأن في تعين جهة اعتباره عند العبراء بالنسبة إلى كل واحد من الموارد الثلاثة المتقدمة.

فنقول: إنه قد (صرَّح) جماعة من مهرة الفن قدس سرهم في المورد الأول بأنَّ اعتباره من باب الاستصحاب ، والأخذ بالحالة السابقة، منهم العلامة في

التهذيب^(١)، ومنهم السيد البحري في شرح^(٢) الواقية، ومنهم المحقق الشريفي^(٣)، ومنهم الشيخ محمد^(٤) تقي قدس سرهم، هولاء هم الذين ببالي من المصرحين على ماحكى عنهم، ولি�تهم أبدلوا الاستصحاب بالغلبة، وإنما تمتنينا ذلك ، لأن الكنایة أبلغ من التصریح ، وإن لا تحب المکنین فنصح بأن الحق أن وجه اعتباره فيما نحن فيه، إنما هي الغلبة لغيرها، وأن ماصاروا إليه مخدوش من وجوه:

الاول: أنه لم يثبت بعد اعتبار الاستصحاب من باب العقل ، وإن استدل عليه غير واحد منهم بالعقل ، لكنه لم يعلم اتفاقهم على العمل به في الفقه من باب العقل .

الثاني: أنه على تسلیم اعتباره من باب العقل ، فلا ریب أنّه مبني على إفاده الظن شخصاً ، كما يظهر اعتباره عن بعض ، كالبهائي قدس سره^(٥) ، او نوعاً كما هو المشهور ، ولا يخفى أنّ كون الشيء مسبوقاً بالعدم الأزلي لا يفيد الظن بالعدم بكلّ قسميه ، ومع عدمه لا معنى لتعبد العقلاء بالبناء على العدّم السابق من دون أمرهم على ذلك ، كما هو المفروض .

والحاصل: إن بناء العقلاء على شيء لا بدّ أن يكون إما لأجل حصول الظن به ، إذ حينئذ يصير راجحاً عندهم ، فيأخذون بالراجح ، وإما لأجل أنّ آمراً أمرهم بذلك لا يمكنهم مخالفته ، وكلّاهما مفقودان فيما نحن فيه ، أمّا الأول: فكما عرفت ، وأمّا الثاني: فبالفرض ، إذ المفروض اعتبار الاستصحاب من باب العقل وحده ، والعقل لا يأمر بشيء إلا أن يكون راجحاً .

الثالث: إننا سلمنا أنّ وجه الاعتبار ، إنما هو البناء على الحالة السابقة ، وأنّ ملاحظتها تفيد الظن النوعي ، لكن إفادتها ذلك ليست بنفسها وحدها ، بل بلاحظة

(١) تهذيب الوصول في علم الاصول ، للعلامة الحلبي (ره) : ١٣

(٢) شرح الواقية للسيد بحرالعلوم (ره) - المخطوط - .

(٣) ما عثرنا على كتابه إلى الآن وإن كانت أقواله مذكورة في كتب الاصوليين.

(٤) هداية المسترشدين (٤٤) في العلامة التاسعة من علامي الحقيقة والمجاز .

(٥) زبدة الاصول للشيخ البهائي: في المطلب الرابع وفيه: المطلب الرابع في الاستصحاب ، وهو إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأول ، والأظهر أنه حجة وفقاً لاكثر اصحابنا خلافاً للمرتضى رضي الله عنه والحنفية وأكثر المتكلمين ، لنا: ثبوت الحكم أولاً وعدم تحقق ما يزيد عليه فيظن بقاوته .

غلبة بقائها، فحينئذ يرد عليه:

أولاً: إن هذا يرجع بالآخرة إلى اعتبار الأصل المذكور من باب الغلبة بطريق الأكل من القفا، والتزام واسطة مستدركة، وهي البناء على الحالة السابقة، فإن توسطه لغو— حينئذ— لعدم الحاجة إليه بوجهه.

فالأولى الالتزام أولاً بأن وجه الاعتبار هو الغلبة، وعدم الالتجاء إلى تلك الواسطة.

وثانياً: أن هنا غلبتين:

إحداهما: نوعية وهي المرجع في اعتبار عدم السابق المعتبر عنه بالاستصحاب العدمي، وهي غلبة بقاء ما كان مسبوقاً بالعدم على العدّم.

والآخر: شخصية، وهي غلبة اتحاد المعاني العرفية مع اللّغوية، ولا ريب في أقوائية الثانية حتى أنها بحث لم يوجد لها مورد مخالف إلا موارد معدودة بين ثلاثة وخمسة، ولا ريب أنه مع وجود الظن الأقوى يتعمّن عند العقلاء الأخذ به، ولا يجوزون التخطي عنه إلى الأضعف، فلا يكون اعتبار أصالة عدم النقل راجعاً إلى الغلبة التوعية المذكورة، فلا يكون من باب الاستصحاب، والبناء على الحالة السابقة، لأنّ مدرك اعتباره تلك الغلبة، والعمل على مقتضى تلك الغلبة الشخصية، ليس بناء على الحالة السابقة، ولا ناظر إليها بوجه، فثبت أنّ مبني اعتبار الأصل المذكور إنما هو غلبة الاتحاد، لا البناء على الحالة السابقة بوجه.

الرابع: أنه لو كان اعتبار أصالة عدم النقل من باب الاستصحاب، لكان معارضة بأصالة تأخر الوضع، إذ كما يقال الأصل بقاء الوضع الأقلي، وعدم نقل اللّفظ منه إلى غير المعنى الأقلي، كذلك يصح أن يقال الأصل تأخر هذا الوضع المعلوم لهذا اللّفظ في الحال، وعدمه بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكـة المتقدمة، وهذا يقتضي سقوط الأصل المذكور عن الإعتبار، مع أنّك عرفت الاتفاق من العلماء بل العقلاء على اعتباره.

وكيف كان فهذا الإشكال أقوى ما يرد على مشهور المحققين الزاعمين أنّ اعتباره من باب الاستصحاب.

هذا، وقد اجتاز عن هذا الإشكال بأنّ تعارض الأصليين المذكورين من بباب تعارض المزيل والمزال؛ إذ الشك في تأخر الوضع ناشئ عن الشك في النقل، فإذا

جرى الأصل في السبب الذي هو النقل، فلا يتحقق بعده مورد لأصالة التأثر، فهذا الأصل السببي مزيل لذلك الأصل، وذلك لا يعارضه، وهذا نظير استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الطهارة المسبوقة بها، إذا استعمل في تطهير الشيء المتنجس، فإنه مزيل لاستصحاب نجاسة المتنجس بعد التطهير به، فإن الشك في طهارة المتنجس حينئذ مسبب عن الشك في طهارة الماء الذي غسله به، فإذا أحرز الطهارة فيه بالأصل، فلا يتحقق لاستصحاب النجاسة مورد .

هذا، وفيه منع كونها من قبيل السبب والسبب المعتبر عنها بالمزيل والمزال؛ إذ هما فيها اذا كان السبب بذاته مقتضيا للسبب، لا ان يكون الشك فيه سببا للشك في السبب كما في مثال استصحاب الطهارة، فإن ذات طهارة الماء تقتضي ارتفاع النجاسة في المثال المذكور، هذا بخلاف ما نحن فيه فإن عدم النقل بذاته لا يقتضي قدم هذا الوضع الا في لامكان بقاء الوضع الاولى، وحدوث وضع جديد للفظ في معنى اخر فيكون مشتركا .

فإن قلت أن احتمال الاشتراك منفي في المقام بالفرض، اذا المفروض دوران الامر بين النقل وهجر اللفظ عن المعنى الاولى وبين عدم النقل واتحاد الموضوع له المعلوم الان مع الذي علم اجمالا .

قلنا: نعم لكن نقول: إن هذا سبب فرض الفارض، وهو لا يوجب كون عدم النقل بذاته مقتضيا لقدم الوضع الاني .

نعم لما صار المقام بالفرض من قبيل المتلازمين، فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر، لكن الملازمة اتفاقية لاذاتية .

هذا، ونقول: التحقيق في دفع الاشكال ان يقال: إن اصالة تأثر الحادث ايضا وان كانت جارية في المقام، لكنها معارضة بمثلها، فيتحقق اصالة عدم النقل سليمة، فيثبتت به القدم والاتحاد .

و توضيح ذلك : أن المفروض أننا نعلم إجمالاً أن اللفظ لم يزل موضوعاً لمعنى حتى في الأزمنة التي نشأ في ثبوت الوضع الآني له فيها، فإذا قيل الأصل عدم هذا الوضع في تلك الأزمنة، وتأخره عنها إلى هذا الزمان، فيثبتت ذلك كونه موضوعاً لمعنى آخر غير هذا المعنى في الأزمنة المذكورة، وهو أيضاً مشكوك ، فيجري فيه أيضاً أن الأصل عدم وضع اللفظ له في تلك الأزمنة فيتعارض الأصلان ويتحقق أصالة عدم النقل سليمة.

هذا كله في وجه اعتبار أصل العدم في المورد الأول الذي يعبر فيه عنه بأصالة عدم النقل.

وأما وجده في المورد الثاني، والثالث، المعتبر عنه في أوالها بأصالة تأثر الحادث، وفي ثالثها بأصالة عدم الاشتراك فالظاهر أنه الاستصحاب.

أما المورد الثاني: فلأنه لا وجه يتصور له فيه سواه.

وأما الثالث فلأن الظاهر ذلك وإن أمكن دعوى أنه الغلبة لكن الشأن في ثباتها.

هذا، ثم إن بعض مهرة الفن وهو الشيخ محمد تقى^(١) قد سره احتج على اعتبار الأصل في الموارد الثلاثة، بأنه مفيد للظن وهو حجة في اللغات.

ويتوجه عليه الإشكال صغرى وكبرى:

أما الأول فلأنه لا يفيد الظن في بعض المقامات أصلاً سيما إذا كانت الشهادة على خلافه فإن خلافه مظنون حينئذ.

وأما الثاني فلأن اعتبار الظن مطلقاً في اللغات يكاد أن يكون مخالف للإجماع فكيف يمكن فيه دعوى الموجبة الكلية.

هذا مضافاً إلى أنه لم يذهب أحد من العلماء إلى اعتبار الظن الفعلي في اعتبار الأصل المذكور في واحد من الموارد الثلاثة.

ومن هنا يظهر أنه قدس سره من منكري حجية الأصل المذكور. فافهم.

ومن الطرق العقلية إلى معرفة الوضع: الاستعمال المستمر، ويقع الكلام فيه في موضوعين:

الأول: في بيان الأقوال، والثاني: في تحرير محل النزاع.

أما الأقوال: فالمعروف منها ثلاثة:

الأول: أنه دليل على الحقيقة مطلقاً وهو للسيد^(٢) قدس سره.

الثاني: عدمه مطلقاً، بل الأصل فيه المجاز وهو المنسوب إلى ابن جني^(٣).

الثالث: التفصيل بكونه دليلاً عليها مع اتحاد المستعمل فيه، وبعدمه مع تعدده،

(١) هداية المسترشدين: ٤٤.

(٢) الذريعة ١: ١٣.

(٣) الخصائص لابن جنى ج ٢: ٤٤٧ باب في ان المجاز اذا كثر لحق بالحقيقة.

ونسبة الحق القمي قدس سره إلى المشهور^(١)، ويظهر من استدلال السيد قدس سره ذلك أيضاً، كما سند كره.

لكن الذي نسب إليهم آقا جمال قدس سره، في حاشية العضدي [هو]^(٢) عدم كونه دليلاً على الحقيقة^(٣) مطلقاً، بمعنى أنه أعم، لا ما ذهب إليه ابن جني من كونه دليلاً على المجاز، فتصير النسبتان متناقيتين.

وكيف كان فالظاهر وجود القولين المذكورين، وإن لم يعلم أن أيهما مشهور، فتصير الأقوال أربعة، فإن الذي يظهر من الشيخ^(٤) قدس سره أنه قائل بما نسبه آقا جمال قدس سره إلى المشهور كما سترى.

وأما النزاع فقيل أنه بين السيد قدس سره، وبين غير ابن جني فيما إذا تعدد المستعمل فيه، وأما مع اتحاده فالكل متتفقون على كون الاستعمال دليلاً على الحقيقة، ويظهر ذلك من احتمال السيد قدس سره على ماصار إليه في صورة تعدد المستعمل فيه حيث قال: وما استعمال اللفظ في معنيين إلا كاستعماله في معنى واحد، فإن الظاهر منه أن المخالفين له متسالمون لكونه دليلاً في صورة الاتحاد.

هذا، لكن الظاهر أن النزاع عام لصورة الاتحاد أيضاً، بل هو صريح كلام الشيخ قدس سره في العدة^(٥) في مبحث الأمر، حيث أنه ذكر - في طي استدلاله على نفي اشتراك الأمر بين الوجوب والندب: أن الاستعمال كما لا يكون دليلاً على إثبات الحقيقة فيما إذا تعدد المستعمل فيه، كذلك لا يكون دليلاً عليه فيما إذا اتحد، فإن مرجع اعتباره حينئذ إلى عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للموضوع له قبل استعماله في الموضوع له.

نعم لو انحصر طريق تعلم الأوضاع في الاستعمال، فيكون دليلاً عليه حينئذ لامحالة وليس كذلك. انتهى موضع الحاجة من كلامه بطريق النقل بالمعنى.

(١) القوانين: ٢٩ ولكن النسوب فيه إلى المشهور التوقف حيث قال: المشهور الأخير (اي التوقف) وهو المختار.

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) حاشية آقا جمال الخوانساري على شرح العضدي لاحظنا نسختين منها قد سقط أحدهما و ما عثرنا على مخطوطة كاملة إلى الآن.

(٤) عدة الأصول: ٦٦: ٦٤، ٦٩ .

(٥) عدة الأصول ٦٩ .

أقول: ويمكن منع ظهور كلام السيد قدس سره أيضاً فيما ذكرنا لاحتمال أنه إنما أثبت صورة الاتحاد بدليل، ثم قاس صورة التعدد عليها جامعاً زعمه بينهما. وكيف كان فنحن نسوق الكلام إلى كلتا الصورتين ونحقق ما هو المختار في البين.

فنقول: إن صورة الاتحاد تتصور على صور ثلاث:
الاولى: أن يعلم باستعمال اللفظ في معنى ، مع العلم بعدم استعمال هذا اللفظ قبل هذا الاستعمال في غيره.

الثانية: أن يعلم استعماله في معنى مع الشك في أصل الاستعمال قبله كذلك .

الثالثة: أن يعلم باستعماله في معنى الآن مع العلم باستعمال له قبله، لكنه يشك في اتحاد المستعمل فيه في الموضعين وتغايره، وهذا كما في لفظة ليلة القدر، فإننا نعلم أنها استعملت في ليلة النصف من شعبان، ونعلم أيضاً أنها استعملت في معنى قبل استعمالها هذا، لكننا نشك في أن المستعمل فيه في الاستعمال القبلي، هو هذا المستعمل فيه الذي هو ليلة النصف من شعبان أو غيره.

إذا عرفت هذه فنقول: إن القاعدة الأولية في الصورة الاولى تقتضي ماذهب إليه الشيخ قدس سره، لعين الدليل الذي ذكره. اللهم إلا أن يثبت اعتبار الاستعمال حينئذ بدليل وارد على تلك القاعدة وأنني لم دعه باثباته.

ولوقيل: نعم يمكن ماذكر من سبق استعمال اللفظ في المعنى المجازي عليه بالنسبة إلى المعنى الموضوع له بحسب العقل. لكنه نادر، إذ الغالب سبق إرادة الموضوع له من اللفظ فيتوجه عليه المنع صغرى وكبرى.

أما الاولى: فلأننا لم نطلع على حال الواضعين، ولم نرهم، ولم يصل إلينا أنهم سبقو في استعمال اللفظ بالموضوع له.

وأما الثانية: فلأنه لا دليل على اعتبار تلك الغلبة إلا بناء العقلاً، وقد عرفت أنه على اعتبارها في موارد أصالة عدم النقل، ولا يجوز منه التعدي إلى غير مورده؛ لأنه أمر لبي لم يعلم وجهه حتى يتعدى إلى غير المورد، فيؤسس منه قاعدة كليلة سارية في جميع الموارد.

وأما الصورة الثانية: فالكلام فيها مامر في الاولى، لما عرفت من أن مآل النزاع

فيها إلى كون الاستعمال الابتدائي دليلاً على الوضع وعدمه، وهذا يعنيه جار في الثانية، غاية الأمر أن إثراز ابتدائية الاستعمال في الأولى بالقطع وفي الثانية بأصالة عدم غير هذا الاستعمال المعلوم الآن في الأزمنة السابقة. فالكلام فيها الكلام ثمة والجواب الجواب.

وأما الثالثة: فحكمها أيضاً كالأولى فإن الاستعمال الابتدائي يحرز فيها أيضاً بالأصل فيجري فيها ما يجري ثمة فإنما — وإن علمنا فيها باستعمال اللفظ قبل هذا الاستعمال — لكن نقول: إن الأصل عدم معنى آخر لهذا اللفظ غير هذا المعنى، استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال، فإذا ثبت اتحاد المستعمل فيه فيها بالأصل، فيثبتت به ابتدائية الاستعمال أيضاً، فإن المراد بالاستعمال الابتدائي عدم سبق استعمال اللفظ في معنى على استعماله في هذا المعنى.

وحاصل الكلام في الصور الثلاث: أن مرجع النزاع في كلها إلى أن الاستعمال الابتدائي دليل على وضع اللفظ لما استعمل فيه ابتداء أولاً، إلا أن ابتدائية الاستعمال في بعضها تثبت بالقطع وفي بعضها بالأصل.

ومرجع أدلة المثبتين إلى وجوه: منها، بناء العقلاء، ومنها، إجماع العلماء، ومنها، عدم جواز المجاز بلا حقيقة عقلاً، أو لأن الغلبة على خلافها وهي تفيد الضن بالوضع.

والجواب عنها: عدم ثبوت بناء العقلاء، ولا إجماع العلماء، بل المعلوم خلافهم، لما عرفت من تصريح الشيخ^(١) قدس سره بالمنع، وعدم قيام الدليل عقلاً على امتناع المجاز بلا حقيقة.

نعم الممتنع هو المجاز بلا حقيقة الأبدى بأن لم يستعمل اللفظ في الموضوع له أبداً، لاقبل استعماله في المعنى المجازي، ولا بعده، لعدم الفائدة للوضع حينئذ فيكون لغوا.

أقول: في امتناع ذلك نظر، لإمكان أن يضع الواضع لفظاً لمعنى، ولم يستعمله في الموضوع له، لكن كان غرضه من الوضع استعماله فيه، ثم استعمل أهل اللسان اللفظ أبداً في المعنى المجازي، لعدم احتياجهم إلى تفهم الموضوع له. نعم ذلك نادر جداً بحيث يحصل القطع بعدهه غالباً، ومع احتماله فالظاهر أن بناء العرف على عدمه لبعده.

وأما غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له قبل استعماله في غيره فهي ممنوعة، وعلى مدعها الإثبات، وعلى فرض تسليم الصغرى، فنطالب بدليل الكبرى.

هذا، ثم إنه مَثَلُ الْحَقْقِ الْقَمِي^(١) رحْمَهُ اللَّهُ لِلصُّورَةِ الْثَالِثَةِ بِلِفْظِ لِيلَةِ الْقَدْرِ، كَمَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ آنَفًا.

لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ التَّتَشِيلَ فِي غَيْرِ مَحْلِهِ؛ إِذَا كَانَ الْلَّفْظُ مُوْضِعًا لِمَعْنَى لِغَةِ، إِذَا كَانَ الْمَرَادُ إِثْبَاتٍ وَضَعْهُ لَمَّا اسْتَعْمَلَ فِيهِ لِغَةً أَوْ شَرْعًا، إِذَا كَانَ الْمَرَادُ إِثْبَاتٍ وَضَعْهُ لَهُ شَرْعًا، وَلَا رِيبٌ أَنَّ لِيلَةَ الْقَدْرِ لَيْسَ لَهَا وَضْعٌ لِغَةً، وَلَا شَرْعًا، وَدُعُوْيٌ ثَبُوتُ الْحَقِيقَةِ الْشَّرْعِيَّةِ فِيهَا دُونَهَا خَرْطُ الْقَتَادِ، بَلْ هَذِهِ بَاقِيَّةٌ عَلَى وَضَعْهَا الْإِفْرَادِيُّ الْلُّغُوِيُّ، وَلَا أَضَافُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْلَّيْلَةَ لِيَرَادُ بِهِ الْعَهْدُ فَعَلِمَ أَنَّ الْمَرَادَ لِيلَةً خَاصَّةً مَعْهُودَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَجَّهُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، لَكِنَّهَا مَرْدَدَةٌ بَيْنَ لِيَالٍ، هَذَا.

تَنْبِيهٌ: إِعْلَمَ أَنَّ مَنْعَ كُوْنِ الْاسْتَعْمَالِ الْابْتَدَائِيِّ دَلِيلًا عَلَى الْوَضْعِ، فِيمَا إِذَا لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ الْقُطْعُ، وَأَمَّا إِذَا حَصُلَ مِنْهُ ذَلِكُ، كَمَا هُوَ الْغَالِبُ فِيهِ وَفِي سَائِرِ الْطَّرُقِ إِلَى الْوَضْعِ فَلَا يَمْكُنُ مَنْعَ حَجِيجَةِ الْقُطْعِ. وَوَجَهَ إِفَادَتُهُ الْقُطْعُ غَالِبًا أَنَّ الْغَالِبَ أَنْ تَفَهَّمَ الْأَوْضَاعَ إِنَّمَا هُوَ بِالْتَّرْدِيدِ وَالْقَرَائِنِ أَعْنَى بِالْاسْتَعْمَالِ الْلَّفْظِ فِي الْمَوْضِعِ لَهُ، وَتَفَهُّمِ الْمُخَاطِبِ بِالْقَرَائِنِ، وَأَمَّا تَفَهُّمِهِ بِالْتَّنْصِيصِ فَهُوَ قَلِيلٌ جَدًا فَتُلْكَ الْغَلِبةُ بِحِيثُ تَوجُّبِ الْقُطْعِ بِالْوَضْعِ غَالِبًا، وَلَوْفَرْضِ عَدْمِ إِفَادَتِهِ لَهُ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ فَنَلْتَزِمُ بَعْدَمِ الْحَجِيجَ كَمَا مَرَ.

وَيَرْشُدُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا أَسْتَدِرَاكَ الشَّيْخُ قَدَّسَ سُرُّهُ بِقَوْلِهِ: نَعَمْ لَوْ انْحَصَرَ طَرِيقُ تَفَهُّمِ الْأَوْضَاعِ فِي الْاسْتَعْمَالِ فَيَكُونُ دَلِيلًا عَلَيْهِ.

ثُمَّ إِنَّ الثَّرَةَ بَيْنَ الْقُولِ بِكُوْنِ الْاسْتَعْمَالِ الْابْتَدَائِيِّ دَلِيلًا عَلَى الْوَضْعِ إِذَا لَمْ يَفْدِ الْعِلْمُ، وَبَيْنَ الْقُولِ بِعَدْمِهِ— كَمَا هُوَ الْمُخْتَار— تَظَهُرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْاسْتَعْمَالَاتِ الْمُتَأْخِرَةِ عَنِ هَذَا الْاسْتَعْمَالِ، فَعَلِيُّ الْقُولِ الْأَوَّلُ: فَهِيَ مَعَ تَجَرُّدِهَا عَنِ الْقَرِينَةِ مُحْمَلَةً عَلَى مَا اسْتَعْمَلَ فِيهِ الْلَّفْظُ فِي هَذَا الْاسْتَعْمَالِ، وَعَلِيُّ الثَّانِي: يَتَوَقَّفُ، وَيَرْجِعُ إِلَى الْأَصْوَلِ الْعَمَلِيَّةِ حَسْبًا يَقْتَضِيهِ الْمَقَامِ.

هَذَا كَلَمٌ إِذَا اتَّحدَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ.

وَأَمَّا إِذَا تَعَدَّ، فَيَقْعُدُ الْكَلَامُ فِي جَهَتَيْنِ:

الْأَوَّلِ: فِي بِيَانِ حَالِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِمَا الْلَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِمَا، مِنْ أَنَّ الْلَّفْظَ حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَيَيْنِ فِي الْجَمْلَةِ؟ أَوْ أَنَّ الْمَوْضِعَ لَهُ أَمْرٌ ثَالِثٌ لَمْ يَسْتَعْمَلْ فِيهِ الْلَّفْظُ

بعد؟ وبعبارة أخرى في إثبات الوضع لأحدهما في الجملة قبال مجازية كليهما لثالث.
الثانية: في بيان حال خصوص كل من المعنيين بعد إثبات الوضع لأحدهما في الجملة.

فنقول: إن الحال في الجهة الأولى نظير الحال في صورة اتحاد المستعمل فيه، من عدم كون الاستعمال دليلاً على الوضع لأنّ مرجع اعتباره حينئذ أيضاً إلى عدم جواز المجاز بلاحقيقة، وقد عرفت ما فيه.

اللهم إلا أن يحصل القطع منه بالوضع لأحد المعنيين في الجملة فحينئذ نقل الكلام فيه إلى الجهة الثانية.

وأما الجهة الثانية: فيتصور محل الكلام فيها على صور: فإنَّ المعنيين اللذين استعمل فيها اللفظ: إما أن يكونا من قبيل المتبادرين، وإما أن يكونا من قبيل العام والخاص، وعلى الأول: إما أن يكون بينهما جامع، أولاً، وعلى الثاني: إما أن يكون بينهما علاقة ظاهرة مجوزة للاستعمال مجازاً أولاً، فيصير الصور أربعاً.

أما الأولى: وهي ما إذا كانا من قبيل المتبادرين، وكان بينهما جامع فالآقوال فيها ثلاثة: الاشتراك اللفظي وهو للسيد^(١) قدس سره واتباعه، والمعنوي وهو لاكثر المشهور المخالفين للسيد، والحقيقة والمجاز وهو لقليل منهم.

فنقول: إنه لا يتحقق ما في أدلة كل واحد من الآقوال الثلاثة من الفساد، أما قول السيد قدس سره فلأن الدليل الذي ذكره إنما هو قياس صورة تعدد المستعمل فيه على صورة اتحاده، وقد عرفت ما في المقاييس عليه، سبباً مع أنه مع الفارق، لما بيّنا من أنَّ الاستعمال في صورة اتحاد المستعمل فيه يفيد العلم بالوضع غالباً، لكن فيما نحن فيه لا يحصل منه العلم بوضع اللفظ لكلا المعنيين.

نعم يحصل منه القطع بوضعه لأحدهما في الجملة غالباً، لكنه لا يشمر، إذ الكلام بعد فرض ثبوت الوضع لأحدهما كذلك.

وأما القول الثاني، فأقوى ما ذكروا له وجهان: الأول الغلبة، الثاني الاصل، لأنَّ كلاً من الاشتراك اللفظي والمجاز مخالف للأصل، أما الاشتراك اللفظي، فلاصلة عدم الوضع، وأما المجاز، فلأنَّه أكثر مؤنة من الاشتراك المعنوي، فيكون الحوادث الازمة

له أكثر بعد منع الأصل، لأنَّ المجاز لابد فيه من العلاقة، ومن ملاحظتها، ومن القرینتين، ومن ملاحظتها. هذا بخلاف الاشتراك المعنوي، إذ لابد فيه من قرينة معينة فحسب، ولا يحتاج بعد إلى علاقة ولا إلى ملاحظتها، ولا إلى قرينة صارفة، ولا إلى ملاحظتها، وهذا الوجه الأخير مذكور في شرح العمیدي^(١) على ماحكى عنه.

هذا، والجواب عن الأول من الوجهين: أنه لا معنى للغلبة المذكورة، كما صرَّح به شيخنا المرتضى قدس سره، إذ ما من حقيقة ومجاز إلا وبينها جامع، فحيثئذ يمكن تعكيس الغلبة ودعواها في جانب المجاز، فإنَّ المجاز أكثر من الاشتراك المعنوي. فإن قيل: إنَّ المراد بالجامع هو القريب، لا كل ما يفرض بين المعنيين ولو كان بعيداً.

قلنا: ما من حقيقة ومجاز إلا وبينها جامع قريب، لأنَّ الجامع القريب ليس إلا الجنس القريب، وهو تمام الحقيقة المشتركة بين الفردتين، وما من معنيين بينهما جامع إلا أنه يفرض بينها جامع قريب، لأنَّ تامَّ مجمع اشتراكيهما هو الجامع القريب. ولو قيل: المراد بالجامع هو الذي يكون من الذاتيات، لا الأعم، ولا ريب أنَّ أغلب المجازات ليس الجامع بينها وبين الحقائق إلا الأمور العارضة كالصفات.

قلنا: إنه لا ريب أنَّ جميع المشتقات من الاشتراك المعنوي، مع أنَّ الجامع الذي وضعت له إنما هو من الأعراض، وكذا المصادر، ولا ريب أنَّ المصادر مع ما يشتق منها أغلب من بين أسماء الأجناس، فليس الغالب في الاشتراك المعنوي أن يكون بين المعنيين جامع من الأمور الذاتية بل الغلبة على خلافه. وكيف كان فلا معنى لدعوى الغلبة المذكورة بوجه.

والجواب عن الوجه الثاني: أنه إنْ كان المراد بيان حال المعنى، وجعله محظياً للنظر، مع قطع النظر عن الاستعمال الفعلي، كما هو ظاهر كلام السيد عميد الدين قدس سره، بأنْ يقال: إن ذلك المعنى لو كان اللفظ فيه مشتركاً لفظاً، أو مجازاً، فيكون الحوادث اللاحمة له على تقدير الاستعمال أكثر مما يلزم من الحوادث اللاحمة له مع كونه مشتركاً معنى على تقديره^(٢) ففيه:

(١) انظر إليها مishi الآتي.

(٢) منية الليبي، مخطوط: في الفصل الثامن في تعارض الأحوال: في مقام عدّ وجوه الاعتراض على أولوية المجاز، واليك نصه: الثاني: أنَّ المجاز يتوقف على الوضع الأول، والتغلق، والعلاقة، والمشترك لا يتوقف إلا على الأول

أنه لا يتحقق أن القضية حينئذ تقديرية، والاصول لاتجري في القضايا التقديرية، لا في لوازمه، إذ لا يعقل نفي اللازم مع فرض ملزمته الذي هو العلة لاستحالة الانفكاك بينها ، ولا في ملزماتها، لأنها فرض وجودها، ولا معنى لنفي الوجود الفرضي، ولم يدع وجودها فعلا حتى يُنفي بالاصل.

وإن كان المراد بيان حال المعنى ، مع فرض الاستعمال الفعلي للفظ ، بأن يكون الغرض تعين الاستعمال بالأصل ، ثم تعين المعنى تبعاً لتعيين الاستعمال ، فله وجه ، لأنّه ينقل حينئذ إلى قاعدة أخرى ، وهي أنه إذا سقط الأصل في الملزم فهو جار في لازمه ، فإذا فرض فيها نحن فيه أن اللّفظ استعمل في المعنيين ، لكن لم يعلم أنه على سبيل الاشتراك اللّفظي ، او الحقيقة والمحاز ، او على سبيل الاشتراك المعنوي ، وأنّ الحوادث الخالفة للاصل على الاحتمال الأخير أقلّ منها على الأولين ، فلاريّب أنه لا يجري في خصوص الاستعمال ، لأنّه في كل واحد من الاحتمالات معارض بمثله في الآخر ، إذ كما يقال أصل عدم الاستعمال على نحو الاشتراك اللّفظي ، او المحاز ، فكذلك يقال : الأصل عدم الاشتراك المعنوي فإذا سقط الأصل في الملزم الذي هو الاستعمال ، فيجري في لوازمه فيتعين بالأصل الاستعمال الذي هو أقل حادثاً من غيره ، فيصح تبعاً حال المعنى من اشتراك اللّفظ فيه معنى ، لأنّ الذي لو استعمل اللّفظ — على تقديره — يكون أقل حادثاً . هذا توجيه الوجه المذكور بناء على الاحتمال الثاني .

وفيه أنه مع تسلیم الصغرى ، أعني كون الاستعمال على تقدير الاشتراك أقل مؤنة وحداثاً منه على تقدير غيره ، الكبیر مسلمة أعني جريان الأصول في اللوازم ، والحوادث الزائدة على تقدير غيره ، لكن الصغرى ممنوعة من وجهين :

الأول: ما ذكره صاحب المعامل^(١) قدس سرّه ، من أن المحاز على تقدير الاشتراك المعنوي أكثر منه على تقدير كون اللّفظ حقيقة في أحد المعنيين وبمحاذأة في الآخر ، فإنه على التقدير الثاني منحصر في الواحد ، وعلى الأول متعدد ، لأن كل واحد من المعنيين المستعمل فيها اللّفظ يصير معنى مجازياً للّفظ حينئذ ، فيتعدد المحاز الخالف للأصل فيصير أكثر .

→ منها وهو الوضع فكان أولى .

(١) قال صاحب المعامل : ٤٥ ، فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمحاز أقل منه بتقدير المشترك لأنّه في الاول مختص بأحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيها .

لكن فيه — مضافاً إلى ما أورد عليه المحسنون كالسلطان^(١) وملاميرزا^(٢) جان قدس سرهما — أن مبني منع الصغرى المذكورة على إثبات تساوي الحوادث، من لوازم الاستعمال الفعلي الخارجي، لامن لوازم المعنى مع قطع النظر عنه، مع أنك قد عرفت أنه لو لوحظت هي مع نفس المعنى مجردأ عن ملاحظة الاستعمال الفعلي، لا مجرى للأصل لافيه، ولا في ملزوماتها الفرضية، ولا ريب أنه لا يلزم من تعدد المعنى المجازي أكثرية استعمال اللفظ بجازاً بالنسبة إلى اتحاده، كما زعمه قدس سره، بل يمكن أكثرية استعمال اللفظ الذي له معنى مجازي واحد في ذلك المعنى المجازي، بالنسبة إلى استعمال اللفظ الذي له معانٍ مجازية فيها بجازاً، فلا وجہ لمنع الصغرى المذكورة، بمجرد ملاحظة تعدد المعنى المجازي، على تقدير الاشتراك المعنوي، ودعوى أكثرية الحوادث المخالفة للأصل.

وان شئت قلت: إن المجاز كالحقيقة من صفات اللّفظ فإنه هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له، فاللفظ لا يتصرف بكونه بجازاً إلاّ بعد استعماله في خلاف ما وضع له، فإن الاستعمال مأخوذ في مفهومه، فيدور الأمر فيه — وجوداً وعدمًا وكثرة وقلة — مدار ملاحظة الاستعمالات الخارجية للّفظ في خلاف ما وضع له، لا على ملاحظة نفس المعاني المخالفة للموضوع له، ولا ريب أنه لا يلزم من تعدد المعنى المخالف للموضوع له تكرر استعمال اللّفظ فيه، ليكون المجاز على تقديره أكثر منه على تقدير اتحاده، بل يمكن كون الاستعمال في المعنى المجازي المتعدد أكثر من استعمال اللّفظ الذي له معانٍ مجازية فيها بجازاً.

وكيف كان، فالمدار في الكثرة والقلة على ملاحظة الاستعمالات الخارجية المجازية، لا المعاني المجازية، فلا يلزم من تعددتها — على تقدير الاشتراك المعنوي فيما نحن فيه — أكثرية المجاز، لتوقفها على أكثرية الاستعمال، وقد عرفت منع الملازمة بالنسبة إليها فلا وجہ لقوله قدس سره: إن المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي أكثر.

الوجه الثاني من وجهي المنع الذي ينبغي أن يعتمد عليه: أن المؤون والحوادث

(١) حاشية السلطان في كتاب شرح معالم الدين: ٢٧٥. المعالم: ٤٥

(٢) في حاشيته على المعالم المخطوط: عند قوله فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك الخ قال في الحاشية هذا الحكم أعني كون استعمال اللّفظ الموضوع للمعنى الكلّي في خصوص الجزئي بجازاً واضح عند من لا يقول الخ راجع المعالم: ٤٥.

اللازمة للاستعمال — على تقدير الاشتراك المعنوي — ليست بأقل منها على تقدير الحقيقة والمحاز، بل مساوية لها، لأنَّه كما لا بد في المحاز من تنزيل ذهن السامع عن إرادة الحقيقة بمرتبتين، بان يتبَّه أولاً أنَّ الحقيقة ليست بمراده، وثانياً على أنَّ المراد أي المعاني المخالفة لها، فلا بد فيه من قرينتين: إحداها للتنبيه على المرتبة الأولى، وثانيتها: للتنبيه على المرتبة الثانية، وقد يكتفى فيه للتنبيه على الأمرين بقرينة واحدة، فكذلك لا بد في الاشتراك المعنوي من تنزيله بمرتبتين أيضاً لأنَّ اللُّفْظ موضوع للماهية المعرفة عن ملاحظة خصوصية من الأفراد، فهو ظاهر فيها، فإذا أريد منه الفرد الخاص، فلا بد من التنبيه على أنَّ المراد ليس هي بما هي، بل حصة [ما] وحصة [ما] فردي منها، ثم التنبيه على تعيين تلك الحصة المراده من اللُّفْظ، فلا بد للتنبيه على المرتبة الأولى من قرينة، نظير القرينة الصارفة في المحاز، وللتنبيه على الثانية من قرينة معينة نظير القرينة المعينة في المحاز، وقد يكتفى فيه أيضاً بقرينة واحدة كما في المحاز.

فالحاصل أنه لامزية للمجاز على الاشتراك المعنوي من وجهه، إذ كل منها يحتاج إلى قرينتين غالباً، وقد يكتفى في كل منها بقرينة واحدة، فليس الاشتراك المعنوي أقل حداثاً من المحاز.

ثم إنَّ هنا تفصيلين في اصالة الاشتراك المعنوي وعدمه:

أحدهما: لبعض أكابر سادات علمائنا رضوان الله عليهم، ولعله إنما السيد البغدادي، أو السيد محمد صاحب المفاتيح قدس سرهما، وهو أنَّ اللُّفْظ إن علم استعماله في القدر المشتركة، فالالأصل هو الاشتراك المعنوي، وإلا فالالأصل كونه حقيقة في أحد المعنين، ومحازاً في الآخر، حذراً من المحاز بلا حقيقة.

وفيه: أنَّه مع تسليم الكبرى، لا يجدي التفصيل المذكور في شيء من الموارد المشكوكة، لعدم إمكان التمييز في صغرياتها، إذ كلما كان المراد واحداً من الخصوصيتين، فيحتمل فيه استعمال اللُّفْظ في القدر المشتركة، وإرادة الخصوصية من القرينة الخارجية بأن يكون من باب دالين ومدلولين ومطلوب واحد، ويحتمل فيه استعماله في نفس الخصوصية وارادتها من حاق اللُّفْظ.

وكيف كان، فلا يتحقق أنه فرق واضح بين المجازات المبانية لحقايتها، وبين التي هي من أفراد الحقيقة، كما فيها نحن فيه، فإنَّ سبيل إرادة المحاز منحصر في الأولى في استعمال اللُّفْظ في نفس المعنى المجازي، وأمّا الثانية فلا، لإمكان استعماله في نفس

المعنى الحقيقي، وإرادة الخصوصية التي هي المعنى المجازي من الخارج، كما يمكن استعماله في المعنى المجازي أولاً وبالذات، فإذا اطلق لفظ وأريد منه فرد من كلي، فيمكن أن يكون المعنى الحقيقي هو الكلي القدر المشترك ، وأن اللفظ استعمل فيه في هذا الاستعمال أيضاً، ويمكن أن يكون المعنى الحقيقي خصوص ذلك الفرد، وأن اللفظ استعمل فيه بخصوصه، ولما لم يحرز فيها المستعمل فيه، فلا يعلم أنها من صغرى الشق الأول من التفصيل؛ ليحكم بالاشراك المعنوي، أو أنها من صغرى الشق الثاني ليحكم بالمجاز، فلا بد حينئذ من التوقف.

والحاصل: أنه إذا لم يعلم باستعمال اللفظ — فيما نحن فيه — في القدر المشترك لا يعلم باستعماله في شيء من الخصوصيتين أيضاً، إذ غاية الأمر القطع بإرادتها من اللفظ، لكنها أعم من استعماله فيها بخصوصهما، كما عرفت، فلا يتميز الشق الثاني من التفصيل في موضع، فتنتفي الثرة.

نعم الشق الأول جيد، نقول به لأنه إذا علم باستعماله في القدر المشترك ، فيكون حاله حال اللفظ المتحد المعنى بحكم الأصل؛ لأن المعلوم حينئذ هو استعماله فيه، وأما استعماله في شيء من الفردين فهو مشكوك إذ غاية الأمر إرادتها منه، وقد عرفت أنها أعم، فيحكم بعده بحكم الأصل، فنقول: حينئذ الأصل هو الاشتراك المعنوي، لأنه لولاه لدار الأمر بين كون اللفظ مجازاً في القدر المشترك باعتبار وضعه إما لإحدى الخصوصيتين أو لمعنى ثالث، وبين الاشتراك اللغطي بوضعه له أو لإحدى الخصوصيتين، أو لمعنى ثالث، وكلاهما خلاف الأصل.

أما الأول فينفيه أولاً: لزوم المجاز بلا حقيقة الأبدى، فعدم استعمال اللفظ في غيره بحكم الأصل، لا قبل استعماله ولا بعده، مع أن احتمال كونه مجازاً لمعنى ثالث خلاف الفرض، إذ المفروض دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز فيما بين الخصوصيتين.

وثانياً: عدم جواز كون القدر المشترك مجازاً لإحدى الخصوصيتين، إذ لا يجوز استعمال اللفظ الموضع لمعنى في الأعم منه مجازاً، ولم يعهد إلى الآن مثل هذا الاستعمال.

وما أدعى - من كون استعمال لفظ (المِشْفَر) الموضع لشقة البعير في مطلق اللغة الضخمة، من هذا الباب - مردود

بأنه من باب الكناية لا المجاز، وأنه مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو شفة البعير، وكونه مجازاً لثالث منفي بالفرض.

وأما الثاني: فع أنه خلاف الفرض ينفيه أصالة عدمه؛ لأن الحوادث اللاحزة له المخالفة للأصل فيه أكثر منها على تقدير الاشتراك المعنوي.

الثاني: من التفصيلين ما اختاره شيخنا المرتضى دام ظله من أن اللَّفظ إن كان من المقولات العرفية من معنى لغوي عام إلى معنى عرفي خاص، بسبب غلبة استعمال العرف لها في الخاص، وتردد الخاص المقال إليه بين الخاص بالإضافة إلى المعنى المقال منه، بأن يكون عاماً في نفسه تحته جزئيات، وبين الأخص منه الذي هو أحد جزئياته أي جزئيات ذلك الخاص، مع استعمال العرف اللَّفظ في كل من الخاص والأخص، بأن أرادوا كلاً منها من هذا اللَّفظ، فالأصل وضعه عرفاً للمعنى الخاص، وكونه هو المقال إليه، لأن القدر المتيقن من استعمال اللَّفظ حينئذ إنما هو استعماله في الخاص وملاحظته في استعماله من حيث هو، وأما ملاحظة الأخص من حيث هو في استعماله غير معلوم، إذ غاية الأمر ثبوت إرادته من اللَّفظ لكنها أعم من ملاحظته في استعمال اللَّفظ فيه بالخصوص، وملاحظته فيه كذلك، لاحتمال أن يكون الموضوع له عند العرف الذي هو المقال إليه الخاص، فاستعملوا اللَّفظ في الأخص من باب إطلاق الكل على الفرد، وإرادة الخصوصية من الخارج من باب دالين ومدلولين ومطلوب واحد، وهذا الاحتمال منفي في استعماله في الخاص، بل ينحصر استعمال اللَّفظ فيه في ملاحظته بالخصوص، فإذا كان المتيقن استعماله في الخاص وملاحظته في الاستعمال وصارت ملاحظة الأخص مشكوكاً فتنتفي ملاحظة الأخص بالأصل، فيصير اللَّفظ بمعونة ذلك الأصل من قبيل متعدد المعنى، فيثبت أن الخاص هو المقال إليه والموضوع له عرفاً.

والحاصل: أن المفروض ثبوت النقل للفظ عند العرف، بسبب الاستعمال، وقد ثبت اختصار الاستعمال في الخاص بالأصل، فيلزم منها أن الاستعمال المحصل للتقل إنما هو استعمال اللَّفظ في الخاص، فيثبت أنه المقال إليه.

هذا كله فيما إذا كان المعنيان من قبيل المتبادرتين، وبينهما جامع.

وأما إذا كان من قبيل المتبادرتين، وليس بينهما جامع قريب، ولا علاقة ظاهرة فيتعين الاشتراك لفظاً، فإن اللَّفظ بالنسبة إلى كل منها من قبيل متعدد المعنى، فلهم

يكن حقيقة في كل منها لزم المجاز بلا حقيقة الدائمي، لأن المفروض عدم العلاقة المجوزة للاستعمال المجازي بين المعنين، فلا يجوز كون أحدهما مجازاً للآخر، واستعماله في ثالث غير معلوم، فينقى بالأصل، فلابد من كونه حقيقة في كل منها حذراً من المجاز بلا حقيقة الأبدى، لما قد عرفت سابقاً، من أن المجاز بلا حقيقة الذي نجوزه إنما هو بالنظر إلى بدو الاستعمال، لا غير.

وأما إذا كانا من قبيل المتبادرتين وبينهما علاقة، فهي إنما مجوزة للاستعمال اللفظ في أحدهما خاصة مجازاً، كما في الماء والميزاب حيث إن بينهما علاقة المجاورة، لكنها مجوزة للاستعمال الميزاب في الماء مجازاً دون العكس، وإنما مجوزة للاستعمال اللفظ مجازاً باعتبار فرض كونه موضوعاً لواحد منها في واحد منها، بمعنى أنه يصح بسببها الاستعمال في هذا المعنى مجازاً على فرض وضعه للمعنى الآخر، وبالعكس.

أما الصورة الأولى: وهي ما إذا كانت العلاقة مصححة للمجاز من جانب واحد فالآقوال فيها ثلاثة: الاشتراك ، وهو للسيد قدس سره واتباعه، الحقيقة والمجاز وهو المشهور، التوقف وهو للآخرين، ومع ملاحظة قول ابن جني تصير أربعة، لكنه لما كان جارياً في جميع صور مسألة الاستعمال، فنفرد البحث فيه بالخصوص في آخر المسألة ونذكره تفصيلاً بما يرد عليه من الإشكال، إن شاء الله.

إذا عرفت الآقوال: فاعلم أن تحقيق الحال فيها، من وجوه ثلاثة:
الأول: بالنظر إلى الاستعمال، كما هو المقصود الأصلي، ومحل إن قيل أو يقال بين السيد والمشهور.

الثاني: بالنظر إلى الأصول بعد فرض عدم كون الاستعمال دليلاً.
الثالث: بالنظر إلى قاعدة الأخذ بالمتيقن بعد فرض عدم جريان الأصول، أو سقوطها بالتعارض. فلنقدم الكلام بالنسبة إلى الوجهين الآخرين لقلته فيها بالنسبة إلى الأول.

فنقول: إن الذي يمكن أن يقال للمشهور بالنظر إلى الأصول: إن القرينة في الصورة المفروضة لابد منها مطلقاً، إذ على تقدير الاشتراك لابد من قرينة معينة، وعلى تقدير المجاز لابد من صارفة لامحالة، فنفس القرينة متيقنة الوجود بحكم الفرض، لا يجدي فيها الأصل، ولا ريب أن تلك القرينة المتيقنة الوجود يلزمها أمران حدثان مطلقاً: أحدهما: ملاحظتها، والآخر الاعتماد عليها، فلا يجوز التمسك على أحد التقديرتين

بالأصل، لعارضته بمثله على التقدير الآخر، فنفيها مطلقاً مخالف للعلم الإجمالي، أو على أحد التقديرتين خاصة ترجيح بلا مردج.

وبالجملة فأصالتنا عدم الملاحظة، وعدم الاعتماد على كل واحد من التقديرتين معارضتان بمثلهما على التقدير الآخر، فيتسقطان عن الجانبين كليهما، فحينئذ يرجع إلى أصالة عدم الوضع بالنسبة إلى موارد الشك لسلامتها عن المعارض.

فحاصل الاستدلال يرجع إلى دعوى أكثرية الحوادث الازمة للاشتراك بالنسبة إلى الازمة للمجاز فيتعارض الأصول مع الجارية في الأول للجارية في الثاني في مقدارها أي في مقدار الجارية في الثاني، فيبيق الزائد عن هذا المقدار، وهو أصالة عدم الوضع سليماً عن المعارض، فيثبت به المجاز. هذا ما فهمه عقلي القاصر، واحتلنج بالنظر الفاتر، وإنما قدمته على ما أفاده الاستاذ – دام عمره – من التوجيه حذراً من فوت التأخير المؤدي إلى الذهول. و الله المستعان والله المأمول.

واما هو دام ظله فوجبه أيضاً بما يرجع إلى سلامه الأصل في نفي الوضع، لكون الاشتراك أكثر حادثاً، لكنه فرض الحادثين اللازمين على كل واحد من التقديررين غير ما ذكرنا، قال: إنّه يلزم على كل من التقديررين حدوث أمرين.

أما على تقدير المجاز، فإنه لا بد فيه من ملاحظة المستعمل العلاقة بين المعينين، ومن اعتماده عليها في تفهم الخطاب، وأما على تقدير الاشتراك ، فلا بد من ملاحظة الوضع ومن اعتماده عليه في تفهم الخطاب، فالأصل فيها بالنسبة إلى كل واحد من التقديررين معارض بمثله في الآخر منها، فيبيق الأصل في نفي الحادث الزائد على تقدير الاشتراك على الحوادث الازمة على تقدير المجاز، وهو الوضع بالنسبة إلى مورد الشك سليماً عن المعارض، فيثبت به المجاز.

ثم قال: هذا غاية ما يوجّه عليه مذهب المشهور.

أقول: الإنصاف أنه مع ملاحظة ما قدمنا من التوجيه، فهذا الذي ذكره دام ظله بما يرد عليه من الإشكالات والإيرادات الآتية التي أوردها هو عليه ليس غاية التوجيه لمذهبهم، لسلامة ما قدمنا عن كثير منها هذا، مع أنه يرد عليه مضافاً إلى ماسيأتي أن فرض جريان الأصل بالنسبة إلى ملاحظة الوضع والاعتماد عليه، وإلى ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها مما لا وجه له، للقطع بعدم تعدّم ملاحظة المستعمل عند استعماله الوضع أو العلاقة وبعدم اعتماده على شيء منها.

أما عدم ملاحظته الوضع وعدم اعتماده عليه بالنسبة إلى الألفاظ المتحدة المعاني في غاية الوضوح، لأن كل متكلم بلسان إذا كان من أهله، فهو يتكلم على مقتضى جبلته بحيث لا يلتفت إلى الوضع ولا يعتمد عليه بوجه.

وبعبارة أخرى: أنه إذا كان في مقام تفهم المخاطب المعنى الموضوع له اللفظ، فهو يعتمد على مجرد اللفظ؛ لرسوخ الوضع في أذهانهم وارتكازه فيها بحيث صار اللفظ بسببه دالاً على المعنى بجوهره بزعم المتكلم والمخاطب، فيطلق اللفظ من غير التفات إلى الوضع، ولا من اعتماده عليه. وأما بالنسبة إلى الألفاظ المشتركة، فكذلك أيضاً لحضور جميع المعاني من اللفظ المشترك عند ذهن السامع المخاطب حين إطلاق اللفظ بحيث إنه بجوهره دال عليها بالدلالة التصورية بزعم المتكلم، والمخاطب، لكن لما كان المراد حينئذ بجملة، فالمتكلم يلاحظ شيئاً صالحأً لكونه معيناً ومبيناً له فينصبه، ويعتمد عليه في تفهم المخاطب المراد، وليس هذا اعتماداً على الوضع، بل على القرينة. وهذا، وسيأتي الاعتراف منه. دام ظله. في الإيرادات الآتية بما ذكرنا من عدم ملاحظة الوضع وعدم الاعتماد عليه.

وأما عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فوجوه المنع في أوهاها أن ملاحظة العلاقة ليست ملاحظة مستقلة غير ملاحظة المعنى المجازي، بل الملاحظة الواحدة تتعلق بالمعنى المجازي المشتمل على تلك العلاقة، بحيث تنحلان عند العقل إلى أمرين، مثلاً إذا استعمل أحد لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فلا ريب أنه يلاحظ مرة واحدة هذا المفهوم، لا أنه يلاحظ أولاً الرجل ثم الشجاعة.

وكيف كان، فالتعدد في متعلق الملاحظة على تسليم أن المنحل إلى أمرين عند العقل متعدد، لا في نفسها، فإذا علم أن الملاحظة واحدة، وعلم أيضاً تعلقها بالمعنى المشكوك الحال، فلا مجرى للأصل فيها بوجه لتيقن وجودها. فتأمل.

وأما وجه المنع في ثانيةها، فهو أوضح من أن يذكر، إذ لا ريب أن المتجرز اعتماده على القرينة لا غير، إذ مجرد وجود العلاقة لا يكفي في انتقال المخاطب إلى مراد المتكلم، ولا ملاحظتها، بل لابد من ملاحظة قرينة تصلح لتعيين المعنى المجازي، فيعتمد عليها في تفهم المخاطب.

وكيف كان، فالابد فيما نحن فيه من قرينة، إنما معينة أو صارفة لامحالة، والملحوظ المعتمد عليه في تفهم المخاطب هذا لا غير.

هذا، ثم إن دام ظله قد أورد على ما واجه عليه مذهب المشهور بوجهين: فقال الأول: إنه لا يجب ملاحظة الوضع، ولا الاعتماد عليه من المتكلم، إذا كان من أهل اللسان لما ذكرنا سابقاً من ارتكاز الوضع في أذهانهم؛ تقدير الاشتراك لا يلزم إلا حادث واحد، وهو الوضع، فحينئذ يقع التعارض بين أصالة عدمه وبين أصالتى عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فلا يثبت المجاز، فلابد من التوقف. وإنما لاحظنا التعارض بين أصالة عدم الوضع، وبين كلتا أصالتى عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، لأن ملاحظتها والاعتماد عليها من قبيل اللازم والمزوم، إذ الثانية ملزمة لل الأولى، فالاصل في كلتيها بنزلة اصل واحد، فلا يجوز أن يقال: إنه على تقدير المجاز يلزم حدثان، ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها، فأصالة عدم أحدهما تعارض أصالة عدم الوضع، فيبيق الأصل في الآخر سليماً عن المعارض فيثبت به الاشتراك.

فإن قيل: الشك في ملاحظة العلاقة والإعتماد عليها مسبب عن الشك في وضع اللفظ لمورد الشك ، فيكون أصالة عدم الوضع مزيلاً، وحاكمًا على أصالتى عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فيثبت المجاز.

قلنا: إن هذا توجيه لمذهب المشهور بما لا يرضون به، لتجويزهم استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازاً بـ ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الآخر، ولا منافاة عندهم بين الوضع وبين ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها في الاستعمال، فإذاً لاسيبيّة للوضع بالنسبة إلى ملاحظة العلاقة بوجه، لأنفياً ولا إثباتاً.

نعم بناء على ما اخترنا سابقاً، من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازاً، فالشك في ملاحظة العلاقة، والاعتماد عليها مسبب عن الشك في الوضع بالنسبة إلى مورد الشك ، إذ على فرض ثبوته لا يجوز ملاحظتها، ولا الاعتماد عليها، إلا أن السببية اتفاقية ناشئة عن العلم الإجمالي بعدم خلو الواقعه عن أحد الامرین، إنما الوضع، وإنما ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها، لا ذاتية، وقد مر أنه لا يحکم الأصل في مثله على الأصل فيها يسبب عنه.

الوجه الثاني: أن كل متكلم إذا كان غرضه إفاده مطلبـه من دون غرض زائد فهو يتكلـم بـ مقتضـى الـوضـع بـ معـنى أـنه يـؤـدي مـطـلـبـه بـ لـفـظ دـالـ عـلـيـه بـ الـوضـعـ، ولا يـصـيرـ إـلـى تـأـديـتـه بـ طـرـيقـ المجـازـ، إـلـاـ فـيـاـ إـذـاـ كـانـ لـهـ غـرـضـ زـائـدـ عـلـىـ مـطـلـبـهـ مـنـ الـأـغـرـاضـ الـبـدـيـعـيـةـ، فـإـذـاـ كـانـ غـرـضـهـ بـيـانـ أـنـ الرـجـلـ الشـجـاعـ قـدـ رـمـىـ، فـلـاـ يـعـدـ عـنـ تـلـكـ الـعـبـارـةـ الـذـالـةـ عـلـىـ مـطـلـبـهـ بـ الـوضـعـ

إلى قوله: رأيت أسدًا يرمي، وإنما يصير إليها إذا كان له غرض زائد على إفاده المطلب المذكور من الأغراض البدعية، فرجع الشك فيها نحن فيه إلى أن المتكلم كان في مقام بيان المطلب فحسب، أو كان له غرض زائد فيترتب على الاحتمال الأول، كون الاستعمال على سبيل الحقيقة، وكون اللفظ موضوعاً لمورد الاستعمال، وعلى الثاني، كونه مجازاً في وضعه لغير مورد الاستعمال فيكون طرفاً الشك الوضع، والغرض الزائد، ولاريب أنه لا يجري الأصل في شيء منها، لعارضته في كل منها بمثله في الآخر، ولا سيّة لأحدّها أيضاً، ليكون حاكماً على الآخر كما مر، فيسقط الأصل فيها، فحينئذ ينتقل إلى قاعدة أخرى وهي جريان الأصل في اللازم مع سقوطه في الملزم، وقد مرّ أنه لا لازم للوضع من ملاحظة أو اعتماد عليه كما مر، وأما الغرض الزائد فيلزم به أمران حادثان: ملاحظة العلاقة، والاعتماد عليها، إذ ليس المعاني المجازية كالحقيقة في عدم الاحتياج فيها إلى الأمرين المذكورين إذ الاستعمال المجازي على خلاف جبلتهم والمرکوز في أذهانهم، والخروج عن مقتضاه لا يكون إلا بمحاجة العلاقة والاعتماد عليها، فيجري الأصل فيها لسلامته عن المعارض، فيثبت الاشتراك.

هذا، لكنَّ الانتصار عدم جواز الاعتماد على مثل تلك الأصول – في مطلب من المطالب، لأنها من الأصول البعيدة التي لا يعتني بها العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنه لم يقل أحد بأصالة الاشتراك ، حتى السيد – رحمه الله – إلا أنه قائل به من جهة زعمه الاستدلال^(١) دليلاً وارداً، لامن جهة أن الأصل ذلك ، كما مرت الإشارة إليه سابقاً، وحينئذ فالوجه في المسألة بالنظر إلى الأصول التوقف.

وأما قاعدة الأنذن بالمتيقن المعتبر عنها بالأصل التوقيفي فهي لا تقتضي مجازية اللفظ بالنسبة إلى مورد الشك ، فلا بد من التوقف عليها أيضاً.

هذا كلّه فيما إذا كانت العلاقة بين المعنيين مصححةً للمجاز من جانب واحد.

وأما إذا كانت مصححة له من الجانبين ، فالكلام فيه أيضاً مامر.

والختار فيه أيضاً التوقف ، بل هذا أولى به من سابقه ، لعدم العلم بوضع اللفظ لأحد المعنيين بالخصوص ، فعلى تقدير أصالة المجاز – أيضاً – لابد من التوقف للجهل بالحقيقة.

ثم إن جميع ما ذكرنا إلى هنا من الكلام – في الصور المذكورة – إنما هو فيها إذ لم يعلم

(١) كذا في الأصل ، والصحيح (الاستعمال) أي كون الاستعمال دليلاً وارداً على الحقيقة .

بحقيقة ثالثة للفظ بالنسبة إلى مورد الاستعمال، بأن ثبت أن حقيقته منحصرة في مورد الاستعمال، إما بالقطع، أو بالأصل.

وأما إذا علم بحقيقة له غير ما استعمل فيه، فالحال فيه هو الذي ذكرنا في الفظ المستعمل في المتعدد، المعلوم وضعه لأحد هما، فإنه يفرض مورد الاستعمال معنى واحداً غالباً الحقيقة الثالثة، واحداً كان أو متعدداً، فيجري فيها ما جرى من الأقسام المذكورة للصورة المذكورة من كون مورد الاستعمال مبيناً للحقيقة المذكورة، أو كونها فردان من كلي، أو كون أحد هما عاماً والآخر خاصاً منه، وعلى فرض تبادلها من كونها ملاعاً لعلاقة بينها بوجهٍ، أو كانت في الجملة، وهكذا إلى آخر الصور، فيجري في كل واحدة حكمها الذي ثبت لها مع عدم الحقيقة الثالثة.

نعم إن بعض الصور المفروضة حكمه نظري، لا يعلم بالمقاييس، لفقد فرضه في المقياس عليه، وذلك البعض ما إذا كانت الحقيقة المذكورة مجهرة الكيفية بحيث لا يعلم أن بينها وبين مورد الاستعمال علاقة مصححة للمجاز أولاً، إما بعدم العلم بعلاقة أصلاً، وإما بعدم العلم بكيفيتها من كونها من العلاقات المصححة وعده.

فنقول: الحكم حينئذ حكم الفظ المستعمل في معنيين لا علاقة بينها، فالقائل بأصالة المجاز لا يجوز له المصير إليه حينئذ لعدم إثراز شرطه، مضافاً إلى أن الأصل عده.

وأما إذا كان الفظ مستعملاً في معينين، وكان أحد هما أعمّ من الآخر، فقد حكم صاحب الفصول (قدس سره) بكونه موضوعاً للأعمّ، ودخول الخاص فيه حيث قال^(١) حينئذ: إن المعتبر هو المفهوم الأعم لأصالة الحقيقة المجردة عن المعارض، فإن أصل الاستعمال ثابت، والكلام في تعين مورد الوضع، فينهض ظاهر الاستعمال دليلاً على تعين الأعم.

ويؤيد هذه أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته، كما لو ترددنا بين أن تكون أدلة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقل فقط، فيرجع الأول. انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره).

نقول في كلامه موقعان للنظر:

الأول: قوله : ويؤيد هذه أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، لأنه إذا دار الأمر بين وضع الفظ للعام أو للخاص - كما هو محل الكلام - لا يجوز تعين الوضع في العام بهذا الأصل؛ إذ

(١) الفصول: ٤١ في أصالة الحقيقة في الاستعمال. فصل: قد اشتهر بينهم أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وأن الاستعمال أعمّ.

لاريب أن كل أحد إذا أراد أن يجعل حكماً لموضوع، فهو إنما يتصور هذا الموضوع بعنوان البساطة، وإن انخلع عند العقل إلى أجزاء، لا أنه يلاحظ أجزاء العقلية، فيكون العام والخاص — حينئذ — من قبيل المتبادرين لا يجوز تعين أحدهما بالأصل.

نعم يجوز التعويل على هذا الأصل في موارد أصالة البراءة — في تعين تعلق التكليف بما هو أقل جزء — من الأجزاء العقلية أيضاً، كالتمسك به في تعين تعلقه بما هو أقل من حيث الأجزاء الخارجية — على مذهب من يرى أن حكم العقل بالبراءة مبني على نفي الكلفة الزائدة مطلقاً — ولا ريب أن الخاص أكثر كلفة في مقام الامتثال من العام للتوسيعة فيه بإتيانه في ضمن أي فرد شاء.

وأقا على مذهب من يرى اختصاصه بالكلفة الناشئة عن الأجزاء الخارجية فلا.

نعم لو كان مراده التمسك بالأصل في نفي الخصوصية الزائدة بالنظر إلى الاستعمال، نظير ما مر من شيخنا — دام ظله — في التفصيل الذي اختاره فهو متوجه.

الثاني من موقعي النظر، قوله: كلاماً لوترددنا بين أن تكون أدلة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقل فقط، فيرجع الأول — لأن التنظير في غير محله، إذ ليس الأمر في أدلة الاستثناء دائراً بين كونها موضوعة مطلق الإخراج، الذي هو العام، وبين كونها موضوعة لإخراج الأخير فقط، الذي هو الخاص، ليكون من قبيل مانحن فيه، بل الأمر فيها عند المحققين المتأخرین دائرياً بين الاشتراك اللغطي التفصيلي وبين الاشتراك الإجمالي المعرّف عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص، وبين الحقيقة والمحاجز، ولما كان الأول والثالث على خلاف الأصل فيرجحون الثاني.

نعم التنظير متوجه على مذهب القدماء، حيث إنَّ الأمر فيها عندهم دائرياً بين كونها موضوعة مطلق الإخراج، وبين كونها موضوعة لإخراج الأخير فقط، لكنه (قدس سره) ليس منهم، فهذا التنظير لا يناسب مذهبهم، حيث إنه من المتأخرین، مع أنه فرض الأمر فيها دائراً بين الاشتراك الإجمالي، وبين الحقيقة والمحاجز، بوضعها للإخراج من الآخرين، وكونها مجازاً في غيره، ولا ريب أنَّ اشتباه الحال في أدوات الاستثناء ليس لأجل اشتباه حال الاستعمال، بل لأجل اشتباه فعل الواضع، بأنه هل لاحظ في وضعها الأمر الكلي فوضعها لخصوصياتها؟ أو لاحظ الأمر الخاص فوضعها له فقط؟ وإنما المستعمل

فيها هي الخصوصيات بخصوصيتها على جميع الأقوال، فيكون التنظير في غير محله. هذا، ثم إنَّ الإنْصاف عدم ورود الإشكال الأول لأنَّ الظاهر منه في موضع آخر بعد ذلك الموضع جريان الأصل المذكور، من حيث ملاحظة الخصوصية من جهة الاستعمال، حيث قال فيما إذا استعمل اللفظ في معانٍ: أنه قد يفصل في المقام بين ما إذا كان أحد المعاني أعم من الباقي، وبين غيره، فيختار في الأول أنَّ معناه الحقيق هو المعنى الأعم، لأنَّه لو كان حقيقة في غيره فقط، أو في الجميع، لزم المجاز أو الاشتراك، وكلَّ منها مخالف للأصل. وأمَّا إذا كان حقيقة في الأعم كان حقيقة في الجميع. ثم قال (قدس سره) وهذا التعليل، وإنْ قررَه المفصل فيما إذا استعمل اللفظ في معانٍ أحدُها القدر المشترك بين بقية المعاني، لكنه يجري أيضاً فيما إذا استعمل اللفظ في معنيين، وكان أحدهما أعم من الآخر، ولم يعلم كونه موضوعاً لأحدِهما بخصوصيه كما قررنا.

ثم قال: والتحقيق عندي أنَّه إنْ تبيَّن استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية، فوضعه للعام، أو القدر المشترك ، غير واقع للمجاز والاشراك — إنْ صَحَّ التَّعوِيل على أمثل هذه التعليلات في معرفة الموضوعات — وإنْ لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب، يرجع إلى متَّحد المعنى، لأنَّ اللفظ إذا وجد مستعملاً في معنى، ثم شَكَ في استعماله في معنى آخر، يبني على أصلَة عدم التعدد، وقد عرفت أنَّ اللفظ إذا كان متَّحد المعنى تعين حمله على الحقيقة. انتهى كلامه (قدس سره) وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا.

وكيف كان، فالحق في المقام — أعني في دوران الأمر بين كون اللفظ موضوعاً للعام، أو للخاص — هو التفصيل الذي ذكره (قدس سره) لما ذكره من الدليل. فإذا عرفت ذلك كلَّه، فلنأت بأدلة الأقوال في مسألة الاستعمال.

فنقول: أمَّا حجَّة المشهور : الأصل نفي حجية الاستعمال، لعدم الدليل عليها، وعملهم على الأصل في جميع موارد الاستعمال، وقد عرفت موارده، وصوره، واقتضاء الأصل في كلِّ منها من أنه يختلف بحسب المورد، فقد يكون مقتضاه موافقاً للاستعمال، وقد يكون مخالفاً كما عرفت تفصيلاً.

وأمَّا حجَّة السيد المرتضى وجوه ثلاثة:

الأول: دعوى سيرة الناس جمِيعاً على استعلام اللغات من الاستعمالات، فإنَّ كلَّ أحد إذا لم يكن من أهل لسان، فأراد استعلام ذلك اللسان، فهو يستعلم من

استعمالات أهل اللسان مطلقاً، سواء كان اللفظ مستعملاً في معنى واحد أو في المتعدد.

الثاني: قياس متعدد المعنى — الذي هو محل النزاع — بمتحده.

الثالث: غلبة استعمال الألفاظ فيها وضعت لها.

وحجة ابن جني غلبة المجازات في كل لفظ على حقائقه، فيلحق المشكوك بالغالب.

ولا يتحقق ما بين دعوى الغلبتين، من التنافي بالنسبة إلى موارد استعمال اللفظ، فإن الأولى تقضي كون الاستعمال على وجه الحقيقة، والثانية تقضي كونه على وجه المجاز.

واحتاج المفصّل في كون الاستعمال دليلاً على الوضع بين متعدد المعنى، وبين متعدده، بكونه دليلاً في الأول، دون الثاني.

أما على كونه دليلاً في الأول، بما استدل به السيد المرتضى (قدس سره) في متعدد المعنى، من أصالة الحقيقة السليمة عن المعارض.

وأما على عدم كونه دليلاً في الثاني، لمعارضتها بأصالة عدم وضع آخر، فإن القدر المتيقن منه الوضع الواحد لأحد المعنين، فأما الوضع الآخر للآخر فهو مشكوك، فالاصل عدمه، فيعارض هذا أصالة الحقيقة في المعنى المشكوك، فحينئذ لا يكون الاستعمال دليلاً لسقوط دليل إعتبره عن الاعتبار بالمعارضة. هذا بخلاف متعدد المعنى، فإن الوضع الواحد هناك معلوم، لا يجوز نفيه بالأصل، فأصالة الحقيقة سليمة عن المعارض، فيثبت بها كون الاستعمال على وجه الحقيقة، فيثبت به الوضع. هذه أدلة الأقوال.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الحق عدم كون الاستعمال دليلاً على الوضع مطلقاً وفاقاً للمشهور كما مر، لعدم الدليل عليه، لأن أدلة الأقوال المذكورة ليس شيء منها سليماً عن المناقشة.

أما أدلة السيد (قدس سره) فاجواب عن أوالها: أنا سلمنا استقرار السيرة على استعلام اللغات من الاستعمالات، لكننا لم نعلم بعد بناء الناس على الأخذ بظاهر الاستعمال إذا لم يكن قطعياً، كما هو المدعى، بل الظاهر أن استعلامهم منها لأجل أنها تفيد القطع بالوضع غالباً، سيما إذا كانت مستمرة، حتى في متعدد المعنى، وأما إذا لم يحصل منها القطع، فلم يعلم أخذهم بظاهرها — حينئذ — حتى في متعدد المعنى.

وعن ثانيها: فأولاً: بمنع الحكم في المقياس عليه كما عرفت.

وثانياً: بأنّ هذا قياس ولم يقل أحد باعتباره.

وعن ثالثها: فأولاً: بمعارضته لما ادعى ابن جني من الغلبة المنافية له كما عرفت.

وثانياً: بأنه إن كان المراد بالغلبة غلبة استعمال الألفاظ في المعانى الحقيقية في الاستعمالات المجردة عن القرينة، فهي مسلمة، لكنها لا تجديه، لأن الكلام فيها نحن فيه فيما إذا استعمل في معندين، وعلم المراد بالقرائن، وشككنا في أن المتكلم هل لاحظ في هذا الاستعمال الوضع، أو لاحظ القرينة؟ وبالجملة فالغلبة المذكورة - حينئذ - غلبة خاصة لصنف خاص، فلا توجب إلحاقي المشكوك من صنف آخر بحكم أفرادها الغالبة، وإن كان المراد غلبتة في الاستعمالات المحفوفة بالقرائن فهي ممنوعة.

وثالثاً: أن هذا استدلال بغلبة الحكم في تشخيص الموضوع في الشبهة الموضوعية، ولا ريب أنه لا يثبت بها اندراج الفرد المشكوك بالغالب.

بيانه: إن غلبة الحكم هي أن تجد غالب الأفراد على صفة، وتشك في فرد آخر، من جهة اتصافه بذلك الحكم والصفة، كأن تجد غالباً تمر البصرة مثلاً على صفة الحمرة، وتشك في فرد آخر من التمر، من جهة اتصافه بصفة الحمرة وعدمه، فحينئذ إن علم ماهية ذلك الفرد المشكوك الصفة، بأن علم أنه تمر بصرى أيضاً بأماراة خارجية من غلبة الموضوع، كأن يكون الغالب في التمر أيضاً بصرىً، فيلحق الفرد المشكوك الصفة أولاً بتمر البصرة، ويحرز كونه بصرىً بذلك أو بأماراة أخرى غير الغلبة، فحينئذ يجوز التمسك بغلبة الحكم في إثبات حكم الأفراد الغالبة من تمر البصرة من الحمرة للفرد المشكوك الصفة.

وبعبارة أخرى، التمسك بغلبة الحكم على ثبوت ذلك للفرد المشكوك الحكم، إنما يصح إذا كان الشك في حكم الفرد ناشئاً من الشك في ثبوت الحكم المذكور للكليل المشترك بينه وبين الأفراد الغالبة، مع إحراز ماهية الفرد المشكوك الصفة، بأن علم اتحاده بالأفراد الغالبة في الماهية المشتركة بينها، لكن وقع الشك في أن صفة الحمرة في المثال المذكور، هل مختصة بالأفراد الغالبة؟ أو أنها ثابتة للماهية المشتركة بينها وبين ذلك الفرد؟ فيثبت لذلك الفرد أيضاً، لوجود الماهية في ضمنها أيضاً، فحينئذ يحكم بمقتضى الغلبة قطعاً، إن أفادت القطع، أو ظناً إن أفادته، دون القطع، بشبوت الحكم المذكور

للفرد المشكوك الصفة.

والسر في ذلك، أنه يحصل بلحظة ثبوت الحكم للأفراد الغالبة ملازمة قطعية، أو ظنية، بحسب قوة الغلبة، وضعفها، ما بين ثبوته لها — أي للأفراد الغالبة — وما بين ثبوته للفرد المشكوك الحكم، فإنه إذا حصل ثبوته لغالب الأفراد يحصل لك القطع، أو الظن بثبوته للكلي المشترك بينما بما هو، فيلزمه ثبوت الحكم للفرد المشكوك قطعاً، أو ظناً، لوجود الماهية المذكورة في ضمنه أيضاً.

وأما إذا كان منشأ الشك في حكم الفرد، هو الشك في ماهيته، بأن لا يعلم أنه مندرج في أي نوع، وماهية من الماهيات، فلا يجوز التمسك بغلبة الحكم الثابت للأفراد الغالبة من ماهية على ثبوته لذلك الفرد المشكوك الذي لم يحرز بعد كونه فرداً من تلك الماهية، ولا على كون ذلك الفرد من تلك الماهية، واندراجه فيها، ليثبت له الحكم بالملازمة؛ لعدم حصول الملازمة — حينئذ — بين ثبوت الحكم للأفراد الغالبة من ماهية، وبين ثبوته للفرد المشكوك ، الذي لم يحرز كونه من تلك الماهية ، ولا اندرارجه في الماهية المذكورة بوجه لاقطعاً، ولا ظناً، وإن بلغت الغلبة المذكورة إلى حد لم يوجد لها فرد مخالف مثلاً إذا شككت في حمرة تمر من جهة الشك في كونه تمراً بصرياً، لا يجوز التمسك بغلبة الحمرة — في تمر البصرة — على ثبوتها لذلك الفرد، ولا على اندرارجه تحت نوع تمر البصرة، إلا أن يكون على تعين ماهيته أمارة أخرى، كأن يكون الغالب في التمر أيضاً كونه بصرياً، فتحرز بتلك الغلبة الموضوعية ماهية ذلك الفرد، وهو كونه بصرياً فتنفع الغلبة المتقدمة لحصول الملازمة حينئذ على أحد الوجهين.

وبذلك أجاب شيخنا المرتضى دام ظله، عن البداري في مسألة النبوة، في مبحث الاستصحاب، حيث أنه احتاج على انقطاع نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، بأن الغالب في الأنبياء كون نبوتهم محدودة بمقدار من الزمان، ونشك في أن محمداً صلى الله عليه وآله أيضاً كذلك، أو أن نبوته دائمة، فيتحقق بالغالب، فيحكم بالانقطاع بنبوته.

فأجاب دام ظله بأن هذا استدلال بغلبة الحكم في تعين الموضوع، لأن دوام نبوة أحد الأنبياء معلوم إجمالاً باتفاق جميع الأديان، فلا يجوز التمسك بغلبة المذكورة على انقطاع نبوة ذلك المعلوم بالإجمال، لأنه مناقض للعلم بدوام نبوته، ولا على اندرارج مورد الشك في الأفراد الغالبة، ونفي اتحاده مع المعلوم الإجمالي، ولا يكون هنا غلبة موضوعية توجب اندرارجه فيما ذكره، إذ لا يجوز أن يقال: إن الغالب في الأنبياء محدودة

نبوئهم؛ لما فيه:

أولاً: من أن هذا تعبير عن غلبة الموضوع بغلبة الحكم، فلا يثبت به الموضوع.
وثانياً: من أنه إن كان المراد بالغلبة المذكورة غلبة انقطاع الأنبياء السالفين،
فلا ينفع؛ لأن نبيينا محمدًا—صلى الله عليه وآله—من المتأخرین، وإن كان المراد بها
غلبة انقطاع نبوة المتأخرین منهم، فهو منع.

هذا، فإذا عرفت معنى غلبة الحكم وغلبة الموضوع وأن الأولى لاتتجدي فيما إذا كان الشك ناشئاً من اشتباه الموضوع، فانطباقه على مانحن فيه أن السيد قد ادعى غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، ولا يتحقق أنه غلبة الحكم، والموضوع هو الموضوع له اللفظ، فهو استدلال بغلبة الحكم على إحراز الموضوع، وقد عرفت ما فيه.

أقول: الانصاف عدم انطباق ما ذكرنا على مانحن فيه، لأن حكم الموضوع له ليس استعمال اللفظ فيه، بل ذلك شرط في اتصافه بالحقيقة، فالذي ذكره السيد من غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له، عبارة أخرى عن أن الغالب في المعاني المستعمل فيها اللفظ كونها معاني حقيقة، ولا ريب أنه غلبة موضوعية، فيثبت بها أن مورد الشك منها، فيلزم منها بينما ثبت الوضع لمورد الشك أيضاً؛ للملازمة بين حقيقة المعنى وبين كونه موضوعاً له، يعني أن الثاني لازم للأول، لأن الأول أخص دون العكس، لأن الثاني أعم، وفيما نحن فيه لما ثبت الأول بحكم الغلبة لزمه الثاني، وهو المدعى.

نعم حكم الحقيقة أن يحمل عليها اللفظ عند التجدد عن القرينة الصارفة، كما أن حكم المجاز عدم حمله عليه حينئذ، ولا يعقل دعوى الغلبة فيه، وهو قدس سره لم يدع ذلك، ولم يستدل به على مدعاه حتى يقال: إنه استدلال بغلبة الحكم في تعين الموضوع. وكيف كان فال الأولى الاعراض عن هذا الجواب، والاكتفاء بالجوابين الأولين. ثم على تسلیم الغلبة المذكورة نطالبه قدس سره بدليل اعتبارها، فإنما وإن سلمنا حججية الغلبة في بعض الموارد ببناء العقلاء، لكنه لا يلزم منه حججية مطلق الغلبة لما مرّ من أن بناءهم أمر لبني، محملاً الجهة، فلابد من الاقتصار على المورد الخاص، الذي ثبت بناؤهم فيه من غير تعلّق إلى غيره.

اللهم إلا أن يدعى حججته مطلقاً من باب حججية مطلق الظن في اللغات، وقد عرفت أنه خلاف الإجماع ظاهراً.

وكيف كان ، فيكفينا أصالة عدم الحجية ، وعلى مدعها الدليل ، ولم يعلم بعد هذا .

وأما الجواب عن ابن جني : فبأنه إن كان مراده غلبة المعاني المجازية على الحقيقة ، ولو كانت تقديرية لم يستعمل اللفظ فيها ، فسلم ، لكنها لاتتجدي ، لأنَّ الكلام في المعاني المستعمل فيها اللفظ ، لا المعاني بما هي معان ، وإنْ كان المراد غلبة المجاز على الحقيقة في موارد الاستعمال ، فممنوع ، سيما مع ملاحظة ما ادعاه عليه من غلبة العكس . وكيف كان ، فالغلبةان اللتان ذكرهما السيد وابن جني لم يتحقق لنا شيء منها ، وهو يكفيانا في منع كليهما ، ومع تسليم شيء منها نمنع الكبري كما مر .

وأما الجواب عن المفصل المذكور فبأنه إذا ثبت في متعدد المعنى كون الاستعمال دليلاً على الوضع ، فأصالة عدم الاشتراك لا تعارضه في متعدد ، لأنَّها أصل وهو دليل ، فهو وارد عليها ، فلا معنى للتوقف حينئذ .

اللهُم إِنَّا نَسْأَلُكَ مَا تَرَى مِنْ مَذَهِبِهِ فِي اعْتِبَارِ الْأَصْوَلِ وَالْأَمَارَاتِ كَوْنَ جَمِيعِهَا مُعْتَبَرَةً مِنْ بَابِ إِفَادَةِ الْفَطْنِ ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنِ الْأَمَارَةِ وَالْأَصْلِ ، وَانْكَارِ اعْتِبَارِ الْأَصْوَلِ مِنْ بَابِ التَّعْبِدِ ، وَلَوْ بِالتَّعْبِدِ الْعَقْلَائِيِّ فَيُسْتَوِي حِينَئِذٍ ظَاهِرُ الْاسْتِعْمَالِ وَأَصَالَةُ دَعْمِ الاشتراكِ فَتَكُونُ مُخَالَفَةُ المُفْصِلِ حِينَئِذٍ راجِعَةً إِلَى الْمُخَالَفَةِ فِي مَسْأَلَةِ الْأُخْرَى غَيْرِ مَا نَحْنُ فِيهِ .

تذنيب :

إعلم أنَّ ظهور الثرة في الخلاف في مسألة الاستعمال بالنسبة إلى متعدد المعنى واضح ، إذ على قول السيد ، وكذا على قول المفصل المذكور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة العارية عن القرينة على المعنى الذي استعمل فيه أولاً ، وعلى قول الشيخ كما هو المختار لا ، بل يصير مجملأ ، فيرجع إلى الأصول حسماً يقتضيه المقام . وأما في متعدد ، فقيل إنه لا ثمرة في الخلاف حينئذ ، لأنَّ الاستعمالات المتأخرة العارية عن القرينة يصير اللفظ فيها مجملأ على جميع الأقوال ، أما على قول السيد فلاشتراك ، وأما على قول الشيخ والمفصل فلعدم إثراز الحقيقة حينئذ ليحمل اللفظ عليها في الاستعمالات الآتية العارية عن القرينة ، وأما على قول ابن جئي فلتعدد المجاز ، فيصير حال اللفظ حينئذ نظير الحال فيه على قول السيد .

وفيه مالا يخفى لأنَّه لاتنحصر الثرة في تعين المراد تفصيلاً ، حتى يقال بعدم

الثرة مطلقاً، بل هنا ثمرتان اخريان:

أولاً هما سارية في جميع موارد استعمال اللفظ المستعمل في ابتداء استعماله في معنيين، ولم يعلم وضعه لأحد هما، بل حقيقة ثالثة له، فإنه — على قول المشهور — يرجع إلى الأصول الموجودة في المقام، ولو كانت مقتضية للأخذ بغير هذين المعنيين، إن لم يعلم الحقيقة الثالثة بعينها، و إلا فيحمل اللفظ عليها.

هذا بخلاف قول السيد، إذ عليه لابد من التوقف، والرجوع إلى الأصول في خصوص المعنيين، ولا يجوز الرجوع إلى الأصول المنافية لها.

والثانية عامة في جميع موارد استعمال اللفظ في الاستعمالات المتأخرة، إذا كان مستعملاً في ابتداء استعماله في معنيين، ولم يعلم كونه موضوعاً لأحد هما، إذ على قول السيد لابد من التوقف والإجمال بالنسبة إلى هذين المعنيين، والعمل بالأصول الموقعة لها، أو لأحد هما، وعلى قول المشهور يرجع إلى الأصول الجارية في المقام مطلقاً، مخالفة كانت أم موافقة، بل يظهر ثمرة التعين أيضاً في بعض الموارد، كما إذا استعمل اللفظ في معنيين في ابتداء استعماله، وعلم بوضعه لأحد هما تفصيلاً، إذ على المشهور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة، على هذا المعنى الذي علم بوضعه له، بخلاف قول السيد، إذ عليه لابد من التوقف.

Books.Rafed.net

نعم إذا علم بوضعه لأحد هما إجمالاً، فالثرة بين القولين منتفية حينئذ.

ومن الثرات بين قول السيد وبين قول المشهور، أنه إذا قامت القرينة على عدم إرادة أحد المعنيين المستعمل فيها اللفظ، فعلى الأول — أعني قول السيد — يحمل على المعنى الآخر، كما هو القاعدة في الاشتراك اللفظي، بخلاف قول المشهور، إذ عليه لابد من التوقف، والرجوع إلى الأصول، هذه هي الثرات بين قول السيد وبين قول المشهور. وأما بينه وبين قول ابن جتى، فتظهر الثرة فيما إذا علم بمعنى مجازي لللفظ غير المعنيين المستعمل فيها اللفظ أولاً، فإنه على قول السيد لابد من التوقف، وعدم التخطي من المعنيين، وعلى قول ابن جتى يجوز لاحتمال إرادة مجاز آخر غيرهما.

ومن الطرق العقلية الظننية إلى معرفة اللغات صحة الاشتقاق، ذكرها بعضهم، وهي أن يكون للفظ معنيان أو أزيد، لكنه يصح اشتقاق الصيغ المشتقة منه، وتحويله إليها باعتبار بعض معانيه دون بعض، كما في لفظ (الأمن) حيث إنه يصح تحويله إلى الأمثلة المختلفة من صيغ المشتقات باعتبار بعض معانيه، وهو الطلب، دون الباقي،

كالقول، والقصد، والشأن، وغيرها؛ قالوا: إن هذه أعني صحة استدلال تلك الصيغ من مادة الأمر مثلاً باعتبار المعنى الأول، وهو الطلب دون غيره، دليل على كونها حقيقة في هذا المعنى دون غيره.

والحق عدم كونها دليلاً على الوضع، لعدم الدليل عليه. وقد أجبنا عنه في مسألة الأمر.

ومنشأ اشتباه بعضهم الذين زعموها من الطرق المعتبرة الظنية، وجود بعض العلائم في بعض مواردها، فلما رأوا أنَّ العلماء حكموا بوضع اللفظ للمعنى الذي يصح الاستدلال منه باعتبار هذا المعنى في هذا المورد الخاص، فزعموا أنَّ ذلك لأجل أنَّ صحة الاستدلال دليل عندهم على ذلك، فلأجل هذا الاشتباه ادعوا أعني هؤلاء البعض، كونه دليلاً جارياً في جميع الموارد، كسائر الأدلة، مع أنَّ حكم العلماء بوضع اللفظ للمعنى المذكور في المورد الخاص ليس لأجل صحة الاستدلال، بل لوجود علامة من علائم الوضع المعتبرة، كما في مادة الأمر، فإنَّ الدليل على كونه حقيقة في الطلب ليس صحة الاستدلال، بل إنَّها هو التبادر لغيره.

ومن الطرق العقلية الظنية أمور أخرى ذهب بعضهم إلى اعتبارها كصحة التقييد، وصحة الاستثناء، واختلاف الجمجم وغيرها.

والحق عدم اعتبار شيء منها، لعدم قيام الدليل على واحد منها، وسيجيئ جملة من الكلام فيها فيما بعد إن شاء الله.

إذا عرفت الطرق العقلية الظنية أيضاً فلنأتيك بالكلام في الطرق العلمية في تشخيص صغرياتها، لأنك عرفت سابقاً في أول عنوان الطرق أنَّ الكلام فيها في صغرياتها، وإلا فحكم الكبيرة مسلم لا يعقل منعه.

ومنها: التبادر، وهو في الأصل من المبادرة، ومعناه المسابقة، ويلزمه وقوعه بين اثنين لأنَّ باب التفاعل موضوع لذلك.

وفي الاصطلاح عرفوه بسبق المعنى من اللفظ إلى الذهن أو بسبق الذهن من اللفظ إلى المعنى، ويحتمل أن يكون السبق في كلا التعرفيين على معناه الحقيقي، وهو التقدم، ويحتمل أنَّ يراد به الانتقال مجازاً من باب استعمال اللفظ في لازم معناه، لأنَّ السبق يلزم الانتقال من مكان إلى مكان.

وعلى الاحتمال الأول فالأنسب بقاعدة النسبة هو التعريف الثاني، لأنَّ نسبة

السبق إلى شيء يلزم كونه منتقلًا متحركاً من مكان إلى مكان، أو من حال إلى حال، ولما كان الذهن ينتقل من حال الغفلة إلى حال الالتفات بالمعنى، ويتحرك إليه عند إطلاق اللفظ، فإضافة السبق إليه حقيقة، فيكون استعمال السبق حينئذ حقيقة الكلمة وإسناداً، إلا أنه يلزم مخالفة ظاهر آخر، وهي حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع، لأن السبق يلزم سبق ومبوق عليه، والثاني هنا منتف، لأن اللفظ إنما يتوجه إلى واحد، فإذا كان ذهنه سابقاً، فعدم سبق ذهن غيره من باب عدم ذهن آخر بالنسبة إلى اللفظ في هذا الإطلاق.

واما التعريف الذي أضيف السبق فيه إلى المعنى، فهو وإن لم يلزم منه حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع لعدم المعانى المتصورة مما بين الأرض والسماء، لأن معناه حينئذ سبق أحد المعانى المتصورة القابلة لإرادتها من اللفظ على غيره، ولا ريب أن المعانى لا منتهى لها إلا أنه يلزم المجاز في الإسناد، لما مر من أنه لابد في السبق من حركة، وانتقال، ولا ريب أن المعانى لا انتقال فيها بوجهه.

وكيف كان فيكون التعريف الأول حقيقة من حيث الكلمة، وبما من حيث الإسناد.

وأما على الاحتمال الثاني، فيلزم المجاز في الكلمة على التعريفين إلا أن التعريف الثاني أولى بنسبة الانتقال إليه، لما مر، ولا يلزم على هذا الاحتمال أيضاً حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا يستلزم الانتقال ثبوت ذهن آخر لainتقل، هذا بخلاف نسبته إلى المعنى، كما في التعريف الأول، فإنه يلزم حينئذ المجاز من حيث الإسناد أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن التبادر كما يكون علامة للوضع كذلك يكون علامة للمجاز أيضاً، كما إذا ثبت لغير المعنى المبحوث عن مجازيته مثلاً.

ثم إن المعتبر في كون التبادر بالمعنى المذكور علامة للوضع هل هو ثبوته نفسه للمعنى المبحوث عن حقيقته أو عدم ثبوته لغير ذلك المعنى؟ وأيضاً المعتبر في كونه علامة للمجازية هل هو ثبوته لغير المعنى المبحوث عن مجازيته، أو عدم ثبوته لذلك المعنى المبحوث عن مجازيته؟

فالاحتمالات المتصورة هنا ثلاثة:

الأول: أن يكون المعتبر في كونه علامة للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه، وفي

كونه علامة للمجاز عدم ثبوته له.

الثاني: أن يكون المعتبر في كونه علامة للوضع عدم ثبوته لغير المعنى المبحوث عنه، وفي كونه علامة للمجاز ثبوته لذلك الغير.

الثالث: أن يكون المعتبر في كونه علامة للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه، وفي كونه علامة للمجاز ثبوته لغير ذلك المعنى.

إذا عرفت هذه فاعلم: انه ذهب السيد عميد الدين— قدس سره— في منية اللبيب في شرح التهذيب إلى الأول، حيث قال: إنَّ من علاميَّةِ المجازِ عدم سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن، فصرَّح بعلامةِ المجازِ، ودلَّ على علامَةِ الحقيقةِ بالالتزامِ بقرينةِ التقابل^(١).

وذهب العضدي في شرح المختصر إلى الثاني، حيث قال: ومن علاميَّةِ الوضَّعِ أن لا يتبادرُ غير ذلك المعنى فصرَّح بعلامةِ الوضَّعِ ودلَّ على علامَةِ المجازِ بالالتزامِ بقرينةِ المذكورة^(٢).

وذهب بعض المتقدمين وجمهور المتأخرین إلى الثالث، وهو المختار عنده، قال: فا دلا عليه من علامَةِ الحقيقةِ والمجازِ بالالتزامِ قويٌّ متيَّنٌ، وما صرَّحا به منها ما كنتُ به بظني.

أقول: ما ذهب إليه السيد في المنية، هو الذي ينبغي اختياره من اللبيب، إذ بعد فرض أنها مع كونها من العالم بالوضع علامتان، فلا يعقل كون المعنى حقيقة، مع عدم تبادره، فيكون عدم التبادر عنده علامَةِ للمجازِ قطعاً، فما اختاره— دام عمره— وإن كان ملزماً لذلك إلا أن تبادره لا مدخلية له في العلامَةِ، بل ملازم لها، مع أنه

(١) منية اللبيب: في الفرق بين الحقيقة والمجاز واليك نصه: وأما ما يختص بالحقيقة فأشياء: منها أن يسبق المعنى إلى أفهم المتحاورين باللغة عند إطلاق لفظه بعراً عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى، فتعلم أن ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى، إذ لو لا كونه موضوعاً له دون غيره من المعانٍ لكان سبقه إلى الفهم من دونها ترجيحاً بلا مرجع، وأنه عمال، وعدم ذلك دليل المجاز، فإنَّ اللفظ المستعمل في المعنى إذا أطلق ولم يسبق ذلك المعنى إلى الفهم عند اطلاقه، بل افتقر في فهمه منه إلى قرينة زائدة عليه كان مجازاً - هذا ولكن أورد بعد ذلك بقوله: - وفيه نظر: فإنه منقوص باللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من معانيه، فاته ليس مجازاً فيه مع عدم سبق معناه إلى الفهم عند إطلاقه. انتهى. وما عثرنا على نص آخر يناسب المتن.

(٢) شرح المختصر للعضدي، مخطوط، واليك نصه: ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لو لا القرينة، وهو عكس الحقيقة، فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره إلى الفهم لو لا القرينة.

تنصيص بالمشتركات حيث أنَّ التبادر منها جميع المعاني دفعه، فيصدق على كل واحد أنه تبادر غيره إذا كان معنى التبادر انتقال الذهن أو حضور المعنى.

اللهم إِلَّا أَنْ يَجْعَلْ بِمَعْنَى التَّقدِيمِ، فَيُرتفِعُ الْإِشْكَالُ، إِذْ الْمُفْرُوضُ حَضُورُ جَمِيعِ الْمَعْنَى دَفْعَةً، فَلَا يَصْدِقُ حِينَئِذٍ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ أَنَّهُ سَبَقَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، إِلَّا أَنَّهُ لَابْدَ حِينَئِذٍ مِّنَ التَّصْرِيفِ فِي الْغَيْرِ فِي عَلَمَةِ التَّبَادِرِ بِجَعْلِهِ عَبَارَةً عَنِ الْمَوْضِعِ لَا مُطْلَقِ الْغَيْرِ، وَإِلَّا مَا صَدَقَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ مَعْنَى الْمُشَتَّرِكِ أَنَّهُ سَبَقَ عَلَيْهِ بِقَوْلِ مُطْلَقٍ، فَافْهَمُوهُمْ.

ثم إنَّ الأَمْدِي قد أورد في الأحكام^(١) على طرد ما صار إليه العضدي من علامة الوضع بمجازات المشترك لصدقها عليها، مع أنها ليست بحقائق فیلزم تخلف العلامة عن معلومها، إذ لا ريب أنَّ معنى المشترك لا تبادر من اللَّفْظِ، فيصدق على مجازيته أنَّها لا يتبادر غيرها.

وأجاب عنه في المنية: بمنع عدم تبادر معنى المشترك أصلًا، بل يتبادر منه أحد المعاني عند الإطلاق، فلا يصدق على مجازيته أنَّها لا يتبادر غيرها^(٢).

وفيه أنَّ هذا التزام بوضع المشترك للقدر المشترك بين معانيه المتفاوتة، فيكون مشككًا، لا مشتركًا وهو خلاف الفرض.

والتحقيق في الجواب: أنَّه لا يتحقق أنَّ دلالات الألفاظ إنما هي بسبب الوضع وهو سبب لها، فإذا فرض تعلقه بمعانٍ متعددة، كما في المشترك ، فيتبادر منه عند الإطلاق جميع تلك المعاني، إِلَّا أَنَّ الإِرَادَةَ، لَمَّا لَمْ تَتَعَلَّقْ إِلَّا بِوَاحِدٍ مِّنْهَا بِنَاءً عَلَى دَمْجِ جَوَازِ استعمالِهِ فِي أَكْثَرِ مَعْنَى، فَيَكُونُ مُورِدَ تَلْكَ الإِرَادَةِ وَهُوَ الْمَعْنَى الْمَرَادُ مُجْمَلًا، وَإِلَّا

(١) الأحكام: ٣٠ - ٢٩.

(٢) يستفاد ذلك من المنية في موردين:

الأول في بحث الاشتراك ، واليک لفظه: وفِنْعَ أَيْضًا مِنْ دَمْجِ فَهْمِ شَيْءٍ أَصْلًا مِنَ الْلَّفْظِ الْمُشَتَّرِ حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبئاً فأنَّ السامع يفهم أنَّ المراد بذلك اللفظ أحد معانيه وإن لم يفهم المعنى المراد منها مفضلاً.

الثاني في البحث الثالث ، وهذا لفظه: وعَنِ الْثَالِثِ الْمُنْعَ من لزوم التحكم والترجيح من غير مر جح أو تعطيل اللفظ لوم يحمل اللفظ على جميع معانيه بجواز حله على أحد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكمًا لأنَّ اللفظ دال عليه لكونه لازماً لكل معنى من معانيه ولا ترجيحاً من غير مر جح لأنَّ هذا المعنى أعني أحد تلك المعاني لا بعينه رجحانًا على غيره لكونه متيقن الإرادة دون غيره من المعاني فإنَّ احتمال ارادته وعدمهها متحقق.

فعل القول بجواز استعماله في أكثر من معنى، فلا إجمال في المراد أيضاً، لأنَّه عند التجدد عن القرينة ظاهر في إرادة الجميع.

وكيف كان ظهر أنَّ مجازاته لا يصدق عليها أنَّ غيرها لا يتadar لتبادره كما عرفت على القولين.

ثم إنَّه يرد نظير هذا الإشكال على ما اختاره العميدi - قدس سره - من علامة المجاز لانتقادها طرداً بالمشترك بالنسبة إلى معانيه، إذ يصدق عليها أنها لا تسبيق إلى الذهن.

ودفعه قد علم مما مرَّ، من أنَّها تسبيق إليه وتبادر مطابقاً.

ثم إنَّه قد يورد على ما اخترنا من علامة الوضع وفاصاً للعميدi بالحقائق المجهولة من حيث العكس فإنها مع كونها حقائق لا تبادر للجاهل بها.

ودفعه أنَّ العلامة إنما اختلت إذا تحققت ولم تدل على معلومها، لكنها لا يجب تتحققها في جميع موارد ذلك المعلوم، لإمكان أنْ يمنع عن وجودها مانع من الموضع التي منها الجهل بالموضع له.

اقول: بعد ما حقيقنا من أنَّ التبادر و عدمه عند العالم علامتان للوضع و عدمه لا وجه لهذا السؤال، وأفضل منه الجواب عنه بما ذكر إذ لا يعقل فرض الجهل بالحقيقة عند العالم حال كونه عالماً.

ثم إنَّ هاهنا اشكالين واردين على كون التبادر علامة للوضع على جميع الأقوال:

أوهما: أنَّه لا ريب أنَّ التبادر مسبب عن العلم بالوضع، لبطلان القول بالنسبة الذاتية، فما لم يحصل العلم به لم يحصل العلم بالتبادر، مع أنَّ المفروض أنَّ العلم بالوضع متوقف على العلم بالتبادر فيلزم الدور والتالي باطل، فالقدام مثله.

وثانيهما: أنَّ علامة الشيء تعتبر أن تكون من خواصه بأن لا توجد في غير ذلك الشيء، والتبادر ليس خاصية للوضع، لوجوده في المجاز المشهور، فلا يكون علامة للوضع له.

وأجيب عن الأول: بوجوه ثلاثة:

الأول: منع توقف معرفة التبادر على العلم بالوضع، لإمكان حصولها بلاحظة كثرة استعمال اللفظ في الموضوع له مع القرينة إلى أن يحصل عند الجاهل بالوضع

استيناس بين هذا اللّفظ وذلك المعنى بحيث يتبادر عنده هذا المعنى من اللّفظ عند استعماله مجردًا عن القرينة، فقد حصل له التبادر حينئذ مع عدم معرفة الوضع بعد.

الثاني: أن المتوقف على معرفة التبادر إنما هو العلم بالعلم بالوضع، لا العلم بالوضع.

الثالث: أن معرفة الوضع تفصيًّا متوقفة على معرفة التبادر لكن معرفة التبادر لا تتوقف على معرفة الوضع تفصيًّا، بل تتوقف على معرفته إجمالاً.

هذا، وفي كل من الوجوه تأمل، بل منع.

أما الأول: فلأنه إن كان المراد بالاستعمالات مع القرينة التي اقتربت بالقرينة واتصلت بها فقد مر في مبحث المنقول أن الاستعمالات مع القرينة المتصلة وإن بلغت إلى ما بلغت من الكثرة، لا توجب تبادر المعنى من اللّفظ عند تجرده عنها في وقت فراجع، وإن كان المراد الاستعمالات مع القرينة المنفصلة، فهذا مسلم، لكنه غير مجد فيما نحن فيه، لأن اللّفظ إذا لم يصل استعماله كذلك إلى الحد المذكور، فلا يتبادر عنه المعنى بدون العلم بالقرينة، وإذا وصل إلى هذا الحد فقد حصل للجاهل العلم بالوضع، فحينئذ يكون التبادر مستندًا إلى علمه بالوضع فلم يرتفع الدور.

وأما الثاني: فلأنَّ الذي نتعقله فيه - وهو أن يكون المراد بالعلم هو الإذعان بشبوب النسبة الخبرية بين الموضوع والمحمول، وبالعلم بالعلم الالتفات إلى الإذعان المذكور كما ذكرها أهل المعمول - لا يجدي^(١) فيما نحن فيه في شيء، لأنَّا ننقل الكلام في الإذعان المذكور، ونقول: إنه لاريب أنَّ كل إذعان مسبوق بالجهل لابد في حصوله من سبب، وسببه فيما نحن فيه منحصر في التبادر، إذ المفروض كون التبادر علامه للوضع، وهو أعني كونه علامه إنما يكون إذا انحصر طريق معرفة الوضع فيه فالجاهل لا يحصل له الإذعان حينئذ بشبوب وضع اللّفظ لهذا المعنى إلا بمعرفة التبادر، ومعرفته أيضًا كما سلمه ذلك الجيب متوقفة على معرفة الوضع التي هي الإذعان المذكور فيعود المذكور؛ وأما الذي يجدي في الدفع لانتعقله لأنَّه لو أمكن كون العلم كلية ذات فردان، فيكون معرفة التبادر موقوفة على أحدهما ومعرفة الآخر موقوفة على معرفة التبادر، لا ندفع الإشكال لاختلاف طرف التوقف، لكنَّا لانتعقل الصغرى، لكنَّ الظاهر أنَّ مراده الاحتمال الأول، وقد عرفت ما فيه.

(١) لا يجدي خبر (أنَّ) في قوله (فلأنَّ الذي نتعقل).

وأما الثالث: فلأنه إن كان المراد به ما سبق في الوجه الثاني، فقد عرفت ما فيه وإن كان المراد ما قيل في دفع إشكال الدور عن الإشكال الأول، فهو لا ينطبق بما نحن فيه بوجهٍ كما لا يتحقق.

والتحقيق في الجواب: ما تلقيناه من الأصحاب من أن التبادر عند العالم بالوضع أماره للجاهل به، كما صرخ به العميدى^(١) قدس سره، حيث إنه رحمه الله جعل عنوان المسألة ذلك، وقال إن عدم سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع دليل على المجاز للجاهل به، فلا يتوقف معرفة التبادر في حق الجاهل على معرفة الوضع فارتفع الدور.

وكيف كان، فأصل العنوان في مسألة التبادر إنما هو التبادر عند العالم بالوضع. ويكشف عن ذلك مضافاً إلى تصريح العميدى عدم تعرض المتقدمين لهذا الإشكال، مع أن دأبهم التعرض بأدنى من ذلك.

نعم تعرضوا لذلك الإشكال في مسألة عدم صحة السلب، فحينئذ يرد علينا أن عدم صحة السلب أيضاً مثل التبادر، فإنه عند العالم بالوضع دليل عليه للجاهل، ومقتضى ذلك عدم ورود الإشكال عليه أيضاً، فما وجه تعرضهم له ثمة؟ فإن أجبناعنه ثمة بغير هذا الجواب فيرتفع هذا السؤال عنا، وإن فهو وارد علينا. هذا تمام الكلام عن دفع إشكال الدور.

واما الجواب عن الایراد الثاني: وهو الإشكال بتبادر المعنى المجازي في المجاز المشهور، فبأن التبادر الذي ادعينا كونه علامه للوضع إنما هو التبادر الناشئ عن جوهر اللفظ.

وأما المجاز المشهور فلا ريب أن الأقوال فيه ثلاثة:
الأول: أنه يتبادر المعنى المجازي من اللفظ مع أن وضعه لم يجر عن المعنى الحقيقي، فيحمل اللفظ على المجاز. وهذا القول لأبي يوسف^(٢).

(١) منية الليب خطوط في البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز واليك نصه: وأما ما يختص بالحقيقة فأشياء منها: أن يسبق المعنى إلى أنفهم المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظه عرضاً عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى.

(٢) في المنية في البحث التاسع عند عدد الأقوال ما هذا نصه: وقال أبو يوسف المجاز الراجع أولى لطرق رجحانه.

والثاني: عكسه، وهو أنه يتبادر المعنى الحقيقى أيضاً، فإنه وإن كان مرجحاً في النظر ابتداء إلا أن ملاحظة أصالة الحقيقة يتبادر ويظهر كونه هو المراد، فيحمل اللفظ عليه.

والثالث: التوقف والحكم بإجمال اللفظ كما هو المشهور، فحينئذ لا ريب أن النقض به إنما يتوجه على القول الأول، دون الآخرين، لعدم تبادر المعنى المجازي حتى يرد النقض به. فنقول حينئذ: إن الجواب على القول الأول أيضاً وفقاً للمحقق القمي قدس سره، أن التبادر هنا ناشيء من الغلبة، لا من جوهر اللفظ بحيث لقطع النظر عنها لا يتبادر المجاز أصلاً^(١).

ثم إن صاحب الفصول قدس سره ضعف ما ذكره المحقق القمي قدس سره من الجواب المذكور، بأن التبادر في المنقول أيضاً قد يستند إلى ملاحظة الشهرة وعدل إلى جواب آخر^(٢).

وحاصله: أن التبادر الذي هو علامة للوضع هو التبادر الابتدائي الذي لم يلاحظ المتكلم في استعمال اللفظ الحصول له الآثار البديعية المقصودة من المجاز، والتبادر في المجاز المشهور ليس كذلك، لأنه من حيث كونه متفرعاً على معنى آخر ملحوظاً فيه الآثار البديعية كالبلاغة، والمبالغة، وغيرهما، مما يبني على ملاحظة المعنى الحقيقى ولو إجمالاً.

وفي كلّ من وجه التضييف، والجواب الذي اختاره نظر:

أما الأول: فلأنه إن كان المراد بالشهرة هو نفسها، فيفرد عليه أنه مع وجود الوضع، وتحققه في المنقول كيف يتصور الاحتياج إلى ملاحظة الشهرة، فإن العلم بالوضع بنفسه علة تامة لتبادر المعنى، ولا يكون معه لشيء آخر مدخلية لشرطه ولا شطراً.

وإن كان المراد بالشهرة هي الاستعمالات المؤدية إلى النقل التي هي سبب الوضع، نظراً إلى أن الانتقال إلى المعلول الذي هو الوضع، يستلزم الانتقال إلى العلة التي هي تلك الاستعمالات.

(١) القوانين: ١٧.

(٢) الفصول: ٣٣.

ففيه أولاً: أن الملازمة في المقام منوعة، إذ بعد تحقق علقة الوضع، فإذا أطلق اللفظ فلا ريب أن الذهن لا يلتفت إلى سببها، بل إنما يلتفت إليه وحده، فيحصل بسببه الانتقال إلى المعنى المنقول إليه.

وثانياً: على تسليم الملازمة بين الالتفاتات إلى العلقة الوضعية وبين الالتفاتات إلى سببها، فلا ريب أن هذه لا تختص ببعض المنقولات، بل جميعها كذلك، بل ويجمي الأوضاع الابتدائية كذلك أيضاً، لما هو متحقق في محله من أن مجرد الوضع لا يكفي في حصول العلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يتبادر منه ذلك المعنى، بل لابد من استعمالات للفظ في هذا المعنى، ليحصل الاستيناس بينهما عند السامع. هذا فيما ذكره في وجه التضعيف.

وأما الثاني: أعني الجواب الذي اختاره، وعدل إليه، فلا ريب أنه راجع إلى ما ذكره القمي قدس سره إلا أنه بعبارة أخرى، فإن مقصوده أيضاً هذا المعنى، إذ ليس غرضه استناد التبادر في المجاز المشهور إلى مجرد الشهرة مع قطع النظر عن ملاحظة النكات المجازية، بل غرضه أن التبادر ثمّة مستند إلى قرينة المجاز، وهو الشهرة بما يلزمها من ملاحظة العلاقة، والاعتبارات البدعية.

هذا مع أن دعوى اعتبار النكات المجازية في المجاز المشهور منوعة، فإن أظهر أمثلته استعمال الأمر في الندب، ونحن لم نجد مورداً من موارد استعماله فيه يلاحظ فيه شيء مما ذكر، فافهم.

ثم إن هاهنا إشكالاً آخر على التبادر بأن انصراف المطلقات إلى أفرادها الشائعة، نظير الإشكال بالمجاز المشهور.

بيانه: أنه لا يتحقق أن المطلقات المنصرفة إلى الأفراد الشائعة ليست موضوعة لها، بل باقية على وضعها للطبيعة الكلية، ومع ذلك تتبادر منها تلك الأفراد.

والجواب عنه نظير ما مرثمة؛ توضيحه أن في المطلقات التي لها أفراد شائعة أقوالاً ثلاثة:

الأول: أن المطلق ظاهر في إرادة الأفراد الشائعة، ويتبادر منه هذه.

الثاني: أن المطلق ظاهر في الطبيعة، إلا أن انفهم كون الأفراد الشائعة مرادة بقرينة الغلبة بمعنى أن الغلبة دالة عليها.

وبعبارة أخرى أن انصراف المطلقات إلى الأفراد الشائعة من باب دالين

ومدلولين ومطلوب واحد، فإن المطلق مستعمل في الطبيعة، وأريد الخصوصية - أعني خصوصية الأفراد الشائعة - من الخارج عن اللفظ - وهو الغلبة -.

الثالث: التوقف بمعنى أنَّ غلبة إرادة الأفراد الشائعة من المطْلَقات أوجبت فيها الإجمال، وأسقطتها عن ظهورها في الطبيعة المعرفة، لكن لما كانت الأفراد الشائعة متيقنة الدخول في المراد، فحمل المطلق عليها لذلك، لا لظهوره فيها.

إذا عرفت الأقوال فلاريِب أنَّ الإشكال المذكور لا يرد على الآخرين:
أما على الثاني: فلكون المطلق ظاهراً في معناه الحقيقي، وهو الطبيعة، لا في الأفراد الشائعة، وإنما دل عليها بدال آخر.

وأما على الثالث: فلأنه لا ظهور حتى يرد النقض به، فينحصر وروده في الأول، وحينئذ فالجواب نظير ما مر سبقاً من المحقق القمي (قدس سره) وهو أنَّ التبادر - حينئذ - مستند إلى الغلبة لا إلى جوهر اللفظ.

تنبيه:

يرد على القول الثاني في المطْلَقات: أنه إذا فرض استعمال المطْلَقات في الطبيع المطلقة دائماً، وأنَّ خصوصية الأفراد الشائعة تفهم من الخارج، فهذا ينافي ما نجد من كون كثير من المطْلَقات منقوله إلى الأفراد الشائعة بغلبة الاستعمال، فإن الاستعمالات المحضلة للنقل لابد أن يلاحظ فيها خصوصية المعنى المجازي.

ويمكن الجواب عنه: بأنَّ ذلك في المجازات المبانية للمعاني الحقيقة، وأما إذا كانت من قبيل الكلي والفرد، فلا يشترط فيها ذلك، بل يمكن حصول النقل بكثرة إرادتها عند إطلاق اللفظ، وان لم تكن مراده من حاق اللفظ.

ثم إنَّ هنا تنبيهات:

الأول: في تحقيق الحال في المجاز المشهور، وفيه مقامات أربعة:
الأول في تعريفه.

والثاني في إمكانه.

والثالث في وقوعه.

والرابع في ذكر الأقوال فيه بما لها من الاستدلال.

أما تعريفه: فهو أنه (هواللفظ المستعمل في المعنى المجازي إلى حد تمنع كثرة استعماله فيه من ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي عند التجدد عن القرينة بما كان له من الظهور قبل وصول استعماله إلى هذا الحد).

وقد يعبر عنه بالمجاز المساوي باعتبار تساوي احتمال إرادة المعنى المجازي لاحتمال إرادة المعنى الحقيق.

وقد يعبر عنه بالمجاز الراجح إما باعتبار كون ذلك المعنى المجازي راجحاً بالنسبة إلى سائر المجازات في الإرادة من اللفظ، وإما باعتبار رجحان إرادته في بادي الرأي.

وأما إمكانه: فقد أحاله بعضهم متحجاً بأنه مع بقاء العلاقة الوضعية – كما هو المفروض، و إلا لكان منقولاً – كيف يمكن عدم ظهور اللفظ في المعنى الحقيق؟ فإنها علة تامة لذلك.

والأكثر على جوازه، منهم المحقق القمي – رحمه الله – حيث أنه ادعى وقوعه، ولاريب أنه أخص من الإمكان، فيلزم الإمكان.

ومنهم صاحب المعلم، حيث إنه ادعى وقوعه في خصوص الأمر.
والأقوى القول الثاني، لعدم الدليل على استحالته.

وأما ما ذكره المستدل، فالجواب عنه أنه يمكن تضييف العلاقة الوضعية بسبب كثرة الاستعمالات المجازية، فتخرج عن كونها علة، ولا يلزم من ذلك الالتزام بالنقل، لأننا نتعقل الواسطة في الاستعمالات المتكررة، لأنها يمكن أن تصل إلى حد توجب هجر المعنى الأول، واحتفاءه عن ذهن السامع، كما في المنقول، ويمكن – أيضاً – أن تصل إلى حد دون ذلك، بحيث يحضر عند الذهن بظهور ضعيف، لكن السامع يت.repeat في كونه مراداً، وقسم منها لا يبلغ إلى هذين الحدين، بل العلاقة باقية على حالها من القوة، بحيث يحمل السامع اللفظ على المعنى الحقيقي عند تجريد اللفظ عن القرينة، والقسم الثاني هو المجاز المشهور المتنازع فيه.

وأما وقوعه: فنحن لم نطلع على موضع منه، بل كلما وجدنا من الألفاظ التي كثرت استعمالاتها في المعنى المجازي، رأيناها بين القسم الأول، وبين القسم الأخير.
وأما ما ذكره صاحب المعلم من صيغة الأمر، فلم نجد له شاهداً، فإن مقتضى ما ذكره من كونها مجازاً مشهوراً في الندب، التوقف في الأوامر الواردة في الكتاب والسنة عند تجريدها عن القرينة.

وأنت ترى أنه لم يتوقف أحد من القائلين بوضعها للوجوب في الفقه في حمل أمر من الأوامر على الوجوب إلا في باب الطهارة عند بعض.

وكيف كان فا ذكر من كون الأمر مجازاً مشهوراً في الندب مطلقاً ممنوع،

وأما في باب الطهارة فله وجه.

إذا عرفت الحال في المقامات الثلاثة، فنسوق الكلام إلى رابعها فنقول:

إن الأقوال فيه أربعة:

الحمل على الحقيقة، وهو لأبي حنيفة.

والحمل على المجاز مطلقاً، وهو لأبي يونس.

التوقف، وهو للمشهور.

التفصيل بين أقسام المجاز المشهور، وهو لبعض^(١) من الأصوليين.

والأقوى هو قول المشهور، والذي يتمسك به لهم وجوه ثلاثة بين صحيح

ومعيب:

الأول: أن الوضع مقتضٍ لحمل اللّفظ على الحقيقة، لاعلة له، فيشترط في عليته من إثراز عدم القرينة الصارفة، التي هي المانعة عنه، إما بالقطع، أو بأصالة عدمها، وكلاهما مفقودان فيها نحن فيه:

أما العلم بعدم القرينة، فلأن المفروض احتمال كون الشهادة قرينة.

وأما أصالة عدمها، فلأنها لا تجري في المقام، لأن الشك في قرينة الموجود الذي هو الشهادة، لا في نفس القرينة.

وبعبارة أخرى، القرينة موجودة لا يجري فيها الأصل، إنما الشك في صفتها – أعني كونها معتمدة عند المتكلم في إرادة خلاف الظاهر – والأصل أيضاً لا يجري في نفي تلك الصفة، لأنّه أصل في صفة الحادث، وهو من الأصول الغير المعترضة عند العقلاة.

الثاني: تسليم سببية علقة الوضع لما ذكر، لكنها قد ضعفت لكثر استعمال اللّفظ في المعنى المجازي.

الثالث: وهو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، أن العلقة الوضعية الحاصلة بين اللّفظ والمعنى الحقيقي، وإن كانت علة لظهور اللّفظ فيه، وحمله عليه، إلا أنها قد ضعفت الآن، بسبب غلبة استعمال اللّفظ في المعنى المجازي، فيسقط اللّفظ عن ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، فلا يحمل عليه.

وأما عدم حمله على المعنى المجازي، فلأن الشهادة لا تكون قرينة معينة في المشتركات – كما ذكرنا – فكيف تكون قرينة صارفة للّفظ عن إرادة المعنى الحقيقي؟

(١) وهو العلامة الحقّ الشيخ محمد تقى قدس سره في هداية المسترشدين: ٤٠، ٤٦.

فإن الصارفة أقوى من المعينة .

وفي الأولين من الوجوه نظر، أما الأول: فلأن المانع – عن مقتضى الوضع – ليس خصوص هذا الموجود – أعني الشهرة – حتى يقال بعدم جريان الأصل فيه، ولا في صفتة، بل المانع له، إنما هو مطلق القرينة، ونوعها، وهو مشكوك ، فيجري فيه الأصل ، أعني استصحاب عدمه الأزلي .

هذا مضافاً إلى أنه مع تسليمه لا ينهض جواباً عن أبي يونس؛ اللهم إلا أن يكون المراد به ما يؤول إلى الوجه الثالث^(١).

أقول: الأولى العدول عن الوجه الثالث – أيضاً – إلى وجه آخر، وهو أنه قد ثبت بعنوان الكلية، أنه إذا اكتفى اللّفظ بشيء من حال، أو مقال يصلح ذلك الشيء لكونه قرينة صارفة، يعني أنه لو اتكل المتكلم عليه لا يلام، ولا يعدّ مقصراً في تفهم المراد عند العرف، فيصير ذلك اللّفظ بمحملأ، ولا يبقى له بعد ذلك ظهور أصلاً.

لا في المعنى الحقيقى، لتوقفه على نفي احتمال القرينة بالأصل، ولاريب أن العلاء، وأهل العرف لا يعتنون بأصالة عدم القرينة حينئذ، لعدم حصول الفتن – ولو نوعاً – بعدم القرينة في مثل المقام.

ولا في المعنى المجازى، لعدم العلم باعتماد المتكلم على مثل هذه الأشياء، وهي ليست بنفسها في قوّة يوجب بحسبها صرف اللّفظ إلى المعنى المجازى، فلابد من التوقف. هذه قاعدة كليلة، ولاريب أن المجاز المشهور من أفراد تلك القاعدة، ومندرج فيها، لأنّ الشهرة المكتنفة باللّفظ تصلح لأن تكون قرينة صارفة.

هذا، ثم إنّه قد يدعى كون الجنس المعرف المسبوق بذكر فرد من ذلك الجنس من أفراد تلك القاعدة، كما في باب الاستصحاب في صحيحه زراره في قوله عليه السلام (لاتنقض اليقين أبداً بالشك) حيث أنه مسبوق بقوله عليه السلام (وإلا فانه على يقين من وصوئه) وهكذا في نظائر تلك الصحيحة.

وفيه أنّه اعتبر في القاعدة المذكورة إحراز الصلاحية، ولا يخفى أنها، أي الصلاحية فيها ذكره غير معلومة فتأمل.

وأما قول المفضل المذكور، فتفصيله: أنه – قدس سره – قد قسم المجاز المشهور إلى خمسة أقسام، فقال: إنّ شهرة استعمال اللّفظ في المعنى المجازى على مراتب:

(١) احتمال سقوط النظر في الوجه الثاني أكيد.

الأولى: أن تكون بحيث لولو حظت لا تمنع من ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في إرادة المعنى الحقيقي.

الثانية: أن تكون بحيث لولو حظت تمنع من ذلك ، وتجعل اللفظ ظاهراً في المعنى المجازي ظهوراً مساوياً لظهوره في الموضوع له، لكن مع قطع النظر عنها، اللفظ ظاهر في إرادة الحقيقة.

الثالثة: أن تكون بحيث لولو حظت توجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي، بأن ترجح إرادته من اللفظ على إرادة الموضوع له، إلا أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة، ينصرف إلى ما وضع له.

الرابعة: أن تكون باللغة إلى حد أوجبت ذهول المعنى الحقيقي عن الذهن، وهجر اللفظ عن الدلالة عليه، وظهوره في المعنى المجازي مطلقاً، بحيث يحمل اللفظ عليه - عرفاً - مجردأ عن القرينة، ويكون انفهام الحقيقة محتاجاً إليها.

الخامسة: أن تكون باللغة إلى حد أوجبت ظهور اللفظ في المعنى المجازي أيضاً، مع عدم ذهول الحقيقة الأولى عن الذهن، فيكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينهما.

ثم قال: إنَّ القسم الأول منها لا يصلح لكونه قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي، وإنما يصلح لكونه قرينة معينة بعد قيام القرينة الصارفة عن عدم إرادة الحقيقة.

ثم قال: اللفظ في المراتب الثلاث الأولى باق على معناه الأصلي، ويكون مجازاً شائعاً في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها، فيقدم الحقيقة عليه في الصورة الأولى، ويتوقف في الثانية، ويترجع على الحقيقة في الثالثة. إنتهى^(١).

وفيما ذكره قدس سره موقع للنظر:

الأول: ما ذكر من كون الشهرة في القسم الأول قرينة للتعيين دون الصرف، إذ في اعتبار الشهرة من حيث التعيين دون الصرف إشكالان:
أحدهما: أنه إذا ثبت اعتبار قرينة، ولو بأدنى مرتبة من مراتب الاعتبار، فهي حاكمة على أصلية الحقيقة مطلقاً، وإن دليل اعتبارها أقوى مما دلت على اعتبار

(١) انظر هداية المسترشدين: ٤٦.

أصالة الحقيقة، نظير حكمة الأدلة الشرعية على الأصول العملية، فإن الدليل، وإن كان من أضعف الظنون المعتبرة، يحکم على الأصول العملية، وإن كانت من أقوى الأصول المعتبرة الثابت اعتبارها بالإجماع ونحوه مثلاً فإذا فرض اعتبار الشهرة ولو بأدنى مراتب الاعتبار، فلا وجه للاقتصار في العمل عليها في مقام التعيين، دون الصرف وإن فرض عدم ثبوت اعتبارها، فلا وجه للعمل عليها في مقام التعيين أيضاً.

و ثانيتها: أنه ما الفرق بين ما نحن فيه وبين المشترك؟ والقول باعتبارها في مقام التعيين هنادون ثمة؟ فإن جمعاً من الأعلام صرّحوا بعدم اعتبارها للتعيين ثمة. هذا ويمكن دفعها:

أما الأول منها، فأولاً: بمنع كون الشهرة في المقام موجبة لظهور اللفظ في المعنى المجازي، مع قطع النظر عن قرينة أخرى فلا تعاند لها بنفسها لإرادة المعنى الحقيقي، فلا تصلح لكونها قرينة صارفة.

و أما إذا قامت قرينة أخرى على عدم إرادة المعنى الحقيقي و يتعدد الأمر بين كون المراد هو المجاز المشهور من بين سائر المجازات أو غيره، فهي - حينئذ - توجب ظهور اللفظ في إرادة المجاز المشهور.

و ثانياً: على تسلیم إفادتها الظهور، مع قطع النظر عن قرينة أخرى نقول: إن ذلك ظهور ضعيف، ولا عبرة بمثله في مقام صرف اللفظ عن حقيقته عند أهل اللسان فإن بناءهم في ذلك على الظهوارات القوية القاهرة على الظهور الوضعي إما بالنصوصية والظهور، وإما بالأظهرية والظهور.

ولا ريب أنها مقهورة بالنسبة إلى الوضع في القسم الأول، إذ المفروض فيه أن اللفظ مع ملاحظتها - أيضاً - يظهر في إرادة الحقيقة، فيكون الظهور الوضعي أقوى وأظهر، وهي بالنسبة إليه في القسم الثاني مساوية له، فيكونان من قبيل ظاهرين متعارضين، ولا ريب في عدم صلاحية كون أحد الظاهرين حاكماً على الآخر وقرينة عليه. هذا بخلاف ما إذا قامت قرينة أخرى صارفة لللفظ عن معناه الحقيقى، إذ ليس - حينئذ - ظهور وضعى يغلب عليها، أو يعارضها، فتكون هي وحدها سليمة عن المعارض، قاهرة على احتمال إرادة غير المجاز المشهور من اللفظ فتوجب حمل اللفظ عليه - حينئذ - لذلك.

و أما الإشكال الثاني فدفعه أولاً: ببني الفرق بين ما نحن فيه وبين المشترك ، و التزام كون الشهرة قرينة معينة في كلا المقامين، فتأمل.

و ثانياً: بأنَّ قرينة التعيين — عند المشهور — ليست مجرد غلبة الاستعمال، بل مركبة منها و من تأكُّد العلاقة بين الحقيقى والمجازي، و حينئذ فالشرط الثاني منها مفقود في المشترك .

هذا، لكن هذا الجواب إنما يناسب مذاق المشهور، وأماعلى مذاقنا فلا؛ لأنَّ المختار عندنا كون سبب التعيين مجرد غلبة الاستعمال، و حينئذ فالتحقيق في الجواب ما حققنا في الجواب عن الإشكال الأول، من أنَّ الظهور المستند إلى الشهرة ليس بحيث يترجع بنفسه على الظهور الوضعي، ليكون حاكماً عليه، و موجباً لحمل اللفظ على موردها، بل لا بد من قرينة أخرى صارفة للفظ عن المعنى الآخر من معنوي المشترك ، و مع وجود تلك القرينة لاحاجة في التعيين ثمَّة إلى الشهرة، لأنَّ أصلَّة الحقيقة، السالمة عن المعارض في موردها توجب حمل اللفظ عليه، فلا تكون الشهرة معينة في المشترك ، لا قبل قيام قرينة أخرى، ولا بعده.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّه بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى لا يكون شيء غير الشهرة يقتضي حمل اللفظ على موردها، فالحمل والتعيين مستندان إليها حينئذ. فافهم ذلك فإنَّه لطيف.

الثاني: من موقع النظر، ما اختاره من كون اللفظ ظاهراً في المعنى المجازي، مع بقاء وضعه في المعنى الأصلي، إذ مع بقائه كيف يمكن ظهوره في المجاز، وإنما يكون ذلك إذا حصل علقة بين اللفظ وبين المعنى الثاني بواسطة غلبة الاستعمالات، ومع حصولها، فيظهر من اللفظ المعنى الثاني، سواء لوحظت الغلبة أو لم تلاحظ.

والحاصل: أنه لا يمكن ظهور المعنى الثاني من اللفظ إلا إذا حصلت علقة بسبب غلبة الاستعمالات، ومع حصولها فلا يتوقف الظهور على ملاحظة سبب العلقة، بل يحصل من مجرد اللفظ، سواء لاحظ السبب، أو قطع النظر عنه. ثم على تسليم إمكان ذلك، نطالب بالفرق بينه وبين المنقول، من جهة العمل والثرة بينهما.

وما قيل في الفرق بينهما: من أنَّ استعمال اللفظ في المعنى الأصلي — في هذا القسم — لا يتوقف على نصب القرينة، بخلاف استعماله — فيه — في المنقول، فإنه لا بد منها هناك ، و من أنَّ القرينة على تقدير نصبها في إرادة المعنى الأصلي — في هذا القسم — إنما تكون رافعة للمانع عن ظهور المعنى الأصلي، لبقاء المقتضي له، و هو الوضع، بخلاف المنقول فإنها فيه موجودة للمقتضي، و محززة له، و من أنَّ استعمال اللفظ — في هذا

القسم — في المعنى الثاني، إنما هو بمحاجة المعنى الأصلي، والعلاقة بينه وبين المعنى الثاني، بخلاف استعماله — فيه — في المنقول.

مردود: بأن ذلك إنما هو بيان الفرق المعنوي، وبحسب الواقع، ولا يترتب عليه ثمرة عملية، كما هو المدعى.

هذا مضافاً إلى ما في الفرق الأول، فإنه بعد فرض ظهور اللفظ مجردأ عن القرينة — في المعنى الثاني — كيف يصح استعمال اللفظ في المعنى الأول بدونها.

الثالث: من موقع النظر، ما اختاره من القسم الخامس؛ إذ لا ريب أنه لا يمكن وصول اللفظ إلى حد الحقيقة بالنسبة إلى المعنى الثاني، بسبب غلبة الاستعمال، مع بقاء وضعه للمعنى الأصلي؛ لأن غلبة الاستعمال إنما توجب حصول العلقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى الثاني؛ لأجل تضعييفها العلقة الوضعية الأولية الحاصلة بينه وبين المعنى الأصلي، لا إلى حد ترتفع تلك العلقة بالمرة. فع بقائهما. لا يمكن حصول العلقة الثانية.

ثم إن ذلك — على تسليمه — لا تظهر الثرة العملية بينه وبين القسم الثاني، كمالاً يتحقق.

والحاصل أن سبب الاشتراك منحصر في الوضع التعيني دون التعيني.
وكيف كان، فالحق ما ذهب إليه المشهور من حصر المجاز المشهور في الثلاثة، وهي القسم الأول، والثاني، والرابع الذي هو المنقول.

ثم إنه تظهر الثرة بين الأقسام الثلاثة بالنسبة إلى غير المشافه في الخطابات الغيبة، لأن المشافه لا يكون اللفظ بعملاً عنده في شيء من الأقسام، فإنه يجب على المتكلم نصب القرينة على تعين المراد، إذا كان اللفظ بنفسه لا يفيده.

ايقاظ: —

قد عرفت أنهم أوردوا على كون التبادر علامه للوضع بالمجاز المشهور، ولا يخفى أن ذلك يشكل على مذهب المشهور في المجاز المشهور، من التوقف، فإنهم إن كانوا متساملين على تبادر المعنى المجازي وسبقه من اللفظ إلى الذهن، فلا وجہ للتوقف، بل لابد من حمله على المجاز، كما فعله أبو يونس، وإن كانوا مانعين من حصول ذلك التبادر، فلا وجہ للنقض، إذ لا تبادر — حينئذ — بالنسبة إلى المعنى المجازي، حتى يرد النقض به.

ويمكن دفعه بوجهين:

الأول: إن نظرهم في النقض إنما هو إلى التبادر الابتدائي، وهو حاصل في المجاز المشهور، ونظرهم في التوقف إلى معارضته جهة الوضع . ولا يتحقق أن هذا المقدار من التبادر — في المجاز المشهور — يكفي في النقض، لعدم تقييد التبادر — الذي هو علامة الوضع — بعدم معارضته لثلثه.

الثاني: أن نظرهم في النقض إلى حال الغفلة عن الوضع، وفي التوقف إلى حال الالتفات إليه، فإن هذا المقدار — أيضاً — يكفي في النقض؛ لعدم تقييد التبادر بمحضه للملتفت إليه . فافهم.

التنبيه الثاني: إن التبادر، كما يعمل في تشخيص المعنى المطابق، كذلك يعمل في حدوده ولوارزمه، بمعنى أنه يرجع إليه في تشخيص أن ذلك المعنى المطابق إلى حد مرتبة يلزمها هذا اللازم، أو إلى دون ذلك الحد، فلا يلزمها، وذلك كما في مسألة الأمر، ومسألة مفهوم الشرط والغاية، فإن المشهور والختار — خلافاً لصاحب المعلم قدس سره — أن الأمر موضوع لمعنى بسيط ، وهو الإلزام.

لكنهم اختلفوا في أن ذلك الإلزام إلى حد يلزم منع من الترک ، الذي هو معنى الوجوب أولاً، فلا يكون للوجوب.

فأدعى القائلون بالوجوب تبادر المنع من الترک من الأمر، فأثبتوا به كون الأمر موضوعاً لهذا الحد من الإلزام.

وكانوا نراهم — بعد اتفاقهم على إفاده الجملة الشرطية تعليق الوجود على الوجود — اختلفوا في أن هذا المعنى المطابق إلى أي حد، فهل هو على حد العلية، فيلزم منه الانتفاء أيضاً، أو ليس على هذا الحد، بل يكون مجرد ربط الوجود على الوجود، فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء؟

ثم إن قد يستشكل في ذلك، بأن وجوب المقدمة — على القول به — لازم لوجوب ذيها، الذي هو المعنى المطابق للأمر، وكذلك النهي عن الضد — على القول به — مع أن أحداً من المثبتين لم يتمسك بالتبادر — في واحد من المقامين — على إثبات هذين اللازمين لمعنى الأمر، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار التبادر في إثبات اللوازم والحدود.

وقد يجاحب عن ذلك تارة بأن اعتبار التبادر — في إثبات اللازم — إنما هو إذا كان اللازم من اللوازم البينة للمعنى المطابق، والوجوب أو النهي عن الضد ليس من تلك اللوازم وأخرى بأن التبادر المعتبر إنما هو فيما إذا كان اللازم من لوازمه الوضعية لا

العقلية، كما في المقامين المذكورين.

وفي كل منها نظر: أما الأول فلأنَّ المعتبر— في اعتبار التبادر— إنما هو حصوله من جوهر اللُّفظ، ولم يعترب فيه أحد أزيد من ذلك، فحينئذ لا فرق بين اللوازم البينة و غيرها، لتبادر كل منها من اللُّفظ.

نعم الذهن أسرع انتقالاً بالنسبة إلى الأولى، لكن الاعتبار ليس منوطاً بسرعة الانتقال، بل منوطاً بمجرد نفس الانتقال.

وأما الثاني: فلأنَّه إن كان المراد باللوازم الوضعية ظاهرها، وهو أن يجعل الواضع الملزمة بين الموضوع له، وبين تلك اللوازم، فلاريـب أنه لا يعقل ذلك، فإنَّ الملزمة بين شيئاً من الأمور الواقعية الناشئة عن اقتضاء ذاتيـها لامـن الأمور القابلة للجعل.

وما ترى من تقسيم بعضهم الملزمة إلى العقلي والشرعـي، فإنـما هو من باب المساحة؛ فإنَّ المراد بالملزمة الشرعـية إنـما هو طلب الشارع هذا اللازم عند ذلك الملزم، لاجـعل الملزمة و إيجـادها بينـها.

والحاصل: أنَّ الملزمة لا تقبل الجعل مطلقاً لـشرعـاً، ولا بالنسبة إلى غيره، بل هي عقلـية مطلقاً ناشـئة عن اقتـضاء الملزم لـذاته، والعـقل إذا أدرك ذلك الاقتـضاء يـحكم بالـملزمة.

وإنـ كان المراد أنَّ الواضع جعلـها منـضمة إلى ملزمـاتها عند الـوضع، فـهـذا يـرجع إلى كـونـها مدـالـيل تـضـمنـية، لا التـزـامـية، فإنَّ المعـنى المـطـابـقـيـ هوـ المـركـبـ منـهاـ حـينـئـذـ.

هـذاـ، وـالـتـحـقـيقـ فـيـ الـجـوابـ: أنـ إـعـمالـ التـبـادرـ كـإـعـمالـ سـائـرـ عـلـامـ الـوضـعـ اـنـماـ [يـكونـ] إـذاـ كـانـ الاـشـتـباـهـ فـيـ المعـنىـ المـطـابـقـيـ، إـماـ منـ حـيـثـ ذـاتـهـ، وـإـماـ منـ حـيـثـ حدـودـهـ وـكـيفـيـاتـهـ، كـماـ فـيـ مـسـأـلةـ الـأـمـرـ، وـمـسـأـلةـ مـفـهـومـ الشـرـطـ، وـأـمـاـ إـذاـ كـانـ الاـشـتـباـهـ فـيـ نفسـ الـمـلـازـمـ، بـعـدـ إـحـراـزـ المعـنىـ المـطـابـقـيـ بـذـاتـهـ وـحدـودـهـ، فـلاـ يـجـوزـ إـعـمالـ التـبـادرـ، بلـ لـابـدـ منـ الـرجـوعـ إـلـىـ الـبـرـاهـينـ العـقـلـيةـ، وـلـاـ رـيـبـ أـنـ مـسـأـلةـ وجـوبـ الـمـقـدـمةـ، وـالـنـهـيـ عـنـ الضـدـ مـنـ الـمـقـامـ الثـانـيـ، فـإـنـهـمـ بـعـدـ الفـرـاغـ عـنـ إـثـبـاتـ مـدـلـولـ الـأـمـرـ بـذـاتـهـ وـحدـودـهـ، مـنـ أـنـهـ هـوـ الـلـازـمـ الـخـاصـ الـمـلـزـومـ لـلـمـنـعـ مـنـ التـرـكـ — تـعـرـضـواـ لـلـبـحـثـ عـنـ ثـبـوتـ الـمـلـازـمـ بـيـنـ هـذـاـ المعـنىـ وـبـيـنـ وجـوبـ الـمـقـدـمةـ، أـوـ التـهـيـ عـنـ الضـدـ، فـلـذـاـ لوـ تـمـسـكـ أحـدـ فـيـ هـاتـيـنـ الـمـسـأـلـيـنـ بـالـتـبـادرـ يـعـدـ سـفـهاـ وـمـسـتـجـناـ.

هذا، فقد ثبت أن التبادر—في مقام الشك في المدلول المطابقي أو الالتزامي— علامة للوضع مطابقة أو التزاماً، فإن المعنى المتبادر، إن تبادر من اللفظ ابتداء، فيكون ذلك التبادر علامة لثبت الوضع له مطابقة، وكونه تمام الموضوع له، وإن تبادر متفرعاً على تبادر المعنى الآخر، ومتاخراً عنه، فيكون التبادر—حينئذ—علامة لكون هذا المعنى مدلولاً التزامياً، ولثبت الوضع له التزاماً، بمعنى أنه يكشف عن أن المعنى المطابقي هو الذي وضع الواضح اللفظ بإزائه إلى حد يلزم ذلك اللازم، فيكشف عن الوضع.

فن هنا ظهر ضعف ما يظهر من بعض^(١) الأعلام من إنكار كون التبادر علامة بالنسبة إلى اللازم معللاً بأن علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ، وفهمه منه بلا واسطة.

و توضيح الضعف: أن التبادر كاشف عن تحقق وضع من الواضح، إما للمعنى المتبادر، كما إذا كان التبادر ابتدائياً، أو لمعنى يستلزمـه، كما إذا كان مترباً، وليس كاشفيته منحصرة في إحراز الوضع للمعنى المتبادر، حتى ينحصر التبادر الذي هو علامة للوضع في التبادر الابتدائي، نظراً إلى أنه لا يمكن إثبات الوضع للمعنى المتبادر بالتبادر المترب، لأن هذا المعنى من لوازم الموضوع له، كما هو المفروض، ولا ريب أن اللفظ مجاز في خصوص اللازم، كما ذكره هذا المنكر أيضاً.

هذا، ولعل منشأ غفلة هذا القائل - عن الحال - ملاحظة عبارات بعض منهم في كاشفية التبادر، وهي أن التبادر علامة للحقيقة، كما ذكرها قدس سره أيضاً، فإن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيها وضعت له، فيكون ظاهر العبارة أن التبادر علامة لكون اللفظ مستعملاً في المعنى المتبادر، على وجه الحقيقة، وهذا إنما يتصور في المعنى المطابقي، وأما الالتزامي فلا ريب أن اللفظ مجاز فيه قطعاً، فكيف يجوز إثبات كون استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقة؟! فينحصر التبادر الذي هو العلامة في التبادر الابتدائي، الذي يختص حصوله بالمعنى المطابقي.

لكن التأمل الثام يُفضي إلى أن هذا التعبير من باب المساعدة، وأن الغرض كون التبادر علامة للوضع على النحو الذي وصفناه.

(١) وهو المحقق المدقق صاحب هداية المسترشدين: ٤٥ عند قوله: وقد عرفت أن علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلانقض.

ووجه هذه المساحة: أن تبادر اللازم تابع لتبادر الملزم، الذي هو المعنى المطابق، فإذا حصل لا ينفك منه تبادر اللازم، فهو يرجع بالأخرة إلى اتحاده مع تبادر الملزم في الوجود، فإذا تبادر الملزم بذاته وحده، فهو يكشف عن أمرين: أحدهما: أن المعنى المطابق لهذا المعنى بهذا الحد.

وثانيهما: أن هذا المعنى الآخر لازم لذلك المعنى المطابق، فهو يغنى عن إعمال تبادر اللازم وحده.

والحاصل: أن تبادر المعنى المطابق بحدوده، لما كان مغنياً عن تبادر اللازم في إحرار الحد، فلذا عبر بعضهم بأن التبادر علامة للحقيقة. فافهم.

التنبيه الثالث: قد يمنع عن كون التبادر علامة للوضع – في بعض الموارد – بكونه إطلاقياً، أو باحتمال كونه إطلاقياً، فلا بد حينئذ من ذكر أمرين: أحدهما: في بيان معنى التبادر الإطلاقي.

وثانيهما: في التبادر الوضعي عند اشتباه الحال فلنقدم الكلام في الأمر الأول.

فنقول: إن للتبادر الإطلاقي إطلاقيات أربعة:

الأول: تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه مجازاً، أو حقيقةً عند تجرده عن القرينة من غير جهة الشهرة، فالأول كما في المجاز المشهور، على قول أبي يونس، وعلى ما يظهر من الشيخ^(١) محمد تقى، كما عرفت سابقاً، وكما في استعمال اللفظ الموضوع للكلى في فرد منه، كما في المطلقات بالنسبة إلى الأفراد الشائعة – على أحد الوجوه – في انصرافها إليها، على القول بالانصراف، وإن فقد عرفت المنع سابقاً من انصرافها إليها، وأن حملها عليها إنما هو من باب الأخذ بالمتيقن، لامن بباب ظهور اللفظ فيها، لأن الاستعمال المجازي المحفوف بالقرينة المتصلة لا يمكن أن يكون سبباً لذلك، سيما مع الاعتراف ببقاء العلاقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى الأصلي الكلى، بل غن عن من جواز استعمال المطلق في الفرد مجازاً، لما قد عرفت من منع استعمال المشترك في أحد معانيه كذلك، من أن الاستعمال المجازي مبني على ملاحظة إفاده النكبات البديعية، التي منها حركة ذهن السامع، وانتقاله من المعنى الأصلي إلى الفرعى، ولا يتحقق أنها لا تحصل هنا؛ لأن المطلق إذا وقع في حيز الحكم، فلا يكون المراد به نفس الطبيعة

(١) هداية المسترشدين: ٤٦.

ما هي قطعاً، بل لابد أن يراد تلك الطبيعة ملاحظة وجودها الخارجي — الراجح إلى وجود الأفراد — فيؤول الأمر بالآخرة إلى إرادة الفرد، وهي لما كانت قابلة لارادتها في ضمن جميع الأفراد، أو في ضمن بعضها الخاص، فيكون المراد بجملأ، فيسقط اللفظ عن الظهور، ويصير بجملأ، كالمشترك ، فلا بد من قرينة معينة، فالللفظ عند الإطلاق لا ظهور له في الطبيعة — من حيث هي — حتى يسرع ذهن السامع إليها، ثم ينتقل بواسطة القرينة إلى الفرد.

أقول: فيه منع كون وقوعه في حيز الطلب موجباً لإجماله، مع الاعتراف بوضعه للطبيعة — بما هي — لإمكان طلبها من حيث هي، لكونها مقدورة بتوسط الأفراد، فعلى هذا التقدير فالأفراد لاحاجة إلى ملاحظتها في الطلب، بل هي من مقدمات امثال المكلف، فإذا كان هذا الاحتمال قابلاً للإرادة، فاحتمال ملاحظة الخصوصية — في الطبيعة — لا يوجب سقوط اللفظ عن ظاهره، فيكون ظاهراً في الطبيعة، فيحصل الانتقال عند قيام القرينة على خصوص الفرد.

نعم يمكن توجيه المنع: بأن فائدة الاستعمال المجازي إنما هي حصول الحركة والانتقال، وهي حاصلة من الاستعمال على غير هذا الوجه أيضاً، بأن يستعمل اللفظ في الطبيعة وأريد الخصوصية من الخارج من باب دالين ومدلولين، ومطلوب واحد، فإن القرينة على تعين المراد لازمة على التقديرين عند إرادة الخصوصية، فلا حاجة إلى الاستعمال المجازي.

إن قيل: إن للاستعمال المجازي فائدة أخرى، وهي ملاحظة العلاقة والمناسبة بين المعنين، فتكون مائزة بين استعمال العالم وبين استعمال العامي المبتذل، كما ذكرها السيد بحر العلوم^(١) في وجه جواز استعمال المشترك في أحد معانيه مجازاً.

قلت: إن ملاحظة العلاقة ليست من الفوائد، بل هي كلفة زائدة لابد من ارتكابها في الاستعمال المجازي، ليصح الاستعمال هذا، مع أن المقصود بالمجاز هي الفوائد التي ينتقل إليها السامع عند الاستعمال، ولاريب أنه لا يطلع على ما ذكر إلا بعد

(١) شرح الواقعية للسيد بحر العلوم: «المخطوط» في مبحث الوضع في أول كتابه، وإليك لفظه: ثم لا يتحقق أنه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح به التخاطب في أحد معانيه، لأجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لكونه موضوعاً له لقصد البلاغة والتخيّب عن استعمال الكلام العامي المبتذل، ولاريب في ججازية هذا الاستعمال مع صدق حداحقيقة عليه، لكونه مستعملاً فيها وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحذاط طرداً وعكساً.

فهمه المراد من القرينة، وبعد تنبيه على الثاني، لوحظت العلاقة أَمْ لا، ولا ريب أن ذلك مما يضحك الشكلي.

هذا، وأَمَا الثاني - أي تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال اللُّفْظ في حقيقته عند تجرده عن قرينة المراد - فهو كما في المشترك الذي كثُر استعماله في أحد معانيه، على القول بكون الشهرة قرينة معينة فيه، وصالحة لها، لكنك قد عرفت المنع سابقاً عنه.

الثاني من إطلاقاته : إطلاقه على تبادر فرد من الموضوع له، لغلبة وجوده، كما هي أحد الوجوه في انصراف المطلقات إلى أفرادها الشائعة، على القول به.

الثالث: إطلاقه على تبادر فرد من الموضوع له، لكماله بالنسبة إلى سائر الأفراد، كما هو أحد الوجوه في المطلقات التي لها فرد شائع الوجود، على القول بالانصراف.

الرابع: إطلاقه على تبادر فرد من اللُّفْظ الموضوع للكلّي، لإطلاق اللُّفْظ، بمعنى عدم ذكر قيد معه، وذلك فيما إذا كان بعض أفراد هذا الكلّي متميّزاً عن غيره من الأفراد بعدم ملاحظة قيود غيره بأن تكون القيود المميّزة لغيره قيوداً وجوديّة محتاجة إلى الملاحظة في التمييز، بخلاف ذلك البعض، لكتفاف عدم ملاحظة قيود غيرها في تمييزه، فيكون الفصل المميّز له من الأمور العدمية الغير محتاجة إلى الملاحظة هذه.

أقول: ولعل له إطلاقات أخرى غير ما ذكر.

والتحقيق عندي: رجوع الإطلاقات جميعاً إلى عتناول واحد من الإطلاق، وهو تبادر المعنى من غير جوهر اللُّفْظ، فحينئذ له أفراد، والأقسام المذكورة منها.

الأمر الثاني: في تشخيص التبادر الوضعي.

وتحقيق الكلام فيه: إنّه إذا دار الأمر بينه وبين التبادر الإطلاقي بأحد المعاني الثلاثة المتقدمة، فالمرجع في تمييزه إلى أصالة عدم القرينة الأزلي الصارفة للُّفْظ عن معناه الحقيقي، بمعنى استصحاب عدمها الأزلي، للشك في تبدلها إلى الوجود، لأنّه لم يعلم استناد المتكلّم إلى شيء من غلبة الاستعمال، أو الوجود، أو الكمال - بالفرض - فلم يعلم كونها قرينة صارفة للُّفْظ عن ظهوره بحسب الوضع، وإنّما لم نقل بالرجوع إلى أصالة عدم القرينة هذه الأمور الموجودة المكتنفة باللُّفْظ؛ لكون ذلك تعيناً للحادث بالأصل، ولا ريب في عدم جريانه فيه، لتعارضه بمثله، إذ كما يقال: الأصل عدم كون هذه الشهرة - مثلاً - قرينة، كذلك يقال: الأصل عدم كونها غير قرينة.

نعم يمكن الانتقال - حينئذ - إلى قاعدة أخرى، وهي أنّه إذا ابتدى الأصل بمثله - في الملزم - يُرجع إليه بالنسبة إلى لوازمه، فينقى به الاحتمال الذي يلزم من

الحوادث أكثر مما يلزم الاحتمال الآخر، فيقال: الأصل عدم الحوادث الزائدة المشكوكة اللازمة لهذا الاحتمال — على تقدير ثبوته — فيتعين الاحتمال الآخر، الذي هو أقل حداثاً من الاحتمال المذكور، ولا ريب أن الأمور المذكورة — على تقدير كونها قرائن — يلزمها من الحوادث أكثر مما يلزمها — على تقدير عدم كونها قرائن — إذ على التقدير الأول يلزمها الملاحظة، والاعتماد عليها ولا تكون كذلك على التقدير الآخر، فهذه الملاحظة، و ذلك الاعتماد مشكوكاً، فالأصل عدمهما، فيثبت عدم كونها قرائن، وأن المتكلم استند إلى جوهر اللَّفظ، وهذا الأصل — أيضاً — يرجع إلى استصحاب عدم الأزلي، كما لا يخفى.

ثم إن هذا الأصل — أعني أصالة عدم القرينة — فيما نحن فيه، وإن كان معتبراً في نفسه، إلا أنه ليس في الاعتبار بمتابهة أصالة عدم القرينة في المقام الثاني — أعني مقام الشك في المراد — بعد إحراز الحقيقة، كما يشهد له مراجعة طريقة العقلاة.

و أيضاً تشخيص التبادر الوضعي بالأصل يخرجه عن كونه عالمة قطعية للوضع، فإنه إنما يكون كذلك ، إذا أحرز كونه ناشئاً عن جوهر اللَّفظ بطريق القطع، إلا أنه — حينئذ — لما كان محزاً بالظن المعتبر، فيكون اعتباره — حينئذ — منزلة اعتباره مع إحرازه بالقطع، فلا ينافي ذلك ما صرنا إليه، من عدم حجية الظن في اللغات عند اشتباه الوضع، إذ المراد — ثمة — منع حجيته من باب الظن المطلق .

هذا، وأما إذا دار الأمر بينه وبين التبادر الإطلاقي بالمعنى الأخير، وهو المعنى الرابع، فلا يجري للأصل المذكور فيه بوجه، فإنه على تقدير كون التبادر إطلاقياً — بهذا المعنى — لا يلزم أمر حدث، ليتمسك في نفيه بالأصل، لما قد عرفت من أن فصله عددي ، فيكتفي في تعينه عدم ملاحظة خصوصية زائدة، فيكون احتماله موافقاً للأصل، ولذا قال أهل المقول: إن الماهيات البسيطة تعينها إنما هو بذاتها، لا بمحاجة أمر آخر، لكونها — أي الملاحظة — مستلزمة للتركيب، وهو خلاف الفرض، من كونها بسائط.

نعم يمكن التمييز — حينئذ — بالرجوع إلى صحة السلب وعدمهها بالنسبة إلى الفرد الآخر، الذي لابد في تعينه من ملاحظة خصوصية زائدة، فإن صحة السلب بالنسبة إلى ذلك الفرد، فيتعين كون التبادر وضعياً، وإنما فيتعين كونه إطلاقياً، وتشخيص التبادر بصحبة السلب وعددها إنما هو على سبيل القطع، لكونهما من العلام القاطعية و هذا بخلاف تشخيصه بالأصل، كما عرفت.

و من الطرق العلمية العقلية إلى معرفة الحقيقة والمجاز صحة السلب و عدمها، فالثاني عالمة للأول، والأول للثاني، وقد عبر عنها العضدي بصحبة النفي و عدمها، وقال: الأولى زيادة قيد في نفس الأمر احترازاً عن مثل قوله للبليد: ليس بإنسان^(١). وأورد عليه الحق القمي — رحمة الله — بأنَّ القيد غير محتاج إليه، لأنَّ المراد صحة سلب المعاني الحقيقة حقيقة، والأصل في الاستعمال الحقيقة^(٢). وفيه: أنَّ كون المراد صحة سلب المعاني حقيقة لا يغني عن القيد، بل لا بد من أخذه في الكلام ليدل على المراد.

و أمَّا قوله: فالالأصل في الاستعمال الحقيقة، فإنَّ أراد به تشخيص القضايا السلبية الخارجية، كقولهم: البليد ليس بمحمار، أو أنه ليس بإنسان، وأمثالها، بأن يكون المراد أنَّ الظاهر — من تلك القضايا السلبية — السلب بحسب الواقع، وبعنوان الحقيقة، لا المساحة؛ لأنَّ السلب حقيقة في ذلك ، والأصل في الاستعمال الحقيقة. ففيه: أنَّ ذلك لا يرتبط بمانحن فيه بوجهه، لأنَّ الكلام في دلالة قول العلامة: إنَّ صحة السلب عالمة للمجاز، على أنَّ المراد بالسلب هو بعنوان الحقيقة والواقع، وأين هذا من القضايا السلبية؟ !

و إنْ كان المراد تشخيص، وتعيين المراد من قوله ذلك ، وإثبات ظهوره في السلب الحقيقي، نظراً إلى أنَّ مادة السلب ظاهرة في السلب بعنوان الحقيقة، لأنَّ معناه الحقيقى، والأصل استعماله في كلامهم فيه، فيكون قوله: صحة السلب — ظاهراً — في السلب بعنوان الحقيقة والواقع، فهو متوجه.

ثم إنَّ العضدي إنما هو تعرض لصحة السلب التي هي عالمة المجاز، وسكت عن عالمة الحقيقة، وأورد عليها بلزم الدور^(٣).

(١) شرح المختصر للعنصري، مخطوط: واليكم نصه: أقول قال الاصوليون نعرف المجاز بالضرورة بأن يصرح أهل اللغة باسمه او بمحده او بخاسته، وبالنظر بوجوهه، منها صحة النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بمحمار، وإنما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغة.

(٢) في القوانين: ١٨، قال: وزاد بعضهم في نفس الأمر احترازاً عن مثل قوله للبليد ليس بإنسان ولا حاجة إليه لأنَّ المراد صحة سلب المعاني الحقيقة حقيقة والأصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج إليه وإن كان مؤداه صحيحاً في نفس الأمر.

(٣) شرح المختصر للعنصري في علام الحقيقة والمجاز واليكم لفظه: المراد بصحبة سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة لأن معناه مجازاً لا يمكن سلبه و سلب بعض المعاني الحقيقة لا يفيد بجواز سلب بعض المعاني الحقيقة دون ←

وأوضحه الميرسيد شريف - في حاشيته عليه - مع طرده الدور في علامة الحقيقة أيضاً، بأن المراد - بصحة السلب وعدمه - ليس صحة سلب اللفظ عن المعنى، ولا صحة سلب المعاني المجازية، ولا الأعم، بل المراد صحة سلب المعنى الحقيقي، ولما كان سلب البعض وعدمه لا يكفيان في تعين الحقيقة والمجاز، فالمراد صحة سلب جميع المعاني الحقيقة، ولاريب أنه يتوقف على أن المورد ليس منها، وكذا عدم صحة سلب الجميع عن مورد يتوقف على أن المورد منها، فيلزم الدور في علامة الحقيقة مصرحاً، وفي علامة المجاز مضمراً بواسطتين^(١).

والظاهر أن الوجه - في عد السيد الدور مصرحاً في علامة الحقيقة، ومضمراً بواسطتين في علامة المجاز - هو أن معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازاً متوقفة على صحة سلب جميع المعاني الحقيقة عنه، ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة أن ذلك المعنى ليس منها؛ لاحتمال أن يكون سلب المعاني الأخرى الحقيقة عنه من باب سلب بعض المعاني الحقيقة للمشترك عن بعض، ومعرفة هذا موقوفة على العلم بكونه مجازاً، فلزم الدور بواسطتين. هذا في علامة المجاز.

وأما في علامة الحقيقة في بيانه: أن معرفة المعنى المبحوث عنه، والعلم بكونه حقيقة موقوفة على عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقة عنه، ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة كونه حقيقة، إذ لو لاها لما علم أن عدم صحة سلب بعنوان الحقيقة، فلا يثبت بها الحقيقة .

هذا، ولكنه لا يتحقق ما فيه وتوضيح الإشكال فيه يحصل من رسم مقدمة:
وهي أن الدور في الأصل مصدر(دار، يدور) إذا سار مستديراً كسير الرحى،
وفي الاصطلاح يطلق على معنيين:

← بعض فإذا لا تعرف صحة سلبه إلا إذا علم أنه فيما استعمل فيه مجاز فائيات كونه مجازاً به دور، ووروده على الحقيقة أظهر.

(١) الحاشية على شرح المختصر، مخطوط، عند قوله: الاعتراض توجيهه أن يقال ليس المراد بصحة سلب صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الألفاظ من حيث هي ألفاظ عن معانها الحقيقة لأن يقال للأسد: إنه ليس بأسد أي ليس بهذه الكلمة بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعاني لأن معناه مجازاً لا يمكن سلبه قطعاً لادائه إلى سلب شيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقة فإنه لا يفيد كما في المشتركة بل سلب جميعها ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض إلا إذا علم أن الكلمة فيها أي في المعنى المفروض مجاز فائيات كونه مجازاً بعرفان صحة سلب دوره مضمراً بواسطتين.

أحد هما: كون وجود الشيء مستلزمًا لعدمه، وهذا الإطلاق شائع عند الفقهاء.

و ثانيهما: كون الشيء متوقفاً على ما يتوقف على ذلك الشيء، وهذا الإطلاق شائع عند الأصوليين، وقد يطلق عند الأصوليين على لازم هذا المعنى من توقف الشيء على نفسه، أو تقدمه على نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن مراد العضدي بالدور ليس المعنى الأصلي، ولا الأصطلاحي عند الفقهاء قطعاً، بل هو إما خصوص الإطلاق الثاني، وهو مصطلح الأصوليين، أو لازمه.

فعلى الأول يصح قوله: بأن الدور مصري في علامة الحقيقة، لعدم الواسطة فيه أصلاً بهذا المعنى، فإن توقف معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية على معرفة عدم كون مورد الاستعمال مجازاً بلا واسطة، والمفروض توقف معرفة كونه مجازاً على معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني، لأنَّه علامة له، أي لكونه معنى مجازياً فيتوقف عدم صحة سلب بعض المعاني على معرفة المجاز، التي تتوقف على معرفة عدم صحة السلب بلا واسطة.

لكنه يرد الإشكال في الالتزام بكون علامة المجاز دوراً بواسطتين، إذ على هذا التقدير تنحصر الواسطة في واحدة، لأنَّ المتوقف على ما يتوقف هو عليه إنما هو معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه، وهذه وإن كانت متوقفة على معرفة أنَّ ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية، لكن معرفة أنَّ هذا ليس منها لا تتوقف على معرفة كونه معنى مجازياً، بل لازمة لها، بمعنى أنها — أي معرفة كونه معنى مجازياً ومعرفة أنه ليس من المعاني الحقيقية — مفهومان متغيران بحسب المفهوم، ومتحداً بحسب المصدق، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، فيكون كل منها مستلزمًا للآخر، لامتصقاً عليه، بحيث لو فرض إمكان انفكاكها بحسب المصدق أيضاً، لم يلزم دور أصلاً، وإنما لزم ذلك لأجل أنَّ توقف — معرفة صحة سلب جميع المعاني على معرفة عدم كون المعنى المبحوث عنه منها — عين توقفه على معرفة كونه مجازاً؛ لعدم إمكان الإنفكاك بينهما؛ لكونهما متساوين في الصدق فإذا صدق الأول صدق الثاني.

فالحاصل: أنَّ معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية متحدة مصداقاً مع معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازاً، لامتصقة عليها؛ حتى يلزم واسطة أخرى غير توقفها على معرفة أنه ليس من المعاني الحقيقية، فتنحصر الواسطة، وهي

توقفها على معرفة أنه ليس من المعاني الحقيقة، وتوجب تلك الواسطة لأجل تصادقها مع ما يتوقف على معرفة صحة سلب المعاني الحقيقة، توقف معرفة سلب المعاني التي هي متوقفة عليها، لعرفة كون المعنى مجازياً على معرفة كونه معنى مجازياً، مع توقفها على صحة سلب المعاني، ولو لا تغاير تلك الواسطة مع ما يتوقف على معرفة صحة سلب المعاني بحسب المفهوم، لكان الدور مصرياً، لعدم الواسطة حينئذ بوجهه، وإنما أوجب ذلك التغاير ثبوت الواسطة بالاعتبار، وبالدقة العقلية. فافهم ذلك فإنه دقيق.

وأما على الثاني—أى على أن يكون المراد بالدور لازمه—فينعكس الإشكال، فإنه يتوجه—حينئذ—عند الدور في علامة المجاز مضمراً بواسطتين، لكن لا يمكن نفي الواسطة في الدور في علامة الحقيقة، ليكون الدور مصرياً، كما ذكره، فإن كل دور مصري بالمعنى الأول، فهو مضمر بالمعنى الثاني بواسطة، فإن توقف شيء، أو تقدمه على نفسه، إنما هو لأجل توقف—ما يتوقف عليه ذلك الشيء—على ذلك الشيء، فيكون ذلك المتوقف عليه واسطة.

وأما إثبات واسطتين في الدور الوارد على علامة المجاز—على هذا التقدير—فلا أنه لما ثبت توقف ما يتوقف عليه معرفة المجاز على معرفته بواسطة، فتكون تلك الواسطة، وذلك المتوقف عليه معرفة المجاز كلاهما واسطتين في تقدم معرفة المجاز، أو توقفه على نفسه، فإن تقدم معرفة المجاز على معرفة نفسه بعد ملاحظة توقفها على معرفة صحة سلب جميع المعاني، ثم ملاحظة توقف معرفتها على معرفة الواسطة المتصادقة مع معرفة كون المعنى المبحوث عنه معنى مجازياً، فيثبتت الواسطتان.

فإن قلت: لعل اصطلاحهم في الدور—المضمر والمصرح—على أنه إذا لم تبلغ الواسطة إلى اثنين، فيسمى الدور مصرياً—وإن كان له واسطة واحدة— وأن الدور المضمر هو الذي بلغ الواسطة فيه إلى اثنين، أو أزيد فيرتفع الإشكال.

قلنا: إن ذلك مدفوع:

أما أولاً: فبأن الاصطلاحات وإن كان يتسامح فيها، لكن لا يجوز التسامح فيها إلى حد لم تلاحظ المناسبة فيه أصلاً، بل لا بد فيها من ملاحظة أدنى مناسبة لامحالة، لكونها من أقسام النقل، لكن لا يعتبر فيها ملاحظة المناسبة كما تلاحظ في المجازات، ولا ريب أن إطلاق الدور المصرح—على ما ثبت التوقف فيه بواسطة—لامناسبة فيه أصلاً، فإن معنى التصريح في الأصل النطق بما لا يحتمل الخلاف، وإنما وصف به الدور المصرح كناية عن أن التوقف فيه عند العقل ظاهر، بحيث لا حاجة إلى ملاحظة وسط

فكأنه صريح.

وأما ثانياً: فبأنه مناف لما ذكره في حاشيته على الحاشية^(١) التي كتبها هو على العضدي، من أنه ألقى الواسطة الثانية في الدور الوارد على صحة السلب واسقطها، فيكون الدور مضمراً بواسطة واحدة. نقل ذلك ملا ميرزا جان – فيما كتبه على حاشية الميرسيد شريف –، ولاريب أنه ينادي بنص هذا الاحتمال، وأن الدور المضمر هو ما ثبت التوقف فيه بواسطة في الجملة، ولو بواسطة واحدة.

وكيف كان، فالحق أن الدور في علامة المجاز بمعناه الأول المصطلح عليه، يعني توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء مضمراً بواسطة واحدة، لما عرفت في بيان الإشكال على الاحتمال الأول، من أنه لا يتوقف معرفة أن المعنى المبحوث عنه ليس من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازاً، بل ملزمة له كما عرفت، فينحصر الواسطة في توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المذكور على معرفة أنه ليس منها، إذ لو فرض سقوط تلك الواسطة يصير الدور مصرياً وبلا واسطة، كما ذكره ملاميرزا جان فيما كتبه على حاشية الميرسيد شريف.

ثم إنه لا بأس بذكر عبارة ميرزا جان^(٢) – هنا – استشهاداً لبعض ما مر من الإشكال، ولما سيأتي منه.

فنتقول: إنه قال – بعد نقل تقرير الدور عن السيد المذكور – ما هذه عبارته: ثم أقول: لا يتحقق أن الدور في علامة المجاز مضمر، لكن بواسطة واحدة، إذ لو طرح إحدى الواسطتين صار مصرياً، فما ذكره (قدس سره) أنه دور مضمر بواسطتين محل نظر، ولو

(١) انظر عند قوله: ورود هذا الاعتراض على الحقيقة. واليك نصه: هذا اذا سلم ان العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازاً وأما اذا قيل لا توقف هناك بل الأول مستلزم للثاني اذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله، فإذا علم انه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية فلا يبدان يعلم حينئذ كونه معنى مجازياً فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة أخرى هي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه معنى مجازياً واعلم ان العلم بالدليل اعني صحة سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازاً في الزمان ليتصور الاستدلال والنظر ولاشك أن العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية زماناً على العلم بصحة السلب لأن دليله ايضائياً العلم بكونه ليس شيئاً منها إذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً متفقاماً على العلم بصحة السلب زماناً ولو فرض ان العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئاً منها ومع العلم بكونه مجازاً كان الدور وهو تقدم الشيء على نفسه زماناً لازماً فلا ينفع في هذا المقام الاعتراض بأنه لا يتوقف بل هنا استلزم فتاقم منه رحمه الله.

(٢) في حاشيته على شرح المختصر للعضاي، الخطوط، فإن عبارة المصنف هنا عن عبارة الحاشية على شرح المختصر.

حمل كلامه على تحقق الواسطين في هذا الدور المضمر، لتأتي عنه ما ذكره في حاشيته على الحاشية^(١)، حيث قال: هذا إذا سلم أن العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقة يتوقف على العلم بكونه مجازاً، وأما إذا قيل: لا توقف هناك ، بل الأول مستلزم للثاني، إذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى، أو جواز استعماله، فاذا علم أنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقة، فلا بد أن يعلم كونه معنى مجازياً، فالدور مضمر بواسطة واحدة، لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة أخرى، هي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقة، ليظهر العلم بكونه مجازياً.

أقول: لا يتحقق بعد المعاشرة في تسمية الدور المصرح مضمراً بواسطة واحدة، أنه بعد إسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور؛ إذ كما أمكن منع توقف العلم – بكون هذا المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقة – على العلم بكونه مجازياً، كذلك يمكن منع توقف العلم – بصحبة سلب جميع المعاني الحقيقة – على العلم بكونه مجازياً، والسد والسند بعيد عنه، إنتهى كلامه.

أقول: يمكن توجيه كلام السيد الشريفي^(٢) في التزامه بأن الدور مضمر في علامة المجاز بواسطتين بما أشار إليه ملا ميرزا جان^(٣) بقوله: ولو حمل كلامه على تتحقق الواسطين.

و توضيجه: أنه يحمل كلامه على الدور المصطلح، بمعنى توقف صحة السلب على معرفة المجاز التي هي تتوقف عليها، فيوجّه كلامه، بأن مراده من قوله: بكون الدور مضمراً بواسطتين أنه مضمر بسبب تتحقق واسطتين إحداها للدور المصرح وهي معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقة، والأخرى للدور المضمر، وهي معرفة أن المعنى المبحوث عنه ليس شيئاً منها.

فعلى هذا لا يورد عليه بعلامة الحقيقة، فإن الواسطة فيها واحدة، هي معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني عن المعنى المبحوث عنه، وليس هي متوقفة على واسطة أخرى غير توقفها على معرفة أنه المعنى الحقيقي، حتى يثبت واسطتان.

ولا يرد عليه – أيضاً – أن معرفة كون المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقة ملزمة لمعرفة كونه مجازاً، لامتنوقتها عليه فإنهما يردا على بناء على كون المراد بالواسطتين:

(١) قد تقدم ذكر جميع عبارته في الhamash الأول من الصفحة السابقة.

(٢) قد تقدم ذكر عبارته في أول ص ٩٥.

(٣) قد تقدم نص جميع كلامه في متن الكتاب ص ٩٨-٩٩.

الواسطتين المضمرتين، بأن يكون الباء^(١) صلة للإضمار، إذ على هذا التقدير يلزم اعتبار واسطة أخرى، غير معرفة صحة سلب جميع المعاني، وغير معرفة أنَّ المعنى ليس منها، وهي معرفة كونه معنى مجازياً، ليتحقق واسطتان مضمرتان وأمّا على هذا التوجيه فالواسطة الأخيرة ساقطة، فلا يرد شيء من الإيرادات السابقة عليه، فإنَّ بناءها على كون المراد بالواسطتين: الواسطتين المضمرتين، غير معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقة، التي هي الواسطة في الدور المدح.

هذا، لكنَّ هذا التوجيه لا يناسب قوله في حاشية الحاشية^(٢): هذا إذا سلم ... إلى آخره، كما ذكره ملأميرزا جان، فإنه ينادي بأنه إذا سقطت المقدمة الأخيرة فالدور مضمر بواسطة واحدة، ومتى تضيى التوجيه كونه مضمراً بواسطتين على هذا التقدير.

ثم إنَّه يرد على ما ذكره السيد في حاشية الحاشية^(٣)، وهو قوله: هذا إذا سلم إلى قوله: وأمّا إذا قيل: لا توقف هناك ، بل الأول مسلتزم للثاني ... إلى آخره، إن ذلك يتضيى أن لا يكون دوراً أصلاً، فإنه كما يمكن أن يقال: إنه لا يتوقف معرفة كون المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقة على معرفة كونه مجازياً، بل هي مستلزمة لها، والاستلزمان غير التوقف، كذلك يمكن أن يقال: إنه لا يتوقف معرفة صحة جميع المعاني الحقيقة على معرفة أنَّ المعنى المبحوث عنه ليس هنا، بل هي مستلزمة لها، والاستلزمان غير التوقف وهذا هو ما أشار إليه ملأميرزا جان^(٤). والستند الاستند بعينه.

ثم على فرض تسليم توقف صحة سلب جميع المعاني على معرفة أنَّ المعنى ليس منها نقول: إنه لِمَا كان معرفة أنه ليس شيئاً منها ملازمة لمعرفة كونه مجازاً، فتوقف صحة سلب جميع المعاني عليه يصير عين توقفه على معرفة المجاز، فيصير الدور مصراً، فلامعنى لتسميته مضمراً حينئذ.

اللهُم إِلَّا أَنْ يَمْنَعَ ذَلِكَ بِأَنَّ التَّوْقُفَ عَلَى مَلَازِمِ الشَّيْءِ لَا يَسْلَزِمُ التَّوْقُفَ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَيَمْنَعُ تَوْقُفَ صِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمَجَازِيَّةِ.

لكن لا يخفى أنَّ هذا الجواب يعيد المذور الأول، وهو منع الدور، إذ لا ريب أنَّ لزومه لأجل رجوع معرفة المجاز بالأخرة إلى معرفة نفسه.

(١) الباء في قول المير سيد شريف المتقدم في ص ٩٥ حيث جاء فيه: (مضمراً بواسطتين).

(٢) قد تقدم ذكر كلامه من الحاشية على الحاشية في المأمور الأول من ص ٩٨.

(٣) قد تقدم ذكر كلامه في المأمور المتقدمة.

(٤) انظر متن كلام المقرر فقد ذكر نص كلامه في ص ٩٩-٩٨.

وبعبارة أخرى: إنَّ لأجل توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني على معرفة ما يتوقف على معرفة صحة السلب، فإذا قيل: بأنَّ معرفة صحة سلب جميع المعاني يتوقف على معرفة لازم ما يتوقف معرفته على صحة السلب، لا على نفس ما يتوقف على صحة السلب، والاستلزم غير التوقف، فلا يكون صحة السلب متوقفة على ما يتوقف عليها، فلا يلزم الدور أصلًا.

لكنَّ الإنصاف أنه، وإن لم يلزم الدور المصطلح – حينئذ – لكنه لا يخلو عن محدود، لاشتماله على محدود نظير الدور، وهو تقدم زمان معرفة المعلوم على زمان معرفة علامته، فإذا توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقة على معرفة أنَّ المعنى ليس شيئاً منها، فلا يحصل العلم بصحَّة سلب جميع المعاني، إلاَّ بعد زمان معرفة أنَّ المعنى ليس منها، والمفروض أنَّ المعلوم – الذي هو معرفة كونه مجازاً – ملازم لمعرفة أنَّ المعنى ليس منها، فيكون معرفته ملزمة لمعرفته، فلا تنفك عنها بحسب الزمان، فتكون معرفته مقدمة على معرفة العالمة بحسب الزمان، وهو محال كالدور، هذا في عالمة المجاز.

وقد ظهر مما ذكر أيضاً، ما في كلام الحق القمي (رحمه الله) من اختياره أنَّ الدور مضمر في عالمة المجاز بواسطتين، وأما الدور في عالمة الحقيقة فاختيار الحق القمي^(١) (قدس سره) كونه مضمراً، كما في عالمة المجاز معللاً بأنَّ معرفة كون الإنسان حقيقة – في البليد – موقوفة على عدم صحة سلب المعاني الحقيقة للإنسان عنه، وعدم صحة سلب المعاني الحقيقة للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للإنسان، لجواز سلبه عن البليد، كالكامل في الإنسانية، ومعرفة – عدم هذا المعنى – موقوفة على معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد.

وقد أورد عليه الشيخ محمد تقى^(٢) (قدس سره بوجهين):

الأول: أنَّ المطلوب في عالمة الحقيقة إثبات الوضع للمعنى المفروض، أو اندراجه في الموضوع (له)^(٣) على مasisati تفصيله، وهو حاصل، لعدم صحة السلب في الجملة، فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كلَّ واحد من المعاني الحقيقة.

(١) حيث قال في القوانين: ١٨، ما هذا نصه: والحق أنَّ الدور فيه أيضاً مضمر لأنَّ معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد الخ.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٩

(٣) أثبتناه ليستقيم السياق.

الثاني: أن الحكم بعدم صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقة للإنسان عن البليد، في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي له يجوز سلبه عنه، فإنَّ كلاً من معانيه الحقيقة إذا لم يصح سلبه عنه، فليس هناك معنى يصح سلبه عن ذلك ، وإنَّ فيلزم اجتماع النقيضين في المعنى المفروض ، إذ وجود معنى — يصح سلبه عنه — ينافي ويناقض عدم صحة سلب كلَّ واحد من المعاني عنه، فهذا مفهومان متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور، والعلم بكلِّ منها علم بالآخر على سبيل الإجمال، وإن لم يكن العالم به متوفقاً له بالعنوان الآخر، فإذا سقطت الواسطة الأخيرة، فيكون الدور مصرحاً. هذا، ويمكن الجواب عن الوجهين انتصاراً للمحقق القمي (قدس سره):

أما عن الأول، فأولاً بالحل.

بيانه: أنَّ صحة السلب وعدمه قد تعاملان في إثبات الحقيقة الخاصة، والمجازية المطلقة بعد إثبات حقيقة اللُّفظ في المعنى المفروض، أو مجازيته فيه في الجملة، والمقصود من إعمال عدم صحة السلب حينئذ إثبات اتحاد المعنى الحقيقي للُّفظ فإنه إذا علم بوضع لفظ العين للذهب، وشك في كونه موضوعاً للفضة أيضاً، وبعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقة للفظ العين عن الذهب، يثبت انحصر المعنى الحقيقي في الذهب، إذ لو كان له معنى حقيقي غيره، لجاز سلبه عنه، لجواز سلب بعض معاني المشترك عن بعض.

Books.Rafed.net

هذا بخلاف مالو حكم — حينئذ — بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقة، فإنه لا يثبت الاتحاد، لاحتمال معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المورد، فلابد — حينئذ — من كون عدم صحة السلب سالبة كافية، ليرتفع بها الموجبة الجزئية التي هي وجود بعض المعاني الحقيقة، الذي يصح سلبه عن المورد، فيثبت الاتحاد، وكذلك المقصود من علامة صحة السلب — حينئذ — إثبات أنَّ استعمال اللُّفظ في المورد مجاز دائمًا.

ولاريب أنَّ هذا لا يثبت بالموجبة الجزئية، لاحتمال أن يكون اللُّفظ مشتركاً بين المورد، وبين المعنى المسلوب، فيكون سلبه عنه من باب سلب أحد معاني المشترك عن بعض، فيكون مجازية استعمال اللُّفظ في المورد في بعض الأحيان، وهو فيها إذا استعمل فيه باعتبار العلاقة بينه وبين المعنى الآخر المسلط بناء على مذهب المشهور من جواز هذا الاستعمال، وقد تعاملان في إثبات أصل الوضع أو المجاز، مع اتحاد الموضوع له، أو دوام المجازية دفعة واحدة، فحينئذ لابد — أيضاً كالصورة السابقة — من كون

علامة الوضع سالبة كليلة، وكون علامة المجاز موجبة كليلة، فإنه وإنْ كانت الجزئية تكفي في إثبات أصل الوضع أو المجاز في بعض الأحيان، إلا أنها لا تكفي في إثبات الاتحاد، أو الدوام كما عرفت، والمفروض أنَّ الغرض إثباتها معهما، أو مع أصل الوضع، والمجازية في الجملة، وقد تعملان في إثبات مجرد الوضع، أو المجازية في الجملة، فحينئذ يكفي القضية الجزئية، كما أشار إليه المحقق القمي (قدس سره) بقوله: نعم لو قلنا إلى آخره^(١).

فإذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ مراد المحقق القمي (قدس سره) هو إحدى الصورتين الأوليين — على سبيل منع الخلو — وأنَّه (قدس سره) لم يعن بالأخرية، لعدم فائدة فيها مهمة، ولذا قال بعد قوله: نعم، لكنه لم يثبت إلا الحقيقة في الجملة: — وقد عرفت أنه لا يثبت شيء من الصورتين الأوليين إلا يجعل القضية كليلة — .
هذا بحسب الحل.

وأما ثانياً: فبالتفصيل علامة المجاز، فإنهم لم يكتفوا فيها بالموجبة الجزئية، مع أنه لو كان الغرض من إعمالها في إثبات المجازية في الجملة، لكان الجزئية كافية، فكلما يقول الشيخ المذكور في الجواب عن علامة المجاز فليقل به هنا.

وكيف كان، فلفارق بين علامة المجاز، وعلامة الحقيقة من تلك الجهة أي جهة لزوم اعتبار الكلية في القضية وعدمه، فلذا طالبهم المحقق القمي (قدس سره) بالفرق بين العلامتين.

وأما ما ذكره الشيخ محمد تقى^(٢) — في الفرق بينهما — بأنَّ المطلوب في أمارة الحقيقة استكشاف الموضوع له، أو كونه مندرجًا فيها وضع له، وفي أمارة المجاز عدم كونه كذلك، والظاهر صدق الأول مع تحقق الوضع، أو الاندراج في الجملة لصدق الموجبة وأما الثاني فلا يصدق إلا مع انتفاء الوضع والاندراج.

ففيه: أن قوله: وفي أمارة المجاز عدم كونه كذلك، عبارة أخرى عن إثبات المجازية الدائمة المعبر عنها بالمطلقة، لأنَّه لا ريب أنه لا يشترط في استكشاف المجازية — في

(١) القوانين: ١٨ واليك نصه:

نعم لو قلنا أن قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى اضماع الدور لكنه لا يثبت إلا الحقيقة في الجملة بالنسبة كما سند ذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضًا بالموجبة الجزئية ويقولوا أن صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٩.

الجملة — استكشاف عدم الوضع أصلًا، بل يكفي فيها استكشاف عدمه في الجملة وبالنسبة، فقياس هذا— بهذا المعنى— على أمارة الحقيقة عند إثبات الوضع بها— في الجملة — في غير محله، لوجود الفرق بينهما، بأن عدم اعتبار كلية القضية — في علامه الحقيقة — لأجل عدم الاحتياج إليه، لكتابية الجزئية في إثبات الوضع للمورد، هذا بخلاف علامه المجاز إذا كان المراد منها استكشاف دوام المجاز، فأنه لا بد فيها — حينئذ — من اعتبار الكلية.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فبأن الاستلزم لا يمنع من التوقف في مقام الاستدلال، لإمكان أن يتوقف العلم بأحد المتلازمين على العلم بالآخر .

أقول فيه: إن ذلك مسلم فيما إذا لم يكن العلم بالمتلازمين معلولاً لدليل نسبته إلى كل واحد منها على حد سواء، بأن لم يكن حصول العلم بكل منها من ذلك الدليل في مرتبة واحدة، بأن يكون الدليل دالاً على أحدهما أولاً، ثم ينتقل إلى الآخر بلاحقة الملزمة بينها.

وأما فيما إذا كانا في مرتبة واحدة، فلا يعقل توقف العلم بأحدهما على العلم بالآخر، إذ مع قيام الدليل المفروض كونه علة للعلم بكل واحد منها في مرتبة واحدة، فلو فرض تأخر العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، يلزم انفكاك العلة عن المعلول.

ولا يتحقق أن مانحن فيه من هذا القبيل، فإنه لو قام أمارة — على أنه ليس للفظ معنى آخر غير المعنى المبحوث عنه، فيحصل العلم من تلك الأمارة بذلك ، ولعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقة — دفعه واحدة— من غير ترتيب وانتقال من الأول إلى الثاني متوقفٍ على الأول — لكان معرفته حاصلةً بسبب معرفة الأول على سبيل الانتقال والترتيب.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا لشدة الملزمة بينها، ووضوح لزوم الثاني للأول، والذي ذكر من حصول العلم على سبيل الترتيب والانتقال، فهو في اللوازم الغير البينة، فحينئذ لا يدل دفعية الانتقال إليها معاً على نفي توقف معرفة الثاني على معرفة الأول، فإن المدار في التوقف على عدم حصول الثاني بدون الأول، ولا ريب أنه لوم يقم أمارة على الأول لما حصل الثاني، ولاعكس، فثبت التوقف، فتأمل.

ويكفي أن ينتصر للمحقق القمي (قدس سره) أيضاً، بأن غرضه جعل صحة السلب وعدمهان علامتين لاستكشاف المعنى المستعمل فيه للفظ — في الاستعمال الجزئي الشخصي — بمعنى أنه إذا استعمل لفظ في معنى، وعلمنا بإرادته من

اللفظ بالقرائن الخارجية، وشككنا في أن استعمال اللّفظ في هذا المعنى في ذلك الاستعمال الشخصي على وجه الحقيقة، أو على المجاز، فحينئذ لا يمكن معرفة هذا المعنى باعتبار هذا الاستعمال الخاص، إلا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقة عنه، أو بعدم صحة سلبه جيّعاً، ولا يكفي صحة سلب البعض، أو عدم صحته، إذ الأول لا يثبت كونه مجازاً، لاحتمال كونه من باب سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض، بأن يكون اللّفظ موضوعاً لهذا المعنى المستعمل فيه اللّفظ بوضع آخر، فيكون استعماله فيه باعتبار هذا الوضع حقيقة، والثاني لا يثبت كونه حقيقة، لاحتمال كون الاستعمال بمحاجة العلاقة بين هذا المعنى وبين المعنى الآخر بأن يكون اللّفظ مشتركاً بينهما، فيستعمل اللّفظ في هذا المعنى، لاملاحة الوضع، بل بمحاجة العلاقة بينه وبين المعنى الآخر، فاذن نثبت الاحتياج إلى جعل القضية كلية. وقد عرفت توقفها على واسطة أخرى في صحة السلب وعدمها، فيكون الدور مضمراً في كلتيهما، كما عرفت.

والذي ذكره الشيخ محمد تقى (قدس سره) مبنياً على فرض استعمال اللّفظ في هذا المعنى، بأن يكون الغرض استكشاف حال المعنى في مطلق الاستعمال، لافي الاستعمال الخاص، كما اعترف به (قدس سره).

أقول: لا يتحقق ما في هذا التوجيه من البعد؛ لما عرفت من رجوعه إلى جعل صحة السلب وعدمها علامتين لصفة استعمال اللّفظ من الحقيقة والمجازية، ولا ريب أن غرض القوم منها استكشاف حال المعنى، من حيث كونه موضوعاً له وعدمه، فحينئذ يتوجه ما ذكره الشيخ المذكور (قدس سره)، من الاحتياج إلى جعل القضية كلية في عالمة المجاز، دون عالمة الحقيقة، فإنه لا يعلم كون المعنى غير الموضوع له إلا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقة عنه، فإن سلب البعض قد يجامع الاشتراك ، فلا يدل على نفي الوضع هذا بخلاف معرفة كونه موضوعاً له إذ يكفي فيها عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقة، كمالاً ينافي.

هذا كلّه في تقرير الدور..

وأمّا دفعه، فالذّكور فيه منهم وجوه بين صحيح وسقيم:
فهنا ما عن العضدي – في خصوص عالمة المجاز – وهو أن يجعل القضية جزئية، ويُكتَنَّ بصحّة سلب بعض المعاني الحقيقة عن المورد، إذ بها يثبت المجازية في الجملة، ثم بضميمة أصالة عدم الاشتراك يثبت المجازية المطلقة من غير حاجة إلى

صحة سلب جميع المعاني الحقيقة، حتى يلزم الدور^(١).

وبعبارة أخرى يكتفى بسلب ما أعلم من المعاني الحقيقة عن المورد، فيثبت المجازية بأصله عدم الاشتراك . وإلى هذا أشار المحقق القمي (قدس سره) بقوله: ويمكن أن يقال: لا يلزم في نفي المعاني الحقيقة العلم بكون المستعمل فيه مجازاً، إلى آخره. ومنها: ما ذكره المحقق القمي^(٢) (قدس سره) من أول الوجهين اللذين اختارهما، من أن سلب كل واحد من المعاني الحقيقة علامه المجازية بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب في الجملة، فإن كان المسلوب الحقيق واحداً في نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازاً مطلقاً. و إلا فيكون مجازاً بالنسبة إلى ما أعلم سلبه عنه لامطلقاً.

أقول: الظاهر رجوع هذا إلى الوجه الذي ذكره العضدي^(٣)، فإن المسلوب في كل منها إنما هو بعض ما أعلم من المعاني المحتملة، لكونها معاني حقيقة، ولم يعلم انحصر الحقيقة في المعنى المسلوب، فيثبت بصحة السلب، المجازية في الجملة، في كل واحد منها، ويتوقف معرفة كون المجاز مجازاً مطلقاً، أو في بعض الأحيان إلى شيء آخر كأصله عدم الاشتراك ؛ لعدم حصولها من صحة السلب، فإنها لا تعين كون المعنى المسلوب هو الحقيقة خاصة، بمعنى انحصر الحقيقة فيه، كما اعترف به المحقق القمي (قدس سره) أيضاً بقوله: فإن كان المسلوب الحقيق واحداً في نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازاً مطلقاً، فعل هذا لم أعرف وجهاً لإنكاره على العضدي، بقوله: وفيه أنه مناف لإطلاقهم، بأن هذه علامه المجاز والحقيقة، فإن ظاهره كونه سبباً تماماً..... إلى آخره.

(١) حاشية العضدي على شرح المختصر: خطوط، وإليك لفظه: وقد يجتاب بأن سلب بعض المعاني الحقيقة كاف، فيعلم أنه مجاز فيه، وإنما لزم الاشتراك .

(٢) القوانين: ٢١

(٣) شرح المختصر للعضدي خطوط وإليك نصه: أقول قال الأصوليون نعرف المجاز بالضرورة... وبالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار وإنما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بسان لصحته لغة، وهذا يعكس الحقيقة فإن عدم صحة النفي علامه لها ولذلك لا يصح أن يقال للبليد أنه ليس بسان.

الاعتراض عليه: المراد بصحبة سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة لأن معناه مجازاً لا يمكن سلبه وأسلب بعض المعاني الحقيقة لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقة دون بعض فإذا ذُكر سلبه إلا إذا علم كونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقة وهو إنما يتحقق إذا علم أنه فيما استعمل فيه مجاز فإثبات كونه مجازاً بهدور، ووروده على الحقيقة أظهر، وقد يجتاب بأن سلب بعض المعاني الحقيقة كاف فيعلم أنه مجاز فيه وإنما لزم الاشتراك .

لأنَّ مرادهم: إنْ كانَ كونه عالمةً لمعرفةِ المجازيةِ والحقيقةِ في الجملةِ في الظاهر، فلاريـب أنَّ ما ذكره العـضـدي لا ينـافـي ذـلـك بـوـجـهـ، فـإـنـ ذـكـرـ الـاحـتـياـجـ إـلـىـ أـصـالـةـ عـدـمـ الاـشـتـراكـ فـيـ مقـامـ مـعـرـفـةـ المـجاـزـيـةـ المـطـلـقـةـ، أوـ الحـقـيقـةـ الـخـاصـةـ، فـهـيـ أيـ أـصـالـةـ عـدـمـ الاـشـتـراكـ جـزـءـ لـلـسـبـبـ فـيـ هـذـاـ المـقـامـ، لـاـ المـقـامـ الـأـوـلـ، أـعـنيـ مقـامـ مـعـرـفـةـ الحـقـيقـةـ وـالمـجاـزـيـةـ— فـيـ الجـمـلـةـ—.

وإن كان مرادهم كونه عالمة للحقيقة الخاصة، والمجازية المطلقة، فيرد عليه (قدس سره) ما أورده على العضدي من إيراد المنافاة، إذ الوجه الذي اختاره – أيضاً – لا يتضمن معرفة المجازية المطلقة أو الحقيقة الخاصة بمجرد صحة السلب وعدمها، كما اعترف به أيضاً، فلابد له من الالتجاء إلى الأصل المذكور في إثبات هذا المقام، فتكون العالمة جزءاً السبب لا السبب التام.

نعم يمكن أن يفرق بينهما بحمل الأول على موارد الحمل المتعارف، وحمل الثاني على موارد الحمل الذاتي، إلا أنَّ هذا الفرق غير مجد في دفع السُّؤال عن الحق المذكور، لعدم كفاية صحة السلب وعدمهَا في معرفة المجازية المطلقة، أو الحقيقة الخاصة في القسم الثاني بطريق أجيلى.

و منها: ما ذكره العضدي أيضاً من أنَّ صحة السلب علامة لتعيين المراد بعد تشخيص الحقيقة والمحاز، ثم قال: لأن ذلك لا يتم في علامة الحقيقة إلى آخر ما ذكره في القوانين^(١) بما فيه من المناقشات.

وأجاب عنها الشيخ محمد تقى^(٢) (قدس سره)، بما يرجع حاصله إلى حمل كلام العضدي ذلك على موارد الحمل المتعارف، بأن علم المعنى الحقيقى والمجازى، ثم استعمل اللفظ وأريد منه فرد شك في كونه فرداً من الحقيقة أو من المجاز فبصحة التسلب يتميز حال هذا الفرد.

لكن الحق أنَّ هذا الحمل يأباه ظاهر كلام العضدي^(٣) فإنه قال: بكونه علامه

١٨) القوانين:

(٢) هداية المسترشدين: ٥١ - ٥٢.

(٣) شرح المختصر للعاصدی، مخطوط في بحث عالم الحقيقة والمجاز وإليك نصه: (بعد الملاحظة لعبارته المتقدمة في الامثل المتقدم بعد قوله **وإلا لزم الاشتراك**) وأيضاً فا ذكرت حق إذا أطلق اللفظ لمعنى ولم يدر أحقيقة فيه ام مجاز فيه أما إذا علم معناه الحقيق والمجازى ولم يعلم أيهما المراد امكن أن يعلم بصحة نق المعنى الحقيق عن المورد أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم أنه مجاز.

فيما إذا علم الحقيقة والمجاز، ولم يعلم المراد، وأنّ الظاهر من قوله، ولم يعلم المراد أنه لم يعلم أصلًا، لا أنه علم وشك في صفتة من كونه فرداً من الحقيقة، أو من المجاز، فما ناقشة القمي (قدس سره) في محله.

هذا، وفي كلّ من هذه الوجوه تأمل، بل منع، لعدم إفادته شيء منها لدفع الدور، بل الذي أفادته إنما هو جعل الدور مصراً.

أما الأول فلأنّ الجاهم إذا لم يعرف الاندراج وعدمه، كيف يدرى بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم عن المعنى المبحوث عنه، فإنّ معرفة صحة السلب وعدمها موقوفة على العلم بخصوصية المعنى المسلوب، بحيث لا يشمله المعنى المبحوث عنه، أو بعمومه بحيث يشمله، فالشك في الاندراج وعدمه يرجع إلى الشك في المعنى المسلوب من حيث العموم والخصوص.

وهكذا الكلام في الوجه الثاني، وكذا في الوجه الثالث، على أن يكون المراد هو ما استظرفه الشيخ محمد تقى (قدس سره)، وأما على ما استظرفه القمي (قدس سره) فإنّا لانتعقل كون صحة السلب علامه لإرادة المجاز حينئذ، مضافاً إلى المناقشات التي ذكرها الحق القمي (قدس سره).

نعم يمكن توجيهه بحمله على ما إذا علم عدم إرادة المجاز بقرينة خارجية، كما إذا أخبر أحد بأنّ القمر طلع، فتفحص ذلك الذي قام عنده ذلك الخبر، فوجد أنّ القمر لم يطلع بعد، فيعلم بذلك أنّ المراد القمر المجازي، وهو المحبوب، فإنه يصدق – حينئذ – أنّ القمر لم يطلع، لكنه مجرد تصوير، لا أصل له ولافائدة، فإنّ العلم بإرادة المجاز حصل من الفحص، لا بصحة السلب، بل العلم بصحة السلب – حينئذ – متأخر عن العلم بعدم إرادة الحقيقة.

هذا، ثم إن أجود الوجوه في دفع الدور ما ذكره السيد عميد الدين في المنية^(١)، من

(١) منية اللبيب: مخطوط في الفرق بين الحقيقة والمجاز، حيث قال: وقد ذكر المصنف طاب ثراه لذلك طرقاً ستة. فنها ما يشترك فيها الحقيقة والمجاز.

ومنها ما يختص باحدها فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه...، وذلك يكون على ثلاثة أقسام : أحدها ان يقول هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه.

و ثانيها أن يذكر واحدتها بان يقولوا هذا اللفظ موضوع هذا المعنى المستعمل فيه وضعاً اولاً... وثالثها ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم ان الأول حقيقة والثانى مجاز.

أن صحة السلب وعدتها — عند العالم بالوضع — علامتان للجاهل به، وها راجعتان إلى تنصيص أهل اللسان، مثل تنصيص الواضع، فإن اللغة قد ثبتت بتنصيص الواضع، أو بتنصيص أهل اللسان مطابقة، كما إذا صرحا بأن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني، أو ليس موضوعاً له، وقد ثبتت بتنصيصهما بالالتزام، بأن صرحا ببنفي المعنى عن المعنى المبحوث عنه أو بعدم صحة نفيه عنه فال الأول تنصيص منها على مجازية اللفظ في المعنى المبحوث عنه [والثاني تنصيص منها] على حقيقته فيه، فيكون الفرق بينهما، وبين قول النقلة للغة، أن النقلة ينقولون تنصيص الواضع مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، وهاتان تنصيص من أهل اللسان، ولا يحتاج ثبوتها إلى النقل، بل يحصلان للجاهل بالرجوع إلى العارفين باللسان.

وكيف كان، فبذلك الوجه يدفع إشكال الدور في جميع موارد صحة السلب وعدتها، من موارد الحمل الذاتي، أو المتعارف، ولا حاجة إلى تكلف جعل القضية جزئية، إذ بكلتها أيضاً يدفع الإشكال على هذا الوجه، فإن الجاهل بعد ما رأى أنهم يصرحون بأن (البليد) ليس من المعاني الحقيقة للحمار بوجه، يحصل له العلم بكون البليد مجازاً للحمار، بل لابد من اعتبار الكلية في علامة المجاز، إذ بدونها لا يعلم كون المعنى المبحوث عنه مجازياً، وفي علامة الحقيقة أيضاً إذا أراد إثبات الحقيقة الخاصة، وإلا فتكفي الجزئية.

وقد يحاب عن الدور بوجوه أخرى :

منها: ما قرره دام عمره من أن يقال: إن صحة السلب وعدتها علامتان للجاهل بوضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، العالم بوضعه لمعنى آخر، يعني أنه يعلم بوضعه لمعنى معلوم عنده، لكنه لما كان غافلاً عن دخول المعنى المبحوث عنه، واندراجه في ذلك المعنى المعلوم وعدمه، كما في موارد الحمل المتعارف، أو كان غافلاً عن اتحاده معه، وتغايره، كما يتصور ذلك في موارد الحمل الذاتي، فلذلك يشك أولاً وابتداء في كون المعنى المبحوث عنه موضوعاً له أو داخلاً فيه، كما في الشك في النتيجة في الشكل الأول، للغفلة عن المقدمات، وأما بعد ملاحظته والتفاته إلى مقدمتين يحصل له العلم بالنتيجة، وهو كون المعنى المبحوث عنه موضوعاً له، أو داخلاً فيه، أو عدمها.

مثلاً إذا علم بكون الابن حقيقة في الابن المنخلق من الماء الذي هو الابن بلا واسطة، ويرى أيضاً استعماله في ابن الابن، فأولاً يشك في أن ابن الابن أيضاً ابن حقيقة، أولاً، من جهة عدم التفاته إلى كون معنى الابن حقيقة هو المنخلق من الماء

خاصة، أو الأعمّ منه، فإذا التفت إلى ذلك، فيحصل له مقدمتان، فيحصل منها صورة قياس يستنتج منها النتيجة، فصورة القياس في علامة المجاز أنَّ ابن حقيقة في المنخلق خاصة، بحيث يصح سلبه عن ابن الابن، وكلما صحت سلبه عن ابن الابن، فهو ليس مندرجًا فيه، فينتج أنَّ ابن الابن خارج عن الابن.

وصورته في علامة الحقيقة، أنَّ الابن حقيقة في الأعمّ لا يصح سلبه عن ابن الابن، وكلما لا يصح سلبه عن ابن الابن فهو داخل ومندرج فيه، فينتج أنَّ ابن الابن مندرج في الابن، وكيف كان، فهذا واضح في موارد الحمل المتعارف.

وأما في موارد الحمل الذاتي، ففي علامة المجاز فيها يتصور قياس بأن يقال مثلاً: الأسد موضوع للحيوان المفترس، يصح سلبه عن الرجل الشجاع، وكلما صحت سلبه عن الرجل الشجاع فهو غيره، فينتج أنَّ الرجل الشجاع غير الأسد، وأما في علامة الحقيقة، فلم يتعقل له صورة أصلًا.

وكيف كان، فالحق اختصاص التوجيه المذكور بموارد الحمل المتعارف، التي يشك فيها في الاندراجه، وعدهم، لاغير، وأما في موارد الحمل الذاتي فلا، لاختصاص التوجيه بما إذا كان الشك في المعنى المبحوث عنه مسبباً عن الغفلة في المعنى المعلوم، كما في موارد الحمل المتعارف، وأما في موارد الحمل الذاتي، فلا يعقل أن يكون شكه مسبباً عن الغفلة عما ذكر، لعدم الارتباط بينهما بوجهه، فإنه إذا شك في كون الفضة معنى حقيقياً للعين بالعنوان المستقل، لا بعنوان كونه فرداً من معناه، فلا يعقل أن يكون منشأ الشك الغفلة عن وضعه للذهب.

هذا، ومنها: أي من وجوه دفع الدور ما قرره الشيخ^(١) محمد تقى (قدس سره) مما يرجع حاصله إلى قياس ما نحن فيه بالقياس في الشكل الأول، والتفرقة بين الموقف والموقف عليه بالإجمال والتفصيل، ولعله راجع إلى ما قررناه فراجع، فلانطيل الكلام بذلك.

ثم إنَّه قد أورد على كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة بوجهين:
أحدهما: ما ذكره الشيخ محمد تقى^(٢) (قدس سره) وحاصله: إنَّ المحكوم عليه بعدم صحة سلبه، لابدَّ أن يكون معنى اللُّفْظ، ضرورة صحة سلب اللُّفْظ عن المعاني بأسرها، فحينئذ إنَّ المراد باللُّفْظ الواقع في الموضوع، وهو الذهب مثلاً، هو عين

(١) هداية المسترشدين: ٤٩ - ٥٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٨، ٥٠.

المعنى المحكوم بعدم صحة سلبه عنه، فيلزم اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، - فلم - يق - حينئذ - حمل حتى يدعى عدم صحة نفيه ضرورة عدم صحة حمل الشيء على نفسه، فلا يجوز الحكم بعدم صحة سلبه، لأنّه في معنى إثبات الحمل، وقد عرفت امتناعه.

وإن كان المراد باللفظ - في الموضوع - غير المعنى المحكم بعدم صحة سلبه عنه، فلا يثبت به الوضع لذلك الموضوع، فإن ثبوته لمعنى لا يقتضي ثبوته لمعنى آخر متعدد معه في الوجود.

ألا ترى أن الإنسان متعدد مع الصاحب في الوجود، لتساواهـا في الصدق، ولا يصح سلبـه عنه أيضاً، ومع ذلك استعمال لفظ الإنسان في الصاحب مجاز قطعاً. وهكذا الكلام في العامين المطلق كما سيجيء توضيحـه - أيضاً - في الوجه الثاني من الإيراد، فلا يجوز كون عدم صحة السلـب علامة لعدم جريانـها فيها يفيد الوضع، وهو صورة اتحاد الموضوع والمحمول، وعدم إفادـته له فيها يجـدي، كما في المتساوين والعامين المطلقـ.

الثاني: ما ذكره التفتازاني في شرح الشرح^(١)، وهو أن عـلامـةـ الشـيءـ لاـ بدـ أن تكون من خواصـهـ، وـعدـمـ صـحةـ السـلـبـ ليسـ كذلكـ، لـوجـودـهـ فيـ بعضـ المـوارـدـ، الـذـيـ نـعـلمـ بـعـدـ ثـبـوتـ الـوـضـعـ لـلـمـوـضـوعـ، كـمـاـ فيـ الـمـتـسـاوـيـنـ، كـالـإـنـسـانـ وـالـصـاحـبـ، وـالـإـنـسـانـ وـالـناـاطـقـ، وـكـمـاـ فيـ الـكـلـيـ وـالـفـردـ، كـالـإـنـسـانـ وـزـيـدـ وـعـمـرـ وـبـكـرـ وـهـكـذاـ، أـوـ الـحـيـوانـ وـالـإـنـسـانـ، فإـنهـ لاـ يـجـوزـ سـلـبـ أـحـدـ الـمـتـسـاوـيـنـ عـنـ الـآـخـرـ، وـكـذـلـكـ سـلـبـ الـكـلـيـ عـنـ فـرـدـهـ، معـ أـنـ الـوـضـعـ الثـابـتـ لـلـكـلـيـ مـنـفـيـ فيـ الـفـردـ قـطـعاـ، وـاستـعمـالـ الـلـفـظـ الـمـوـضـوعـ لـلـكـلـيـ مـجـازـ فـيهـ بـلـ شـبـهـ، وـكـذـاـ استـعمـالـ الـلـفـظـ الـمـوـضـوعـ لأـحـدـ الـمـتـسـاوـيـنـ فيـ الـآـخـرـ، لـعـدـ الـرـيـبـ فيـ مـجـازـيـتـهـ، فـيـثـبـتـ أـنـ دـلـيـلـاـ لـعـدـ الـوـضـعـ، فـلـاـ يـكـونـ دـلـيـلـاـ عـلـيـهـ، وـعـلامـةـ لـهـ.

ولـأـجلـ هـذـيـنـ الإـيـرـادـيـنـ اـقـتـصـرـ بـعـضـ بـذـكـرـ صـحـةـ السـلـبـ، وـجـعـلـهـ عـلامـةـ وـحدـهـ، وـتـرـكـ عـدـمـ صـحـةـ السـلـبـ كـالـعـضـديـ، وـلـعـلـهـ وـاقـفـهـ بـعـضـ آـخـرـ أـيـضاـ. هـذـاـ، وـالـجـوابـ عـنـ الـأـوـلـ: فـأـوـلـاـ بـالـخـلـ.

وـبـيـانـهـ: أـنـ اـمـتـنـاعـ الـحـمـلـ مـسـلـمـ فـيـاـ إـذـاـ اـتـحـدـ الـمـوـضـوعـ وـالـمـحـمـولـ مـنـ جـمـيعـ الـجـهـاتـ، وـأـمـاـ إـذـاـ اـخـتـلـفـاـ مـنـ وـجـهـ، فـلـاـ، وـإـنـ كـانـاـ رـاجـعـيـنـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـىـ عـنـوانـ وـاحـدـ،

(١) شـرـحـ الشـرـحـ: مـخـطـوـطـ.

وحاكيين عنه، ولاريب أنَّ ما نحن فيه، أعني معنى اللُّفْظ، المراد باللُّفْظ الواقع في الموضوع، وإنْ كانا راجعين إلى حقيقة واحدة في نفس الأمر، إلا أنَّها مفهومان متغايران يحكي كل منها عما يحكي عنه الآخر، وهو الحقيقة الوحدانية، ومتزعان منها بتأويل كل منها بالمعنى، أو بالمعنى، أو بالمفهوم من اللُّفْظ عند أهل اللسان، فيكون حاصل التأويل أنَّه ليس أن لا يكون معنى العين معنى الذهب أو مسماه، أو المفهوم منه المفهوم منه، ولاريب أنَّ معنى العين باضافته إلى العين، غير معنى الذهب باضافته إليه، وكذلك المسمى والمفهوم عرفاً، فإنه باضافته إلى كل واحد منها متغير له مفهوماً، باعتبار اضافته إلى الآخر.

نعم الممتنع هو أن يراد من العين معنى الذهب بعينيه، ومن الذهب كذلك، فإنَّ حاصل الحمل - حينئذ - يصير أنَّ الذهب ذهب، ونحن لانقول بإرادة معنى العين بعنوان كونه الذهب، ولا بإرادة معنى الذهب بعنوان كونه الذهب، بل نقول: بإرادتها منها بعنوان المسمى أو المعنى، أو المفهوم، كما عرفت، فحينئذ، فلا ريب في تغييرهما، فيصحيح الحمل بهذا الاعتبار.

وأما قوله: إنَّه إنْ كانا متغايرين، فلا يثبت الوضع لهذا الموضوع، فهو بإطلاقه محال، فإنه مسلم فيما إذا كان التغاير بينهما في الحقيقة والهوية، بأنَّ كل من الموضوع والمحمول حاكياً عن حقيقة غير ما يحكي عنها الآخر، كما في المتساوين والعاديين المطلق.

وأما فيما إذا كان التغاير بالاعتبار، وبلاحظة التصور الذهني، مع اتحادهما في الحقيقة، كما فيما نحن فيه، فلا يعقل ثبوت حكم لأحد هما، بدون ثبوته للأخر، إذ المفروض كونهما حاكين عن أمر واحد، وحقيقة واحدة.

إذا ثبت الوضع لأحدهما فهو في الحقيقة ثابت لهذه الحقيقة الوحدانية التي هي متحدة مع الآخر أيضاً في الواقع، ومتغيرة له بالاعتبار الذهني الموهوم.

وبعبارة أخرى: المفروض أنَّ المراد بأحدهما عين المراد بالأخر، فثبتت الوضع لأحدهما عين ثبوته للأخر، وإلا فالتفاوت أمر اعتباري التجأنا إليه لتصحيح الحمل.

وإن شئت التوضيح لما حققنا، فلنأتيك بذكر مقدمة ليرتفع بها الإجمال، ويتبين الحال: وهي أنَّ كل قضية حملية، لابد فيها من مغایرة ما بين الموضوع والمحمول، لثلاً يلزم حمل الشيء على نفسه، ومن اتحاد ما بينهما، لثلاً يلزم حل الشيء على المباين له، إذ الحمل معناه الحكم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول، فمع عدم الاتحاد من

وجه، كيف يجوز الحكم باتحادهما؟!

ثم إنَّ الاتحاد والتغاير المعتبرين في القضية لا يجوز كونهما من جهة واحدة للزوم التناقض، فلابدَّ من الاختلاف في جهتيها وطرفيهما، ولا ريب أيضاً أنَّ ظرف الاتحاد، إما الوجود ذهناً، أو خارجاً، وإنَّ نفس الأمر، فإنَّ الاتحاد النفس الأمري غير الاتحاد الوجودي، فإنه لم يؤخذ فيه الوجود شرطاً، أو شطراً أصلاً، وأما ظرف التغاير المعتبر، فهو منحصر في الوجود الذهني، أو النفس الأمري، وأما التغاير في الوجود الخارجي، فلما كان يلزم التغاير في الذهن، ونفس الأمر، فهو خارج عن التغاير المعتبر فيها نحن فيه، لاستلزم التباين بين الموضوع والمحمول في جميع الجهات المانع عن الحمل، فلذا لا يجتمع مع الاتحاد في الذهن، أو نفس الأمر.

فعلى هذا، فيصير الأقسام الصحيحة من الأقسام المتصورة في القضية الحملية منحصرة في ثلاثة:

الأول: اختلاف الموضوع والمحمول—في نفس الأمر—المعتبر عنه بالحقيقة والهوية، وفي—الوجود الذهني—المعتبر عنه بالمفهوم، مع اتحادهما—في الوجود الخارجي—المعتبر عنه بالصدق، وذلك في القضايا الخارجية، كقولنا: النار حارة، والشمس مضيئة، والقمر منير، والكوكب طالع، والسموني مسهلاً، والسم مهلك، والفاكهه الفلانية حامضة، أو حلو، أو مر، وغير ذلك من القضايا التي لا اتحاد بين الموضوع والمحمول فيها في نفس الأمر والحقيقة، ولا في الذهن، وإنَّا الاتحاد بينهما في الخارج فقط، ضرورة عدم لزوم تلك المحمولات من الحرارة، والإضاءة والإنارة، والطلع، والإسهال، والإهلاك، والحموضة، لموضوعاتها في الذهن، وعدم اتحادها معها في الحقيقة والهوية، فإنَّ لكل واحد منها حقيقة مغایرة لحقيقة موضوعه.

الثاني: اختلافهما في الوجود الذهني فقط، مع اتحادهما في نفس الأمر والخارج أيضاً، لعدم الانفكاك بين الاتحاد النفس الأمري والخارجي، كما عرفت، وذلك في القضايا الواقعية، كما في قولنا: الأربع ضعف الاثنين، والانسان حيوان ناطق، أو بشر، والحمار حيوان ناهق، والأسد حيوان مفترس، وغير ذلك من التعريفات اللفظية المقصود بها شرح الاسم، أي بيان مسمى الموضوع في القضية فإنَّ الموضوع والمحمول فيها متهدان في الخارج ونفس الأمر، واختلافهما إنَّما هو في المفهوم وفي الذهن بتأويل المراد من كل منها بالمعنى بهذا اللفظ، أو بمعنى هذا اللفظ، أو بالمعنى منه، فاختلافهما حينئذ بالإضافة والتخيل الذهني.

الثالث: اختلافهما في نفس الأمر والخارج كليهما، مع اتحادهما في – الذهن، ذلك في القضايا الذهنية، كقولنا: الإنسان نوع، أو كلي، والحيوان جنس، أو كلي، وأمثالها، مما كان المحمول فيها من الأمور التي لا وجود لها إلا في الذهن.

فإذا عرفت هذه فاعلم: أن القضية الحتمية إذا كانت من القسم الأول، أو الثالث ثبوت وصف أو حكم لواحد من مفهومي الموضوع والمحمول لا يتضمن ثبوتها لمفهوم الآخر، لاختلاف كل من المفهومين بحسب نفس الأمر، وكون كل منها حقيقة، ومرآة لها غير الحقيقة التي يحكي عنها الآخر، فعدم اقتضاء ثبوت الوضع للمحمول في قضية عدم صحة السلب، ثبوته للموضوع فيها إذا كان من قبيل المتساوين أو العاميين المطلق لذلك.

وأما إذا كانت القضية من القسم الثاني، فلا يعقل الانفكاك بين ثبوت حكم أو وصف لأحدما، وبين ثبوتها للأخر، لكون كل منها عين الآخر بحسب الحقيقة، وكونها مفهومين مختلفين إنما هو باعتبار ملاحظة الأمر الخارج عن الحقيقة، وانتزاعهما من الاعتبار الخاص، لتصحيح الحمل، ولا ريب أن ثبوت الحكم لأحدما ليس بعنوان هذا العنوان المنتزع، بل بعنوان حقيقته وهو بيته، والمفروض اتحاد حقيقتها، فثبوت حكم أو وصف لأحدما عين ثبوته للأخر لذلك.

وقد عرفت أن الذي يدعى من كون عدم صحة السلب علامة للوضع فيه، هو هذا القسم من الحمل، فإذا ثبت وضع العين للذهب، أعني الجسم الخارجي المخصوص المقابل لمعنى الفضة، فبعدم صحة سلبه بتأويله إلى مسمى العين، لتصحيح الحمل على الذهب بتأويله إلى مسماه يثبت اتحاد حقيقتها، فيكون المسمى بالذهب عين المسمى بالعين، فيثبت أن العين موضوع لما وضع له الذهب. هذا جواب بالحل والتحقيق.

وأما ثانياً: فالنقض بجميع التعاريف اللغوية، فإنه لو كان المراد بالموضوع فيها غير ما أريد من المحمول، فلا يكون هذا شرحاً للاسم، إذا المقصود منها ذلك، كما أشرنا إليه، فإن شرح الاسم عبارة عن بيان المسمى، ولا ريب أنه لا يجوز بيان شيء عبليه مباين ومتغير له، ففقط يتحقق ذلك عدم ثبوت المسمى بهذا الحمل في تلك القضايا، وإن كان المراد بالموضوع عين ما أريد من المحمول، فيمنع ذلك من الحمل، فكلما يجيز هذا المورد عن الإشكال هنا، فليحب به عما نحن فيه، لاتحاد الموردين

في مناطق الإشكال.

وأما الجواب عن الوجه الثاني، المحكي عن التفازاني: فبأنه إنْ كان مراده بعدم صحة سلب الكل عن الفرد وعدمها بالنسبة إلى الفرد بخصوصيته وملحظة فرديته، فنمنع الصغرى، أعني عدم صحة السلب، لجواز السلب حينئذ قطعاً وإنْ كان مراده عدم صحة السلب عنه، مع قطع النظر عن خصوصيته وتعریته عن ملاحظة الفردية، فالصغرى مسلمة، لكن الكبرى ممنوعة، أعني عدم كون عدم صحة السلب - حينئذ - علامة للحقيقة، إذ لا يرب أنَّ الفرد إذا عري عن الخصوصية، فهو عن حقيقة الكل، والمفروض كونه حقيقة، فيكون الفرد بهذا اعتبار حقيقة بلا شبهة.

وأما ما ذكره من عدم صحة سلب الشيء عن مساويه، ففيه أنا نمنع الصغرى، لجواز السلب قطعاً، فإنَّ الضاحك غير الإنسان بلا شبهة، والاتحاد في الوجود الخارجي لا يمنع من السلب، فإنه بالنظر إلى نفس الأمر .

هذا، ولقد أجاب الشيخ محمد تقي (قدس سره) عن الوجهين بما يوجب ذكره الطول المخل، فان شئت راجع^(١).

لكنه قدس سره لم يذكر الوجه الثاني من الإيراد، بل ذكر الوجه الأول، فأجاب عنه بما يرجع إلى الجواب عنه وعن الثاني.

Books.Rafed.net

ومن الطرق العقلية العلمية، الإطراد، وعدهمه:

أما الأول: علامة الحقيقة. والثاني: علامة المجاز.

وموردهما : ما إذا استعمل لفظ في مورد باعتبار كون ذلك المورد فرداً من كلي، مع العلم بعدم وضع اللفظ لهذا المورد، وأنَّه لو لملاحظة كونه فرداً من ذلك ، لما جاز استعمال اللفظ فيه أصلاً، لكنَّ حصل الشك في أنَّ ذلك المعنى الكلي الذي هو ملاك جواز استعمال اللفظ في هذا المورد، هل هو معنى للفظ؟ فيكون المورد من أفراد المعنى الحقيقي، أو أنه معنى مجازي له؟ كنفس المورد وواسطة في جواز استعمال اللفظ في المورد، إما من باب إطلاق الكل على الفرد، و إما من باب الاستعمال في خصوص الفرد على القول بجوازه، كما هو المشهور، فيكون المورد من أفراد المعنى المجازي، فطريق إعمال الأمارتين - حينئذ -، الفحص عن الأفراد الأخرى ، المشاركة لهذا المورد في

ذلك المعنى العام الذي هو ملاك جواز استعمال اللُّفْظ فيه، فإن علم جواز استعمال اللُّفْظ فيها أيضاً بالاعتبار المذكور، بحيث لا يختص الاستعمال بهذا الاعتبار ببعضها دون بعض، بل أينما وجد ذلك الكلي يَجُرُّ استعمال اللُّفْظ باعتباره، فذلك هو معنى الاطراد، فيكون هذا دليلاً على وضع اللُّفْظ لذلك المعنى العام، وكون المورد من أفراد الحقيقة، وإنما - بأن علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور ببعضها، أو تخصيص المورد المذكور فقط، فذلك هو معنى عدم الاطراد، - فيكون دليلاً على مجازية اللُّفْظ في المعنى العام، وكون المورد من أفراد المعنى المجازي.

و مثل السيد عميد الدين^(١) للأول بلفظ العالم، لجواز استعماله في كل من تلبيس بالعلم.

والعنصري^(٢) للثاني بإسال القرية، لعدم جواز إسال البستان.

وفي كل من المثالين نظر:

أما الأول: فلأن المراد والغرض من اطراط استعمال العالم في كل من تلبس بالعلم، إما أن يكون استكشاف حال معناه الهيئي، وإما أن يكون استكشاف حال معناه المادي.

فعلى الأول، فلاريб أنه ليس لخصوص هيئة العالم وضع، كما هو المشهور، حتى يراد بذلك استكشاف المعنى الذي وضعت له تلك الهيئة العارضة على تلك المادة المخصوصة، بل الموضوع في المستقيمات هي الهيئة الكلية الصادقة على الجزئيات الإضافية العارضة للمواد الخاصة، كالعالم، والضارب، والقائل، والقاتل، وغير ذلك من الجزئيات الإضافية، وتلك الهيئة هي زنة الفاعل.

فإن أراد كون اطراد العالم في مصاديقه علامة لكون الهيئة الكلية موضوعة
لطلاق من تلبس بالبدأ؛ ففيه أنَّ العالم بجميع جزئياته، مورد واحد من تلك الهيئة،
وحيث استعمال الهيئة في تلك المادة المخصوصة، ولو في جميع جزئياتها الحقيقة من تلك

(١) منية اللبيب مخطوط في علام الحقيقة والمجاز واليك لفظه: ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعيّن الاطراد كالعالم فإنه لما صدق على كل ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم أنه عالم وهو معنى الاطراد.

(٢) شرح المختصر للعنصري مخطوط في مباحث الحقيقة والمجاز واليك لفظه ومنها عدم اطراده بان يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول (وسائل القرية) لأنّه سؤال لا هله ولا تقول إسأل البستان وإن وجد فيه ذلك وهذا لا ينبع من أي ليس الاطراد دليل الحقيقة فأنّ المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع.

المادة لا يثبت الاطراد، حتى يكون دليلاً على وضعها مطلقاً من تلبس بالمبداً؛ بل لابد في ثبوته من إحراز جواز استعمالها في المعنى المفروض فيسائر جزئياتها الإضافية أيضاً بأن علم بكون القائل، والقاتل، والناصر، وغير ذلك من الجزئيات الإضافية مستعملة في من تلبس بمبادئها، حتى يثبت اطراد استعمال تلك الهيئة الكلية في المعنى المذكور في جميع مواردها، ومصاديقها، فعلى هذا كان ينبغي أن يمثل لذلك بزنة الفاعل، لا بالعالم، ويقال: إن استعمالها في المعنى المذكور مطرد في جميع مواردها، ومصاديقها من الجزئيات الإضافية.

وأما على الثاني: فلأنَّ الذي ينبغي التمثيل به، إنما هو لفظ العلم، لا العالم، لأنَّ مادة العلم الموجودة في ضمن العالم، مورد واحد من موارد استعمال لفظ العلم، فلا يكفي ثبوت الاطراد في مورد خاص منه بالنسبة إلى مصاديق ذلك المورد، فإن تلك المادة في ضمن تلك الهيئة الخاصة، أي هيئة العالم، جزئٌ من الجزيئات الإضافية لمادة العلم المطلقة، فحينئذ كان ينبغي أن يمثل بلفظ العلم، ويدعى ثبوت الاطراد فيه باعتبار استعماله في مطلق الاعتقاد الجازم، الأعم من الاعتقاد المتعلق بالمسائل الفقهية، أو الأصولية، ومن اعتقاد غيرها في ضمن كل واحد من الهيئات، وبجرداً أيضاً، وبالنسبة إلى كل واحد من المعلومات، سواء كانت من المسائل الفقهية، أو الأصولية، أو العربية، أو غيرها، مع أنَّ هذا التوجيه أيضاً خارج عن مورد الاطراد على التحقيق، لما قد عرفت من أنه فيها إذا علمنا بعدم وضع اللُّفْظ لخصوص مورد من الموارد، وإنما شككنا في وضعه للمعنى العام وعدمه، ولا ريب أن الشك في كون لفظ العلم موضوعاً لمطلق الاعتقاد الجازم، أو للاعتقاد الجازم بمسائل صناعة خاصة، يرجع إلى أنَّ الموضوع هو الكلّي، أو الفرد الخاص منه، فيكون شكًا في وضع اللُّفْظ للمورد الخاص، وعدمه.

ومن هنا ظهر خروج مطلق المورد عن محل الاطراد، وعدهمه، لأن الشك في

(١) هداية المسترشدين: ٢٦، في تقسيم الوضم باعتبار الموضوع.

جميعها من هذا القبيل، واحتراصها بما إذا كان اللّفظ موضوعاً بالوضع العام، كما في جميع هيئات المشتقات من الأفعال، وأسماء الفاعل، والمفعول، والصفات المشبهة، وكان وضعه قريباً من الوضع العام ومتشبهاً به كما في المجازات، وكيف كان، فوردهما الأوضاع النوعية لا الشخصية.

أقول: لا يخفى ما في تعينه دام عمره مورد الاطراد وعدمه فيما ذكره، لأنّا لم نجد منهم من يفسره بما قد فسره، بل كل من راجعنا كلامه هنا،رأينا مفسراً للاطراد باستعمال اللّفظ في المعنى المفروض، أين ما وُجد هذا المعنى ، بحيث لا يختص استعماله فيه بحال دون حال، أو مورد دون مورد، ولا ريب أن الاطراد بهذا المعنى لا يختص بالهيئات، بل يجري في المواد أيضاً، بل يجري في المعاني الجزئية أيضاً، كما هو ظاهر كلام الشيخ محمد تقى (قدس سره)^(١)، بل صريحة في بيان معنى الاطراد، وهو أعني كلامه الذي يدل عليه صريحاً، قوله (قدس سره) ويصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها.

هذا مضافاً إلى أن الدليل الذي ذكره المثبتون لكون الاطراد دليلاً على الوضع جار في جميع الموارد، وتصوير الاطراد في المعنى الجزئي بأن نرى أن لفظاً يستعمل في معنى جزئي في مورد، فنشك في أن هذا اللّفظ علم هذا المعنى الجزئي ، أو المستعمل فيه مجاز ، باعتبار وجود صفة فيه حال الاستعمال تكون هي علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي للّفظ ، فإذا رأينا استعماله فيه – أيضاً – مع فقد تلك الصفة، فيكون ذلك هو معنى الاطراد، فيكون دليلاً على وضع اللّفظ لنفس ذلك المعنى الجزئي من دون مدخلية لشيء من الأوصاف والأحوال، مثلاً إذا رأينا استعمال لفظ الأسد في شخص شجاع، فشككنا في أنه استعمل فيه مجازاً باعتبار الشجاعة، أو أنه علم له، وموضع له بوضع آخر، فحينئذ إذا رأينا استعماله فيه بعد زوال الشجاعة منه – أيضاً – فيثبت اطراده فيه، فيكون دليلاً على كونه علمأً له.

نعم اختلف القائلون بكون الاطراد دليلاً في أنه دليل مطلقاً، أو في بعض الموارد، وهذا لا دخل له باختلاف معنى الاطراد.

هذا كله مضافاً إلى أن مافسره من مورد الاطراد ، لا يشمل المهمات، كما لا يخفى ، لكون المصاديق فيها معانٍ حقيقة.

(١) هداية المسترشدين: ٥٢.

و كيف كان، فالأولى، بل المتعين إحدى العبارات المعروفة من الأعلام
لاتحاد مفادها:

منها: ما ذكره الشيخ محمد تقى^(١) (قدس سره) من أن المراد به معنى الاطراد،
اطراد استعمال اللّفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات، بحيث لا يختص جوازه بمقام
دون آخر، وصورة دون أخرى، ويصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى، إذا كان كلياً
من غير اختصاص له ببعضها. انتهى.

فظهر مما ذكرنا وحققنا ضعف إخراجه (دام عمره) التمثيل بلفظ العلم أيضاً
عن محل الاطراد.

هذا كله في المثال الأول للعميدى (قدس سره).

وأما المثال الذي ذكره العضدي: فتوضيح النظر فيه بعد استظهار مراده، أنه
في مثل إسأل القرية أقوال ثلاثة:

الأول: بقاء السؤال والإسناد على حقيقتهما، وثبت التجوز في لفظ القرية
بإرادة الأهل منها، لعلاقة المجاورة.

الثاني: بقاوتها على حقيقتها مع بقاء السؤال على حقيقته أيضاً، والتجوز في
الإسناد.

الثالث: بقاء الإسناد والقرية على حقيقتها، والتجوز في السؤال باستعماله في
حالة الترجي بين الشخص والقرية، بعلاقة مشابهته للترجي بين السائل والمسؤول،
فكأنه قال: ترجم القرية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الوجه الأول مقطوع العدم، لعدم كونه مراداً له،
لعدم صلاحيته لقوله، لعدم جواز إسأل البستان، فلو كان المراد إثبات عدم اطراد القرية
في الأول، لوجب ذكر لفظ القرية في مورد النقض، بأن يقال: إن القرية مجاز في الأول،
لعدم اطراده في مثل: اضرب القرية، أو باعت القرية، أو آجرت القرية، ونحوها، مما
كان لفظ القرية فيه مذكوراً.

وأما الثاني: فالظاهر عدم جوازه عنده، فالظاهر هو الوجه الآخر. فنقول:
حينئذ: إنه لا يتحقق أنه إما عين المجاز في الإسناد، أو قريب منه في الإسناد عند من لا يرى
جوازه في الإسناد هذا.

أقول: لا يتحقق ما في هذا الاشكال من الوهن والركاكة؛ لأنّا لم نتعقل أَنَّهُ كيْفَ يصير عينه أو قريباً منه، مع أَنَّ المعنى الذي ذكره عند التجوز فيه معنى تام مستقل، لا يرتبط بالمحاذ في الاسناد في شيء، لأنّه لا ريب في صحة إرادة المعنى المذكور من السؤال، ومع إرادتها لا تكون النسبة ثابتة لغير ما هي له.

هذا، ثم إنّه بعد ما عرفت معنى الاطراد و عدمه، وموردهما، فاعلم أنّ الأقوال في
كونها علامتين و عدمه ثلاثة:

الأول: أنها علامتان. الثاني: عدم كون شيء منها علامة. الثالث: التفصيل. ثم إن المفصلين بين قولين:

احدهما: كون الاطراد دليلاً على الحقيقة، وعدم كون فقده دليلاً على المجاز، من هؤلاء السيد عميد الدين^(١)، فلذا اقتصر بذكر المثال للاطراد بلفظ العالم، و منهم العلامة في ظاهر التهذيب^(٢)، و منهم الغزالى على ما حكى عنهم.

و ثانية عكس ذلك ، وهذا جماعة من الخاصة وال العامة ، منهم الأمدي في الإحکام ^(٣) ، وال حاجبی ^(٤) ، وال عضدي ^(٥) ، وشيخنا البهائی ^(٦) ، و ظاهر العلامه (رحمه الله) في النهاية ^(٧) على ما نسب إليهم ، و لهذا اقتصر العضدي بذكر مثال عدم الاطراد .

حجّة القول الأول من التفصيل؛ أمّا على كون الاطراد دليلاً على الوضع، فهو ما يأتي في حجّة القول المختار، وأما على عدم كون فقده دليلاً على المجاز، فلوجوذه في بعض الموارد، مع القطع بكون المورد معنى حقيقياً، كما في لفظ رحّمان لعدم جواز استعماله في

(١) منية اللبيب: مخطوط. في عالمي الحقيقة والمجاز اليك لفظه: ومن الأدلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين الاطراد كالعالم.

(٢) تهذيب الاصول: ١ في البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز و اليك نصه: والاطراد دليل الحقيقة، فان العالم لما صدق على كل ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم.

(٣) الأحكام في أصول الأحكام: ٣٠، حيث قال ما لفظه: ومنها أن لا يكون اللفظ مطروداً في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشاعر من الاطراد. وذلك كتسمية الرجل الطويل النخلة، اذ هو غير مطرد في كل طويلاً.

(٤) مختصر ابن الحاجب: مخطوط.

(٥) في حاشيته على شرح المختصر: مخطوط، واليک لفظه: قال: ومنها عدم اطراده بان يستعمل بوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر— الى ان قال:— وهذا لا ينعكس، أي ليس الاطراد دليلاً للحقيقة.

(٦) في زبدة الاصول: في علام المجاز عند قوله: وقد تعرف بالسلب ولا دور، وبعد اطراده ولاعكس.

(٧) نهاية الوصول الى علم الاصول: غلط ، انظره عند قوله (قدسه): السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز .

غيره تعالى، مع كون غيره أيضاً معنى حقيقياً، وكما في لفظي الفاضل والساخي، لعدم جواز استعمالها فيه تعالى، مع أن استعمالها فيه حقيقة، وكما في القارورة لعدم جواز استعماله في غير الزجاج، مع كونه حقيقة في الغير، وكذلك لفظ الدابة لعدم جواز استعماله في غير ذات القوائم، مع كونه حقيقة فيه أيضاً، فإذاً لا يختص عدم الاطراد بالمحاز، فلا يكون دليلاً عليه.

حججة القول الثاني منه؛ على عدم كون الاطراد دليلاً على الوضع، لحصوله في بعض المجازات، كما في استعمال الكليات في الأفراد، مع كون الأفراد معاني مجازية، كما في استعمال الأسد في الشجاع، وأما على كون فقهه دليلاً على المحاز، فهو ما يأتي في القول المختار.

حججة القول الثاني: على مانسبت إلى السيد الكاظمي الشارح للوافيه^(١) إنما هو انتقاد كل من العلامتين بما عرفت.

والختار من الأقوال هو الأول، وفاقاً لجمع من أعلام المتأخرین، ومن المتقدمين على الظاهر، وأيضاً الأقوى أنها علامتان علميتان لاظنيتان.

لنا على كون الاطراد علامة قطعية للوضع، أن ملاك جواز الاستعمال إما الوضع، أو العلاقة، ولاريب أنه مع تحقق الوضع، فهو علة تامة لجواز الاستعمال أيها وجد، وأما العلاقة لما لم يكن لها انضباط، بل تختلف باعتبار اختلاف الموارد، حيث إن المعتبر منها هي العلاقة التي لا يستكثر العرف استعمال اللفظ في المورد لأجلها، ولاريب أن احراز هذه العلاقة يتوقف على الرجوع إلى أهل اللسان في خصوص كل مورد من الموارد، لعدم كفاية مطلق العلاقة الموجودة في المقام، فلا تصلح لكونها ملاكاً لاطراد الاستعمال في كل مورد، فتنحصر علة الاطراد في الوضع، فحينئذ لوم يحصل العلم من الاطراد يلزم تخلف المعلول عن العلة، وهو محال.

ومن هنا ظهر عدم كون الاطراد علامة قطعية لعدم الوضع، إذ مع وجود

(١) الوافي في شرح الوافيه المخطوط: حيث قال في مبحث الوضع، وأما الاطراد فهو أن يكون المعنى الذي باعتباره صحة الاستعمال، وذلك كالضارب صح استعماله في زيد الضارب مثلاً، إلى أن قال: ويكون هذا القدر في نقض طرد هذه العلامة، فان قلت: ليس نسبة أسد... قلت: إن الذين فردوها هذا الاصطلاح، وجعلوا الاطراد علامة للحقيقة، إنما أرادوا به اطراد المصحح للاستعمال وليس هو في المحاز الآنفع العلاقة وهي غير مطردة كما عرفت.

ويمكن أن يكون هذا المطلب أيضاً في كتابه المسمى بـ(المحصل في علم الاصول) المخطوط.

الوضع لا يعقل عدم الاطراد، كما عرفت، فيكشف ذلك عن عدم وضع اللفظ للمورد، فإن انتفاء المعلول يستلزم انتفاء علته عقلاً.

وأما الجواب عن النقض على عدم الاطراد بلفظ رحمان، والفضل، والسيخي، وغيرها، مما عرفت، فما ذكره الأمدي^(١) في الإحکام مما حاصله أن عدم الاطراد في الأمثلة المذكورة لأجل المنع الشرعي في الثلاثة الأول، وللممنع العرفي في الآخرين.

لكن فيه: أنه إن كان المراد بالمنع الشرعي حرمة إطلاق رحمان على غيره تعالى، وحرمة إطلاق الفاضل، والسيخي عليه تعالى، فلا ريب أنها لا تمنع من جواز الاستعمال، وصحته عرفاً، وإن أراد به عدم صحة الاستعمال شرعاً، يعني أنه نقل سبحانه لفظاً من معناه اللغوي العام إلى ذاته المقدسة، وهجر عن معناه الأول، وهذا إنما يتم في لفظ (رحم) دون غيره، وإن وجه غيره بأن إطلاق وصف عليه سبحانه تعالى موقوف على العلم بحصول المبدأ في ذاته المقدسة، فلما لم يمكن للممكنتات العلم بذاته تعالى بما هي عليه، فلا يجوز لهم إطلاق وصف عليه من دون وصول إطلاقه منه تعالى، لعدم إثراز المبدأ فيه سبحانه تعالى.

ففيه: أن هذا يرجع إلى اشتراط إثراز معنى اللفظ في مورد الاستعمال، إذ بدونه يكون الإطلاق كذباً قبيحاً، ومحرماً عقلاً وشرعاً، ولا ريب أن المنع بهذا الاعتبار لا يختص بما ذكر، بل يجري في جميع الألفاظ في جميع الموارد، فإن إطلاق الفاضل، والسيخي، وغيرها من الألفاظ على أحد من دون العلم بحصول المعنى للمورد يكون ممنوعاً بهذا الاعتبار.

وأما المراد بالمنع العرفي في الآخرين، فإن كان مع فرض بقائهما على معناهما الأصلي، فلا يعقل كونه مانعاً عن صحة الاستعمال، لأن الوضع علة تامة لها، وإن كان مع فرض هجرهما عن المعنى الأصلي، فهو متوجه، لكن لمانع العرف، بل لعدم المصحح حينئذ. اللهم إلا أن يكون المراد بالمنع العرفي نقلهم اللفظ عن المعنى الأصلي، فإنه إيجاد لمانع عن صحة الاستعمال، فيكون ممنعاً بهذا الاعتبار.

هذا، والتحقيق في الجواب أن يقال: إن لفظ(رحم) على وزن فعلان، وهذا الوزن في الأصل من تلبس بالمبدأ، فالرحم على هذا معناه الذات المتلبس بالرحمة، فنقول

(١) قال في الأحكام: ٣٠، قلنا أما الاشكال الاول فقد اندفع بقولنا اذالم يوجد مانع شرعى ولا لغوى وفيها اورد من الصور قد وجد المنع ولو لاه لكان الاسم مطرداً فيها.

حينئذ إن ثبت نقل خصوص لفظ (رحان) عن هذا المعنى الأصلي إلى خصوص ذاته المقدسة، بحيث هجر عنه، فلاريـب حينئذ في عدم جواز استعماله في غيره تعالى، لعدم المصحح له حينئذ، فحينئذ منع استعماله في غيره تعالى حقيقة، بل مجازاً قطعاً، فعدم الاطراد - حينئذ - لذلك ، فيكون أمارة على المجاز، فلا وجه للنقض به، وإنـاـ لـ فـ لـ اـ رـ يـ بـ في صحة استعماله في غيره لوجود علتها ، والمنع الشرعي تعـيـداً لا يـوـجـبـ أنـ يـكـونـ الاستـعـمالـ غـلـطاًـ عـنـدـ العـرـفـ،ـ فـإـذـنـ مـنـعـ دـمـ اـطـرـادـهـ فيـ غـيرـهـ تـعـالـيـ،ـ بـلـ نـقـولـ بـاـطـرـادـهــ حـيـنـئـذـ فـلـاـ نـقـضـ.

وأـمـاـ لـفـظـ الـفـاضـلـ،ـ وـالـسـخـيـ،ـ فـالـجـوابـ عـنـ النـقـضـ بـهـماـ:

أـمـاـ أـوـلـاـ:ـ فـبـمـنـعـ المـنـعـ الشـرـعـيـ مـنـ اـسـتـعـمـالـهـ فـيـ تـعـالـيـ،ـ بـلـ وـجـدـنـاـ فـيـ بـعـضـ

الـأـدـعـيـةـ اـسـتـعـمـالـ الـفـاضـلـ فـيـ تـعـالـيـ،ـ وـكـذـاـ وـجـدـنـاـ اـسـتـعـمـالـ ذـيـ السـخـاءـ فـيـ تـعـالـيـ،ـ كـمـاـ

فـيـ بـعـضـ فـقـرـاتـ الـأـدـعـيـةـ يـاـذـاـ الـجـودـ وـالـسـخـاءـ.

لـاـيـقـالـ:ـ إـنـ إـطـلـاقـ ذـيـ السـخـاءـ عـلـيـهـ تـعـالـيـ غـيرـ إـطـلـاقـ السـخـيـ.

لـأـنـاـ نـقـولـ:ـ إـنـ وـجـهـ المـنـعـ مـنـ إـطـلـاقـ السـخـيـ لـيـسـ إـطـلـاقـهـ عـلـيـهـ باـعـتـارـ هـيـثـتـهـ،ـ

لـإـطـلـاقـ هـيـثـةـ فـعـيـلـ عـلـيـهـ تـعـالـيـ فـيـ غـيرـ تـلـكـ المـادـةـ كـثـيـراـ،ـ وـإـنـاـ هـوـمـنـ جـهـةـ المـادـةـ،ـ فـإـذـاـ

ثـبـتـ إـطـلـاقـ المـادـةـ وـاسـتـعـمـالـهـاـ فـيـ تـعـالـيـ،ـ يـثـبـتـ جـواـزـ إـطـلـاقـهـاـ عـلـيـهـ فـيـ ضـمـنـ جـمـيعـ

Books.Rafed.net

الـهـيـثـاتـ.

وـأـمـاـ ثـانـيـاـ فـعـلـيـ تـسـلـيمـ المـنـعـ فـنـقـولـ:ـ إـنـ لـاـيـؤـثـرـ فـيـ دـمـ جـواـزـ اـسـتـعـمـالـ عـرـفـاـ مـعـ

بـقـاءـ الـوـضـعـ الـأـصـلـيـ فـيـهـاـ فـعـدـمـ الـاـطـرـادـ مـنـعـ وـالـاـطـرـادـ ثـابـتـ عـرـفـاـ،ـ فـيـكـونـ أـمـارـةـ عـلـيـهـ.

وـأـمـاـ لـفـظـ الـقـارـوـرـةـ وـالـدـاـبـةـ،ـ فـالـجـوابـ عـنـهـاـ،ـ بـمـنـعـ بـقـائـهـاـ عـلـىـ مـعـناـهـاـ الـأـصـلـيـ،ـ

بـلـ هـمـاـ مـنـقـولـاـنـ عـرـفـاـ،ـ وـمـهـجـورـاـنـ عـنـ مـعـناـهـاـ الـأـصـلـيـ،ـ فـيـكـونـاـنـ فـيـ عـرـفـ مـجـازـينـ فـيـ

غـيرـ الزـجاجـ،ـ وـذـاتـ الـقـوـائمـ،ـ فـعـدـمـ الـاـطـرـادـ مـسـلـمـ،ـ وـيـكـونـ دـلـيـلاـ عـلـىـ الـمـجـازـ.

وـأـمـاـ الـجـوابـ عـنـ النـقـضـ عـلـىـ الـاـطـرـادـ بـمـاـ عـرـفـتـ،ـ فـالـتـحـقـيقـ فـيـهـ أـمـاـ فـيـ

الـكـلـيـاتـ الـمـسـتـعـمـلـةـ فـيـ الـأـفـرـادـ:

فـأـوـلـاـ:ـ بـالـمـنـعـ مـنـ جـواـزـ اـسـتـعـمـالـ الـلـفـظـ الـمـوـضـوعـ لـلـكـلـيـ فـيـ خـصـوصـ فـرـدـ مـنـهـ،ـ

ـ كـمـاـ عـرـفـتـ سـابـقـاـ،ـ لـعـدـمـ الـفـائـدـةـ فـيـهـ،ـ فـاـطـرـادـ اـسـتـعـمـالـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـعـ جـواـزـ.

ـ نـعـمـ الـمـطـرـدـ هـوـ إـطـلـاقـ الـكـلـيـ عـلـىـ الـفـرـدـ مـنـ بـابـ دـالـيـنـ وـمـدـلـوـلـيـنـ،ـ وـلـارـيـبـ أـنـ

الـلـفـظـ حـيـنـئـذـ مـسـتـعـمـلـ فـيـ نـفـسـ الـكـلـيـ لـاـفـرـدـ،ـ فـوـرـدـ الـاـطـرـادـ نـفـسـ الـمـعـنـىـ الـحـقـيقـيـ فـلـاـ

نـقـضـ.

وأمّا ثانياً: فبالممنع من وقوع استعمال الكلي في الفرد، إذالقدر المعلوم من المحاورات العرفية إطلاق الكلي، وإرادة الفرد عنده، وأمّا إرادته من خصوص اللّفظ، فلم يعلم بوقوعها إلى الآن في مورد من المحاورات العرفية، فإذاً كيف يمكن دعوى استعمالها – أي الكليات – في الأفراد فضلاً عن اطرادها.

وأمّا ثالثاً: فبالممنع من ثبوت الاطراد على تسلیم الجواز والواقع، إذ لا ريب أنَ استعمال اللّفظ في خصوص المعنى المجازي يرجع إلى الحمل الذاتي، وذلك لا يصح في الكل والفرد، إلا إذا كان الفرد مما يمكن دعوى انحصار الكلي فيه ادعاء، ولا يتحقق أنَ تلك الدعوى لا تصح إلا إذا كان الفرد جامعاً لجميع صفات الكلي، ولا ريب أنه ليس جميع أفراد الكلي بهذه المثابة، في المثال الأول لا يجوز ذلك بالنسبة إلى البليد، بل ينحصر مورده في الكامل في الإنسانية، فإذاً لا اطراد، فلانقض.

لايقال: هذا تسلیم الاطراد بالنسبة إلى الأفراد الكاملة، فيرد النقض بالنسبة إليها.

لأننا نقول: إنَ إرادة الأفراد الكاملة بعنوان الحصر الادعائي، ليست من المجاز في شيء، بل الأفراد حينئذٍ معان حقيقة للّفظ، وهو مستعمل في حقيقته، وإنما وقع التصرف في أمر عقلي، وهو دعوى كون الفرد الكامل عين الكلي.

وبعبارة أخرى: إنَ اللّفظ مستعمل في الفرد الكامل بعنوان كونه نفس الكلي، الذي هو المعنى الحقيقى لا بعنوان كونه فرداً منه فلا مجازية في اللّفظ أصلًا، فالاطراد حينئذٍ لذلك فلانقض على ذلك؛ لأنَه لا ريب في كون الاستعمالات – الواقعه عن خطأ في الموضوع له، كأن رأى شبحاً، فاعتقد أنه الأسد، فقال رأيتأسداً، ثم انكشف أنه الحمار مثلاً، أو غيره – حقيقةً، مع أنَ المستعمل فيه اللّفظ غير الموضوع له، فإن السر فيها أيضاً أنه استعمل الأسد مثلاً في الحمار، بعنوان كونه الحيوان المفترس، لا بعنوان كونه حماراً.

وأمّا في النقض باطراد استعمال الأسد في الشجاع، فبأن الاطراد، كما عرفت معناه جواز الاستعمال أينما وجد ملاكه، ولا ريب أنَ ملاكه في مثل استعمال الأسد في الشجاع هي المشابهة، لا الشجاعة، فإنَ الشجاعة ليست من إحدى العلائق المجوزة للاستعمال المجازي، بل العلاقة المجوزة له في المقام هي المشابهة خاصة، التي هي من إحدى العلائق المعتبرة المجوزة له، ولا ريب أنَ استعمال لفظ الأسد لا يطرد في موارد هذا الملوك ، لأنَ المشابهة لا تنحصر في الشجاعة، بل لها جهات أخرى كضخامة الجثة، أو

بخر الفم، أو غير ذلك، فلو ثبت الإطراد في موارد ذلك الملاك، بجاز استعمال لفظ الأسد في كل ما يشبهه من وجه، ولو باعتبار الجثة، ولا ريب في انحصار الجواز بمورد خاص فيه وهو الشجاعة.

ولا يخفى أن ثبوت الإطراد في هذا المورد الخاص، لا يكون اطراد الاستعمال في موارد ملائكة.

وكيف كان فاستعمال الأسد في هذا المورد الخاص بجميع جزئياته وإن بلغت ما بلغت، استعمال له في أحد موارد الملاك المذكور، فإن هذا المورد بجميع جزئياته مورد واحد منه.

وبعبارة أخرى الشجاع مورد واحد من المشابه، وتعدد جزئيات الشجاع لا تتحمله موارد المشابه.

وهذا نظير ما أوردنا على العميدى في تمثيله للإطراد بلفظ العالم، بناء على كون المراد به استكشاف حال زنة الفاعل، حيث قلنا: إن العالم بجميع أفراده مورد واحد من زنة الفاعل، لاجمیع موارده، حتى یثبت الإطراد فيها بمجرد اطراد العالم في أفراده.

ومن هنا ظهر ضعف تخيل أن المناط في استعمال الأسد في الشجاع هي الشجاعة، وهو مطرد في مواردتها، فثبت التلازم والعليمة بين الوضع والإطراد وجوداً وعدماً، فوجوده أمارة على وجوده وعدمه أمارة على عدمه.

ثم إنك عرفت أن حاصل ما ذكره الأمدي^(١) في الجواب عن الإشكال بمثل رحمان، والفضل، والحسنى، وغيرها، يرجع إلى أن العلاقة المعتبرة في تشخيص المجاز هو عدم الإطراد الناشئ من عدم الوضع، وأما إذا كان ناشئاً عن وجود المانع، مع وجود المقتضى، كما في الأمثلة المذكورة، فلا يكون دليلاً عليه، فحينئذ يرد عليه مضافاً إلى ما تقدم، أن كون عدم الإطراد – بهذا المعنى – علامة للمجاز مستلزم للدور، إذ المفروض كونه علامه لعدم الوضع المعنى بالمجاز، ولا تكون علامه إلا إذا علم بكونه من جهة عدم الوضع، فيتوقف معرفة عدم الوضع على معرفة عدم الإطراد بالمعنى المذكور، ومعرفته كذلك موقوفة على العلم بعدم الوضع، فيلزم الدور مصراً.

هذا، ثم إن الأقرب عندي في تعريف الإطراد وعده، وبيان موردهما، هو ما ذكرته نقاً عن الشيخ محمد تقى^(٢) (قدس سره) وهو المعتمد بجريان مناط الاعتبار في جميع

(١) الأمدي في الأحكام: ٣٠ في كلامه السابق في ص ١٢٢.

(٢) هداية المسترشدين: ٥٢، ثانى عشرها الإطراد وعده، الخ.

..... تقريرات الميرزا الشيرازي
مواردهما، وهو الملازمة بين الاطراد والوضع وتساواهما، وكذلك تساوي عدم الوضع.

وما عرفت من الإشكالات الراجعة إلى نفي التساوي بينها، والتساوي بين عدمه وعدم الوضع، فقد عرفت الجواب عنها بمحاذيرها.
تم الكلام في العمدة من علام الوضع وعدمه، وبقي الكلام في جملة منها سنتبه إلى بعضها أيضاً فيما يأتي.

ومن الطرق العلمية على ما اختاره (دام عمره) اختلاف الجمع، فإنه من الأمارات الدالة على نفي الوضع بالنسبة إلى القدر المشترك بين المعينين، كما في (أمر)
فإنه إذا استعمل في الطلب يجمع على (أوامر) وإذا استعمل في الشأن يجمع على (امور)
بحيث لا يجوز إرادة عدد بالغ إلى مرتبة من مراتب الجمع ملحق من أفراد كلام المعينين، من صيغة أحد الجماعين، بأن أريد بالأوامر فردان من معنى الطلب، وفردان أو فرد من الشأن، فذلك يكون أمارة على نفي وضع اللفظ للجامع بين المعينين، فيدور الأمر فيه بين الاشتراك اللغطي والمجاز، فيقدم الثاني لكونه أولى.

والدليل على كونه أمارة حينئذ، أن المفروض تساوي نسبة القدر الجامع لجميع الأفراد، فلو فرض كون اللفظ موضوعاً بإزارائه لجاز استعمال أحد لفظي الجمع مطلقاً، وإرادة مرتبة جمع من الأفراد مطلقاً، سواء كانت من أفراد ذلك، أو الملق، (كرجل) حيث إنه موضوع لطلق الرجل، ويجوز إرادة مرتبة من مراتب الجمع منه عند عروض هيئة (فعال) عليه مطلقاً، سواء كانت – أي تلك المرتبة – من أفراد الرجل الأبيض، أو الأسود، أو الملق، والدليل على جوازه واضح، إذ المفروض وضع المادة للقدر الجامع المساوي نسبته لجميع الأفراد، وأن هيئة الجمع موضوعة للدلالة على إرادة ما فوق الاثنين – من مدلول المادة مطلقاً – من غير تقييد له بكونه من صنف دون آخر، فاختلاف الجمع يدل على اختلاف مدلول اللفظ في الموردين، وإنما لجاز التعبير بواحدة من الصيغتين.

والحاصل: أن حل هذه الأمارة، فيما إذا كان لفظ مسمىان حقيقة في أحد هما قطعاً في الجملة، لكن الشك في أنه موضوع للجامع بينهما – فيكون وجه حقيقته في

المسمى المعلوم كونه حقيقة، إطلاقه عليه من باب إطلاق الكلي على الفرد أولاً – فيكون إطلاقه عليه لأجل وضعه لخصوصه، وأنه مجاز في المسمى الآخر، لكونه أولى من الاشتراك – أو مشترك لفظاً بناء على منع الأولوية – فحينئذ إذا جمع اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة، فهذا دليل على عدم كون اللفظ متواطياً، فهو حينئذ: إما مشترك لفظاً، أو حقيقة ومجاز – بناء على أولوية المجاز، إذ لو كان متواطياً لجاز التعبير عن ذلك المسمى بصيغة جمعه للمسمى الآخر المعلوم كونه حقيقة فيه، لما عرفت من تساوي نسبة أفراد المتواطئ بالنسبة إلى القدر الجامع، وأن هيئة الجمع لا تقييد إلا تعدد مدلول اللفظ، فاختلافها في المسميين دال على كون كل منها مدلولاً مستقلاً لللفظ.

أقول: الأقرب عندي منع الملازمة بين كونه متواطياً، وبين جواز التعبير عن المسمى الآخر بصيغة جمعه للمسمى المعلوم كونه حقيقة، إذ من المعلوم أن استعمال الجهات كاستعمال المواد يتوقف على الوصول من أهل اللغة، ومن الجائز أيضاً تخصيصهم هيئة خاصة من هيئة الجمع بالنسبة إلى اللفظ بما إذا أريد به الفرد الخاص من فردي معناه الكلي لامطلاقاً، وتخصيصهم هيئة أخرى بما إذا أريد به المعنى الآخر، الذي هو الفرد الآخر من المعنى الكلي.

وكيف كان، فاختلاف الجمع بنفسه لا دلالة له على المدعى، ولا يفيد قطعاً، بل ولا ظناً.

اللهم إلا أن يتمسك بالغلبة، بأن يقال: إن الغالب في أسماء الأجناس المتواطية جواز التعبير على النحو المذكور.
وفيه أولاً: منع الغلبة.

وثانياً: عدم إفادتها القطع، ولو أفادت ظناً لتوقف اعتباره على اعتبار مطلق الظن في اللغات، فيتوقف على مقدمة الانسداد لعدم ثبوت الدليل الخاص عليه.
وثالثاً: إن هذا يكون استدلاً بالغلبة، لا بالعلامة، فتسقط العلامة عن كونها علامة، فافهم.

ثم إن اختلاف الجمع على تقدير كونه علامة لا ينعكس، بمعنى أنه ليس عدمه علامة لوضع اللفظ للجامع بين المعنين، لأنه قد يجمع المجاز بصيغة جمع الحقيقة، كما في الحُمُر، والأَسْد، إذ لا ريب أن الحمار موضوع للحيوان الناهق، والأَسْد للمفترس، بحيث يكون استعمالهما في غيرهما مجازاً، مع أنه يعبر عن المعنى المجازي فيها عند إرادة

الجمع، بما يعبر به عن المعنى الحقيقى، وهو صيغة الفعل بضمتين في الأول، وصيغة الفعل بضم الأول وكسر^(١) الثاني في الثاني، كما إذا أريد بالحمار جم من البليد، فيقال رأيت حُمُراً مثلاً، وكذلك الأسد إذا أريد به جمعاً من الرجل الشجاع، فيقال رأيت أُسداً يرمون مثلاً.

ومن الطرق العلمية التزام التقيد: أي لزوم تقيد اللّفظ بقيد عند استعماله في المقيد، بحيث لا يجوز الاستعمال بدون ذلك القيد، فذلك علامة كون المطلق أي اللّفظ مجردأ عن القيد مجازاً في المقيد، وموارده ما إذا علم بوضع اللّفظ المطلق لمعنى، لكن يشك في أنَّ المعنى الموضوع له اللّفظ المجرد، هل هو المعنى المبادر للمعنى المبحوث عنه؟ أو هو الأعم الشامل له؟ فحينئذ يرجع إلى استعمالات أهل اللسان ومحاوراتهم، فإذا علم أنهم لا يستعملونه في المعنى المبحوث عنه، إلا مع اقتراحه بذلك القيد، فيكشف ذلك عن مجازية المطلق في المعنى المذكور، وأنَّ الذي وضع له هو المعنى المبادر له، ومثلوا لذلك بمناج الذل، ونار الحرب، وممَّن مثل له بهما العضدي، والحادجي ، والعالمة في محكى النهاية.

واعتراض عليهم بعض المهرة بوجهي:

أحدهما: في التمثيل بالمثلين، وهو منع التزام التقيد فيها، لقوله تعالى «كُلُّا أَوْقَدُوا نَاراً أَطْفَأَهَا اللَّهُ»^(٢)، فإنه دليل على جواز قول القائل، أَوْقَدَ العَدُو نَاراً بِحَرْبِ فَأَطْفَأَ اللَّهُ تَلْكَ النَّارَ، ولقوله تعالى «وَاحْفَضْ جَنَاحَكَ لَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(٣).
وثانيها: أنه لابد في المجاز من القرينة، وهي لا تسمى قيداً، وحاصل هذا الوجه أنَّ هذا ليس عنواناً آخر غير عنوان الاحتياج إلى القرينة، فينبغي التعبير حينئذ بالتزام القرينة، لا التقيد، لأنَّ القرينة لا تسمى قيداً في الاصطلاح .

نقول: الظاهر بقاء الوجه الأول من الاعتراض على حاله، وأنَّ التمثيل بها ليس في محله، لكنه لا يقدح في المدعى، وهو كون التزام التقيد علامة لجازية المطلق في المقيد، حيث أنَّ المنع في الوجه المذكور راجع إلى الصغرى، أي كون المثالين من أفراد تلك الكبرى المدعاة.

وأما الوجه الثاني: فيمكن الجواب عنه، بأنَّ الظاهر أنَّ المراد بالتقيد التقيد

(١) لم نعثر على هذا الجمع والذي عثرنا عليه هو بضم الثاني أو بسكونه .

(٢) سورة المائدة: آية، ٦٤. (٣) سورة الشعراء: آية، ٢١٥.

بالاضافة، كما يشعر به تمثيلهم بما عرفت، ولاريب أن المضاف إليه قيد للمضاف حقيقة، واصطلاحاً، ولا يطلق عليه القرينة، وأيضاً استعمال اللفظ معه في المقيد حقيقة فيه على التحقيق عندنا، وإنما يكون مجازاً إذا استعمل فيه مجردأ عنه، وأيضاً المقصود من التزامه لزوم اتصاله باللفظ عند الإطلاق.

فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المجاز، من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الصارف في المجاز يسمى قرينة، وفيها نحن فيه قيداً لا غير، لما بيننا من أن المراد التقيد بالإضافة، كما عرفت.

الثاني: أن اللفظ مجاز مع القرينة في غير الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه، فإن اللفظ مع القيد حقيقة في المقيد، وإنما يكون مجازاً إذا استعمل مجردأ عنه.

الثالث: أن القرينة في المجاز، وإن كانت لازمة إلا أنه لا يجب اتصالها، واقتراها باللفظ عند الإطلاق، بل يجوز انفصالها عنه إذا لم يكن المقام مقام الحاجة، وكذا يجوز إيتها بغير اللفظ.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن مورده ما إذا كان القيد لازم الاتصال باللفظ بحيث لا يجوز ذكره منفصلاً، وأيضاً لابد من كونه لفظاً، وكونه مضافاً إليه اللفظ.

أقول: بل يجب أن يكون لفظاً خاصاً أيضاً، يعني أن يكون لفظاً موضوعاً لخصوص المعنى المقيد المبحوث عنه، كنار الحرب مثلاً، حيث أن الحرب قيد لفظي متصل بالنار موضوع للمعنى المبحوث عنه، أي معنى الحرب الذي يبحث فيه أنه من أفراد النار، أو معنى مباین لها، فبلزوم كونه قيداً متصلةً للنار – عند إطلاقه على المقيد – يعلم كون النار مجازاً فيه لو استعمل فيه مجردأ عنه، وأما مع اتصاله به فهو حقيقة فيه قطعاً، يعني أنه مقيداً بذلك القيد-موضوع للمعنى المبحوث عنه، وإلا لجاز التفكير بينهما بأن يستعمل النار فيه مجردأ مثلاً، لكن البالي باطل بالفرض، لأننا نتكلم على هذا التقدير، بل موضوع العالمة هذا، فإن هذا معنى التزام القيد فيه، وبه يخرج عن الفرض، فالمقدم مثله، فيثبت نقىض المقدم، وهو المذعى، وكيف كان، فقد عرفت الفرق بين ما نحن فيه وبين المجاز من وجوه.

ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين استعمال الكل في الفرد، فإن القرينة على تعين الفرد، وإن كانت لابد منها، لكن الحال فيها ما عرفت في قرينة المجاز من عدم لزوم اقتراها باللفظ لا غير.

ثم إنَّه يمكن التمسك في مورد العلامة المذكورة بظاهر الإضافة أيضًا، فإنَّها ظاهرة في كونها بتقدير اللام، أعني كون المضاف إليه مباینًا للمضاف، لابيانية بتقدير (من) حتى يكون فرداً منه، فيقال في مثل نار الحرب إنَّ الظاهر من الإضافة كون الحرب مباینَةً للنار، فيثبت بذلك أيضًا كون النار مجازاً في الحرب، فإنَّ ذلك وإنْ كان ظناً إلَّا أنه من الظنون المعتبرة ببناء العقلاء، لأنَّه من الفتن الدلالية الناشئ من أصلَّة عدم القرينة، المجمع على اعتباره من كافة العقلاء، في مورد التزام التقييد علامتان بمحازية اللُّفْظ المطلق في المعنى المبحوث عنه.

إحداهما علمية، وهي مجرد التزام القيد، فإنه بنفسه يفيد العلم بالمطلوب.
والآخرى ظنية، وهي ظاهر الإضافة ببناء على أنها ظاهرة في ذلك الذي ذكرنا، أي المباینة بين مسمى الكلمتين.

ثم إنَّه جعل من فروع دلالة الإضافة على المباینة، خروج التكبير والتسليم عن حقيقة الصلاة، لظهور قوله عليه السلام: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) إذ لا ريب أنَّ المراد بالتحريم والتحليل، الحرم والمحلل، وحيث أنَّ التحرم والتحليل قد حملَا عليهما، فيكونان أي الحرم والمحلل عين التكبير والتسليم، فإذا فرضنا أنَّ الإضافة تفيد المباینة، فيستفاد من إضافة المحلل والحرم اللذين هما عين التكبير والتحليل، خروجهما عن حقيقة الصلاة.

Books.Rafed.net

وأورد عليه المحقق^(١)، والعالمة^(٢)، والمحقق الثاني^(٣) — فيما حكى عنهم — بأنَّ الإضافة لا تدلُّ إلَّا على المغایرة، وهي ثابتة بين الشيئين أو بين الشيء وجزئه، ولذا صح يذريد وجهه.

وفي نظر: لأنَّ إضافة اليد إلى زيد ليس من إضافة الجزء إلى الكل، لأنَّ زيدًا ليس موضوعاً للجسم المشتمل على اليد، بل للذات المشخصة بالوجود الخاص الخارجي الممتاز عن سائر الموجودات.

وال الأولى الاستشهاد بمثل سقف البيت وحائطه، فإنَّ السقف جزء البيت مع جواز إضافته إليه.

(١) المعتبر: ١٦٨ في كتاب الصلاة مسألة ولا يكون داخلاً في الصلاة إلا بأكمال التكبير الخ.

(٢) منتهى المطلب: ٢٦٨ عند قوله لأنَّ الإضافة تقتضي المغایرة ولا ريب في مغایرة الشيء بجزئه الخ.

(٣) جامع المقاصد: ١٠٧ في الفصل الثالث في تكبيرة الإحرام عند قوله والمضاف مغایر للمضاف إليه الخ.

لا يقال: إن المراد بالبيت حين إضافة السقف إليه، إنما أن يكون تمامه بجميع أجزاءه التي منها السقف، وإنما أن يكون المراد الأجزاء الباقية غير السقف، لكن الأول ممتنع، للزوم إضافة الشيء إلى نفسه، فإن إضافة السقف إلى جميع أجزاء البيت يلزم إضافته إلى السقف أيضاً، لأن هذا الجزء يعني السقف مبادئ للأجزاء الباقية، فيثبت المطلوب ويرتفع الإيراد.

لأننا نقول: إن المذور مسلم على الفرض الأول، إذا لوحظ جميع أجزاء البيت باللحاظ التفصيلي، وأما إذا لوحظت على نحو الإجمال فلا، لغير السقف المضاف للسقف المراد حينئذ، لأن الثاني ملحوظ إجمالاً، والأول تفصيلاً، ولا ضير.

والحاصل: إن البيت موضوع لمعنى بسيط ذهني مركب خارجي، لأن الألفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية، قد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتبارية، فحينئذ تكون المعاني المركبة الملحوظة حال الوضع مبادئ لأجزائها، فيصير كل معنى مركب بالنسبة إلى جزئه كالمتبادرين، بل متبادرتين.

فإن قلت: إن هذا رجع بالأئحة إلى دفع الإيراد، وإثبات أن الإضافة تفيد التبادر بين المعنيين، فيكون ذلك دفعاً لصورة التوجيه.

قلنا: إن الثرة المذكورة مبنية على المغایرة والبياننة الحقيقة، ولا يجدي فيها المبادئ الاعتبارية، وحاصل ما ذكر في دفع الجواب عن الإيراد على القسم الثاني، فتأمل حتى تفهم^(١).

ومن الطرق العلمية صحة التقسيم: فإنها علامة علمية على كون القسمين فردان للقسم، في مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم بأحد هما، هذا إذا علمنا بأنَّ التقسيم باعتبار المعنى الحقيقي، كما إذا راجعنا العرف، فسألناهم عن أقسام الماء حقيقة، فقسموه إلى ماء سيل، والي غيره، فنقطع أنَّ ماء السيل أيضاً من أفراد المعنى الحقيقي للماء.

وأما إذا كان إحراز كون التقسيم على وجه الحقيقة بالأصل، كما إذا رأينا العرف يقسمون الماء إلى ماء السيل وغيره، ولم نعلم أنه باعتبار المعنى الحقيقي أو الأعم، فحينئذ حكمنا بكون التقسيم للحقيقة تمسكاً بأصالة الحقيقة الراجعة إلى أصالة عدم

(١) هكذا، والظاهر أن في العبارة سقطاً.

القرينة، فهي حينئذ لا تكون مفيدة للعلم.
نعم مفيدة للظن المعتبر المستند إلى أصالة عدم القرينة المعتبرة بإجماع العقلاة وأهل اللسان.

وكيف كان فحاصل كون صحة التقسيم علامة، أنها علامة للاشتراك المعنوي إذا دار الأمر بيته وبين الحقيقة والمجاز، وهذا مراد العلامة والفاخر وجماعة من الأصوليين، من كون^(١) صحة التقسيم دليلاً على وضع اللفظ للقدر المشترك على مناسب إليهم.

وتوضيح الحال، ورفع الإجمال عن المقال: أن صحة التقسيم دليل على كون القسمين فردين للمقسم بداعه، إذ لا يعقل تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فإن علم أن التقسيم تقسيم للمعنى الحقيقى دل ذلك على نفي الحقيقة والمجاز، وإلا فلابد في إثبات كون اللفظ حقيقة في المقسم من التماس دليلاً آخر كما ذكرنا، وحيث خفي المراد على بعض من أنكروا عليهم فقال: إن صحة التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقة في المقسم بنفسها، بل بعد البناء على مختار السيد، من أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، ولم يتقطن إلى أن هذا الكلام في مقام رفع احتمال كون اللفظ حقيقة في هذا القسم ومجازاً في الآخر، لافي مقام رفع احتمال كون اللفظ مجازاً في المقسم، فتدبر.

ومن الطرق العلمية الاستقراء: وهو تتبع موارد الاستعمالات، كما في استنباط الأوضاع النوعية، والقواعد الكلية كأوضاع المشتقات، وأوضاع الأحوال الإعرابية، مثل الرفع للمسند إليه، أعني الفاعل، والنصب للمفعول، وسائر متعلقات الفعل، وأما الأوضاع الشخصية المتعلقة بالمواد فلا مسرح له فيها.

وذكر بعض المحققين أنه يمكن استفادتها أيضاً من الاستقراء بلاحظة استعمالات اللفظ في جزئيات معنى، فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلي الجامع. وفيه: أن مجرد الاستعمالات في جزئيات معنى لا يفيد العلم بوضعه له إلا بعد مراعاة قواعد آخر، مثل أصالة عدم الاشتراك، ومرجوحية المجاز بالنسبة إلى الاشتراك المعنوي، فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع إلى نفس الاستقراء، كما هو شأن العلامة.

(١) في الأصل (عدم صحة التقسيم دليلاً..) والصحيح ما ثبتناه في المتن .

لا يقال: إنَّ هذا الإيراد مشترك الورود.

لأنَّا نقول: أمَّا أحْكَامُ الْإِعْرَابِ وَالْبَنَاءِ، وَسَائِرُ الْأَحْكَامِ الْلُّفْظِيَّةِ فَلَا يَعْقُلُ تَطْرُقُ الْإِيرَادِ إِلَيْهَا، فَإِنَّ مَعْنَى الْاسْتِقْرَاءِ فِيهَا تَفْحُصُ الْمَوَارِدِ الْجُزْئِيَّةِ الَّتِي ثَبَّتَتْ لَهُ هَذِهِ الْأَحْكَامُ فَيَنْتَقِلُ مِنْهَا إِلَى ثَبُوتِهِ لِكُلِّهَا، وَأَمَّا أَوْضَاعُ الْمُشْتَقَاتِ فَلِعَدْمِ تَطْرُقِ احْتِمَالِ الْمَحَازِ وَالاشْتِراكِ إِلَيْهَا.

أقول: فيه نظر بين، إذ لا ريب أنَّ الاستقراء – أيضاً – كسائر العلائم علامة للجاهل، ولا ريب أنَّ احتمال الاشتراك أو المجاز قائم عنده، بجواز أن يكون زنة الفاعل موضوعة لمعنى آخر غير المتلبس بالمبداً، فيكون استعمالها في المتلبس به مجازاً، أو حقيقة بوضع آخر، وأيضاً قد يقوم الاحتمال عنده من وجه آخر، وهو احتمال كونها حقيقة في المتلبس بالمبداً حال النطق مثلاً، دون غيره، أو حقيقة فيمن تلبس به حال النسبة، ويكون في غيره مجازاً، أو حقيقة بوضع آخر.

وكيف كان فلا أرى مانعاً من التمسك بالاستقراء في المورد أيضاً، لعدم ظهور الفرق، ولو أثر الاحتمال المذكور لزم أن لا يكون علامة في الأوضاع النوعية أيضاً.
ثم إنَّ الاستقراء إنْ أفاد القطع بالمطلوب، كما هو الحال ولو بضميمة الأصول المذكورة فهو، وإنَّ فيتوقف التمسك به على اعتبار الظن المطلق في باب اللغات، كما عرفت سابقاً.

هذا، ثم إنَّه قد يسند بالاستقراء على إثبات الوضع، لالتعيين الموضوع له، كما استدل به لإثبات الحقيقة الشرعية، ومرجع ذلك إلى تتبع أحوال أرباب الحرف والصناع في مخترعاتهم، لا إلى تتبع أحوال اللفظ، لكن ذكر هذا الاستقراء في علائم الحقيقة، كما صنعه بعض لا يخلو عن مؤاخذه.

ومن الطرق حسن الاستفهام: وقد أكثَرَ السَّيِّدُ^(١) من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي، وقد يستدل به على الاشتراك المعنوي إذا كان اللفظ في حيز الإخبار، دون الانشاء.

وأورد عليه بأنَّ الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال، ولو كان مخالفًا للظاهر، محتاجاً إلى القرينة، ولو قيل: إنَّ المراد بالحسن الحسن الملزَم – بمعنى أن الدليل على الاشتراك اللفظي أو المعنوي وجوب الاستفهام على السامِع، بمعنى قبح تركه منه

عند العقلاء من أهل اللسان، بحيث يقع مبادرته إلى حمل الكلام على أحد المعينين – اندفع الإيراد، كما لا يخفى.

نعم مجرد الحسن بمعنى الراجح، ولو مع جواز تركه عند العرف لا يدل على شيء من الاشتراطين، ولعل مراد المستدل هو الأول، دون الثاني.

هذا، وقد يعرف كل من الحقيقة والمجاز بأمور أخرى غير منضبطة يمكن إرجاعها إلى بعض ما ذكرنا، فلا نطيل الكلام بذكرها لوضوحها في أفهم الناظرين، والله المادي إلى الحق اليقين.

المقام الثاني: في علام الحقيقة والمجاز عند الشك في المراد مع العلم بالوضع، والمقصود هنا البحث عما يعول عليه في استكشاف مرادات المتكلم من الطرق العلمية، أو الظنية المعتبرة، لكن الأولى لعدم انضباطها، واختلافها باختلاف أحوال المتكلم، مقامات الكلام، وتفاوت أذهان السامعين، ونحوها من الخصوصيات التي لا يكاد يعقل دخوها تحت ضابط قانوني، بخلاف طرق العلم بالأوضاع كما ظهر، لم يتعرض لها القوم.

وأما الثانية أعني الطرق الظننية، فهي ما بين ما يفيد الظن بأصل الحقيقة، أو بتعيينه، أو الظن بأصل المجاز، أو بتعيينه بعد العلم به في لفظ واحد، أو في لفظين، ويتعلق به كثير من مباحث تعارض الأحوال المسماة عليها كتب القوم.

والكلام في الكل تارة في الظن الذي قام القاطع على اعتباره، وأخرى في كل طريق ظني، وقد اشتهر في الألسنة – حتى كاد أن يلحق بالضروريات – اعتبار الظنون اللفظية في جميع مقامات المشار إليها، وقد يعبر عنها بالأصول اللفظية وسنشير إليها عن قريب.

وأما اعتبار مطلق الظنون لفظية كانت أو غير لفظية، فلم نقف على قائل به من باب دليل خاص نقله أو عقلي، وإن كان بعض عبارات المحقق القمي (قدس سره) ظاهراً في ذلك إلا أنه يمكن تأويله^(١).

وكيف كان، فالظاهر مضافاً إلى أنه يكفي في عدم الاعتبار عدم ثبوته، انعقاد الإجماع على بطلان ذلك.

نعم القول باعتبار مطلق الظن هو مُجد في المقام الأول، أعني تشخيص

الأوضاع، لكنه في المقام يجمع على بطلانه ظاهراً.

ويتفرع على ذلك أن تعين المراد من المجملات العرفية - كالحقائق المحفوظة بالقرائن الصارفة خاصة، والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعين، أو المطلقات المراد بهامقيدات مخصوصة معينة واقعية، غير معلومة في الظاهر - بمثل الشهرة، والمناسبات الذوقية - على ما هو المعهود المتعارف عند القصار - من أهل المكافحة والاستحسان، من توجيه الأحاديث المشكلة التي ليست لها متفاهم عرفي، ببعض الوجودات المبنية على ما عقد عليه قلوبهم جهلاً، أو ظنناً من المبادي الذوقية الفاسدة، خروج عن المنهج القويم، وميل عن الصراط المستقيم.

نعم يتوجه القول بحجية مطلق الظنون التي لم يقم دليل على عدم اعتباره، كالقياس، بناء على ثبوت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، فإن الظن بمرادات الشارع حينئذ حجة، من حيث كونه ظنناً بالحكم الشرعي، فيخرج عن المقام الذي هو الاعتداد بالظن المطلق في المرادات من الحقائق والمجازات وكيف كان، فالمهم في المقام صرف الكلام إلى الظنون التي قام القاطع على اعتبارها بالخصوص، وهي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون ترجع جلها إلى ظواهر الألفاظ في متفاهم أهل اللسان، وقد تسمى بالأصول اللفظية، كما مرّ وهي كثيرة:

منها: أصالة الحقيقة عند عدم القرينة، ويراد بها وجوب حمل اللفظ على إرادة معناه الحقيقي، إذا علم بتجزده عن القرائن الصارفة، واستدل عليها بوجوه:
الأول: ما ذكره العلامة في محيي النهاية^(١) والتهذيب^(٢) من توقف حصول

(١) نهاية الوصول مخطوط، ٢٣، وإليك نصه:

البحث التاسع: في أن المجاز على خلاف الأصل قد عرفت غير مرأة من أن فائدة الوضع بإعلام الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فإذا الأصل الحقيقة تحصيلاً لفائدة الوضع، ولأنها لوم تكن أصلاً لكان إنما أن يكون المجاز هو الأصل أولاً واحداً منها بأصل، والقسمان باطلان، أما الأول فبالاجاع، وبأنه مناف للحكمة، فإنه من الممتنع أن يضع الواضع لفظاً لمعنى ليكتفى به في التعبير عنه ليكون استعماله فيما لم يوضع له أصلاً في تلك اللغة، وأما الثاني فلأنه يحصل حينئذ التردد ويختلط الفهم، ويصير كلام الشرع بجملة بين حقيقته ومجازه، وكذا جميع ما ينطق به العرب لتردد تلك الألفاظ بين حقائقها ومجازاتها، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستكشاف.

(٢) تهذيب الأصول للعلامة الحلي (قده) والإيك لفظه:

البحث التاسع في أنه على خلاف الأصل وإنما لا حصل التفاهم حالة التخاطب.

التفهيم على ذلك ، بيانه على ما في المنية^(١): أنَّ المجاز ليس أصلًا ، أي راجحًا على الحقيقة إجماعاً ، فإذا لم يكن مرجوحاً كان مساوياً للحقيقة ، فيتردد السامعون بين المعنى الحقيقي والمجازي ، ولا يفهمون شيئاً إلا بعد البحث والاستكشاف ، وأما بطلان التالي فبالوجودان.

الثاني: ما ذكره أيضاً فيما من أنَّ حمل اللفظ على المجاز لا يجوز ، لأنَّه يلزم أن يكون حقيقة إذلاً معنى للحقيقة إلا ذلك ، وزاد السيد العميدى ، ولأنَّ شرط الحمل على المجاز نصب القرينة والمفروض انتفاءها.

الثالث: ما ذكره أيضاً من أنَّ المجاز يتوقف على وضع ، ونقل ، وعلاقة ، ولا تتوقف الحقيقة إلا على الأول ، فيكون أولى ، وكأنَّه أراد أنَّ قلة المؤن مما يؤثر في إرادة المتكلم ، فيكون ما يحتاج إلى كثرة المؤن أبعد عن إرادته .

هذا ، وفي الكل تأمل ، لأنَّ القدر الثابت بتلك الوجوه بعد تسليمها إنَّما هو رجحان الحقيقة ، والكلام في اعتبار هذا الرجحان ، بحيث يجب حمل اللفظ عليها ، وإنَّما فيرد على الوجه الثاني مضافاً إلى ذلك بأنه مصادرة مخصوصة ، فإنَّ كون اللفظ المجرد محمولاً على الحقيقة عين المدعى ، وعلى الوجه الثالث مضافاً إلى ما ذكر – أيضاً – أنَّ قلة المؤن

أقول قداشتمل هذا البحث على مسائل أربع:

الأول في أنَّ المجاز على خلاف الأصل ويدل عليه ثلاثة أوجه.

أولها أنه لوم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حال التخاطب باللفاظ التي لها مجازات يمكن إرادتها وبالتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الملازمة فلأنَّ المجاز ليس أصلًا أي راجحاً على الحقيقة إجماعاً فإذا لم يكن على خلاف الأصل أي مرجوحاً كان مساوياً للحقيقة وحينئذ يتزدَّرس المفهوم اللفظ بين معناه المجازي وال حقيقي فلا يفهمون شيئاً منها إلا بعد البحث والاستكشاف وأما بطلان التالى فالوجودان.

وثانيها: أنَّ اللفظ إذا تجرد عن القرينة فإما أن يحمل على حقيقته أو مجراه أو عليهما معاً أولاً على واحد منها والثلاثة الأخيرة باطلة ، فقتضى الأول إما بطلان حله على المجاز فلأنَّ شرطه وجود القرينة بحيث انتهت انتقى وإنَّ الواقع لامر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة عليها لكان المجاز حقيقة ، إذلاً معنى للحقيقة إلا ذلك ، وإما بطلان حله عليهما معاً فلأنَّ الواقع لوقال أحلوه عليها لكان اللفظ حقيقة في المجموع ، ولو قال أحلوه على هذا وذاك كان مشتركاً والتقدير خلاف ذلك وأما بطلان عدم حله على شيء منها فلأنَّه يلزم تعطيل اللفظ والحاقة بالمهملات فظهور تعين حله على الأول وهو المطلوب.

والثالثها: أنَّ المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له إلى غيره لعلاقة بينها فهو لامحالة يستدعي أموراً ثلاثة ، وضعه أولاً لمعنى ، ونقله عنه إلى غيره ، وعلاقة بين المعنيين ، والحقيقة إنَّها تتوقف على الأول خاصة فكانت ارجع .

كيف يمكن كونها مؤثرة في الإرادة.

ثم إن قوله وأما بطلان التالي فبالوبيان، كأنه اشارة إلى ما ذكر بعض فحول السادات، وهو الوجه الآتي.

الرابع: ما ذكره بعض فحول السادات، ولعله السيد الكاظمي^(١) (قدس سره)، من أن سد باب التفاهم يوجب انتفاء فائدة البعثة، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وفساد النظام.

أقول: توضيح الاستدلال، أنه إذا لم يجز حمل الألفاظ على حقائقها عند التجدد، فيلزم سد باب التفاهم، نظراً إلى قيام احتمال عدم إرادة الحقيقة في جُلَّ الألفاظ الصادرة إن لم نقل كلها، إما بأن يراد منها المعنى المجازي، أو لم يرد منها شيء أصلأً، وحصول العلم في بعض المقامات بالمراد لا ينفع في أكثرها، فإذا انسدَّ باب التفاهم، فيخلو البعثة، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب عن الفائدة، فإن فائدتها تبليغ الأحكام إلى المكلفين، ومن المعلوم أن طريق التبليغ والتفهم منحصر في الألفاظ وإنقائهما مجردة عن القرينة، فإذا فرض انسداد باب التفاهم منها فلا يحصل التبليغ بها.

ولو قيل إنه مع الشك في المراد يرجع إلى الرسول في بيانيه، فهو مردود بأنَّ البيان أيضاً بلفظ مثل هذا اللُّفظ، فيتسلسل، أو يدور، وأما لزوم فساد نظام العالم فواضح.

هذا، وفيه: أنَّ الترديد بين المجاز والحقيقة في الخطابات الشفاهية في غاية القلة والندرة، بل الغالب فيها كما نجد من أنفسنا حصول العلم بكون الحقيقة مراءة عند تجدد اللُّفظ عن القرينة، وحصول الترديد في بعض المقامات لا يوجب شيئاً من المحاذير المذكورة.

الخامس: قوله تعالى «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ»^(٢) استدل به غير واحد من أفضل المؤاخرين، ولم يبيّنوا وجه الدلالة، مع أنها يمكن من الخفاء والسقوط،

(١) ذكره في الواقي في شرح الواقي للسيد محسن الأعرجي الكاظمي، مخطوط في مباحث الحقيقة، والمجاز في تأسيس الأصل عند دوران الأمرين الحقيقة والمجاز واليك نصه:
وهذا الأصل بالمعنى الأول [أي العلم بالوضع والشك في المراد] مما لازم لأحد فيه، كيف ولو لا ذلك لامتنعت فائدة الوضع وبطل التفاهم، بل وانتفت فائدة البعثة وإرسال الرسل وإنزال الكتب وفساد النظام.

(٢) إبراهيم: ٤.

مضافاً إلى قصورة عن إفادة تمام المدعى، وهو متابعة أصل الحقيقة مطلقاً، حتى في المخاورات والأقارب والذاعوي ونحوها، لأنّ غاية ما يمكن أن يتتكلف من دلالته، أن يجعل معنى الآية أنه وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، وبلوازم لسان القوم، من حمل الألفاظ المجردة عن قرينة المجاز على حقائقها، وهذا يقتضي حل الخطابات الصادرة من ذلك الرسول المجردة عن قرينة المجاز على حقائقها، بأن لا يكون للرسول مؤاخذة عليهم لو أخطأوا في المراد، كما إذا انكشف الخطأ في حملهم، لامطلق الخطابات، كما هو المدعى.

هذا مع أنّ الظاهر أنّ الآية مسوقة لبيان أنّه تعالى أرسل إلى كلّ قوم رسولاً منهم، تسهيلاً لهم في أخذ معالم دينهم منه، لكونه نبياً لهم بلسانهم، ولاستيناسهم به لكونه منهم.

فحاصلها أنّها في مقام الامتنان عليهم، حيث لم يحمل عليهم رسولاً من غيرهم ليشق عليهم استفادة الأحكام منه، أو تبعيئهم له، لكونه من غيرهم.

نعم لو ثبتت أنّ بناء العرف على حمل الألفاظ على حقائقها مجرد عن القرينة الصارفة، فيمكن الاستدلال بها على إ مضاء الشارع هذا البناء، لكن بعد حملها على أنّ المراد بها إرسال كلّ رسول إلى قومه بلسانهم، وبلوازم لسانهم الثابت عندهم، وهو البناء المذكور، لكنه خارج عن المقام، لأنّا في مقام إثبات أصل هذا البناء.

Books.Rafed.net

ال السادس: الإجماع القطعي.

وفي أنّ المسألة في المقام ليست من الأمور التوقيفية الموظفة من الشارع ليدخلها الإجماع، ويكشف عن قول الإمام عليه السلام، بل هي – على فرض ثبوتها – من الأحكام العرفية . وكيف؟ فاجماع العلماء – من حيث كونه إجماع العلماء لا يرتبط بالمقام ولا حجية فيه، لعدم كشفه عن قول الإمام عليه السلام، الذي هو مناط الحجية، لعدم كون المسألة من الأمور الموظفة التي يكون بيانها من شأن الإمام عليه السلام.

نعم، لو أريد به إجماع أهل اللسان، فهو مع ثبوته يصلح دليلاً.

لكن الكلام أولاً – في تتحققه، وثانياً – في تسميته إجماعاً، فإنه خلاف الاصطلاح، فإنّ المصطلح عليه هذا اللفظ إنّها هو اتفاق العلماء، من حيث كونه اتفاقهم .

وأضعف من ذلك ، دعوى الإجماع على العمل بظواهر الكتاب، والسنة، فإنه مع كونه مردوداً بما عرفت في الإجماع القطعي من عدم ارتباطه بالمقام، يرد عليه أنّ القدر

[المتيقن من ذلك] ^(١) على تقدير تسليمه وصلاحيته لكونها دليلاً على المدعى، إنما هو اعتبار ظواهر الكتاب والسنة فحسب، فلا يثبت تمام المدعى، كظواهر المخاورات العرفية والأقارب والدعوى ونحوها أيضاً.

نعم يمكن الاستدلال بالإجماع على تقدير ثبوته، فيما إذا فرغنا عن اعتبار الظواهر عند العرف والعقلاء، ثم أردنا اعتبار ذلك شرعاً أيضاً بدليل الإجماع، بأن يتمسك به على إمضاء الشارع لطريقهم.

لكن هذا أيضاً لا يستقيم للقطع بعدم انفراد الشارع في طريقة مخاوراته، ومخالفة طريقة لطريقة أهل العرف في مخاوراتهم، وهذا ضروري لاحاجة في إثباته إلى الاستدلال.

السابع: ما ذكره الشيخ محمد تقى ^(٢) (قدس سره)، مما حاصله أنَّ فائدة الوضع في غير المشتركات إنما هي تأدية المعنى المقصود بسهولة، وهذا إنما يحصل إذا جعل الواضع الألفاظ بأنفسها كافية في تأدية المعنى الموضوع لها تلك الألفاظ، من غير حاجة إلى ضميمة قرينة، ولأنَّه تطويل بلاطائل، والغالب في الاستعمالات النظر إلى تلك الفائدة ومراعاتها، فإذا صدر اللفظ الموضوع لمعنى مجردأ عن القرينة الصارفة، فقتضى الغلبة كون المتكلم مریداً للحقيقة فإنْ إرادتها من هذا اللفظ الموضوع لها مجردأ عن القرينة هي الفائدة المذكورة، هذا حاصل ما استفينا من كلامه قدس سره.

لكن يرد عليه أنَّ الغلبة المذكورة إنما تقتضي كون المتكلم مقتصرأ بذلك اللفظ وحده عند إرادة الحقيقة، وأما إذا تعلق غرضه بإرادة المجاز، فالغلبة لا تنفي احتمالها.

نعم لو ثبتت من الواضع أيضاً عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي بلاقرينة، وكان الغالب مراعاة ذلك، فهذا يفيد أنَّ المقصود هو الحقيقة.

والحاصل أن مرجع الغلبة التي ادعاهما، أنَّ الغالب – فيما إذا كان المتكلم في مقام إرادة الحقيقة – إطلاق اللفظ مجردأ عن القرينة الكاشفة عن الحقيقة، ولا ريب أنَّ هذه لاتتفع – في المقام للشك – في كونه مریداً لها، فيكون الاستدلال بتلك الغلبة على كونه مریداً لها دورياً، كما لا يتحقق.

نعم، لو ثبتت أنَّ الغالب – فيما إذا أطلق اللفظ مجردأ عن القرينة الصارفة –

(١) في الأصل (القدر بذلك) وما اثبتناه هو الصحيح.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨.

إرادة الحقيقة، فهذه تنفع في المقام.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو ثبت هنا غلبة تفيد إرادة الحقيقة، فهي إما أن تفيد القطع، وإما أن تفيد الفتن.

أما على الأول: فهي مخرجة لما نحن فيه عن الفرض، لأننا نتكلّم في اعتبار أصلّة الحقيقة، مع كونها من الظنون، فإذا فرضنا وجود مثل هذه الغلبة، فالاستدلال بها على اعتبارها — مع فرض كونها ظنية — خارج عن طريقة العقلاء، لعدم الارتباط بين الدليل والمدلول.

وأمّا على الثاني: فلاريّب أنّه لم يقم دليل خاص على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة في المقام.

نعم يمكن القول به بناء على ثبوت الانسداد في الأحكام الشرعية، لكن أصلة الحقيقة – حينئذ – مستندة إلى هذا الظن، وليس من الظنون الخاصة، فتخرج عن مفروض الكلام في المقام، فإنّ الفرض إثبات اعتبارها بالخصوص، بحيث لا يتوقف اعتبارها على ملاحظة مقدمة الانسداد، هذه جملة ما ذكره من الوجه، وقد عرفتها بما فيها.

والتحقيق في الاستدلال أن يقرر هكذا: إنه إذا أطلق اللفظ مجردًا عن القرينة، كما هو المفروض، فإن علم بإرادة المتكلم للمعنى الحقيقي فلا كلام، وهو خارج عن محل البحث، وإن شك في إرادته له — حينئذ — فنشأ الشك أحد الوجوه على سبيل منع الخلوق:

الأول: احتمال أن لا يكون المتكلم في مقام التفهم، وهذا يتصور على وجوه:
الأول: أن يتعلق غرضه بنفس اللفظ لغرض من الأغراض العقلائية، كما في
الأوامر الاتلائية.

الثاني: أن لا يكون له غرض صحيح أصلاً، بل إنما تكلم به عبثاً وسفهاً.

الثالث: أن يكون اللفظ صادراً منه سهواً أو غفلة ومن غير شعور إليه.

الثاني: احتمال أن يتعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي، بمعنى أنه في مقام التفهيم، لكن أراد من اللفظ المجرد المعنى المجازي، وهذا أيضاً يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون تركه ذكر القرينة لغفلة منه.

الثاني: أن يكون ذلك لعمده عليه مع التفاته إلى الاحتياج إلى القرينة.

الثالث: احتمال تعلق غرضه بتفهم المعنى المجازي في أول الأمر، لكن حصل

له البداء عن إفادته بعد ذكر اللفظ.

وبعبارة أوضح: إنَّه كان قبل تكلمه بهذا اللفظ مريداً لتفهيم المعنى المجازي، فأطلق اللفظ، وكان حين إطلاقه [مريداً لـ] ذكر القرينة أيضاً، لكنَّ بعد اطلاقه حصل له البداء عن إفادته، وصرف افادته عنه.

إِنَّما إذا عرفت تلك الاحتمالات الموجبة للشك في إرادة الحقيقة.

فنقول: لا شك ولا ريب أنَّه إذا كان المتكلم عاقلاً شاعراً، كما هو مفروض البحث، فكل تلك الاحتمالات منافية في حقه ببناء العقلاء، والسيرة القطعية من كافة أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لا يلتفتون إلى شيء منها، ولا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته — حينئذ — بواسطة واحد منها، بل الأصل المسلم المقرر عندهم، حمل كل كلام صادر من كل متكلم عاقل شاعر على كونه لأجل التفهيم، وأيضاً كون غرضه متعلقاً بافاده المعنى لا بمجرد اللفظ، وأيضاً الأصل المقرر — عندهم — البناء على عدم سهوه، أو غفلته بوجه من الوجه، وكذا الأصل المسلم عندهم البناء على استمرار إرادته، وعدم الالتفات إلى احتمال البداء، وكذا الأصل المقرر عندهم، البناء على عدم تعتمده لترك القرينة، الخل بتفهم المراد، بل هذا الأصل قام البرهان العقلي القطعي الفطري على اعتباره، بحيث يحصل بلاحظته القطع بعدم تعتمده لترك القرينة، وتقرير هذا البرهان

من وجهين:

الأول: أنَّه مع كون المتكلم مريداً للمعنى المجازي، فلا ريب أنَّ تركه القرينة عمداً نقض لغرضه الداعي إلى إطلاق نفس اللفظ، ولا ريب أنَّ نقض الغرض من العاقل قبيح عقلاً.

الثاني: أنَّه لا ريب أنَّ إرادة كل فعل — مع عدم المانع منه — علة تامة لإيجاده، فإذا فرضنا أنَّ المتكلم في مقام تفهيم المعنى المجازي، وأنَّه تعلق إرادته بذلك، والمفروض في المقام عدم المانع له من ذكر القرينة، فلا يمكن أنَّ إرادته هذه على حاملها أنْ يترك القرينة عمداً، لأنَّه موجب لتخلف المعلول عن علته، وهو مستحيل ذاتاً عند العقل، فإنَّ التفهيم الذي هو المعلول لا يتم، ولا يوجد إلا بذكر القرينة، فتركها مستلزم للمحذور المذكور، فالوجه الأول راجع إلى الاستحالة العرضية الناشئة من القبح، والثاني راجع إلى الاستحالة الذاتية الناشئة عن استلزم تخلف المعلول عن علته.

في هذين الوجهين ظهر أنَّه لو انحصر منشأ الشك في إرادة الحقيقة في احتمال تعتمد المتكلم بترك القرينة، يحصل القطع بارادة الحقيقة، وأنَّ الشك يكون بدويأً، وإذا

التفت إلى أحد الوجهين المذكورين يحصل القطع بإرادة الحقيقة.

وكيف كان: فإذا عرفت أنَّ الأصل المقرر— المسلم عند العقلاء، وأهل اللسان— البناء على عدم كل من الاحتمالات المذكورة، مع قيامها— أي قيام تلك الاحتمالات— في محاوراتهم في مثل المقام، أي فيما إذا أطلق اللفظ مجردًا عن القرينة، مع تمكّنهم من السؤال والفحص عنها، فثبتت أنَّ أصالة الحقيقة من الظنون المعتبرة التي لا يتوقف الركون إليها على ثبوت الانسداد في الأحكام.

نعم بعض تلك الاحتمالات، وإن كان بدوياً، لكن كلها ليست كذلك، بل أكثرها مستمرة، غاية الأمر أنَّ العقلاء لا يعتنون بها، لا أنهم لا يحتملونها، حتى يقال: إنه خارج عن محل البحث، ولا ريب أنَّ النتيجة تابعة في الظنية والقطعية لأحسن مقدماتها، فإذا صار بعض مقدمات حل اللفظ على حقيقته الذي هو النتيجة في المقام ظنية، فهو تابع لها، فيصير ظنياً بالظن المعتبر، لحصول الظن به— من الظنون المعتبرة خاصة.

والحاصل: أنه بعدما ثبت أنَّ مقدمات أصالة الحقيقة من الظنون الخاصة، الغير المتوقفة على الانسداد، فتكون هي أيضاً من الظنون الخاصة فثبت المطلوب.

هذا، ولكن للنفس فيه تأملاً وتزلزاً، فإن العقلاء، وأهل اللسان، وإن كانوا لا يتوقفون في حل اللفظ على حقيقته في مقام الشفاه عند تجرده عن القرينة، بل استقرت طريقتهم على حمله عليها— حينئذ— بحيث لا يوجب أحد من الاحتمالات المذكورة توقفهم في فهم المراد، لكن لا ريب أنَّ تلك الاحتمالات لبعدها غاية بعد، كانت بحيث يحصل القطع بعدها غالباً، بحيث يكون احتمالها مجرد الإمكان العقلي، مضافاً إلى قيام البرهان العقلي على استحالة بعضها، كما عرفت، فحينئذ فالخطب في إثبات سيرتهم على حل اللفظ على حقيقته مجردًا عن القرينة، مع قيام تلك الاحتمالات، أو بعضها بحسب الواقع وبحسب اعتقادهم.

وبعبارة أخرى، إثبات أنهم يكتفون بظاهر اللفظ، مع عدم القطع بكونه مرادًا، بسبب بقاء واحد من الاحتمالات، مع تمكّنهم من تحصيل القطع بالسؤال، وإن كانت إرادته مظنونة، فإن هذه الصورة أقوى صور كون الظاهر غير معلوم المراد، ولا يبعد دعوى ثبوت ذلك في تلك الصورة المذكورة، وأما في غيرها من صورتي الشك بارادة الحقيقة، أو الظن بعدم إرادتها، فدون إثباته فيها خرط القتاد، إذ من المعلوم أنَّ الأصل المذكور— أي أصالة الحقيقة— ليس من الأحكام التعبدية المأمور بها من

الشارع، بل هي من القواعد العرفية في محاوراتهم، ولا مرية أنه لا يعقل تعبد العقلاء بمجرد الشك من دون أمر لهم، كما هو المفروض، فكيف بما إذا كان الظن على الخلاف، وكيف كان فيمكن دعوى ما ذكر في الصورة الأولى، فإن بناء العقلاء على العمل بالظن في أمورهم، وأما في الآخرين فلا.

وإن شئت توضيح الحال، فارجع إلى العرف فيما إذا أمر المولى عبده بقتل ولده، أو تخريب داره، وغير ذلك من الأمور العظيمة، وشك العبد في كون المراد ظاهر هذا الخطاب، ولم يستفاد من المولى، مع تمكنه منه، ففعل بمقتضى ظاهر اللفظ الذي كان مشكوك الإرادة عنده، ثم انكشف أن مراد المولى كان غير ذلك الظاهر، فلا ريب أنه بعد اطلاع العقلاء على كون العبد شاكاً في ذلك عند سماع الخطاب، وامتثل شاكاً، فهم لا يرتابون في استحقاقه الذم واستحقاقه العقاب من مولاه. ولو كان ظاهر اللفظ حجة، من دون تقييده بالقطع، أو الظن بإرادته، لما كان للمولى عقابه وذمه، ولو عاقبه يقبحه العقلاء، وقد عرفت خلافها.

ومن هنا ظهر ضعف القول باعتبار الأصل المذكور من باب الظن النوعي، فإن الظن النوعي شك فعلاً في بعض صوره، مضافاً إلى اجتماعه مع الظن بالخلاف، بل ملاحظة تلك الأمثلة توقفنا عن دعوى ما ذكر في الصورة الأولى أيضاً.

وكيف كان، فإذا ثبت ذلك، ولو في الصورة الأولى، فيما إذا لم يحصل العلم بكون الحقيقة مرادة، ولو مع الظن بإرادتها، مع التken من السؤال – كما هو المفروض – مشكل غاية الإشكال، فيشكل التمسك ببناء أهل اللسان، واستقرار سيرتهم على حمل الألفاظ على حقائقها مجردة عن القرينة في محاوراتهم الشفاهية، لما عرفت من أنّ الغالب حصول القطع لهم بالمراد حينئذ، بحيث يشد الشك فيه غاية الشذوذ، ولم يعلم من حاهم البناء على ما ذكر في صورة الشك في كون الحقيقة مرادة، ولو مع الظن بإرادتها مع تمكنتهم من السؤال، ومع ذلك لا يثبت كون أصالة الحقيقة في مقام الشفاه من الظنون الخاصة المعتبرة.

فإن قيل: إننا نجد في العرف أنه لو أمر المولى عبده بشيء، فترك العبد الاتيان بذلك الشيء معتذراً، بأني لم أتيقن بكون الظاهر مراداً، لم يعذر ويستحق الذم والعقاب عند العقلاء قطعاً، ولو كان اعتبار الظهور اللغطي وأصالة الحقيقة متوقفاً على العلم، لما كان وجه لذمه وعقابه.

قلنا: إن ذمه واستحقاقه العقاب – حينئذ – لأجل ظهور كذبه في دعواه

عدم العلم، فإنّ منشأ احتمال خلاف إرادة الحقيقة — كما عرفت — يكون بمثابة من الضعف، لندرته و شذوذه، بحيث يحصل القطع بعده.

فإن قلت: إنّا نرى أنّه لو علم صدق العبد في مقالته، بحيث صدقه المولى أيضًا لصَحَّ ذمه و عقابه أيضًا.

قلنا: إنّ صحتها حينئذ؛ لأجل تقصير العبد في فهم مراد المولى مع تمكّنه من السؤال بسهولة، فلما لم يحيط ، مع تمكّنه منه، فصحتها لذلك ، لا لأجل كون الظاهر حجة عليه، فظهر أنّ الظاهر حينئذ ليس حجة لا للمتكلّم ولا عليه، ولا للمخاطب ولا عليه.

فإن قيل: إنّ الذي ذكرته من وجوب الاحتياط والسؤال — عند طروء الإجمال — في كون الحقيقة مراده تخريب لما بني عليه المحققون، من الرجوع إلى أصالة البراءة فيما إذا كانت الشبهة من جهة إجمال النص ، إذ مقتضى ما ذكرته وجوب الاحتياط ثمة.

قلنا: أولاً: إنّ بناءهم على ما ذكرت في غير ما نحن فيه، فإنّه مختص بالخطابات الغيبية، والذي ذكرنا إنّها هو في الخطابات الشفاهية، ولا تنافي ولا تخريب.

Books.Rafed.net

وثانياً: إنّ العمل بأصالة البراءة مطلقاً موقوف على الفحص عن المعارض، ثم بعد اليأس منه يرجع إليها، وذلك إنّما يتصور في الخطابات الغيبية، وأمّا في الشفاهية التي هي محل الكلام، فلا ريب أنّه بعد الفحص يتبيّن الحال ، ويحصل القطع بالواقعة، فلا مجرّى بعده لأصالة البراءة، هذا بخلاف الخطابات الغيبية، فإنه لا يحصل القطع غالباً، فيبقى لها المجال فيها.

و كيف كان، فحال المخاطب — في الخطابات الشفاهية — في وجوب السؤال عليه عن الواقعه من المتكلّم، نظير حال أهل الجahليّة الذين كانوا في أول بعث الرسول — صلّى الله عليه و آله و سلم — في وجوب رجوعهم إلى النبي — صلّى الله عليه و آله و سلم — فيأخذ معالم دينهم منه — صلّى الله عليه و آله و سلم — فيما إذا احتملوا حكمًا جديداً، فإنّهم مع أنّ الشبهة في حقّهم بدويّة لم يجز لهم التقادع عن السؤال ، والرجوع إلى البراءة الأصلية إجماعاً، وضرورة من الدين، بل كان يجب عليهم الرجوع ، والسؤال عن حقيقة الحال عند قيام الاحتمال.

والنكتة في ذلك كله ما ذكرنا من توقف العمل على البراءة الأصلية على الفحص عن المعارض، وعن حقيقة الحال، ولما كان الحال يتبيّن بالسؤال للمخاطب فيما نحن فيه، وللمكلفين في ذلك الزمان، فلم يبق بعده مجرى لها حتى يرجع إليها.

هذا تمام الكلام في اعتبار أصالة الحقيقة بالنسبة إلى حال التخاطب في حق المشافه الذي هو المخاطب.

وأما غيره، فع قطعه بعدم القرينة المكتنف بها الكلام حال الخطاب، فهي معتبرة، في حقه أيضاً، سواء كان ذلك الغير حاضراً في مجلس الخطاب أو غائباً عنه، فإن الأصول المتقدمة – كما عرفت – تفيد كون الحقيقة مراده للمتكلم عند تجريد اللفظ عن القرينة، فإذا قطع الغير بتجريده عنها حال التخاطب، تفيد تلك الأصول المعتبرة ما أفاده للمخاطب، من كون الحقيقة مراده، فيرتَب الغير – حينئذ – ما يترتب على إرادة الحقيقة من الأحكام، هذا كله فيما إذا قطع بعدم القرينة.

وأما إذا احتملت، فاعتبار أصالة الحقيقة حينئذ مبني على اعتبار أصالة عدم القرينة، فإن الأصول المتقدمة لا تقتضي كون الحقيقة مراده حينئذ، فإنها إنما تقتضي ذلك في صورة القطع بعدم القرينة، وأما مع احتمالها فلا، لأنها لا تمنع عن إرادة غيرها مع نصب القرينة، فمعه كيف يجوز اقتضاها لنفي هذا الاحتمال ؟ فإن كون المتكلم - في مقام التفهم ، أو عدم غفلته ، أو عدم تعمده على ترك القرينة أو عدم بدأه - لا يقتضي شيئا منها عدم إرادة المحاجز مع القرينة .

والحاصل: إنَّ احتمال عدم إرادة الحقيقة ناشئٌ من وجوهٍ:
الأول: أن لا يكون المتكلِّم في مقام التفهيم وإرادة المعنى من اللفظ.
الثاني: كونه مريداً للمجاز مع سهوه أو غفلته عن نصب القراءة.
الثالث: كونه مريداً له، مع تعمدِه على عدم نصبيها، إما سفهَا أو لبداء حدث

الرابع: كونه مریداً له، مع نصبه للقرينة، مع اختفائها على غير المتكلم.
ولاريب أنَّ الأصول المتقدمة إنما تفيد نفي احتمال الوجوه الثلاثة الأولى.
وأما الأخير فلابد من نفي احتماله: إما بالقطع، أو بالأصل، فلما كان
مفترض الكلام عدم القطع، فيتوقف نفي الأصل المذكور على اعتبار أصلية عدم
القرينة، وستعرف الكلام فيها مفصلاً إن شاء الله.

ومن الظنون اللفظية التي قام القاطع على حجيتها – في الجملة – أصلالة عدم

القرينة، ويراد بها البناء على عدم القرينة عند احتمالها، وإنما خصصناها بالبحث، مع أنها كسائر الأصول المتوقف عليها أصالة الحقيقة، لأنَّه لاختلاف — ظاهراً — في اعتبار غيرها من الأصول المتقدمة، وإنما الخلاف فيها.

فنقول: الأكثرون، ومنهم شيخنا الأستاذ دام ظله على اعتبارها مطلقاً^(١).

ويظهر من الحق القمي^(٢) (قدس سره) ومن المعلم^(٣) أيضاً على أظهر الاحتمالين فيه التفصيل بين من قصد إفهامه، وبين من لم يقصد، باعتبارها للأول وبعدمه للثاني.

والمحكي عن ظاهر بعض، والمحتمل من كلام صاحب المعلم^(٤) التفصيل بين المشافه، وبين الغائب، باعتبارها للأول، دون الثاني.

حججة القول الأول: الاتفاق من العلماء، وأهل اللسان في كل زمان على اعتبارها مطلقاً، غاية الأمر أنَّ بناءهم على الفحص في الخطابات الغيبية، لكنهم بعده لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته لأجل احتمال القرينة، بل يبنون على عدمها حينئذ، ويحملون اللفظ على حقيقته.

والذي يمكن أن يوجه به التفصيل الأول، ما ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله) من تسلیم الاتفاق فيما إذا كان احتمال القرينة من جهة احتمال الغفلة عنها، فحينئذ يبني على عدمها، لأصالة عدم الغفلة، فإنَّها، كما كانت معتبرة بالنسبة إلى المتكلم، فكذلك معتبرة بالنسبة إلى غيره، وأما إذا كان الاحتمال المذكور ناشئاً من احتمال اختفاء القرينة، لعرض مانع غير الغفلة، فلا اتفاق حينئذ، فيتوقف اعتبارها — حينئذ — على إثبات الانسداد في الأحكام، فيخرج عن محل الكلام، فإنه في إثبات كونها من الظنون المخصوصة الغير المتوقف اعتبارها على المقدمة المذكورة.

وأما التفصيل الثاني، فهذا التوجيه أنساب له منه بالنسبة إلى التفصيل

(١) فرائد الأصول ٤٢، ٤٣ في الجواب عن تفصيل الحق القمي في حجية ظواهر الكتاب.

(٢) القوانين ج ١: في آخر مسألة حجية الكتاب: ٣٩٨، ٤٠٣ عند قوله ومن جميع ذلك ظهر أنَّ حجية ظواهر القرآن الخ وكذا في أول مسألة الاجتهاد والتقليد ج ٢: ٣٠٦، ٣٠٧ عند قوله: فإنْ قلتَ الذليل عليه أنه ظاهر الكتاب مثلاً وهو حجية أجمعوا الخ فراجع فإن ما أفاده في هذا البحث الاخير دال على التفصيل المنسوب إليه بنحو أوضح.

(٣) معلم الأصول: ١١٢ أصل ما وضع خطاب المشافهة الخ، بضم ما أفاده في مبحث خبر الواحد: ١٩٣ حيث قال: لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مرَّ انه مخصوص بال موجودين في زمان الخطاب الخ.

السابق، فحينئذ ينبغي توجيهه بهذا الوجه أيضاً.
ووجه الأنسيّة سلامته — حينئذ — عما أورد شيخنا الأستاذ عليه — عند
توجيهه — التفصيل الأول من عدم جريانه في حق غير المشافه وإن قصد إفهامه.
وكيف كان، ففي كلّ من الوجهين نظر:

أما الأول: أعني حجة المشهور، فلأنّه لم يتحقق لنا الاتفاق المذكور في صورة
المشافهة، بأن يكتفي أهل اللسان في مقام الشفاه بظاهر اللفظ، مع احتمال إرادة
خلافه، واحتفاء القرينة لأجل الغفلة عنها من دون سؤال، مع التمكّن منه بلا مشقة،
مع أنه لا يتعقل التّعبد بالشك من العقلاة من دون أمرهم عليه، كما هو المفروض.

وكيف كان، فنحن نسلّم أنّ عمل أهل اللسان — في محاوراتهم الخارجية —
على حمل اللفظ على حقيقته من دون توقف، لكنه لم يعلم من حا لهم أن ذلك لأجل
حصول العلم لهم، نظراً إلى بعد احتمال الغفلة، بحيث يحصل القطع بعدمها عادة،
ويكون احتمالها مجرد الإمكان العقلي، أو أنه مع قيام احتمال الغفلة.

وتمام الخطاب إنّما هو بإثبات الاحتمال الثاني، ولو في بعض الموارد.
ومن هنا ظهر اندفاع ما لوقيل بعدم قبول الاعتذار من العبد في تركه العمل
بظاهر الخطاب الصادر من مولاه باحتمال إرادة خلافه، وغفلته عن فهم القرينة، لما قد
عرفت من الجواب عن ذلك في أصالة الحقيقة.

وحاصله كما — هنا — إجمال جهة البناء، بأنّه هل هو من جهة حصول العلم
عادة، فلا يسمع دعوى العبد واعتذر، أو من جهة قيام الظاهر حجة عليه مع احتمال
إرادة خلافه، واحتفاء القرينة، فإذا لم يثبت ذلك في بعض الموارد، فلا يمكن القول
باعتبار الأصل المذكور مطلقاً.

نعم الإنصاف ثبوت ذلك في الخطابات الغيبية، كما سيجيء بيانه، لكنه
لا يكفي في دعوى الإطلاق.

وأما الوجه الثاني: فظهور الجواب عنه مما قررنا في الجواب عن الأول، من عدم
ثبوت سيرة أهل اللسان — مع التمكّن من تحصيل العلم بالسؤال بلا مشقة — على
العمل بأصالة عدم القرينة، والبناء على عدم الغفلة مع احتمالها، فظهر بطلان
التفاصيل كلّيّها.

أما الأول منها: فلأن المدعى فيه إثبات اعتبار أصالة الحقيقة عند الشك
بالنسبة إلى من قصد إفهامه، سواء كان مشافهاً أو غائباً.

وأما الثاني: فلا خلاص دعوى اعتبارها بخصوص المشافه، وقد عرفت عدم اعتبارها في حق المشافه، ورکونه إليها عند الشك مع التمکن من تحصیل العلم، كما هو مفروض البحث.

هذا مضافاً إلى ما يرد على الأول، من عدم ارتباط إجماع العلماء بما نحن فيه، إذ ليس الغرض إثبات اعتبارها تعبداً.

اللهem إلا أن يقال: إنه مع ثبوت اتفاقهم، فهو يكشف عن جيلتهم على العمل بها، واستقرار طريقة عرضها، نظراً إلى أن اختلاف أمندقتهم وأرائهم - غایة الاختلاف - يعني من الاتفاق عادة، لولا اقتضاء جيلتهم ذلك.

مضافاً إلى ما يرد على الوجه الثاني في الاستدلال به على التفصیل الأول، من اقتضائه عدم اعتبار الأصل المذكور بالنسبة إلى الغائب مطلقاً، وإن قصد إفادته، نظراً إلى أن مبني التفصیل على استناد الأصل إلى أصالة عدم الغفلة فيعتبر، وعلى استناده إلى استصحاب عدم القرینة، فلا.

وكيف كان، فالتحقيق - في المقام - التفصیل بين المشافه والغائب، باعتباره للثاني، دون الأول، عكس التفصیل الثاني، والدليل على ذلك:

أما على عدم اعتباره للأول، فيما عرفت من عدم ثبوت بناء أهل اللسان على العمل به في حال الشفاه، مع التمکن من تحصیل العلم بلا مشقة.

وأما على اعتباره للثاني فإن إجماع العلماء على العمل به في الخطابات الغيبة، مع التمکن من تحصیل العلم بعد الظن بعد القرینة، بحيث لا يتوقفون عن العمل، وحمل الخطاب على حقيقته باحتمال القرینة بعد الفحص عن مظانها، فإن اتفاقهم - مع اختلاف أمندقتهم - يكشف عن استقرار طريقة عرضها على ذلك، وإجماع أهل اللسان، وبناء العقلاء في كل زمان على ذلك.

ولا يرد عليه ما أوردنا على اعتبار الأصل في الخطابات الشفاهية، من أن عملهم لعله لحصول العلم بعد القرینة؛ لأنَّ القطع حاصل بأنَّ الغالب في الخطابات الغيبة التي يعملون بظواهرها عدم حصول العلم، وقيام احتمال القرینة، ولو بعد الفحص.

لا يقال: إنَّ حاصل ما ذكرت دعوى اعتبار الأصل المذكور من جهة الانسداد، فلما يكون من الظنون الخاصة.

لأنَّا نقول: نحن نسلم الانسداد، لكن ليس كل ظن يكون اعتباره من جهة الانسداد ظناً مطلقاً، فإنَّ المراد بالظن المطلق في المقام مثبت اعتباره لأجل انسداد باب

العلم بكل^(١) الأحكام الشرعية، وإن كان مفتوحاً في نفس الألفاظ، والانسداد الذي نحن نسلمه إنما هو في نفس الألفاظ، مع قطع النظر عن الأحكام الشرعية، وهذا لا يوجب كونه ظناً مطلقاً، فإن الحكمة في اعتبار جميع الأصول العقلائية هو الانسداد الغاليبي، لفظية كانت، كما في الأصول المعروفة في المقام، من أصالة عدم الغفلة، وعدم السهو، وعدم السفه، وغيرها، أو عملية كالاستصحاب، وأصالة البراءة—بناء على اعتبارهما—من باب الظن، وكالظن بالأمور المستقبلة، كالظن بالسلامة فإنه أيضاً من الظنون المعتبرة العقلائية، والحكمة في اعتباره إنما هو انسداد باب العلم بالأمور المستقبلة غالباً، فذلك دعاهم على البناء عليه في جميع أمورهم.

ثم إنه لا يرد علينا—حينئذ—أنه كيف يمكن تعبد العقلاء بغير العلم في مورد يتمنّون منه، كما في بعض الموارد، فإن المدعى ثبوت الانسداد في الغالب، فهو اعتراف بانتقاده في بعض الموارد فيرد المذور.

وتفصيغ دفعه: إنه لا يربّ أنه ليس لحصول العلم أسباب منضبطة، في مقام استكشاف المرادات، بل أسبابه—في المقام—هي الخصوصيات اللاحقة لخصوص المقامات.

هذا بخلاف مقام استكشاف الأوضاع، فإنه—كما عرفت—له أسباب منضبطة، كالتبادر، وعدم صحة السلب، وغيرهما من الأسباب، بحيث لا يختص إفادتها العلم لشخص، دون شخص، أو حال دون حال، فلذا تعرّضنا للبحث عن صغرياتها ثمة، وتركنا البحث عنها فيما نحن فيه، لعدم دخولها في المقام تحت ضابط قانوني، فإذا ثبت أنها ليس لها ضابط في المقام، فلا يختص صوره بإمكان تحصيل العلم، حتى يجب تحصيله فيها، إذ ربما يحصل العلم في بعض الصور لأحد ولا يحصل لغيره ذلك في ذلك البعض، وربما يحصل لشخص واحد في حال دون آخر.

وكيف كان، فحصول العلم في بعض صور المقام اتفاقي، لا يدخل تحت قانون حتى يجب تحصيله، والتتكلف وتحمل المشقة في جميع الموارد، لأجل احتمال خصوصية مفيدة للعلم في بعضها، موجب لاحتلال النظام.

والحاصل: أنه إذا كان الداعي—إلى البناء على العمل بغير العلم—رفع الحرج والمشقة، وتسهيل الأمور فذلك أمر حسن عند العقل، بل واجب، فلا يرد السؤال

(١) كان في الأصل (عمل) وهو خطأ والصحيح ما أثبتناه.

المذكور أصلاً، لابتنائه على التعبد بغير العلم، من دون داع إليه، وغرض صحيح يقتضيه، وقد عرفت وجودهما في المقام.

هذا، ثم إنَّه بقي الكلام في أنَّ اعتبار أصالة الحقيقة من جهة أصالة عدم الغفلة، أو أصالة عدم القرينة، على القول بها مطلقاً، أو بأحد من التفاصيل المتقدمة، هل هو على الإطلاق، ومن باب الظن النوعي بالمعنى الأعم الشامل لصورة الظن بالخلاف إلى أن يعلم بالقرينة على المجاز، أو من باب الظن النوعي بالمعنى الأخص الختص بغير صورة الظن بالخلاف الشامل لصورة الظن بالوافق، ولصورة الشك بالمعنى المتعارف، أو من باب الظن الشخصي بالمعنى المعروف.

الأكثرون على الأول، لكنَّهم بين قولين، فالأكثر منهم على ذلك فيما إذا [لم^(١)] يكتنف الكلام بشيء يصلح لكونه قرينة اعتمد عليها المتكلم، وأراد المجاز، كما في المجاز المشهور، فإنَّ الشهرة – المكتنف بها اللفظ – تصلح لاعتماد المتكلم عليها، وإرادة المجاز، وكذلك الجمل المتعقبة بقيد يصلح لرجوعه إلى الجميع، أو إلى الأخير خاصة، فإنَّ المشهور في أمثال المقام عدم حمل اللفظ على حقيقته بناء على عدم القرينة. ثمَّ المشهور منهم التوقف، وعدم حمله على المجاز أيضاً، وبعضهم حمله على المجاز، كأبي يونس، والقول الآخر المقابل لقول الأكثرون أبي حنيفة حيث إنَّه حمل اللفظ على حقيقته حينئذ أيضاً.

وكيف كان، فقد عرفت الكلام مفصلاً في المجاز المشهور، ومن الأكثرين الذاهبين إلى التوقف حينئذ الشيخ محمد تقى^(٢) (قدس سره) وشيخنا الأستاذ^(٣) دام ظله.

والمحكي عن أكثر المحققين كما في المفاتيح اختيار الثاني، أي الظن النوعي بالمعنى الأخص و منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد، والمقدس الأردبيلي في مجمع الفوائد، وصاحب المعالم، وصاحب الرياض على ما حکى عنهم في المفاتيح^(٤) فإنَّ صاحب المفاتيح (قدس سره) نسب إليهم القول بالظن النوعي

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ٤٠، ٤٦، ٧١، إلا أنه قدس سره قائل بالتوقف في بعض الصور من أقسام المجاز الراجح.

(٣) فرائد الأصول: ٤٥

(٤) مفاتيح الأصول ٣٣، ٣٤.

وجعل الثرة بين هذا القول، وبين القول الثالث – أي اعتبار الظن الشخصي – أنه يحمل اللفظ في الأمثلة المذكورة، وهي المجاز المشهور وأمثاله على المعنى الحقيقي على هذا القول، ويتوقف على القول الثالث.

أقول: في نسبته (قدس سره) هذا القول إليهم نظر، بل منع، فإنّ منهم صاحب المعلم، ولا يتحقق أن كلامه في آخر مسألة الأمر في الفائدة التي ذكرها، التوقف في المجاز المشهور، فهو ظاهر في موافقته للقول الأول، ولعلّ غيره من المحققين المذكورين كلماتهم أيضاً هكذا، فاستظهر السيد صاحب المفاتيح منها هذا القول، وكيف كان فنسبة هذا القول إلى صاحب المعلم لا أعرف له وجهاً.

وأما غيره فلابد من الرجوع إلى كلماتهم، فلعله يظهر لنا غير ما ظهر للسيد المذكور (قدس سره).

والمحكي عن الحق الخونساري^(١) والد جمال الدين الخونساري (قدس سرهما) اختيار الثالث.

حجّة كل واحد من الأقوال، إنما هي طريقة أهل اللسان، وسيرتهم، فإن كل واحدة من الجماعات يدعون سيرة أهل اللسان على طبق القول الذي اختاروه.

والذي يقوى في النظر هو القول الأول للأكثر، من حمل اللفظ على حقيقته مطلقاً إلى أن يعلم بالقرينة فيما لم يكتنف اللفظ بشيء متصل من حال، أو مقال يصلح لكونه قرينة، فإن الذي نجده نحن من طريقة أهل اللسان - فيما يعتبرون أصالة الحقيقة، ولا يوجبون تحصيل العلم بالمراد - البناء على حمل اللفظ على ظاهره العرفي، وهو الظاهر الذي يفهمه العرف من اللفظ مجردأ عن القرينة، وإن لم يحصل الظن هذا الشخص، أو حصل له الظن بالخلاف من الأمور الخارجية الغير المكتنفة باللفظ، فظهور ضعف القول الثالث.

ولعلّ المحقق المذكور (قدس سره) نظر إلى الإشكال الذي أوردناه على اعتبار أصالة الحقيقة في حال التخاطب من عدم تعقل العقلاء التبعد بالشك . ولكن هذا الإشكال يناسب لاختيار التفصيل – ثمة – لافيا نحن فيه، إذ بعد البناء على اعتبار أصالة الحقيقة، فلا ريب أنها لا تفيد القطع، بل المراد معها مشكوك ، فلا وجّه للتفصيل هنا لذلك .

(١) لاحظنا نسختين ولكن كانتا ناقصتين وما عثرنا على نسخة كاملة.

وأما القول الثاني فظاهر ضعفه من جهة اعتبار عدم الظن بالخلاف. ثم إنه يرد عليه الإشكال أيضاً، في حل اللفظ على الحقيقة في الأمثلة المذكورة، لما قد عرفت من أن بناء أهل اللسان على العمل بالظواهر العرفية، ولا ريب أنه بعد اكتناف اللفظ بشيء متصل يحتمل كونه قرينة، لا يبقى له ظهور عرفي حتى يعمل به.

ثم – هنا – تفصيل آخر للسيد المتقدم – أعني صاحب المفاتيح^(١) (قدس سره)، وهو أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ، إن حصل من امارة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر، فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثل له: بما إذا ورد في السنة المتواترة عام، وورد فيها أيضاً خطاب محمل بوجوب الإجمال في ذلك العام، ولا يوجب الظن بالواقع.

والجواب عنه: ما ذكره شيخنا (دام ظله) في رسالته في هذا المقام فراجع^(٢).

وكيف كان، فقد عرفت المختار – في اعتبار أصالة الحقيقة – من اختصاصها بالخطابات الغيبة، ولا ريب أن أهل اللسان لا يفرقون – حينئذ في العمل بالظاهر العرفي من اللفظ – بين كونه مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً بغير الظن المعتبر على خلافه. ويكشف عن ذلك الرجوع إلى الفحص عن أحواهم في مثل المكaitib، والرسائل، حيث أنك تراهم يجعلون ظاهر اللفظ حجة، ويرتبون عليه أحكامه من غير أن يتوقفوا ، مع الظن الغير المعتبر على خلافه.

ألا ترى أنه لو كتب أحد لآخر مكتوباً، وكتب فيه الشتم والسب على ثالث، فوق المكتوب بيد ذلك الثالث، فلا يتوقف في جعله حجة على الكاتب، بحيث لو اعتذر الكاتب بأنني لم أقصد من الكتابة الشتم، وإنما قصدت به المشق^(٣) لم يسمع منه ذلك ، ويصح عقابه عند العقلاء .

هذا، ومن الظواهر اللغوية المجازات المحفوظة بالقرائن وهذا ما هو المشهور من أن المجازات مع القرائن حقائق ثانوية، أي في حكمها، ويراد بها وجوب حمل اللفظ عليها، عند الخلو عن الصارف لللفظ عن الظهور، الذي حصل له بواسطة قرينة، ولو مع عدم إفاده اللفظ العلم بكون الظاهر مع القرينة مراداً، وهو أي ظهور اللفظ مع القرينة على قسمين:

(١) مفاتيح الأصول للسيد محمد: ٣٦.

(٢) فرائد الأصول: ٤٥.

(٣) للمشق معان عديدة والمعنى المناسب هنا: جذب الكلام وإطالة الرسالة والكتابة .

أحدهما: ما يرجع إلى أصالة الحقيقة في نفس القرينة، وهذا فيما إذا كانت القرينة لفظية.

و ثانيهما: ما يرجع إلى غيرها، وهذا فيما إذا كانت حالية، ووجه رجوعه إلى أصالة الحقيقة – في القسم الأول – أنه إذا قيل: رأيتأسداً يرمي، ودار الأمر بين كونأسد مجازاً في الإنسان الشجاع، أو كون يرمي مجازاً في رمي التراب، كما هو عادة الأسد الغضبان، فظهور الأسد في الإنسان الشجاع مستند إلى أصالة الحقيقة في لفظ يرمي، وهذا القسم من المجاز معتبر عند أهل اللسان بعين اعتبار الحقائق، لأن السبب الداعي إليه، إنما هو متابعة أصالة الحقيقة التي مرر بيان اعتبارها.

اللَّهُمَّ إِنَّ الْأَدْلَةَ الْمُتَقْدِمَةَ فِي اعْتِبَارِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ، لَا تَقْتَضِي أَزِيدَ مِنْ وُجُوبِ حَلِ الْفَظْ عَلَى مَدْلُولِهِ الْمَطَابِقِ، وَأَمَّا تَرْتِيبُ مَعْنَاهُ الالتزامِيِّ، وَهُوَ صَرْفُ لَفْظٍ آخَرَ عَنْ ظَاهِرِهِ، وَكُونُ المرادُ مِنْهُ غَيْرُ الظَّاهِرِ، مَعَ جَرِيَانِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ فِيهِ أَيْضًا، فَلَا.

لكنه مدفوع بأن الأصول العقلائية كلها معتبرة عند العقلاة، وأهل العرف في جميع آثارها – سواء كانت مطابقة، أو التزامية – وإنما يتصور التفكير فيها إذا كان الأصل معتبراً من باب التبعد الشرعي، وأمّا معارضه أصالة الحقيقة في لفظ آخر لنفسها في اللفظ الذي يكون قرينة، فهو مدفوع بأن اللفظ لا يكون قرينة إلا بعد كون دلالته نصاً، أو أظهر بالنسبة إلى دلالة اللفظ الآخر، ولا ريب أنه لا اعتبار لأصالة الحقيقة بعد تعارض دلالة اللفظ بأقوى منها، بل يكون دلالة ذلك اللفظ واردة على أصالة الحقيقة في اللفظ، إذا كانت نصاً، مع قطعية سندها وحاكمتها عليها إذا كانت ظنية في الجملة.

وكيف كان، فلا كلام في تقديم دلالة أحد اللفظين على دلالة الآخر، وجعله قرينة عليه عند التعارض، إذا أحرز كون ذلك اللفظ نصاً أو أظهر دلالة، وإنما الإشكال في المقامات الخاصة في تشخيص تلك الصغرى، إذ كما يقال: إن (يرمي) في (أسد يرمي) قرينة على الأسد، فكذلك يمكن القول بالعكس.

وما ربما يتوهّم ببعض: من جعل المتأخر قرينة من نوع بعدم الأولوية.

وكيف كان، فطريق إحراز الصغرى إنما هو بالرجوع إلى العرف، فكل ما كان من اللفظين أظهر دلالة من الآخر، فهو القرينة.

ثم إن القرينة إذا كانت لفظية، فالظهور المجازي مستند إلى أصالة الحقيقة، كما

عرفت، وإذا كانت حالية، فهو مستند إلى تلك الحال، وكما أنه لا يجوز التأمل في الاعتماد على ظهور اللفظ في المعنى المجازي، وحمله عليه فيما إذا كانت القرينة لفظية، بعد إثراز كونها قرينة، بمعنى كونها أظهر دلالة، فكذلك لا يجوز التوقف في ذلك، فيما إذا كانت القرينة حالية، بعد إثراز كون تلك الحال بحيث توجب ظهور هذا اللفظ في المعنى المجازي عرفاً.

أما على الأول: فلما عرفت من أن مرجع الظهور المجازي - حينئذ - مستند إلى أصالة الحقيقة، وقد عرفت اعتبارها.

وأما على الثاني: فلأن مادل على اعتبار أصالة الحقيقة من بناء العقلاط من أهل اللسان، واستقرار سيرتهم في كل زمان جار فيه أيضاً، وثبت بلا كلام، كما يظهر للمتابع في محاوراتهم، وأما كون بناء العقلاط دليلاً، فهو أمر واضح لا يحتاج إلى الاحتجاج عليه ضرورة إمضاء الشارع لبنائهم مطلقاً.

ثم إن قرائن المجاز لا تدخل تحت ضابطة، بل تختلف باختلاف المقامات، أما إذا كانت لفظية فواضح، إلا أن يجعل الضابط كون اللفظ بحيث يصرف اللفظ الآخر عن ظاهره، لكن كونه كذلك لا يدخل تحت ضابطة، بل هو يتبع الموارد الجزئية.

وأما إذا كانت حالية، فالأمر فيها أوضح، لعدم دخولها تحت ضابطة أصلاً، إلا بالتوجيه المتقدم، من كون الحال مثلاً بحيث توجب صرف اللفظ عن ظاهره عرفاً مثلاً، أو تعينه في المعنى الآخر.

نعم قد يتصور الانضباط في بعض أفرادها، كما في المجاز المشهور، فإن الشهرة حالة للفظ توجب تعين اللفظ في المعنى المجازي بعد قيام قرينة صارفة له عن حقيقته على المشهور، أو بدونها على قول أبي يونس.

وكيف كان، فهي موجبة لظهور اللفظ في المعنى مطلقاً، أو مع قيام قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي في جميع الموارد، بحيث لا يختص كونها موجبة لظهور المذكور مطلقاً، أو مشروطاً، على اختلاف الرأيين ببعض صورها، دون بعض، وكما في الأمر الواقع عقىب توهם الحظر، فإن وقوعه في هذا المقام حالة توجب ظهوره في الإباحة ورفع الحظر، دون الوجوب.

ثم إن القرينة حالية كانت، أو مقالية، قد تكون مانعة عن مقتضى وضع اللفظ وكونه مراداً منه، وقد تكون معينة لغير مقتضى اللفظ، وهو المعنى الغير الموضوع

له، بعد قيام ما منع اللفظ عن مقتضى وضعه، وقد تكون موصوفة بكلتا الصفتين، فعلى الأول صارفة معينة، وعلى الثاني معينة كذلك، وعلى الثالث موصوفة بكلتيها، فعلى الأول: فهي موجبة لظهور اللفظ في غير الموضوع له إجمالاً، وعلى الثاني: موجبة لظهوره فيه تفصيلاً، بعد قيام قرينة صارفة له عن الموضوع له، وأما على الثالث: فهي بنفسها موجبة لظهور اللفظ في غير الموضوع له تفصيلاً فالنسبة بينها أي الصارفة والمعينة عموم من وجہ.

وكيف كان، فكلما ظهر اللفظ في غير المعنى الموضوع له إجمالاً، أو تفصيلاً، ولو بانضمام شيء آخر، فهذا الظهور متبع يجب ترتيب آثاره عليه حسب ما يقتضيه المقام، وبحسب الإجمال والتفصيل، وقد عرفت الدليل على ذلك.

ثم إن إذا قامت قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقى، واتحاد المجاز، فلا إشكال حينئذ في حل اللفظ على ذلك المعنى المجازي، فتلك القرينة الصارفة - حينئذ - معينة أيضاً، وإن تعدد، فقالوا: الحمل على أقرب المجازات، ويعنون به الأقرب إلى نظر العرف، بمعنى أنه يحمل اللفظ - حينئذ - على أظهر المجازات عندهم، بعد قيام القرينة الصارفة على عدم إرادة الحقيقة.

ثم سبب ظهور إرادة هذا المعنى المجازي حينئذ من اللفظ، وصيروته أظهر من بين المجازات مرجعه - على المشهور إلى أحد الأمور الثلاثة:

الأول: الأقربية من حيث الاستعمال، بمعنى أكثرية استعمال اللفظ في هذا المعنى من استعماله في المجازات الأخرى

الثاني: أقربيته من حيث الاعتبار، أي كونه أقرب إلى الحقيقة من حيث الاعتبار العقلي.

وبعبارة أخرى: كونه أكد علاقة للمعنى الحقيقى من بين المجازات، فذلك يوجب أقربيته في نظر العرف حينئذ.

الثالث: مالايكون شيئاً منها، وليس نوعاً من درجاً تتحه جزئيات هذا القسم، وإنما تتميز تلك الجزئيات بنفس النتيجة المذكورة، أعني ظهور اللفظ في ذلك المعنى المجازي الخاص من بين المجازات.

وبعبارة أخرى: إنه كلما وجد مورد في العرف، فيما إذا تعدد المجازات، بعد قيام القرينة الصارفة، يفهمون من اللفظ أحدها بخصوصه، مع انتفاء الأمرين المذكورين بينه وبين المعنى الحقيقى، فالسبب الموجب لذلك الظهور حينئذ، الذي لانعلمه تفصيلاً،

داخل في هذا القسم، وربما يطلق على هذا القسم التبادر تسمية للشيء باسم مسببه، فإنَّ التبادر حقيقة هو هذا الظهور، وذلك القسم سببه فتسميته به بالاعتبار المذكور.

ووقع التعبير عنه بذلك في كلام بعض السادة الأجلاء، حيث قال: إنَّ سبب ظهور اللفظ في المعنى المجازي في صورة تعدد أحد أمور ثلاثة:

الاشتهر، والقرب، والتبادر، وأراد بالاشتهر الأقربية من حيث الاستعمال، وبالقرب الأقربية من حيث الاعتبار، وبالتالي التبادر القسم الأخير.

هذا، ولكن الحق عدم كون القرب الاعتباري سبباً للتعيين والظهور، نعم هو يكون منشأ للأقربية الاستعملية بمعنى أنه شرطٌ شرط فيها، فإنه يتوقف استعمال اللفظ في الغير الموضوع قليلاً أو كثيراً بمحضته، إذ لو لاه لما جاز الاستعمال المجازي، لتوقفه على العلاقة المؤكدة بين المعنى الأصلي والمجازي، لكنه ليس بنفسه صالحًا للتعيين، وظهور اللفظ في الأقرب من جهته.

وما ذكرنا — من المنع — لا ينافي ما ذكره أهل البيان: من أنَّ وجه الشبه — بين المشبه والمشبه به — لا بد أن يكون من أظهر أو صافه ، ليكون سبباً للانتقال من المشبه به إلى المشبه، فإنَّ غرضهم الأظہريّة في نظر العرف، دون الواقع، ونظر العقل.

ثم إنَّ تظاهر الثرة بين ما اخترنا — في الأقربية الاعتبارية — وبين القول الآخر في حديث الرفع، وأمثاله مما قامت القراءة فيه على تغدر حل اللفظ على الحقيقة، مع وجود أقرب اعتباراً من بين المجازات، فعلى ما اخترنا لا يحمل الحديث على رفع جميع الآثار، لكونه أقرب إلى نفي الحقيقة، بل يحمل على الأمر الظاهر عند العرف في مثل هذا التركيب إنْ كان كالمؤاخذة، وإلا فالتوقف.

ثم إنَّ يتربَّ على كون الظهور العرفي معيناً للمعنى المجازي حمل قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم)^(١) على حرمة وطئها، لأنَّه الأظهر عرفاً من بين سائر المحتملات، وكذا حمل قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)^(٢) على حرمة أكلها، لكونه أظهر عرفاً في مثل هذا التركيب، بعد تغدر الحقيقة، فإنَّ الحقيقة في المثالين متعددة الإرادة، لأنَّ الحرمة من صفات الفعل لا الذات، فلا يجوز اتصافها بها.

ثم ليعلم أنَّ مثل هذا الظهور من القسم الثالث، فإنَّ سببه ليس الأقربية

(١) سورة النساء: ٢٣

(٢) سورة المائدah: ٣٠

الاستعمالية، ولا الاعتبارية على القول باعتبارها، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام (لاغيبة لفاسق) فإن ظهوره في نفي الحرمة غير مسبب عن شهرة الاستعمال أو القرب الاعتباري.

وكيف كان، فالمدار في تعين اللفظ في أحد المجازات، بعد تغدر حمله على الحقيقة على الظهور العرفي للفظ في هذا المعنى المجازي، سواء كان مسبباً من كثرة الاستعمال، أو من القرب الاعتباري، أو من غيرهما، فإن الغرض من نفي كون القرب الاعتباري منشأ للظهور، إنما هو نفي الملازمة، كما كانت حاصلة بين الشهرة، والمجاز المشهور، لأنفي إمكانه أو وقوعه أحياناً.

تذنيب:

إذا وقع التعارض بين تلك الأسباب، أعني الشهرة والأقربية الاعتبارية على القول بها، وغيرهما، فيقدم الظهور المسبب عن الأول، ثم المسبب عن الثالث، وأما المسبب عن الثاني، فعلى فرض تسليم كونه سبباً له فهو متأخر عن الجميع، فلا يرجع إليه إلا بعد فقد الآخرين.

خاتمة:

في تعارض الأصول اللغوية، وما يجري بحراها من الأصول المستعملة، في إثبات الأوضاع ونفيها، كأصلية عدم الاشتراك والنقل، إذا فهم المراد من استعمالها، ويدخل فيه البحث المعروف بتعارض الأحوال، لأن المراد بهذه الأحوال أمور يخالف كل واحد منها أصلاً من الأصول اللغوية، كالاشتراك ، والنقل ، والتخصيص ، والإضمار ، والمجاز ، فعارضه بعضها مع بعض يرجع إلى تعارض الأصول اللغوية، فإن تعارض الاشتراك مع النقل يرجع إلى معارضة أصلية عدمها وهكذا ...

وقد يعبر عنها بمسائل الدوران، وإنما أفردوا التخصيص والإضمار، مع أنها قسمان من المجاز، لا اختصاصهما بمزايا ليست في سائر الأقسام، كذا قيل.

لكن الأظهر في وجه الإفراد، هو أن كون التخصيص خصوصاً المتصل منه مجازاً مختلف فيه، والإضمار أيضاً خارج عن حد المجاز المعروف في الحقيقة، وإنما يطلق عليه المجاز في الإعراب توسعًا، فهو ضرب آخر غير المجاز المعروف المحدود في كلامهم.

وإنما أفردوا البحث عن التقيد، والنسخ، مع أنها أيضاً من أحوال اللفظ، مع وقوع التعارض بينها وبين غيرها من الأحوال الخمسة المتقدمة، لأن النسخ ليس قسماً آخر من الأحوال، بل هو داخل في التخصيص، فالبحث عن حكم معارضة التخصيص مع غيره يغنى عن البحث عن حكم تعارض النسخ، مع سائر الأحوال المتقدمة، إذ ليس له خصوصية زائدة من بين أفراد التخصيص، فيكون حكمه حكم مطلق التخصيص، وإنما لهم له بالبحث ليس من جهة البحث عن معارضته مع سائر الأحوال غير التخصيص، بل الغرض الممهد لأجله مبحث بناء العام على الخاص، أو النسخ إنما هو بيان الحال في معارضه أفراد التخصيص بعضها مع بعضها، فيقال فيما إذا ورد عام، ثم ورد خاص: فهل يحكم بالتخصيص الافتراضي بحمل العام الأول على هذا الخاص، أو بالتخصيص الأزمني، فيجعل الخاص نسخاً للعام.

والغرض فيما نحن فيه – أعني تعارض الأحوال – بيان الحال عند تعارض أنواع تلك الأحوال، لأفرادها بعضها مع بعض، فظهور أن إفراد النسخ بالبحث – في مبحث بناء العام على الخاص – ليس إفراداً من الجهة المبني عليها بحث تعارض الأحوال. وأما إفراد التقيد، فلطول البحث فيه بحيث لا يسعه المقام هنا، فإن الجواب السابق لا يتمشى هنا، فإن الغرض في مبحث المقيد والمطلق، هو الغرض في تعارض الأحوال من معرفة حكم معارضه التقيد مع غير نوعه، فإن التعارض هناك بين التقيد في المطلق، أو المحاذ في المقيد.

وكيف كان، فبملاحظة دخول النسخ، والتقيد في الأحوال، فيما نحن فيه ترتقي أقسام تعارض الأحوال إلى أحد وعشرين قسماً، كما يظهر بالتأمل، ولعل الذي حصر الأقسام في العشرة، أهمل هذين، أي النسخ والتقيد فيما نحن فيه، إذ بعد إهمالها ترتقي أقسام تعارض سائر الأحوال إلى عشرة، وبزيادتها يزيد أحد عشر.

ثم إن تنقيح المقال في تعارض الأحوال يتوقف على مراحل ثلاث:

الأولى: في تأسيس الأصل، فيما إذا تكافأت اثننتان منها، إما لعدم مزية لأحدهما على الأخرى أصلاً، أو بناء على عدم اعتبار المزية، والترجح في المقام، واحتياط اعتباره بتعارض الأخبار.

الثانية: في ذكر المزايا والمرجحات النوعية، وأما الشخصية التي تفيد الظن الفعلي بأحد الطرفين، فهي باعتبار عدم انضباطها، لم تصلح لتعلق غرض الأصوليين بذلك في المقام.

الثالثة: في اعتبار تلك المزايا وعدمه، ومسالتنا هذه إنما هي المرحلة الثالثة، فلنقدم الكلام في المرحلة الأولى، وقبل الشروع لابد من تمهيد مقدمة: وهي أن محل النزاع في تعارض الأحوال وتكافئها أعم من أن يكون التعارض بين الحالين ذاتياً - بمعنى كونه ناشئاً عن مقتضى ظاهري اللفظين، كما في أسد يرمي، فإن التعارض بين مجازية الأسد في الشجاع وبين مجازية يرمي في رمي التراب، وبقاء الأسد على حقيقته ناشئ عن مقتضى ظهور اللفظين، فإن ظاهرهما متنافيان بالذات، لا يجوز الجمع بينهما عقلاً - أو عرضياً مسبباً عن العلم الإجمالي بعدم إرادة ظاهر أحد الخطابين، فإن الأمر حينئذ دائر بين التصرف في ظاهر ذلك الخطاب، وجعله هو المعلوم بالإجمال، وبين التصرف في ظاهر هذا الخطاب، بسبب العلم الإجمالي بحيث لولاه لا يمكن الجمع بينهما.

وهذا كما في قوله تعالى : (والطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعلتهن أحق بردهن) ^(١) إذ لا ريب أنه لا تنافي بالذات بين بقاء العام الذي هو المطلقات على عمومه، وبين بقاء الضمير على ظاهره، وهو اتحاده لما أريد من المرجع بأن يكون المراد بالمطلقات أعم من الرجوعية والمطلقة بالطلاق البائن، كما هو ظاهره، ويكون المراد بالضمير في بعلتهن مطلق المطلقات - كما ذكر متعدد الضمير مع ما أريد من المرجع، فلا يلزم خلاف أصل في شيء منها، لكنها قام الإجماع على اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات، فلا يمكن حينئذ أن يراد بالضمير مطلق المطلقات، بل لابد من أن يراد به الرجعيات خاصة، فبذلك يدور الأمر بين الاستخدام وبين التخصيص في العام، إذ لو أريد من العام مطلق المطلقات، يلزم الاستخدام في الضمير، لعدم مطابقته حينئذ لما أريد من المرجع، وإن أريد اتحاده لما أريد منه، وعدم الاستخدام يلزم التخصيص في العام.

فقد عرفت أن العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظاهرين، أحدهما العموم، وثانيهما ظهور الضمير في مطابقته لما أريد من مرجعه أوجب هذا التعارض، وإلا فلا تعارض بينهما بالذات كما عرفت .

هذا، ثم إن النزاع في المقام فيما إذا لم يكن في بعض تلك الأحوال مسبباً عن الشك في الآخر، فالالأصل في الشك السببي مقدم على الشك في المسبب، كما تحقق ذلك في

تعارض الاستصحاب، بل الأمر هنا أوضح، لأن الأصول اللفظية كلها أمارات ظنية، ولا يعقل الظن بوجود المسبب، مع الظن بعدم السبب، بل يرتفع الأول بالثاني عقلاً، والمفروض حصول الظن من الأصل النافي للسبب، فيرتفع الذي كان الشك فيه مسبباً عن الشك في ذلك السبب.

ومن هذا الباب دوران الأمر بين تخصيص العام المتعقب بالضمير، وبين ارتكاب الاستخدام في الضمير، وبقاءه على حاله، كما في الآية المتقدمة حيث أن حمل المطلقات على ظاهره – الذي هو العموم – يوجب الاستخدام في ضمير (بعولتهن) للإجماع على عدم الرجوع في جميع أقسام المطلقة، كما عرفت، فيدور الأمر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته، أعني المطابقة للمراد بالمرجع، وبين إبقاءه على العموم، والتزام الاستخدام في الضمير، لكن الشك في الثاني لما كان مسبباً عن الشك في التخصيص، فبأصالة عدمه يثبت الاستخدام، وإن كان التخصيص في نفسه أرجح من المجاز مطلقاً، فإن الظن بالمزيل، يرفع الظن بالمزال، وإن كان أضعف الظنون، وكذلك الأصل فيه يرفع الأصل في الثاني، وإن كان أضعف اعتباراً من الأصل في الثاني.

ويظهر لمراجعة القاعدة المذكورة أعني تقدم الأصل في المزيل على الأصل في المزال ثمرات كثيرة في مسائل العدة في غير الرجعيات في الفقه، إذ عليها يتمسك بعموم المطلقات الذي هو موضوع حكم الترخيص بثلاثة قروء على إثبات ذلك الحكم، أي الترخيص بثلاثة قروء في مطلق المطلقات، إلا ما قام الدليل على خروجها، وعلى عدمها، إنما بالحكم بحقيقة الضمير، بأن يكون المراد بالمطلقات خصوص الرجعيات، أو بالتعارض بين تخصيصه وبين الاستخدام، والتوقف، فلا يجوز التمسك به في إثبات ذلك الحكم في غير الرجعيات.

أما على الأول: أي على الحكم بتخصيصه، وبقاء الضمير على ظاهره، فظاهر، لسكته حينئذ عن حكم غير الرجعيات.

وأما على الثاني: أي على التعارض والتكافؤ، فلا جماله في ارادة العموم.

إذا عرفت هذه كلها، فلنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول بعون الله وحسن

توفيقه:

إن جملة القول في الأحوال المتكافئة أن الأصول اللغوية إذا تعارض بعضها مع بعض، و تكافأاً – من حيث المرجحات المعتبرة – احتمل فيه وجوه، أو أقوال، على ظهر الاحتمالين:

الأول: إلهاقها بالأخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخير.
وهذا، وإن لم نجد به مصريحاً إلا أنه يظهر من كلماتهم في تعارض القراءات السبع، مع اختلاف الحكم الشرعي باختلافها.

ووجه الاستظهار أمران:

أحدهما: أن المشهور تواتر القراءات السبع كلها، وهذا يقتضي أن يكون النزاع في تعارضها من حيث مداريل تلك القراءات وظواهرها، فيدخل فيها نحن فيه، لأن الكلام في المقام في تعارض الظواهر اللغوية، وظواهر القراءات من جملتها.

هذا، لكن الحق عدم توقف الاستظهار المذكور على ثبوت تواترها، بل مع ثبوت جواز الاستدلال بها، وجعل المعارضين منها بمنزلة آيتين قطعياتين، أيضاً يتم الخطاب، إذمع ثبوت ذلك لا يكون ملاحظة التعارض والترجح راجعاً إلى الصدور قطعاً، بل راجع إلى جهة الدلالة والظهور، أو لأعمّ منه، بحيث يشمل الترجح، من حيث كون القراءة موضوعاً للحكم الفرعي، لكن الحق أنه بعد فرضها كالمتواتر في الأخبار من جهة الصدور، فلا وجہ للتوقف في جواز القراءة بكل منها، فإنها حينئذ بمنزلة آيتين يجوز القراءة بأيّها شاء، وترجح القراءة بالقراءة من الإشمام الظاهر أنه من جهة الصدور على القول بعدم التواتر، وعلى عدم ثبوت كونها في حكم المتواتر، كما يدل عليه بعض الأخبار، من أن القرآن واحد، ونزل من عند الواحد. وسيأتي تمام الكلام فيه.

وثانيهما: أن المشهور في تعارض القراءات التخير، كما في الأخبار مع عدم تقييدهم له بما إذا كان القراءات موضوعاً للحكم الفرعي، بل ظاهر إطلاق كلامهم ثبوت التخير عند التعارض بالنسبة إلى جميع الأحكام المترتبة على لفظ القراءات، بأن يكون موضوعاً للحكم الفرعي، وإلى الأحكام المترتبة على معناه بأن يكون القراءات طريقاً إليها، وحجة في إثباتها، ففتقضي الأمرين وجود القائل بالمخير فيها نحن فيه، لعدم الفرق بين ظواهر ألفاظ الكتاب وبين غيرها، إذ بعد فرض تواتر القراءات، فيكون القراءتان المختلفتان سبباً فيما إذا كان الاختلاف من جهة المادة، آيتين مستقلتين حقيقة، فيقع التعارض بين ظاهري الخطابين المفروغ عن صدورهما، فيدخل فيها نحن فيه، لأن

الكلام فيه في تعارض ظاهري الخطابين ذاتاً أو عرضاً، كما عرفت بعد البناء على صدورهما.

ثم إنه بناء على ثبوت تواتر القراءات، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل منها، فيمكن الاستظهار المذكور أيضاً، إذ به يعلم أنه ليس النزاع في ترجيح نفس إحدى القراءات على الأخرى، بل الترجيح والتعارض إنما هو من حيث التمسك بظواهرها.

وأما مع عدم ثبوت ذلك أيضاً، فيشكل الاستظهار، لدوران الاحتمال بين أن يكون انتزاعهم^(١) وملحوظتهم التعارض والترجح، من حيث السند والظهور، وبين أن يكون الاستدلال بظواهرها.

هذا مع أنه يحتمل حينئذ أن يكون ذلك — أي البحث وملاحظة التعارض والترجيع — من حيث جواز القراءة بها وعدمه ، بأن يكون القراءة موضوعاً للحكم الفرعى ، ولم يكن غرضهم إثبات كون القراءات طرقة ، وموضوعات الحكم الأصولى ، أعني الطريقة ، والاستدلال ، واستكشاف الأحكام الفرعية بها .

هذا، ولكن يمكن تنزيل كلامهم - ثمة -، على القول بعدم التواتر، وعدم ثبوت الاستدلال بها، فيخرج عما نحن فيه، ويفيده أو يدل عليه قولهم بالتخير ثمة بعد فقد المرجحات الغير الراجعة إلى الدلالة فراجع وتأمل.

قال السيد الكاظمي، في شرح الروافية^(٢) على ما حكى عنه قدس سره، لما كانت القراءات السبع المعترضة. كلها قرآنًا، كانت إذا اختلف اثنان منها في حكم، منزلة خطابين متعارضين، والضابط في ذلك عند الأكثرين التخيير.

وذهب قوم من العامة إلى التساقط والرجوع إلى الأصل ، ثم لما كان ذلك مبنياً على تكافؤ القراءات وانتفاء الترجيح ، وكان

(١) كذا في الأصل والصحيح ظاهراً (التزامهم).

(٢) الواقي في شرح الواقية (مخطوط) في تعارض القراءات واليك نصه:

فالشهر التخير ... لما كانت القراءة المعتبرة كلها قرآنًا كانت اذا اختلفت ثنتان منها في حكم بنزلة خطابين متعارضين والصواب في ذلك عند الاكثرين التخير، وذهب قوم من العامة الى التساقط والرجوع إلى الأصل ثم لما كان ذلك مبنياً على تكافؤ القراءات وانتفاء الترجيح وكان ذلك على إطلاقه محل نظر رجع العلامة ره القراءتين المذكورتين لظهور المرجع بالسلامة مما استقامت السنة الفصحاء على خلافه من الإمالة والإشمام ونحوها فيجب الأخذ بما يقتضيأنه دون ما عداها فقد ظهر المستند الذي يجب التعويل على مثله فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر عليهم السلام اي في الحكم الذي اختلف باختلاف القراءة وانت تعلم ان الرجوع الى ما ثبت عنهم كاف في الباب ولا يتوقف على التفسير.

ذلك على إطلاقه محل نظر، رجح العلامة القراءتين المذكورتين ، لظهور المرجع بالسلامة مما استقامت ألسنة الفصحاء على خلافه في الإمالة والإشمام ونحوهما، فيجب الأخذ بما تقتضيانيه دون ما عداها، واراد بالقراءتين قراءة عاصم، وقراءة حزرة^(١).

وأنت خبير بأنَّ السلامة من مثل الإمالة والإشمام لا توجب الترجيح في مقام الاستدلال على الحكم الفرعوي ، بعد فرض كون القراءتين متواترتين ، كما هو ظاهر قوله منزلة خطابين متعارضين ، فإنَّ الظاهر منه أنه أراد بالخطابين الآيتين المتواترتين ، مع أنه لا يختلف المعنى باختلاف القراءة من حيث الإشمام والإمالة وعدمهما ، كما لا يتحقق.

والظاهر أنَّ نظر العلامة (قدس سره) في الترجيح إلى بعض ما يتربَّ على القرآن غير الاستدلال على الحكم من الأحكام الفرعية الثابتة له ، كالقراءة في الصلاة ، وأمثال ذلك مما يكون نفس القراءة فيه موضوعاً للحكم ، لا طريقاً إليه ، وهو ترجيح في محله — على تقدير كون الإمالة — مثلاً من منافيات الفصاحة ، لأنَّ الأفصح من آيات القرآن أولى بتترتب آثار القرآنية عليه ، فتأمل.

نعم لوتبين أنَّ القراءات السبع مطلقاً ، أو عند التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعي غير متواترة ، كانت السلامة من مثل الإمالة مرجحة.

هذا ما عرفت في تعارض القراءات ، ولكن القول بالتخيير مع التكافؤ نجد قائلاً به في تعارض الأحوال المتكافئة ، كما أشرنا إليه سابقاً.

الثاني: من الاحتمالات ، أو الأقوال إلهاها بالأصول العلمية المتعارضة في الحكم بالتساقط مطلقاً ، حتى في نفي الثالث ، وقد ينزل عليه ما سمعت عن بعض العامة ، كما هو الظاهر ، مع احتمال أن يكون المراد التساقط في مورد التعارض ، لامطلقاً ، حتى في نفي الثالث أيضاً الذي يتفقان فيه.

الثالث: التوقف بمعنى تساقطها في إثبات شيء من مورديها لا مطلقاً.

وهذا الاحتمال الأخير مما نسب إلى بعض العامة ، كما عرفت فإنَّ المنسوب إليهم في تعارض القراءات التساقط ، وهو لمن كان محتملاً لكل واحد من الاحتمالين الآخرين ، وهم الثاني والثالث ، وإن كان أحدهما أظهر ، فلذا جعلنا الاحتمالات أو الأقوال ثلاثة ، بناء على دخول النزاع في القراءات فيها نحن فيه — كما عرفت —.

(١) قد تقدم ذكر نص كلامه - في هامش الصفحة المتقدمة - من كتابه المخطوط المسمي بـ (نهاية الوصول).

وتظهر الثرة بين الاحتمال الثاني، وبين الثالث فيما إذا كان الأصل مخالفًا لكل الظاهرين، بأن يكون أحد الخطابين دالاً على الوجوب والآخر دالاً على التحرم، إذ على الأول منها يرجع إلى الإباحة التي هي مخالفة للأمرتين، وعلى الثاني وهو الثالث لا يجوز التعدي عن كليهما معاً، بل يجب العمل بأصل موافق لأحدهما دون المخالف لها.

وأما فيما إذا كان الأصل موافقاً لأحدهما فلا ثمرة بين الاحتمالين، إذ على التقديرين يجب العمل بهذا الأصل.

أما على الاحتمال الثاني فلانحصر الأصل الذي يرجع إليه عند تساقطهما وفرضهما كأن لم يكونا.

وأما على الثالث فواضح.

ثم إنني بعد ما تلقيت منه (دام عمره) ما نقله عن السيد المتقدم، وجدت كتاب المحصل^(١) للسيد المذكور (قدس سره) فراجعت كلامه في مسألة توادر القراءات، فوجدت كلامه - ثمة - صريحاً في وجود القول بالتخير، وبالتساقط في مقام الاستدلال بالقراءتين المختلفتين بعد فرض اعتبارهما من حيث الصدور، وجعلهما بمنزلة آيتين، فإنه (قدس سره) بعد ذكره أدلة الطرفين على توادر القراءات وعدمه قال:

وثمرة هذا البحث تقع في مقامين.

أحدهما: التلاوة.

والثاني: استنباط الأحكام.

والخطب في الأول سهل لتخير التالي بعد الإعراض عن الشاذ المفروض كما عرفت.

وأما الثاني: فالوجه - بناء على ما نطق به أخبارنا - من أن القرآن أمر واحد - وهو التخير أيضاً، فإنها بمنزلة خطابين متعارضين، غير أنه لابد هاهنا من الترجيح أولاً، والأخذ بالراجح، وإنما يتخير بعد التكافؤ، وقد رجح العلامة (قدس سره) قراءة عاصم بطريق أبي بكر، وقراءة حمزة، و كأنه للسلامة مما استقامت السنة بعض على خلافه، من الإملالة والإشمام ونحوهما وأنه المرجح.

وأوجب صاحب الواقية^(٢) التوقف، فيما لم يرد تقريره^(٣) عنهم عليهم السلام.

(١) المحصل: مخطوط.

(٢) واقية الأصول، مخطوط، واليكم نصه: وال الأولى التوقف في صورة التعارض.

(٣) في الأصل (قيوده) وهو كما ترى.

وليس بالوجه: لما ثبت من الإذن بما يقرأ الناس على الإطلاق نصاً و تقريراً و إجماعاً، فكان الأخذ بها، والتقرير عليها، بمنزلة ورودهما.

أقصى ما هناك أن الواقع أحدهما، كما في كل خطابين متعارضين، وكما أنهم خيرونا في المتعارضين لرفع الحيرة، مع أن الواقع أحدهما، لاستحالة تناقضه كذلك ما كان بمكانتها. والمعروف بين القراءتين بمنزلة آيتين، نطق بها الكتاب، فإذا كان اختلافهما مفضياً إلى الاختلاف في الحكم، عملوا بما يقتضيه ذلك النحو من الاختلاف، فخصصوا إحداهما بالأخرى، وقيدوا، كما خصصوا قراءة الأكثرين (حتى يطهرن) بالتخفيض بقراءة بعضهم بالتشديد، وإن كان بالتنافي عملوا بمقتضاه من التخيير، كما هو المعروف، أو التساقط، كما ذهب إليه بعضهم، وله في ذلك مذهب آخر غريب منهم، انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره).

و أنت ترى أن قوله: والمعروف بين القراءتين بمنزلة آيتين إلى آخر ما ذكرنا منه (قدس سره) نص في فرض الكلام، بعد اعتبارهما في ظاهرها، فاستظهار القول بالتخدير يكون قوياً.

و أمّا القولان الآخران، أعني التوقف، أو التساقط رأساً، فيحملهما قوله: أو التساقط، ويظهر نسبة القولين المذكورين أعني التخيير، أو التساقط - إلى القوم في المقام المفروض، الداخل فيها نحن فيه، و اختيار القول بالتخدير - حينئذ - من الحق النراقي^(١) أيضاً ناسباً التخيير إلى أبيه (قدس سره) أيضاً.

(١) فإنه قال ره في كتاب مناهج الأحكام والاصول في المقصد الثالث في الفصل الأول تحت عنوان منهاج: اختلاف القراءات إلى أن قال: ثم اعلم إنه قد ورد في بعض الأخبار بعض كلمات القرآن مخالفًا لجميع القراءات ففي مثله هل اللازم متابعة الحديث أو موافقة القراءات، الصحيح هو الثاني، لأن الوارد في الأخبار أن القرآن كان كذلك، وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا، فلا يعارض مامر من الإجماع والأمر بالقراءة كما يقرؤه الناس، ثم إن تحويز القراءة بكل من القراءات إنما هو لأجل الجهل بالواقع، ومن باب الضرورة، والأفلاطونية واحد لا اختلاف فيه، ولا يتحقق أن ما ذكر أنها هو حكم القراءة، وأمّا العمل فلاشك في أن العمل بالقرآن على ما هو المتفق للقراءات جائز، على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب، للإجماع المركب، بل البسيط فلا إشكال فيما لم يختلف القراءات فيه، أو اختلف بما يوجب اختلاف الحكم، وقد استشكلوا فيما أوجبه و اختار والذي العلامة ره أن اللازم فيه الترجيح إن كان مرجع شرعي وإلا فالتخدير، ولا يتحقق أن لزوم الرجوع إلى التخيير عند فرق المرجع إنما هو على فرض ثبوت عموم حجيّة هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات وسيجيء تحقيق القول فيه.

هذا ما عثرنا عليه في هذا الكتاب وله كتب أخرى في علم الاصول حسب ما أشار إليها في كتابه

ويظهر من المحقق القمي^(١) (قدس سره) ذلك أيضاً، أي وجود القولين المذكورين في المقام المفروض في مسألة تواتر القراءات، فإنَّ كلامه مطلق غير مقيد بالتخير، أو التساقط، من حيث التلاوة، فيدل بطلاقه على وجود القولين من حيث التلاوة، ومن حيث الاستدلال أيضاً، فراجع.

ثم أقول: إنَّ الظاهر من المحكى من العلامة^(٢) (قدس سره) أنه (قدس سره) رجع بالسلامة من الإمالة والإشمام، تلاوة إحدى القراءتين على الآخرى، لاجواز الاستدلال بإحداها دون أخرى، فإنَّ كلامه المحكى عنه إنَّ أحب القراءات إلى قراءة عاصم بطريق أبي بكر وقراءة حمزة.

هذا، ثم إنَّ تظاهر الثرة بين القولين الآخرين، أعني التوقف، والتساقط رأساً، فيما إذا كان مقتضى الأصلين كلاماً، مخالفين للأصل، كأن يكون مقتضى أحدهما الوجوب، ومقتضى الآخر التحرم، فعل التوقف يتتساقط الأصلان في إثبات شيء من مؤداهما المطابقين، لكنهما معاً دليلاً على نفي الثالث أعني الإباحة، وعلى التساقط يفرضان كأن لم يكونا، ويعمل على ما يقتضيه الأصول العملية في المقام من التخير، أو اختيار احتمال التحرم، إذا علم بثبت أحدهما واقعاً إجمالاً، وإلا فيرجع إلى أصالة البراءة، ويحكم بالإباحة وأما فيما إذا كان أحدهما موافقاً للأصل العملي، فلا ثرة بين القولين حينئذ:

Books.Rafed.net

أما على القول بالتوقف فواضح، إذ قد عرفت أن مقتضاه عدم الرجوع إلى ثالث، فيعمل بمقتضى الأصل العملي في مؤداهما، فيؤخذ بما وافق الأصل، من الأصلين المتعارضين، بمعنى أنه يعمل على طبقه، لا أنه يجعله دليلاً على إثبات مؤداه واقعاً.

وأما على القول الآخر، فلأنَّ فرضها كأن لم يكونا يقتضي الأخذ بما يقتضيه الأصل العملي، والمفروض أنه موافق لأحدهما، فيؤخذ بمقتضاه، وي العمل على طبقه.

الموسوم بعوائد الأيام مثل أساس الأحكام، وشرح تجريد الأصول، ومفتاح الأحكام ولكن ما عثرنا على نسخة منها.

(١) القوانين: ٤٠٩.

(٢) منتهى المطلب: ٢٧٣ في الفرع السادس: يجوز أن يقرأ بأبي قراءة شاء من السبع لتواترها أجمع ولا يجوز أن يقرأ بالشاذ وإن اتصلت روایته لعدم تواترها وأحب القراءات إلى ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عياش وقراءة أبي عمرو بن أبي العلاء فإنها أولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الإدغام والإمالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف.

فإذا عرفت ذلك كله، فلنرجع إلى تحقيق الحال في الأقوال فنقول:

إن الحق أوسطها، أعني التوقف في الاستدلال بواحدٍ من الأصلين على إثبات شيءٍ من مؤداتها، والاستدلال بهما معاً على نفي الثالث، فنبتدئ أولاً بذكر ضعف القولين الآخرين، ثم نحتاج على ما اخترناه من بين.

أما ضعف الأول منها – أعني التخيير في الاستدلال بأيتها شاء –، في بيانه أن المراد بالتخدير فيها، إما التخيير الواقعي الناشئ عن كون المصلحة في السلوك على طبق كل منها:

إما مع عدم إمكان تدارك مصلحة كل منها بمصلحة الآخر لأن يكون تعارضهما من باب تزاحم الواجبين، بحيث لو أمكن الجمع بينهما لكان العمل بكليهما مطلوباً، كما في كل واجبين متزاحمين، كتزاحم إنقاذ الغريقين، فيكون التخيير واقعياً عقلياً ناشئاً عن عجز المكلف عن الجمع بينهما.

وإما مع إمكان تدارك المصلحة في كل منها بمصلحة الآخر، فيخرجان عن حقيقة التعارض، فيكون التخيير شرعاً واقعياً، كما في خصال الكفارة.

وإما التخيير الظاهري – الناشئ عن قيام المصلحة بأحدهما خاصة في الواقع – ثابت بحكم العقل، كما ثبت في كل طرفي علم بكون أحدهما موصلاً وخلو الآخر عن مصلحة الایصال، مع عدم ما يرجح كون أحدهما بخصوصه هو الطريق الموصل وإما بدليل شرعي، كما في تعارض الأخبار على المشهور.

والمحتمل والحق انتفاوه في المقام بجميع معانيه الأربع المذكورة.

أما التخيير الواقعي، فبطلانه بكل أقساميه في المقام أوضح من أن يذكر، إذ لا ريب أن العمل بالأصول اللفظية عند العرف ليس إلا مجرد الكشف عن المراد، والطريقة المحسنة، ولا مرية أن طريقة الشارع في المحاورات – وما يتعلّق بها – ليست طريقة مغایرة معمولة منه، فلا تبعد منه بالعمل بالأصول اللفظية أيضاً، ولا شك أن تلك المصلحة – أعني الكشف والطريقة – لا يعقل قيامها بكل من الطريقيين المتعارضين، ضرورة استحالـة تناقض الواقع، فلا معنى للتخيير الواقعي حينئذ بوجهه، ومعلوم أن القائل به لا يريد هذا المعنى قطعاً.

ومن هنا ظهر أنه لو قلنا بالتخدير في الأصول العملية لا يلزمـنا القول فيما نحن فيه، لقيام احتمال السببية في الأصول العملية، دون الأصول اللفظية، مع أن الحق في الأصول العملية أيضاً عدم التخيير والتساقط رأساً.

و توضيح الفرق بينها وبين الاصول العملية أن العمل بالاصول العملية حكم شرعى أمكن فيه القول بالتخير عند التعارض عملاً بعموم دليله بقدر الإمكان، كما ذهب إليه بعض، هذا بخلاف العمل بالاصول اللغظية، فإن العمل بها من جهة بناء العقلاة، فالحالة فيها على العرف ، دون الدليل الشرعي.

و أما التخير الظاهري، فلا ريب في بطلانه أيضاً بكل قسميه.

أما العقلي، فلانحصره فيما لا مندوحة فيه، بسبب العلم الإجمالي بانحصر الواقع في مقاد أحد الطريقين، مع عدم الترجيح في البين، فهو لا يتم في جميع صور تعارض الاصول اللغظية، لفقد العلم الإجمالي المذكور في أكثرها، مع أن التخير – حينئذ أي عند العلم الإجمالي المذكور – ليس تخيراً في العمل بالأصلين، بل هو في العمل.

وبعبارة أخرى: إنّه ليس في جواز الاستدلال بالأصلين اللغظيين المتعارضين، بل إنّها هو في العمل بمقتضى الاصول العملية، فالعمل – حينئذ – حقيقة على الاصول العملية.

و أما الشرعي منه، كما هو الظاهر من القائل، فأقصى ما يتخيّل دلالته عليه من الأدلة الشرعية، إنّها هي الأخبار الواردة في تعارض الخبرين و تكافئهما ، بأن يدعى دلالتها على ثبوت التخير – هنا أيضاً – بفحوها، معنى دلالتها على ثبوت الحكم بكل طرقيين متكافئين، من باب تنقیح الناط، بأن يقال: إنّه قد ثبت التخير بالأخبار في تكافؤ الخبرين، ولا ريب أنّ اعتبار الأخبار – أيضاً – من باب الطريقة المحسنة، لا السببية، كما يظهر من أدلة اعتبارها، حيث سُئل فيها عن الوثوق بالراوي، وفي بعضها فرض السائل مورد السؤال الثقة، والظاهر من الثقة هو مطلق من يحصل بقوله الاطمئنان، فاسقاً كان أو عادلاً، ومن الأخبار العلاجية أيضاً كما يظهر للمتأمل، فلهذا يعمل بخبر من يثق به، ولو كان فاسقاً، ولا يقتصر بخبر العادل، فيتعذر حينئذ من تكافؤ الخبرين إلى تكافؤ كل طرقيين وأمارتين، ويحكم بالتخير مطلقاً، لعدم خصوصية لتكافؤ الخبرين كغيره بالفرض، إذ مع احتمالها يرجع الأمر إلى احتمال اعتبار الأخبار من باب السببية، وهو خلاف الفرض، وخلاف ظاهر ما دلّ على اعتبارها.

وفي أنّ الظاهر من أدلة اعتبار الأخبار، وإن كان ما ذكر، ونحن نقول به إلا أنّ هذا ظاهر، وليس بقطوع، وخلاف الظاهر منها احتمال اعتبارها من باب

السببية، إذ من المحتمل أن يكون المراد بالثقة في الأخبار هو العادل، كما في قول السائل حيث سأله عن الوثوق بالراوي، وهذا الاحتمال، وإن لم يمنع من البناء على حجية خبر مطلق الثقة في الأخبار، لكنه مانع من التعمي فيها نحن فيه جداً، لكون استفادة الم衲ط – حينئذ – عن ظن، فيكون إثبات الحكم في الفرع من باب تخريج الم衲ط لا تنقيحه، وهذا ليس إلا القياس المتفق على بطلانه.

وأما ضعف القول بالتساقط رأساً، كما هو المختار في تعارض الأصول الشرعية العملية، فلما عرفت أن الأصول اللفظية إنما هي أمارات وطرق عقلائية، ولاريب أن الأمارة كما تكشف عن الملزم، وهو المعنى المطابقي فيها نحن فيه، كذلك تكشف عن لازمه أيضاً، وهو نفي الثالث أيضاً، فكل واحد من الخطابين المتعارضين بتعارض الأصلين فيها يكشف بسبب الأصل الموافق له عن إرادة معناه المطابقي والالتزامي، لكنه لما وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقيين، فيتعذر الاستدلال بواحد منها في إثبات مدلوله المطابقي لذلك، وبالاستدلال بهما على نفي الثالث، الذي هو مدلولهما الالتزامي، فلا مانع منه، فإن سقوط الاستدلال بهما فيما يخصان به من المعنى المطابقي – بسبب التعارض – لا يوجب سقوطهما في الاستدلال بهما على نفي الثالث.

والحاصل أنه يجب العمل – عرفاً وشرعاً – أيضاً – من جهة الإمضاء –
Books.Rafed.net
 بالأصول اللفظية، وترتيب ماتقتضيه، وتكشف عنه عليها مطلقاً، سواء كان المنكشف من المداليل المطابقية أو الالتزامية، فإذا وقع التعارض بين آيتين منها، فهو مانع عن الاستدلال بهما في مدلوليهما المطابقيين، وأما فيما دلتا عليه التزاماً ، فلا مانع منه، فيجب العمل عليها فيه عرفاً وشرعاً؛ ضرورة إمضاء الشارع لطريقة العرف في محاوراتهم، وأصولهم المعتبرة عندهم، وليس تعارض الأصلين اللفظيين إلا كتعارض الأمارتين الشرعيتين كالبيتتين، بأن قامت إحداهما على كون المال الغلاني لزيد، والآخر على كونه لعمرو، فإن تعارضهما يمنع عن العمل بمدلوليهما المطابقيين وهو كونه لزيد أو لعمرو، وأما فيما دلتا عليه التزاماً يعني عدم كونه لبكر، فهما متفقان فيه، ولا مانع من العمل بكلتيهما فيه، فيجب العمل بهما فيه، لثلايذم طرح الأمارة المعتبرة، من دون تعارض.

فظهر أنه لا مجال للتساقط رأساً في الأصول اللفظية، فيدور الأمر فيها بين التخيير أو التوقف، والتساقط فيها يختص به المتعارضان، وعدم الرجوع إلى ثالث،

لما عرفت أنَّ الأول على خلاف الأصل، لابدَ في ثبوته من دليل، وعرفت عدم ثبوته، فانحصر الأمر فيها في التساقط في الجملة، على النهج المذكور.

هذا بخلاف الأصول العملية، فإنَّ الأمر فيها دائِر بين التخيير أو التساقط رأساً، كما هو اختار فيها، ولا مجال للتوقف فيها، لأنَّها لم تعتبر بعنوان الطريقة إلى الواقع دائمًا، بل إنَّها هي ظاهرية متعلقة بعمل المكلف عند الشك، ولاريب أنه لا يُعقل التوقف في العمل، لعدم خلو المكلف عن الفعل المطابق لأحد الأصليين العمليين أو لغيرهما، فإنَّ اختيار العمل بوحدة منها، فهو معنى التخيير، وإنَّ اختيار الرجوع إلى غيرهما، فهو معنى تساقطها رأساً.

ووجه الأول — أي التخيير — دعوى شمول أدلة الدائرة على وجوب العمل بها، لمورد التعارض أيضًا، ولما لم يمكن العمل بكل المتعارضين معاً، فلا بدَ من ابقاء العمل على طبق أحد هما، لئلا يلزم مخالفة الأدلة رأساً، فإنَّ هذا المقدار من امتدادها مقدور، فيجب، ولما لم يكن ترجيح لأحد هما بالفرض، فيثبت التخيير بينهما.

ووجه الثاني: منع دلالة الأدلة على اعتبارها حينئذٍ، كما هو الظاهر في فرضان حينئذٍ كان لم يكونا، فيعمل بما يقتضيه المقام من أصل عملي آخر، أو أصل من الأصول العقلية، كالبراءة مثلاً أو الاستعمال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا حال الأصول اللفظية العقلائية المضادة من الشارع، وقس عليها حال سائر الأصول العقلائية في غير الألفاظ وحال الأصول الشرعية التأسيسية العملية.

وأما الطرق الشرعية التأسيسية من الشارع، كالأخبار في الأحكام الكلية أو الموضوعات الشرعية كذلك، وكالأمرات في الموضوعات الخارجية، فهي لما كان لها جهة تشبه بالأصول العملية، من حيث عموم أدلةها — بحسب الظاهر — لمورد التعارض أيضاً، فيحتمل فيها التخيير حينئذٍ، بتقرير ما مرَّ في وجه التخيير في الأصول العملية، ولما كان لها أيضاً جهة تشبه بالأصول والطرق العقلائية الإمضائية، نظراً إلى أنَّ اعتبارها إنَّها هو من باب الطريقة المحسنة، بحيث لم يلاحظ فيها مصلحة سوى الكشف، كما يظهر ذلك للمتأمل في أدلةها، فيحتمل فيها التوقف عند التعارض، كما هو الأظهر، الذي يقتضيه الأصل في تعارض كل طرفيين وتكافئهما، ولو لا أخبار التخيير في تعارض الأخبار؛ لكن القول به متيقناً حينئذٍ، وإنَّ خرجنا عنه لأجلها، فلا بدَ في ثبوت التخيير في غيرها من الطرق والأمرات عند التكافؤ من الدليل كما

هناك ، و إلا فأصل الحكم هو التوقف فيما يخص به المعارضان ، و كونها دليلاً على نفي الثالث.

وكيف كان ، فبعد ما عرفت بطلان التخيير والتساقط فيما نحن فيه ، فالحججة على القول المختار انحصر الاحتمال فيه عقلاً ، إذلاً واسطة عقلاً بين القولين المذكورين بيته ، فإذا بطاها يستلزم ثبوته ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين هذا ما أفاده دام عمره .

لكن للنفس فيه تأملٌ نظراً إلى الفرق بين الأصول اللفظية وبين غيرها من الطرق والأمارات ، إذ من المعلوم أنه لا شك في مراد البينتين المعارضتين من كون غرض كل واحدة منها إثبات مورد النزاع لذاتها ، ونفيه عن ذي البيئة الأخرى وعن الثالث أيضاً ، فلما وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقين ، ولم يمكن الجمع بينهما ولا العمل بإحداهما خاصة لعدم الترجيح ، فسقطتا عن الاعتبار لذلك في مدلوليهما المطابقين ، وأما في مدلوليهما الالتزاميين فلما لم يكن مانع عن العمل بها فيهما مع العلم بكونهما مقصودين لها ، فيجب العمل بها فيهما ، فيتمسك بها على نفي الثالث .

هذا بخلاف الأصول اللفظية ، إذ من المعلوم أن كشفها عن المداليل الالتزامية تابع لكشفها عن مداليلها المطابقية ، والمفروض وقوع التعارض بينها فيها ، فيصير اللفظ محملأً في مدلوله المطابقي ، فيسري الإجمال إلى الالتزامي أيضاً ، إذ لعل المراد من كل واحد من الخطابين – حينئذ – معنى لا يعند الثالث ، فيسقط الأصلان المعارضان عن الكشف والطريقة – حينئذ – رأساً ، وإذا لا كشف فيها ، فلا يلزم الاستدلال بها على نفي الثالث ، بل ولا يجوز ، لأن العمل بالأصول اللفظية من باب الطريقة والكشف ، فإذا ليس فليس .

نعم يتوجه نفي الثالث فيما إذا كان التعارض عرضياً مسبباً عن العلم الإجمالي بالانحصر الواقع في ظاهر أحد الخطابين ، لكن ليس ذلك حينئذ بسبب الاستدلال بالأصولين ، بل إنما هو بمقتضى العلم بعدم الثالث تفصيلاً ، فإن العلم الإجمالي المذكور تفصيليًّا من هذه الجهة ، وإنما إجماله من جهة تردد المعلوم كونه هو الواقع بين مفاد هذا الخطاب وبين مفاد ذاك .

والحاصل أنَّ الأصول اللفظية طرائقيتها بالنسبة إلى المداليل الالتزامية ليست أصلية في عرضها عن المداليل المطابقية ، بل إنما هي تابعة لطريقتها حينئذ إلى المداليل المطابقية ، فإذا سقطت عن كونها طريقاً إلى المدلول المطابقي بسبب التعارض ،

وصار اللفظ مجملًا فيه، فلا يعقل — حينئذ — طريقتيها وكشفها عن المدلول الالتزامي، فإنه كان لازمًا عند العقل لإرادة الملزم، فإذا لم يعلم إرادته فلا يعقل الظن من اللفظ بإرادة اللازم، فعلى هذا، فالحق هو التساقط رأساً.

ثم إنَّه (دام عمره) أجاب عن ذلك بأنَّ المدار في اعتبار الأصول اللغوية إنما هو على طريقة العقلاء، وأهل اللسان، ونحن نراهم أنَّهم حينئذ يتمسكون — على نفي الثالث — بالخطابين المتعارضين.

وفيه أنَّه لم يتحقق لنا الآن منهم ذلك، بل لا يعقل منهم، من دون آمر لهم عليه، كما هو المفروض في الأصول اللغوية، فإنَّ عملهم في أمورهم على الظن، وقد عرفت انتفاءه في اللازم بسبب ابتلاء الأصل في الملزم بمثله.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ التعارض مانع من إفاده الخطابين الظن الفعلي، وقد ثبت أنَّ المدار في ظواهر الألفاظ — على ما هو التحقيق — على الظن النوعي، وهو غير مانع منه، فالالأصلان المتعارضان يفيدان الظن النوعي بمدلول اللفظ مطابقة و التزاماً، ومقتضاه وجوب العمل بظاهر الخطابين، إلا أنَّه لِمَا وقع التعارض بينهما فيمنع من الاستدلال بكليهما في مدلولهما المطابقي، لأنَّ الواقع واحد، لا يمكن التناقض فيه والمفروض عدم الترجيح لأحد هما، وأمَّا في مدلولهما الالتزامي، فلا مانع من الاستدلال فيجب فتاملاً.

ثم إنَّه ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه لا فرق فيما اخترنا من التوقف بين ظواهر الكتاب عند التعارض وبين غيرها، بل جاري في مطلق الظواهر، وكذا القولان الآخران.

نعم ربما يتوهם أنَّه ثبت التخيير في الكتاب عند تعارض القراءات بتقريرهم عليهم السلام، كما يدلَّ عليه الأخبار، فيثبت في غير ما اختلف فيها القراءات من الآيات المقطوعة المتواترة بالأولوية، فإنَّ ثبوته فيها علم كونه قرآنًا أولى من ثبوته فيها لم يعلم بعد، ومقتضى ذلك:

أولاً: التزام التخيير في خطابات الكتاب المتعارضة مطلقاً لا التوقف.

وثانياً: الاقتصر على ذلك في خطابات الكتاب فحسب، لعدم الدليل عليه في غيرها، فيحصل الفرق بين ظواهر الكتاب وغيرها، فلا يلزم الالتزام بأحد الأقوال الالتزام به مطلقاً.

لكته مدفوع؛ أولاً: بأن الكلام إنما هو في الاستدلال بالظواهر، والذي دلت عليه الأخبار تقريرهم – عليهم السلام – تلاوة القراءات المختلفة والتخيير فيها بقولهم عليهم السلام (اقرأ كما يقرأ الناس)^(١) لاجواز الاستدلال، كما هو محل الكلام، فلم يثبت التخيير فيها، حتى يتمسك بالأولوية على ثبوته في الآيات القطعية.

وثانياً: أنه على فرض ثبوت التخيير في ظواهر الكتاب المتعارضة، وجواز الاستدلال بها، فأي فرق بينها وبين غيرها من الظواهر اللغوية، كظواهر السنة، فإذا ريب أنه ليس العمل بظواهر الكتاب من باب التبعد الشرعي، بل إنما هو من باب الطريقة، وبناء العقلاط عليه من هذه الجهة، فلا فرق حينئذ بينها وبين غيرها في مناط العمل.

الأمر الثاني: أنه لا فرق فيها اخترناه من التوقف في تكافؤ الأصلين بين ما إذا كان الخطابان كلاماً مخللاً للابتلاء، بمعنى تضمن كل واحد منها توجهاً إلى المكلف، وبين ما إذا لم يكونا كذلك، بأن خرج أحدهما عن مورد الابتلاء، كأن يكون أحدهما في الأحكام، والآخر في القصص، فوق التعارض بينهما بالعرض – أعني بسبب العلم الإجمالي – بمخالفة ظاهر أحدهما، ولا يجوز قياس الأصول اللغوية بالأصول الشرعية العملية أو الأمارات والطرق الشرعية.

Books.Rafed.net

أما الأصول العملية، فهي حقيقة أحكام ظاهرية، وليس لها جهة كشف أصلاً، فتعارضها يرجع إلى تعارض الحكمين الشرعيين، فإذا فرض ابتلاء المكلف بأحدهما أي أحد الأصلين المتعارضين، فالمتوجّه إليه – حينئذ – إنما هو هذا الذي ابْتَلِي به دون الآخر، فهو غير مكلف بالحكم الآخر، وغير متوجّه إليه ذلك، فلا تعارض بينها، بل المتعين عليه هذا الأصل المبْتَلِي به، كما إذا علم إجمالاً بنجاسته ثوبه أو ثوب زيد مع عدم ملاقاته لثوب زيد، فإنه ليس حينئذ مكلفاً باستصحاب طهارة ثوب زيد، حتى يعارض استصحاب طهارة ثوبه، بل المتوجّه إليه الآن إنما هو استصحاب طهارة ثوب نفسه، فهو المتعين عليه.

وأما الأمارات والطرق الشرعية، فلأنّ جعلها حقيقة إنما يرجع إلى أحكام ظاهرية مماثلة للأحكام الواقعية، فإنّ معنى جعل البينة أمارة إيجاب الشارع العمل على

(١) أصول الكافي ٢، كتاب فضل القرآن: ٤٦٢ حدث ٢٣.

طبقها، وترتيب آثار الصدق عليها، لا إحداث صفة الكشف فيها، فإنها غير قابلة للجعل، فيكون الحال في تعارضها أيضاً حال الأصول العملية، من حيث رجوع التعارض فيها – أيضاً – إلى تعارض الحكمين، فيتجه التفصيل فيها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد اللحمين اللذين كان كلّ منها مسلماً، فاشترى أحدهما، فإنَّ المتوجّه – حينئذ – إنما هو ترتيب آثار هذه اليد على ما أخذ منها، دون اليد الأخرى، فيحال له أكل هذا اللحم من دون توقف على تبيّن حاله، ليعلم أنه ليس المعلوم بالإجمال.

والحاصل: أنَّ التعارض في الأصول والطرق الشرعية مرجعه إلى تعارض الأحكام الفرعية، ولاريب أنه إذا لم يتوجه عليه أحد الحكمين المتنافيين فالمتعين في حقه إنما هو الحكم الآخر، هذا بخلاف الأصول اللغوية فإنها لما كانت طريقتيها بأنفسها، ولم يكن للشارع فيها جعل أصلاً إلا إمضاءه عمل العقلاء عليها فتعارضها لتكاذب الأماراتين، فكلَّ واحد من الأصلين اللغويتين المتعارضتين يكذب الآخر. ولو لم يكن متضمناً حكم على المكلَّف لكان كلَّ من الخطابين – حينئذ – محملًا في مفاده، سواء كان التعارض ذاتياً أو عرضياً، ومعه يسقط الاستدلال بالخطاب الذي هو مورد الابتلاء، إذ مداره على الظهور، وإذا لم يحصل على الظهور.

ومن هذا ظهر وجه اختيار شيخنا – دام ظله – لما اخترنا من عدم الفرق في رسالة أصالة البراءة^(١)، وضعف ما اختاره من التفصيل في مسألة حجية ظواهر الكتاب^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٢٥٦ في مبحث العلم الإجمالي في التدرجيات عند قوله: أللهم إلا أن يقال: إنَّ العلم الإجمالي بين الشبهات التدرجية (إلى أن قال) لكنَّ الظاهر الفرق بين الأصول اللغوية والعملية، فتأمل. وإن شئت بيان الفرق في كلام الشيخ (ره) فلاحظ كلام الحقائق الشيئاني في بحرالقوانين: ١١٨، وكلام الحقائق الشيئاني (ره) في حاشيته على فرائد الأصول: ١٤٧.

(٢) فرائد الأصول: ٤٠، الثالث: وقوع التحريف في القرآن على القول به (إلى أن قال): مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المخصوصة أمكن القول بعدم قدره لاحتمال كون الظاهر المتصور عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظواهر الكتاب ففهم. للتفصيل ومعرفة كلام الشيخ (ره) راجع كلام الحقائق الشيئاني في بحرالقوانين: ٩٨ – ١٠٢. كما أنه إن شئت تفصيل كلامه في بحث الابتلاء في الأصول العملية في كون الأصل جاريًّا في طرف الابتلاء دون الآخر لاحظ كلامه في الرسائل: ٢٥١، وفي أول مبحث البراءة: ١٩١ عند قوله: وأما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علمياً إلا أنه لا يفيد الأحكاما ظاهريًّا حيث أن هذه العبارة تدلّ على رجوع جعل الأمارات والطرق إلى جعل الأحكام ظاهرية مماثلة للأحكام الواقعية.

الأمر الثالث: إن البحث عن تعارض الأصول اللغوية، وترجيح بعضها على بعض إنما هو على القول باعتبار الظواهر اللغوية من باب الظن النوعي بأحد معنييه؛ وأما على القول به من باب الظن الفعلي إما بالخصوص، كما اختاره المحقق الخونساري^(١) قدس سره، أو من جهة دليل الانسداد، فلا ينفع المزايا الآتية الموجدة لأحد الأصلين في حمل اللفظ على المعنى المطابق له، بل المدار على الظن الفعلي، فإن حصل لأحد الخطابين – ولو كان على خلاف – فهو المتبوع، وإن لم يحصل أصلاً فالأصل هو التساقط رأساً، وفرضها كأن لم يكونا، وعدم الركون إلى شيء من الأصول أو المزايا الآتية.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَبْحَثَ مَنْ حَيَّثَ كَوْنَ الْأَصْوَلِ أَوَالْمَزَايَا مُفْيِدَةً لِلظَّنِّ الْفَعْلِيِّ وَعَدْمِهِ.

المرحلة الثانية في تحقيق الحال في رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعاً، وهذا هو المقصود في مبحث تعارض الأحوال المعروف عندهم، فتلك المرحلة باعتبار وقوع الكلام فيها من هذه الجهة هو هذا المبحث المعروف، كما أشرنا إليه سابقاً، وتوضيح المقال يخل العقال عن القلم وإطلاق عنانه إلى مسائل الدوران.

فالأولى منها: دوران الأمرين الاشتراك والنقل، كأن كان اللفظ موضوعاً في الأصل لمعنى، ثم حصل له وضع جديد في معنى آخر تعيننا أو تعيناً حاصلاً بغلبة استعماله فيه مجازاً إلى أن وصل حد الحقيقة، بمعنى أنه حصل له علقة بالنسبة إليه أيضاً، والأول يعني الوضع التعيني أعمّ من أن يكون من الواضح أيضاً أو من أهل العرف العام أو الخاص.

لكن في تحقق الاشتراك وتصوره فيما إذا كان وضع اللفظ للمعنى الثاني من العرف العام أو الخاص، مع تأخر زمانه عن وضعه للمعنى الأول إشكال، فإنه إما تعيني و إما تعيني حاصل بغلبة استعمال اللفظ مجازاً، فعلى الأول لامعنى لتعيين اللفظ في المعنى بعد وضعه للمعنى الأول، إلا تخصيصه بهذا المعنى، ولا ريب أن بقاء وضعه حينئذ للمعنى الأول أيضاً يناقض تخصيصه به، فيلزم منه عقلاً هجر اللفظ عنه حينئذ، فيعين النقل.

(١) مشارق الشموس: ٤١، ١٤

وأما على الثاني: فلأن اللفظ ما بلغ إلى مرتبة توجب اختصاصه بهذا المعنى، فلا^(١) يمكن كونه حقيقة فيه، بل مجازاً، وإذا بلغ وحصل الاختصاص، فهو ينافق بقاء وضعه للمعنى الأصلي، كما أشرنا إليه في مبحث المنقول والمشترك، فلا واسطة عقلاً في حال اللفظ بالنسبة إلى هذا المعنى بين النقل وبين المجازية.

وكيف كان، فالاشتراك إنما يتصور من واضعين ابتداء، أو واضح واحد بوضعين كذلك، كما سيأتي في كلام السيد الحق الكاظمي قدس سره^(٢).

أما على الأول: فلأن اختصاص اللفظ بكل من المعنيين – حينئذ – غير ملحوظ باختصاصه بالمعنى الآخر، حتى ينافق حصوله في أحدهما بقاءه في الآخر، بل اختصاص كل من المعنيين باللفظ في مرتبة واحدة، لكن لا يكون شيء من الاختصاصين تماماً لحصول التزاحم بينهما.

وأما التخصيصان الموجبان لها، فلا نقصان في شيء منها أصلاً، بحيث لو انفرد كل منها لكان سبباً للاختصاص التام، إلا أن حصولها في آن واحد صار مانعاً عن حصول الاختصاص التام بشيء منها^(٣).

والحاصل: أن غرض كل واحد من الواضعين – حينئذ – حصول الاختصاص التام بين اللفظ وبين ما يريد وضعه له، وأوجد سببه من غير نقصان فيه إلا أنه زوحم بوجود سبب أعمّ مثله في مرتبة^(٤).

وأما على الثاني: فلأنه وإن لم يتصور فيها إذا كان غرضه حصول الاختصاص التام بين اللفظ وبين كل واحد من المعنيين لاستلزم إرادته اجتماع إرادة المتناقضين في إرادته، نظراً إلى أن إرادة اختصاصه – بهذا المعنى – معناه عدم إرادة شركة الغير له في اللفظ، وإرادته اختصاصه – بذلك المعنى أيضاً – معناه إرادته عدم شركة غيره في اللفظ، فيلزم كونه مریداً لاختصاص اللفظ بكل من المعنيين، ومریداً لعدم اختصاصه بشيء منها، إلا أنه يتصور فيها إذا كان غرضه حصول الاختصاص بين اللفظ وبين كل

(١) في الأصل (لا) وال الصحيح ظاهراً المثبت. والمراد (فلأن اللفظ مالم يبلغ... لا يمكن).

(٢) صحيفه ٢١٠، هامش رقم: ١

(٣) في الأصل (من شيء) وال الصحيح المثبت.

(٤) كذا في الأصل والصواب: مرتبته .

من المعنين في الجملة.

وبعبارة أخرى يكون غرضه نفي شركة معنى ثالث مع المعنين في هذا اللفظ.

هذا، لكن الإنلاف عدم ورود الإشكال المذكور على الفرض الثاني، أعني حصول الوضع للمعنى الثاني من العرف العام أوالخاص بالوضع التعيني بالتوجيه المذكور، فإنَّ المناقضة المدعاة إنَّها هي على فرض إرادة الواضع الثاني بقاء اللفظ في المعنى، واحتصاصه به بنحو ما كان، أولاً من الاختصاص التام، وكان غرضه – أيضاً – تخصيص اللفظ بالمعنى الثاني بالتفصيص التام، بمعنى نفي شركة غيره معه في اللفظ.

وأما إذا كان غرضه بقاء اختصاص اللفظ في المعنى الأصلي في الجملة، وحصوله للمعنى الثاني كذلك ، فلا منافاة، ولا تناقض أصلاً، بل لاينبغي التأمل في وقوعه، فإنَّ الأعلام المشتركة كلها من هذا القبيل، فإنَّ عمراً إذا سمي ابنه زيداً، فإذا رزق بكر ولداً أيضاً ، فيسميه زيداً، فلاريب أنه لا يقصد هجر اللفظ عن ابن عمرو، بل غرضه اشتراك ابنه مع ابن عمرو في هذا الاسم فتدبر.

وكيف كان فتال ما نحن فيه على ما ذكروه قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة)^(١) لدوران الأمر في الصلاة بين أن تكون مشتركة بين المعنى اللغوي والشرعي ، فيكون الحديث مجملًا ، وبين أن تكون منقوله إلى المعنى الشرعي ، فيكون مبيناً ، ودليلًا على اعتبار ما اعتبر في الصلاة في الطواف أيضاً بمقتضى التنزيل، إما مطلقاً نظراً إلى عموم المنزلة، وإما بعض أوصافها وشروطها الظاهرة، كالطهارة من الحدث، والخبر مثلًا إن لم نقل بعمومها.

وقد يورد عليهم، مضافاً إلى ما مرَّ، إيراد ان في خصوص المثال المذكور: أوهما: أنَّ الظاهر – بل كاد أن يكون مقطوعاً – أنَّ كون الصلاة حقيقة شرعية في الأركان المخصوصة، على القول بها، ليس بسبب وضع تعيني من الشارع، بل هي حاصلة بسبب غلبة استعمالها فيها إلى أن أغنتت عن القرينة، فإذا انحصر سبب الحقيقة بالغلبة، فلا يعقل الاشتراك حينئذ، كما عرفت سابقاً، بل الاحتمال معين في النقل خاصة، فلم يظهر ثمرة المسألة في المثال المذكور، لأنَّه ليس من أفرادها، لما ذكر.

(١) عوالي الآلي ٢، ٣، ١٦٧، سنن الدارمي: ٤٤، ٢، كتاب المنسك بباب الكلام في الطواف.

ويعضدنا في ذلك ما حكى عن السيد المحقق الكاظمي في المحصول^(١) ما هذا لفظه: وكان ينبغي أن يكون الرجحان للأول، أعني الاشتراك ، لأصالة عدم الهرج، لكن حدوث المعنى الآخر—إن كان في العرف العام، ويكون بالتجوز والاشتهر، حتى يهرج الأول ، ويختص بالثاني—استلزماته للنقل ظاهر، وإن كان باصطلاح خاص من شرع أو غيره، فلا معنى لصيروته حقيقة في المعنى الثاني —عندهم— إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه في الأول كان مجازاً، وإنما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداء، أو واسع واحد بوضعين كذلك . انتهى كلامه (قدس سرّه) فإن حصره تصوير الاشتراك فيها ذكره ظاهر في نفيه عن غيره مطلقاً حتّى بسبب الاشتهر.

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْحَصْرِ الْمُذَكُورِ، فَقَدْ عَرَفْتُ الْحَالَ فِيهِ، مِنْ أَنَّ الْحَقَّ فِيهِ
الْتَّفْصِيلُ كَمَا عَرَفْتُ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَفَهُومُ مَا حَصَرَهُ (قَدْسُ سَرَهُ) فِي غَايَةِ الْمُتَانَةِ فِيهَا إِذَا كَانَ سَبَبُ
الْعَلْقَةِ الْوَضْعِيَّةِ غَلْبَةُ الْاِسْتِعْمَالِ، وَأَمَّا فِي غَيْرِهِ فَقَدْ عَرَفَتِ الْكَلَامُ فِيهِ.

و مما يؤيد ما ذكرنا من نفي احتمال الاشتراك في لفظ الصلاة، على القول بكونه حقيقة شرعية، بل يدل عليه اطباهم في مسألة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الحقائق الشرعية على معانها الجديدة، وأنه ثمرة البحث في المسألة، ولا ريب أنه مع إمكان اجتماع الوضع الجديد مع الوضع القديم حتى يكون اللفظ مشتركاً بينهما، لا وجه للحمل المذكور بقول مطلق، بل لابد من التفصيل بين بقاء الوضع الأولي، وعدم الحمل، وهرجه فالحمل.

(١) المحسول في علم الاصول، مخطوط، في تعارض الأحوال، و اليك نصه: الخامسة بين الاشتراك والنقل يكون للفظ معنى ثم يصير له معنى آخر فلا يعلم هل هجر الأول، فيكون منقولاً، أو لم يهجر بعد، فيكون مشتركاً، وكان ينبغي أن يكون الرجحان للأول؛ لأصلالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر- إن كان في العرف العام، وما ليكون إلا بالتجوز والاشتثار حتى يهجر الأول، ويختص بالثاني- استلزمته للنقل ظاهر، وإن كان باصطلاح خاص - من شرع أو غيره - فلامعنى لصيروته حقيقة في المعنى الثاني عندهم إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه في الأول كان بمحازاً، وإنما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداءً أو من واسع واحد بوضعين كذلك ، وقد اشتهر التمثيل له بلفظ الصلاة، واستظهار الثرة في الترجيح بمثل قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة) من حيث إن كان منقولاً دل على وجوب الطهارة بالطواف، لأنها من أخص لوازم الصلاة، وأظهرها وإن كان مشتركاً لم ينبع لذلك لاجماله، وأنت تعلم أنَّ اسم العبادة على القول بشبوب الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات، وعلى القول بنفيها يكون حقيقة في المعنى اللغوي، وليس لاحتمال الاشتراك فيه محال.

هذا كله مضافاً إلى عدم الفائدة في المثال المذكور على القول بتصور الاشتراك ، واحتماله فيه، فإنه على كونه مشتركاً أيضاً محمول عند الإطلاق على المعنى الشرعي للقرينة، وهو كونه ملقي إلى المترسّعة، فتأمل.

وثانيهما: أنَّ لفظ الصلاة ليس مشتركاً بين المعنى اللغوي والشرعى باتفاق المثبتين للحقيقة الشرعية والنافدين لها، بل إما مجاز في المعنى اللغوي بكونه منقولاً منه، وإما مجاز في المعنى الشرعى ببقاء وضعه للمعنى اللغوى .

هذا، ثم إنَّ الظاهر من الاشتراك في المقام أعمَّ من الاشتراك المعروف ومن المرتجل، إذ هو على مذهب المحققين كلاً أو جلاً قسم من المشترك ، وكيف كان، فنحن نفضل المقال لكشف الحال، حسب ما يعيننا المجال:

فنقول: إنَّ الدوران بين الاشتراك بالمعنى الأعمَّ الشامل للارتجال وبين النقل يتصور في فروض:

الأول: أن يكون اللفظ حقيقة في الصدر الأول في معنى، ثم عرض له في العرف العام أو الخاص وضع آخر لغير ذلك المعنى، وشك في بقاء الوضع الأول، فيكون مشتركاً، أو هجره، فيكون منقولاً.

وفيه أقوال حيئتَه: اختيار الاشتراك مطلقاً، و اختيار النقل كذلك، والتفصيل بين ما إذا حدث المعنى الثاني في عرف غير عرف المعنى الأول، وبين ما إذا حدث في ذلك العرف، فحكم بالنقل في الأول، وبالاشراك في الثاني.

حجَّةُ الأوَّل: أنَّ فائدة النقل أكثر من فائدة الاشتراك ، إذ على تقديره يحمل اللفظ على المعنى الثاني، المنقول إليه عند تجربته عن القرينة من غير توقف، بخلاف الاشتراك لحصول الاحتمال معه، فيكون النقل أولى.

حجَّةُ الثانِي: أنَّ الاشتراك أكثر وأغلب، فيكون أولى من النقل، فإنَّ أكثريته دليل على أحسينته وأولويته، ولم يتمسَّك أحد من الفريقين بالاصول الجارية في المقام على إثبات المرام، مع أنها خير ما يعول عليه في أمثال المقام، وعليه ديدنهم في سائر مباحث الألفاظ.

ولعلَّ نظرهم إلى أنَّ الأولوية والرجحان، هو الحكم في المقام، لأنَّه ظن اجتهادي بالنسبة إلى ما يقضي به الاصول العدمية، فيكون نسبته معها نسبة الأدلة الاجتهادية مع الاصول العملية، ولا ريب أنه مع جريان الأوَّل لا موضوع للثاني ولا

مورد.

وَكَيْفَ كَانَ، فِي كُلِّ مِنَ الوجهِينِ نَظَرٌ، بَلْ مَنْعٌ، فَإِنَّ تَلْكَ الْاسْتِحْسَانَاتِ أَيْ رِبْطٌ لَهَا بِالتَّرجِيعِ، وَالْحُكْمُ بِأَنَّ لِفَظَ الصَّلَاةِ مُثْلًا مُنْقُولًا أَوْ مُشْتَرِكًا، وَأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ فِي الطَّوَافِ اعْتِبَارَ الْوَضُوءِ باعْتِبَارِ كُونِ النَّقْلِ أَمْرًا حَسَنًا ذَا مَزِيَّةً كَامِلَةً.

وَمَا يُقَالُ فِي تَقْرِيبِ هَذِهِ الْمَرْجِحَاتِ مِنَ الْمَدْعِيِّ، مِنْ أَنَّ ذَلِكَ الْمَرْجِحَةُ الْكَامِلَةُ أُولَى بِارادَةِ الْمُتَكَلِّمِ، خَصْوصًا الْفَصِيحُ الْحَكِيمُ، فَيَحْصُلُ الظَّنُّ بِالْمَرَادِ، فَهُوَ عَلَى تَقْدِيرِ صَحَّتِهِ لَا مَسَاسٍ لَهُ بِمَا نَحْنُ فِيهِ، فَإِنَّ الَّذِي يَقُولُ مُورِدًا لِإِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِنَّهَا هُوَ أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمَعْنَى الثَّانِي، وَلَا يَتَفَاوتُ فِيهِ الْحَالُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى إِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ، إِذَا تَعْلَقَ غَرْضُهُ بِهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْلَّفْظُ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَعْنَى الْآخِرِ، وَبَيْنَ كُونِهِ مُنْقُولًا إِلَيْهِ مُخْتَصًا بِهِ.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْمَرْجِحَاتِ الْمَذَكُورَةِ — عَلَى تَقْدِيرِ صَحَّةِ التَّعْوِيلِ عَلَيْهَا — يَؤْخُذُ بِهَا فِيمَا إِذَا دَارَ أَمْرُ الشَّخْصِ بَيْنَ النَّقْلِ وَالاشْتِراكِ، وَلَا رِيبٌ أَنَّ ذَلِكَ الدُّورَانُ لَا يَتَقْوِي لِتَكَلُّمِ عِنْدِ إِرَادَتِهِ لِلْمَعْنَى الثَّانِي أَبْدًا، بَلْ هَذَا إِنَّهَا يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّ الْوَاضِعِ لِلْلَّفْظِ — لِلْمَعْنَى الثَّانِي — فِيمَا إِذَا كَانَ وَضْعُ الْلَّفْظِ لَهُ حَاصِلًا بِالْوَاضِعِ التَّعْيِينِيِّ، لَا التَّعْيِينِيِّ الْحَاصِلِ بِسَبِيلِ الْغَلِبةِ، فَإِنَّ النَّقْلَ وَالاشْتِراكَ لَمَا كَانَا مِنْ أَقْسَامِ الْوَاضِعِ، فَيَرْجِعُانِ إِلَى فَعْلِ الْوَاضِعِ، كَسَائِرِ أَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، فَحِسْنَيْدٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كُونَ النَّقْلِ أَكْثَرَ فَائِدَةً مُثْلًا مُرْجُحًا لِصِدْرِ الْوَاضِعِ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ النَّقْلِ وَهَجْرِ الْلَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ.

وَبِالْجَمِيلَةِ، الدُّورَانُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالاشْتِراكِ، وَإِرَادَةِ الْمَعْنَى مِنَ الْلَّفْظِ إِنَّهَا هِيَ فَعْلُ الْمُتَكَلِّمِ، وَلَا يَتَصَوَّرُ فِيهَا ذَلِكَ الدُّورَانُ، إِذَا لَا رِبْطٌ لِلْمَرْجِحَاتِ الْمَذَكُورَةِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، لَأَنَّا فِي مَقَامِ تَشْخِيصِ الإِرَادَةِ مِنَ الْلَّفْظِ الْمَرَدَدِ بَيْنَ كُونِهِ مُشْتَرِكًا أَوْ مُنْقُولًا.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالُ: إِنَّ الشَّكَّ فِي إِرَادَةِ الْمَعْنَى الثَّانِي مُسَبِّبٌ عَنِ الشَّكِّ فِي كُونِ الْلَّفْظِ مُنْقُولًا إِلَيْهِ، أَوْ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَعْنَى الْآخِرِ، فَإِنَّهُ لَوْ عُلِمَ النَّقْلُ، لَكَانَ إِرَادَتِهِ مُعْلَمَةً مِنَ الْلَّفْظِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِينَةِ، كَمَا هُوَ الْمُفْرُوضُ، وَلَوْ بِحُكْمِ الْأَصْلِ الْحُكْمُ — أَعْنِي أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ — فَإِذَا رَجَحْنَا بِتَلْكَ الْمَرْجِحَاتِ أَنَّ الَّذِي صَدَرَ مِنَ الْوَاضِعِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي إِنَّهَا هُوَ النَّقْلُ، فَيَرْتَفِعُ ذَلِكَ الشَّكُّ فَيَحْمَلُ الْلَّفْظُ عَلَيْهِ حِسْنَيْدٌ.

لَكِنَّ الْإِنْصَافَ، عَدْمُ جُوازِ الرُّكُونِ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الْمَرْجِحَاتِ، وَعَدْمِ إِفَادَتِهَا شَيْئًا حَتَّى الظَّنُّ، فَإِنَّ كَلَا مِنَ النَّقْلِ وَالاشْتِراكِ مِمَّا يَصْلُحُ لِتَعْلُقِ غَرْضٍ عَقْلَائِيٍّ بِهِ، إِذَا كَمَا يُقَالُ: إِنَّ فَائِدَةَ النَّقْلِ رَفْعٌ لِلْإِجْمَالِ عَنِ الْلَّفْظِ، وَتَعْيِينُ الْمَرَادِ، وَإِفْهَامِهِ، كَذَلِكَ

يقال: إن فائدة الاشتراك بيان المعنى بنحو الإجمال، فإن كلاً من التعين والإجمال ليسا بأنفسهما حسنين، أو قبيحين، أو مختلفين، بل إنما يختلف حكمها باختلاف مقتضيات الأحوال، فقد يتضمن الحال الإجمال، وقد يتضمن التفصيل والتعين.

وكيف كان، فلا مزية للنقل من هذه الجهة على الاشتراك .

مع أن هذه على تسليمها لاتتم مطلقاً، حتى فيما احتمل النقل بسبب غلبة الاستعمال، بأن احتمل حدوث الوضع للمعنى الثاني بسبب الغلبة لما قد عرفت أن الدوران المذكور، إنما يتصور في فعل الواقع، ولا ريب أنه لا واضع في النقل التعيني، فإن السبب لحصول العلقة إنما هو غلبة الاستعمالات، ولا يعقل الترديد المذكور عند المستعملين كما عرفت، فإن أولوية النقل في الوضع التعيني لاثبات كون اللفظ حينئذ منقولاً إلى المعنى الثاني، لاحتمال أن العلقة قد حصلت بسبب غلبة الاستعمال، وعلى تقديرها لاربط للأولوية المذكورة في تعين كون اللفظ مهجوراً عن المعنى الأصلي بسبب الغلبة.

هذا في صورة احتمال ذلك ، فكيف بما إذا علمنا بالخصوص سبب العلقة بين اللفظ وبين المعنى الثاني في الغلبة.

اللهem إلا أن يقال: إنه لا يحتمل الاشتراك حينئذ، كما هو المختار المشار إليه سابقاً، وفي مسألة المنقول والمشترك ، فيخرج عن الفرض فيما نحن فيه، فتدبر.

والتحقيق: أن المعتمد في استكشاف الأوضاع أو المرادات، إنما هي الوجه الآتية الراجعة إلى آثار المدلول، دون الوجه الآتية الراجعة إلى مقتضياته. وكيف كان، فالحق في الفرض المذكور هو تقديم النقل مطلقاً.

ولنا على ذلك : غلبة النقل في مثل المقام مطلقاً.

وربما يتمسك على تقديم الاشتراك بأصله عدم الهرج، وبقاء اللفظ على المعنى الأصلي، لكن ما ذكرنا من الغلبة، إنما واردة على هذا الأصل، بناء على كون الأصول العقلائية، كالشرعية أحکاماً تعليقية معلقة على عدم وجود دليل وأماره، فإن الغلبة أماره فلا يبقى للأصل المذكور موضوع حينئذ، وإنما حاكمة عليه، بناء على اعتبار تلك الأصول من باب الغلبة، وكونها طرفاً ظنية لأحكاماً عقلية، فإن مرجع الأصل المذكور – حينئذ – إلى غلبة جنسية، وهي غلبة بقاء كل شيء على ما كان، وعلى حالته السابقة، أو نوعية، وهي غلبة بقاء الاعدام على حالتها السابقة وعدم انقلابها،

فإن تلك الغلبة أخف من الأولى، فإنها كانت أعم من الوجودات، وهذه مختصة بالعدميات، والاصول اللغوية كلها عدمية داخلة تحت كل واحدة من الغلبيتين في الأولى بعنوان كونها أفرادا من نوعها، وفي الثانية بعنوان كونها أفرادا منها.

وكيف كان، فرجع هذا الأصل إلى غلبة جنسية أو نوعية، والتي ادعيناها من الغلبة صنفية مختصة بخصوص الفرض المذكور، ولا ريب أنها حاكمة على غيرها نوعية كانت أو جنسية.

حجّة القول بالتفصيل على الظاهر— وإن لم يذكرها المفضل— الغلبة في الموضعين، فإن الغالب فيها إذا حدث وضع اللفظ للمعنى الثاني من أهل عرف المعنى الأول هو الاشتراك ، وفيما إذا حدث من غيره هو النقل ، مضافاً إلى ظهور حال ذلك الغير في ذلك ، فإن الخارج من عرف إذا تصرف في لفظ من الألفاظ المستعملة في ذلك العرف ووضعه لمعنى ، فالظاهر من حاله أنه أراد نسخ الاصطلاحات الثابتة لهذا اللفظ من قبل إلى الآن ، وهجره عن معانيه المتقدمة ، وهذا الظهور— أيضاً— قسم من الظاهرات المعتبرة منشأه حال الشخص ، لا الغلبة ولا غيره.

وفيه: أنّ الغلبة وظهور الحال كلاهما مسلمان في الفرض الثاني ، لكنّ الغلبة في الفرض الأول على عكس ما ذكر من غلبة الاشتراك ، فإن الغالب فيه أيضاً النقل .
وكيف كان ، فالذي ادعيناه من الغلبة الصنفية— آنفاً— موجود في المقامين ،

فلا وجّه للتفصيل المذكور ، فتأمل .

الفرض الثاني: أن يكون للفظ معنى في الصدر الأول ، وعلم نقله منه إلى غير ذلك المعنى ، لكنه يشكّ في أنّ هذا المعنى الثاني المنقول إليه ، هل هو معناه بحسب اللغة أيضاً ، وفي الصدر الأول ، بأن يكون اللفظ في الأصل مشتركاً بينه وبين المنقول منه ، فيكون تعينه في المعنى الثاني من باب اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه بسبب غلبة الاستعمال ، لا من باب النقل الاصطلاحي ، أو أنه معنى حادث للفظ في العرف بأن يكون في الأصل معناه متحداً ، فنقل في العرف من ذلك المعنى إلى المعنى الثاني ، فيكون من باب النقل الاصطلاحي .

والحق— في هذا القسم أيضاً— تقديم النقل ، والحكم باتحاد المعنى الأصلي ، لغلبة اتحاد معاني الألفاظ ، مضافاً إلى أصلالة تأخر وضع اللفظ للمعنى الثاني المنقول إليه ، ومضافاً إلى ندرة اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه .

و تظهر الثرة بين الاحتمالين، فيما إذا علم بصدور الخطاب قبل زمن تعين اللفظ في المعنى الثاني، فعلى القول بتقديم الاشتراك يكون الخطاب محملًا، لترددہ بين أن يكون المراد به المعنى الأول، أو الثاني، مع عدم القرينة، وعلى ما اخترنا مبيناً محملاً على المعنى الأول.

وكذا فيما إذا جهل تاريخ النقل، فإن الخطاب – حينئذٍ على ما اخترنا – يدخل في صغريات مسألة تعارض العرف واللغة، فيأتي فيه الأقوال الثلاثة ثمة، فتظهر الثرة على القول بتقديم اللغة حينئذ، فإن الخطاب على احتمال الاشتراك محمل، وعلى ما اخترنا من اتحاد المعنى [مبين]^(١)، فعلى هذا القول يحمل على المعنى الأول المهجور عنه اللفظ، وأما على القول بالتوقف ثمة فلا ثمرة.

هذا، ثم إنه لا يختص ثمرة الاحتمالين بما إذا كان اللفظ متعيناً في المعنى الثاني عند العرف، بل تظهر في إذا حصل عند أهل اللغة، فالخطاب مع العلم بصدوره – قبل حصوله – محمول على المعنى الأول على ما اخترنا، ومحمل على الاحتمال الآخر، وكذا مع جهل تاريخ الصدور، فإنه على ما اخترنا يمكن حمله حينئذ على المعنى الأول، تمسكاً بأصالة تأخر حصول وضع اللفظ للمعنى الثاني، بخلاف الاحتمال الآخر، إذ عليه وإن كان يجري أصالة تأخر تعين اللفظ في المعنى الثاني إلا أنه يوجب إجمال اللفظ حينئذ، كمالاً يتحقق.

الفرض الثالث: إن علم باختصاص اللفظ ووضعه لمعنيين في الآن، لكن يشك في أن وضعه لها من الواضع، وأنهما المعنيان الابتدائيان، فيكون مشتركاً بينهما لغة، أو أن^(٢) الذي وضع له هو في اللغة معنى ثالث نقل في العرف منه إليها، فيكون منقولاً إليها ومشتركاً بينهما عرفاً.

مقتضى الأصل، وفافقاً للشيخ محمد تقى^(٣) (قدس سره) تقديم الاشتراك اللغوي، فإن أصالة تأخر وضع اللفظ لهذين المعنيين، وإن كان مقتضى الاشتراك العرفي، إلا أن في قباهما أصلين آخرين مقتضيين للاشتراك اللغوي، وهما أصالة عدم وضع اللفظ للمعنى الثالث في اللغة، فإن أصالة تأخر الوضع مثبتة لوضع اللفظ لغة في

(١) أثبتناها لاحتياج المعنى إليها، وبدونها لا يتم.

(٢) في الأصل (دون) ولعله من سهو النسخ.

(٣) هداية المسترشدين: ٦٦.

معنى ثالث، والأصل عدمه، وأصالة بقاء الوضع اللغوي على حاله وعدم تغييره، فإن النقل موجب لتغييره، فواحد من هذين الأصلين يعارض أصالة التأثر، ويبقى الأصل الآخر سليماً عن المعارض، فيعين به الاشتراك اللغوي.

وتنظر الثرة فيما إذا علم بصدور الخطاب قبل تعين اللفظ في المعنيين مع جهل التاريخ، بناء على تقديم المعنى اللغوي.

المسألة الثانية: الدوران بين الاشتراك والتخصيص.

وقد ذكروا أن التخصيص أولى من الاشتراك ، واستدلوا عليه بما يرجع إلى أن التخصيص أفيد من المجاز، الذي هو أفيد من الاشتراك ، فيكون أولى من الاشتراك ، لأن الخير من الخير من شيء خير من ذلك شيء بالضرورة .

هذا، وقد عرفت ضعف الركون إلى هذه الوجهة، وأمثالها من الوجهة الآتية، لعدم صلاحيتها لتغليب أحد الجانبين، وعدم ارتباطها بالمقام في شيء، فالأولى الركون إما إلى الأصول أو الغلبة.

فنقول: مقتضى الأصول هنا التوقف، لأن كلاً من الاشتراك ، والتخصيص مخالف للأصل، إلا أن يرجح الاشتراك ، بأن التخصيص أكثر حوادث من الاشتراك ، لأنهما وإن تساويا في الاحتياج إلى القرينة، وملحوظتها، وسائر ما يتفرع على وجود القرينة، إلا أن التخصيص قسم من المجاز، وهو يستدعي وجود أمر زائد على دواعي الكلام في نفس المتكلم، والأصل عدمه.

وفيه أنه معارض بأصالة عدم الوضع، فافهم.

وأما الغلبة فهي في جانب التخصيص، لكونه أكثر دوراناً في لسان العرب، فيكون أرجح، وكيف كان فقد مثل له مثالان:

أحدهما قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء)^(١) وذلك لأن النكاح إن كان حقيقة في العقد خاصة، فمقتضى ذلك الحمل عليه، والتزام التخصيص بإخراج المعقود عليها من دون وطء، وإن كان مشتركاً بين العقد والوطء، كانت الآية في المعقودة المجردة عن الوطء بمجملة، كذا قالوا.

وفيه: أن الواجب - على فرض الاشتراك - الحمل على المعنى الذي لا يلزمـه

تخصيص، وهو الوطء، لأنَّ المُشترَك إذا كان أحد معنِيهِ مُسْتَلِزْمًا للتخصيص، ونحوه من الأمور المخالفة لأصل الحقيقة تعيَّن الآخر.

أقول: لا يختص الإجمال في لفظ النكاح، حينئذ بالمعقود عليها من دون وطء، بل مقتضى الاشتراك إجماله في كلا المعنيين.

فإن قيل إنَّ إرادة الوطء منه معلومة

قلنا فعدم إرادة العقد معلوم أيضًا، لعدم جواز استعمال المُشترَك في معنِيهِ.

و ثانيهما: قول القائل جعُ الأمِير الصاغة، إذا أُريد به صاغة البلد، و شك في أنه عام مخصوص بصاغة البلد، أو مشترك بين العموم والخصوص.

وفي كل من المثالين نظر: أما الأول؛ فلما ذكره بعض السادة^(١) المحققين، من أنَّ النكاح في اللغة حقيقة في الوطء خاصة، وفي الشرع حقيقة في العقد خاصة، فأين احتمال الاشتراك ، ولو احتمل بقاء وضعه للمعنى اللغوي، مع ثبوت حقيقته في العقد شرعاً، فيدور الأمر بين الاشتراك والنقل، فأين هذا من الدوران بين الاشتراك والتخصيص.

وفيه: أنا نختار الفرض الثاني، أعني احتمال بقاء وضع اللفظ للمعنى الأصلي، لكن قوله: فأين احتمال التخصيص من نوع، فإنَّ النقل لا ينافي التخصيص، بل يمكن معه تصور دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص أيضًا، كما إذا كان المعنى الثاني عاماً مع إرادة بعض الأفراد منه، كما في المثال المذكور، فيلزم التخصيص على فرض النقل، فيدور الأمر بين الثلاثة، لكن محل البحث إنما هو دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص، وإن كان التخصيص لازماً للنقل، لكن الكلام من جهة النقل غير منظور إليه.

و كيف كان، مع احتمال بقاء الوضع للمعنى الأول يتصور الدوران بين

(١) ولعله السيد الكاظمي (قدس سره) في المحصول (مخطوط) في تعارض الأحوال - السادسة بين الاشتراك والتخصيص - فإنه بعد ذكره للأية الشريفة بعنوان أنه قد اشتهر التأثيل لذلك بقوله تعالى «ولا تنكحوا مانكح آبائكم» أورد على الاستدلال بها للمقام بما هذانصه: (وفيه أنَّ الحقيقة الشرعية متى ثبتت تعين النقل، سواء قلنا إنَّ الوضع فيها بطريق التعين أو التعيين، وإن لم ثبتت تعين حله على المعنى اللغوي، على أنَّ هذا تعارض بين النقل والاشتراك ، أقصى ما هناك أنه على النقل لابد من اعتبار التخصيص، ثم نقول: إن ثبت النقل في الشريعة، وبطل احتمال الاشتراك — كما هو الظاهر— فلا تعارض، وإن لم يثبت تعين الحمل على المعنى اللغوي — كما هو الضابط — ولا تعارض.

الاشتراك والتخصيص في المثال المذكور، لكن يشكل التمسك — حينئذ — بغلبة التخصيص على تقديمه على الاشتراك، فإنه مسبب عن النقل، ولا ريب أنَّ الاشتراك أكثر من النقل، فيقدم على النقل، فلابد من البناء على عدم التخصيص، لانتفاء سببه، وكيف كان، فغلبة الاشتراك في المثال حاكمة على غلبة التخصيص.

لكن يمكن دفعه: بأنَّ الغالب من الاشتراك غير مثل هذا الاشتراك، فإنَّ الغالب في مثل المقام النقل، وهجر اللفظ عن معناه الأصلي، بل عرفت — في مسألة النقل — امتناعبقاء وضع اللفظ للمعنى الأول، مع وصوله إلى حد الحقيقة في المعنى الثاني، إذا كان سبب الاختصاص غلبة الاستعمال.

ومن هنا يظهر أنه لو كان النكاح حقيقةً في العقد بالوضع التعيني الحاصل بغلبة الاستعمال، لامعنى لاحتمال الاشتراك، والظاهر أنَّ النكاح من هذا القبيل، فيتجه قوله (قدس سرها). وأما الثاني فلقيام القرينة العقلية على إرادة الخصوص منه، لاستحالة جمع صاغة جميع البلدان، فتنتفى الثرة بين الاحتمالين، وإن كان الدوران حاصلاً بينهما.

ثم إنَّ الدوران بين الاحتمالين — أعني الاشتراك والتخصيص — قد يكون في لفظ واحد، وقد يكون في لفظين، مثال الأول: ما تقدم من قوله تعالى (ولا تنكحوا)^(١) الآية، ومثال الثاني: قول السيد لعبدة مثلاً (أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً) على أن يكون زيد مردداً بين كونه علماً للعالم الفلامي خاصة، وبين كونه مشتركاً بينه وبين الشخص الآخر غير العالم، فعلى الأول يجب تخصيص العلماء بغير زيد العالم، وعلى الثاني محمول على عمومه، ويحمل زيد على الشخص غير العالم، بناء على ما اخترناه في محله، من أنَّ المحمول في أحد الخطابين مبين بخطاب آخر مبين، ويحمل على ما لا ينافي العموم.

ثم التحقيق في القسم الأول، — أما بمقتضى الأصول — التوقف؛ لأنَّ التخصيص والاشتراك كلاهما مخالفان للأصل، فأصالحة عدم كلٍّ منها يعارض أصالحة عدم الآخر.

اللهُم إِلَّا أَنْ يرْجِعَ أَصَالَةَ عَدْمِ التَّخْصِيصِ، نَظَرًا إِلَى أَنَّهُ قَسْمٌ مِنَ الْمَجازِ، وَلَا

ريب أنه لابد فيه من ملاحظة بعض النكات البدعية، وتعلق الغرض بإفادتها، ولا كذلك على احتمال الاشتراك ، إذ لابد فيه من قرينة معينة فحسب، من دون ملاحظة شيء من الأغراض البدعية، فالاصل عدم ذلك الغرض الزائد وملاحظته، فيثبت الاشتراك .

هذا مضافاً إلى أن في تقديم التخصيص مخالفة للأصل مرتين: أحددهما: أصالة عدم التخصيص ، وأصالة عدم ملاحظة الغرض الزائد، كما عرفت.

و ثانيهما: أصالة عدم النقل ، فإن التخصيص مسبب عن النقل.
لا يقال: فعلى هذا فأصالة عدم التخصيص غير جارية لما تقرر في محله من أن الأصل في المسبب لا يجري إذا جرى في سببه، سواء كان الأصل في المسبب موافقاً للأصل في السبب أو مخالفأً.

لأننا نقول: هذا مسلم فيما إذا لم يبتلي الأصل في السبب بمعارض ، وأقامة بدلائه به فالاصل في المسبب جار بلا شبهة، هذا مقتضى الاصول.
وأما الغلبة، فهي من جانب التخصيص ، وقد عرفت ما فيها في خصوص المثال المذكور، ولا يكاد يتصور لدوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص في لفظ واحد مثال من غير سخ المثال المذكور، بأن يكون التخصيص مسبباً عن غير النقل.

وأما القسم الثاني، أعني دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص في لفظين، كما في المثال الذي ذكرنا، وهو قولنا: أكرم العلاء، ولا تكرم زيداً، إذا احتمل^(١) اشتراك زيد بين الشخص الفلاحي العام وبين غيره؛ فلنقدم الكلام أولاً في مقتضى الغلبة، لقلته بالنسبة إلى الكلام في مقتضى الاصول.

فنقول: لا يتحقق أن الغلبة من جانب التخصيص ، فهي تقتضي تقادمه، لكن يشكل الركون إليها في هذا القسم، لما قد عرفت في مبحث المجاز المشهور من عدم صلاحية الشهرة لكونها صارفة، إلا على قول أبي يونس، وقد عرفت ضعفه، ولا ريب أن الركون إليها – في هذا القسم – معناه صرف العام عن عمومه إلى التخصيص، وإنما اعتمدنا عليها في القسم الأول، لأن المقابل لها فيه إنما هو غير التخصيص لا العموم.

(١) في الأصل (إذا احتمل) ولا يستقيم المعنى معه.

وبعبارة أخرى: إن إرادة الخصوص معلومة في القسم الأول، لكن الشك في أنها من باب التخصيص، أو من باب استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه، هذا بخلاف هذا القسم، فإن اللفظ المحتمل فيه التخصيص وضعه للعموم قطعي، لم يعلم إرادة الخصوص منه بعد، فالركون إلى الغلبة يتضمن صرفه عن ظاهره.

والحاصل: إن الشهرة يركن إليها فيما إذا قامت قرينة صارفة على خلاف ظاهر اللفظ، فيتردد المراد بين مجازات، فتكون هي معينة لإرادة المجاز الغالب في إرادته، لا في الطواهر الأبكار التي لم يعرضها ما يصرفها عما هي ظاهرة فيه.

وأما الأصول، فقتضاها تقديم التخصيص في العام، لكن بمحاجة مقدمتين وعلى تسليمهما:

الأولى: إن أصلية العموم من الأصول بارجاعها إلى استصحاب عدم التخصيص، كما في الأصول الجارية في مقام تعين الأوضاع، حيث إنها راجعة إلى الاستصحاب على تأمل.

الثانية: تعميم قاعدة المزيل والمزال، بأن يقال: إنه كلما تسبب الشك في شيء عن الشك في شيء آخر، فالاصل في ذلك الشيء الآخر مزيل للأصل في الأول مطلقاً، سواء كان بين أنفسهما - أيضاً - سببية واقتضاء أولاً. فبمحاجة هاتين المقدمتين وتسليمهما، لابد من الحكم بالتجزئ في العام، إذ لا ريب أن الشك في العموم مسبب عن الشك في الاشتراك في لفظ آخر، كلفظ زيد في المثال المذكور، إذ لو أحرز كونه متعدد المعنى باختصاص وضعه للشخص العالم يتبعـن كونه مختصاً للعام، و إلا لزم اللغوفي ذلك اللفظ، نظراً إلى أنه لم يرد منه هذا المعنى الذي هو من أفراد العام، و يلزم خلوه عن إفادـة المعنى، لعدم معنى آخر له بالفرض، ولا ينعكس التسبـب بأن يقال: إن الشك في الاشتراك مسبب عن الشك في العموم فإن تجزئ العام لainاني اشتراك زيد، لإمكان إرادة الشخص العالم منه، فلا يجوز أن يقال: الأصل عدم التجزئ، فثبتت الاشتراك في زيد.

وكيف كان، فإذا ثبت أن الشك في التجزئ مسبب عن الشك في اشتراك زيد، والمفروض أن أصلية العموم من الأصول، لا الأمارات، فأصلية عدم اشتراك مزيل لأصلية العموم - المعتبر عنه بأصلية عدم التجزئ - فثبت التجزئ.

و إنما اعتبرنا المقدمة الأولى، لأنّه لو بني على كون أصالة الظهور التي من أفرادها أصالة العموم من الأمارات، بأن يكون المدار في اعتبارها على الظن ولو نوعاً، لا يبقى معنى لأصالة عدم الاشتراك ، و كونها مزيلة لأصالة العموم، فإنّ أصالة العموم – حينئذ – نسبة إلى أصالة عدم الاشتراك من نسبة الدليل إلى الأصل، ولا ريب أن موضوع دليل اعتبار الأصل مقيد بعدم الدليل، فعه لا اعتبار للأصل أصلاً، سواء كان الشك في مجراه سبباً للشك في العموم أولاً. بل يكون الدليل طريقاً إلى ثبوت مؤدّاه فتنبه و من هنا يظهر أن تقديم المشهور للتخصيص على الاشتراك في المقام، لو كان مع فرض كون أصالة العموم أمارة، لا وجه للتقديم، بل ينبغي العكس.

و أمّا وجه اعتبار المقدمة الثانية فواضح، إذ ل ولم نقل بتعميم القاعدة المذكورة، واقتصرنا فيها بما إذا ثبتت الاقتضاء في نفس المزيل والمزال، كما رجحناه سابقاً، وأشارنا إلى اختياره في عدة مواضع، في مقام الرد على من تمسّك بالقاعدة المذكورة بمجرد ثبوت التسبّب من حيث الشك ، لكن الذي يرجح في النظر الآن تعميم القاعدة المذكورة، وفقاً لشيخنا الأستاذ^(١) دام ظله.

ثم إنّ الظاهر أنّ أصالة العموم، كسائر الأصول اللغوية الجارية في تعين المراد أمارة، لا أصل تبعدي، لما عرفت من [أن دليل اعتبارها كسائر الأصول اللغوية إنما هو بناء العقلاة وسيرتهم](#)، ولا ريب أنه لا يعقل التبعدي في أفعالهم من دون أمر لهم، كما هو المفروض المسلم في الأصول، فيجب البناء على العموم.

ثم إنّه هل يثبت به اشتراك اللفظ الآخر أولاً؟ الظاهر هو الثاني، لعدم ثبوت بناء العقلاة من أهل اللسان على إثبات ذلك بمجرد أصالة العموم.

نعم لو علم الاشتراك ، وتردد اللفظ بين أن يكون المراد به الخاص ، الذي هو أحد أفراد العام ، وأن يكون المراد به المعنى الآخر، فيمكن التمسك بأصالة العموم في رفع الإجمال عن اللفظ الآخر، وحمله على المعنى الآخر الذي لا ينافي العموم.

ثم إنّ حال الاشتراك مع سائر المجازات غير التخصيص، كحاله مع التخصيص، فإنّ أصالة الحقيقة في غير العمومات أمارة على إرادة مؤدّتها، فلا يبقى معها لأصالة عدم الاشتراك بعد مورد.

(١) فرائد الأصول: ٤٥ عند قوله: ولذا لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم ورد قول آخر من المولى (لاتكرم زيداً) واشتراك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال الخ.

المسألة الثالثة: الدوران بين الاشتراك والمجاز، ويقع الكلام فيها تارة مع قطع النظر عن الاستعمال، وتارة بالنظر إليه.

فعلى الأول: لا خلاف في تقديم المجاز، بل صرّح بعضهم على ما حكى عنه بخروجه عن مسألة الدوران، وقد أكثر الكلام في ذلك – أعني تقديم المجاز – بعض أفضلي المتأخرين، حتى أنه استدلّ عليه بالأدلة الأربعة.

لكن فيه ما عرفت سابقاً، من عدم ارتباط الأدلة الشرعية كالكتاب والسنة والإجماع بما نحن فيه، لما عرفت من أن دليل اعتبار الأصول الجارية في الألفاظ، سواء كانت في مقام تعين الأوضاع، أو في تعين المراد، إنما هو بناء العقلاه من أهل اللسان، وسيرتهم لا غير.

وأما على الثاني: فيرجع البحث إلى كون الاستعمال دليلاً على الوضع وعدمه، وقد عرفت الكلام فيه في مسألة الاستعمال بمحاذيره، وعرفت الأقوال فراجع، فمن رجح ثمة كونه دليلاً – كالسيد^(١) ، يحكم فيما نحن فيه بالاشراك ، ومن لا يرجحه لا يحكم به، بل إنما متوقف، أو مقدم للمجاز، كما هو المختار.

المسألة الرابعة: الدوران بين الاشتراك والإضمار:

إعلم أولاً: أنه لا يتحقق أن الإضمار إنما هو عدم ذكر لفظ تعلق الغرض معناه أيضاً، ولا ريب أن عدم الذكر موافق للأصل، فما وجه تسميته وجعله مخالفأً للأصل؟
ويمكن توجيهه بوجهين:

الأول: أن الإضمار وإن كان في نفسه أمراً عدانياً، فيكون موافقاً للأصل من هذه الجهة، لكنه مسبب عن أمر وجودي، وهو ملاحظة غرض زائد، كما في المجازات، فإنه لوم يكن غرض المتكلم متعلقاً بأمر زائد عن إفاده المطلب، لما أضمر، فكونه مخالفأً للأصل من هذه الجهة، فيكون معناه كونه مستلزمأً لمخالفه أصل، أي الاستصحاب.

الثاني: أن يكون المراد بكونه مخالفأً للأصل، كونه مخالفأً للقاعدة، بارادة القاعدة من الأصل، فإن قاعدة التجاوز تقتضي أن يكون المبادي، أي الألفاظ بمقدار المعاني، بأن يأتي المتكلم بألفاظ تفي بتمام مراده، فحذف بعض تلك الألفاظ مخالف لتلك القاعدة.

(١) الذرية المجلد الأول: ١٣ . واليك لفظه: وهذا نقول: إن ظاهر استعمال أهل اللغة للفظة في شيء دلالته على أنها حقيقة فيه إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر. (وقد أشرنا إلى موارد كثيرة أخرى إن شئت فراجع الموسوعة في تلك المسألة).

و كيف كان، فقد مثل للدوران في تلك المسألة بقوله صلى الله عليه وآله (في خمس من الإبل شاة)^(١)، فإنَّ كلمة في إنْ كانت مشتركة بين الظرفية والسببية، كما عن الكوفيين، صارت الرواية محملة، من حيث دوران الواجب في زكاة الإبل بين مقدار الشاة أو نفس الشاة، وإنْ كانت مختصة بالظرفية ومجازاً في السببية، كما عن البصريين، فيتعينَ كون الواجب هو مقدار قيمة شاة من خمس من الإبل، فيلزم الإضمار بتقدير المقدار، وقد صرَّح بعض المحققين على ما حكى عنه بأنه على تقدير الاشتراك لا إجمال، بل المراد به حينئذ هو نفس الشاة.

ولعلَّ نظره إلى ما تقرر في محله، من أنه إذا كان حمل المشترك على أحد معنويه مستلزمًا لمخالفته أصلٌ، فذلك الأصل يرجع المعنى الآخر الموافق له، ولما كان حمل الكلمة في على الظرفية مستلزمًا للإضمار، لعدم معقولة الظرفية الحقيقية، إذ مقتضها كون الشاة في خمس من الإبل بعنوان الظرفية والمظروفة، وهو غير معقول، فلا بد من إضمار المقدار المخالف للأصل.

هذا بخلاف ما لو حلت على السببية فإنَّها حينئذ سليمة عمَّا ذكر، فيكون معنى الحديث أنه تسبب خمس من الإبل شاة، فيكون الواجب هو نفس الشاة لا قيمتها المتعلقة بخمس من الإبل بعنوان المالية المشاعة وهذا جيد.

ثم إنَّه تظهر الثرة فيما إذا باع واحداً من الآباء، فعلَّ إرادة الظرفية، فالزكاة متعلقة بنفس الآباء، فلولم يكن المشتري عالماً بالحال ثمَّ اطلع عليه، فله أن يفسخ البيع لخروج بعض المبيع، ولو إشاعة مستحفاً للغير أعني الفقراء.

وكيف كان، فقد اختلفوا في المقام، فقال العلامة (قدس سره) في التهذيب^(٢) على ما حكى عنه، الإضمار أولى من الاشتراك ، لاختصاص الإجمال ببعض الصور في الإضمار وعمومه في الاشتراك ، وقد عرفت ما في هذا النحو من الاستدلال على الترجيح.

مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه، فإنه إنْ أراد بعموم الإجمال في المشترك عمومه بالنسبة إلى مالم يقم قرينة التعين فهو مسلَّم.

(١) عوالي اللالي ٢: ٢٢٩، ٥، وسنن ابن ماجة ١: ٥٧٣، حديث ١٧٩٨.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ١٦، الفصل الثامن في تعارض الأحوال عند قوله: ج: الإضمار أولى من الاشتراك لاختصاص الإجمال في بعض الصور في الإضمار وعموميته في الاشتراك .

لكنه لا يختص بالاشتراك ، بل الإضمار أيضاً هكذا ، فإنه ما لم يقم قرينة على تعين المضمر ، من عقل ، أو نقل ، أو حال ، أو مقال ، فهو أيضاً محمل كال المشترك مالم يقم عليه قرينة التعين ، وإن ادعى عموم الإجمال بالنسبة إلى جميع صور إطلاق المشترك حتى إذا قام قرينة التعين واحتراصه في الإضمار مالم يقم قرينة التعين ، فهذا مما نقطع بعدم إرادته ممن دونه في الفضل والكمال ، فكيف به (قدس سره) .

والحاصل ، أنه لا فرق بين الاشتراك والإضمار في اختصاص الأصل فيما بصورة عدم قرينة التعين ، وارتفاعه عنها فيها قامت تلك القرينة .

و كيف كان ، فالصواب أن يجعل المرجع والمأب في الباب أحد الأمرين على سبيل منع الخلط ، و هما الأصول والغلبة ، لا الرجوع إلى الوجوه الآتية ، فإنها لا تفيد ترجيح إرادة المعنى الفلافي عند المتكلم .

فنقول : أما الأصول — على ما اختاره المحقق القمي ^(١) رحمه الله — ففتقضاها التوقف ، إذ كل من الاشتراك والإضمار خلاف الأصل ، فيتعارضان ولا ترجح ، فيجب التوقف .

وربما يناقش في الثاني — أعني أصالة عدم الإضمار — بأن الإضمار عدم الذكر ، فهو موافق للأصل ، فلا وجه لجعله مخالفًا له .

و جوابه يظهر مما قدمناه من الوجهين ، لكونه مخالفًا للأصل .

و كيف كان فالظهور تقديم الإضمار على الاشتراك ، إذ الشك فيه مسبب عن الشك في الاشتراك ، فإذا صحة عدمه يثبت اتحاد المعنى ، فيتعين الإضمار ، فأصالة عدم الاشتراك مزيل لأصالة عدم الإضمار .

و أمّا الغلبة ، فهي أيضًا تقتضي تقديم الإضمار ، لأن المرجع حقيقة إلى الدوران بين اتحاد المعنى و تعدداته ، ولا ريب أنّ الغالب هو الاتحاد ، فيثبت بها اختصاص كلمة (في) مثلاً بالظرفية إذ المفروض كون وضعها لها متبقناً .

تنبيه : إنّه إذا وقع التعارض بين أصالة عدم الاشتراك وبين أصالة عدم النقل ، وأصالة عدم النقل ، وبين أصالة عدم الإضمار ، وبين أصالة عدم الإضمار في تشخيص الظواهر ،

(١) في القوانين : ٣٢ .

تشخيص المرادات، فلابد من النظر في أنَّ مرجع التعارض بينها إلى مزاجة الأول لنفس الدلالة التي يقتضيها اللفظ، أو إلى مزاجته لكون تلك الدلالة مرادة.

والقسم الأول إنما يتصور في لفظ واحد، ومثاله الحديث المتقدم، وهو قوله عليه السلام (في خمس من الإبل شاة)، فإنَّ أصالة عدم الاشتراك التي في لفظة (في) معارضة بأصالة عدم الإضمamar فيها، ولا ريب أنَّ أصالة عدم الاشتراك مزاجة لدلالة الكلمة (في) على السبيبية.

والقسم الثاني مورده لفظان، ومثاله قول المولى لعبدة (أكرم العلماء) و(لا تكرم زيداً)، فيتردد لفظ (زيد) بين كونه مشتركاً بين العالم الفلاي المسمى به، وبين غيره، من غير أفراد العالم، وبين اختصاص وضعه بزيد العالم، فيلزم على الثاني تخصيص العلماء بغير زيد العالم، بخلاف الأول، فأصالة عدم التخصيص التي هي من الأصول الجارية في تشخيص المراد في لفظ (العلماء) معارضة بأصالة عدم الاشتراك في لفظ (زيد) ولا ريب أنَّ أصالة عدم الاشتراك لكون زيد العالم مراداً من العلماء، لا لدلالة العلماء على العموم، إذ لا تنافي بين كون زيد متعدد المعنى، وبين كون العلماء دالاً على العموم بحسب الوضع.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه إذا رجع التعارض إلى القسم الأول، فلا شبهة أنَّ الأصل في جانب الوضع مزيل للأصل في تشخيص المراد، فإنَّ الشك في المراد – حينئذ – مسبب عن الشك في دلالة اللفظ، وأنَّه ظاهر في ماذا؟ فإذا جرى الأصل المشخص له، فلا يبقى للأصل الآخر مورد، وإذا رجع إلى القسم الثاني، فلا شبهة في أنَّ الأصل المشخص للمراد قاهر على الأصل الجاري في تشخيص الظاهر، ومزيل له بعكس السابق، بناء على كون الأصول الجارية في تشخيص المرادات أمارات، بأن يكون اعتبارها من باب الظن، وكون الأصول الجارية في تشخيص الظواهر معتبرة من باب التعميد العقلي، فإنَّ نسبة الأولى إلى الثانية – حينئذ – من نسبة الدليل إلى الأصل، ولا ريب أنه ينتفي موضوع الأصل بالدليل.

وأما إذا قلنا: إنَّ الثانية أيضاً أمارات كال الأولى، فيتكافأ الأصلان كتكافؤ سائر الأمارات، وإنما لم نذكر هذا التفصيل في القسم الأول، لأنَّ مرجع التعارض فيه حقيقة إلى تعارض أصلين من الأصول الوضعية، وأنَّ الأصل المشخص ليس في عرض الأصل الآخر المعارض له المشخص للظهور، بل إنما هو متربٌ ومتفرع على أصل

وضعي، يرجع التعارض حقيقة إلى ما بينه وبين الأصل الآخر الذي هو مثله، فإذا فرض ترجيح الأصل الآخر عليه، فلا يبقى للأصل الشخص للمراد مورد، لانتفاء مبناه بترجح غيره عليه، فلا فرق حينئذ بين أن تكون الأصول الوضعية معتبرة من باب الفتن أو من باب التعبد، فتدبر.

المسألة الخامسة: الدوران بين النقل وبين التخصيص، أو بينه وبين التقيد
 مقتضى الغلبة تقديمها على النقل، ولأنهما قسمان من المجاز، والمجاز مقدم على النقل، كما سيأتي، فهما مقدمان عليه، بل هما أولى بالتقديم، لكونهما أرجح من سائر المجازات.
 وأما الأصول فهي معارضة، لأن كل واحد من التقيد والنقل أو التخصيص مخالف للأصل.

لكن الأقوى تقديم أصالة عدم النقل على أصالة عدم التخصيص أو التقيد إذا كان الدوران بينهما وبين النقل التعيني، والتساقط إذا كان الدوران بينهما وبين النقل التعيني، وسيأتي وجه التفصيل في المسألة الآتية، فإن التقيد والتخصيص قسمان من المجاز، مع احتمال تقديمها عليه حينئذ أيضاً بلاحظة أن الشك فيها مسبب عن الشك في النقل، فع جريان أصالة عدم النقل لا يجرى أصالة عدم التخصيص أو التقيد ولعله الأظهر.

ومثال دوران الأمر بين التقيد والنقل، هي الألفاظ التي ادعى كونها حقائق شرعية، حيث أنها في الأصل موضوعة للمعاني الكلية، لكن الشارع علق أحکامه على بعض أفرادها، فوقع الشك في أنها نقلت في لسانه إلى تلك الأفراد، أو أرادت الأفراد مجازاً بمعنى أن المراد هي المعاني الكلية المقيدة بتلك القيود، وأنها أي تلك الألفاظ باقية على أوضاعها اللغوية، كما يقوله الباقلانی^(١).

المسألة السادسة: الدوران بين النقل والمجاز، ذهب جلهم إلى تقديم المجاز، نظراً إلى أن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان بخلاف المجاز، فإنه أمر معهود لا يتوقف على

(١) وإليك بنص كلامه على ما في هامش المنشية المخطوطة في مبحث الحقيقة الشرعية عند قوله فنونه القاضي أبو بكر مطلقاً، قال: إن الشرع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، والمراد بالصلة المأمور بها هو الدعاء، ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرط مضبوطة إليه.
 وفي شرح الوافيه للسيد الأعرجي هكذا: وبالجملة فالتي إنما نسبة الإمامى والرازى وغيرهما إلى القاضي أبي بكر.

ذلك ، فلما لم يثبت الاتفاق المذكور ، فالحمل على المعهود المتعارف.

وفيه مالا يتحقق : أما أولاً ، فلأن النقل – أيضاً – أمر معهود متعارف .

و ثانياً : أن توقفه على اتفاق أهل اللسان من نوع ، بل قد يحصل من شخص واحد متبع يتبعه الباقيون من أهل اللسان في الاستعمال ، سيما إذا كان النقل من أهل اصطلاح خاص .

والتحقيق أن يقال : إن الدوران بينهما – أي المجاز والنقل – إما في لفظ واحد ، وإما في لفظين ، فعلى الأول ، إما أن يكون النقل المبحوث عنه تعينياً أو تعينيأ ، وعلى الأول يتصور صورتان :

الأولى : أن يعلم بمقدار من استعمالات اللفظ في المعنى – المبحوث عنه – غير كاف في حصول النقل ، ولو مع عدم القرينة المتصلة ، ويشك في حصول أزيد من هذا المقدار إلى حد يوجب النقل عادة .

الثانية : أن يعلم بتحقق مقدار من استعمالاته فيه ، بحيث لو فرض حصولها بدون القرينة المتصلة^(١) . ل كانت موجبة للنقل يقيناً ، لكن يشك في صفة هذه الاستعمالات المجازية ، بأنها هل حصلت مع القرينة المتصلة ، فلم يتحقق النقل ، أو مع المنفصلة فيتحقق النقل .

وفي الأولى ، التعارض بين أصالة عدم الاستعمالات الزائدة على القدر المعلوم الآتية إلى النقل ، وبين أصالة عدم القرينة في الاستعمال الخاص ، المبحوث عن كونه على وجه الحقيقة من جهة حصول النقل ، أو على وجه المجاز من حيث عدم النقل .

ولا ريب أن العمل بالأول متعين ، فإن مخالفته منحلة إلى مخالفات لاصول كثيرة بتنوع الاستعمالات المشكوكه الزائدة عن المقدار المعلوم ، مضافاً إلى استصحاب بقاء الوضع ، وعدم هجر اللفظ عن المعنى الأصلي ، ومضافاً إلى الغلبة في جانب المجاز ، وأصالة عدم القرينة – في الاستعمال الخاص المذكور – تعارض مع مثلها بالنسبة إلى واحد من الاستعمالات المشكوكه ، فيبيق الأصل سليماً عن المعارض ، مضافاً إلى ما عرفت من الغلبة واستصحاب عدم هجر اللفظ عن معناه الأصلي .

هذا مع أن أصالة عدم النقل ، لما كانت من الأصول الوضعية ، فهي مزيلة

(١) هنا بناء على اختيار من اشتراط – كون الاستعمالات المجازية محصلة – بالقرائن المنفصلة ، والأرجمنة لم يفرقوا بينها ، وحكموا بحصول النقل بها مع المتصلة منه طاب ثراه .

لأصالة عدم القرينة — في الاستعمال المفروض الخاص — كما عرفت وجهه آنفاً.
وفي الثانية التعارض بين أصالة بقاء الوضع الأول، وبين أصالة عدم القرينة
في الاستعمال الخاص، فإن الأصل لا يجري في الاستعمالات المعلومة القابلة للنقل، لو
كانت بلا قرينة متصلة.

وكيف كان، فالاقوى تقديم المجاز على النقل، فإن الأصلين المذكورين، وإن
كانا متعارضين ومتضايقين، إلا أن أصالة عدم النقل مزيل لأصالة عدم
القرينة، مضافاً إلى غلبة المجاز.

وأما على الثاني — أي على كون النقل تعبيئياً — فيتعارض أصالة عدم النقل
مع أصالة عدم القرينة في الاستعمال المذكور، ولا يجري أصالة عدم الاستعمالات الآتية
إلى النقل، لعدم الحاجة إلى تلك الاستعمالات في النقل التعبيئي.

وكيف كان، فقتضى التعارض التساقط والتوقف، إلا أن أصالة عدم النقل
مزيلة لأصالة عدم القرينة — كما عرفت — وإنما لم نتمسك — هنا — بغلبة المجاز، لأن
النقل التعبيئي ليس فعل المستعمل، والغلبة إنما تجري في فعل المستعمل، فهي
لا تقتضي عدم النقل، إذ لا منافاة بين غلبة المجاز عند المستعملين، ونقل الناقل الذي
هو واضح في الحقيقة اللفظ في غير معناه، فتأمل.

وأما إذا كان الدوران بينهما في لفظين، فإن فرض بينهما تسبب، بأن يكون
الشك في بجازية أحد اللفظين مسبباً عن النقل في لفظ آخر، فالمحكم هو الأصل السببي،
لكونه مزيلاً للأصل الآخر، وإنما، فالمحكم هو الأصل اللفظي على القول بكون الأصول
اللفظية أمارات، وكون الأصول الوضعية أصولاً، فعلى هذا ينعكس الأمر، فيكون
الأصل اللفظي مزيلاً للوضع.

وأما على كون الأصول الوضعية — أيضاً — أمارات، وعلى كون الأصول
اللفظية — أيضاً — أصولاً، لا أمارات فيقع التعارض ويحصل التكافؤ، ومتضايق
التوقف، وفرضها كأن لم يكونا.

وقد حكم بعض السادة الأجلاء^(١) بتقديم المجاز للغلبة، وهو حسن فيها إذا لم

(١) الظاهر أنه هو السيد الكاظمي الشهير بالمقدس البغدادي في الحصول، خطوط: ولفظه «وهذا كما يرى اللفظ
مستعمل في غير معناه المعروف له مع وجود العلاقة وظهور مخالل المجر والوجه الحكم بجازية وإن بلغ إلى
أعلى مراتب الشهرة لأن المجاز هو الأصل حتى يعلم النقل ويتحقق المجر كما في اللفاظ الشرعية وقد يتصرّر
←

يُكَلِّ الشك في النقل مسبباً عن الشك في المجازية، و إلا فعه أصالة الحقيقة واردة على أصالة عدم القرينة، بناء على كونها من الظنون الاجتهادية، لا أصلاً تعبدية.

المسألة السابعة: الدوران بين النقل والاضمار

قال السيد صاحب المفاتيح^(١) (قدس سره) على ما حكى عنه بتقديم الاضمars للغبة.

وفيها منعها إن لم نقل بتعكيس الغبة، بأن يقال الغالب النقل.

لكن الانصاف التوقف من حيث الغبة، لعدم تتحققها في شيء من الجانبين. وأما الاصول، فهي لتعارضها، وإن اقتضت التساقط، إلا أن الشك في الاضمars مسبب عن الشك في النقل، فإذا أصالة عدمه يثبت الاضمars، ومثال ذلك : قوله تعالى (و حرم الربوا)^(٢) فإن الربا لغة الزبادة وقد استعمل في لسان الشارع في العقد المشتمل عليها، فنشك في أن استعماله في نفس العقد على سبيل الحقيقة في لسان الشارع تعيناً أو تعيناً أو أنه مجاز، فيكون مقتضاه الحمل على معناه اللغوي عند التجدد عن القرينة، فعلى ثبوت النقل لا يلزم مخالفة لظاهر نسبة (حَرَم) فإن ايقاع العقد من الأفعال القابلة لتعلق التكليف به، وعلى عدم ثبوته، وحمل اللفظ – أعني لفظ الربا) – على نفس الزبادة يلزم إضمars من الأخذ وغيره من الأفعال المناسبة للمقام. وربما نوقش في المثال بأن المراد – على تقدير بقائه على المعنى الأول – لا يلزم إضمars أيضاً، لأن نسبة الأحكام إلى الأعيان كقوله تعالى: (إنما حرم عليكم الميتة والدم ...)^(٣) – مثلاً – حقيقة ثانوية، فالمثال من باب الدوران بين النقل

مع الشك في الارادة، كما إذا توقف صحة الكلام على أحد أمرتين تجوز في مقام، ونقل في مقام آخر، وفرض أن المعنى مختلف باختلافهما، ولاريب في رجحان التجوز هنا أيضاً لأن اقصى ما فيه أن تأول المتكلم واستعمل اللفظ فيها يناسب معناه، وأين هذا من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته و هجرها و صيرورتها حقيقة في معنى آخر رجماً بالغيب، لمجرد تصحيح معنى الخطاب مع أن لصحته وجهاً آخر معتمداً لأمئنة فيه وهو المجاز).

(١) مفاتيح الاصول: ٩٣ فإنه قال: مفتاح: إذا دار الأمر بين الإضمars والنقل كما في قوله تعالى (حرم الربوا) فإنه يحتمل أن يكون الربا باقياً على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزبادة، ويضمr أخذ الزبادة، فيحرم دون أصل العقد، ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص، فيحرم أصل العقد، فصرح به في يب بأولوية الاضمars على النقل، واحتاج عليه بتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان عليه بخلاف الاضمars. وفيه نظر، ولو قيل بترجيع النقل لكثرته لم يكن بعيداً، إلا أنه لم أعثر على قائل به.

(٢) البقرة آية: ١٧٣ والنحل: ١١٥.

الشرعى في لفظ الربا، والعرفي في التركيب.

وفيه مala يتحقق؛ لأن ثبوت الحقيقة العرفية للمركب على وجه يكون منقولاً عرفيأً بمعزل عن الصواب، نعم لو ادعى أنه حقيقة في ذلك لغة وعرفاً — بناءً على أن وضع التركيب ليس إلا للنسبة ومحاري النسب بيدالعرف — لكان حسناً.

المسألة الثامنة: الدوران بين التخصيص والمجاز مثاله قوله تعالى: (اقتلو المشركين) ^(١) بعد الاتفاق على اختصاص الحكم بغير أهل الذمة، فقيل: إن المشركين مستعمل فيهم عداهم مجازاً، وقيل: إنه مستعمل في معناه العام وخرج أهل الذمة بالدليل.

وقد يناقش بأن المشركين إذا استعمل فيهم عداهم، فهو مخصوص أيضاً، فلا ينفك المجاز عن التخصيص، ويشهد له قوله إن العام المخصوص مجاز في الباقي. ثم قال: ذلك المورد انه من باب الدوران بين الحقيقة الشرعية — أي نقل المشركين في لسان الشارع إلى غير أهل الذمة — وبين التخصيص.

وفيه منع كون استعمال العام في الخاص تخصيصاً، إذا كان بطريق العهد، وكذا استعماله في فرد أو فردين بعلاقة الكل والجزء، ولذا يجوز أن يراد بالعام على أحد هذين الوجهين فرد، أو فردان أو ثلاثة، مع عدم جواز تخصيص الأكثر، ومن جملتها الآية (الناس قد جعوا لكم) ^(٢) حيث أن المراد به نعيم بن مسعود، فلا وجه للمناقشة المذكورة، كما لا وجه لادعاء الحقيقة الشرعية في المشركين.

نعم لا يظهر التارة بين الاحتمالين في المشركين، للعلم بخروج أهل الذمة منه يقيناً، وإنما الشك في كيفية خروجه.

وكيف كان، فالمشهور تقديم التخصيص على المجاز مطلقاً، وذهب بعض المؤخرين ^(٣) إلى التوقف في بعض صور المسألة، ونسب القول بالتوقف مطلقاً إلى الحق

(١) سورة التوبه: آيه ٥.

(٢) آل عمران: ١٧٣.

(٣) وهو الحق النراقي في مناهج الأصول في مبحث تعارض الأحوال واليک نصه: منهاج تعارض المجاز والتخصيص على وجوه:

الأول أن يتعارضا في لفظ واحد، بأن يتعلق حكم على عام، وعلم عدم تعلقه بجميع أفراده، فيحتمل تخصيص البعض، واستعمال العام في البعض مجازاً، وهذا هو الذي ذكره الأكثر.

الثاني: أن يتعارضا في لفظ واحد في معنيين، بأن علم عدم تعلق الحكم بجميع أفراد المعنى الحقيقي فيحتمل

الخوئياني^(١)، وصاحب المعالم^(٢)، والوافية^(٣).

و ظاهر ما حكى عن الحق، لا يساعد على التوقف في جميع صور المسألة.

و أما صاحب الوافية قوله بالتوقف مبني على عدم تعوييه على شيء من المرجحات في المقام بقول مطلق، فهو مخالف في المرحلة الثالثة في مرحلتنا هذه.

و أما صاحب المعالم، فهو وإن لم يصرح ب المناسب إليه، لكنه يلزم ذلك، فإنه توقف في دوران الأمر بين التقيد والمجاز في لفظين، مع أنَّ هذه الصورة أظهرت مورد تقديم التقيد على المجاز، وكذا من أظهر صور تقديم التخصيص على المجاز، ولا ريب أن التقيد أولى من التخصيص، فإذا توقف في تقديم التقيد على المجاز، فيلزم التوقف في تقديم التخصيص عليه بطريق أولٍ. وكذا إذا لم يقدم التخصيص على المجاز في تلك الصورة، فلا يقدم عليه في غيرها من الصور بطريق أولٍ، فيلزم من انضمام هذه المقدمات أنَّ صاحب المعالم قائل بالتوقف في مسألتنا هذه.

وكيف كان، فتوسيع الحال في المسألة هوأنَ التخصيص قد يكون ابتدائياً^(٤)،

→ تخصيص العام وإرادة مجاز آخر، وبه صرَح في المنهج وشرحه.

والثالث: أن يتعارضاً في لفظين، وله قسمان؛ لأنَّ اللفظين إما في كلام واحد، بأن يتعلق حكم على عام، وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقى على جميع أفراد العام، وكان للفظ الذال على الحكم معنى مجازي صحيحة تعلقه بالجميع، وبهذا الوجه صرَح المحقق الخوئياني (قدس سره) في شرح الدروس، أو يكونا في كلامين، وهو أيضاً قسمان:

أحدهما: أن يتعارض حديثان مثلاً، ولم يندفع التعارض، إلا بارتكاب تخصيص في أحدهما أو تجوز في الآخر
وثانيهما: أن يتعارض حديثان، وكان أحدهما عاماً مخصوصاً والآخر مستعملاً في المعنى المجازي، فيكون

لأحدهما مرجع على ترجيح أحدهما، ويستفاد هذا من كلام والذي العلامة طاب ثراه الأنبياء.

ولكن في كون الأخير من باب تعارض المجاز والتخصيص نظر، بل كذلك سابقه مطلقاً - ثم - فذهب الأكثرون إلى تقديم التخصيص وتوقف فيه صاحب المعالم والوافية والمحقق الخوئياني، ويظهر أيضاً من بعض

كلمات أنيس المجهدين وهو الحق.

(١) مشارق الشموس: ٢٧٤ السطر الأخير يمكن استفادة المطلب من مواضع أخرى أيضاً.

(٢) المعالم: ١٤٣ - ١٤٦.

(٣) الوافية، مخطوط في تعارض الأحوال واليك لفظه: والأولى التوقف في صورة التعارض إلا مع امارة خارجية، أو داخلية توجب صرف اللُّفْظ إلى أمر معين، إذما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها، وكتلة الواقع وقلتها، ونحو ذلك لا يحصل الظن فإنَّ المعنى الفلاني هو المراد من اللُّفْظ في هذا الموضع، وبعد تسليم الحصول أحياناً لادليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنها ليست من الظنون المسيبة عن الوضع.

(٤) التخصيص الابتدائي هو الوارد على العام الذي لم يرد عليه بعد تخصيص سوى ذلك (منه ره).

وقد يكون ثانويًا، والمجاز أيضًا قد يكون في لفظ العام، أو في لفظ آخر، في خطاب، أو في خطابين، وقد يضاف إليها كونه شائعاً، كالأمر في الندب أو غير شائع، وليس بجيد، لأن الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات المجاز والتخصيص.

ومن هنا يظهر، أن تقسيم التخصيص إلى قريب وبعيد ليس في محله، ففي

المسألة صور:

منها: الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز في لفظ واحد، سواء اتحد الحكم، كما في الآية السابقة — أعني قوله تعالى: (أُفْلِتُوا الْمُشَرِّكِينَ)^(١)، أو اختلف، كما إذا ورد (أَكْرَمُ الْشُّعُرَاءَ) وعلم عدم وجوب إكرام بعضهم كالجهال على تقدير كون المراد بالشعراء معناه المعروف، ووجوب إكرام جميعهم على تقدير كون المراد به العلماء مجازاً. ويظهر الثرة في العلماء الغير الشعراء، فعل الأول لا يجب إكرامهم، وعلى الثاني يجب.

وكيف كان، فالظهور رجحان التخصيص على المجاز، لغلبته حتى قيل: إنه ما من عام إلا وقد خص، وربما يعارض هذا بما ادعاه ابن جنبي من أغلبية المجازات. وفيه: بعد المنع من تحقق تلك الغلبة، أن المراد بها غلبة المجاز بالمعنى الأعم، الشامل للتخصيص أيضاً قبالي الحقيقة، فلا تعارض. سلمنا أن مراده غلبة المجاز المقابل للتخصيص، لكن نقول: إن غير واحد من العلماء صرحاً بغلبة الحقائق، فيتعارض النقلان، أي نقل الغلبة، لكن الترجيح لما ذهب إليه معظم من غلبة الحقائق، سلمنا، لكنهما متعارضان، فيبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض، فيرجح التخصيص على المجاز.

وكيف كان، فغلبة التخصيص في العمومات توجب رجحانه على المجاز، مضافاً إلى غلبة إرادة الحقيقة التي غير العموم، فإنها تقتضي بقاء مادة (الشعراء) مثلاً على حقيقتها، فهي بانضمام غلبة التخصيص في العموم ترجح إرادة الحقيقة من المادة، ويخصص العام.

هذا، مضافاً إلى أن النسبة بين العموم وغيره من الظواهر، من نسبة الأصل إلى الدليل، فلذا يعد العموم كالإطلاق من الأصول في مقابل المخصوص والمقييد.

(١) سورة التوبة: آية ٥.

ومنها: الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز، في لفظين في خطاب واحد، كما إذا ورد (أكرم العلماء)، ثم قام الدليل القطعي من الخارج على عدم وجوب إكرام طائفة منهم، فحينئذ يدور الأمر بين التجوز في هيئة أكرم بحمله على الاستحباب مثلاً، وبين التخصيص في العلماء بإخراج الطائفة المذكورةين منه، وإبقاء الهيئة على ظاهرها.

والأقوى في هذه الصورة أيضاً تقديم التخصيص للغلبة، ولقاعدة التسبب، إذ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في المجاز في اللفظ الآخر، فإذا جرى أصالة الحقيقة في السبب، وهو لفظ الآخر، يتعين التخصيص، فإنَّ الأصل المذكور — حينئذ — مزيل لأصالة عدم التخصيص لكونه سبباً، فتأمل.

مضافاً إلى ما عرفت من كون العموم مع سائر الظواهر كالأصل والدليل.

ومنها: الدوران بين التخصيص الابتدائي والمجاز في لفظين في خطابين، وهذا هو مسألة بناء العام على الخاص، في العام والخاص المتنافي الظاهر، كما إذا ورد جواز إكرام العلماء، ثم ورد لا تكرم النحوين، فدار الأمر بين التخصيص في العلماء، وبين المجاز في لا تكرم بحمله على الكراهة، وهذه الصورة أظهر صور تعارض التخصيص والمجاز، في رجحان التخصيص على المجاز.

Books.Rafed.net

ويرجح التخصيص على المجاز— مضافاً إلى ما سبق في الصور السابقة من الغلبة عند العرف والعقلاء، وقاعدة السبب، مع تأمل في الثاني منها هنا أيضاً— أنَّ الخاص حاكم على العام، فإنَّ العمل بعموم غلبة استعمال العام في الخاص، وندرة استعماله في العموم معلق على ورود المخصوص. فإذا ورد المخصوص، فإنَّ كان قطعياً من جميع الجهات، فهو وارد على العام، وإنْ كان ظنياً في الجملة، إما من جهة الصدور، وإما من جهة الدلالة، كما فيما نحن فيه، فهو حاكم على العام بمعنى أنه رافع لحكمه، وهو وجوب العمل به عن مورده.

وكيف كان، فهذه الصورة حكمها الظاهر أنه اتفاقٌ— أعني ترجيح التخصيص—.

إذا عرفت الحال في الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز، فقس عليها الحال في الدوران بين التخصيص الثانوي، وبين المجاز في جميع الصور المذكورة. وقد ينافق في الاستدلال بالغلبة المذكورة هنا بأنَّ غاية ما يقتضي رجحان

التخصيص على المجاز في العمومات التي لم تخصص بعد، وأما فيما خصصت ودار الأمر بين تخصيصها زائداً على ما علم وبين المجاز فلا.

ويمكن الذب عنه بأنه إذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص، وفي غيره بالأولى لوهن العموم بعد تطرق التخصيص إليه، حتى أنه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي.

وفي نظر: فإن مرجع ذلك إلى التمسك بالأولوية، لا بالغلبة وتسليم عدم جريانها هنا، فالأولى التمسك في المقام بغيرها، من قاعدة التسبيب فيما يجري فيها من الصور، ومن قاعدة الحكومة مع إمكان التمسك بالأولوية أيضاً.

المسألة التاسعة: الدوران بين التخصيص والإضمار، قيل المعروف تساوي احتمالها، والمحكي عن ظاهر كلام الأكثر بناء ترجيح التخصيص على الإضمار على مساواة الإضمار مع المجاز، فعليه يقدم على الإضمار، لما عرفت من رجحانه على المجاز، والراجح على شيء راجح على ما يساوي ذلك شيء، وإلا، فمع ترجيح الإضمار على المجاز – كما عن المنية^(١) – فهما متساويان لارجحان لأحدهما على الآخر، مثاله: قوله صلى الله عليه وآله (لاصيام من لم يجتمع الصيام من الليل) فإن الإجماع قائم على عدم وجوب العزم من الليل في صوم التطوع، فحينئذ لا بد، إنما من تخصيص الصيام بالواجب وإنما من إضمار الكمال، حتى يصلح لشموله للتطوع أيضاً، فإن التطوع إذا لم يعزم به من الليل لا يكون كاملاً.

وتظهر الثرة في الصيام الواجب، حيث أنه على تخصيص الصيام به النفي على حقيقته، فالصوم الواجب الذي لم ينوم من الليل ليس بصوم شرعاً، معنى أنه ليس ب صحيح، وعلى إضمار الكمال، فالحديث ساكت عن حكم الصوم الذي لم ينوم من الليل، من حيث الصحة والفساد، إذ غاية ما يدل عليه الحديث حينئذ، إنما هو نفي الكمال، وهو لا يدل على صحته، أو على فساده، فإنه أعم منها، يجوز اجتماعه مع كل

(١) منية الليب الخطوط، في تعارض الأحوال: وسابعها: معارضة التخصيص للإضمار كقوله (ع) «لاصيام من لم يجتمع الصيام من الليل» فيقول الخصم: إنه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخاص النفل بجواز عقديته إلى الزوال، فيبيق حجة في الفرض، فيقول الآخر: بل يجوز التأثير في الفرض أيضاً إلى الزوال، لأن في الخبر إضماراً، وتقديره لاصيام كاملاً أو فاضلاً، فالأول أولى بدليل أن التخصيص أولى من المجاز المساوي للإضمار. والأولى من المساوي لشيء يكون أولى من ذلك شيء.

واحد منها، فلا يجوز الاستدلال به حينئذ، لا على صحته، ولا على فساده، بخلاف الأول، إذ عليه يكون دليلاً على فساده.

هذا، وفي التمسك به لما نحن فيه نظر، لأن الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، فبأصله عدم الإضمار يتعين التخصيص، فيخرج عن محل الكلام، لما عرفت في أول عنوان تعارض الأحوال أن النزاع فيما لم يكن بين حالين من الأحوال المخالفة للأصل تسبيب.

ومن هنا يظهر ورود هذا الإشكال في بعض الصور المتقدمة التي عرفت قاعدة التسبيب فيها.

لكن الإنصاف منع التسبيب هنا، بل الشك فيها مسبب عن ثالث، وهو مراد المتكلم مع أنه يرد عليه عكس التسبيب، إذ كما يقال: إن الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، كذلك يمكن أن يقال: بالعكس وليس الأصل أولى من العكس، فتدبر.

وكيف كان، فالظاهر رجحان التخصيص على الإضمار من غير توقف على رجحان المجاز عليه للغلبة، وحكومة أصله عدم الإضمار على أصله العموم.

لكن قد يستشكل في ترجيحه على الإضمار في الحديث المذكور، نظراً إلى أنه مع الإضمار إنما ارتكب خلاف أصل واحد، ومع التخصيص لابد من التزام أمرين مخالفين للأصل لامحالة، أحدهما نفس التخصيص: والثاني أحد الامور الثلاثة — على سبيل منع الخلو: نقل الصيام إلى الصحيح شرعاً، أو استعماله فيه مجازاً، أو إضمار الصحة، وذلك لعدم حله على معناه لغة، وهو مطلق الإمساك، إذ عليه لا يقبل التخصيص، للزوم الكذب، للقطع بعدم انتفاء مطلق الإمساك في الصيام الواجب الغير المنوي من الليل، فلابد من إرجاع النفي إلى الصحة، إنما باضمارها في الكلام، وإنما باستعمال الصيام في الصحيح مجازاً، وإنما باستعماله فيه من جهة كونه حقيقة شرعية، فيكون هذا إشكالاً آخر على التمثيل بذلك الحديث، وكيف كان، فالقاعدة تقتضي رجحان الإضمار في الحديث.

ويمكن التفصي عنه، بأنه لوم يكن غلبة للتخصيص، لكن الأمر كما ذكر، إلا أنها لما كانت موجودة، فتكون مرجحة للتخصيص، ولا يعارضها أصله أحد الامور الثلاثة المتقدمة، لأنها واردة عليها حيث إنها أمارة، وتلك من الأصول، فتأمل.

ثم إنَّه ظهر من تقرير الإشكال، أنَّ التمثيل بالحديث على مذهب الصحيحي في أسماء العبادات سالم عن هذا الإشكال، إذ بعد البناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الصيام مثلاً، فلا يجري أصالة عدم نقله، لشبوته بالدليل فينحصر الدوران فيما بين التخصيص والإضمار.

المسألة العاشرة: الدوران بين المجاز والإضمار، مثاله قوله تعالى: (واسأْل القرية) لدوران الأمر فيه بين إرادة الأهل من القرية مجازاً، وبين إضمار الأهل، لعدم قابلية القرية من حيث هي للسؤال.

وقد يناقش بأنَّ لفظ القرية قيل إنَّه نقل إلى الأهل، كما قيل إنَّ لفظ جماعة نقل إلى بيوتهم، كما يقال أحرق الجماعة أي بيوتهم، فعلى هذا يخرج عن كونه مثلاً لما نحن فيه، بل يدور الأمر فيها أي القرية بين النقل والإضمار.

وفيه: منع احتمال نقل القرية، بل هي باقية على معناها الأصلي.

نعم لا ثمرة في جعل مناط التمثيل لفظ القرية، للقطع بعدم ثبوت الحكم لنفس القرية، بل لسكانها.

وال الأولى جعل مورد التمسك لفظ السؤال، ويقال: إنَّ الأمر دائِر بين إضمار أهل، وبقاء السؤال على حقيقته، وبين التجوز في السؤال، بارادة السؤال الصوري منه، وعدم الإضمار، فتظهر الثرة بينهما حينئذ، إذ على الإضمار يكون المكلف به السؤال الحقيقي، فلابد من سؤال أهل القرية، وعلى المجاز يكون السؤال الصوري، ويحصل الامتثال بمجرد السؤال الصوري، ومعنى السؤال الصوري أن يجعل مالا يصلح للسؤال منزلة من يصلح له، فيسأل منه ما يسأل ممن يصلح له، وهذا شائع في العرف.

وكيف كان، فلا يتحقق أنَّ كلاماً من المجاز والإضمار خلاف الأصل، ولا رجحان لأحد هما على الآخر، فيتساويان، فيجب التوقف، لكن في كون الإضمار مخالفًا للأصل مطلقاً تأكلاً، إذ لو قام دليل على المذوف، فلا حاجة إلى ذكره، فلا يكون تركه مخالفًا للظاهر، بل قد يعده ذكره لغواً حينئذ بخلاف المجاز، لخروجه عن مقتضى الظاهر على كل حال.

نعم لو قيل بشبوت الوضع النوعي في المركبات، وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارئة على الكلمات التي يراد بيان معانٍها الأفرادية، للتوصُّل إلى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة، من دون إسقاط شيء منها، كان في الحذف خروج عن ظاهر

الوضع، إلا أنه أجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة، فتأمل.

هذه حال الدورانات العشرة المعروفة، وقد عرفت أن النسخ والتقييد – أيضاً – من الأحوال التي يحصل من ملاحظتها إحدى عشرة صورة أخرى، خمس منها تحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كلّ من الأمور الخمسة المذكورة، وخمس أخرى من ملاحظة التقييد معها، والحادية عشرة من دوران الأمر بينها.

الأولى: الدوران بين الاشتراك والنسخ، وحکى تصریح المنیة^(١) بمرجوحة النسخ بالنسبة إلى الجمیع، ولعله لندرته بالنسبة إلى كلّ منها، واستدل الفخر الرازی^(٢)، على ما حکى عنه على ترجیح الاشتراك ، بأن النسخ لا يثبت بخبر الواحد والقياس بخلاف التخصیص.

وردَّ العلامة (قدس سرَّه) واعتراض عليه: بأنَّ هذا دلیل على رجحان التخصیص عليه، لارجحان الاشتراك^(٣).

ويمکن توجیه کلامه بأنه مسوق لدفع توھم المساواة بين التخصیص والنسخ، باعتبار کون النسخ – أيضاً – تخصیصاً، ولو بحسب الأزمان، لا أنَّ مراده الاستدلال به على ترجیح الاشتراك ، بل كان الترجیح عنده مسلماً، وإنما ينبه بهذا الكلام إلى دفع التوھم المذکور.

ويمکن أن يوجَّه کونه دليلاً على مدعاه، لكن بانضمام مقدمة أخرى، وهي مساواة الاشتراك للتخصیص بأن يكون إحدى المقدمتين مصريحة، والآخر مطوية، فعلى ملاحظة تلك المقدمة يتم المطلوب، لأنَّ إذا رجح التخصیص على النسخ، فيلزمـه

(١) و(٢) منية الليبب مخطوط في تعارض الأحوال واليك نصه: واعلم أنَّ المراد بالشخص في هذه المعارضات إنما هو التخصیص في الأشخاص، أما التخصیص في الأزمان – وهو النسخ – فهو مرجوح، وكل من الاحتمالات الخمسة أولى منه عند معارضته إياه. واحتاج فخر الدين على أنَّ الاشتراك أولى من النسخ، بأنَّ النسخ يحتاج فيه مالا يحتاج في تخصیص العام بدليل جواز تخصیص العام بخبر الواحد والقياس، وعدم جواز النسخ بها، والعلة في ذلك أنَّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل، وبعد التخصیص لا يصير كالباطل، واعتراضه المصنف طاب ثراه بأن ذلك إنما يدل على کون التخصیص أولى من النسخ وليس فيه دلالة على کون الاشتراك أولى من النسخ الذي هو المطلوب.

(٣) نهاية الوصول: ٣٦ مخطوط، في مبحث تعارض الأحوال واليك نصه: وفيه نظر، فإن هذا يقتضي ترجیح التخصیص على النسخ وأنَّ التخصیص أولى من الاشتراك والنسخ، وهذا لا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ، ولا العکس، بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع، وتوقف النسخ عليه وعلى رفعه الحكم.

رجحان الاشتراك عليه أيضاً بمقتضى وجه المساواة، لكن قد عرفت منع المساواة بينها، وترجح التخصيص على الاشتراك.

وكيف كان، فشال ما نحن فيه ما لو قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): صلوا في الوقت الفلافي، ثمَّ قال بعد ذلك، طوقوا في ذلك الوقت، إذا احتمل كون الطواف مشتركاً بين معناه المعروف، وبين المعنى الآخر، كالصلة مثلاً، فلوبي على الاشتراك لم يلزم نسخ، لإمكان حمله على الصلاة المأمور بها في الخطاب الأول، وإلا تعين النسخ مع وجود شرائطه، كحضور وقت العمل، لمنافاة الأمر به في الوقت الخاص، لبقاء الأمر بالصلاحة في ذلك الوقت، فيجب نسخ وجوب الصلاة في ذلك الوقت.

ومثاله أيضاً ما إذا قال المولى (اجعل ثوبي جوناً) وعلمنا بوضع الجون للأحمر، ثمَّ قال بعد ذلك، إجعله أسود، فشكَّ حينئذ في وضع الجون للأسود أيضاً، حتى يكون مشتركاً بين المعنيين، فيكون قوله الثاني قرينة معينة لإرادة ذلك من أول الأمر، أو أنه نسخ الحكم الأول بذلك من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين، وليرفض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتتجوز، لثلا يقوم احتمال المجاز أيضاً.

وال الأولى تقرير المثال الأول - أيضاً - هكذا، بأن يقال: إنَّ صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال أولاً: صلوا في الوقت الفلافي، وعلمنا بوضع الصلاة للأركان المخصوصة، ثمَّ قال: طوقوا في ذلك الوقت، فشكَّ في أنَّ الصلاة مشتركة بين الأركان المخصوصة وبين الطواف، وأريد منها الطواف من أول الأمر، ويكون الأمر بالطواف قرينة معينة على إرادة الطواف منها، أو أنَّ وضعها مختص بالأركان المخصوصة، فأريد منها تلك الأركان، فيكون الأمر بالطواف نسخاً له، وليرفض - هنا - عدم العلاقة بين الصلاة والطواف، أو فرض القطع بعدم استعمالها في الطواف مجازاً، بحيث دار الأمر فيها بين الاشتراك والنسخ.

ثمَّ إنَّه بقي ست صور أخرى من صور الدورانات الإحدى عشرة خمس منها بلاحظة دوران الأمر بين التقيد وغيره، غير النسخ، واحدة بلاحظة دوران الأمر بينه وبين النسخ.

وبحمل الكلام في الخمس وتحقيقه، أنَّ التقيد أرجع من غيره، من الأمور الخمسة المخالفة للأصل، لأنَّ التخصيص أرجع من بين الأمور الخمسة، والتقييد أرجع من التخصيص، أما رجحان التخصيص على غيره فقد مرَّ.

وأما رجحان التقييد على التخصيص، فلأنه إذا دار الأمر بينها، فهو إما أن يكون في خطابين أو في لفظين في خطاب، وإما أن يكون في لفظ واحد، مثاله في خطابين أن يقول (أكرم العلماء) ثم قال: (إن ضربك رجل فلا تكرمه) فدار الأمر بين تخصيص العام في الأول بغير الضارب بحمله على العلماء الغير الضاربين، وبين تقييد الرجل في الثاني بغير العالم.

ومثاله في لفظين في خطاب، أن يقول (أعط كل واحد من العلماء عبداً)، وعلمنا من الخارج أنه لا يجوز إعطاء عبد حبشي زيداً العالم، فدار الأمر بين تقييد العبد بغير الحبشي وإدخال زيد في العموم وبين إطلاقه وإخراج زيد من العموم.

ومثاله في لفظ واحد قوله تعالى (أوفوا بالعقود) فإنه بعد قيام الإجماع والنص على عدم وجوب الوفاء بالبيع قبل التفرق من مجلسه، يدور الأمر بين تخصيص العام بغير البيع، وبين تقييد الحكم بما بعد التفرق من مجلس العقد بالنسبة إلى كل عقد، هكذا مثلوا لذلك.

ولكن الإنصاف، أنه ليس من مثال ما نحن فيه في شيء، أما أولاً فلأنه ليس الدوران فيه في لفظ، بل في لفظين، أحدهما: صيغة الأمر، وهو (أوفوا) وثانيهما: اللفظ العام وهو (العقود).

اللهم إلا أن يقال: إنه لا معنى لتقييد الأمر، بل تقييد كل حكم باعتبار تقييد متعلقه، وهو تابع له، فيرجع التقييد فيه إلى تقييد متعلقه، وهو في المثال مادة العقد، فيدور الأمر بين تقييد مادة العقد بغير البيع، وابقاء الهيئة المفيدة للعموم على عمومها، وبين تخصيصها بغير البيع، فافهم.

وأما ثانياً: فلأنه ليس الدوران هنا بين التقييد والتخصيص، فإن الذي يقتضيه العام، إنما هو شموله لكل فرد من أفراد العقد حتى البيع، وثبتوت الحكم لكل فرد في الجملة، وأما إن الحكم ثابت لكل فرد في جميع الأحوال، فليس من مفاد العام، بل هو مقتضى إطلاق الأمر، وهو أوفوا، وقيام الدليل الخارجي على عدم ثبوته في فرد من أفراد العام، كالبيع في بعض حالاته إنما يوجب تقييد الأمر بالنسبة إلى المادة المذكورة، ولا دخل له بتخصيص العام، لأنه لم يقتضي ثبوت الحكم للبيع في خصوص المادة المذكورة حتى ينافي الدليل الخارجي، فأين الدوران بين التقييد والتخصيص

هذا، وكيف كان، فلا شبهة في رجحان التقيد على التخصيص في الصورتين الأوليين – اعني صورة الدوران بينهما في خطابين أو في لفظين في خطاب – أما أولاً، فلغلبة التقيد على التخصيص، وأما ثانياً، فلأن إطلاق المطلق على المختار إنما هو مقتضى الحكمة، وعدم العثور ببيان بعض الأفراد، وعموم العام بمقتضى الوضع، فإذا كان العموم منتهياً إلى الوضع، فيكون بياناً لجميع الأفراد، فحيثئذ لا مورد، ولا موضوع للطلاق، فالعموم وارد على الإطلاق، فيجب التزام التقيد.

و هذا هو السر في تجويزهم التقيد حتى يبقى^(١) فرد واحد و يؤيد ذلك كونه حقيقة في بعض الأفراد، كما هو المختار، و كونه موضوعاً للطبيعة المهملة دون التخصيص، و منعوا عن تخصيص الأكثر، فيجب – على المثال الأول – تقيد الرجل بغير العالم، وفي المثال الثاني تقيد العبد بغير الحبسى.

والحاصل: أنَّ العام بالنسبة إلى المطلق من قبيل الدليل، والأصل العملي، كما أنَّ إطلاق المطلق دليل في مقابل الأصول العملية، نظراً إلى كون المقام مقام البيان، فعدم التقييد دليل على عدمه.

وأما في الصورة الأخيرة – أعني فيها إذا كان الدوران في لفظ فالظاهر رجحان التخصيص – إذ بعد قيام الدليل على خروج بعض الأفراد من تحت العام بالنسبة إلى بعض الأحيان، لابد من الحكم بخروجه مطلقاً إذ المفروض عدم اعتبار الأزمنة قيداً للفرد بحيث يكون ذلك الفرد الخرج بالنسبة إلى هذا الجزء من الزمان فرداً من العام، وبالنسبة إلى الزمان الآخر فرداً آخر، بل الزمان مأخوذه بنحو الظرفية، فالزمان – حينئذ – وإن طال، فهو بطوله اعتبر أمراً واحداً، ولم يلاحظ كونه مشخصاً للفرد بوجه با، اعتبر من باب اللامدية، حيث إن الفعل لابد له من زمان.

وَكِيفَ كَانَ، فَالزَّمَانُ غَيْرُ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ بِوْجَهٍ فِي الْفَرْدِيَّةِ، فَلَازِمٌ ذَلِكُ خَرْجُ
الْفَرْدِ الْمُخْرَجُ عَنْ تَحْتِ الْعَامِ مَطْلُقاً.

نعم لوثب اعتبار الزمان في الفردية يكون الفردية بالنسبة إلى كل زمان فرداً مغايراً له بالنسبة إلى الزمان الآخر، إما بأن يكون اللفظ عاماً بالوضع بالنسبة إلى الأزمان، وأما بسبب القرينة، فلاري أن خروج الفرد بالنسبة إلى بعض الأزمنة لا يستلزم خروجه بالنسبة إلى البعض الآخر، فيحكم بدخوله في العام الافتراضي بالنسبة

(١) في الاصل (حتى بفرد واحد) ولا محصل له.

إلى الأزمان الأخرى، لكنه خارج عن عنوان المطلق، بل هو أيضاً عام كالعام الأفرادي، وقيام الدليل الخارجي على رفع الحكم عن بعض الأزمنة تخصيص لا تقيد فيكون الأمر دائرياً بين التخصيصين أفرادي وأزمانى والثاني أولى.

ثم إن الدليل على كون المطلقات من قبيل الأول – أعني مالم يعتره الزمان، إلا بعنوان الظرفية – الاجماع على استصحاب عدم النسخ في المطلقات فلو كان الزمان بعنوان الفردية، ويكون كل فرد منه فرداً وموضوعاً آخر لم يجر استصحاب عدم النسخ، لكونه إسراء حكم من موضوع إلى آخر.

ثم إننا قد أشرنا سابقاً إلى الاشكال في كون (أوفوا بالعقود) من مثال الوجه الثالث.

ولكن يمكن دفعه بأنه لأشبهة في أنه بعد قيام الاجماع والنص على عدم وجوب الوفاء بالبيع قبل التفرق، يدور الأمر بين حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع، بإخراج البيع رأساً عن العقود، أو حملها على السالبة بانتفاء المحمول، بأن يحكم بنفي الحكم، وهو وجوب الوفاء عن صورة الاجتماع أعني قبل التفرق، بالنسبة إلى كل عقد، والثاني ليس إلا التقيد.

فن هنا ظهر ما ذكره بعض المحققين، من أن الدوران ليس بين التقيد والتخصيص، والمحكي عن السيد الصدر – الشارح للوا فيه^(١) المنع، ونسبة إلى الماتن على مافهم منه، حيث قال: إن تلك المزايا لا توجب رجحان أحد المعانى على الآخر في الاعتقاد، والذي يوجبه إنما هي غلبة الإرادة، ولا ملازمة بينها وبين المزايا المذكورة، ولو سلمت الملازمة المذكورة، فهي باطلاقها ممنوعة، بل المسلم منها إنما هو بالنسبة إلى أقل قليل من العرب، ولم يعلم كون الشارع منهم، ولو سلم كونه منهم، فلا دليل على اعتبار هذا الظن المحاصل من تلك الغلبة. انتهى كلامه (قدس سره).

وفيه: أنه إن أريد بالمزايا المزايا التي ذكرها القوم من المزايا الآتية، فعدم إيجابها لرجحان معنى في الاعتقاد – فيما يختلف المعنى باختلاف الأحوال – مسلم،

(١) شرح وافية الأصول للسيد صدر الدين مخطوط، ولا يتحقق أن هذا المحكي ليس بنص كلامه، بل هو نقل بالمعنى، ونص العبارة آت عن قريب في متن كلام المقرر: ٢٤١ عند قوله: وقال الشارح بعد شرح ما ذكر في المتن.

حيث إن غرض المتكلم أولاً وبالذات إفادة مطلبه، فلا يرفع عنه باتيان شيء يعده أحسن من شيء آخر عند المحاورة؛ وأما فيما لم يختلف المعنى باختلافها فمنع، إذ لا ريب أنه لا يختلف مراده على الوجهين، فيدور الأمر بين إيراد مراده بأحسن الوجهين وأرجحهما، أو برجوحهما، ولا ريب أن الأرجحية حينئذ بنفسها مقتضية للعدم من ذاتها، إذا كان عاقلاً غير عابث.

وإن أريد ما اختربناه من المزايا الآتية من الغلبة، والاصول، فعدم ايجابها لما ذكر منع، كما اعترف به، بل هي موجبة لرجحان ذاتها إلى الاعتقاد مطلقاً.

وأما منعه الكبرى فالجواب عنه ما سيجيء من الأدلة الدالة عليها.

وكيف كان، فلنا على الكبرى المذكورة وجوه أربعة، منها ما ذكره القمي

قدس سره في القوانين^(١):

أحدها: الاجماع العملي من العلماء.

الثاني: دليل الانسداد.

الثالث: الاستقراء في حال الشارع، وتتبعه حيث إنه علم — بالاستقراء من حاله — اعتبار الغلبة، ويفيد الخبر المروي في الجلد المطروح، حيث ذكر فيه: إنه إذا كان الغالب فيها المسلمون فهو ظاهر.

Books.Rafed.net

وفي كل منها نظر:

أما الاجماع، فلعدم تتحققه لنا.

وأما دليل الانسداد، فلأنه — بناء عليه — يلزم باتباع الظن الفعلي، ولا يؤخذ بالظنون النوعية، فهو إن كان حاصلاً في أحد الطرفين يؤخذ به، ويطرح الآخر، وإلا فيطرح الطرفان.

وأما الاستقراء، فقطعيته منوعة، وغايتها حصول الظن منه، فيكون طرحاً.

المراحل الثالثة في اعتبار المرجحات، المزايا المشار إليها في المرحلة الثانية،

فنقول:

ظاهر المشهور اعتبارها، حيث إنهم عقدوا مسألة تعارض الأحوال لتشخيص المزايا، وسكتوا عن البحث في كبراهما، ولم يعقدوا لها باباً، كما عقدوا لصغراهما، فذلك

(١) راجع القوانين: ٣٥ من قوله ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن... إلى قوله فلاحظ وتأمل.

يكشف عن أن الكبرى مسلمة عندهم، وإنما النزاع في تشخيص صغريات المزايا، والمرجحات المذكورة.

والمحكى عن السيد الصدر، الشارح للوافية، وعن الماتن أيضاً، المنع من صحة التعويل على تلك المرجحات.

قال الماتن^(١). الأولى التوقف في صور التعارض، إلا مع أمارة خارجية، أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين معللاً بأن ما ذكروه في ترجيح البعض على البعض، من كثرة المؤن وقلتها، وكثرة الواقع وقلته، ونحو ذلك لا يحصل منه الظن، بأن المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الوضع.

وقال الشارح^(٢) – بعد شرح ما ذكره الماتن :

إن حاصل الوجهين، يعني الوجهين المذكورين لترجيح الأضمار على الاشتراك وبالعكس: إن المتكلم يختار الأفيد، والأقل مفسدةً، والأحسن، إلا عند الضرورة، فيكون في كلامه أكثر وأغلب، وعند الاحتمال يحمل على الأغلب، وعلى هذا فقس.

ونحن نقول: إن من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد أن اللائق – والحرى، وما ينبغي أن يكون هو غلبة ما فيه الرّجحان، وأما وقوع هذه الغلبة، فلا يحصل لنا الظن به، لأننا كثيراً ما نرى أموراً نعلم فيها مرجحات على نحو خاص، ثم نرى الواقع على خلافه.

ألا ترى أن كل عاقل يحصل له اعتقاد أن اللائق تقديم أبناء الدين على أبناء الدنيا، لمرجحات كثيرة مع أن الواقع على خلافه، ومثل هذا كثير، فنمنع الوقع هنا أيضاً، فلو أعرضت عن هذا، وتمسكت بترجح الغالب بحسب الواقع فنقول:

القدر المسلم هو غلبة المحاز على غيره من الخمسة، أما غلبة غيره على غيره فلا.

ثم غلبة المحاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب^(٣)، فعل المجتهد المعول

(١) الوافية ضمن الشرح للسيد صدر الدين مخطوط.

(٢) شرح الوافية للسيد صدر الدين مخطوط.

(٣) قال السيد صدر الدين في هامش كتابه (وهو شرح الوافية) في مقام بيان قوله (أقل العرب) ما هذا نصه: قولنا (إن غلبة المحاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب الخ) المراد من أقل العرب الخطباء، وأهل الإنشاء من أرباب الرسائل والشعراء، وهم الذين أساس تكلمهم على إفاده المزايا التي تكفل ببيانها البيانيون، ولو لا الضرورة لأتوا بكلام يفيد أصل المعنى بغير مزية الخ.

على مثل هذا الظن، أن يثبت أن الشارع من هذا الأقل؛ إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلا المعاني الحقيقة من اللغوية وغيرها، فليس المتوجز الأعم الأغلب من أفراد المتكلم، حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه، ومن أين لنا إثبات هذا.

ثم ذكر أن الشارع ليس من هذا الأقل لأن غرضه الأصلي تفهيم المعاني، لا فوائد المجاز، واستوضحه.

ثم قال: فظهر من مجموع هذا الكلام بطوله، أنَّ العِلْةَ التي من أجلها يقدم الحقيقة على غيرها، ويظنُّ أنها المراد، هي جعل المتكلَّمُ الأصل والقاعدة في كلامه إرادتها، وأنَّه لا يعدل عنها إلَّا لضرورة وداع ليسا موجودين هنا، ولهذا أشار المصنف (قدس سرَّه) إلى منع إفادَة هذه المرجحات الظنَّ بالمراد، وبعد التسليم إلى منع اعتباره إذ الاجماع الذي هو الدليل — في الحقيقة — لم يثبت في غيرها. إنتهى موضع الحاجة على ما حكى عنه.

” وحاصل ما عن الماتن والشارح (قدس سرهما): أولًا منع الصغرى ثم منع كبراهـا.

نقول: فما ذكره الشارح أنظار، لا يأس بالإشارة إليها:

الاول تمثيله بتقديم أبناء الدنيا لما نحن فيه، إذ لا ريب أن ذلك لداعٍ
نفسانية وأغراض دنيوية، بحيث لولاها، لما ارتكبوا ذلك أبداً، فحينئذ نقول:
إن تقديم المتكلم ذا المزية على غيره في مقام التّكلم، إنما فيها لا يختلف المعنى
المقصود تفهيمه بسبب التقديم، أو فيها يختلف.

أما على الأول: كما في مثال (أسأل القرية) فالذي ذكره (قدس سره) منوع، بل يجب تقديم الراجع؛ لأنَّ المتكلِّم العاقل الفصيح لا يعدل عن طريق الأفصح إلى غيره إلَّا لضرورة، فإذا فرضنا أنَّ مراده لا يختل بايراد المراد بأفصح الطريقيَّين، فلا يعقل منه اختيار المرجوح، ولا يعقل هنا دواعٍ نفسانية، توجب اختياره، كما فيها ذكره من المثال.

وأَمَّا عَلَى الثَّانِي، فَهُوَ مُسْلِمٌ، فَإِنَّ الْغَرْضَ الْأَصْلِيَّ مِنْ إِيْرَادِ الْكَلَامِ تَفْهِيمُ الْمَعْنَى
الْمَرَادِ، فَلَا يَجُوزُ اخْتِيَارُ الرَّاجِعِ، إِذَا كَانَ اخْتِيَارُهُ مَفْوَتًا لِغَرضِ التَّفْهِيمِ، لَكِنَّ هَذَا وَارِدٌ
عَلَى الْقَوْمِ، حِيثُّ اعْتَمَدُوا عَلَى الْوِجْهَةِ الْآتِيَّةِ لِعدَمِ صَلَوْحَهَا، لَكِنَّهَا مَرْجَحَةٌ لِذِيْهَا عَلَى
غَيْرِهِ، كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَرْحَلَةِ السَّابِقَةِ.

لكتا في هذا المقام نعتمد على الغلبة إن كانت — أعني غلبة الإرادة — ولا نستعمل ما ذكره من الوجه الآتية في استشكاف المراد، وأما اعتبار تلك الغلبة فسيجيء الكلام فيه.

الثاني: قوله القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة، إذ لا يتحقق أن التخصيص والتقييد أغلب من غيرهما، حتى المجاز، وإن أراد بالمجاز ما يشملها لم يبق لقوله من الخمسة معنى، كما لا يتحقق.

الثالث: قوله (وأما غلبة غيره على غيره فلا). إذ لا يتحقق أن غلبة بعضها على بعضها الآخر مملا ينكره ذو نصفة، كالتقييد بالنسبة إلى غيره، بل التخصيص بالنسبة إلى غير التقييد.

الرابع: قوله (وأغلبية المجاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب، فإن أغلبية المجاز على الإضمار، أو النقل لا يختص بكلام متكلّم، وأيّ عربي ظهر أنّ الإضمار مثلاً في كلامه بقدر المجاز، وعلى هذا فقس).

الخامس: قوله (إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلا المعاني الحقيقة، من اللّغوية وغيرها... الخ) إذ لا يخفى ما فيه من الخلط والاشتباه، إذ الكلام ليس في أغلبية المجاز من الحقيقة، ولم يقل أحد بترجحه عليها، كما سبق، بل الكلام في أغلبية المجاز — مثلاً — بالنسبة إلى سائر الوجوه الخالفة للأصل، ولا يقبح في هذه الغلبة، كون الحقائق أغلب.

السادس: (قوله ومن أين إثبات هذا) فإنه إن أراد إثبات أن الشارع من الأقل الذي يغلب مجازات كلامه على حقائقه، فقد عرفت خروجه عن محل الكلام ، وإن أراد إثبات كونه من الأقل الذي يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه الخالفة للأصل، فقد ظهر أنّ أغلبية المجاز من الإضمار لا يختص بعربي دون عربي.

السابع: قوله (إذ الإجماع الذي هو دليل الحقيقة لم يثبت في المجاز) لأنّا قد أسلفنا الكلام في وجه التعويل على أصالة الحقيقة أنه ليس دليلاً تعبدياً من الشارع من الإجماع، وغيره، بل هو من الأصول العدمية التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاه.

وقد ظهر مما ذكرنا — في مسائل الدوران — أن جملة من الترجيحات مستندة إلى تلك الأصول أيضاً، فلا يبقى مجال لمطالبتها بالدليل، إلا ما عدا تلك الجملة، مما لا ينبع فيه أصل سالم عن مزاحمة المعارض، وقد ظهر أنّ ما عدا تلك الجملة

— أيضاً — بين ما يستند إلى بناء العقلاء والغلبة، وبين ما يستند إلى خصوص الغلبة، مثلاً إذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر، كقوله (أكرم العلماء) (ولا تكرم زيداً) فهذا مما استقر فيه بناء العرف والعقلاء إلى ترجيح التخصيص على ارتكاب التجوز في المخصوص، فالترجح في مثله أيضاً مستند إلى الدليل، وهو بناء العرف والعقلاء.

بل يمكن الاستدلال فيه بالأصل أيضاً، لأنَّ الشك في التخصيص فيه مسبب عن الشك في التجوز، فأصالة الحقيقة في المخصوص محكمة على أصالة عدم التخصيص، فكلَّ ما هو من هذا القبيل من المرجحات المذكورة يشارك مع أصالة الحقيقة في الدليل، سواء كان هوالاجماع، أو غيره، فلم يبق إلَّا الموارد التي لامدرك للترجح فيها سوى الظنُّ الْحاصل من الغلبة الذي منع (قدس سره) من اعتباره، مثل ترجيح النقل على التخصيص، وترجح التخصيص على غيره في غير مسألة العام والخاص المتنافي الظاهر، وغيرها من الترجيحات المستندة إلى صرف الغلبة، فلا بد من إقامة الدليل على اعتبار الغلبة في مقام ترجح بعض الأحوال على بعض.

فالتحقيق في جواب السيد الشارح للوافية، وعن الماتن، لوكان مذهبـه كما فهمـه الشارح — أعني منع اعتبار المرجحات، وعدم صحة التعويل عليها — أنَّ مرجع المرجحات المذكورة إلى أحد الأمور الثلاثة على سبيل منع الخلو: الأصل السليم عن المعارض، وبناء العقلاء، والغلبة.

لا شبهة في وجوب التعويل عليها إذا كانت راجعة إلى أحد الأوَّلين — أعني الأصل السليم عن المعارض، وبناء العقلاء — فإنَّ العمل بالاصول اللفظية، والوضعية متفق عليه من الكل، لا ينكره أحد، حتى السيد المذكور، والغرض من الدليل السليم في المقام، مع أنَّ تعارض الأحوال يرجع إلى تعارض الاصول، إنما هوالأصل التسبي، المزيل لصاحبـه المعارض له، كما في المثال المتقدم، حيث عرفت أنَّ أصالة الحقيقة في المخصوص مزيلة لأصالة العموم في العام، فيجب اختيار التخصيص.

وأما المرجحات الراجعة إلى الغلبة المجردة، فالدليل على صحة التعويل عليها أنها توجب ظهور اللفظ في المعنى المطابق للغالب، فيكون الظنُّ الْحاصل منها من الظنون اللفظية، التي قامت الضرورة على اعتبارها، كما مر.

وإن أبى وامتنع السيد المذكور من ذلك ، فنقول: قد قام الإجماع على العمل

بالغلبة في مقام التعيين، كما يستفاد من المحقق القمي^(١) (قدس سره) وإن كان ظاهر كلامه عدم ظهور الخلاف، لكن التأمل يشهد بأنَّ مراده الإجماع.

وإن أبي السيد ذلك — أيضاً — نقول: قد قام الإجماع على العمل بأقوى الدللين، ولا يخفى أنَّه إذا تعارض الأصول في الدورانات فالغلبة موجبة لقوَّة ذيها على غيره.

وإن أبي عن ذلك — أيضاً — نقول: إنَّ لاريب أنَّ تعارض الأحوال مرجعه إلى تعارض الأصول، ولا يخفى أنَّه إذا كان أحد الأصلين سببياً يجب الأخذ بهؤاه، لكونه مزيلاً لصاحبِه، وفي الحقيقة هذه الصورة خارجة عن صور التعارض.

وإن لم يكن أحدُهما سببياً، وتحقَّق التعارض بينهما، فلا بد من التمثي بقاعدة التعارض، فنقول: إنَّ الأصل عند تكافؤ أصلين من هذه الأصول إما التخيير، كما في صورة تكافؤ الأدلة، وإما التوقف.

فعلى الأول: لا شبهة في وجوب الأخذ بذي المزية لأنَّه الأصل حينئذ فإنَّ التخيير إنْ كان شرعاً فلا يشمل أدلة لصورة وجود المرجع، وإنْ كان عقلياً لا يحكم العقل به — حينئذ — فيتعين الأخذ بالراجح.

وكيف كان، فوجوب الأخذ بالمرجع حينئذ موافق للأصل — أعني القاعدة العقلية — لا يحتاج ثبوته إلى دليل، وقولهم: إنَّ المرجع كالدليل إنَّها هو بالنظر إلى الصورة الثانية.

وأما على الثاني: فثبت الترجيح والتعوييل عليه، وإنْ كان محتاجاً إلى الدليل — كما في تعارض الأدلة — إلا أنَّ الأخذ بالأصل المطابق للغلبة حينئذ واجب، لكن لامن حيث حجية الغلبة ووجوب الأخذ بها، بل لأنَّ اعتبار الأصول العدمية الجارية في باب الألفاظ — كما مرَّ بيانه سابقاً في مبحث العائم — إنَّها هو بمحصلة الغلبة حيث إنَّها أصول عقلائية، ولا يعقل تعبدهم بمجرد الشك ، بل عملهم في أمورهم إلى الغلبة، فناظر عملهم بالأصول المذكورة إنَّها هو وجود الغلبة في مجاريها، فتعارض تلك الأصول يرجع إلى تعارض الغلبيتين، فإذا فرضنا وجود الغلبة الشخصية في مجرى أحدهما — أيَّ أحد الأصلين المتعارضين — فالغلبة النوعية الموجودة في مجرى الآخر مزاحمة بتلك الغلبة الشخصية، فإذا زوحمت هذه بتلك ، فتسقط عن الاعتبار قطعاً، فيبيق

(١) القوانين: ٣٥ عند قوله: ولم نقف على من منع اعتبار هذا الظنَّ من الفقهاء.

الأصل المطابق لتلك الغلبة الشخصية سليماً عن المعارض، فيكون واجب العمل، لوجود مناط الاعتبار فيه، وهو الغلبة الغير المزاحمة بأقوى منها، فحينئذ نحن نعكس الأمر ونقول: إن المتيقن حينئذ اعتبار الأصل المطابق لتلك الغلبة الشخصية لوجود مناط الاعتبار فيه، فنطالب السيد المذكور بدليل اعتبار الأصل الآخر حتى يصح معارضته لهذا الأصل.

والحاصل أننا لانقول بحجية تلك الغلبة الشخصية، حتى يطالعنا أحد بالدليل، بل نقول بحجية الأصل المطابق لها، لوجود مناط اعتبارها، فعلى السيد إثبات اعتبار الأصل الآخر أو إثبات حجية الغلبة النوعية في بحراه، وأنني له بإثبات شيء منها. هذا، ثم احتاج الحق القمي^(١) (قدس سره) على وجوب الأخذ بالغلبة المذكورة بالإجماع على ما يستفاد منه، وبدليل الانسداد، ويظهر ذلك من قوله: خصوصاً عند من يجعل الأصل العمل بالظن، وبالاستقراء الكاشف عن اعتبار الغلبة عند الشارع مطلقاً. أقول: الإجماع العملي من العلماء السابقين لا يبعد دعواه.

وأما الاستدلال بدليل الانسداد، فلا وجه له، إذ عليه يدور العمل مدار الظن الفعلي فإن وجد في أحد الطرفين، فهو المتعيين، وإلا، فالحكم التساقط، ولا معنى للاحظة التعارض حينئذ، إلا على مذهب بعض، حيث أجرى الدليل المذكور بالنسبة إلى الظن النوعي أيضاً، وتمسك به على حجية الظن النوعي، وأما اعتبار الغلبة خصوصاً عند الشارع، وخصوصاً اعتباره عنده مطلقاً، لا دليل عليه. والاستقراء الذي ادعاه (قدس سره) لم نظرف عليه.

أقول: الإنصاف عدم جواز التعوييل على الغلبة بمجردتها مالم يجعل اللّفظ من الطواهر العرفية – ولو نوعاً – في المعنى المطابق لها، أما عدم جواز التعوييل في غير الصورة المذكورة، فلعدم الدليل عليه، لعدم ثبوت ما ذكر من الإجماعين باطلاقهما، بحيث يدخل فيما محل النزاع، وأما اعتبارها في الصورة المفروضة، لا لكونها غلبة، بل لأجل أن الظن الحاصل بسببيها من اللّفظ ظن لفظي، وقع الإجماع على العمل به.

تذكير: ينبغي التنبيه على أمور غير مذكورة في كلمات القوم:

الأول: إن ما ذكرنا من المرجحات المذكورة في المرحلة السابقة إنما هي

مرجحات بحسب النوع، فالأحوال الراجحة بسببها على غيرها إنما يُؤخذ بمقتضاها ما لم يكن مردّج شخصي للحالة المرجوحة في خصوص المورد، وأمّا إذا كان لها مردّج شخصي يرجحها على الحالة الراجحة بحسب النوع، كما إذا دار الأمر بين التخصيص والمحاز—مع كون ذلك المحاز مجازاً مشهوراً—كما في قوله (يجوز إكرام العلماء، ولا تكرم زيداً العالم) وفرضنا كون النهي مجازاً مشهوراً في الكراهة، فدار الأمر بين التجوز في النهي، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، وغير ذلك من المرجحات الشخصية، كما إذا دار الأمر بين تخصيص الأكثـر—على القول بجوازه— وبين التجوز، كما إذا قال (يجوز إكرام العلماء، ولا تكرم الفساق منهم) وفرضنا كون الفساق أكثر أفراد العام فإن التخصيص، وإن كان بحسب النوع راجحاً على المحاز، إلا أن هذا القسم منه مرجوح بالنسبة إليه، وكما إذا دار الأمر بين التخصيص— بإخراج فرد هو أولي لثبت الحكم له— وبين التجوز، كما إذا قال (أكرم العلماء) فقام الدليل على عدم وجوب إكرام زيد العالم الذي هو أعلم وأتقى من غيره من العلماء، فدار الأمر بين التجوز في الأمر بحمله على الاستحباب، فلا تخصيص، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، وإبقاء الأمر على ظاهره، وغير ذلك من الخصوصيات اللاحقة لخصوص المورد، الموهنة للمرجحات النوعية.

Books.Rafed.net

فالأقوى حينئذ التفصيل، بأنه إن كان ذلك المرجع الشخصي بحيث يجب ظهور اللـفـظ في مقتضى الحالة المرجوحة، بحيث يـعـدـ اللـفـظـ بـسـبـبـهـ منـ الـظـواـهـرـ الـعـرـفـيـةـ فيـ ذـلـكـ الـعـنـيـ،ـ فـلاـ شـبـهـ فـيـ وجـوبـ الـأـخـذـ بـهـ،ـ لـدـخـولـهـ فـيـ مـطـلـقـ الـظـهـورـ الـلـفـظـيـ الـذـيـ قـامـ الـأـدـلـةـ الـقـطـعـيـةـ عـلـىـ اـعـتـبـارـهـ،ـ كـمـاـ فـيـ تـعـارـضـ الـمـحـازـ الـمـشـهـورـ مـعـ التـخـصـيـصـ—ـ عـلـىـ غـيرـ مـذـهـبـ أـبـيـ حـنـيفـةـ—ـ إـذـ حـيـنـئـذـ لـابـدـ مـنـ الـأـخـذـ بـالـعـمـومـ وـارـتكـابـ التـجـوزـ.

أمـاـ عـلـىـ مـذـهـبـ أـبـيـ يـونـسـ،ـ فـوـاضـعـ،ـ حـيـثـ إـنـهـ مـعـ قـطـعـ التـنـظرـ عـنـ الدـوـرـانـ يـحـمـلـهـ عـلـىـ الـعـنـيـ الـمـحـازـيـ،ـ فـكـيـفـ بـصـورـةـ التـعـارـضـ.

وـأـمـاـ عـلـىـ مـذـهـبـ المشـهـورـ—ـ الـقـائـلـينـ بـالـتـوقـفـ فـيـهـ عـنـ دـمـ الدـوـرـانـ—ـ فـلـأـنـ أـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ فـيـ الـلـفـظـ الـذـيـ صـارـ مـجـازـاـ مـشـهـورـاـ—ـ بـسـبـبـ مـزاـحةـ الشـهـرـةـ—ـ قـدـ زـالـتـ عـنـ الـقـوـةـ،ـ فـلـاـ يـكـنـ مـعـارـضـتـهـ لـأـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ فـيـ الـعـامـ،ـ فـأـصـالـةـ الـعـمـومـ سـلـيـمةـ عـنـ الـعـارـضـ،ـ فـحـيـنـئـذـ يـجـبـ الـأـخـذـ بـهـ،ـ وـلـازـمـ كـوـنـهـ مـعـتـبـرـةـ كـوـنـهـ بـيـانـاـ لـلـفـظـ الـذـيـ صـارـ بـعـمـلاـ بـسـبـبـ مـزاـحةـ الشـهـرـةـ لـأـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ فـيـهـ حـيـثـ أـنـ الـأـصـوـلـ الـلـفـظـيـةـ أـمـارـاتـ،ـ فـهـيـ

على فرض اعتبارها تكشف عن مدعاليها المطابقية والتضمنية والالتزامية، ويجب الأخذ بتلك المدعاليـل بأسرها، ولاريب أنـ حـلـ الـلـفـظـ المـذـكـورـ عـلـيـ المعـنـيـ المـجـازـيـ منـ المـدـالـيلـ الـلـتـزـامـيـةـ لـأـصـالـةـ العـمـومـ عـنـ التـعـارـضـ، فـيـكـوـنـ العـامـ بـيـانـاـ لـذـلـكـ الـلـفـظـ.

وـ كـيـفـ كـانـ، فـهـذـاـ دـاـخـلـ فـيـ ذـكـرـ شـيـخـنـاـ دـامـ ظـلـهـ فـيـ آـخـرـ مـسـأـلـةـ حـجـيـةـ الـظـواـهـرـ، وـ حـاـصـلـ مـاـ ذـكـرـهـ (ـدـامـ ظـلـهـ)ـ أـنـهـ إـذـاـ وـرـدـ خـطـابـ وـلـهـ ظـهـورـ، ثـمـ وـرـدـ خـطـابـ آـخـرـ مـنـفـصـلـ عـنـ الـخـطـابـ المـذـكـورـ، وـ يـكـوـنـ ذـلـكـ الـخـطـابـ بـعـمـلاـ يـحـتـمـلـ كـوـنـهـ قـرـيـنةـ لـصـرـفـ هـذـاـ الـخـطـابـ عـنـ هـذـاـ الـظـهـورـ، لـاـ تـوـقـفـ فـيـ ذـلـكـ الـظـهـورـ، بـلـ رـبـماـ يـنـعـكـسـ الـأـمـرـ، وـ يـكـوـنـ هـذـاـ الـظـهـورـ بـيـانـاـ لـذـلـكـ الـخـطـابـ الـجـمـلـ.

وـ كـيـفـ كـانـ، فـالـضـابـطـ لـهـذـاـ القـسـمـ مـنـ الـمـرـجـعـ الشـخـصـيـ –ـ هـوـأـنـ يـكـوـنـ بـحـيـثـ يـوـجـبـ إـجـمـالـ الـلـفـظـ، وـ يـوـهـنـ أـصـالـةـ الـحـقـيـقـةـ فـيـهـ، بـحـيـثـ يـصـيرـ اـحـتـمـالـ إـرـادـةـ الـحـقـيـقـةـ بـهـ مـعـ اـحـتـمـالـ الـمـعـنـىـ الـمـخـالـفـ لـلـأـصـلـ سـوـاءـ، فـحـيـنـذـ يـبـقـيـ الـأـصـلـ الـآـخـرـ فـيـ جـانـبـ الـآـخـرـ سـلـيـمـاـ عـنـ الـمـعـارـضـ، فـيـكـوـنـ الـلـفـظـ الـآـخـرـ ظـاهـرـاـ فـيـ معـناـهـ الـحـقـيـقـيـ، فـيـجـبـ اـرـتـكـابـ خـلـافـ الـظـاهـرـ فـيـ الـلـفـظـ الـذـيـ صـارـ أـصـالـةـ الـحـقـيـقـةـ فـيـهـ مـرـاجـعـةـ بـالـمـوـهـنـ، وـ حـلـهـ عـلـىـ الـمـعـنـىـ الـمـخـالـفـ لـلـظـاهـرـ بـكـوـنـ الـلـفـظـ الـآـخـرـ حـيـنـذـ بـيـانـاـ لـهـ لـمـاـ مـرـ.

وـ الـظـاهـرـ أـنـ هـذـاـ القـسـمـ مـنـ الشـخـصـيـ –ـ إـنـاـ مـوـرـدـهـ فـيـ دـوـرـانـ الـأـمـرـبـينـ الـأـحـوـالـ فـيـ لـفـظـيـنـ فـيـ خـطـابـيـنـ، وـ أـمـاـ فـيـ لـفـظـ وـاحـدـ، أـوـ فـيـ لـفـظـيـنـ فـيـ خـطـابـ وـاحـدـ، فـالـظـاهـرـ عـدـمـ تـحـقـقـةـ فـتـدـبـرـ.

وـ أـمـاـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ الـمـرـجـعـ الشـخـصـيـ بـهـذـهـ الـمـثـابـةـ، فـيـكـوـنـ هـذـاـ عـلـىـ قـسـمـيـنـ: أحـدـهـماـ: ماـ يـوـجـبـ أـقـرـيـةـ مـفـادـ الـحـالـةـ الـمـرـجـوـحةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـوـاقـعـ، وـلـاـ يـوـجـبـ ظـهـورـ الـلـفـظـ فـيـهـ، وـلـاـ الـظـنـ بـكـوـنـ الـحـالـةـ الـمـرـجـوـحةـ مـلـحـوـظـةـ فـيـ نـظـرـ الـمـتـكـلـمـ، كـمـاـ إـذـاـ دـارـ الـأـمـرـبـينـ التـخـصـيـصـ وـالـمـجـازـ، وـقـامـتـ شـهـرـةـ الـفـتـوـيـ مـنـ الـعـلـمـاءـ عـلـىـ طـبـقـ الـمـجـازـ، بـعـنـيـ أـنـ الـمـشـهـورـ أـفـتـواـ بـاـ يـوـافـقـ الـمـجـازـ.

وـ ثـانـيـهـماـ: مـاـلـاـ يـوـجـبـ أـقـرـيـةـ الـمـضـمـونـ إـلـىـ الـوـاقـعـ، لـكـتـهـ مـوـجـبـ لـلـظـنـ بـأـنـ الـمـتـكـلـمـ أـرـادـ الـمـجـازـ مـثـلاـ –ـ لـاـ التـخـصـيـصـ، وـلـيـسـ بـحـيـثـ يـعـدـ الـلـفـظـ مـعـهـ مـنـ الـظـواـهـرـ الـعـرـفـيـةـ فـيـ الـمـعـنـىـ الـمـجـازـيـ.

أـمـاـ الـقـسـمـ الـأـقـلـ مـنـهـماـ، فـلـاـ رـيـبـ فـيـ عـدـمـ الـاعـتـدـادـ بـهـ وـعـدـمـ كـوـنـهـ مـنـ الـظـنـوـنـ الـمـخـصـوـصـةـ مـنـ الـظـنـوـنـ الـلـفـظـيـةـ، بـلـ هـوـظـنـ خـارـجـيـ، مـتـعـلـقـ بـالـحـكـمـ الـشـرـعـيـ يـدـورـ

حججته مدار حجية الظن بالأحكام الشرعية، بل هو في الحقيقة ليس مرجحاً للحالة المرجوحة أيضاً، إذ المفروض عدم إفاده الظن بها.

وأما القسم الثاني: ففيه وجهان، بل وجوه:

الأول: تقديم الحالة المرجوحة، والبناء على ما يقتضيه الحالاً لما نحن فيه بصورة التعارض بين وجوه الترجيح في الاخبار، حيث إن العمل هناك على المرجح الشخصي عند التعارض بينه وبين المرجح النوعي، ولقيام الاجماع على العمل بأقوى الدليلين.

الثاني: التوقف، وهذا مبني على القول باعتبار الظواهر اللفظية في صورة الظن بالخلاف.

الثالث: عدم الاعتداد به، وفرضه كأن لم يكن، والأخذ بالحالة الراجحة، نظراً إلى أن العمل بالظواهر اللفظية، سواء كانت من جهة الوضع، أو من جهة المرجحات النوعية، أنها هو باعتبار كونها ظناً نوعياً بمعنى الأعمّ، بحيث يؤخذ بها عرفاً مالم يقترن اللّفظ بما يصلح أن يكون صارفاً عن هذا الظهور.

ولا يخفى أن مثل هذا المرجح الشخصي، لا يصلح لكونه قرينة صارفة للفظ حتى يوجب إجماله؛ لأنّ اللّفظ أيضاً بسبب المرجح النوعي من الظواهر العرفية في المعنى المطابق له، ولم يقم دليل على اعتبار الظن الحصول منه، بلاحظة المتكلّم الحالة المرجوحة حتى يُقدم على المرجح النوعي.

أولى الوجوه أخيرها لضعف الوجهين الأولين.

أما الأول منها، فلأنّ قياس ما نحن فيه بالأخبار قياس مخصوص، وأما الاجماع المذكور، فلأنّ معقده إنما هو الأقوائية من حيث الدليلية، والمفروض أن المرجح الشخصي لا يوجب ظهور اللّفظ في المعنى المطابق له حتى يصير اللّفظ بسببه أقوى دلالة على المعنى المذكور من دلالته، أو دلالة اللّفظ الآخر على المعنى الآخر على المعنى المطابق للترجح النوعي، فيكون داخلاً في معقد الإجماع، أما الثاني ففساد مبناه.

الأمر الثاني: أنه قد يقع التعارض والدوران بين حالات لم يتعرضها القوم لبيانها، ولعله لوضوح حكمها بلاحظة ما ذكروا في الأحوال السبعة المعروفة المتقدمة من وجه الترجيح، والتوقف، وهي أي الحالات المشار إليها الكنائية، والتعریض، والسخرية والاستهزاء والتلويع وغيرها من الوجوه البديعية، التي ليست من المداليل المطابقة للّفظ، والظاهر أن التّقية والإرشاد، والامتحان، وغيرها، من جهات صدور

الكلام الخارجة عن المدلول المطابق له من هذا القبيل.

وَكِيفْ كَانَ، فَهَذِهِ الْوِجْهَةُ لَيْسَتْ مُبَايِنَةً لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجازِ، بَلْ النَّسْبَةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ كُلِّ مِنْهَا، هِيَ الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِهِ، فَإِنَّهَا قَدْ تَؤْدِي بِإِيَارَادِ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهِ الْحَقِيقَةِ، وَقَدْ تَؤْدِي بِإِيَارَادِهِ عَلَى وَجْهِ الْمَجازِ، فَحَلَّ افْتَرَاقُ الْحَقِيقَةِ عَنْهَا، مَا إِذَا اسْتَعْمَلَ الْفَظْوَفِ في مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ، وَتَعْلَقَ غَرْضُ الْمُتَكَلِّمِ بِتَفْهِيمِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ نَفْسَهُ.

وَمَحَلُّ افْتَرَاقِ تِلْكَ الْوِجْهَةِ عَنِ الْحَقِيقَةِ، مَا إِذَا تَؤْدِي تِلْكَ إِلَى الْمَجازِ مَعَ اسْتَعْمَالِ الْفَظْوَفِ في مَعْنَاهِ الْمَجازِيِّ، وَمَحَلُّ اجْتِمَاعِهَا، مَا إِذَا تَؤْدِي إِلَى الْحَقِيقَةِ مَعَ اسْتَعْمَالِهِ في مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ، كَمَا إِذَا قَالَ: (أَكْرَمْ جَبَانَ الْكَلْبِ أَوْ كَثِيرَ الرَّمَادِ) مُرِيداً بِهِ الْكَنَاءَ، بِمَعْنَى أَنَّ غَرْضَهِ إِكْرَامُ السَّخِيِّ، وَكَذَا لَوْقَالَ: (أَكْرَمْ طَوِيلَ النَّجَادِ) مَتَعْلِقاً غَرْضَهِ بِالشَّجَاعَ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ وَفَاقِهِ لِلسَّكَاكِيِّ، وَجَمِيعُ الْمُحَقَّقِينَ أَنَّ الْكَنَاءَ لَيْسَ مَجازاً في الْكَلَامِ، بِمَعْنَى أَنَّهَا مِنْ حِيثِ هِيَ لَا تَوجُبُ الْمَجازِيَّةُ فِي الْكَلَامِ كَغَيْرِهَا مِنَ الْوِجْهَةِ الْمَذَكُورَةِ، بَلْ الْمَجازِيَّةُ مِنْهَا لَا بَدِلَهَا مِنْ سَبَبِ آخَرِ، فَلَذَا تَجَامَعَ مَعَ كُلِّ مِنْهَا كُسَائِرُ أَخْوَاهَا. نَعَمْ هِيَ كَأَخْوَاهَا مَجازٌ بِمَعْنَى آخَرٍ فِي الْحَقِيقَةِ لَهَا إِطْلَاقَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يُرَادُ بِهَا الْكَلَامُ الْمُسْوَقُ لِبَيَانِ صِرْفِ الْمَدلُولِ الْمَطَابِقِيِّ لَهُ، وَيُعَبَّرُ بِهِ عَنْهُ أَيْضًا بِبَيَانِ الْوَاقِعِ.

وَالْمَجازُ أَيْضًا لِهِ إِطْلَاقَانِ مُقَابِلَانِ لِإِطْلَاقِيِّ الْحَقِيقَةِ وَالْكَنَاءِ، وَسَائِرِ أَخْوَاهَا، مَجازَاتُ بِالْمَعْنَى الثَّانِيِّ، الْمُقَابِلُ لِلْحَقِيقَةِ بِإِطْلَاقِهَا الثَّانِيِّ. فَإِذَا عَرَفَتْ افْتَرَاقُ الْوِجْهَةِ الْمَذَكُورَةِ عَنِ الْحَقِيقَةِ، وَاجْتِمَاعُهَا مَعْهَا، فَقَسَّ عَلَيْهِ مَعْرِفَةُ افْتَرَاقِهَا عَنِ الْمَجازِ وَاجْتِمَاعِهَا مَعْهُ.

وَكِيفْ كَانَ، فَإِفْتَرَاقُ تِلْكَ الْوِجْهَةِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجازِ، وَاجْتِمَاعُهَا مَعْ وَاحِدٍ مِنْهَا، إِنَّهَا هُوَ بِاعتِبَارِ تَعْلُقِ غَرْضِ الْمُتَكَلِّمِ بِتَفْهِيمِ الْمَدلُولِ الْمَطَابِقِيِّ لِلْفَظِ الْحَقِيقَةِ أَوْ مَجازًا، وَبِشَيْءٍ خَارِجٍ عَنْ مَدْلُولِهِ الْمَطَابِقِيِّ، فَعَلَى هَذَا، فَالْمُقْسَمُ بَيْنَهَا، وَبَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجازِ إِنَّهَا هُوَ غَرْضُ الْمُتَكَلِّمِ لَا مَسْتَعْمَلُ فِيهِ، فَإِنَّهُ مُقْسَمٌ فِيَّا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجازِ، لَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْوِجْهَةِ الْمَذَكُورَةِ، لِكَوْنِهَا تَابِعَةً لِغَرْضِ الْمُتَكَلِّمِ، لَا مَسْتَعْمَلُ فِيهِ.

ثُمَّ إِنَّ النَّسْبَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ سَائِرِ الْوِجْهَةِ الْمُعْرُوفَةِ الْمَذَكُورَةِ سَابِقًا، الْخَالِفَةُ لِلأَصْلِ، غَيْرُ الْمَجازِ، كَالتَّخْصِيصِ، وَالتَّقيِيدِ، وَالاضْمَارِ، وَغَيْرِهَا هِيَ أَيْضًا عُمُومُ مِنْ وَجْهِهِ، لِجَوازِ

تأديتها بكل واحد منها، كجواز تأديتها بوجه الحقيقة والمجاز.

إذا عرفت هذه، فلنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول: إنَّ إذا دار الأمر بين حمل الكلام على أحد تلك الوجوه، وبين حله على غيرها، فإنَّما أُنْ يعلم المستعمل فيه اللَّفظ، من أَنَّه هو المعنى الحقيقي، أو المعنى المجازي، أولاً.

فعلى الأول: فإنَّما أُنْ يكون المستعمل فيه اللَّفظ هو المعنى الحقيقي، ويتردَّد الأمر بين حل اللَّفظ على الفرد من ذلك المعنى، الذي لا يلزمـه شيء من الوجوه المذكورة، وبين حله على الفرد الذي يلزمـه شيء منها، كما إذا قال المولى لعبدـه (كُلُّ السقمونيا) فشك في أنَّ غرضـه هو الإرشاد، أو أنَّه الإطاعة والانقياد، مع أنَّ الأمر على التقديرـين مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو الطلب الحتمي، خلافاً لبعضـ، حيث ذهبـ إلى أنه مجازـ في الإرشاد، وكما إذا قال (أَكْرَمُ الْفَساق) فشكـ في أنَّ غرضـه امتحانـ العبد أو أنه إكرامـ الفساقـ حقيقةـ، وكما إذا قالـ: (أَكْرَمَ كُلَّ طَوْيِيلِ النِّجَاد) فشكـ في أنَّ غرضـه إكرامـ كلـ شجاعـ، وأنَّه أرادـ لازمـ معنىـ هذا اللَّفظـ كنايةـ، أو أنَّ غرضـه المدلولـ المطابقـ، وهو إكرامـ كلـ طَوْيِيلِ السِّيفـ، ولو كانـ جباناًـ، وكما إذا قالـ الإمامـ عليهـ السلامـ (إذا توَضَّأَتْ فَامْسَحْتَ تَمَامَ الرَّأْس) فشكـ في أنَّ غرضـه التَّقْيَةـ، أو أنه بيانـ الحكمـ الواقعيـ.

وإنَّما أُنْ يكون المستعمل فيه هو المعنى المجازيـ، وتردَّدـ الأمرـ بين حلـ اللَّفظـ على المعنىـ المجازيـ الذي لا يلزمـه شيءـ من الوجوهـ المذكورةـ، وبينـ حلهـ علىـ المعنىـ المجازيـ الذيـ يلزمـهـ شيءـ منهاـ.

الظاهرـ، بلـ المعلومـ منـ العـرـفـ، وأهلـ اللـسانـ فيـ كـلاـهـذـينـ المـقامـينـ عدمـ المصـيرـ إلىـ شيءـ منـ الـوجـوهـ، وـعدـمـ التـوقـفـ، بلـ المـتعـيـنـ عـنـهـمـ -ـ حينـئـذـ -ـ حلـ اللـفـظـ علىـ المعـنىـ العـارـيـ مـنـهـ.

والسرـ فيـ ذـلـكـ الـوـجـوهـ، وإنـ لمـ تـكـنـ منـافـيـ لأـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ فيـ الـكـلـمـةـ فيـ الـمـقـامـ الـأـوـلـ، وـلـأـصـالـةـ الـظـهـورـ فـيـ الـمـقـامـ الـثـانـيـ، إـلـاـ أـنـهـ مـنـافـيـ لأـصـالـةـ الـحـقـيقـةـ بـالـمـعـنىـ الـثـانـيـ الـجـارـيـةـ فيـ كـلـ كـلـامـ سـوـاءـ كـانـتـ مـفـرـدـاتـهـ مـسـتـعـمـلـةـ فيـ مـعـانـيـهاـ الـحـقـيقـيـةـ أوـ الـمـجـازـيـةـ، فـكـماـ لـاشـكـ فيـ اعتـبارـ الـظـهـورـ الـعـرـفـيـ فيـ الـمـفـرـدـاتـ، فـكـذـلـكـ لـاشـكـ فيـ اعتـبارـ الـظـهـورـ الـعـرـفـيـ الثـابـتـ فيـ الـكـلـامـاتـ.

أمـاـ الصـغـرـىـ، فـبـالـوـجـدانـ، فإـنـ الـظـهـورـاتـ الـعـرـفـيـةـ لـاـ تـخـتـصـ بـالـمـفـرـدـاتـ، بلـ هيـ ثـابـتـةـ فيـ الـكـلـامـ، وـمـنـشـؤـهـاـ غـلـبـةـ حـالـاتـ الـمـتـكـلـمـ عـلـىـ طـبـقـهـاـ.

وأَمَا الْكَبِيرُ فِي الْبَالِ تَفَاقَ عَلَيْهَا حَتَّى مِنْ بَقِيَّةِ الْأَدِيَانِ، وَكَفَى بِهِ دَلِيلًا.
لَا يَقُولُ: إِنَّ الْمُتَيقِنَ مِنْ مَعْقَدِ الْإِجْمَاعِ هِيَ الظَّهُورَاتُ الْلُّفْظِيَّةُ، وَأَمَا مِثْلُ
هَذِهِ الظَّهُورَاتِ فَلَمْ يَعْلَمْ ثَبَوْتَهُ لَهَا.
لَا نَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ بِحِيثِ تَوجُّبِ ظَهُورِ الْلُّفْظِ فِي الْأَغْرَاضِ الْمُطَابِقَةِ لَهَا،
فَتَدْخُلُ فِي الصَّغْرَى الْمُذَكُورَةِ.

وَيُظَهَرُ—مِنْ شِيخِنَا الْأَسْتَاذِ دَامَ ظَلَاهُ—مُوافِقَتِهِ لَنَا مِنْ كَلَامِهِ فِي مَسَأَةِ
الْتَّعَادُلِ وَالتَّرَاجِيعِ^(١)، حِيثُ إِنَّهُ وَافَقَنَا فِي جُزْئِي مِنْ جُزْئَيَّاتِ مَسَأْلَتِنَا هَذِهِ، وَهُوَ فِيهَا إِذَا
دارَ الْأَمْرُ بَيْنَ حَلِ الْكَلَامِ عَلَى التَّقْيَةِ، وَبَيْنَ حَلِهِ عَلَى بَيَانِ الْوَاقِعِ، فَاخْتَارَ (دَامَ ظَلَاهُ)
الْبَنَاءَ عَلَى غَيْرِ التَّقْيَةِ، وَحَلَهُ عَلَى بَيَانِ الْوَاقِعِ.

ثُمَّ إِنَّا لَمْ نَتَمَسَّكْ بِالاَصْوَلِ كَمَا تَمَسَّكْنَا بِهَا فِي دُورَانِ الْأَمْرَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجازِ،
لَا نَهَا هَنَا مَتَعَارِضَةً، فَإِنَّ غَرْضَ الْمُتَكَلِّمِ تَعْلُقُ بِشَيْءٍ بِالْفَرْضِ، إِلَّا أَنَّهُ مَرْدُدٌ بَيْنَ كُونِهِ
الْمَدْلُولُ الْمَطَابِقِيُّ، أَوِ الْخَارِجُ مِنْهُ، وَهُما مُتَبَاينَ لَا يَجْبُرُ فِي تَعْيِينِهِ شَيْءٍ مِنِ الْاَصْوَلِ،
وَتَمَسَّكْنَا بِهَا هَنَاكَ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَجازَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَقِيقَةِ يَحْتَاجُ إِلَى غَرْضٍ زَائِدَ غَيْرِ إِفَادَةِ
الْمَطْلُوبِ.

وَأَمَّا عَلَى الثَّانِيِّ: أَعْنِي مَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ، فَهَا هَنَا صُورَتَانِ:
أَحَدُهُمَا: أَنْ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ حَلِ الْلُّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَعَ سَلَامَتِهَا عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ
مِنَ الْوُجُوهِ الْمُذَكُورَةِ، وَبَيْنَ حَلِهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ، مَعَ التَّزَامِ شَيْءٍ مِنْهَا، وَالْحُكْمُ هُنَا
أَيْضًا وَاضْعَفُ، حِيثُ إِنَّ أَصَالَةَ الْحَقِيقَةِ مُعْتَبَرَةً، مَعَ احْتِمَالِ الْمَجَازِ الشَّائِعِ الْعَارِيِّ عَنْ تِلْكَ
الْوُجُوهِ، فَكِيفَ بِمَا إِذَا احْتَمَلَ مَعَ اسْتِلْزَامِهِ لِشَيْءٍ مِنْهَا، وَكِيفَ كَانَ فَأَصَالَةَ الْحَقِيقَةِ
بِالْمَعْنَيِّينِ جَارِيَةً هُنَا، فَلَا بُجَالٌ لِلشَّبَهَةِ فِي التَّرجِيحِ.

وَثَانِيَتِهَا: أَنْ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ حَلِ الْلُّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ مَعَ اسْتِلْزَامِهِ لِشَيْءٍ مِنِ
الْوُجُوهِ الْمُذَكُورَةِ، وَبَيْنَ حَلِهِ عَلَى أَحَدِ الْوُجُوهِ الْمُعْرُوفَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنِ الْمَجَازِ، وَالْإِضْمَارِ،
وَالتَّخْصِيصِ، وَالتَّقْيِيدِ، وَغَيْرِهَا مَعَ سَلَامَتِهَا عَنْ تِلْكَ الْوُجُوهِ، وَهَذِهِ الصُّورَةُ هِيَ الَّتِي
يَنْبَغِي ذِكْرُهَا فِي طَيِّ مَسَائِلِ الدُّورَانِ الْمُعْرُوفَةِ، حِيثُ إِنَّ مَرْجِعَ الدُّورَانِ وَالْتَّعَارِضِ
— كَمَا عَرَفْتُ سَابِقًا — إِلَى تَعَارِضِ الْاَصْوَلِ، وَالْدُّورَانِ بَيْنِ الْأَحْوَالِ الْمُخَالِفَةِ لَهَا، وَهَذِهِ

الصورة كذلك ، حيث أنَّ الدوران فيها حقيقة بين تلك الوجوه المخالفة للأصل — بمعنى الظهور العرفي — وبين الوجوه المعروفة للاصول، والتعارض إنما هو بين الأصل في الكلام ، وبين الأصل في الكلمة ، بخلاف الصور الثلاث المتقدمة ، حيث إنَّ أحد طرفي الدوران فيها موافق للأصل.

وكيف كان فالترجيع في هذه الصورة محلَّ الإشكال ؟ والأولى فيها التوقف ، والحكم بالإجمال فإنَّ الأخذ بأحد الأصلين المتعارضين ليس بأولى من الأخذ بالآخر ، لعدم المرجح لواحد منها ، من غلبة أو أصل من الأصول.

ثم إنَّه وقع التعارض بين أحد تلك الوجوه ، وبين الآخر منها ، فالحكم التوقف ، لعدم المرجح أصلاً.

الأمر الثالث: أنَّ الأظهر أنَّ التضمين حقيقة — كما سيأتي تحقيقه في مسألة الاشتراك إن شاء الله — في استعمال اللُّفظ في أكثر من معنٍي ، لكنه بالنسبة إلى غيره من الاستعمالات الحقيقية نادر جدًا ، فلا يصار إليه عند الشك ، ولا يتوقف أيضًا ، بل يجب حمل اللُّفظ على غيره للغلبة الموجبة لظهوره في غيره عرفاً ، وإنما الإشكال فيما إذا دار الأمر بينه وبين غيره من الوجوه المخالفة للأصل ، من الوجوه المعروفة ، أو الوجوه التي ذكرناها ، ولم يتعرض أحد منهم لبيانه أيضًا.

وكيف كان ، فالأولى حينئذ — أيضًا — التوقف والإجمال ، لأنَّ الإضمار ، وإن كان حقيقة من حيث الكلمة إلا أنه خلاف الظاهر عرفاً ، فيتعارض الأصلان من دون مردج لأحدهما فيجب التوقف.

الأمر الرابع: أنه قد يشكل الأمر فيما إذا دار الأمر بين حمل اللُّفظ على أحد الوجوه المخالفة للأصل من الوجوه المعروفة وغيرها ، أو حمله على السهو أو الغلط أو النسيان من المتكلِّم.

أصل ينقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلى لغوية وعرقية بكل قسميه العام والخاص ، كالشرعية ، وال نحوية ، وغيرها من الحقائق المختصة بواحدة من الطوائف الخاصة.

والأولى^١ هي الكلمة المستعملة فيها وضفت له لغة.

والثانية: هي الكلمة المستعملة فيها وضفت له عرفاً ، أعني عند كافة العرب.

والثالثة: هي الكلمة المستعملة فيها وضفت له في اصطلاح خاص.

وقولنا: لغة وعرفاً، وفي اصطلاح خاص، كلها أحوال عما وضت لهـ الكلمة وقيود لهـ، لأن الكلمة مطلقاً، أو باعتبار استعمالاتها بحيث ترجع القيود إلى الاستعمال، لأنّ وصف الكلمة بكونها حقيقة لغوية، أو عرفية، باعتبار استعمالها في معناها، لغة، أو عرفاً، من أي مستعمل كان، فإذا استعمل اللّغوي الكلمة الموضوعة عرفاً في ذلك المعنى العرفي، فهذه حقيقة عرفية لا لغوية، وكذا لو استعمل العرف الكلمة الموضوعة لغة فيه، فإنّها حقيقة لغوية، لا عرفية.

ثم إنّ المراد بالوضع هنا ما يعمّ التعيني أي الاختصاص والعلقة الحاصلة بين اللّفظ والمعنى، سواء كانت مسببةً عن وضع وتحصيص، أو من الاستعمالات الآتية إليه، لا معناه الأخصّ الظاهر منه عند الإطلاق، وهو تحصيص اللّفظ بالمعنى، المعتبر عنه بالتعييني، لعدم صلاحيته بجعله مقسماً بين هذه الأقسام الثلاثة، فإنّ أكثر الحقائق العرفية لاسيّما العامة، إنّها هي بسبب غلبة الاستعمالات المجازية الآيلة إلى حصول العلقة الحاصلة بين اللّفظ والمعنى، التي يُستغنى بها عن القرينة، وقل المرتجل منها غاية القلة.

وكيف كان، فالأقسام الثلاثة متباعدة لا يصدق أحدها على الآخر بوجه.
 وما ترى من قولهم في مسألة تعارض العرف واللغة: إنه إذا اتحد العرف واللغة، فالحكم كذا، وإذا اختلف فكذا، لا يعنيون به صدق أحدهما على الآخر، بحيث يصدق في لفظ أنه حقيقة لغة وعرفاً، بل المراد أنه إذا ثبت للّفظ معنى لغة، ولم يحدث في العرف له معنى جديد، فالحكم حمل اللّفظ على المعنى اللّغوي المعلوم له، وهذا هو معنى الاتّحاد مسامحة.

ولقد أحسن وأجاد من عرّفهاـ أي الأقسام الثلاثةـ بأنّها إما مستعملة في معناها لغة، فهي حقيقة لغوية، أولاً، وعلى الثاني، فهي إما مستعملة في معناها في العرف العام، فهي عرفية العامة، أولاً، بأن تكون مستعملة في معناها في اصطلاح خاص، فهي عرفية خاصة، فإنه (قدس سره) قد عرّفها بعبارة أوجز مما ذكرنا، مع اشتتمالها على إشارة إلى التقسيم الدّائر بين النفي والإثبات، وهو من أحسن التقسيمات، وأصرّح دلالة على ما ذكرنا، من أنّ النسبة بين الأقسام الثلاثة إنّها هي التّبّاعين الكليـ.

وكيف كان فهو (قدس سره) أفاد التعريف، والتقسيم بعبارة واحدة أوجز مما

ذكرها غيره.

ثم إنَّه قد يستشكل في التقسيم بعدم كونه حاصراً لجميع أقسام الحقيقة، فإنَّ منها الأعلام الشخصية، ولا توصف بكونها حقائق لغوية، أو عرفية عامة أو خاصة، مع أنها حقائق قطعاً.

لكنه مدفوع بأنَّا نلتزم بخروجها، ولا ضير فيه، بل ولا بد منه.
وتفصيَّلُ التَّقْسِيمِ: إنَّ اللُّغَةَ هُوَ إِطْلَاقاتٌ، فَإِنَّهَا فِي الْأَصْلِ اللَّهِجَةَ، يُقَالُ (لُغَةُ ، يَلْغُو) إِذَا هُجِّ بِالْكَلَامِ.

وَفِي الْاِصْطِلَاحِ تَلْقِي تَارَةً عَلَى مَا يَقْابِلُ الْعُرْفَ، فَيُقَالُ: هَذَا مَعْنَاهُ كَذَا لُغَةً، يَعْنُونَ بِهَا أَنَّهُ كَذَلِكَ فِي لُسَانِ أَهْلِ الْلُّغَةِ، وَتَارَةً عَلَى مَطْلَقِ الْلُّسَانِ وَاللَّهِجَةِ، فَيُقَالُ هَذَا مَعْنَاهُ كَذَا، فِي لُغَةِ طَائِفَةٍ فَلَانِيَّةٍ، أَيْ فِي لُسَانِهِمْ، وَالْمَقْسُمُ فِي الْمَقْامِ، إِنَّهَا هُوَ الْلُّغَةُ بِاطْلَاقِهَا ثَالِثُ، وَلَا رِيبٌ أَنَّ الْأَعلامَ الشَّخْصِيَّةَ خَارِجَةٌ عَنْهُ، فَإِنَّهَا لَا تَعْدُ لُسَانًا، وَلَا تَنْسَبُ إِلَى طَائِفَةَ دُونَ أُخْرَى.

فَلَذَا لَوْذَكَرَ الْعَجْمَيُّ الْأَعلامَ الْمَوْضِوَعَةَ عِنْدَ الْعَرَبِ، لَا يُقَالُ: إِنَّهُ تَكَلَّمُ بِالْعَرَبِيِّ، فَلَذَا يَعْبَرُ عَنِ الْمَعْنَى الْجَزِئِيِّ الْمَوْضِوَعَةِ لَهَا تَلْكَ الْأَعلامُ بِتَلْكَ الْأَعلامِ نَفْسَهَا، بِخَلْفِ الْمَعْنَى الْكَلِيِّ الْمَوْضِوَعَةِ لَهَا أَسْمَاءُ الْأَجْنَاسِ، حِيثُ أَنَّ التَّعْبِيرَ عَنْهَا يَخْتَلِفُ بِالْخَلْفِ الْأَسْنَةِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَلَوْتَكَلَّمَ عَجْمَيُّ وَعَبَرَ عَنِ الْمَعْنَى الْكَلِيِّ بِأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ الْمَوْضِوَعَةِ لَهَا فِي لُغَةِ الْعَرَبِ، يُقَالُ: إِنَّهُ تَكَلَّمُ بِالْعَرَبِيِّ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَعَدْمُ تَغْيِيرِ الْأَعلامِ، وَعَدْمُ تَبَدِّلِهَا بِتَبَدِّلِ الْمُتَكَلِّمِينَ دَلِيلٌ عَلَى خَرْجَهَا مِنِ الْمَقْسُمِ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَجَازَ لَهُ تَقْسِيمَاتٍ ثَلَاثَةَ:
الْأُولُّ: بِاعتِبَارِ النِّسْبَةِ، كَمَا فِي الْحَقِيقَةِ فَيُنَقَسِّمُ مِنْ تَلْكَ الْجَهَةِ إِلَى لَغَوِيٍّ، وَعَرْفَيٍّ عَامٌ أَوْ خَاصٌّ.

فَالْأُولُّ هِيَ الْكَلِمةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي خَلْفِ مَا وُضِعَتْ لَهُ لُغَةٌ لِعَلَاقَةٍ بَيْنِهِ وَبَيْنِ مَا وُضِعَتْ لَهُ.

وَالثَّانِيُّ: هِيَ الْكَلِمةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي خَلْفِ مَا وُضِعَتْ لَهُ عِنْدَ الْعُرْفِ الْعَامِ لِعَلَاقَةٍ بَيْنِهِما.

وَالثَّالِثُ: هِيَ الْكَلِمةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي خَلْفِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اِصْطِلَاحِ خَاصٍ

لعلاقة بينها.

فن هنا ظهر أن النظر في النسبة إنها هو إلى المعنى المجوز عنه، وأنه المناط فيها، دون العلاقة، أو وضع اللفظ في المعنى المجازى، بمعنى ترخيص استعماله فيه.

أما العلاقة، فلأنها من الأمور الواقعية التي ليست مسببةً من فعل أحد حتى تنسب إلى أحد دون آخر، بل ثابتة بين المعنين، بحيث يستوي فيها العرب والعجم، عند استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما في الآخر، فإن كل واحد منها إنما يلاحظ حينئذ تلك العلاقة، فلا يجوز انتساب المجاز إلى أحدهما دون الآخر، وكذلك أهل اللغة والعرف، فإن كل واحد منها لابد له من ملاحظة تلك العلاقة حينئذ، فلا يجوز الانتساب إلى أحدهما دون الآخر.

وأما الترخيص فلأن الظاهر، بل المعلوم كما عليه المحققون أن الصادر من الواضع، إنها هو فعل واحد، وهو تخصيص اللفظ بالمعنى الموضوع له لافعلان، أحدهما ذلك، والآخر أن يقول رخصت استعماله في خلاف هذا المعنى لعلاقة، وأن استعمال الألفاظ في خلاف معانها الحقيقة إنها [هو] بمقتضى جبلة الناس، في كل لغة ولسان، ومرکوز في أذهانهم، فلا يجوز الانتساب من هذه الجهة أيضاً فتعين ما ذكرنا.

وحاصله: إن النظر في النسبة إنها هو إلى نسبة المعنى المجوز عنه.

ال التقسيم الثاني: باعتبار المثل، فينقسم بهذا الاعتبار إلى مفرد، ومركب، وإلى المفرد والمركب معاً، فإن التجوز إن كان في الكلمة باستعمالها في خلاف ما وضعت له، فيسمى المجاز مفرداً، حيث إن المجازية في جزء الكلام ومفرده، وإن كان في التركيب أي الإسناد، بإسناد مفاد الكلمة إلى غير من هوله، فيسمى المجاز مركباً، حيث إنه في التركيب دون المفردات، وإن كان في كليهما، فيسمى مجازاً في كليهما، حيث إنه في كليهما.

مثال الأول: قولنا (رأيتأسداً يرمي) حيث إن المجازية في الكلمة دون النسبة.

ومثال الثاني: قوله (أنبت الربيع البقل) وقوله تعالى (وأخرجت الأرض أثقاها)^(١) حيث أن المنيت حقيقة ليس الربيع، والمخرج ليست الأرض، وكذا قوله (وأنشبت المنية أظفارها).

(١) سورة الزلزلة: آية، ٢

وأما الثالث: فثُلّ له دام عمره بقوله (أحياني أكتحال بطلعتك) حيث إنّ نسبة الإحياء إلى الاتكحال بالطلاعة أي الرؤية نسبةً إلى غير ما هوله، و إنّه مجاز في الكلمة أيضاً، حيث إنّه الإحياء بمعنى السرور يعني سرني رؤيتي وجهك.

أقول: لا يتحقق أنّه لا يجمع المجازية من جهتين في كلمة واحدة في المثال المذكور، لأنّه إذا كان الإحياء بمعنى السرور فنسبته إلى الرؤية حقيقة قطعاً، فهو مجاز في المفرد فقط، وإنّ كان مستعملاً في معناه الحقيقي، فهو مجاز في النسبة فقط، فain هذا من كونه مجازاً من جهتين، وكيف كان، فالتمثيل ليس بهم.

التقسيم الثالث، أعني سبب المجازية: فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، والمجاز بالزيادة، وإلى المجاز بالنقل، فإنّ سبب المجازية، إما الحذف، كما في الإضمار، مثاله قوله تعالى (اسأل القرية)^(١) حيث إنّ مجازيته من إسناد الشيء إلى غير من هوله، بسبب حذف الأهل، وأما الزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شيء)^(٢) حيث إنّه مجاز بسبب زيادة الكاف حيث أنها غير محتاج إليها، إذ ليس الغرض التشبيه بمثله، بل الغرض نفي المثل.

وأما المجاز بالنقل، فهو كلّ كلمة مستعملة في خلاف ما وضعت له، ووجه تسميته بذلك أنّ استعمال الكلمة في خلاف ما وضعت له نوع نقل لها عن محلّها إلى غيره، فكان المعنى الأصلي هو محلّ للكلمة الموضوعة له، فاستعماها في غيره نقل لها عن محلّها إلى غيره.

ثم إنّه قد يستشكل في هذا التقسيم بعدم كونه حاصراً، حيث إنّ استعمال اللّفظ في معنييه الحقيقى والمجازى معاً، وكذا استعمال المشترك في أزيد من معنى، وكذا التضمين كلّها مجازات على المشهور، مع أنّ مجازيتها ليست بأحد الأسباب المذكورة.

لكنه مدفوع بأنّها داخلة في القسم الأخير لوجهين:

أحدهما أنّ اللّفظ في الأمثلة المذكورة، وإن لم ينقل عن ذات المعنى الأصلي إلى غيره، بل مستعمل فيه، ولو مع استعماله في غيره أيضاً، إلاّ أنّه منقول عن الموضوع له بوصف كونه موضوعاً له، حيث إنّه لم يكن ذات المعنى الأصلي لا بشرط، بل هي مع

(١) سورة يوسف: آية، ٨٢

(٢) سورة الشورى: آية، ١١

..... تقريرات الميرزا الشيرازي
انضمام قيد الوحدة فاستعمال اللّفظ فيه – وفي غيره معاً – ينافي الوحدة، فيلزم
الخروج، ونقله عن محله، فتأمل.

و ثانيها: أن المجاز تارة يطلق ويراد منه الكلمة المستعملة في خلاف ما
وضعت له، كما أن الحقيقة قد تطلق ويراد منها مقابل ذلك.

وتارة يطلق ويراد منه اللّفظ المستعمل على خلاف المتعارف كإطلاق الحقيقة
على ما يقابلها – كما مرّ بيانه سابقاً – والقسم في كل من التقسيمات الثلاثة إنما
هو المجاز بإطلاقه الثاني، وإلا لما صبح تقسيمه إلى المفرد والمركب، حيث إن المركب ليس
من أقسام المجاز بالمعنى الأول، بل قسم له، وكذا ما صبح إلى المجاز بالزيادة، أو
النقيصة، لأنها خارجان عن المجاز بالمعنى الأول، فحينئذ يدخل الأمثلة المذكورة في
المقسم، هكذا قال (دام عمره).

أقول: لا يتحقق ما فيه لأن المستشكل سلم دخوها في المقسم، واستشكاله في
عدم دخوها في أحد الأقسام الثلاثة، وهذا البيان لا يقتضي دخوها في أحدها فيبقى
الإشكال على حاله، وإنني أشرت إلى ما فيه لكنه (دام عمره) طفر عن جوابه، ودخل
في مطلب آخر.

و كيف كان، فالإشكال في محله، والوجه الأول أيضاً غير سديد لأن الوحدة
Books.Rafed.net ليست جزءاً من الموضوع له.

فإن قيل: إن الأمثلة المذكورة لـما كانت خارجة عن التّحو المتعارف، فهي
منقوله بهذا الاعتبار عما ينبغي أن تكون عليه إلى غيره، فتدخل في القسم الثالث.
قلنا: فعلى هذا يصير الأقسام الثلاثة كلها مجازات بالنقل، ولا يختص الاسم
بالآخر، لأن القسمين الأولين أيضاً مجازان بهذا المعنى.

و كيف كان، فهذا هو معنى المقسم بين الثلاثة، فلا يجوز انقسامه إلى نفسه
و إلى غيره.

فإن قيل: إن التقسيم مبني على أن استعمال اللّفظ في المعنى المجازي والحقيقة ليس
مجاز، بل مجاز وحقيقة معاً، فالمثال الأول باعتبار استعماله في خلاف ما وضع له مجاز
بالنقل، فداخل في القسم الآخر، وعلى أن استعمال اللّفظ المشترك في أكثر من معنى
حقيقة، فيخرج المثال الثاني عن المقسم، فلا إشكال، وعلى أن التضمين حقيقة،
فيخرج عن المقسم.

قلنا: الذي قسم المجاز إلى تلك الأقسام هو السيد العميدi^(١) (قدس سره) وهو معترف بمجازية المثالين الأولين.

نعم لا يرد الإشكال بالنسبة إلى الأخير، حيث إنه لم يعلم منه اختيار كون التضمين مجازاً، فلعله حقيقة عنده، كما هو الظاهر عندي أيضاً وفقاً لبعض المحققين.

أصل: لا كلام، ولا شبهة في ثبوت الحقيقة اللغوية، وإنما النزاع في موضوعين:

الأول: ثبوت الحقيقة العرفية العامة، فقد منعها بعض الأخباريين محتاجاً باستحالة اتفاق كافة العرف العام على وضع لفظ لمعنى عادة، وليس جيد؛ لأنه إن كان مراده السلب الكلي، ففساده أوضح من أن يذكر، إذ لا يجري ما ذكره في الحقائق العرفية التي صارت كذلك بواسطة غلبة الاستعمالات المجازية، لأنها لا تحتاج إلى اجتماع العرف جيئاً، بل، ولا إلى اتفاق طائفة منهم، بل يتوقف على استعمالاتهم المجازية الآيلة إلى حصول العلقة بين اللفظ، وبين المعنى الجديد.

هذا مضافاً إلى وقوع بعض الأمثلة منها، للفظ الدابة والقارورة وغيرهما.

وإن كان مراده السلب الجزئي – أعني نفي الحقيقة العرفية من جهة الوضع التعيني.

ففيه: أنه لا يجب في ثبوت الحقيقة العرفية بالوضع التعيني اجتماع كافة العرب، بل يكفي فيه أن يعين رئيسهم لفظاً بإزاء معنى من المعاني ويتبعه الباقيون في الاستعمال.

وكيف كان، فدعوى الاستحالة محتاجاً بما ذكر لا وجه لها، للعدم الحاجة إلى ما

(١) منية الليث خطوط في ذيل قول العلامة في التهذيب البحث الخامس في أقسام المجاز وليك نصه: واعلم أنَّ المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز، وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم، أمَّا الأول، فنقول: التجوز إما أن يقع في مفردات الألفاظ، وإما أن يقع في تركيبها، وإنما أن يقع فيها معاً، والأول كاطلاق لفظ الأسد على الشجاع، والحمار على البليد، والثاني مثل (طلعت الشمس، وأخرجت الأرض ثقابها) وقول الشاعر.... والتجوز إنما هو في التركيب، وهو سند الطلوع إلى الشمس والإخراج إلى الأرض وأمَّا الثالث، فنقوله أحياناً اكتحالى بطلعتك، فإن كل واحد من هذه الألفاظ لم يرد منه حقيقة... إلا أنَّ المجاز في هذه المفردات وضعى، وفي التركيب عقلى لما عرفت، وأمَّا الثاني، وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم، فهو إنما للزيادة، وهو أن يضيف إلى الكلمة ما لواه وكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى «ليس كمثله شيء.....» وأمَّا النقصان وهو أن يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافاً إليها كانت جارية على حقيقتها، كقوله تعالى «وسائل القرية» فإنه لو قيل وسائل أهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها، وأمَّا على هذا النقصان فيجب حل لفظ القرية على المجاز.

ذكر، فإن كان ولابد من المنع، فليمنع من الواقع لا الإمكان.

ثم إنَّه قد وقع التزاع بينهم في مسائل خاصة في كونها حقائق عرفية.

منها: نسبة الأحكام إلى الذوات، كقوله تعالى ((حرمت عليكم أمهاتكم)) فقد أدعى كونها حقائق في نسبتها إلى أظهر أوصاف تلك الذوات، كالوطء في المثال المذكور، وكالأكل في قوله تعالى ((حرمت عليكم الميته والدم ولحم الخنزير)).

و تظهر الثرة بين القولين عند تجربتها عن قرينة المراد، فعلى القول بكونها حقائق عرفية فيها ذكر، فمحمولة عليه، فلا إجمال في أمثال تلك الخطابات، وعلى القول الآخر — اعني عدم ثبوت كونها حقائق عرفية — فيأتي فيها ما يأتي في المجاز المشهور، لأنها منه، حيث إنَّ استعمالها في نسبتها إلى أظهر الأوصاف، وهو الفعل المناسب للذات شائع، بحيث صارت من المجازات المشهورة، فهي حينئذ مجملة على المشهور، ومحمولة على هذا المعنى المجازي الشائع على قول أبي يونس، وأما على قول أبي حنيفة، فلا ريب أنَّه لابد من الحكم بالاجمال في خصوص تلك الأمثلة، حيث إنَّ حملها على حقيقتها، وهو نسبتها إلى نفس الذوات متعدراً لعدم صلاحيتها بنفسها لتلك الأحكام.

وكيف كان، فشمرة القولين ظاهرة على قول المشهور، وعلى قول أبي حنيفة، وأما على قول أبي يونس، فلا، حيث أنه موافق في النتيجة مع القول بكون تلك الأمثلة حقائق عرفية فيها ذكر.

ثم الأظهر عدم ثبوت كونها حقائق عرفية فيها ذكر، والظاهر حينئذ أيضاً عدم دخولها في مسألة المجاز المشهور، حيث ما عرفت في محله أنَّ التزاع فيها فيما إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على حقيقته، وبين حمله على معناه المجازي المشهور، ولا ريب أنَّ الأمر فيها نحن فيه ليس كذلك، لأنَّ عدم إرادة المعنى الحقيقى هنا معلوم، وهو حملها على نفس الذوات، وإنما الدوران بين نفس المجازات، فالامر دائري فيها بين حملها على أظهر الأوصاف، وبين حملها على جميع الأوصاف، والأفعال المتعلقة بالذوات، كما في حديث الرفع.

فعلى عدم كونها حقائق عرفية، فالحق أنَّ الكلام فيها هو الكلام في حديث الرفع، وأنَّها من هذا الباب، وضابط هذا الباب قيام القرينة على عدم إرادة الحقيقة، وحصول الدوران بين المجازات.

ولا يتحقق أنَّ الحكم حينئذ الحمل على أقربها، لو كان أحدها أقرب، فحينئذ

لابد من حمل تلك الأمثلة على أقرب المجازات، إلا أن يدور الأمر فيها من جهة أخرى، وهي أنه أقرب المجازات—اعتباراً— هو حملها على جميع الأوصاف والأفعال، وأقربها استعمالاً هو الفعل المناسب، فيدور الأمر بينها.

لكن الحق هو حملها على الفعل المناسب الظاهر من بين الأفعال فإن الذي يوجب ظهور اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي هو غلبة الاستعمال، لا اعتبار، فعلى هذا القول في حديث الرفع يكون المراد رفع المؤاخذة، لاجمِع الآثار، كالقضاء، والاعادة، والضمان مثلاً، فعل ما حققنا لا ثمرة بين القولين، إذ على عدم ثبوت الحقيقة العرفية في الأمثلة المذكورة هي محمولة على نسبة إلى الفعل المناسب الظاهر.

و منها: خصوص لفظ الأم، حيث أنه لغة موضوع مطلق ما يلد، إلا أن استعماله في العرف شائع في الإنسان، فقد يدعى كونه من الحقائق العرفية في خصوص من يلد من الإنسان.

و تظهر الثرة في الحديث الذي جاء في كراهة تفريق الأولاد عن الأمهات، فعل ما يدعى، فهو محظوظ على بيان كراهة التفريق بين الأولاد والأمهات من خصوص الإنسان، فيستدل به لذلك، وعلى الاحتمال الآخر، فلا يختص الاستدلال به في إثبات الحكم في خصوص الإنسان، بل يكون باطلاقه دليلاً عليه مطلقاً.

هذا، وأقول: الأقوى حينئذ انصرافه إلى الأمهات من الإنسان، لأنها الشائع في استعمال الأم، فيكون دليلاً للحكم في خصوص الإنسان إلا على الاحتمالين.

و منها: ألفاظ المقادير والكميات، فإنها موضوعة لغة للمقادير المعينة الغير القابلة للزيادة والنقصان، ولو بيسير، لكن العرف يتسامحون في اطلاقها على المقادير الناقصة أو الزائدة، بالنسبة إلى ما وضعت لها لغة من المقادير المعينة، إذا لم يبلغ الزيادة والنقصان إلى حد لا يجوز التسامح.

وبعبارة أخرى إذا لم تكونا فاحشتين، فهل استعمالها في المساحات العرفية حقيقة أو مجاز، وعلى الأول، فهل ذلك بوضع جديد لها في العرف، فيما ذكر تعيناً بأن تكون مرتجلة أو تعيناً بغلبة الاستعمال، أو بوضع قديم لها في اللغة، بأن تكون مشتركة لفظاً بين المقادير المعينة، وبين ما ينقص منها أو يزيد بيسير، ومعنى بأن تكون موضوعة للقدر المشترك بين الزائد والناقص احتمالات.

والتحقيق في المقام أن المقادير المنفصلة، وهي أسماء العدد لم يثبت فيها هذا التسامح، بل المعلوم جريان استعمال العرف لها على طبق ما وضعت لها من مراتب العدد.

وأما المتصلة، وهي الألفاظ الموضعية لمقادير لم يلاحظ فيها التعدد، بل الممحوظ فيها أجزاء مجتمعة بهيئة الاجتماع، كلفظ (المن، والقفين) ونحوهما من الألفاظ الموضعية لقدر خاص من المكيلات والموزونات، وكلفظ (الفرسخ والميل والشبر والقدم) ونحوها من الألفاظ الموضعية لقدر خاص من المساحات، فالذى نراه من عمل العلماء فيها إذا وقعت تلك الألفاظ في حيز الحكم الشرعي، وصارت موضوعة له أنهم يعملون فيها الدقة الحكمية، بحيث لا يجوزون التسامح ولو بيسير، غايتها كما في مسألة القصر، حيث إنه منوط في الأدلة الشرعية بثمانية فراسخ، ونراهم أنه لو نقص منها شبر، لا يحكمون بتعين التقصير.

وكيف كان فالمعلوم من حاهم أنهم يلاحظون بالدقائق الحكمية فيها.
والذى يظهر من الإطلاقات العرفية التسامح بما يعتد به، ألا ترى أنه لو قال أحد: مشيت فرسخاً، وكان المقدار المشي عليه أقل من فرسخ بمائة قدم، لا يكذبه العرف حينئذ، بل يصدقونه مع أن العلماء لا يغتفر عندهم شبر في الزيادة والنقصان فيما إذا وقع الفرسخ في حيز الحكم الشرعي.

وبالجملة فعمل العلماء مناف للإطلاقات العرفية، وكون تلك الألفاظ حقائق عرفية في تلك المساحات، كان يقتضي أن يكون عمل العلماء على طبقها، حيث إنه إذا وقع التعارض بين حل اللفظ في الخطابات الشرعية على معناه اللغوي، وبين حله على معناه العرفي، فالالأصل حله على الثاني، كما سنتلو عليك في مبحث تعارض العرف واللغة.

ويمكن التوفيق بينها بوجوه:

أحدها: التزام كون تلك الألفاظ منقولة من معانيها اللغوية إلى القدر المشترك بين الزائد والناقص الذي يقبل هذا التسامح، لكن مصير العلماء إلى معانيها اللغوية، إنما هو بسبب قيام قرينة عامة عندهم على إرادة المعاني اللغوية في الخطابات الشرعية من إجماع ونحوه.

وثانية: التزام كونها مشتركة لفظاً لغة بين المعاني المذكورة وبين الزائد

والناقص، وإنما حل العلماء لها على الأول في الخطابات الشرعية لأجل قرينة عامة.
وثالثها: التزام كونها مشتركة لفظاً عرفاً، بحيث يبقى وضعها على المعاني المذكورة، لكن لا كسائر المشتركات، بل بنحو ما نختاره في ألفاظ العبادات، من كونها بحيث يكون بعض معانيها أظهر من غيره عند الإطلاق، ومصير العلماء إلى حملها على المعاني المذكورة، لكونها أظهر من القدر المشترك.

ورابعها: التزام كونها مجازات في الزائد والناقص، فيكون مصير العلماء إلى ما ذكر بحسب القاعدة، وهي حمل اللفظ على حقيقته عند الإطلاق والتجدد عن قرينة المجاز.

وخامسها: منع استعمالها في العرف في هذه التسامحات، بل هي مستعملة عندهم أيضاً في المعاني المذكورة، لكن اطلاقهم لها فيها إذا زادت أو نقصت بيسير، إنما هو لاجل التصرف في أمر عقلي، وادعاء كون هذا الزائد أو الناقص بيسير هو المعنى الحقيقي، فاطلاقهم لها عليه إنما هو بعد هذا التصرف.

وكيف كان، فطائفة من الاستعمالات الحقيقة بحيث لا يكون مورد الاستعمال فيها هو المعنى الحقيقي حقيقة، مع أنها استعمالات حقيقة بمعنى أن المراد منها مورد الاستعمال بعنوان كونه هو المعنى الحقيقي، وهذا الاستعمال حقيقة قطعاً، والاستعمال من باب الحقيقة الادعائية من هذه الطائفة نظير استعمال اللفظ في معنى بعنوان كونه حقيقة مع اعتقاد كونه هو فتبين أنه غيره.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الأظهر هو الوجه الآخر.

أما بطلان الأول: فالاصالة عدم النقل مضافاً إلى الدليل على عدمه، وهو عدم صحة سلب تلك الألفاظ عما وضعت له لغة.

وأما بطلان الباقي: فالاصالة عدمها، فإنها بأسرها مخالفة للأصل لا يصار إليه إلا للدليل، ولم يقم دليل على واحد منها.

هذا مضافاً إلى الدليل على عدمها، وهو صحة الاستثناء مطرداً من تلك الألفاظ، فإنها علامة لكون المستثنى منه موضوعاً لعام أفرادي أو جزائي، ولما لم يكن المقادير من العام الأفرادي، فهي دليل على كون تلك الألفاظ حقيقة في معنى مركب ذي أجزاء يشمل ما يستثنى منه، فإذا قيل عندي رطل إلا مثقالاً، فهي دليل على كون الرطل موضوعاً لما يتضمن هذا المثقال أيضاً، فيتعين بصحة الاستثناء عرفاً كون تلك

الألفاظ باقية على معانٍها اللغوية ومستعملة فيها عرفاً أيضاً.
وبهذه يندفع الوجه الأول أيضاً.

نعم لا يجوز التمسك بصحة الاستثناء على نفي الوجه الثاني على القول بكون المشترك عاماً لجميع معانيه، كما هو مذهب بعض، ولعله الحاجبي أو العصدي، ولا على نفي الوجه الأول، على قول سيبويه، حيث إنه يجوز الاستثناء من المشتركات المعنوية التي هي العمومات البدلية.

لكن هذان القولان على خلاف التحقيق، مع أنه يرد على الوجه الأول: أنه لا يعقل القدر الجامع بين الزائد والناقص، فلا يعقل كون تلك الالفاظ حقيقة عرفاً في القدر المشترك.

القول في الحقيقة الشرعية: وتحقيقه يتوقف على رسم مقدمة، ومقامات: أما

المقدمة في تعريفها:

فاعلم أن لها حدوداً عديدة، وتعريف شتى من العامة والخاصة، فلنقتصر من كل منها بوحد حذراً من الاطناب الممل، والإيجاز المخل: فأجود - ما من العامة - ما ذكره الفاضل الباغنو^(١): (من أنها هو اللفظ المستعمل في وضع أولٍ شرعى).

و فيه من العيب مالا يخفى من وجوهه Books.Rareed.net

الأول: أن وظيفة التحديد إذا كان المحدود نوعاً بيان الجنس إجمالاً منضماً إلى فصل يميزه عما عداه من الأنواع، بأن يكون تحديد النوع بعد الفراغ عن معرفة الجنس في الخارج، فيشار بذكر الجنس إجمالاً إلى أن جزء هذا النوع هو الجنس المعلوم مفصلاً في الخارج، كما في تعريف الإنسان حيث تقول: إنه حيوان ناطق، وهكذا في غيره، وهو كما ترى قد خالف تلك الوظيفة، حيث عبر عن الجنس الذي هو مطلق الحقيقة بتعريفه تفصيلاً، فتأمل.

الثاني: انه لابد أن يكون المعرف أجل دلالة من لفظ المعرف بالفتح، لتحسين الغرض من التعريف، ولا ريب أن المفهوم من الحد المذكور عرفاً مساو للفظ المحدود، وهو الحقيقة الشرعية، من حيث وضوح الدلالة، وخفائها، فإن قوله: هو اللفظ

(١) وهو صاحب الحاشية على شرح المختصر للعصدي المعروف بـ(ملا ميرزا جان) واليک لفظه: والحقيقة الشرعية على ما مر اليه الإشارة هي اللفظ المستعمل في وضع أولٍ هو الوضع الشرعي، والمراد بالوضع الشرعي أن الواضع هو الشارع لامتناعه من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين، ويراد به الاسم الشرعي.

المستعمل في وضع أول مساوٍ للفظ الحقيقة، وقوله: شرعي مساوٍ للفظ الشرعية، من حيث وضوح الدلالة وخفائها، نعم الفرق بين الأولين بالإيجاز والإطناب، فحيثئذ يرد عليه أنَّ العدول عن الأول إلى الثاني مع تساوي دلالتها من أقبح المعايب، فتأمل.

الثالث: انه لابد أن يكون الفصل بحيث يميز المحدود عما عداه، وقوله: (شرعي) أعم منه، حيث إنَّ المراد به ما كان مسبباً من فعل الشارع، والمفهوم من قوله المذكور عرفاً، أعم منه لصحة إطلاقه على الحقيقة المترتبة، فإنه يصح إطلاق الشرعي على ما كان مسبباً منهم، ومن فعلهم، من حيث كونهم متشرعين.

الرابع: أنَّ الوضع ظاهر في التعيني، فيختص الحد بالمنقولات الشرعية التعينية، مع أنَّ المحدود أعم منها، وهو من أفحى الفساد في التعاريف.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعُنِي نَقْلُهُ إِلَى الْأَعْمَمِ، وَهُوَ نَفْسُ الْعَلْقَةِ الْحَاصِلَةِ بَيْنَ الْفَظْ وَالْمَعْنَى، سَوَاءٌ كَانَتْ مَسْبِبَةً مِنْ فَعْلِ الْوَاضِعِ، أَوْ مِنْ غَلْبَةِ الْاسْتَعْمَالَاتِ وَلَا يَبْعُدُ.

الخامس: أنَّ قوله (أول) الظاهر منه عدم كون الوضع مسبباً بوضع آخر، كما مرَّ في مبحث الحقيقة والمجاز في كلام العصدي^(١)، حيث إنَّه عرف الحقيقة بأنه اللفظ المستعمل في وضع أول، ولا مرية أنَّ حمله عليه هنا موجب لخروج المحدود بجميع أفراده من الحد، حيث إنَّه لا حقيقة شرعية إلا أنه مسبوق بوضع لغوي، وإن حمل على عدم ملاحظة سبق وضع عليه، فعَ آنَه خلاف الظاهر بلا قرينة تدلُّ عليه موجب لخروج المنقولات الشرعية تعيناً أو تعيناً من الحد، مع أنَّ كلَّ أفراد المحدود الموجودة في الخارج أو جلَّها منها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرَادَ بِهِ الْأَوْلُ بِحَسْبِ الرَّتْبَةِ، وَهُوَ الْوَضْعُ الْحَقِيقِيُّ الْمُقَابِلُ لِوَضْعِ الْمَجَازَاتِ، فَيَنْدِفعُ الْأَشْكَالُ الْمَذْكُورُ، فَإِنَّهُ يُقَالُ لَوْضُعِ الْمَجَازَاتِ: إِنَّهُ وَضْعٌ ثَانِيٌّ فِيمَقَابِلِهِ لَوْضُعُ الْحَقَائِقِ يَصِيرُ ذَلِكَ أَوْلَىً — أَيْ مَتَقَدِّمًا عَلَيْهِ مِنْ حِيثِ الرَّتْبَةِ — وَلَعَلَهُ هُوَ الْمَرَادُ، وَكَانَهُ أَظْهَرَ بِقَرِينَةِ الْمَقَامِ، وَإِنْ كَانَ لَفْظُ الْأَوْلِ مُتَسَاوِيَ الدِّلَالَةِ التَّسْبِيَّةِ إِلَى التَّقْدِيمَاتِ الْأَرْبَعَةِ الزَّمَانِيِّ، وَالْمَكَانِيِّ، وَالشَّرْفِيِّ، وَالرَّتْبِيِّ الْمُعْبَرُ عَنْهُ بِالذَّاتِيِّ.

السادس: أنَّ كلمة (في) إما مختصة بالظرفية أو مشتركة بينها وبين السببية،

(١) شرح المختصر للعصدي مخطوط في تعريف الحقيقة وإليك لفظه: وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع أول أي بحسب وضع أول، كما يقال: هذا يستعمل في وضع الشع أو وضع اللغة لكذا.

على التقديرتين لابد أن يراد بها السببية، فحينئذ يرد على الأول أنه أراد المجاز في التعريف بلا قرينة، وعلى الثاني أنه أراد المشترك بدونها، وكلاهما باطل، فتأمل.

هذا مع أنه يلزم مجاز آخر على التقديررين، وهو إضمار مفعول ثان للاستعمال، وهو المستعمل فيه، فيكون التقدير هو اللفظ المستعمل في معنى في وضع ... إلى آخره.

ثم إنّ مرجع الوجه الثاني إلى آخر الوجوه المذكورة إلى عدم صراحة التعريف في الدلالة على المراد، مع اهتمامهم بها في الحدود، كاهتمامهم بها في العقود.

وقد يورد على طرد الحد بدخول الأعلام الشخصية التي وضعها الشارع.

ويدفعه ظهور اعتبار الحيثية في الحد، ولا مرية أن وضع الشارع للأعلام الشخصية ليس من حيث كونه شارعاً، فتأمل^(١).

ثم إنّه يرد على أخذ الأولية في التعريف بالمعنى الذي ذكرنا – أعني التقدم الرتبـي – أنّ مقتضاه حمل وضع المجازات الشرعية وضـعاً ثانـوياً شرعاً بمقتضـى المقابلة، ليس بجيـد، فـإنـ وضعـ المجـازـاتـ إنـهاـ هوـ عـبـارـةـ عنـ تـرـخيـصـ استـعمـالـهاـ،ـ وـهـوـ بـيـدـ العـرـفـ،ـ وـلـيـسـ مـنـ قـبـلـ الواـضـعـ فـأـيـ لـغـةـ وـاـصـطـلاحـ.ـ وـمـدارـ النـسـبةـ فـيـ المـجـازـاتـ عـلـىـ حـقـائـقـهاـ،ـ فـكـلـ مـجـازـ يـكـونـ حـقـيقـةـ المـجـوزـ عـنـهاـ لـغـوـيـةـ،ـ يـكـونـ ذـكـ المـجـازـ لـغـوـيـاًـ،ـ أوـ شـرـعـيـةـ،ـ فـيـكـونـ شـرـعـيـاًـ،ـ لـاـ عـلـىـ وـاـضـعـهاـ،ـ وـمـرـخـصـ استـعمـالـهاـ،ـ وـمـاـ يـقـالـ مـنـ أـنـ وـضـعـ المـجـازـاتـ وـضـعـ ثـانـوـيـ،ـ يـرـيدـونـ بـهـ الثـانـوـيـ بـقـولـ مـطـلـقـ،ـ لـاـ الثـانـوـيـ اللـغـوـيـ أوـ يـعـمـمـونـ اللـغـوـيـ،ـ بـحـيثـ يـشـمـ أـهـلـ الـعـرـفـ أـيـضاـ هـذـاـ مـاـ عـنـ الـعـامـةـ.

وـأـمـاـ الـخـاصـةـ – حـقـهمـ اللهـ تـعـالـىـ بـرـضـواـنـهـ – فـأـسـلـمـ مـاـ [ـوـرـدـ]ـ مـنـهـ المـذـكـورـ فيـ مـحـكـيـ النـهاـيـةـ^(٢)ـ مـنـ أـنـهاـ (ـهـوـ الـلـفـظـ الـمـسـتـعـمـلـ شـرـعـاًـ فـيـهاـ وـضـعـ لـهـ فـيـ ذـلـكـ الـاـصـطـلاحـ وـضـعاًـ).

وـلـاـ يـخـفـ مـاـ فـيـهـ أـيـضاًـ،ـ فـإـنـ الـظـاهـرـ مـنـهـ أـنـ قـوـلـهـ (ـشـرـعـاًـ)ـ قـيـدـ لـلاـسـتـعـمـالـ،ـ فـيـرـدـ عـلـيـهـ حـيـنـئـذـ أـنـ كـانـ المـرـادـ خـصـوصـ الشـارـعـ عـلـىـ مـاـ هـوـ الـظـاهـرـ مـنـهـ فـيـخـتـلـ التـعـرـيفـ طـرـداًـ وـعـكـساًـ.

(١) في هامش المخطوط:

(ويظهر وجهه مما يأتي في تعريف المجاز)

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول مخطوط، ٢٨، واليك نصه: البحث الثالث: في الحقيقة الشرعية، وهي اللفظة المستعملة شرعاً فيها وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعاً أولاً سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى أو كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً، قد وقع الاتفاق على امكانها وإنما النزاع في وقوعها الخ.

أما الأول، فلدخول الحقائق اللغوية أو العرفية المستعملة في لسان الشارع فيه، إلا أن قيد ذلك الاصطلاح يخرجها، فإن استعماله إليها حينئذ ليس على اصطلاحه، بل تبع فيه العرف أو اللغة.

فأما الثاني، فلخروج الحقائق الشرعية بأسرها، إذا استعملها غيره . وإن كان المراد به الأعم الشامل للمتشرعة أيضاً، فكذلك لانتقاده عكساً بالحقائق الشرعية التي استعملها غير المتشرعة من فرق الكفار. و كيف كان، إن يجعل المدار في نسبة الحقيقة حال المستعمل لم ندر له فائدة، مضافاً إلى ما يلزم من الفساد كما عرفت. وكيف ما كان، فالأجود أن تعرف بأنها (اللفظ المستعمل في معنى كلي تعين له من قبل الشارع في زمانه).

و تقييد المعنى بكونه كلياً لا خراج الأعلام الشخصية التي وضعها الشارع، كأسمائهم عليهم السلام فإن اعتبار الحيثية لا يوجب خروجها مطلقاً، وإن كان مخرجاً لبعضها، كالحسن والحسين عليهما السلام وآمثاله، لكنه لا يخرج مثل لفظ أمير المؤمنين، فإنه موضوع له عليه السلام من حيث الشرعية فإن النبي صلى الله عليه وآلـهـ أمر الناس بأن يدعوه بهذا الاسم مریداً به أن منصب علي هذا، فكان غرضه صلى الله عليه وآلـهـ من ذلك تسميته عليه السلام بهذا الاسم تعظيماً له وتنبيها على أنه عليه السلام أميرهم يجب اتباعه فجهة الشرعية لوم تكن أقوى في هذا الاسم من الحقائق الشرعية الموضوعة للإجماع لم تكن أقل.

و المراد من قولنا من قبل الشارع أعم من أن يكون مسبباً من فعله نفسه تعيناً أو تعيناً، فيدخل في الحد ما كان تعينه بسبب غلبة استعمالات تابعي الشارع تبعاً له، فحاصل المراد: أنه ما كان تعينه من نفس الشارع أو من أحد تابعيه أو جميعهم تبعاً لاستعمال الشارع للفظ مجازاً، بحيث حصلت العلقة باستعمالاتهم كذلك في زمان الشارع.

و من هنا ظهر أن المدار في النسبة في الحقائق على حيث التعين وجهته، لا [على] ما عرفت من العلامة (قدس سره) نفسه.

وقولنا في زمانه فصل مخرج للحقائق المتشرعية حيث إنها من قبل الشارع بالمعنى الأعم، إلا أنها ليست في زمانه.

..... تقريرات الميرزا الشيرازي
ثم إن الحقيقة الشرعية، لما كانت منسوبة إلى الشارع، كما هو قضية حدها،
فينبغي الإشارة إلى معناه:

فنقول: إن الشارع مشتق من الشرع، وهو في الأصل الطريق الحسي الذي يمر عليه، وفي الاصطلاح: هو الدين وطريق عبادته سبحانه تعالى فهو منقول من الطريق الحسي إلى المعنوي، فإن الدين لما كان معناه طريق العبادة والإطاعة، فهو طريق معنوي. وأما الشارع، فالمحكي عن صريح بعضهم هو النبي صلى الله عليه وآله، بل حكى نسبة بعض الأفضل إياه إلى ظاهر كلام القوم. والمحكي عن بعض أنه حقيقة عرفية فيه صلى الله عليه وآله، والظاهر أن مراده أن لفظ الشارع حيث إنه على زنة الفاعل بحسب وضعه الهيئي ظاهر في الله تعالى، كما فهمه الشيخ محمد تقى (قدس سره) فيكون معناه جاعل الشرع أي الدين، وهو الله سبحانه، لا غير، بناء على بطلان التفويض كلية، أو في الجملة أيضاً، بناء على عدم كفاية اتصافه صلى الله عليه وآله بالمبأ في الجملة في صدق الاسم عليه، مع القول بالتفويض في الجملة.

و يؤيد كونه هو الله قوله تعالى (لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً)^(١) و قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا)^(٢) الآية و ورود الشارع في أسمائه تعالى.

لكن هذا لا ينفي جواز استعماله في النبي صلى الله عليه وآله أيضاً، بل تدل على بطلان التفويض كلية، وعلى بطلان انحصر اطلاقه عليه صلى الله عليه وآله.

وقد يتخيّل أن معنى الشارع هو مبين الشرع، بمقتضى الوضع الهيئي استناداً إلى أن شرع في الأصل يعني سنّ، وهو يعني بين، كما في القاموس، وزنة الفاعل يقتضي تلبّس الذات و اتصافها بالمبأ، فإذا صار المبأ معناه التبيين، فيكون معنى الشارع بمقتضى الهيئة حينئذ هو المبين، وهو النبي صلى الله عليه وآله.

وفيه أولاً: منع كون شرع يعني بين، و يعني سنّ معناه لا تستلزم.

وثانياً: أن مادة الشرع منقوله من المعنى اللغوي إلى الدين كما أشرنا إليه، فالذي ذكره على تسليمه، إنما هو مقتضى وضعه اللغوي لا الاصطلاحي.
و ثالثاً: انه لامرية أنه على فرض تسليمه لا يختص بالنبي صلى الله عليه وآله، بل على الأئمة عليهم السلام أيضاً، فإنهم أيضاً مبينون للشرع، وهو باطل إجماعاً، فالملزم

(١) سورة المائدة: آية، ٤٨.

(٢) سورة الشورى: آية، ١٣.

كذلك ، بل يجري في العلماء أيضاً ، وهو من افصح الأغلاط ، اللهم إلا أن يراد به المبين للشرع من أول الأمر بعد عدم ظهوره رأساً .

و كيف كان ، فالحق ما اشرنا إليه من كون الشرع منقولاً ، ثم الحق صدق الشارع من حيث وضعه الهيئي على الله تعالى ، وعلى نبيه صلى الله عليه و آله كلها حقيقة .

و ذلك لأن زنة الفاعل موضوعة للدلالة على الذات المتلبسة بالمبداً ، ولا ريب أن التلبس به يختلف باختلاف مواد المستويات ، في بعضها بعنوان الإيجاد والجعل ، وفي آخر بعنوان الملكة ، وفي ثالث بعدم الإعراض ، وفي رابع بعنوان الاستصحاب ، وغير ذلك ، وما نحن فيه من الرابع ، فالشارع هو صاحب الشرع أي الدين وهو أعم ، فافهم .

ثم إنه يلزم [من] اختصاص الشارع به سبحانه تعالى ، أحد المذورين في حد الحقيقة الشرعية ، إما ارتكاب المجاز بحمله على الأعم ، أو التزام خروج الحقائق الشرعية النبوية من المحدود ، وكلاهما باطل .

أما الأول فواضح ، وأما الثاني فللإجماع على دخوها فيه ، بل الحق إن الحقيقة الشرعية بأسرها من غيره سبحانه تعالى ، فإن غاية ما وصل منه تعالى هي استعمالات تلك الألفاظ ، ولا ريب أنه لا يتحقق الحقيقة بالاستعمال مرة ، أما تعيناً ، فواضح؛ لتوقفه على غلبة الاستعمالات بلا قرينة متصلة ، وأما تعيناً [فلأن] ما اقترن به تلك الاستعمالات إنما هي قرينة المراد ، وأما القريئة على وضعه تعانى تلك الألفاظ لتلك المعاني ، فما نقطع بعدمها .

و أما على اختصاصه به – صلى الله عليه و آله – ، وإن لم يلزم مذور ، حيث إن الاستعمالات القرآنية ليست حقائق شرعية ، بل هي مجازات لغوية ، وإنها ثبتت في لسان النبي صلى الله عليه و آله ، ومن بعده من الأئمة عليهم السلام على قول ، إلا أن أصل الاختصاص منوع جداً ، فالأجود ما اخترناه من التعميم ، و عليه أيضاً لا يرد شيء من المذورين .

هذا إذا قلنا بأن الشريعة عبارة عن الأحكام الواقعية المجعلة من الله سبحانه تعالى ، بمعنى أن صيرورتها شرعاً لا يتوقف على تبليغها إلى العباد ، وإنما فإن بنينا على مدخلية ذلك في اتصافها بكونها شرعاً ، كما هو الظاهر ، حيث إنه منقول عن الطريق

الحسي إلى المعنوي، الذي هو الدين، وهو لا يكون طريقاً إلا بعد وصوله إلى العباد، فنحن مستريحون عن المناقشات طرداً، لصحة إطلاق الشارع على الله تعالى وعلى النبي صلى الله عليه وآله حقيقة، وذلك لأن معنى الشرع حينئذ هو الحكم المجعل البالغ إلى العباد، فله جزءان يجعل، والبلوغ، والأول من فعل الله سبحانه، والثاني من فعل النبي صلى الله عليه وآله، فيصبح نسبة هذا المركب إلى كل واحد من موجدي جزئيه.

لا يقال: إن الأفعال مستندة إلى الجزء الأخير من العلة كما في الإحراق . فإنه لا يقال لجامع الخطب أنه محرق بل يطلق على ملقي النار خاصة وهكذا فيما نحن فيه فلا بد أن يطلق الشارع على النبي خاصة.

لأننا نقول: هذا في الأفعال التوليدية، وأما في المركبات فالحق ما ذكرنا، كما في بناء الدار، إذا بناها ببناءان، فإنه يطلق على كل واحد منها أنه بناها وما نحن فيه منها.

ثم إن الحكيم عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه أربعة: لأنها إما أن يعرف أهل اللغة لفظها ومعناها، أو لا يعرفون شيئاً منها، أو يعرفون اللفظ دون المعنى، أو بالعكس، وخصصوا الثلاثة الأخيرة باسم الدينية، فيكون أخص مطلقاً من الشرعية بالمعنى المعروف، وهو الأعم الشامل لجميع الأقسام الأربع.

وربما قيل باختصاص الشرعية بالقسم الأول من الأربعة خاصة، فتكون مبادئه للدينية، لكن الاختصاص منوع، بل هو اطلاق آخر للشرعية.

هذا لكن في التقسيم المذكور مالا يتحقق :

أولاً: إذلا وجود لقسمين من الأقسام الأربعة ضرورة أنه ليس في الألفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغة، كما اعترف به الجماعة، فلا يوجد من أقسام الدينية قسمان .

ثانياً: إذ من المعلوم أن جل المعاني الشرعية أو كلها أمور مستحدثة من الشارع، لا يعرفها أهل اللغة، فحينئذ لا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الشرعية، غير ما فرض حقيقة دينية، فيتحدد مصداقاً للحققتين في الخارج و حينئذ فلا وجه لجعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايراً للنزاع في الشرعية، كما وقع في المختصر، على ما حكى عنه وغيره، حيث اسند القول بشبوت الدينية إلى المعتزلة بعد اختياره القول بشبوت الشرعية. وقد يوجه ذلك ، بأن كثيراً من تلك المعاني أمور معروفة قبل هذه الشرعية،

ثابتة في الشائع السابقة، وهي معلومة عند العرب، وربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعية أيضاً، إلا أنه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشائع، كاختلاف كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال والمفهوم العام متعدد في الكل فما لا يكون معروفاً أصلاً مندرج في الدينية.

وفيه بعد الغضّ عن صحة الوجه المذكور أنه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فع البناء على كون النزاع في المسألة في الإيجاب والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكره أيضاً لأندرج الدينية إذن في الشرعية، فيقول بها من يقول بها كلياً وينفيها من ينفيها كذلك، إلا أن تخصّ الشرعية بما يقابل الدينية، وهو خلاف ظاهر كلماتهم في حدود الشرعية.

ثم إنه قد حكى عن المعتزلة أيضاً: أن ما كان من أسماء الذوات – كالمؤمن والكافر، والإيمان، والكفر، ونحوها – حقيقة دينية، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال، كالصلاة، والزكاة، والمصلحة، والمذكر، ونحوها.

والظاهر بقرينة الأمثلة المذكورة أنهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلقاً بأصول الدين، وما يتبعها مما لا يتعلق بالأعمال، وبأسماء الأفعال ما كان متعلقاً بفروعه مما يتعلق بأفعال الجوارح ونحوها.

وفيه حينئذ – مع ما فيه من ركاكة التعبير – أن دعوى الفرق بين ما كان متعلقاً بأصول الدين، وما يتعلق بالفروع، تكون الأولى مما لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه، بخلاف ما تعلق بالثانية من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

وكيف كان، فالمحصل من هذا الكلام: أن الحقيقة الدينية عندهم ما تعلق بأصول الدين، بخلاف ما تعلق بالثانية، ويكون الشرعية أعم من ذلك، أو خصوص ما تعلق بأفعال الجوارح – بناء على الاحتمال المتقدم – فتكون مبادئه، لها فتعبيرهم عنها – بأنها مالا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كلامها – فاسد كما عرفت.

المقام الأول – في تحرير محل النزاع في المسألة.

فنقول: ظاهر بعضهم كصاحب المعلم^(١) وغيره: أن الألفاظ المتدالة في ألسنة المتشرعة الصائرة حقيقة في خلاف معاناتها اللغوية، ومنقوله في هذا الزمان بأسرها محل النزاع.

و هو من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان، ضرورة أن بعض هذه الألفاظ سيا في ألفاظ المعاملات، من المصطلحات الجديدة الحادثة من الفقهاء المتأخرین عن زمـن الأئمة عليهم السلام، وبعضاها محل الشك في أن الشارع استعمله ولو مجازاً أولاً؟ فضلاً عن بلوغه حد الحقيقة في لسانه، وبعضاها مما يشك في بلوغه في الاستعمال إلى حد يمكن معه النقل بعد احراز استعمال الشارع له في الجملة، فكيف يمكن دعوى أن جميعها محل النزاع، مع أن ظاهر كلام القائلين بالثبوت هو الثبوت مطلقاً ولا يلتزم به أحد، لما عرفت.

وكيف كان، فلا يمكن جعل النزاع فيها كلية، فتعين البعض، لكنه أيضاً لا يكاد يتبيّن أنه أي بعض من أبعاضها، فإنه إما باختصاص خصوصيات ذلك البعض، وهي الألفاظ الخاصة فرداً فرداً، وإما ببيان تلك الخصوصيات بالعنوان الكلي الحاكى عنها، والأول متذر أو متعرّغايته، والثانى لا يكاد يمكن لعدم ضابط و جامع لتلك الخصوصيات، بحيث يكون مرآة لها حاكية عنها بأسرها.

وقد تصدى بعض المحققين^(١) في حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنه ما يجمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: كونه من الألفاظ المتداولة في السنة المترشعة من قديم الزمان أى مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية، نظراً إلى انتفاء التفاوت^(٢) فيما نحن فيه عن ذلك الزمان إلى الآن.

وثانيها: أن تكون مستعملة في المعانى الجديدة الشرعية باللغة إلى حد الحقيقة عند المترشعة في ذلك الزمان.

وثالثها: غلبة استعمال تلك الألفاظ في لسان الشارع في المعانى الشرعية بحيث يكون استعماله إليها في غيرها نادراً انتهى.

ولقد أجاد النظر في فهم محل النزاع، لكن اشتراطه بكونه جاماً للشروطين الأولين ليس بجيد، لعدم مدخليتها في محل النزاع.

فالحق أنَّ مدار البحث على الشرط الثالث الذي ذكره، وهو تداول استعمال

(١) هداية المسترشدين: ٩٣، في تحديد محل النزاع في الحقيقة الشرعية.

(٢) قوله نظراً إلى انتفاء التفاوت: وجه انتفاء التفاوت أنَّ النزاع في الحقيقة الشرعية إنما هو بالنسبة إلى زمان الشارع و ثبوتها يتوقف على شيوخ استعمالها و تداولها في زمان الشارع، فلازمه تداوله في كلا الزمانين (منه رحمة الله).

الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديدة الشرعية، وغلبتها بحيث يمكن معها النقل، والضابط هو هذا، وأخذ الشرطين الأولين معه كأخذ الحجر مع الإنسان، ووضعه في جنبه.

ثم إن مراد النفا للحقيقة الشرعية، يحتمل وجهاً ثلاثة:
أحداً: منع استعمال الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديدة الشرعية رأساً، وأنها مستعملة في معانٍ لها اللغوّيّة، والخصوصيات الثابتة اللاحقة لها شروط ثبتت من الخارج، كما هو ظاهر كلام القاضي الباقلاني.

وثانياً: التزام استعمال الشارع إياها فيها في الجملة، لكن مع منع بلوغه في الكثرة إلى حد يمكن معه النقل.

وثالثاً: التزام أصل الاستعمال مع بلوغه في الكثرة إلى حد يمكن معه النقل، لكن مع منع شرط النقل، وهو كون الاستعمالات المذكورة مجردة عن القرائن المتصلة.

هذا، لكن مما ذكرنا من الضابط لمحل النزاع يظهر أن المراد هووجه الأخير، إذ بعد فرض كون محل النزاع ما بينا، فلا بد أن يكون أصل الاستعمال كذا، وبلوغه في الكثرة في لسان الشارع إلى حد يمكن معه النقل مفروغاً عنها عند الفريقين.

لكن الثرة التي ذكروها للمسألة، هي حمل الخطاب المجرد عن القرينة على المعنى اللغوي، على القول بعدم الثبوت لا تلائمه، إذ لا ريب أن الاستعمال إذا وصل إلى الحد المذكور في الكثرة، فاللفظ معه لوم يمكن حقيقة ومتعبينة في المعنى المستعمل فيه، فهو بمحاجة مشهور لامحالة، وحكمه كما عرفت عند المشهور، وعلى المختار الإجمال عند عدم القرينة.

هذا بخلاف أحد الوجهين الأولين، فإنها ملائمة لكل واحد منها، أما على الأول منها فواضح، وأما على الثاني، فلعدم بلوغ الاستعمال إلى حد يجب كون اللفظ بمحاجة مشهوراً في مورد الاستعمال.

ومن هنا ظهر اختلاف مؤدى الوجهين الأولين مع الأخير هذا.

وكيف كان، فكان أصل استعمال الشارع تلك الألفاظ في المعاني

الجديدة إجماعي، كما هو ظاهر جمع منهم صاحب المعالم^(١) (قدس سره)، فيخرج الوجه الأول عن احتمال كونه مخلاً للنزاع، لكن أحد النقلين عن الباقلاني^(٢) إنكار أصل الاستعمال، وهو ينافي ثبوت الاتفاق المذكور، فيقع التدافع بين دعوى الاتفاق المذكور، وبين النقل المزبور.

ويمكن التوفيق بينها بوجوه:

الأول — ما ذكره المير السيد شريف^(٣) (قدس سره)، بعد ما التفت إلى التنافي المذكور، من أنه قد يكون الشخص مدعياً للاتفاق إزاماً لطلبه على خصميه، مع مخالفته ما يدعيه من الاتفاق لاعتقاده، فحينئذ لا منافاة بين نفس دعوى الاتفاق، مع عدم الاعتقاد بثبوته، وبين النقل المذكور.

وفيه مala يخفي على ذي مسكة.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم^(٤)، من أنَّ عدم التفات المدعى لاجماع إلى النقل المذكور، إما لعدم ثبوته عنده، أو لوهنه أو لوضوح فساده، فتأمل.

الثالث: ما ذكره بعض المؤلفين من أنَّ غرض الباقلاني منع استعمال تلك الألفاظ في المعاني المبانية للمعاني اللغوية، لكنه لا يمنع من استعمالها في المعاني الشرعية الجديدة بطريق التقييد، بأن يكون مورد الاستعمال هو المعنى اللغوي مقيداً بالخصوصية التي أضافها الشارع، بأن يكون تقييدها داخلةً في مورد الاستعمال، ونفسها خارجة، ولا ريب أن المستعمل فيه حينئذ هو المعنى اللغوية.

نعم لوأخذت هي مركبة مع تلك الخصوصيات، بأن يكون مورد الاستعمال

(١) المعالم: ٢٦.

(٢) واليكم نص كلامه — على ما ذكره في هامش منية الليبيب، المخطوط، في مبحث الحقيقة الشرعية عند قوله وأما إمكانها أي الحقيقة الشرعية فتفق عليه بين الاصوليين، والخلاف إنما هو في الواقع، فنعته القاضي أبي بكر مطلقاً:

(قال إنَّ الشرع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، والمراد بالصلة المأمور بها هو الدعاء، ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على أنَّ الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه).

وفي شرح الواقية للسيد الأعرجي هكذا: (وبالجملة فالنبي إنما نسبه الأدمي والرازي وغيرهما إلى القاضي أبي بكر). ونسبه إليه في تيسير التحرير أيضاً الجزء الثاني: ١٥ – ١٧. ان شئت فلاحظ.

(٣) مظانه من حاشيته على المختصر خالية من ذلك.

(٤) وهو صاحب هداية المسترشدين: ٩٤ عند قول صاحب المعالم (إنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز).

المجموع منها، بحيث يكون كل واحد جزء منه، فهذا ما أنكره الباقلاني، حيث إنه مباین للمعنى اللغوي.

وكيف كان فهو لا ينكر أصل الاستعمال المجازي في تلك الألفاظ، بل يمنع من استعمالها في المجاز المباین للمعاني اللغوية. والذي ادعى الاجماع عليه — أيضاً — هو مطلق الاستعمال المجازي، لاختصاص المباین، فلامنافاة، وهو حسن، فتأمل.

ثم إن الوضع المدعى ثبوته لتلك الألفاظ في محل النزاع، الحق أنه أعم من التعيني، كما سيجيء، إن شاء الله، وإن كان ظاهر بعض أدلة النافين خصوصه، كقوفهم لو ثبتت لفهمه المخاطبون، ولو فهم لنقل إلينا.

ثم النزاع لا يختص بلفاظ الكتاب خاصة، أو بلفاظ الأخبار النبوية خاصة، أو بكليهما خاصة، بل أعم من كل منها، بحيث يشمل ما قد صار حقيقة في المعنى الجديد باستعمالات الصحابة، والتابعين تبعاً لاستعمال الشارع المجازي.

المقام الثاني في ثمرة المسألة، فاعلم أنها على ما ذكره، إنما هو حمل الخطابات الصادرة من الشارع المجردة عن القرائن على المعاني الجديدة — على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها — وحملها على المعنى اللغوي على القول بعدم ثبوتها.

ولا يتحقق ما فيها في كل من طرفيها:

أما طرفها الثاني — وهو حمل الخطابات المذكورة على المعنى اللغوي — فقد عرفت ما فيه آنفاً، من عدم انطباقه على محل النزاع حيث إنك عرفت أن الحكم — حينئذ — هو التوقف والإجمال — على المشهور — لصيغة اللفظ حينئذ مجازاً مشهوراً، لامحالة، فتأمل.

وأما طرفها الأول: فلتوقفه على العلم بتأخر صدور الخطاب عن زمان حصول النقل، ولا يكاد يتکون من تحصيله في مورد من الموارد، والافع الجهل به، فالإعلال هو التوقف، والإجمال لتكافؤ أصالة تأخر كل من الأمرين لأصالة تأخر الآخر. ولو قيل بأن مقتضى الأصلين — حينئذ — هو التقارن، ولا زمه حمل الخطاب على المعنى الجديد.

ففيه: أنه بعد تسليم اعتبار هذا الأصل لا يجوز التمسك به.

أما على الوضع التعيني في الحقائق الشرعية، كما هو ظاهر بعض أدلة المثبتين، فلا يكاد يعقل التقارن، لأن الصادر من الشارع في آن واحد فعل واحد، وهو إما

الوضع، بأن يقول: وضعـت هذا اللفظ لـذلك المعنى، أو الاستعمال، بأن يقول: صـلوا مثلاً مـريداً بـها الأركان المـخصوصـة، ولو بـضمـيمـة القرـينـة.

هـذا، لكنـ الانـصـافـ إـمـكـانـهـ حـيـنـئـذـ لـماـ سـيـجـيـءـ إـنـ شـاءـ اللهـ مـنـ إـمـكـانـ إـحدـاثـ الـوضـعـ التـعـيـنـيـ بـنـفـسـ الـاستـعـمالـ، نـعـمـ يـرـدـ عـلـيـهـ مـاـ يـرـدـ عـلـىـ الـوضـعـ التـعـيـنـيـ مـاـ سـيـجـيـءـ.

وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ الـوضـعـ تـعـيـنـيـاـ كـمـاـ هـوـ الـظـاهـرـ، عـلـىـ فـرـضـ ثـبـوتـ الـحـقـيقـةـ الـشـرـعـيـةـ، فـلـأـنـ إـنـ أـمـكـنـ بـعـدـ التـقارـنـ بـأـنـ يـكـونـ الـاسـتـعـمالـ الـأـخـيـرـ الـمـجازـيـ الـمـحـصـلـ لـلـنـقلــ هوـ هـذـاـ الـاسـتـعـمالـ، لـكـنـهـ يـلـزـمـهـ تـعـدـدـ اـسـتـعـمالـ الـلـفـظـ فـيـ لـسـانـ الشـارـعـ، وـإـلـاـ لـمـ أـمـكـنـ الـنـقلـ، وـمـعـهـ لـاـ يـجـوزـ الـحـكـمـ بـتـقـارـنـ هـذـاـ الـاسـتـعـمالـ لـلـوضـعـ دـوـنـ غـيـرـهـ، أـوـ بـالـعـكـسـ لـلـعـلـمـ الـاجـمـاليـ بـأـنـ المـقارـنـ لـهـ هـوـ أـحـدـ هـذـهـ الـاسـتـعـمالـاتـ، لـاستـحـالـةـ تـقـارـنـ الـجـمـيعـ مـعـهـ عـقـلاـ، مـعـ دـعـمـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ دـعـمـ تـعـيـنـ المـقارـنـ فـأـصـالـةـ التـقارـنـ فـيـ كـلـ اـسـتـعـمالـ مـعـارـضـةـ بـمـثـلـهـ فـيـ الـآـخـرـ، وـلـاـ يـجـوزـ الـعـلـمـ بـالـأـصـلـيـنـ مـعـاـ لـخـالـفـتـهـ لـلـعـلـمـ الـاجـمـاليـ.

وـهـذـاـ إـشـكـالـ يـتـوجـهـ عـلـىـ تـقـدـيرـ الـوضـعـ التـعـيـنـيــ أـيـضاــ معـ الـعـلـمـ بـتـعـدـدـ اـسـتـعـمالـ الـلـفـظـ فـيـ لـسـانـ الشـارـعـ، وـأـمـاـ مـعـ القـطـعـ بـوـحـدـتـهـ حـيـنـئـذـ، فـلـاـ، بلـ يـمـكـنـ اـثـبـاتـ التـقارـنـ، وـالـأـخـذـ بـلـازـمـهـ، وـأـمـاـ فـيـ صـورـةـ الشـكـ فـيـ الـاتـحـادـ وـالـتـعـدـدـ، فـلـاـ يـبـعـدـ الـحـكـمـ بـالـتـقارـنـ أـيـضاــ، وـالـأـخـذـ بـلـازـمـهـ نـظـراــ إـلـىـ الـحـاقـهـ بـصـورـةـ القـطـعـ بـالـاتـحـادـ بـمـقـتضـيـ الـأـصـلـ.

وـرـبـاـ يـقـالـ عـلـىـ فـرـضـ ثـبـوتـ الـوضـعـ التـعـيـنـيــ إـنـ الـظـاهـرـ مـنـ حـالـ الشـارـعـ تـقـدـمـ الـنـقلـ عـلـىـ جـمـيعـ الـاسـتـعـمالـاتـ الصـادـرـةـ مـنـهـ، وـحـصـولـهـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ لـحـصـولـ الدـاعـيـ إـلـيـهـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ، فـيـرـقـعـ الـإـشـكـالـ رـأـساــ.

وـفـيـ أـنـ الدـاعـيـ إـلـيـهـ إـنـاـ هوـ شـدـةـ الـحـاجـةـ إـلـىـ اـسـتـعـمالـ تـلـكـ الـأـلـفـاظـ، وـهـيـ لـمـ تـكـنـ حـاـصـلـةـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ، ضـرـورـةـ أـنـ بـنـاءـ الشـارـعـ عـلـىـ بـيـانـ الـأـحـكـامـ تـدـريـجـاـ، وـتـكـلـيفـ النـاسـ بـهـاـ كـذـلـكـ، وـشـدـةـ الـحـاجـةـ إـنـاـ تـحـصـلـ إـذـاـ أـرـادـ بـيـانـهـاـ فـيـ وـقـتـ وـاحـدـ.

وـقـدـ يـنـاقـشـ فـيـ الـمـقـامـ: تـارـةـ بـأـنـ الـحـمـلـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ الـشـرـعـيـةـ مـطـلـقاــ، مـبـنـيـ عـلـىـ تـقـدـمـ عـرـفـ الـمـتـكـلـمـ عـلـىـ الـمـخـاطـبـ، وـعـلـىـ القـوـلـ بـتـقـدـيمـ عـرـفـ الـمـخـاطـبـ أـوـالـتـوقـفـ يـشـكـلـ الـحـكـمـ الـمـذـكـورـ مـعـ كـوـنـ الـمـخـاطـبـ مـنـ أـهـلـ الـعـرـفـ وـالـلـغـةـ.

وـأـخـرىـ بـأـنـ غـاـيـةـ مـاـ ثـبـتـ إـنـاـ هـيـ الـكـبـرـىــ أـعـنـيـ صـيـرـوـرـةـ الـأـلـفـاظـ الـمـتـداـولـةـ فـيـ لـسـانـ الشـارـعـ حـقـائـقـ فـيـ الـمـعـانـيـ الـجـدـيـدـةــ لـكـنـهـ لـاـ تـكـنـيـ فـيـ تـرـتـبـ الـثـرـةـ الـمـذـكـورـةـ، إـلـاـ

بعد إحراز أن هذا اللفظ الوارد في خطاب الشارع من الألفاظ المتداولة، وإحراز هذه الصغرى – في خصوص الموارد فرداً فرداً – دونه خرط القتاد.

وقد أجب عن الأولى: بأن الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات، بل لابد من حمل كلام الشارع عليها – مع الاطلاق – على كل حال إذ هو ثمرة وضعها لذلك، ولذا لم يتأمل أحد في ذلك مع حصول التأمل في تقديم أحد العرفين. انتهى. لكنه كما ترى إنما يناسب الوضع التعيني.

والتحقيق في الجواب: الترديد بأن المخاطب إن كان من التابعين والأصحاب، فهو تابع في المعاورة والخطاب للشارع، ولا يغاير اصطلاحه في معاورته اصطلاح الشارع، فحيثئذ يدخل المقام في تعارض العرف الخاص واللغة بالنسبة إلى شخص واحد، وهو المتكلم الذي هو الشارع في المقام، فانا نشك في أنه هل تكلم على اصطلاحه أو على مقتضى اللغة، ولا ريب في تقديم العرف الخاص كما مر آنفاً.

وإن لم يكن المخاطب من التابعين، بل كان معاورته على طبق اللغة، فهذا يدخل في تعارض العرف الخاص واللغة في شخصين، وقد عرفت أن الحق فيه التوقف، لكن هذا لا يوجب المناقشة في ثمرة المسألة إذ يكفي فيها ظهورها في بعض الموارد.

وأما الجواب عن المناقشة الثانية: في بيان إحراز الصغرى في كل من المطالب والباحث لابد منه، بحيث لولاه لا يحصل ثمرة البحث، لكنه لا يصير مناقشة في الثمرة إذ المفروض حصولها مع إحراز الصغرى، والمناقشة إنما تتجه إذا لم تظهر الثمرة عند احرازه الصغرى أيضاً.

هذا مع أن دعوى امتناع تمييز الصغيريات – مطلقاً – دونها خرط القتاد، ضرورة إمكان العلم ببعضها، فتظهر الثمرة في ذلك البعض، فلا تخلو المسألة عن الثمرة بحيث يكون البحث فيها لغوأ.

المقام الثالث: في أقوال المسألة، فنقول: الموجود عند المتقدمين إلى زمان صاحب المعلم قوله: النفي المطلق، والإثبات كذلك^(١)، المشهور في ذلك الزمان هو الثاني، بل ادعى اتفاق المتقدمين عليه مع نسبة القول الأول إلى المتأخرین، وقد حدثت من المتأخرین تفاصيل عديدة^(٢)، وأقوال شتى غير هذين في بادي الرأي.

(١) معلم: ٢٦ - ٣٢.

(٢) التفاصيل كلها مذكورة في هداية المسترشدين: ٩٣ عند قوله وفهم في ذلك تفاصيل عديدة.

مثا: التفصيل بين ألفاظ العبادات والمعاملات، فقيل بالثبوت في الاولى وبالنفي في الثانية.

و منها: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة، والزكاة، والصوم والوضوء والغسل ونحوها، وبين غيرها مما ليس بتلك المثابة فقيل بالثبوت في الاولى دون الثانية.

و منها: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآلـهـ وـبـيـنـ عـصـرـ الصـادـقـينـ (عـ) وما بعدهـ فـقـيـلـ بـنـفيـ الـحـقـيقـةـ فـيـ الـأـوـلـىـ إـلـىـ زـمـانـ الصـادـقـينـ، وـثـبـوـتـهـ فـيـ زـمـانـهـاـ عـلـيـهـاـ السـلـامـ وـمـاـ بـعـدـهـ.

و منها: التفصيل الملحق من التفصيل في الألفاظ والأزمان، وهو التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران في زمان النبي صلى الله عليه وآلـهـ وـبـيـنـ عـدـاـهـاـ فـيـ عـصـرـ الصـادـقـينـ عـلـيـهـمـاـ السـلـامـ، وـمـنـ بـعـدـهـاـ فـقـيـلـ بـالـثـبـوتـ فـيـ الـأـوـلـىـ دونـ الثـانـيـةـ.

و منها: التفصيل بين الأزمان والألفاظ أيضاً، فقال: إن الألفاظ المتدولة على السنة المشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها إلى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الألفاظ والأزمنة احتلافاً بينما، فإن منها ما يقطع بحصول الأمرين فيها في زمان النبي صلـىـ اللهـ عـلـيـهـ آـلـهـ وـمـنـهـاـ مـاـ يـقـطـعـ باـسـتـعـمـالـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهــ إـيـاهـ فـيـ الـعـنـيـ الشـرـعـيـ، وـلـاـ يـعـلـمـ صـيـرـوـتـهـ حـقـيقـةـ إـلـاـ فـيـ زـمـانـ اـنـتـشـارـ الشـرـعـ وـظـهـورـ الـفـقـهـاءـ وـالـمـتـكـلـمـينـ. وـمـنـهـاـ مـاـ لـاـ يـقـطـعـ فـيـهـ باـسـتـعـمـالـ الشـارـعـ، فـضـلـاـ عـنـ نـقـلـهـ، وـمـنـهـاـ مـاـ يـقـطـعـ فـيـهـ بـتـجـدـدـ النـقـلـ وـالـاسـتـعـمـالـ فـيـ أـزـمـنـةـ الـفـقـهـاءـ.

هذا تمام ما نسب إليهم من الأقوال، لكن المتأمل المدقق يعلم أن تلك التفاصيل ليست تفاصيل في المسألة، فلا تعد هذه أقوالاً مقابلة للقولين الأولين.

وتوضيح ذلك: أن محل النزاع على ما عرفت ليس مطلق الألفاظ في مطلق الأزمنة، بل هي الألفاظ المتدولة في زمان النبي صلـىـ اللهـ عـلـيـهـ آـلـهـ وـمـنـهـاـ، فـعـنـئـذـ يـصـيرـ كـلـ مـنـ الـفـاصـيـلـ المـذـكـورـةـ بـيـانـاـ لـمـحـلـ النـزـاعـ، وـرـاجـعـاـ إـلـىـ أـحـدـ الـقـوـلـيـنـ الـأـوـلـيـنـ.

أما التفصيل الأول، فلووضح خروج ألفاظ المعاملات عما حققنا من ميزان محل النزاع، فأنـهاـ لـيـسـ بـأـلـفـاظـ الـمـتـدـولـةـ فـيـ ذـلـكـ الزـمـانـ، فـعـلـىـ هـذـاـ يـرـجـعـ هـذـاـ القـوـلـ إـلـىـ القـوـلـ بـالـأـثـبـاتـ الـمـطـلـقـ، فـإـنـ مـحـلـ النـزـاعـ هـيـ أـلـفـاظـ الـمـتـدـولـةـ، وـهـيـ أـلـفـاظـ الـعـبـادـاتـ، فـالـقـوـلـ بـصـيـرـوـتـهـ حـقـائقـ شـرـعـيـةـ قـوـلـ بـهـاـ مـطـلـقاـ فـيـ مـحـلـ النـزـاعـ.

وأما التفصيل الثاني، فانطباقه على القول بالاثبات المطلق أوضح، فإن الألفاظ الكثيرة الدوران، التي ذهب المفصل إلى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها ، هي محل النزاع في المسألة وغيرها خارجة عنها.

وأما التفصيل الثالث، فكذلك أيضاً بمعنى أنه راجع إلى القول بالنفي المطلق لأن غير زمان النبي – صلى الله عليه وآله – خارج عن محل النزاع في مسألتنا هذه، فيكون إنكار الحقيقة الشرعية في زمانه – صلى الله عليه وآله اجمعين – نفياً لها مطلقاً.

وأما التفصيل الرابع، فهو أيضاً راجع إلى القول بالاثبات المطلق، كالأول والثاني، وأما التفصيل الخامس، فحاصله هو التفصيل الرابع طابق النعل بالنعل.

إلى هنا تمت هذه المسألة.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القول في المشتق، وهو كما ذكره جماعة اللفظ المأخذ من لفظ، ويسمى الأول أصلًا، والثاني فرعاً، ولابد بينهما من مناسبة في المعنى، ليصح الأخذ والاستقاق، وفي الزبدة^(١): أنه فرع وافق الأصل بأصول حروفه، إلى غير ذلك من التعاريف.

لکنها مع عدم سلامـة كلـها، أو جـلـها، عن المناقـشـاتـ غيرـ مـحتاجـ إـلـيـهاـ فـيـ المـقـامـ لأنـ الغـرـضـ منـ تـحـديـدـ الشـيـءـ هوـ التـوـصـلـ بـهـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ حـالـ جـزـئـياتـهـ، وـجـعـلـهـ مـرـآـةـ فـيـ تـمـيـزـهـ عـنـ غـيرـهـ بـوـاسـطـةـ اـنـطـبـاقـ الـحـدـ عـلـيـهـ، وـأـقـاسـمـ الـمـشـتـقـ مـنـ الـأـسـماءـ، وـالـأـفـعـالـ مـاـ لمـ يـقـعـ الـخـلـافـ فـيـهـ مـنـ أـحـدـ، فـلـاـ حـاجـةـ إـلـىـ التـعـرـيفـ، وـالـنـفـضـ وـالـابـرـامـ، فـيـنـبـغـيـ صـرـفـ الـهـمـةـ إـلـىـ مـاـ هـوـ الـغـرـضـ الـأـصـلـيـ فـيـ المـقـامـ.

فنقول: إن تحقيق المرام، يتوقف على تقديم امور:

الأول: المقصود بالبحث في المقام، ليس تحقيق معانٍ مبادئ المشتقات موادها، فإن الكافل له إنما هو كتب اللغة، ولا معرفة كيفية استقاقها فان المرجع فيها، إنما هو في التصريف، بل الغرض إنما هو معرفة معانٍها من حيث أوضاعها النوعية، وهي معانٍ هيئاتها الكلية، الطارئة على مواردها الجزئية، الموضوعة لمعانٍها بالأوضاع الشخصية.

الثاني: النزاع في المقام ليس في مطلق المشتقات، بل في غير الأفعال، أما هي، فلا خلاف في أن الماضي منها لقيام المبدأ بفاعله في الماضي، وأن إطلاقه على غيره إنما هو تجوز، أو تأويل، كإطلاقه على المستقبل تنزيلاً له منزلة الماضي لتيقن وقوعه، وأن المضارع منها لقيامه به في الحال، أو الاستقبال، على سبيل الاشتراك، وأما الأمر والنهي، فتحقيق الحال فيما محول إلى مباحثتها المنفردة لها.

الثالث: الظاهر عموم الخلاف لاسمي الفاعل، والمفعول، والصفة المشبهة، واسم الفعل، والأوصاف المشتقة، كالأصغر والأبيض والأحر ونحوها، والمشتقات من أسماء الأعيان، كلابين، وتامر، وتمار، وعطار، وحائز، بناء على كونه مشتقاً من

(١) الزبدة في المطلب الثاني فصل: المشتق فرع وافق الأصل بأصول حروفه وأنواعه خمسة عشر.....

الحيض يعني الدم، لا يعني السيلان، وإن الدخل في اسم الفاعل المشتق من الأحداث، واسم المكان، والآلة، وصيغة المبالغة، وأما اسم الزمان، فهو خارج عن محل النزاع قطعاً.

فلنا: هنا دعويان:

الأولى : عموم النزاع لغير الآخرين.

الثانية: خروج الآخرين عنه.

لنا على الأولى عموم وإطلاق الأدلة، والعنوانات، لاقتضاء أدتهم عموم الدعوى، وعدم تقييدهم للعناوين ببعض من الأقسام.

هذا مضافاً إلى تصريح جماعة منهم بذلك التعميم.

وربما يقال: بخروج اسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم الفعل عن محل البحث لظهور الوضع للأعم في الأول، وبخصوص الحال في الآخرين.

ويدفعه المحكي عن بعض الأفضل من ابتناء كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة على النزاع في المسألة، مع أنه من اسم المفعول.

وذهب التفتازاني^(١) إلى اختصاص النزاع باسم الفاعل الذي يعني الحدوث، وأما الذي يعني الثبوت كالمؤمن، والكافر، والنائم، واليقظان، والحلو، والحامض، والحر، والعبد، ونحوها، فهو خارج عنه لاعتبار الاتصال بالمبعد في الحال فيه في بعض الموارد جداً، كالآولين، والآخرين من أمثلته واعتبار الاتصال به في البعض الآخر، مع عدم طرده المنافي على الحمل كالباقي من أمثلته.

وعن ثاني الشهيدين^(٢) (قدس سرهما)، وجماعة من المؤخرين اختصاصه بما إذا لم يطرأ على محل ضد وجودي بتوصيف الزائل، وأما مع طرقه ، فلا كلام في عدم صدق المشتق عليه حقيقة.

وعن الشيرازي في المحصول^(٣)، دعوى الاتفاق على المجازية حينئذ، ومحكم

(١) في شرحه على شرح المختصر والتحقيق أن النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي يعني الحدوث، لافي مثل المؤمن والكافر والنائم الخ.

(٢) تمهيد القواعد المذكور في كتاب تمهيد بري: ١٠ القاعدة التاسعة عشرة قاعدة: إطلاق المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إلى أن قال: ومحل الخلاف ما إذا لم يطرأ على محل وصف وجودي ينافق المعنى الأول أو ^(٤) يصد عنه التلرب والقتل والشرب.

(٣) مخطوط، فقد نسب إليه الشهيد في القواعد حيث قال: فإنه يكون مجازاً اتفاقاً على ما ذكره في المحصل.

ارتفاعه عن بعض أفضليات المتأخرین المقارب عصره بعصرنا.

و عن ثانی^(١) الشهیدین أيضًا، والغزالی، والاسنوي^(٢)، اختصاصه بما إذا كان المشتق محكمًا به، وأما إذا كان محكمًا عليه، فلا كلام في صدقه مع الزوال هذا.

وقد عرفت أن هذا كلہ خلاف التحقيق، مع أن الاستدلال بعموم آئی الزنا^(٣)، والسرقة^(٤) على عدم اشتراطبقاء المبدأ صريح في عموم النزاع للأخير.

وأما على الثانية فإن الذات المعتبر تلبسها بالمبداً في صدق المشتق حقيقة في اسم الزمان نفس الزمان، ومن المعلوم عدم قابلیته للبقاء حتى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاض، حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات فحينئذ، فإن أريد اطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل، فهو حقيقة دائمًا، ولو بعد انقضائه، وإن أريد إطلاقه على الزمان الآخر، فلا شبهة في مغايرته لذلك الزمان، فلا معنى لاحتمال كون الاطلاق على وجه الحقيقة، وهذا ظاهر إلى ما لا مزيد عليه.

وكيف كان، فتعيين محل النزاع من هذه الحيثية ليس بهم لنا، إنما المهم تحقيق الحال في كل من الحالات والأقسام، حسب ما اقتضاه الدليل. وسيأتي التعرض لكل منها عن قريب إن شاء الله.

الرابع: المراد بالحال في عنوان كلامهم — الآتي في المقام — ما يقابل الماضي والمستقبل، ولا يتحقق أنه مقابلته أمر إضافي، فهو في كلام المطلقيين يحتمل وجهين: أحدهما: حال النطق — أعني زمان التكلم — كما هو الظاهر منه عند الاطلاق، ففهم المشتق على القول بكونه حقيقة في خصوص ذلك، هو المتلبس بالمبداً حال الاطلاق، معنى إضافته حينئذ على الوجه الآتي.

ثانيهما: زمان اتصف الذات بالمبداً على وجه كان مصححاً للاستدلال، وموجباً لجواز الإطلاق في سائر الصيغ المشتقة منه، كالماضي والمضارع حقيقة أو مجازاً

(١) تمہید القواعد: ۱۰ عند قوله في القاعدة التاسعة عشرة ، هذا كلہ إذا كان المشتق محكمًا به الخ.

(٢) ما عثرنا على كتابه، ولكن عثرنا على مقالته في شرح الوافیة للسيد صدرالدین الخطوط في ذيل قول الوافیة (وفي تمہید الاصول إن النزاع إنما هو فيها إذا كان المشتق) والیک نصیه: وفي تمہید الاصول الخ، أقول قال الأسنوي في شرح المنهاج إن محل الخلاف ما إذا كان المشتق محكمًا به، وأما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقاً.

(٣) التور: ۲.

(٤) المائدة: ۳۸.

ففهم المشتق على القول بكونه حقيقة في ذلك ، هو التبس بالمبدا في الجملة ، مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنة.

وبهذا الاعتبار يصح تقييده بكل واحد منها ، فيقال زيد ضارب في الحال ، أو الأمس ، أو الغد ، لأن النسبة بين الحال بهذا المعنى ، وبين كل من الحال ، والماضي ، والاستقبال ، بالمعنى الأول كنسبة كل من مقابليه مع كل واحد من تلك هي العموم من وجه ، فمعنى القول بكون المشتق حقيقة في خصوص الحال بهذا المعنى ، أن إطلاقه إنما يكون حقيقة ، إذا أريد به صدقه على المتصف بالمبدا باعتبار الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه ، سواء كان ذلك الحال ماضياً ، أو حالاً ، أو مستقبلاً بالمعنى الأول .

فدار الحقيقة على هذا ، إنما هو على اتحاد حال قيام المبدأ بما يطلق عليه المشتق ، مع حال إرادة صدقه عليه ، فقولك زيد كان ضارباً أمس أو سيصير ضارباً حقيقة ، إذا كان زيد متصفاً بالضرب في الأمس ، أو بعد زمان النطق ، ومجاز إن لم يتتصف به في المثال الأول عنه قبل^(١) الأمس ، وكذا إن لم يتتفص به بعد زمان النطق في الثاني ، سواء اتصف به في زمان النطق ، أو قبله ، أولاً .

وكيف كان ، فالحاكي عن ظاهر أكثر العبارات ، وعن صريح بعض ، مضافاً إلى ظهور لفظ الحال ، كما مر ، أن المراد هو حال النطق ، وربما يشعر به ما يأتي من الاحتجاج بقول بعض النحاة لصحة قولنا ضارب أمس ، على كون المشتق حقيقة في الماضي ، وما حكي عن جماعة من كون ضارب – في قولنا ضارب غداً – مجازاً ، بل الحكي عن العضدي^(٢) حكاية الاتفاق عليه ، فإن هذا كله لا يتم إلا على إرادة حال النطق ، إذ الاحتجاج المذكور ، وكذا حكمهم بالمجازية لا ينطبقان إلا عليه ، إذ إطلاق الضارب في المثالين ليس إلا باعتبار حال التبس ، فلا يصح جعله من إطلاق المشتق على الماضي بالنسبة إلى حال التبس في المثال الأول ، ولا يجتمع الحكم بمجازيته في الثاني ، مع إرادة حال التبس من لفظ الحال المذكور في عنوان المسألة ، لما سيأتي من الاتفاق على كون إطلاق المشتق حقيقة في الحال ، مع إمكان دفع الثاني باحتمال كون المراد إرادة الزمان من نفس اللفظ ، وجعل لفظ الغير قرينة عليه ، لما سيجيء من

(١) كذا والصحيح ظاهراً هكذا: في المثال الأول في الأمس ...

(٢) والحاكي هو صاحب هداية المسترشدين: ٨٤ عند قوله وقد يقرر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليها العضدي الخ.

الاتفاق على المجازية، أو باحتمال كون المراد المجازية فيه من حيث وضعه التركيبي، لا الأفرادي، نظراً إلى أن القضية الحملية – المجردة عن الرابط الزمني – ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه في حال النطق، فارادة ثبوته له في المستقبل في قولنا (زيد ضارب غداً) مجاز بالنسبة إلى وضع الكلام، وان كان المفرد مستعملاً في معناه الحقيقي، والأول أقرب للتوجيه، فإن الحكم بمجازية (ضارب) في المثال، ودعوى الاتفاق عليها، كالتصريح، بل صريح في مجازيته بالنظر إلى الوضع الأفرادي، إذ المجازية من جهة التركيب، إنما هي بالنسبة إلى المركب من الطرفين. فلذا لا تسري إلى أحد الطرفين.

هذا، والتحقيق: أن المراد إما هو حال التلبس -أعني زمان اتصاف الذات بالمب丹ـ وفقاً لجمع من المحققين من متاخرى المؤخرین، وللمحكى عن جماعة من السابقين. لنا على ذلك بعد تصريح جماعة به عدم الخلاف ظاهراً في كون المشتق حقيقة في حال التلبس أعم من أن يكون في حال النطق، بل المحكى عن جماعة من الاصوليين دعوى الاتفاق عليه، فيكون هذا قرينة على ما قلنا إذ لا ريب أن إطلاق المشتق في غير الحال محل الخلاف، كما سنتلوك عليك، وحمله على خصوص حال النطق لا يكاد يجتمع مع عدم ظهور الخلاف في كون المشتق حقيقة في التلبس في غيره أيضاً، فكيف بالاتفاق عليه، وقول جماعة منهم بأن إطلاق المشتق باعتبار الاستقبال مجاز، وإن كان يوهم خلاف ما ذكرنا، إلا أنه بعد التأمل في كلماتهم بلحظة ما قلنا يظهر أن مرادهم غير ما يتوجه.

وكيف كان، فلابد حينئذ من حمل ما صدر عن بعضهم مما يوهم ذلك على مala ينافي ما قلنا، وما يمكن حمل القول المذكور عليه هو صورة إرادة الزمان من نفس اللفظ، ومنه حمله على المجازية في الهيئة التركيبية.

لكن يبعد الأول، أنه لا يختص المجازية حينئذ بالاستقبال، بل حال النطق أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في أن إطلاق المشتق على التلبس في حال النطق مع إرادة الزمان من نفس اللفظ مجاز.

وأما الثاني، وإن كان محتملاً إلا أنه ضعيف في نفسه جداً، لأن الهيئة موضوعة مجرد نسبة المحمول إلى الموضوع، وظهور ثبوت الأول للثاني في حال النطق من الهيئة إنما هو لظهور الحمل في ذلك إذا خلت القضية عن الرابط الزمني، لا لظهور القضية، وهي الهيئة المركبة.

ولو سلمنا ذلك ، فنقول: إن المجازية في الهيئة في قولنا (زيد ضارب غداً) إنما هي فيما إذا جعل (غداً) قيداً، فلا إشكال في كون الإطلاق حقيقة على تقدير وضع الهيئة بازاء المتلبس بالمب丹 في حال النطق ، فافهم جيداً.

وما حققنا ظهر أيضاً أن بجمل الاحتجاج المتقدم الدال على كون المراد بالحال هو حال النطق ، إنما هو اشتباه الأمر على المستدل ، نظراً إلى ظهور لفظ الحال ، وظهور بعض العبارات مع الغفلة عنها ذكرنا من القرينة الصارفة عنه المعينة للمراد فيها قلنا .
الخامس: لا إشكال في عدم دلالة الاسم المشتق على واحد من الأزمنة ، والا لانتقض حد الفعل والاسم طرداً وعكساً ، كما هو ظاهر.

هذا مضافاً إلى اتفاق أهل العربية وعلماء الأصول عليه ، وان كان ربما يتوهם من قولهم: المشتق حقيقة في حال النطق أو الماضي؟ وقع الخلاف فيه من علماء الأصول ، لكنه فاسد؛ لأن مورد الخلاف غير صورة إرادة الزمان من نفس اللفظ ، كما حكى التصريح به عن جمع من المحققين.

نعم قد يشكل بما يظهر من عبارات النحاة من أن اسم الفاعل والمفعول يعملان إذا كانوا بمعنى الحال والاستقبال ولا يعملان إذا كانوا بمعنى الماضي ، وربما يندفع بوجوهه مخدوشة كلها .

والأولى في دفعه أيضاً ما مر من الحمل على غير إرادة الزمان من نفس اللفظ .
وكيف كان ، فحال الاسم المشتق بالنسبة إلى الزمان ، كحاله بالنسبة إلى المكان في عدم الدلالة عليه ، فيكون الحال فيه نظير الحال في الأسماء والجوامد ، فكما أنها لا تدل إلا على الذوات المتصفية بأوصافها العنوانية باعتبار حال إرادة صدقها على تلك الذوات من غير دلالة على الزمان كعدم دلالتها على المكان ، فكذلك هذا ، فإنه كما سيأتي لا يدل إلا على الذات المتصفية بالمب丹 باعتبار الحال المذكور ، فبذلك يتبيّن عدم وقع الخلاف في المشتق المتنازع فيه من جهة اعتبار الزمان في مفهومه وعدمه .

السادس: لاختلاف في المشتق المتنازع فيه في المقام من جهة كونه حقيقة في قيام المبدأ بنفس الذات أو الأعم ، فإن هذا النزاع لا يختص بخصوص المقام ، بل إنما هو في مطلق المشتقات ، بحيث يدخل فيه الأفعال أيضاً ، ومرجع هذا الخلاف إلى أنه هل يعتبر في إطلاق المشتق مطلقاً حقيقة قيام المبدأ حقيقة بالذات المحكوم عليها بالمشتق أولاً؟ بل يكفي قيامه بها تساهلاً؟ بمعنى أن يكون المورد مما يتسامح فيه عرفاً في الحكم بقيام

المبدأ بها؟ أي يجوز التسامح كذلك؟ فيكون — قولنا: زيد أحرق الخشب أو يحرقه أو محرقه — مجازاً على الأول، لقيام المبدأ الذي هو الاحراق بالنار حقيقة، وحقيقة على الثاني، لصحة الحكم بقيامه بالذات المحكوم عليها في المثال تسامحاً.

والاشاعرة لما بنوا على القول الأول، فالالتزام بالكلام النفسي لله تبارك وتعالى، حيث إن كلامه اللفظي ليس قائماً بذاته المقدسة، بل حاصل في غيره كالشجرة وأمثالها، مع إطلاق الصيغ المشتقة منه عليه تعالى في القرآن وغيره من الأدعية المأثورة، والأخبار المتواترة، كقوله تعالى «وَكَلَمُ اللهِ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» وكلفظ متكلم في الأدعية، ومقتضى اصالة الحقيقة في تلك الاطلاقات كون المراد بالكلام غير اللفظي، وهو ما قام بذاته المقدسة، فثبتت الكلام النفسي.

وتحقيق الكلام في هذا النزاع، وإن كان له مقام آخر، إلا أن الحق هو القول الثاني، لعدم صحة السلب في المثال المتقدم عرفاً، وكفى بها حجة ودليلًا. وأما بطلان الكلام النفسي، فوضع تحقيقه إنما هو علم الكلام، فراجع مع أنه بدائي بين الإمامية، مضافاً إلى اتفاق المعتزلة من العامة عليه — أيضاً — فحينئذ لو بنينا على القول الأول في الخلاف المذكور، فيكون هذا قرينة على التجوز في الاطلاقات المذكورة.

وكيف كان، فتارة يلاحظ الحقيقة والمجازية في المشتق باعتبار التلبس المأخذ في مفهومه وضعافه. وأخرى من جهة اعتبار حصول هذا التلبس وفعاليته لما يطلق عليه باعتبار حال إرادة صدقه عليه كذلك.

ومرجع الخلاف المذكور إنما هو إلى الأول، وحاصله: أن المعتبر في المشتق وضعافاً هل هو تلبس الذات المحكوم عليها بالمبأأ بالدقة العقلية؟ بأن يكون عبارة عن قيامه بنفسها أو الأعم من ذلك كما مر؟

والذي نحن بصدده في المقام هو الثاني، إذ الكلام في الأول لا يختص بخصوص الاسم المشتق، بل في مطلق المشتقات، بخلاف الثاني لعدم الخلاف في اعتبار التلبس في الأفعال، باعتبار حال إرادة صدق النسبة الحكيمية، فاطلاقها في غير صورة اتحاد حال صدق النسبة — مع حال إرادة ذلك الصدق — لا يكون إلا بتجوز أو تأويل.

وكيف كان، فلما كان الحيثيتان المذكورتان مختلفتين، فتحقق كل واحدة من صفتين الحقيقة والمجازية من إحداهما لا يستلزم تحقق مثل هذه الصفة أو ضدتها من الأخرى، فيجوز تحقق إحداهما من كلتيهما، أو تتحقق إحداهما من أحداهما، والآخر من

الآخرى، فالمجازية في الاسم المشتق من الاولى لا يستلزمها من الثانية، التي هي محط النظر في المقام فافهم.

إيقاظ: كما يعتبر تلبس الذات المحكوم عليها بالاسم المشتق بالمبداً، باعتبار حال ارادة صدقه عليها على الأقوى، كما يأتي تحقيقه، كذلك يعتبر اتصافها به حال إرادة صدق النسبة الحكمية في الأفعال بلا خلاف، كما مرت الاشارة إليه.

ثم إن الزمان المأخذوذ في الأفعال من المضي والحال والاستقبال، هل هو بالنظر إلى حال النطق أو إلى الأعم منه الشامل لغيره من الحالات وجهاً، بل قولان:

أولهما : لبعض على ما حكى عنه بعض ^(١) المحققين من المتأخرین.

وثانيهما: على ما علم لهذا المحقق ^(٢) ولبعض آخر منهم.

والذى يمكن الاحتجاج به للأول ظهور هذه الأفعال في المضى، أو الحال، أو الاستقبال، من حيث حال النطق، وتبادرها منها كذلك عند إطلاقها، وتجريدها عن القرينة.

والذى يمكن أن يقال للثاني: دعوى تبادر القدر المشترك منها، مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة لها، ومنع كون التبادر المذكور وضعياً، بل يدعى كونه إطلاقياً مسبباً عن إطلاقها، وتجريدها عن القيد، كما ادعاه المحقق المذكور وغيره ممن Books.Rafed.net تبعه.

والأظهر الأول، فإن التبادر المذكور موجود، كما اعترف به المحقق المذكور ومن تبعه أيضاً، والظاهر كونه مستنداً إلى جوهر اللفظ، لا إلى شيء آخر، فيكشف عن الوضع، لخصوص أحد الأزمنة باعتبار حال النطق.

ودعوى تبادر القدر المشترك منها – كدعوى كون التبادر المذكور إطلاقياً – في غاية السقوط، أما الأول فواضح. وأما الثاني فلأنه منشأ الانصراف، إما غلبة الاستعمال، أو الوجود، أو الكمال على ضعف في الأخير، وتأمل في الثاني، وإما مجرد تجريد اللفظ عن القيد.

لا معنى لدعوى الثاني والثالث.

(١) الحاكي صاحب هداية المسترشدين: ٨٢ عند قوله وربما يعزى إلى بعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق.

(٢) وهو صاحب هداية المسترشدين: ٨١.

وأما الأول، فلم يعلم بلوغه إلى هذه المثابة، مع إمكان منع أصله. واما الأخير فهو إنما يكون منشأ لانصراف اللفظ إلى بعض الأفراد، إذا كان فضل ذلك البعض – ومميزه عما عداه من الأفراد – أمراً عدانياً، بخلاف الفرد الآخر، بأن يكون مميزه أمراً وجودياً زائداً على ما كان عليه الفرد الأول، وأما إذا كان المميز في كل منها أمراً وجودياً مضاداً لما في الآخر، فلا معنى لانصراف المطلق إلى أحد هما خاصة، لعدم انطباقه حينئذ على أحد هما بتمام قيوده المعتبرة فيه حتى ينصرف إليه كذلك.

وكيف كان، فالمتبدار من تلك الأفعال عند اطلاقها وتجريدها عن كافة القرائن هو ما ذكرنا واما اذا قيدت بما لا يمكن معه ارادة الزمان بلحظة حال النطق كقولنا جاء زيد وهو يتكلم او سبجيء عمرو وقد اكرمه فينقلب ظهورها في حال النطق الى الظهور في حال آخر غيره كما يظهر من المثال الاول ان المراد بقوله يتكلم انما هو حال المجيء او بقوله وقد اكرم الماضي بالنسبة الى مجيء عمرو الذي لم يتحقق بعد وهذا الظهور انما هو مستند الى القرينة وهو قوله جاء في الاول وقوله سبجيء في الثاني.

هذا، لكن هذا النزاع لأرى له من ثمرة، فان ظهورها في الزمان الممحوظ بلحاظ حال النطق عند تجردها مسلم على القولين إلا أنا ندعى استناده الى وضع اللفظ وهم يدعون استناده إلى القرينة، وكذا ظهورها في غير حال النطق مع التقييد كما في المثالين إلا أنا نقول: إن القيد المذكور من قبيل قرينة المجاز وهم يقولون: إنه من قرينة تعين الفرد للمعنى الحقيقي الأعم.

السابع: لاختلاف في المقام من جهة اعتبار قيام المبدأ بمعناه الحقيقي بالذوات، أو كفاية قيامه به، ولو بمعناه المجازي، وعلى فرضه، فهو كسابقه ليس مقصوراً ومتخصصاً بالاسم المشتق، بل جاري في مطلق المستقفات، بحيث يدخل فيه الأفعال.

وحاصله: أنه هل يكفي في صحة الاستدراك اشتغال المشتق على مبدئه بمطلق معناه ولو بمعناه المجازي؟ ليكون هذا المقدار من المناسبة بين الأصل والفرع مصححاً للاشدراك أو يعتبر اشتغاله عليه بمعناه الحقيقي فقط، فلو أريد غيره لم يصح.

وكيف كان، فالكلام في المقام بعد الفراغ عنه وعن سابقه أو بعد الغض عنهما، فانا نتكلم في أن مفاد هيئة المشتق المتنازع فيه ماذا من حيث حصول التلبس

وفعليته، ولو مع غلطية استعماله أو المجازية فيه من حيث التلبس لكن الاستعمال على وجه الغلط، لما لم يكن محلاً للغرض، فلا بد من فرضه صحيحاً.

والحاصل أنه بعد فرض استعمال المشتق على قانون الاستدراك - بأن يكون المراد بالمبداً فيه معنى مناسباً لمعنى المبدأ مجرداً، ولو مجازياً بالنسبة إليه على القول بكفايته أو خصوص معناه الحقيقي على القول باعتباره، بعد فرض تلبس الذات المحكوم عليها بالمشتق بالمبداً، ولو مع توسيع في التلبس؛ إذ غايته لزوم المجازية من تلك الجهة، لا من جهة ما نحن فيه - نتكلّم في أنه هل يشترط بقاء المبدأ في الذات المطلقة عليها المشتق بالنسبة إلى حال إرادة صدقه عليها - أي تلبسها به - حينئذ معناه الذي اعتبر ثبوته للذات في الأفعال، وبالتالي اعتباره هناك؟ وإلى هذا أشرنا فيما تقدم على وجه كان مصححاً للاستدراك ووجباً لجواز الإطلاق في سائر الصيغ.

ثم إن تحقيق الحال في الخلاف المذكور أيضاً، وإن كان له مقام آخر، إلا أن الحق كفاية قيام المبدأ بالذات بمعناه المجازي في صحة الاستدراك؛ لأن أدلة الدليل على جواز الشيء وقوعه، وقد وقع ذلك في موارد لا تختص، مضافاً إلى عدم ظهور الخلاف فيه من أحد.

منها: الأوصاف الموضوقة للحرف والصناع، كالخياط والنساج ، والصباغ ، وغيرها، إذ لا ريب أن أصل المبدأ فيها موضوع لفعل النسج والخياطة والصباغة، مع أن المراد به في ضمن تلك الصيغ صنعتها.

و منها: الأوصاف الموضوقة للملكات كالفقير والمتكلم ونحوهما، فإن المبدأ فيها لنفس العلم الفعلي، أو التكلم كذلك، مع أن المراد به في ضمنها هو ملكتها لا غير. وهذا تمام الكلام في تحrir محل النزاع في المقام.

فإذا عرفت ذلك ، فاعلم أنهم اختلفوا في كون المستدراكات من الصفات حقيقة في خصوص الحال، أو في الاعم منه، الشامل للماضي أيضاً، على أقوال، يأتي تفصيلها، بعد اتفاقهم ظاهراً على مجازيته في الاستدراك، عدا ما حكى عن ظاهر الكوكب الدرري^(١) من احتمال كونها حقيقة في الاستدراك أيضاً، لذكره على ما حكى عنه أن إطلاق النها يقتضي أنه إطلاق حقيقي .

(١) في الواافية حسب ما عثرنا في نسخة مشتملة على متن الواافية وشرحها للسيد صدر الدين، فقد نص في المتن بما هذا لفظه: وقال صاحب الكوكب الدرري: إطلاق النها يقتضي أنه إطلاق حقيقي.

ولا ريب في ضعفه بعد صدق هذه النسبة إليه، لأنَّه إنْ أراد أنَّ الحكم بمحاجة المشتق للاستقبال كنصلتهم بمحاجته للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه. ففيه أولاً: أنَّ بناءهم على بيان موارد الإطلاقات، لا الموضوع له، كما يشهد به تتبع كلماتهم في بيان معاني غير المشتق المتنازع فيه من الأفعال، والاسماء، والحراف، لوضوح أنَّ بعض هذه المعاني ليس مما وضع له اللفظ، فلا ظهور في حكمهم بما ذكر. وثانياً: أنه يحتمل أن يكون المراد إطلاقه على المتلبس في الاستقبال، باعتبار تلبسه فيه، بأن يكون المراد بالاستقبال هو بالنظر إلى حال النطق، إذ قد عرفت أنه لامنافاة بينه وبين الحال بالمعنى المتنازع فيه، فيدخل — حينئذ — في المورد المتفق عليه من كون المشتق^(١) فيه.

وإنْ أراد الاستناد إلى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غداً، كما قد يحكى فيه.

ففيه أنَّ هذا الإطلاق يتصور على وجوهٍ:
الأول: أن يراد به كون الذات المحكوم عليها بضارب، كونه كذلك في الغد، باعتبار حصول هذا العنوان له بعد الغد، إما لعلاقة الأول: أو بعنوان مجاز المشارفة.
الثاني: أن يراد به كونه كذلك في الغد، باعتبار حصول العنوان له في الغد.
الثالث: أن يراد به كونه كذلك حال النطق، لكن يحتمل [كون] الغد قيداً للمحول لا ظرفاً للنسبة، فيكون المراد زيداً الآن هو الضارب في الغد.
الرابع: أن يراد به كونه كذلك حال النطق، باعتبار حصول العنوان له في الغد وجعل الغد قرينة على تعيين زمان صدق النسبة له لا قيداً للمحول ولا ظرفاً للنسبة الحكيمية، فنقول، حينئذ: إن إطلاقهم بعد تسلیم كونه حجة، إنما ينهض دليلاً له، لو علم أن إطلاقهم المذكور مبني على الوجه الأول أو الآخر، وأما الثاني والثالث، فلا ريب في كونهما حقيقين لدخولهما في مورد الاتفاق، حيث إن الإطلاق فيها إنما هو بالنظر إلى حال التلبس، أما الثاني فواضح، وأما الثالث، فلأنه لا ريب أن زيداً الضارب في الغد يقيناً يصدق عليه الآن حقيقة أنه الضارب في الغد، لكونه متلبساً الآن بهذه العنوان المقيد، وسيأتي لذلك مزيد تحقيق إن شاء الله.

(١) كذا، والصحيح (المشتقة حقيقة فيه).

و كيف كان، فخالفته على فرض صدقها لا تضرنا في المقام، لشذوذه، فيكتفي اتفاق الباقين للكشف عن بجازية المشتق في الاستقبال بالنظر إلى حال التلبس معه. مضافاً إلى ما سنتقيمه من الأدلة المحكمة عليه فانتظر.

وبالجملة فاعتبار التلبس في الجملة في المقام المردد بين خصوص حال إرادة صدق المشتق، وبين الأعم منه، الشامل للماضي بالنسبة إلى هذا الحال متفق عليه بين الأقوام، وإنما اختلفوا في أن المعتبر منه، هل هو حصوله في خصوص حال إرادة صدق المشتق بحيث لا يكفي حصوله قبله، مع انقضائه حينئذ، أو حصوله في الجملة من غير خصوصية للحال المذكور بحيث يكفي حصوله بالنسبة إلى الماضي بالنسبة إليه مع انقضائه، فمن يقول بكون المشتق حقيقة في خصوص الحال يعتبر الأول، ومن يقول بكونه حقيقة في الماضي أيضاً يكتفي بالثاني.

و كيف ما كان، فهم بعد اتفاقهم على التلبس بالبدأ في الجملة، و كون الإطلاق على المستقبل بالنظر إلى حال إرادة الصدق بجازاً، كاتفاقهم على كون إطلاقه حقيقة في الحال أي إطلاقه على من تلبس بالبدأ باعتبار حال إرادة الصدق، اختلفوا في كونه حقيقة في خصوص الحال بمعنى اعتبار تلبس الذات المطلقة عليها المشتق بالبدأ باعتبار حال إرادة الصدق، من دون كفاية حصوله لها قبله، أو في الأعم منه ومن الماضي، بالاشتراك المعنوي، بمعنى كفاية حصوله لها في قطعة من الزمان آخرها حال إرادة صدق المشتق عليها على أقوال:

ثالثها: كونه حقيقة في الماضي أيضاً، إن كان المبدأ فيه مما لا يمكن بقاوه، كالمصادر السippala الغير القارة، وإنما، فجاز حكي عن جماعة حكايته، وعن العلامة (قدس سره) في النهاية^(١) نسبته إلى قوم، إلا أنه قال على ما حكي عنه في أثناء احتجاجه إن الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالإجماع، وهو يوميء إلى حدوث هذا القول.

رابعها: إنه حقيقة فيه إن كان الاتصال أكثرياً بحيث يكون عدم الاتصال في جنب الاتصال مضىحاً، ولم يكن الذات معرضة عن المبدأ و راغبة عنه، سواء كان المشتق محكماً عليه، أو به، سواء طرأ القيد الوجودي على المخل أولاً، اختاره

(١) النهاية: ٢٠ وقال قوم إنه يشرط إن أمكن والافلا – وقد استدل العلامة على بطلانه بعد اسطر بالاجماع – وقال قوله: لأننا نقول: إجماع أهل اللغة يعني ذلك.

الفاضل التوني رحمه الله في محكى الواقية^(١).

خامسها: التفصيل بين المستعقات المأخوذة على سبيل التعدي، ولو بواسطة الحروف، والمأخوذة على سبيل اللزوم، فال الأولى للأعم، والثانية لخصوص الحال، نسب إلى غير واحد، وحكي القول به – أيضاً – عن بعض الأفاضل^(٢) في تعليقاته على المعالم.

سادسها: إيكال الحال في كل لفظ من ألفاظ المستعقات، أعني جزئياتها المتشخصة بالموارد المختلفة إلى العرف، فلا ضابطة حينئذ في تمييز ما هو حقيقة في الأعم عن غيره، بل كل لفظ حقيقة فيما يتadar منه عرفاً، فان تبادر منه الأعم فهو له، أو خصوص الحال، فهو له خاصة، فيقال في نحو القاتل والضارب والأكل والشارب والبائع والمشترى: إنها حقيقة في الأعم، وفي نحو النائم، والمستيقظ، والقائم، والقاعد، والحاضر، والمسافر: إنها حقيقة في خصوص الحال، حكي هذا عن بعض، مع عدم التصریح باسمه، وعن الحاجي^(٣)، والأمدي^(٤) التوقف في المسألة، وحكي أيضاً بعض الأقوال في المقام غير ما تقدم من غير تعين لكيفية القول، ولا لقائله، ولا فائدة في التفتیش عن حاله.

وكيف كان، فالمعرف بين الأصوليين هما القولان الأولان:
أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، ووضعه للقدر المشترك بين الماضي والحال مطلقاً، وهو المعروف بين الأصوليين، وقد حكي نص جماعة عليه من

(١) الواقية للفاضل التوني، خطوطه واليك نصه والحق أن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً بحيث يكون عدم اتصاف بالمبدأ مضملاً في جنب اتصاف ولم يكن الذات معرضة عن المبدأ وراغبة عنه سواء كان المشتق محكماً عليه أو محكماً به الخ.

(٢) الحاكي هو صاحب هداية المسترشدين: ٨٤.

(٣) لاحظ شرح العضدي على مختصر بن حاجب، خطوطه وهذا الفظه: مسألة: اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكناً، اشرطت المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه وأجيب بأن المنيفي الأخص فلا يستلزم نفي الأعم الخ وقال العضدي في مقام بيان مختار المصتف ما هذا نصه: فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب: احدها اشتراطه وثانيها: نفيه وثالثها: أنه لو كان البقاء ممكناً اشرطه وإنما، وكأن ميل المصتف إلى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها.

(٤) الأحكام في اصول الاحكام، الجزء الاول: ٤٨ – ٥٠، فإنه بعد ردّه وجوه الاقوال في المسألة قال: هذا ما عندى في هذه المسألة، وعليك بالنظر والاعتبار.

المحققين منهم العلامة (قدس سره) في عدة من كتبه^(١) وعن شرح الوافية للسيد صدر الدين^(٢) أنه المشهور بين المعتزلة والامامية، وعن المبادىء أنه مذهب أكثر المحققين، بل حكى عن ظاهر السيد العميد^(٣) وغيره: دعوى الاجماع، وحكى أنه (قدس سره) قال في شرح كلام المصنف، هذه المسألة من المسائل الأربع^(٤): وهي أنه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق بقاء المعنى المشتق منه، وهو مذهب أصحابنا والمعتزلة، وأبي علي سينا، خلافاً لجمهور الأشاعرة.

و ثانيةها: اشتراط البقاء ومجازية اطلاق المشتق على الماضي مطلقاً، وعزى هذا إلى الرّازي والبيضاوي والحنفية، وجمهور الأشاعرة، وإليه ذهب أكثر أفالصل من تاجر.

هذا، والظاهر انحصر القول بين المتقدمين في هذين، وأنَّ الأقوال الأخرى محدثة من تاجر عنهم من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه، وسيأتي توضيح فساده مفصلاً.

و كيف كان، فالذي ينبغي اختياره ويساعد عليه الدليل إنما هو القول الثاني من الأولين – أعني اشتراط بقاء المبدأ ومجازية المشتق – فيما انقضى عنه المبدأ مطلقاً.
لنا تبادر المتلبس بالمبأدا من هيئات المشتقات مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد المفروضة لها، بمعنى أنه متى لوحظت تلك الهيئات في حد نفسها، ولو في ضمن مادة لانعلم معناها يتبادر منها المتلبس بتلك المادة، نجد ذلك من أنفسنا بعد تخليه الأذهان، ومن عرف العارفين باللسان، فإنه إذا أطلق نحو ضارب وقام وعالم مع قطع النظر عن الأمور الخارجية يتبادر عندهم منها جائعاً ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زننده، زننده)،

(١) منها كلامه في نهاية الوصول: ٢٠ والأقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الخ.
و منها في التهذيب حيث قال: ولا يشترط البقاء في الصدق.

و منها في مبادى الوصول إلى علم الأصول: ٦٧ حيث قال: ولا يشترط بقاء المعنى في صدقه.

(٢) شرح الوافية للسيد صدر الدين مخطوط، في بحث المشتق واليك نصه: ثانيةها (أي ثانية الأقوال) حقيقة مطلقاً
الخ، هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية.

(٣) ما عثرنا على هذه النسبة في آثاره الموجودة ولعله كانت في النسخ الأخرى.

(٤) منبة اللبيب، مخطوط، في بحث المشتق، واليك نصه: هذه المسألة الثانية من المسائل الأربع: وهي أنه لا يشترط في صدق لفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب أصحابنا والمعتزلة
وابي علي ابن سينا خلافاً لجمهور الأشاعرة.

وأيستاده، ودانا) ولا ريب أن هذه العناوين لا تصدق حقيقة إلا على المتلبس بموادها ومبادئها حال إرادة صدقها عليه، إذ الصدق حقيقة لا يتحقق إلا يكون ما يحمل هي عليه من أفرادها حقيقة ومندرجًا تحتها، ولا ريب أن من انقضى عنه المبدأ بالنسبة إلى حال النسبة وإرادة صدقها عليه ليس من أفرادها — حينئذ — حقيقة، فان مفاهيمها هي المتلبس بالمبادر، فمن انقضى عنه المبدأ لا يكون متلبساً به حال النسبة لارتفاع الوصف العنوياني عنه — حينئذ — فليس من أفراد المتلبس به حينئذ.

وبالجملة: الحال في الأسماء المشتقة، كحال في الأسماء الجوامد، من حيث وضع كل واحدة منها للمتصف بالوصف العنوياني، إلا أن الوصف العنوياني في الأولى هو المبادئ والمصادر المأخوذة منها هذه، وفي الثانية هي وجوه الذوات الموضوعة لها تلك، باعتبار تلك الوجه، كالإنسانية لذات الإنسان، والكلبية لذات الكلب، والفرسية لذات الفرس، وهكذا، فإنها لم توضع لنفس تلك الذوات لابشرط، بل باعتبار اتصافها بهذه الأوصاف، فلذا ينتفي الأسماء عند انتفائها، مع بقاء جوهر الذوات كالكلب المستحيل ملحًا أو تراباً، وهذا هو السر في تبادر المتلبس المتصف بالمبادر من الأولى، فحينئذ، فلا يصح إطلاقها حقيقة إلا باعتبار حال التلبس، ليكون ما اطلقت هي عليه داخلاً ومندرجًا في مفاهيمها، *كمالاً* يصح إطلاق الجوامد حقيقة أيضاً إلا باعتبار حال تلبس الذوات بالأوصاف العنوانية.

وكيف كان، فلا فرق بينهما من الحيثية المذكورة، فإنه كما لا يتبادر من الكلب والفرس والبقر وغيرها إلا (سك، واسب، وگاو) وليس هي إلا عبارة عن المتصف بالوصف العنوياني، فلا يجوز إطلاقها على من انقضى عنه هذا الوصف حقيقة، فكذلك لا يتبادر من الضارب والعالم والقائم إلا (زننده، ودانا، ونشسته) وهي لا تكون إلا عبارة عن المتصف بالضرب، أو العلم، أو القيام، فلا يصح إطلاقها حقيقة على المنقضي عنه المبدأ، إذ نحن ادعينا التبادر المذكور من الهيئات المذكورة، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجية اللاحقة لبعض الموارد، فلا يرد النقض علينا بتبادر الأعم في بعض الأمثلة، كما ورد على من ادعاه في خصوص أمثلته خاصة.

وسيجيء دفع تبادر الأعم في رد بعض الأمثلة أيضاً من نفس الهيئة، بل بواسطة خصوصية لاحقة للمادة، أو لمورد خاص من موارد استعمالها.

وكيف كان، وبعد حصول التبادر المذكور من نفس الهيئة ثبت وضعها

لخصوص الحال في جميع الموارد، وفي جميع حالاتها، لا تفاقهم ظاهراً على اتحاد الوضع فيها، كما ادعاه شيخنا الاستاذ، وسيدنا الاستاذ (دام ظلهم) فيكون المسألة من دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، وبين الاشتراك.

ومع التنزل عنه، فلا ريب في اتفاقهم على اتحاد جهة الوضع في جميع الموارد على ما يظهر من كلماتهم، فراجع وهو يكفينا فيما نطلبه.
نعم ربما يتوجه تعدد جهة الوضع من التفاصيل المتقدمة بالنظر إلى الألفاظ أو الحالات.

لكنه مدفوع أولاً: بما أشرنا إليه من أنها محدثة من المتأخرین من إلقاء كل من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصميه.

وثانياً: بانحصر القول بين المتقدمين بين اثنين كل منها نقىض الآخر مطلقاً.
وثالثاً: بحصول التبادر المذكور منها في جميع الموارد على نحو سواء، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقة للمورد.

ورابعاً: بأن تعدد جهة الوضع بالنسبة إلى الموارد المختلفة لا يعقل مع اتحاد نفس الوضع، وقد عرفت الاتفاق على اتحاد هذا.

وخامساً: صحة سلبنا تلك الأوصاف عنمن انقضى عن المبدأ بالنسبة إلى زمان انقضائها عنه، فإنه يصح أن يقال لما كان ضارباً أمس: أنه ليس بضارب الآن بمعنى سلب مطلق هذا الوصف عنه في الآن يجعل الآن ظرفاً للنبي لاقيداً للمنفي، حتى يقال: إن سلب المقيد لا يستلزم المطلق، وإلا أمكن العكس فيما إذا كان ضارباً الآن مع عدم اتصافه به قبل، فيقال: إنه يصح أن يقال: إنه ليس الآن ضارباً بضرب أمس، وهو مقيد، فنفيه يستلزم نفي المطلق، فهو ليس ضارباً الآن بقول مطلق، مع أن صدق الضارب عليه باعتبار أمس حقيقة إجماعاً، لكونه مطلقاً عليه باعتبار حال التلبس.

وقد يورد على ما قلنا من صدق السلب المذكور، مع جعل الآن في المثال ظرفاً بالنسبة - أعني سلب المحمول - لاقيداً للمحمول بمنع الصدق، وأنه أول الدعوى إذ القائل بعدم اشتراط بقاء المبدأ، يقول بصدق الضارب عليه الآن مع تلبسه به في الماضي.

وفيه مالا يتحقق من الركاكة، فإن القائل بعدم اشتراط البقاء يلزم ذلك، حيث إن الموضوع له عنده هو القدر المشتركة بين التلبس بالمبأ، وبين من انقضى عنه

المبدأ، وهو من برعه المبدأ في قطعة من الزمان آخرها حال التلبس به، ونحن لما علمنا من وجdanنا، ومن العرف — أيضاً — جواز سلب الضارب عن انتقامته عنه الضرب بعد انتقامته عنه نحْظَى هذا القائل لعلمنا حينئذ باشتباه الأمر عليه، وإن لم نقدر على إزالته بما وجدنا، حيث إنه يدعي أنني وجدت عدم جواز السلب المذكور.

وكيف كان، فلا يليق أن يتغافل بهذا الإيراد، فأنما لم ندع الاتفاق على صدق هذا السلب، حتى من هذا القائل، حتى يقال ذلك.

وقد يجتاب — أيضاً — بعد تسلیم صدق النفي على الوجه المذكور، بأن قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص، وأقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام، وهو غير مناف لصدق الإيجاب كذلك، ضرورة عدم تناقض المطلقين المختلفين في الكيف، وإنما ينافي المطلقة العامة الدائمة المطلقة المخالفة لها في الكيف. ويدفعه أن المطلقين إنما لا يتناقضان في حكم العقل، لافي حكم العرف، ضرورة وجدان التناقض بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب، وهو المحكم في المقام. أقول: المطلقتان العامتان لا تناقض بينهما عقلاً، إذالم تقييد كلتا هما بوقت خاص، بأن يكون كل واحدة منها مقيدة ومتوقعة بعين ما وقعت به الأخرى ولم تكن الجهة فيها أيضاً واحدة.

Books.Rafed.net

وأما إذا وقعا في وقت، وكانت الجهة والحيثية فيها واحدة مع اتحاد الموضوع والمحمول فيها، كما في قولك: زيد ضارب الآن وليس بضارب الآن، ويكون وجه السلب وجهته هي كون زيد مصداقاً للمعنى الحقيقي للضارب، بأن يكون المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي للضارب، وليس بفرد منه، فلا ريب في تناقضهما — حينئذ — في نظر العقل، إذ ليس نقىض الشيء إلا رفعه، ولا ريب أن كل واحدة من القضيتين في المثال على الوجه المذكور رافعة للآخرى عقلاً.

وقول أهل الميزان: إن نقىض المطلقة العامة هي الدائمة المطلقة لا ينافي ما ذكرنا، فإن غرضهم بيان نقىضها بالقضية المتعارفة عندهم، لأنصار النقىض فيها، فإنهم كثيراً ما اعرضوا عن ذكر بعض القضايا في مباحث العكوس والأقىسة، لعدم كون ذلك البعض من القضايا المعروفة المنضبطة في تلك المباحث عندهم.

والحاصل أنه لما كان المناقض للمطلقة العامة من القضايا المعروفة المنضبطة عندهم في مبحث التناقض هي الدائمة المطلقة لغير، فذكرها: إن نقىضها هذه — أي

نقيسها — من بين تلك القضايا المعروفة.

فإن قيل: إن حاصل ما ذكرت مناقضة المطلقة العامة لثلها، واعترفت بأن أهل الميزان بناوئهم على ذكر القضايا المتعارفة، فلم يذكروا أن نقيس المطلقة العامة قد يكون مثلها، مع أنها من القضايا المعروفة.

قلت: هذه مغالطة ظاهرة، فإن مرادنا: أن بناءهم في كل مبحث ذكر ما هو المتعارف المنضبط في هذا المبحث، والمطلقة العامة من القضايا المعروفة في مبحث تعداد القضايا، وأما في مبحث التناقض، فهي ليست من النقائض المنضبطة لثلها، فإن مناقضتها لثلها في بعض الصور، بخلاف الدائمة المطلقة لكونها مناقضة لها دائمًا، فلذا تركوا هذه وذكروا تلك.

فإذا ثبت ذلك، فقد ظهر فساد الجواب المذكور، فإننا قد وجدنا صحة نفي قولك: (زيد ليس بضارب الآن)، مع جعل الآن ظرفاً للنسبة إذا أردت النفي، من جهة كونه من مصاديق ما وضع له هذا اللفظ، فيمتنع حينئذ عقلاً صدق قولك: (زيد ضارب الآن) على الوجه المذكور.

هذا، ثم إنه قد يذكر بعض الوجوه الأخرى للقول المختار، أعرضنا عنه حذراً من إطالة الكلام، مع عدم الحاجة إليه في المقام؛ لكتابية ما مار في إثبات المرام من الوجهين.

وبأولها ظهر -أيضاً- كون المشتق حقيقة فيما يتلمس بالمبدا، بعد حال النطق أو التلبس به قبله، إذا كان إطلاقه عليه باعتبار حال التلبس.

مضافاً إلى قيام الاجماع -ظاهراً- على كونه حقيقة في حال التلبس، الشامل لها، وإلى عدم صحة سلبه عنه في مثل: (زيد كان ضارباً أمس)، أو إنه ضارب غداً إذا أريد به إطلاقه عليه بالنسبة إلى حال التلبس، بأن يكون هو الغد والأمس.

وربما يقال حينئذ: إن اللازم عدم صحة سلب المطلق، لا المقيد، والذي هنا هو الثاني، وهو لا يدل على المدعى، ألا ترى أنه لا يصح السلب عن المعنى المجازي، مع اقتران اللفظ بالقرينة، كما في (أسد يرمي) حيث أنه لا يصح سلبه عن الرجل الشجاع.

وهو مدفوع: بنحو مامر في الجواب عن الايراد على التمسك بصحة السلب
عمن انقضى عنه المبدأ.

وتوضيحة: إنَّ ما ذكر مسلم إذا كان الغد والأمس في المثال قيداً
للمسلوب، كما في المنقوض به، وهو قوله: (أَسْدِ يَرْمَى)، وأما إذا كانا قيدين
للسلب كما هو المراد، فلا يتم المطلوب لاطلاق المسلوب.

فبهذا كله ظهر ضعف توهם المشتق حقيقة في حال النطق، بتوهם أن
معقد الاجماع على كونه حقيقة في الحال ذلك، كظهور ضعف توهם كونه حقيقة
في المستقبل بالنسبة إلى حال التلبس، كما مر.

وكيف كان، فدار حقيقة الاطلاق ومجازيته على ما حققنا على ملاحظة
حال التلبس وعدمها، سواء وافق حال النطق أو خالفه، فربما يكون الاطلاق
مجازياً بالنسبة إلى حال النطق، كما إذا أطلق باعتباره مع انقضاء المبدأ، أو قبل
حصوله، كما يختلف الحال أيضاً في الماضي والمستقبل بالنسبة إليه.

وإن شئت توضيح ذلك فنقول: إطلاق المشتق باعتبار حال النطق يتصور

على وجوه:

Books.Rafed.net

أحدها: أن يطلق ويراد به المتلبس به في حال النطق على وجه يكون
الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ، على وجه الشرطية أو الشرطية، و هذا الاشباه في
مجازيته، فإنه وإن أطلق باعتبار حال التلبس -إذ المفروض اتحاده مع حال النطق-
إلا أنه عرفت خروج الزمان عن مفهوم المشتق، فاعتباره في مفهوم اللفظ موجب
لمجازيته.

ثانيها: أن يطلق ويراد به المتلبس به في حال النطق، مع اتحاده مع حال
التلبس، من غير أن يؤخذ الزمان قيداً في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المذكورين.
والفرق بين حال التلبس -بقول مطلق-. وهذا الاطلاق واضح؛ إذ المعتبر
في الأول مجرد التلبس، وفي الثاني التلبس المخصوص الحاصل في حال النطق، ولا
ملازمة بين هذا وأخذ الزمان في مفهوم اللفظ، فإن المدلول هو التلبس الحاصل في
حال النطق، مع قطع النظر عن حصوله فيه، نظير اسم الجنس المنكر، حيث إنه

موضوع للماهية الحاضرة في الذهن، مع قطع النظر عن حضورها فيه، بخلاف علم الجنس، فإنه موضوع لها بلحاظ حضورها فيه.

وكيف كان، فهذا الإطلاق لا شبهة في كونه حقيقة لكونه إطلاقاً في حال التلبس.

ثالثها: أن يراد به المتلبس بالمبداً في حال النطق، على وجه يراد بالمشتق مجرد المتلبس بالمبداً، وأريد خصوص الحال من الخارج على حسب إطلاق الكلي على الفرد، ولا شبهة في كون ذلك أيضاً حقيقة، لكنه حقيقة خارج عن إطلاق المشتق في حال النطق.

وكيف كان، فهذا التشقيق والتفصيل ظهر أن حال النطق لم يقع مورداً للوفاق، حسب ما عرفت أن مدار الحقيقة في بعض هذه الأقسام - وهو الثاني والثالث - كون الإطلاق واقعاً في حال التلبس؛ وظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين^(١) في تعلقاته على المعالم، أن إطلاق المشتق باعتبار حال النطق حقيقة في الجملة فإنما إنما نفس الموضوع له أو مندرج فيه.

وأما إطلاق المشتق - باعتبار الماضي - بالنسبة إلى حال النطق، فهو أيضاً

Books.Rafed.net

يتصور على وجوه:

أحدها: أن يطلق ويراد به المتلبس بالمبداً في الماضي المنقضي في الحال، على أن يكون الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المتقدمين، ولا إشكال في مجازيته، لما مرّ من خروج الزمان عن مفهوم المشتق، فاعتباره فيه مستلزم لمجازيته، ولكن في محكي شرح الواافية، وقوع الخلاف فيه، ولا ينبغي أن يصفع إلى.

ثانيها: أن يطلق ويراد به المتلبس بالمبداً في الماضي، مع انقضائه عنه في الحال، بعلاقة ما كان، ولا ريب في كونه مجازاً على جميع الأقوال، إلا على القول بكون المشتق حقيقة في خصوص الماضي لا غير لوثب، كما يظهر احتماله من كلمات بعض، وينبغي أن يقطع بعدمه.

(١) هداية المسترشدين: ٧١ مبحث المشتق.

ويمكن اعتبار الإطلاق على وجه لا يكون مجازاً في اللغة، بادعاء بقاء المبدأ، واندراج ما انقضى عنه المبدأ في المتلبس به في الحال، فيكون التجوز عقلياً. ثالثها: أن يطلق ويراد به المتلبس به في الماضي، بلحظة تلبسه به فيه، من غير أن يؤخذ الزمان قيداً في مفهومه، نظير الوجه الثاني من وجوه الحال، ولا ريب في كونه حقيقة، حيث إنه باعتبار حال التلبس.

رابعها: أن يطلق ويراد به المتلبس بالمبدأ مع تقييد المبدأ بالماضي، كقولك: (زيد ضارب في الأمس)، يجعل (في الأمس) قيداً للضرب المأمور في الضارب، ولا خلاف في كونه حقيقة^(١) إذ التصرف وقع في المادة لا الهيئة، لكن هذا يخرج عن صورة إطلاق المشتق على الماضي، بل هو إطلاق له باعتبار الحال، إذ يصير ضارب في الأمس بمنزلة محمل مفرد، فيكون مفاد القضية اتصاف الموضوع بهذا المحمل المقيد الآن، خلوها عن الرابطة الزمانية، لأنّ الأمس - حينئذ - قيد للمحمل لاظرف للنسبة.

وأما إطلاقه بالنسبة إلى الاستقبال بالنسبة إلى حال النطق، فيتصور أيضاً على وجوه أربعة، كما في الماضي، مع تبديل علاقة ما كان هناك بعلاقة الأول هنا، ولا كلام ظاهراً في مجازية غير الأخير من الوجوه، وإطلاق نقل الاجماع في المستقبل يعم الجميع، وأما الآخرين، فلا ينبغي الشك في كونه حقيقة.

وهنا قسم آخر من الاطلاق يختص به، وهو إطلاقه على المتلبس في المستقبل بعلاقة المشارفة، ولا ريب في مجازيته أيضاً.

(١) قولنا لا خلاف في كونه حقيقة حق على تقدير صحة الاتصاف، بمعنى أنه لو صحت اتصاف (زيد) الآن بالضرب، الذي صدر عنه في الأمس مثلاً، فإطلاق الضارب عليه الآن حقيقة اتفاقاً، لكنه مطلقاً عليه بالنسبة إلى حال تلبسه بالمبدأ، غاية الأمر أنه مقيد، وهو لا يوجب الفرق، إلا أن الاشكال بعد في صحة هذا الاتصاف، حيث أن معناه بالفارسية (زيد أكnon زننده است بزدن دیروز)، ولا أرى صحة ذلك لما فيه من الركاكة، كما لا يتحقق.

وان كان ولابد فليطلق ضارب على (زيد) باعتبار تلبسه أمس، فيجعل الضارب بالأمس معرفاً الآن لزيد، كما سيأتي تصوير هذا النحو من الاطلاق، لكنه حينئذ يخرج عن صورة اطلاق المشتق مع بعد المبدأ، وكيف كان فمعنى المثال على هذا بالفارسية (زيد زننده دیروز است)، ولا ركاكة فيه. لحررره عفا الله عنه.

والفرق بينه وبين الاطلاق على المتلبس في المستقبل باعتبار اتصافه فيه واضح.

ثم إنّا، وإن مثلنا في الوجهين المتقدمين -أعني التبادر وصحّة السلب- بأمثلة هي من أسماء الفاعلين، لكنّها إنّها هي من باب مجرد التّثيل، وإنّا فهـما جاريـان في جـمـيع ما هو المـتنـازـعـ فـيـهـ فيـ المـقـامـ، كـاسـمـيـ الـآـلـةـ وـالـمـكـانـ، وـالـصـفـاتـ المشـبـهـةـ، وـصـيـغـ الـمـبـالـغـةـ لـتـبـادـرـ الـمـتـلـبـسـ بـالـمـبـدـأـ فـيـهـ أـيـضـاـ جـداـ، وـصـحـةـ سـلـبـهاـ عـمـاـ انـقـضـىـ عـنـهـ المـبـدـأـ، كـصـحـتـهـ عـمـاـ لمـ يـتـلـبـسـ بـهـ بـعـدـ، إـلـاـ أـنـ الـاتـصـافـ فـيـهـ مـخـتـلـفـ.

فـإـنـهـ فـيـ الـأـوـلـ بـعـنـوـانـ الـظـرـفـيـةـ كـالـنـامـ، وـالـمـأـمـنـ، وـالـمـلـجـأـ، وـالـمـسـكـنـ، وـالـمـسـجـدـ، فـإـنـ مـعـانـيـهـ الـمـتـبـادـرـ مـنـهـ ماـ يـعـرـعـهـ بـالـفـاسـيـةـ: خـوـابـگـاهـ، وـآـسـوـدـگـاهـ، وـپـناـهـگـاهـ، نـشـيمـنـگـاهـ، وـمـسـجـدـگـاهـ.

وـفـيـ الثـانـيـ بـعـنـوـانـ الـآـلـيـةـ، كـالـمـيزـانـ وـالـمـقـارـضـ وـالـمـشـارـ، وـغـيرـ ذـلـكـ مـنـ الـأـمـثـلـةـ الـمـواـزـنـةـ هـاـ، أـوـ الـخـالـفـةـ هـاـ فـيـ الزـنـةـ، لـجـيـءـ اـسـمـ الـآـلـةـ عـلـىـ غـيرـ وزـنـ مـفـعـالـ كـمـيـثـقـبـ عـلـىـ زـنـةـ مـيـفـعـلـ، فـإـنـ مـعـانـيـهـ الـمـتـبـادـرـ مـنـهـ هيـ مـاـ تـقـعـ بـهـ هـذـهـ الـأـفـعـالـ.

فـإـنـ قـيـلـ: إـنـ هـذـاـ التـعـبـيرـ يـوـهـمـ أـخـذـ الذـاتـ فـيـ مـفـاهـيمـهـاـ، وـسـيـجيـءـ بـطـلـانـهـ.

قلـناـ: لـيـسـ لـنـاـ عـبـارـةـ أـخـرـىـ مـؤـدـيـةـ لـلـمـقـصـودـ عـلـىـ مـاـ هـوـ عـلـيـهـ، لـاـ فـيـ لـغـةـ الـعـربـ وـلـاـ فـرـسـ، إـذـ التـعـبـيرـ عـنـهـ بـ(تـراـزوـ وـأـرـهـ) لـيـسـ عـنـ المـقـصـودـ بـجـوـجـهـ، فـإـنـ (أـرـهـ وـتـراـزوـ) فـيـ الـفـارـسـيـةـ مـنـ الـأـسـمـاءـ الـجـامـدـةـ، لـاـ الـأـوـصـافـ، لـكـنـ بـجـسـبـ الـلـبـ يـظـهـرـ لـلـمـتـأـمـلـ أـنـهـ بـسـيـطـةـ جـداـ.

وـإـنـ شـئـتـ عـبـرـتـ عـنـهـ بـالـفـارـسـيـةـ (آلـتـ کـشـشـ، وـآلـتـ پـرـاـکـنـهـ، وـآلـتـ جـدـائـيـ) فـإـنـهـ أـيـضـاـ أـوـصـافـ، وـعـنـوـانـاتـ بـسـيـطـةـ، يـعـرـعـهـ عـنـ الذـوـاتـ بـهـ، لـاـ تـحـادـهـ مـعـهـ فـيـ الـوـجـودـ.

وـفـيـ الـثـالـثـةـ بـلـحـاظـ قـيـامـ الـمـبـدـأـ بـالـذـاتـ، كـمـاـ فـيـ أـسـمـاءـ الـفـاعـلـينـ، فـانـ مـعـانـيـهـ الـمـتـبـادـرـ مـنـهـ هـكـذاـ، كـمـاـ فـيـ الـحـسـنـ وـالـشـجـاعـ وـالـقـبـيـحـ، فـانـ الـمـتـبـادـرـ مـنـهـ هـوـ مـاـ يـعـرـعـهـ بـالـفـارـسـيـةـ بـ(خـوـبـ وـبدـ وـدـلـيـلـ) فـإـنـهـ أـوـصـافـ وـعـنـاوـينـ لـلـذـاتـ مـنـتـزـعـةـ عـنـ

قيام المبدأ بالذات على نحو الثبوت، كما أن مفاهيم أسماء الفاعلين وجوه منتزعه من قيام المبدأ بالذات على وجه الصدور، مقابل اسماء المفعولين فإنها وجوه منتزعه عن قيام الذات على وجه الواقع.

وأما الرابعة: فالمعتبر فيها إنما هو كثرة الاتصاف بالمبادئ على نحو قيامها بالذات صدوراً أو ثبوتاً، فإنها تبني من الأفعال اللاحمة والمتعدية كلتيهما، وإنما لم نكتف فيها بمجرد التلبس، بل جعلنا المدار على كثرته، لأنَّ معنى (القتال والضراب) ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زياد كشنده و زياد زننده) لا الاتصاف بنفس المبادئ حال النسبة، فإنه ربما يتحقق التلبس بها حينئذ، مع كون الاطلاق مجازياً، وهذا فيها سلب صفة كثرة الاتصاف عما أطلق على حينئذ، وانقضت عنه، أو لم يتحقق فيه هذه الصفة بعد.

وكيف كان، فالمدار في حقيقة إطلاقها ومجازيتها، إنما هو على تتحقق الصفة المذكورة حال النسبة، وإن كان يلزمها الاتصاف بالمبادئ حينئذ أيضاً، فإنَّ المعنى الإضافي لا يتحقق بدون تتحقق ما أضيف إليه.

ثم إنَّ المعتبر في أسماء التفضيل إنما هو أكثرية الاتصاف بالمبادئ بالنسبة إلى اتصاف الغير به حال النسبة، ولازم ذلك أيضاً كصيغ المبالغة، الاتصاف بنفس المبدأ أيضاً بتقرير مامر.

وتوضيحه: أنَّ أفضلية شيء من شيء -في وصف- يلزمها تتحقق ذلك الوصف في المفضل والمفضل عليه حال النسبة، وإلا لم يبق موضوع للأفضلية، وعدم كفاية مجرد تحقق المبدأ في الحال المذكور في صدقها حقيقة.

وأما المعتبر في أسماء الآلة، فهو اتصاف الذات بالمبادئ بعنوان كونها آلة لإيجاده بالنسبة إلى حال النسبة.

وخلالصة الكلام في المرام: أن مدار حقيقة اطلاق المشتق إذا كان من أسماء الفاعلين، والمفعولين، والصفات المشبهة، على تلبس ما أطلق عليه بنفس المبدأ حال النسبة، سواء حصلت له كثرة الاتصاف به أولاً، وإذا كان من صيغ المبالغة، فالمدار على اتصاف الذات بكثرة الاتصاف بالمبادئ بالنسبة إلى الحال

المذكور وإن خلّي عن المبدأ.

وإذا كان من اسم المكان، كما إذا كان من اسم الزمان، فالمدار على الاشتغال بالمبأأ حال النسبة، فلا يكفي حصوله قبله مع انقضائه أو بعده.

وإذا كان من أسماء الآلة فالمدار على ما عرفت^(١).

حجّة القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقاً وجوه:

الأول: ثبوت الاستعمال في كل من المضي والاستقبال، والأصل صحته، لبطلان احتمال الاشتراك اللغطي، إما لأنّه خلاف الأصل، أو لاتفاق على عدمه في المقام، ودوران الأمر بين المعنوي والحقيقة والمجاز هو وضعها - أي المشتقات - للقدر المشترك بينهما.

وفيه: أنّ الأصل المتصرور لهذا القول في المقام، ليس إلا أصالة عدم ملاحظة الواضع للخصوصية، وهي معارضته بأصالة عدم ملاحظته العموم، وأصالة عدم سرایة الوضع إلى غير المتلبس.

والإنصاف: أنّ الأصل غير مساعد لشيء من القولين، فلا يتوجه - أيضاً - أنّ مقتضاه ثبوت الوضع لخصوص المتلبس، بتوهم أنّ أحد الأصولين المذكورين يعارض ما تمسك به للقول الآخر ويبيق الآخر سليماً، فينهض على إثبات القول المختار، فإنّ عدم سرایة الوضع لغير المتلبس لازم لعدم ملاحظة العموم؛ ومن المعلوم أنّ اللازم والملزم لا يكون كلاماً مجريناً للأصل، بل هو جار في الملزم فقط، والمفروض تساقطه في المقام، لمعارضته بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية.

وتخيل أنه بعد منع مانع من جريان الأصل في الملزم، فهو يجري في اللازم، فيتم المطلوب لسلامته عن المعارض، مدفوع: بأن ذلك في الأصول المبنية على التعبد، وأما في التي يكون اعتبارها مبنياً على الظن كما في المقام فلا؛ إذ لا يعقل الشك في الملزم مع الظن باللازم، مع أنه تابعه، فتأمل.

والتحقيق: أن التعميل على هذه الأصول على فرض سلامتها في غاية

(١) قد اعتبر بعض في أسماء الآلة شأنية ما اطلقت عليه للآئمة مع إعداده لذلك ، من دون اعتبار فعليتها له، وسيجيئ ما فيه في طي التنبية الثاني من تنبيات المسألة، فانتظر. محرره عفا الله عنه.

الضعف والسقوط.

أما أولاً: فلمنع كونها مفيدة للظن الذي هو مناط اعتبارها، ولو نوعاً.

وأما ثانياً: فلمنع قيام دليل على اعتبارها على تسلیم إفادتها للظن، فإن الدليل عليه ليس إلا بناء العقلاء في مابينهم، ولا ريب أنَّ القدر المتيقن منه إنما هو في أصله عدم التقلُّل، ولا يبعد كون أصله عدم الاشتراك أيضاً كذلك، أما غيرهما فلا، بل المظنون تركهم العمل عليها.

هذا إذا أريد بالأصل استصحاب العدم.

وإن كان المراد القاعدة المستفادة من الأمارات، كما يقال، أو قيل: إن مقتضاهَا كون الوضع للأعم، وهي غلبة الوضع للأعم فيما إذا ثبت الاستعمال في كل من معنيين بينهما جامع قريب، أو بعيد، مع ثبوت الاستعمال في نفس الجامع، أو بدونه أيضاً، على اختلاف الآراء، كما اشتهرت في ألسنة متأخرى المتأخرین.

ففيه: أولاً: منع أصل الغلبة.

وثانياً: منع نهوض دليل على اعتبارها في المقام.

ثم إنه قد حكي عن بعض الأفضل التمسك بالقاعدة المذكورة على إثبات الوضع للمتبس، قال: في مقام الاستدلال على ما صار إليه بوجوه:

الأول: إنَّ الأصل فيما إذا أطلق اللفظ على أمرين أو أمور، وكان بينهما جامع قريب قد استعمل فيه وضع اللفظ بأجزاء القدر الجامع دفعاً للمجاز والاشراك (إلى أن قال): ومن الواضح، إطلاق المشتق باعتبار الماضي، الحال، والاستقبال، فيجب وضعه للمفهوم العرضي البسيط، انتهى.

مراده بالمفهوم البسيط هو مفهوم المتبس.

وأنت خبير باشتباه الأمر عليه، لأنَّ مقتضى دليله ثبوت الوضع للأعم من المتبس في الحال، الشامل له بالنسبة إلى الماضي والاستقبال.

اللهم إلا أن يقال: باشتباه الحاكي، بأنَّ كلام المستدل في مقام الاستدلال على نفيأخذ شيء من الأزمنة في مفهوم المشتق، وأنَّ مراده بقوله:

(وهو المفهوم البسيط)، هو البسيط من هذه الحيثية، فيتم كونه قدرًا مشتركاً بين الثلاثة، لكن مع ملاحظة المضي والحال والاستقبال، بالنسبة إلى حال النطق، بقرينة قوله: (وهو التلبس)، إذ لا ريب أنَّ مصداق التلبس منحصر في الحال بالنسبة إلى التلبس والصدق، فيكون حاصل مراده: أنه بعد الفراغ عن إثبات كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبأدا باعتبار حال التلبس ماضياً كان أو حالاً أو مستقبلاً، بالنسبة إلى حال النطق استدل على خروج وعدم أخذ شيء من الأزمنة عن مفهومه، ولا يبعد ذلك.

لكن يرد عليه، منع الدليل المذكور صغرى، وكبيرى، كما مر. ثم إنَّه قد يقال، أو قيل: بأنَّ مقتضى القاعدة المذكورة -أعني الغلبة- وضع المشتق لخصوص حال النطق، لغلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي عند الدوران.

وفيه: أيضاً مامر صغرى، وكبيرى.

هذا ما عرفت من حال الاصول الاجتهادية المبنية على الظن، وأما الاصول التعبدية، فلا موافقة لها ككلية في مقام العمل لأحد من القولين، وإن أمكن دعوى غلبة موافقتها للمذهب المختار.

الثاني: تبادر للأعم.

الثالث: عدم صحة سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ، وقد سبق ما يعني عن الجواب عنها.

الرابع: أنه لو كانت في الحال خاصة، لكان إطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازاً، ومن المعلوم خلافه بالإجماع، وضرورة العرف.

وفيه: أنَّ الإيمان هو التصديق بالجنان، وهو لا يزول بالنوم ونحوه، لبقائه في الخزانة قطعاً، غاية الأمر عدم الالتفات إليه، وهذا واضح.

وقد أجيبي عنه ببعض الوجوه أيضاً لا طائل في ذكره.

الخامس: أنه لو لم يكن موضوعاً للأعم، لما صحت الاستدلال بآياتي السرقة والزناء على وجوب الحد على الزاني والسارق وإن انقضى عنهم المبدأ، والملازمته

ظاهرة، وبطلان التالي أظهر.

وفيه: أنَّ غاية ما ذكره، إنما هو لزوم إرادة الأعم بل خصوص إرادة من انقضى عنه المبدأ، وهو لا يقتضي ثبوت الوضع للأعم، وسيجيء^(١) ما يتضح به الجواب عن الدليل مستقتصٍ فانتظر.

حججة مشترطي البقاء فيما إذا كان المبدأ مما يمكن بقاوته دون غيره: أنه لو اعتبر البقاء مطلقاً، لما كان للمتكلم والخبر والمashi والمتحرك ونحوها، حقيقة، التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنَّ مبادئها مركبة من أجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود.

وفيه: أنَّ البقاء مختلف باختلاف الموارد، فإنه في المبادئ الملة، البقاء عبارة عن بقاء نفس المبدأ بالدقة العقلية، وفي غيرها يصدق حقيقة عند العرف على مجرد التشاغل بالمبدأ مع عدم الفراغ منه.

وكيف كان، فالتلبس المعترض في الأسماء المشتقة هو المعترض في الأفعال، فالتلبس في كلِّ اسم مشتق على نحو ما اعتبر في الفعل المتحد معه في المادة، فكما أنَّ (يضرب زيد) لا يصدق حقيقة إلا فيما إذا كان مشغلاً ومتبساً بالضرب حقيقة، لا تساعداً، فكذلك (زيد ضارب) وكما أنَّ يتكلّم أو يمشي يصدقان حقيقة على من لم يفرغ، ولم يعرض عن التكلّم والمشي ، فكذلك متكلّم وماشي.

حججة القول: بأنَّه حقيقة في الماضي إذا كان الاتصال أكثرياً، ويعتبر البقاء في غيره:

أنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير قرينة، كما في لفظ الكاتب، والخطاط، والقاريء والمتعلم، وغيرها.

وفيه: أنَّ الملحوظ في الأمثلة المذكورة وأمثالها إنما هو التلبس بملكات مبادئها، لأنفس المبادئ، حتى يدفع بما ذكر، ولا ريب أنها لا تصدق على من انقضى عنه تلك الملكات جدأ.

(١) يجيء ذلك في أوائل التبيه الأول من تنبيهات المسألة. لحرره عفا الله عنه.

وكيف كان، فالتصريح في تلك الأمثلة وقع في المادة لا الهيئة، ومعلن البحث هو الثانية.

هذا، مع أن دليله يقتضي نقيض مدعاه، إذ لا ريب أنه على تقدير الوضع للقدر المشترك لابد من نصب قرينة مفهمة لإرادة خصوص من انقضى عنه المبدأ، كما فرض التجدد عن القرينة في تلك الحال، فعدم نصب القرينة - حينئذ على ماقرره- يقتضي الوضع لخصوص الماضي، وهو كما ترى.

حججة القول باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذة على سبيل اللزوم دون غيرها، التبادر الخاصل بلحظة استقراء موارد الاستعمالات الجارية بين العرف، فإن المبادر من مثل: الحسن والقبيح والأبيض والأسود، وأمثالها، كالنائم والمستيقظ، هو المتلبس بتلك المبادئ في حال النسبة، فيكون إطلاقها على غيره مجازاً، بخلاف مثل القاتل والضارب والمضروب، والمهدى إليه، والمرور به، وأمثال ذلك، فإن المبادر منها الأعم الشامل للماضي أيضاً، فهذا إن التبادران يكشفان عن أن هذه الهيئات لها وضعان نوعيان بالنسبة إلى تلك الطائفتين من المواد، وإن كانت الصيغة واحدة، والموضع في أحدهما هو الأول، وفي الثاني هو الثاني.

وجوابه: قد علم مما حرقنا سابقاً، من تبادر المتلبس بالمبادأ حال النسبة مطلقاً، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجية، وصحة سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ كذلك.

ولعل منشأ اشتباه الأمر على المستدل أنه كثيراً يطلقون المشتقات على الذوات في الحال، بمعنى أن ظرف النسبة حال النطق مع مضي المبدأ عنه حينئذ، كما في موارد النداء بتلك العناوين، كأن تدعوا زيداً بقولك: يا ضارب عمرو، ويأ مضروب بشر، ويأ قاتل بكر، ومنه قولك في مقام السؤال من أحد المعصومين عليهم السلام، كنداء علي عليه السلام بقولك: يا قالع الباب، يا هازم الأحزاب، ويأ بائتاً على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله، ومنه قولك في مقام نداء الحسين عليه السلام تندباً: يا قتيلاً بكريلاء، ويأ مسلوب العمامة والرداء،

وهكذا، وسيجيء دفع هذا التوهم، وبيان أن المستعمل فيه اللفظ في كافة تلك الأمثلة إنما هو الذات باعتبار حال التلبس.

وأما القول السادس: أعني إيكال كل لفظ من الألفاظ إلى فهم العرف. والمتبادر منه عندهم، فلم ينقل عنه فيما رأيت حجة، ولا زمه التزام شخصية أوضاع المشتقات، بأن يكون كل هيئة من هيئاتها مع كل مادة لها وضع مستقل، وإلا لم يعقل إيكال كل لفظ، ولعله [لا] قائل بهذا، وقد عرفت ظهور الاتفاق، بل الاتفاق على عدمه.

تنبیہات

الأول: قد حقّقنا وضع المشتق للمتلبس بالمبأ، وأنّ إطلاقه إنما يكون حقيقة إذا كان باعتبار حال التلبس، فيكون إطلاقه على من انقضى عنه المبأ، كإطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجازاً.

لكن ربما يستشكل بإطلاقه على من انقضى عنه المبدأ كثيراً -غاية الكثرة- بحيث يبعد كون تلك الإطلاقات بأسرها مجازية، كما في موارد التداء، أي موارد وقوع المشتق منادي، وفي موارد وقوعه معرفاً للذات، كقولك: هذا قاتل عمرو، أو هو ضارب بكر، وأنت معطي المال، وأمثال ذلك، وفي موارد الاستفهام، كقولك: أنت ضارب زيد؟ أو معطي عمرو درهماً؟ ونحوهما، إذ لا يخفى أنَّ حال النسبة في تلك الأمثلة إنما هو حال التطرق، مع أنَّ حال التلبس قبل ذلك، لانقضاء المبدأ عن الذوات المطلقة، عليها المشتبه، في تلك الموارد حداً.

لكته مدفوع: بأنَّ المشقَ في تلك الموارد غالباً لم يطلق إلَّا على المتلبس بالمبداً، لا المنقضى عنه المبدأ.

أما في موارد التداء، فلا يتحقق أن المقصود بالتداء هو الشخص المتلبس بالبدأ، لا المجرد عنه، وأن اللفظ قد أطلق عليه باعتبار حال التلبس، إلا أنه لما علم من الخارج اتحاد هذا الشخص المجرد الآن عن المبدأ للمتلبس به من قبل، الذي هو المقصود بالتداء، فيصير هذا منشأ لتوهم إطلاقه على هذا الشخص الموجود الآن، فيقال: إنه أطلق على من انقضى عنه المبدأ، مثلاً قولنا: (يا قائم الباب، ويما

هازم الأحزاب)، مریدین به أمیر المؤمنین عليه السلام، بمنزلة قولك: (أدعوك أيتها الذي هو قالع الباب في ذلك الزمان، وهماز الأحزاب كذلك)، يجعل الزمان المذكور ظرفاً للنسبة، فيكون من قبيل (ضارب أمس)، فإنّ الأوصاف الواقعة مناداة تنحل إلى مفادة موصول صلته هذا الوصف، ويكون ذلك الوصف عمولاً على العائد لا الموصول.

نعم، لما كان المعتبر حضور المنادي، إذ النداء من مقوله الخطاب مع الحاضر، فلابد في تلك الموارد من التصرف بوجه آخر، ليصحّ وقوع ذلك الشخص المتلبس بالمبداً من قبل. المتّحد للموجود الآن منادي، بأن يفرض حاضراً، بمعنى تنزيل وقت التلبس بمنزلة حال النطق، فيلزم حضور المتلبس حينئذ حكماً، أو أن يفرض المنادي (بالكس) نفسه حاضراً في ذلك الزمان.

ومن هنا يكون إطلاقه في موارد النداء مع عدم تلبس الذات بالمبداً بعد حقيقة أيضاً، فيما إذا كان تلبسها به بعد مقطوعاً به، كقولنا: (يا قائماً بالقسط، ويا حاكماً بين العباد، ويا شديد العقاب)، وأمثال ذلك مریدین بها الله تعالى، مع أنه تعالى، الآن ليس متلبساً بتلك المنادى، مع أنّ إطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجاز اتفاقاً.

فإن الوجه في ذلك أيضاً، أن نفرضه سبحانه تعالى باعتبار اتصافه بتلك الأوصاف في يوم القيمة مغايراً له سبحانه تعالى باعتبار عدم اتصافه بها بعد، فندعوه تعالى بالاعتبار الأول، فيكون المقصود بالنداء والمراد باللفظ، هو القائم بالقسط في ذلك الزمان، لا الآن، فيكون إطلاقه باعتبار حال التلبس، ولأجل ذلك يطلق الأسماء الجوامد في موارد النداء وغيرها، مع أنّ الشخص لا يصدق عليه الآن هذا الاسم حقيقة، كقولك: (هذه زوجة زيد، أو زوجة عمرو) بعد طلاقها مع أنّ الأسماء الجوامد لاختلاف فيها ظاهراً في اعتبار حصول الوصف العنوي لما يطلق عليه بالنسبة إلى حال النسبة.

وأما في موارد وقوعه مُعرِفَاً: فالامر فيها أوضح، فإنه باعتبار قيامه بالذات الحاضرة بالنسبة إلى الماضي جعل معرفاً لها الآن، باعتبار اتحاد هذه الذات الآن

ها في الماضي، فقولك: (هذا ضارب زيد) منزلة (هذا هو ضارب زيد أمس) يجعل أمس ظرفاً للنسبة، فأنت فرضت هذه الذات المشار إليها ذاتين متغيرتين بالاعتبار، إحداهما محولة على الأخرى فإن المحمول هي الذات المتلبسة بالمبأ أمس، والموضع هي الحاضرة، حللت الأولى على الثانية لاتحادها معها، فصارت معرفة لها لذلك فيكون معنى المثال المذكور بالفارسية (إين آنست كه زننده زيد بود).

وأما في موارد الاستفهام: فالأمر أجلٌ من سابقه، فإن السائل بعد ما فرض شخصاً متلبساً بالمبأ في الزمان الماضي، يسأل عن اتحاد هذه الذات الحاضرة مع تلك، فقولك: (أنت ضارب زيد) معناه بالفارسية (آيا تو آنكسي كه زننده زيد بود پيش؟).

وكيف كان، فالمشتقة في موارد التعريف والاستفهام، مع انقضاء المبدأ حال الإطلاق لم يطلق إلا على المتلبس، إلا أنه جعل المتلبس معرفاً للمجرد عن المبدأ في الأولى، ومسؤولاً عن اتحاده معه في الثانية، فلذا قد يقع معرفاً له، أو مسؤولاً عن اتحاد معه، فيما إذا لم يتلبس به بعد، إذا كان تلبس هذه الذات بعد مقطوعاً به في الأول، وتلبس ذات ما مرددة بين هذه الذات وغيرها في الثاني، مع أن إطلاقه على من لم يتلبس بعد بجاز اتفاقاً، كما عرفت وسمعت مراراً.

وأما في موارد التداء: فالغالب إطلاقه على المتلبس على الوجه الذي قررناه، ولا ضير في إطلاقه في بعض الموارد على غير المتلبس، بعلاقة ما كان، فيما إذا كان قد انقضى عنه المبدأ، أو بعلاقة الأول أو المشارفة، فيما إذا لم يتلبس بعد، لقلة مورده، فلا يلزم منه الاستبعاد المذكور.

مع أنه يمكن أيضاً تصوير إطلاقه على غير المتلبس على وجه الحقيقة بنحو آخر، بحيث لا يلزم منه المجازية في اللغة، وهو أن يُدعى كون المنقضي عنه المبدأ، أو الذي لم يتلبس به بعد متلبساً به الآن، فيطلق عليه المشتق بعد هذا التصرف، فيكون التجوز حينئذ عقلياً، وهذا هو معنى المجازية في التلبس فقط.

وبالجملة: نحن لا ندعى كون الإطلاق على الوجوه المذكورة موافقاً

للظاهر، بل نسلم كونه مخالفًا له من الوجه الآخر فإنَّ فرض ذات واحدة اثنين، أو ادعاء فردية ما ليس بفرد، مخالف للظاهر يقيناً، وإن لم يكن مخالفًا لظاهر المشتق، إلَّا أنَّ القرينة قائمة في الموارد المذكورة، في بعضها غالباً، كما في موارد التداء، وفي بعضها دائماً، كما في الآخرين على ارتكاب نوع من وجوه خلاف الظاهر، موجب لحقيقة إطلاق المشتق بعده، فافهم.

الثاني: بعد ما ثبتت كون المشتق حقيقة في المتلبس بالبدأ حال تلبسه به بالتقريب الذي تقدم، فلابد من حمله عليه في كل مورد لم يقم قرينة لفظية أو عقلية على خلافه، كما في الحكم بوجوب قتل القاتل، أو إقامة الحد على السارق والزاني، ونحوهما مما لا يمكن ترتيب الحكم عليه حال قيام المبدأ بالذات، من جهة عدم استقرار المبدأ بها بقدر فعل القتل أو الحد قطعاً، فإنَّ القاتل قبل تحقق القتل منه ولو كان مشغلاً بالجزء الآخر من مقدماته لا يكون قاتلاً قطعاً، وبعد تحقق هذا الجزء الآخر، فلا ريب في تتحققه معه، ولا ريب في انقضائه حينئذ ب مجرد تتحققه، فلا يبقى موضوع الحد أو القتل، لو علقاً على قيام المبدأ بالقاتل والسارق وجود، فلا يمكن امتثال هذا الحكم، فحينئذ فالعقل حاكم بكون المراد خلاف الظاهر يقيناً، وإلَّا لغا الحكم، فلذا يتمسكون بآيتي الزنا، والسرقة على وجوب الحد على من انقضى عنه الزنا والسرقة.

وكيف كان، فهذا مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في كيفية الاستعمال، وأنه هل وقع التصرف في المادة في هذه الموارد، أو الهيئة، وهذا وإن لم يكن فيه فائدة مهمة، إلَّا أنه لا بأس به والتعرض له في الجملة:

فنقول: قد قيل أو يقال: إنَّ التصرف فيها في المادة، لا الهيئة، بمعنى أنها عارضة عليها بعد تقييدها بالزمان الماضي، فيقال: إنَّ المراد بالقاتل مثلاً إذا أطلق على من انقضى عنه المبدأ، كما في الآية هو المتلبس الآن بالقتل الواقع أمس، فلا يلزم بجاز في الهيئة.

لكن فيه ما لا يتحقق من الرِّكاكة كما أشير إليه آنفاً.

ويكن أن يقال: إنَّ إرادة المعنى من اللفظ شيء، والحكم على هذا

المعنى شيء آخر، فيمكن أن يراد من الزاني والقاتل -مثلاً- معناهما الحقيقى، وهو الموصوف بها، ويحكم عليه بوجوب الحد، أو القتل مع تقيد ظرف الامتنال بحال انقضاء المبدأ.

لكن فيه: أنه مستلزم للتكليف بغير المقدور، وموجب لإعادة ما هو المحدود، ضرورة عدم إمكان هذا المعنى بعد انقضاء المبدأ، إذ المفروض قوامه بقيام المبدأ، فكيف يعقل بقاوه بعد انقضائه.

والذى يقتضيه التحقيق: أن يوجه إطلاق المشتق في المفروض، بحيث لا يستلزم المحدود المذكور، بأنه مستعمل في المتلبس بالمبأ حال تلبيسه به، لكن الحكم لم يتعلّق بالذات المطلقة هو عليها بهذا العنوان، حتى يكون الموضوع حقيقة هو هذا العنوان، فيعود المحدود، بل علّق على الذات بشرط حصول الاتّصاف لها بالعنوان المذكور، مع عدم اعتبار بقاء الاتّصاف، فيكون موضوع الحكم هو الذات لا العنوان، أو هي مقيدة به، ويكون التكملة في تعليق الحكم على العنوان المذكور في الظاهر، مع أنّ موضوعه هي الذات واقعاً، تعريف الذات التي هي موضوع لهذا الحكم بهذا العنوان، مع التشبيه على مدخلية هذا العنوان في ثبوت الحكم المذكور ولو بنحو السببية في الوجود، فإنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بسببية هذا الوصف وجوداً لاماً^(١). وإنما الخلاف في أنه يفيد السببية في جانب العدم، بأن

(١) ومن هنا ظهر جواب آخر عن القائلين بكون المشتق حقيقة في الأعم من حال التلبس الشامل للماضي في احتجاجهم، بأنه لو لا ذلك لما صحت التمسك بأيقى الزنا والسرقة على وجوب الحد على من انقضى عنه المبدأ.

وملخص الجواب أن هذا يرد على تقدير كون العنوان قياداً لموضوع الحكم وواسطة في العروض، والأمر ليس كذلك ، فإنّ العنوان علة الشبوت والمفروض إنما هو الذات باقية بعد زوال العنوان. وقد يقرر هذا الاستدلال بنحو آخر، وهو أنه لو لا ذلك لما صحت الاستدلال بالأياتين على وجوب حد الزاني والسارق مطلقاً، لأنصرافهما إذن بمقتضى الوضع إلى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الآية، فلا يندرج غيرهم فيها، وبالتالي باطل، وهذا التقرير مبني على حل المشتق في الآيتين على حال النطق.

والجواب عنه أولاً: أن المراد بالمشتق إذا وقع حكماً عليه كما في الآيتين المتلبس بالمبأ مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنة، فيعم الأفراد المتحققة في الماضي وال الحال والمقدرة. وثانياً: أن ذلك لو تم لدل على بطلان الوضع باعتبار حال النطق، ولا يلزم منه الوضع للأعم، لثبوت الواسطة، وهي ما اخترنا من وضعه باعتبار حال التلبس.

يفيد انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف أولاً.

وإيراد ما هو شرط للحكم واقعاً بصورة موضوع الحكم وعنوانه شائع كشیوع عکسه، وهو إيراد ما هو موضوع وعنوان للحكم واقعاً بصورة الشرط، وهذا هو الشرط الذي يقال: إنَّه لتحقيق الموضوع، فيحکمون بعدم المفهوم له لذلك، فعلى هذا، يصيِّر معنى قوله تعالى (الزَّانِي وَالزَّانِي فَاجْلِدُوهُمَا كُلَّا وَاحِدَّ مِنْهُمَا...)^(١) -والله أعلم- أنَّه إنْ زنت امرأة أو زنيَّ رجل فاجلدوهما، ولا ريب أنَّ هذين الموضوعين، أعني الرجل والمرأة باقيان بعد انقضاء المبدأ عنها.

لكن لا يخفى أنَّ هذا التوجيه كسابقِه إنما يوجب إطلاق المشتق على الحقيقة، وعدم خلاف ظاهر في هيئته، لكن لابد من التزام خلاف الظاهر بوجه آخر، فإنَّ ظاهر تعليق الحكم على شيء، كون ذلك الشيء هو الموضوع لهذا الحكم على ما هما عليه من الإطلاق والتقييد، إرادة تعليقه على غيره واقعاً - كما في التوجيه الأخير- أو تقييده واقعاً، مع أنَّه مطلق في الظاهر - كما في الأول - أو تقييد الحكم في الواقع مع أنَّه مطلق في الظاهر، كلها خلاف الظاهر، فلذا نفينا الفائدة من التعرض له.

ثم إنَّه ربما يتصرف في الموارد المذكورة في الهيئة، كما في مجاز المشارفة، فيقال: (زيد غريق) مع أنَّه بعد لم يغرق، فيستعمل اللُّفْظ ويُراد به غير المتلبس لإشرافه على التلبس، وكما في صورة استعماله فيما لم يتلبس بعد بالمبُداً بعلاقة الأول إلى التلبس.

والفرق بينهما أنَّ العلاقة في الثاني إنما هي بحسب قرب الزمان، وفي الأول بملحظة الذات نفسها، بمعنى أنَّه يلاحظ الذات اثنتين باعتبار حالتين، فيستعمل

→ وثالثاً: أنَّ الاستدلال بالأيتين على ثبوت الحكم مطلق الزاني والسارق [يتوقف] على وضع اللُّفْظ للأعم، بجواز أن يكون نظرهم في ذلك إلى اثبات الحكم من تلبس بالمبدأ حال نزول الآيتين بها ولغيرهم بأصلحة الاشتراك في الحكم المجمع عليه، كما هو الشأن في استدلاهم بمطلق الخطابات الشفاهية على ثبوت الحكم لعامة المكلفين.

ورابعاً: أنَّ هذا على فرض تماميته يدل على إرادة الأعم من الآيتين، وهي تستلزم وضيع اللُّفْظ له، لكنها أعم من الحقيقة. لحرره عفا الله عنه.

(١) التور: ٢.

اللفظ في إحداها لمشابهتها بالآخر، كما في قوله تعالى (إني أراني أعصر خراً)^(١) وكما إذا استعمل في غير المتلبس بعلاقة ما كان، والعلاقة فيه أيضاً إنما هي بلاحقة الذات على نحو معرفت.

هذا كله إذا لم يكن على وجه الادعاء والتزيل، وإلا فلا يكون مجازاً في الكلمة، كما لا يتحقق.

والظاهر أن أكثر الاستعمالات العرفية الغير المنطبقة على المشتقات من حيث أوضاعها النوعية في الظاهر، إنما لأنقضاء المبدأ عما أطلقت عليه، أو عدم تلبسه به بعد بالنسبة إلى حال النسبة مبنية:

إنما على وجه جعل المشتق معرفاً لهذه الذات المجردة عن المبدأ باعتبار ثبوته لها من قبل، أو بعد ذلك، مع تيقن ثبوته لها، مع إطلاقه على الذات المتلبسة به حال النسبة، وجعله لا تتحادها مع هذه الذات معرفاً لتلك.

وهذا على قسمين بحسب الموارد:

أحدهما: أن يراد به تعريف الذات من حيث هي، من غير اعتبار كونها محكماً عليها بحكم، كما مر أمثلته في التبيه السابق كقولك (هذا ضارب زيد، أو هو قاتل عمرو).

وثانيهما: أن يراد به تعريف الذات باعتبار كونها محكماً عليها بحكم، كما تقول: (جاءني ضارب زيد) مريداً به المتلبس بالضرب قبل، المتتحد لهذا الجائي من حيث الذات، فتجعله بذلك الاعتبار معرفاً لهذه الذات المحكوم عليها بالجعيء، أو تقول: (إضرب قاتل عمرو) قاصداً ضرب الذات الموجودة الآن المنقضي عنها القتل، لكن علقت الحكم على هذا العنوان في الظاهر مريداً به المتلبس به حال تلبسه به لنكتة التعريف، أي تعريف الذات المحكوم عليها الآن بالضرب، أو لنكتة الإشعار بدخلية هذا العنوان لوجوب الضرب أيضاً، إذا كان سبب أمرك بضربه كونه قاتلاً لعمرو، كما وجهنا الآية المتقدمة به، كما عرفت.

ومثل ذلك يجري في المنادي أيضاً، سيما في موارد التدب كقولك (يا

معطي القراء) مریداً بالنداء حقيقة هذا الشخص المنقضي عنه الإعطاء حال النداء، وإنما ناديته بهذا العنوان تنبیهاً على أنه هو الذي كان يعطي القراء، والآن صار فقيراً مثلاً، مع إرادة الذات المتلبسة بالإعطاء في ذلك الزمان من هذا الوصف، وجعله بهذه الاعتبار معرفاً لمن تدعوه، لا تتحاده مع تلك الذات المتلبسة بما ذكر في ذلك الزمان.

وإنما على التنزيل والادعاء.

وإنما على تصرف في المادة، كما في موارد استعمالها في ملکات مبادئها، كالكاتب، والشاعر والفقیه، وأمثالها مما يراد بها التلبس بملکة المبدأ، لا بنفسه، أو فيمن أخذ مبادئها حرفة، وصنعة، كالبناء والنسيج والكاتب، وأمثالها، إذا أطلقت على هذا الوجه، وكما في استعمال البقال والتمان، وأمثالها من المستقات المأخوذة من أسماء الذوات في مزاولة مع البقل والتمر، إلى غير ذلك مما يعرف وجوه التصرف فيها حسب موارد استعمالها، فإن أسماء الآلة إذا أطلقت ولم يرد بها التلبس بالآلية حال النسبة، كالمراض لغير المتلبس بالآلية القرض حال النسبة، فلابد أن يكون التصرف فيها بنحو آخر، كأن يقال: إنها مستعملة فيها له شأنية الآلة مع إعداده لذلك أو بدونه.

وقد جعل بعض المؤخرین المدار في صدق أسماء الآلة حقيقة على شأنية الآلة مع الإعداد لها، بمعنى أنه جعل معناها المتلبس بشأنية كونه آلة لإيجاد المبدأ مع كونه معداً للآلية، فيعتبر في صدقها حقيقة على ما أطلقت عليه من تحقق هذين الشأنیة، والإعداد فيه حال النسبة، وعلى هذا إطلاقها على هذا الوجه ليس من وجوه التصرف فيها، وإنما يكون من ذلك -بناء على ما اخترنا- من أن المعتبر فيها التلبس بالآلية فعلاً^(١).

لكن هذا القول ليس بجيد، كما لا يتحقق؛ إذ ليس المبادر من نفس تلك

(١) وعلى ما اخترنا من اعتبار التلبس في أسماء الآلة بالآلية حال النسبة، فلا يصدق على ماله شأنية ذلك مع عدم تلبسه به حينئذ، ويصدق عليه على القول الآخر، وأما بالنسبة إلى مالا يكون له الصلاحية لذلك حال النسبة، كاطلاق الميزان مثلاً على قطع منتشرة من الخشب والحديد مع كونها ميزاناً قبل، أو سيصيغ ميزاناً، فالاطلاق مجازي على القولين، لمحرره عفا الله عنه.

المؤسسات عرفاً، مع قطع النظر عن خصوص بعض الموارد، إلا المتلبس بالآلية إيجاد المبدأ حال النسبة، فيكشف ذلك أن المعتبر في وضعها لغة ذلك، فحينئذ لو كان مفاد تلك المؤسسات في بعض الموارد غير منطبق على ذلك، فهو إما لأجل قرينة متحققة في خصوص المورد، وإما لأجل حدوث نقل ووضع طارِ بسبب غلبة استعمال العرف لها في المورد الخالص في المعنى المخالف لما ذكرنا، كما هو ليس بعيداً فيها بالنسبة إلى مادة الوزن، والثقل، والثقب والنشر، كالميزان والمثقال والمثقب والمنشار، فإن المبادر منها عرفاً هو ما يصلح لآلية إيجاد هذه المبادئ مع كونه معدداً لذلك وإن لم يتلبس بالآلية فعلاً.

والكافر عن كون هذا المبادر من نفس اللفظ عدم صحة سلب تلك الألفاظ عنها له شأنية الآلية مع إعداده لها، وإن لم يكن متلمساً بها حال النسبة، وصحة سلبها عنها له شأنية ذلك مع عدم إعداده له، بل الظاهر منها كما يظهر للمتأمل هي الذوات المعدة لما ذكر، من دون التفات إلى عنوان كونها آلات، فإن المبادر منها، ما يعبر عنه بالفارسية بـ(ترازو، ومتنه، وأره) فهي على هذا كأساء الجوامد الموضوعة للذوات، فيخرج عن كونها أوصافاً بالمرة، فإن الدال حينئذ هو أمر واحد، وهو المركب من الهيئة والمادة الخصوصة، فيكون وضعها حينئذ شخصياً.

ولعل منشأ تخيل البعض ملاحظة بعض الأمثلة الخاصة المقرونة بالقرائن المفيدة لما زعم، أو المنقول إليه.

وكيف كان، فقد عرفت وجه التصرف في أسماء الآلة بناءً على المذهب المختار فيها.

ويقرب منه وجه التصرف في أسماء المكان، فإنه أيضاً إطلاقها على غير المتلبس بظرفية المبدأ حال النسبة باعتبار صلاحية الظرفية لذلك.

وكيف ما كان، فإن شئت توسيع الكلام فيما ذكرنا فنقول: إنه لا ريب أن مبادئ المشتقات مختلفة، فقد يكون المبدأ فيها وصفاً، كالأبيض والأسود ونحوهما، وقد يكون قولهً كالمتكلم والخبير، وقد يكون فعلاً

صدورياً متعدياً إلى الغير، كالضارب والتاجر والقاتل ونحوها، وقد يكون ثبوتاً غير متعداً إلى الغير، كالقائم والقاعد والمضطجع، والمستلقي ونحوها، ويعبّر عن الجميع بالحال، وقد يكون ملكة، كالعادل والمجتهد ونحوهما، إذا أريد التلبس بملكة الاقتدار على مبادئها، وقد يكون حرفه وصنعة على أنحاء خاصة، كالبناء والكاتب والنّساج، ونحوها من المستقّات المأخوذة من المصادر من أسماء الفاعلين، وصيغ المبالغة، إذا أريد بالأولى التلبس بمبادئها بعنوان أخذها حرفه، وبالثانية التلبس بمبادئها بعنوان كثرة أخذها حرفه، لا مجرد التلبس بأخذها حرفه لا بشرط، وإلا فيلزم التصرف في الهيئة المفيدة لكثره التلبس، لكونها حينئذ مجرّد الوصف، كما هو الحال في استعمال أسماء الحرف التي على هذا الوزن عرفاً، سواء كانت مأخوذة من المصادر كالنساج والبناء، حيث إنّ الغالب استعمالها فيمن تلبس بأخذ مبادئها حرفه من دون اعتبار الكثرة، أو من أسماء الذوات كالبقاء والعطار والتربّاب والزبالة، حيث إنّ الغالب عرفاً في استعمالها أيضاً إرادة التلبس بأخذ بيع تلك الذوات، أو نقلها حرفه، بل الظاهر هجر تلك الهيئة، أعني زنة فعال عرفاً عن معناها الأصلي، ونقلها إلى مجرّد المعنى الوصفي المجرد عن الكثرة، فيما إذا أريد بالمبأداً الحرف، مصدراً كان، أو اسم ذات، كما لا يبعد دعوى طروء الوضع عليها عرفاً بواسطة غلبة الاستعمال للتلبس بأخذ المبدأ حرفه فيما إذا كان المبدأ من أسماء الذوات، بحيث يكون استعمالها حينئذ في التلبس على وجه الحال، بأن يراد التلبس ببيع هذه الذوات مجازاً محتاجاً في الانفهان إلى القرينة الصارفة.

ولا يبعد دعوى ذلك أيضاً في بعض أمثلتها المأخوذة من المصادر، كالنساج والبناء والخراط والغسال ونحوها.

وكيف كان، فكلامنا الآن مع الغضّ عن ذلك كله، فتأمل^(١) أو من

(١) وجه التأمل أنه يمكن نقل المادة في الصورتين في ضمن تلك الهيئة إلى الحرف، لغلبة استعمالها فيها في ضمن الهيئة، فالهيئة على ما استظهرنا إنما هي منقوله إلى مجرد التلبس بالمبأدا إلى التلبس بمعنى خاص.

هذا مع إمكان نقل الجموع من الهيئة والمادة إلى التلبس بمعنى خاص، فتأمل لمحرره عفا الله عنه.

أسماء الذّوات^(١)، كـ لَلَبْنُ وَالثَّامِرُ، وَنحوهُمَا مِنْ أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ الْمُأْخُوذَةِ مِنْهَا، وَكَالْبَقَالُ وَالْعَظَارُ، وَنحوهُمَا مَمَّا مَرَّ مِنْ صِيغِ الْمُبَالَغَةِ الْمُأْخُوذَةِ مِنْهَا إِذَا أَرِيدَ بِهَا كُلَّهَا، التَّلَبِّسُ بِأَخْذِ بَيعِ تِلْكَ الْأَعْيَانِ حِرْفَةً، وَقَدْ عَرَفْتُ مَا فِي الثَّانِيَةِ.

وَأَمَّا الْأُولَى، أَعْنِي أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ الْمُأْخُوذَةِ مِنْ أَسْمَاءِ الذّواتِ، فَلَا تَصْرِيفٌ مِنَ الْعُرْفِ فِي هِيَئَتِهَا أَصْلًا، وَالْغَالِبُ اسْتِعْمَالُهَا فِي التَّلَبِّسِ الْحَالِيِّ، أَعْنِي إِرَادَةِ مُجَرَّدِ التَّلَبِّسِ مَعَ تِلْكَ الْأَعْيَانِ، وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ الْمُتَبَادِرُ مِنْهَا عِرْفًا، فَيَكُونُ أَخْذُ مِبَادِئِهَا حِرْفَةً خَلَافُ الظَّاهِرِ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ الْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ عَمَّا ذُكِرَ، لَكِنَّهُ لَا يُوجِبُ التَّصْرِيفَ فِي الْمَهِيَّةِ، فَإِنَّهَا لِمُجَرَّدِ التَّلَبِّسِ بِالْمُبْدَأِ بِمَعْنَاهُ وَلَوْ مَحَازًا، وَهَذَا بَاقٌ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ.

وَقَدْ يَجْتَمِعُ فِي الْمُبْدَأِ الْوَاحِدِ الْوِجْهَ الْثَّلَاثَةِ، أَعْنِي الْحَالَ وَالْمَلْكَةَ وَالْحَرْفَةَ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَصْلُحُ لِإِرَادَةِ التَّلَبِّسِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْوِجْهَ، كَمَا فِي الْكَاتِبِ وَالْقَارِئِ وَالْمَدْرِسِ وَأَمْثَالِهَا، أَوِ الْإِثْنَانِ مِنْهَا، كَمَا فِي الْعَالَمِ وَالْفَقِيهِ وَالْمُجَهَّدِ وَنَحْوَهُ، لِصَلَاحِيَّتِهَا لِإِرَادَةِ التَّلَبِّسِ الْحَالِيِّ، وَالتَّلَبِّسُ بِمُلْكَةِ الْاِقْتِدارِ عَلَى مِبَادِئِهَا، وَمِنَ الْمَعْلُومِ عَدَمُ التَّصْرِيفِ فِي الْمَهِيَّةِ مِنْ جَهَةِ أَحَدِ الْوِجْهَ الْثَّلَاثَةِ^(٢) فِي

Books.Rafed.net

جَمِيعِ الصُّورِ.

أَمَّا فِي صُورَةِ إِرَادَةِ التَّلَبِّسِ الْحَالِيِّ فَوَاضِحٌ، إِذَا كَانَ الْمُبْدَأُ مِنَ الْمَصَادِرِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُبْدَأُ مِنْ أَسْمَاءِ الذّواتِ فَالْتَّصْرِيفُ أَنَّهَا وَقَعَ فِي الْمُبْدَأِ مِنْ حِيثِ إِخْرَاجِهِ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِ وَهُوَ الْذَّاتُ إِلَى غَيْرِهِ، وَهُوَ الْفَعْلُ الْمُتَعَلَّقُ بِالْذَّاتِ الْمُنَاسِبُ لِتَعْلِقِهِ بِهَا، كَالْبَيْعُ، بَلْ يُمْكِنُ عَدَمُ التَّزَامِ التَّصْرِيفِ فِي الْمَادَّةِ أَيْضًا، بِتَقْرِيبِ مَا يُقَالُ: فِي مَثَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى (حَرَّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)^(٣) فَإِنَّ الْأُمَّ فِيهِ فِي مَعْنَاهِ الْأَصْلِيِّ، وَكَذَا الْحَرْمَةُ، إِلَّا أَنَّهُ تَحْوِزُ فِي أَمْرِ عَقْلِيٍّ، وَهُوَ نَسْبَةٌ

(١) قولنا (أو من أسماء الذّوات) عطف على قولنا المذكور سابقاً، أعني من المصادر في قولنا: (من المشتقات المأْخُوذَةِ مِنَ الْمَصَادِرِ مِنْ أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ أَوْ صِيغِ الْمُبَالَغَةِ)، مُحررَهُ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) بِمَعْنَى أَنْ شَيْئًا مِنْهَا لَا يَسْتَلزمُ التَّصْرِيفَ فِي الْمَهِيَّةِ، بَلْ يَكُونُ التَّصْرِيفُ مُسْتَبِّدًا عَنْهُ وَإِنْ امْكَنَ التَّصْرِيفُ فِيهَا بِوَاسِطَةِ اِمْرٍ خَارِجيٍّ، كَنْقلِهَا إِلَى غَيْرِ مَعْنَاهَا الْأَصْلِيِّ بِوَاسِطَةِ غَلْبَةِ الْإِسْتِعْمَالِ فِي هَذَا الْغَيْرِ، كَمَا مَرَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَمْثَالِ، مُحررَهُ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) النساء: ٢٣.

الحرمة إلى الأم التي هي من الذوات، فلا مجاز في الكلمة، أصلًا، وأمّا تفهم المقصود الواقعي، وهو حرمة وطء الامهات، فالتعويل فيه على القرينة العقلية الذالة على امتناع إرادة حرمة الذوات نفسها، بضميمة ظهور الوطء من بين الأفعال المتعلقة بها، وتكون الأولى صارفة، والثانية معينة، فأريد من كلّ واحد من الطرفين معناه الأصلي، وأريد الذالة على المقصود بالقرينة.

فعلى هذا يقال فيما نحن فيه أيضًا: إنّ الهيئة لافادة التلبس بمعرضها، وأريد بها هذا المعنى، والمبدأ للذات، وأريد به هذه، لكنّ التعويل في تفهم المقصود - وهو التلبس بالفعل المتعلّق بالذات - على العقل، حيث إنّه لا يصح الاتصاف بنفس الذات، بمعنى أنّه مستحيل عقلاً، فيكشف ذلك عن التجوز في النسبة الضمنية بين الهيئة والمادة، وأنّ المراد غير إرادة التلبس بنفس [المادة]^(١) فيكون هذا بضميمة ظهور البيع، لكونه متعلقاً لمفاد الهيئة بالنسبة إلى سائر الأفعال على المراد، فلا مجاز لغة في شيء من المادة والهيئة أصلًا، بل هو عقلي فحسب، كما في الآية، إلا أنّ الفرق بينهما أنّ التجوز ثمة وقع في النسبة الثامة بين الموضوع والمحمول، وهنا وقع في النسبة الناقصة الضمنية الحاصلة بين الهيئة والمادة.

Books.Rafed.net
هذا كلّه إذا أريد بالمشتق التلبس الحالي.

وأمّا إذا أريد به التلبس بالمبدأ باعتبار الملكة أو الحرفة، فلا يلزم أيضًا في الهيئة تصرف أصلًا، وإنّ كان، فهو في المادة، فإنه إنّ أريد بها الملكة فالهيئة لافادة التلبس بها، أو الحرفة فكذلك، فلم يخرج عما يقتضيه وضعها الأصلي. ثم إنّ المبدأ إذا أريد به الحال، فقد عرفت أنّه لامجازية فيه حينئذ مطلقاً، من حيث اللغة، وإنّما كان يلزم التجوز العقلي في بعض الموارد، وهو ما إذا كان من أسماء الذوات.

وأمّا إذا كان للملكه أو الحرفة، فلا إشكال في مجازيته لغة بالنظر إلى معناه الأصلي.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

لكته قد يُدعى طروء الوضع من العرف عليه بواسطة غلبة الاستعمالات بالنسبة إلى الحرفة أيضاً، مع بقاء معناه الأصلي، فيكون في العرف مشتركاً لفظاً بينها، بل قد يُدعى هجره عن المعنى الأصلي إلى خصوص الحرفة في أسماء الحِرَف التي على وزن فعال، كنساج وتمار وبقال، وغيرها.

والحق عدم عروض الوضع الجديد له مطلقاً^(١)، فيما إذا كان المبدأ في ضمن غير فعال من هيئات المشتق.

نعم قد يتعدى في بعض الأمثلة دعوى إجماله حينئذ عرفاً، لغلبة استعماله في غير الحال، الموجبة للتوقف والإجمال، فيكون مجازاً مشهوراً.

وأما إذا كان في ضمن هيئه فعال، فالظاهر هجره عرفاً عن المعنى الأصلي إلى الحرفة، بحيث يظهر منه هذه عند الإطلاق، ويحتاج انفهمام معناه الأصلي، وهو الحال، إلى القرينة الصارفة عن ذلك مطلقاً، بالنسبة إلى المصادر وأسماء الذوات، لكن لا مطلقاً، بل فيما يطلق على الحرفة غالباً، كالنساج والبناء والبقال والعطار، لا مثل القتال والأكال والسيار ونحوها، لعدم غلبة استعمالها فيها ذكر، بل الغالب إرادة المعنى الحالي، ومن المعلوم أيضاً عدم التصرف في هيئه فعال، الموضوعة للمبالغة في تلك الأمثلة.

وكما في صيغ المبالغة^(٢)، المأخوذة من أسماء الذوات مطلقاً، فإن الغالب إرادة الحرفة منها مع ما عرفت بالنسبة إلى الهيئة فيها أيضاً.

والدليل على ذلك التبادر من تلك المواد عند الإطلاق، وصححة سلب تلك الصيغ حينئذ عمن تلبس بالمبدأ بمعناه الحالي، فإنه يصح أن يقال لمن تلبس بفعل النسج مثلاً، أو بيع التمر، من دون أخذهما حرفة: إنه ليس بنساج، أو تمار، ولا يصح أن يقال: إنه ليس بناسج، وتامر.

(١) أي سواء كان بطريق الاشتراك أو النقل، وسواء كان المبدأ من أسماء الذوات او المصادر، لمحرره عفا الله عنه.

(٢) وكيفية نقل تلك الألفاظ إلى ما ذكر: أن العرف أطلقوها على من تكرر منه صدور المبدأ وتلبس به في أغلب الأحوال، فمن اتخاذ الفعل حرفة وصنعة إلى حيث استغنى بذلك عن القرينة، صارت حفائق عرقية لها قلنا. لمحرره عفا الله عنه.

وأما عدم ثبوت طروء الوضع عرفاً لغير ما ذكر بالنسبة إلى غير الحال من الملكة والحرفة، فلأنه لو ثبت، فهو إما بطريق المجر والنقل، وإما بطريق الاشتراك اللغطي، كما قيل.

وال الأول مفقود في المقام، فإن لازمه تبادر غير الحال، بحيث يتوقف اتفاقاً الحال على القرينة، وليس كذلك في المقام، فإنه إما محمل بالنسبة إلى الحال وغيره، كما هو كذلك في كثير من الأمثلة، وإما ظاهر في الحال، كما في بعض أمثلته الأخرى، فانتفاء اللازم يكشف عن انتفاء المزوم.

والثاني باطل في نفسه لما حققنا في محله - في مسألة المحاذ المشهور. أنه لا يمكن الاشتراك بواسطة غلبة الاستعمال، فإن اللفظ مالم يهجر عن معناه الأصلي - بغلبة الاستعمال - لا يعقل اختصاصه بالمعنى الثاني أيضاً، فراجع. هذا مضافاً إلى تبادر الحال في بعض الأمثلة.

نعم لا يبعد دعوى النقل في مثل: العادل والمجتهد - في عرف المتشرعاً - إلى الملكة، لكن الكلام في ثبوته بالنظر إلى العرف العام.

احتاج مدعى الاشتراك^(١)، بأنه اذا قيل: (رأيت كاتباً، ولقيت قارئاً)، يتوقف العرف في المراد، وينتظرون القرينة لتعيين المراد من الحال والحرفة، فيكشف ذلك عن اشتراك المبدأ فيما، وفي أمثالها عرفاً بين الحال والحرفة.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت - ان التوقف والإجمال لا يصلح لأن يكون علامة للاشتراك ، لكونه أعمّ منه، لوجوده في المحاذ المشهور أيضاً، والعلامة لابد أن تكون متساوية للمدلول، أو الأخص، فلذا لم يعده أحد من علماء الاشتراك .

(١) مدعى الاشتراك حسباً نسبة المحرر هو الآخوند المولى احمد الخوانساري (ره)، وقال في طبقات أعلام الشيعة ١: ٧٠ رقم ١٤٠ (الشيخ المولى احمد الخوانساري) ما ملخصه: بأنه كان من أعلام الشيعة في القرن الثالث بعد العشرة، ومن فحول علماء عصره للجامعين المتفتنين، أخذ العلم عن جماعة من الأعظم كالمولى أسد الله البروجري الملقب بمحجة الإسلام وشريف العلامة المازندراني ... وله آثار منها [مصالح الاصول] كتب الجلد الأول منه تلميذ المصنف الشيخ عبد الحسين البرسي عن خط أستاده، وكتب عليه ما سمعه من الدروس في [١٢٧٣] وله أيضاً الادعية المفرقة ...

(٢) مصالح الاصول.

نعم لو استدل بتبادر كل من المعنين من اللفظ، بمعنى تصورهما من نفس اللفظ عند الاطلاق مع التوقف في أن أيهما المراد، حيث إنه يجوز إرادة أكثر من معنى، لا تتجه الاستدلال، لكن الواقع ليس كذلك.

هذا، ثم إن الظاهر أنه لم يقع الخلاف من أحد في مجازية المبدأ الصالح لإرادة الملكة فيها في العرف أيضاً، وإنما اختلفوا في ثبوت الوضع بالنسبة إلى الحرفة فيما يصلح لإرادتها وعدهما اشتراكاً أو نقاً، فيكون إطلاق المبدأ على الملكة في نحو كاتب وقارئ مجازاً قطعاً، إذا أريدت الملكة من نفس اللفظ، لعدم ثبوت الوضع لها بوجه، مضافاً إلى تبادر الغير.

لكن الظاهر بناء الإطلاق في صورة حصول الملكة، دون الحال على تنزيل من له ملكة التلبس بالمبدأ منزلة المتلبس به فعلاً، وإرادة الحال من المبدأ بهذا الاعتبار، فيلزم التجوز بحسب العقل دون اللغة.

وكيف كان، فالنسبة بين الحال وبين كل من الملكة والحرفة، كالنسبة بين الأخيرتين، هي العموم من وجه.

والأمر واضح بالنسبة إلى الحال وغيرها.

وأما الأخيرتان، فحل الافتراق فيما من جانب الملكة، الاجتهد والعدالة، ومن جانب الحرفة مالا يحتاج في حصوله إلى تحصيل ملكة، مثل بيع التمر والخبز ونحوهما. ومورد الاجتماع فيها الحرفة التي يحتاج تحصيلها إلى صرف العمر في مدة طويلة لتحصيل قوة يقتدر بها على الفعل، كالخياطة والحياكة والصباغة ونحوها.

ثم إن مورد الخلاف في المسألة^(١) يعم جميع الأقسام، كما أشرنا إليه في تحرير النزاع، كما صرّح به غير واحد منهم، لاطلاق العنوانات، وعموم الادلة وتمثيلهم بالألفاظ الم موضوعة بأذاء الملكات والحرف، وبيان الشمرة على حسب اختلاف المبادئ، كما سترى، فما ذكره بعض الأعلام من اختصاص النزاع بما يكون المبدأ فيه حالاً، استناداً إلى حصرهم الخلاف فيما تلبس بالمبدأ وانقضى عنه

(١) تحقيق مقال متضمن لدفع بعض ما ربما يتخيل من اختصاص محل النزاع في المسألة ببعض الوجوه.
لمحرره عفا الله عنه.

في بيان الأقوال في اعتبار الذات المبهمة في المشتق ٢٩٣.....

ذلك ، نظراً إلى عدم تحقق الزوال إلا في الحال لعدم زوال الملكة والحرفه ، ليس بجيد.

ويرد مستنده ، بأنه لا ريب في إمكان زوال كل من الملكة والحرفه بعد حصولها ، إذ الأولى : قد تزول بالنسبيان الحاصل من ترك الاشتغال بالفعل في مدة طويلا ، كما تزول الثانية أيضاً بالإعراض وترك الاشتغال ، مع عدم قصد العود والاشتغال بما يضادها من الحرف والصنائع ، بل بدونه أيضاً ، مع قصد الإعراض وترك الاشتغال ، فإن زوال كل شيء بحسبه ، فالنزاع يعم الجميع ، إلا أن التلبس بالمبادئ يختلف باختلاف المبادئ ، ولا كلام لنا باعتبار ذلك . فافهموا واغتنم .

الثالث :^(١) "ذوات الخارجية أعني الجزئيات الحقيقة التي تكون معرضة للمبادئ في الخارج ، غير داخلة في مفهوم المشتق ، بلا خلاف أجده ، ولا بد من خروجها وإلا لزم أن تكون المشتقات موضوعة للخصوصيات على سبيل عموم الوضع ، وخصوص الموضوع له ، ولا قائل به ، بل الظاهر اتفاقهم على كون المفهوم فيها كلياً ، ولذا وقعت موضوعات للقضايا المعتبرة في المعاورات الذالة على ثبوت المحمولات لكل فرد من أفراد الموضوع ، ولو لاه للزم استعمالها في أكثر من معنى واحد ، حيث يراد بها جميع الخصوصيات ، وهذا باطل .

وأيضاً لو ثبت ذلك لزم حل الذات على الذات وتوصيفها بها في قوله : (زيد ضارب) و(زيد القائم) ولا ريب في فساده .

وحل المشتق في المثالين على المجرد عن الذات - بقرينة الحمل والتوصيف - مستلزم للتجوز في الاستعمالات الغير المتناهية الثابتة في المعاورات ، ولا يلتزم به أحد جداً .

هذا مضافاً إلى كفاية الأدلة الآتية في مورد الخلاف عن التكلم هنا . وكيف كان ، فكما لا ينبغي الريب في عدمأخذ الذوات الخارجية في مفاهيم المشتقات ، كذلك لا ينبغي [الريب] في عدم دلالتها على شيء من

(١) أي التنبية الثالث .

خصوصيات الذّوات، مثل كون المعروض جسماً في نحو الأبيض والأسود، وإنساناً في نحو الضاحك والكاتب، وهكذا، لعدم حصول الانتقال إلى نحو ذلك من خصوصيّات الألفاظ المشتقة قطعاً، وإلا لزم أن لا يصح قوله: الجسم الأسود والأبيض، لكونه حينئذ من باب توصيف الأعم بالخاص، كقولك: الحيوان الإنسان، ولا ريب في بطلان التالي، ضرورة صحة التوصيف في المثال ونحوه.

مع أنَّ المعتبر في المفهوم إنْ كان هو العنوان الخاص، من حيث وجوده في الخارج، فيلزم حمل الذّات على الذّات وتوصيفها بها، على حسب ما مرّ بيانه في رد دخول الجزئيات الحقيقة في مفهوم المشتق. وإن اعتبر لا بشرط، فلا يصح، لأنَّ المبادئ غير جارية على تلك العనوانات في الذهن، بل من عوارض الماهيات الخارجية، فكيف يعتبر في المشتق تلبسها بالمبادئ إذ على هذا يصير قوله: الأسود، معناه مفهوم الجسم المتصور في الذهن المتلبس بالسواد، وهذا مما يُضحك الشكليًّا، ضرورة عدم إمكان عروض المبدأ الذي هو السواد بالمفهوم الذهني، وإنما هو عارض لجزئياته الحقيقة المتحققة في الخارج، وهكذا في سائر أمثلة المشتقات. وكيف كان، فهذا يديهي لا حاجة فيه إلى تجثّم الاستدلال، فلنأخذ بالكلام فيما هو محل للخلاف في المقام.

فنقول: إنهم بعد اتفاقهم ظاهراً على خروج الذّوات الخارجية عن مفهوم المشتقات - كما عرفت - اختلفوا في اعتبار الذّات المبهمة المفسرة بالشيء في بعض العبارات في مفهوم المشتقات على أقوال:

أحدها: الدخول مطلقاً، وهو المحكي عن العلامة (قدس سره) في

التهذيب^(١) وابن الحاجب في المختصر^(٢) والغضدي في شرحه^(٣).

(١) تهذيب الأصول: ١٠، الفصل الرابع في الأسماء المشتقة عند قوله: ومفهوم المشتق شيء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء.

(٢ و ٣) مختصر الأصول لابن الحاجب وشرحه للغضدي وسماه بـ (حواشى بر شرح مختصر) الجزء الأول: ١٧١، ١٧٢، وقد نصّهما: أما نص المختصر لابن الحاجب فهذا لفظه: المشتق ما وافق أصلًا بمحرفة الأصول ومعناه وقد يزيد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل... إلى آخره. وأما نص الغضدي في شرحه فهذا لفظه: أقول: اشتترط في المشتق أمور (إلى أن قال): ثالثها الموافقة في المعنى، بأن يكون فيه معنى الأصل، إنما مع زيادة كالقرب والقارب، فإنَّ الضارب ذات ثبت له القرب.

ثانيها: الخروج مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة من المحققين، وعن المحقق السيد الشريف^(١) والعلامة الدواني، واختاره بعض المحققين من المتأخرین - أيضاً - في تعليقاته على المعالم^(٢).

ثالثها: التفصيل بين أسماء الآلات وغيرها فقيل بالأول في الاول، وبالثاني في الثانية، وخير الثلاثة أوسطها، وفاقاً لشيخنا الاستاذ وسيدنا الاستاذ دام ظلهمأ أيضاً.

لنا على ذلك وجوه أوطاها: التبادر، فإن المتبادر من نفس الألفاظ المشتقة هي العనوانات العرضية الجارية على الذوات على أنحاء الجريان، بحسب اختلاف المشتقات، لآذات ما مع تلك الععنوانات، فإننا لانفهم من الضارب، والقاتل والراكب والكاتب - مثلاً، إلا ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زننده و كشنده و سواره و نويسنده) كما مر، ولا ريب أن هذه المعاني مفاهيم عرضية تجري على الذوات على سبيل الحمل والتوصيف، لكونها من وجوه الذوات الصادقة عليها ومن مزاياها الحاكمة عنها، فإن لكل شيء عنوانات وجوهها صادقة عليه، يعبر عنه بكل واحد من تلك الوجوه، لاتحاده معه في الوجود، كما يعبر عن زيد، تارة بكاتب و أخرى بقارئ وثالثة بصاحب، ورابعة بعالم، وخامسة بأنه ابن فلان، أو أبوه أو صاحبه، أو عدوه، وسادسة بإنسان أو حيوان أو صاحبك، إلى غير ذلك من الوجوه الصادقة عليه من الوجوه العرضية، كما هو مفاد المشتقات، ومفاد بعض الجوامد، كالابن والأب والزوج والزوجة وأمثالها، أو الذاتية كما هو مفاد الغالب منها، كما في الحيوان والانسان والحجر والشجر والماء والتراب، وغير ذلك مما لا يكون الموضوع له فيها هو نفس الذات بما هي، بحيث لا تختلف باختلاف بعض الوجوه الصادقة عليها المتحقق لها في حال، وتبدلها إلى وجه آخر، بل باعتبار وجه خاص من تلك الوجوه، بمعنى أن الموضوع له في هذا القسم أيضاً هو نفس الوجه الخاص الصادق

(١) شرح المطالع: ١١ انظر عبارة السيد في المامش فإنه قال عند قول الشارح (والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً إلا أن معناه شيء له المشتق منه) بما هذا لفظه: يرد عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً... إلى آخره.

(٢) هداية المسترشدين: ٧٦ انظر مبحث المشتق.

على الذّات، لا هي معه أو بشرطه، فيكون الحال فيها من هذه الجهة هو ما اخترنا في المشتقات من خروج نفس الذّوات عن حقيقة اللّفظ، وإنّما الموضوع له اللّفظ هو الوجه لغير.

إلا أنّ الوجه المعترض في المشتقات من الأمور العرضية، نظير بعض الجوامد - كما مرّ. وفي هذه من الأمور الذّاتية، فإنّها هي الصور النوعية التي يختلف الشيء باختلافها، فيتبعه الاختلاف في صدق الاسم، ولذا لا يصدق الكلب على المستحيل منه ملحاً، أو تراباً، وكذا في أمثالها.

وبالجملة، فالحال في الجوامد، بكلّ قسميه - إذا لم يكن من الأعلام الشخصية هو ما حققنا في المُشتق، من جهة كون الموضوع له هو الوجه.

وأما الأعلام، فالظاهر أنّ الغالب اعتبار عنوان خاص فيها أيضاً، ووضع الاسم لذلك العنوان المتّحد مع ذات الشخص.

نعم يمكن أن يضع أحد لفظ زيد - مثلاً - ذات ابنه الذي سيولد من غير ملاحظة عنوان شطراً أو شرطاً، أو وضع اللّفظ لنفس هذا العنوان، فيدلّ اللّفظ حينئذ على الذّات أصلّة، كما أنه دالٌّ عليه في المشتقات وأمثالها من الجوامد مما يكون الموضوع فيها هو نفس الوجه تبعاً - من باب الالتزام - نظراً إلى عدم إمكان انفكاك تلك الوجوه عن ذاتِ ما، واتحادها معها، كما عرفت.

وكيف كان، فلما كانت الذّات معروضة لتلك الوجوه العرضية المستفادة من المشتقات، ككونها معروضة لغير تلك الوجوه في غير المشتقات، والارتباط التام حاصل بين العارض والمعروض، فيحصل الانتقال إلى ذاتِ ما، من الانتقال إلى المفهوم العرضي - على سبيل الالتزام - كما في غيره من لوازيم المعاني، وهذا هو المنشأ لتوهم الدخول.

وتعبر بعضهم عن معنى اسم الفاعل بن قام به المبدأ، وعن معنى اسم المفعول بن وقع عليه، إنما هو لتسهيل البيان وتفهيم المعنى، وتعريفه على الوجه الأوضح لضيق مجال البيان بالنسبة إلى نفس المعنى، لا أنه تفسير لمعنى اللّفظ، ويكتفي في مقام التعريف انطباق المعرف - بالكسر - على المعرف، وصدقه عليه،

وإن كانا متغايرين في الحقيقة، فإنَّ الصدق يحصل بمجرد اتحاد كلا الأمرين في الوجود، وإنْ كانا في الواقع موجودين بوجود واحد. فلذا يجوز تعريف الصاحك بأنه الإنسان، أو حيوان ناطق -مثلاً-. ويجوز العكس أيضاً، فيقال: الإنسان هو الصاحك.

فنقول فيها نحن فيه إنه لما كان تحقق الوجه المذكورة مستلزمًا لتحقق الذات معها، لكونها من عوارضها، والمفروض أنها موجودان بوجود واحد، فكلما صدقت هي صدقت الذات، فيصَحُّ تعريف المصدق الخارجي بكل منها، لكونه متحدةً مع كل منها فعلًا هذا، لا يكشف تعريف شيء بأمر عن اعتبار جميع ما ينحل إليه هذا الأمر في المعرف، بل هو أعمَّ.

هذا، مع أنَّ اخلال معنىٍ إلى أجزاء -بالدقائق الحكيمية- لا يوجب اعتبار تركب المعنى المذكور من تلك الأجزاء عند الوضع، ليكون كل جزء جزء من الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، بل ربما يضع الواضح لفظاً لمعنىٍ لا يدري أنَّ حقيقته ماذا، وإنما يلاحظ هذا المعنى بوجهه من وجوهه، ككونه معنىٍ اللفظ الفلاني في اللغة الفلانية، كأن يوضع لفظ الذئب -مثلاً- لما يعبر عنه بالفارسية بـ(گرگ) مع ملاحظته بهذا الوجه، أي ما يعبر عنه بـ(گرگ) بل الغالب في الأوضاع البشرية ذلك، فإنهم كثيراً ما يضعون لفظاً لمعنىٍ لا يعرفون حقيقته، وإنما يعرفها الحكيم، والعرف أيضاً لا يفهمون تلك المعاني، إلا على وجه لاحظه الواضح.

وكيف كان، فالمدار في بساطة معنىٍ اللفظ وتركيبه على ملاحظة الواضح، لا على اخلال المعنى -في نظر العقل-. فلذا لم يقل أحد بكون دلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق تضمناً، مع أنَّ معناه -في نظر العقل- ينحل إليهما.

وعلى فرض تسليم أنَّ المدار -فيما ذكر- على التركب والبساطة -في نظر العقل^(١)- مع أنه لم يقل به أحد، فلا يرد علينا في المقام شيء، لما قد عرفت من خروج الذات عن حقيقة معاني تلك الألفاظ، وإنما هي معروضة لها لا تنفك عنها.

(١) في نسخة الأصل ذكر بدل العقل النقل ولكن الظاهر أنه سهو.

الثاني: أن الذات لو دخلت في مفهوم المشتقات، فالدال عليها إما المادة أو الهيئة أو هما معاً والكل باطل.

أما الأول، فلأنَّ المادة لو دلت عليها بالوضع، للزم أن تكون داخلة في مفهوم المصادر أيضاً، لأنَّ معانِي الماد -في ضمن المشتقات-. عين معانِي المصادر بالاتفاق، كيف؟ وقد ذهب جماعة إلى أنَّ الماد -في ضمنها- غير موضوعة بوضع على حدة، بل وضعها وضع المصادر، ولا يعقل معه المغايرة في المفهوم باعتبار اختلاف الهيئة، ولللازم باطل بالاتفاق على عدم دخول الذات في مفهوم المصادر، وبأنَّها لو دلت عليها للدلت على النسبة أيضاً، فلم يبق فرق بينها وبين المشتقات.

وأما الثاني: فللاتفاق على أنَّ الهيئة في المشتقات لا تفيد أزيد من الربط بين الحدث والذات، مضافاً إلى قضاء التتبع في سائر الهيئات الموضوعة بعدم وضع هيئة بازاء معنى مستقل، وقد صرَحوا بأنَّ معانِي الهيئة معانٍ حرفية، فتأمل^(١).

أما الثالث: فلأنَّ مدلول المشتقات موزع على الهيئة والمادة فدلول المادة هو الحدث، ومدلول الهيئة الربط والنسبة، والتفسير بهذا النحو ثابت بضرورة اللغة، سواء قلنا: بأنَّ وضع الماد في ضمن المشتقات وضع المصادر، أو أنها موضوعة بوضع آخر.

الثالث: أنَّ مفهوم المشتق على هذا التقدير إما الذات المبهمة من حيث اتصافها بالمبأ، بأن يكون التقيد بالاتصاف داخلاً والقيد خارجاً، أو مجموع ذات ما والمبدأ والنسبة، فيكون مركباً من الامور الثلاثة، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلاستلزم خروج المبدأ عن مفهوم المشتق، وهو باطل بالضرورة والاتفاق.

وأما الثاني: فلأنَّ قضيته في مقام الحمل في نحو قوله: زيد ضارب، أن يلاحظ إطلاق كل من الأجزاء الثلاثة على أمر من الامور الخارجية، فيطلق ذاتاً ما في المثال على خصوص زيد والمبدأ الكلي على المبدأ الخاص اللاحق به، والنسبة

(١) سبجي، وجه التأمل. محرره قدس سره.

الكلية على الربط الحاصل بين المبدأ والذات، لأن قضية الحمل اتحاد المحمول مع الموضوع في الوجود الخارجي، ومن البين أن هذا المفهوم المركب غير متجدد مع ذات زيد التي هي موضوع القضية، بل كل جزء منه متجدد مع شيء في الخارج على حسب ما ذكر.

لا يقال: إن هذا لازم على القول بعدم الدخول مطلقاً أيضاً بالنسبة إلى المبدأ والربط، فإن المفهوم حينئذ أمر بسيط منتزع من الأمر الخارجي بلاحظة اتصافه بالمبدأ، واتحاده مع الموضوع بالاعتبار، لعدم وجود متلازم لهذا المعنى العرضي -في الخارج- على حسب الذاتيات، حتى يعتبر اتحاده على سبيل الحقيقة.

ولا يندفع بذلك ما يلزم من المحدود على فرض تركيب المفهوم، لأنه لازم للاطلاق الذال على الاتّحاد في الجملة، ومع فرض بساطة المفهوم لا يكون إلا باعتبار واحد، بخلاف صورة التركيب، فإن الاطلاق حينئذ بالاعتبارات الثلاثة^(١).

الرابع: ما استفدناه من المحقق السيد الشريف -في حاشيته على شرح المطالع- على قول الشارح في شرح كلام المصنف في تعريف النظر، بأنه ترتيب أمور حاصلة في الذهن يتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

قال الشارح: وإنما قال: أمور؛ لأن الترتيب لا يتصور في أمر واحد، المراد بها ما فوق الواحد، ثم قال: والأشكال الذي استصعبه قوم بأنه لا يتناول التعريف بالفصل وحده، ولا بالخاصة وحدها، مع أنه يصح التعريف بأحدهما على رأي المؤخرین، حتى غيروا التعريف إلى تحصيل أمر، أو ترتيب أمور، فليس من تلك الصعوبة في شيء.

أما أولاً: فلان التعريف بالفردات إنما يكون بالمستقات، كالناتق

(١) وحاصل الفرق بين القولين أن النسبة بين المحمول والموضوع في قوله (زيد ضارب) هي النسبة بين الكل والجزء على القول بدخول الذات في مفهوم المشتق، فلا يصح الحمل، لأن قضيته اتحاد المحمول مع الموضوع، والكل والجزء ليسا كذلك ، بل جزء منه متجدد مع الموضوع ومن نسبة الكل إلى الجزئي على ما اخترنا، بساطة المعنى حينئذ وصدقه على زيد الذي هو الموضوع، فيصح الحمل لاتحاد الموضوع والمحمول في الوجود حينئذ، لحرره عفا الله عنه.

والضاحك والمشتق، وإن كان في اللفظ مفرداً، إلا أن معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركباً^(١).

فأورد السيد على هذا الجواب، بأن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبتت الشيء لنفسه ضروري، انتهى^(٢).

وحاصل الوجه المستفاد -من كلام السيد- أنه لو اعتبر الشيء أو الذات في مفهوم المشتق، فهو إما مفهوم أحدهما أو مصادقه الخارجي، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلأنه من المشتقات الناطق، ولازمهأخذ مفهوم أحد الأمرين في مفهوم الناطق، ولا ريب أن مفهوم الشيء، أو الذات من الاعراض العامة، فيلزم دخول العرض العام في الفصل، وهو الناطق، للاتفاق على كونه فصلاً للإنسان، واللازم باطل بالاتفاق، وبديهي العقل؛ إذ فصل كل شيء هو المقوم بذلك الشيء، ويستحيل كون الأمر العرضي مقوماً لحمله.

وما يقال: من أن المراد بالناطق -الذي يعده ذاتياً- هو النطق، ليس بشيء؛ فإن الذاتي يحمل على ما تحته من غير تأويل، ولا يصح حمل النطق كذلك.

وربما قيل: بأن المصطلح عند أهل الميزان في نحو الناطق ما تجرد عن الذات، وهذا هو الذي حكموا بكونه ذاتياً لما تحته.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة بقاء الناطق على المعنى الأصلي في ألسنتهم، وعدم ثبوت اصطلاح جديد منهم فيه بوجه، وإنما يقولون بكونه فصلاً بمعناه اللغوي.

وأما الثاني: فلأنه مستلزم لانقلاب كل قضية ممكنة بالإمكان الخاص إلى الضرورة، كما في قوله: (زيد ضارب أو كاتب أو ضاحك)، فإن الشيء أو الذات الذي له الضحك -على هذا- عين زيد ونفسه، وثبتت الشيء لنفسه ضروري، واللازم باطل بالاتفاق على أن ثبوت تلك المحمولات لتلك الموضوعات

(١ و ٢) شرح المطالع: ١١، انظر المتن والمhamsh.

ممكن بالإمكان الخاص، بمعنىً أن شيئاً من وجوده وعدمه ليس بضروري، فتأمل.

الخامس: أن الذات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقات للزم توصيف الأعم بالأخص في نحو قوله: ذاتُ أسود، أو شيءُ أبيض، فيلزم أن لا يصح؛ لعدم صحة التوصيف على الوجه المذكور، كما في قوله: الحيوانُ الإنسان، واللازم باطل، لصحة التوصيف في نحو المثالين بالاتفاق، بل الضرورة.
لا يقال: إن توصيف الأعم بالأخص شائع في المخاورات، كما في قوله:
حيوان ناطق، فكيف يقال بعدم جوازه؟!

لأننا نقول: الممنوع منه هو الأعم والأخص بحسب المفهوم، لا المصدق كما في قوله: الحيوانُ الإنسان، حيث أن مفهوم الحيوان جزء لمفهوم الإنسان، بخلاف حيوان ناطق، فإن مفهوم ناطق يبيّن مفهوم الحيوان، بمعنى أنه ليس أحدهما جزءاً للآخر، وإنما يتتصادقان في أمر واحد، وهو الإنسان فلا نقض.

السادس: أنه لو كانت الذات داخلة في مفهوم المشتق، لزم تكرار الذات في حل المشتق، في قوله: زيد ضارب -مثلاً- ولازمه حمل الذات على الذات، مع أن القائم بزيد ليس إلا الوصف، لاستحالة قيام الذات به، كما هو واضح، أو تحرير المشتق عن الذات، فيكون مجازاً، وهو ضروري البطلان، وهذا بخلاف ما لو قلنا: بخروج الذات وعدم اعتبارها شطراً، حتى يكون دلالة اللفظ عليها بالتضمن، أو شرطاً فيدل عليها بالالتزام البين، وهذا واضح.

هذه جملة وجوه القول المختار، متلقى بعضها من الأعلام الأخيار، لكن المعتمد على الأول، وكفى به حجة ودليلًا، وينبغي الاعتماد على الثالث أيضاً، وبعده على الخامس، ثم السادس^(١).

وأما الثاني والرابع، وان كانوا لا بأس بهما في مقام المخاصمة والإلزام على الخصم، إلا أن الإنصاف يأبهما.

أما الأول منها، فلأن المتبادر من هيئات المشتقات ليس إلا المفاهيم

(١) الترتيب بين تلك الوجوه بالنظر إلى كون بعضها أجمل من بعض. لمحرره عفا الله عنه.

المنتزعه من قيام المبدأ بالذات على أنحاء القيام باختلاف الهيئات والمبادئ لاربط المبادئ إلى الذوات، ليكون معانها حرفيّة، فإنّ المتّبادر من هيئة اسم الفاعل مطلقاً من المجرد والمزيد فيه، وكذا هيئات الصفات المشبهة - هو كليّ المفهوم المنتزع من قيام المبدأ نفسه بالذات، على نحو الصدور في الأولى، وعلى نحو الثبوت في الثانية، وهو المتّبس على أحد الوجهين بالمبدأ المطلق الشامل لجميع المبادئ، ويكون كليّ واحد من المبادئ قرينة معينة للفرد الذي أطلقت عليه تلك الهيئات، من باب إطلاق الكلّي على الفرد، وتعيين الفرد بداع آخر، وهو المبدأ الخاص، فيكون استفاده الفرد من خصوص الأمثلة من دالين، فالميئه في الضارب مطلقة على المفهوم الكلّي وتحيّث الخصوصية وهو (زننده) من مادة الضرب، وهكذا في سائر الأمثلة.

والمتّبادر من هيئة اسم المفعول من المجرد والمزيد فيه أيضاً، إنما هو المفهوم الكلّي المنتزع من قيام المبدأ بالذات على نحو الواقع، وهو المتّبس بالمبدأ المطلق على هذا النحو، وتفهم خصوصية الأفراد من خصوص المواد، كما ذكر.

والمتّبادر من صيغة المبالغة هو كليّ المفهوم المنتزع من قيام بالمبدأ الذات على نحو الكثرة، وهكذا إلى آخر الهيئات.

وبعبارة أوضح: إنّ الذوات الخارجية قد تتّبس بمبدأ الضرب على نحو الصدور، وقد تتصف بمبدأ القتل كذلك، وقد تتصف بمبدأ الأكل كذلك، وهكذا إلى آخر المبادئ، وأنت إذا لاحظت تلبسها بواحد من تلك المبادئ الخاصة على الوجه المذكور، تنتزع من قيام هذا المبدأ الخاص بها - على التحو المذكور. عنواناً بسيطاً عاماً صادقاً على ذاتٍ أخرى غير هذه إذا تلبست بهذا المبدأ على هذا التحو. وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زننده) إذا تلبست الذات بالضرب على التحو المذكور وبـ (كشنده) إذا تلبست بالقتل على التحو المذكور، وهكذا، فتنزع بلاحظة تلك التلبسات عناوين خاصة.

ثم إذا لاحظت تلك العناوين ترئ بينها قدرًا جامعاً جدأً، ولو طالبتنا بالتعبير عنه، فالعذر ضيق مجال التعبير، والحالة على الوجдан.

فنقول: إنَّ هيئات أسماء الفاعلين والصفات المشبهة موضوعة لهذا القدر الجامع بين العనوانات المذكورة المنتزعه من قيام المبادئ الخاصة بالذوات، وقس عليها الحال في مفهوم الصفات المشبهة، فإنه أيضاً أمر منتزع من قيام المبدأ بالذات على نحو الثبوت فيجري فيها الكلام إلى آخره.

ثم إنَّ الذوات قد تتلبس بمبدأ الضرب على نحو الواقع، وقد تتلبس بمبدأ القتل على نحو الواقع، وقد تتلبس بمبدأ الجرح على هذا النحو، وهكذا إلى آخر المبادئ المجردة.

وأنت بعد ما لاحظت قيام الضرب بها -على النحو المذكور- تنتزع منه عنواناً بسيطاً صادقاً على غير تلك الذات إذا تلبست به -على هذا النحو-. وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زده شده) أو قيام القتل بها -على النحو المذكور-. فتنزع منه عنواناً كذلك، يعبر عنه بالفارسية بـ (كشته شده) أو قيام الجرح فتنزع عنواناً يعبر عنه بالفارسية بـ (زخم خورده) وهكذا إلى آخر المبادئ المجردة، وأنت ترى عنواناً جاماً بين تلك العناوين بالوجودان.

فنقول: إنَّ هيئة مفعول موضوعة لهذا العنوان الجامع، وقس عليه الحال في هيئة اسم المفعول من المزيد فيه.

وأنت بعد هذا البيان تعرف الحال بمقاييس ما ذكرنا في صيغ المبالغة، وأسماء المكان والآلة والتفضيل، فلا نطيل الكلام.

فخلاصة الكلام: أنَّ كلَّ واحد من هيئات المشتقات موضوعة للقدر الجامع بين تلك الععنوانات المنتزعه، الخاصة بالنسبة إلى هذا القدر الجامع، والعامة بالنسبة إلى ما تحتها قطعاً؛ لقضاء التبادر، ومعه لا يصفع إلى دعوى عدم وضع هيئات مطلقاً لمعنى مستقل، وتصريح جماعة بذلك إما محمول على هيئات الأفعال فقط، أو على خلاف التحقيق.

هذا، وأما الوجه الثاني من الوجهين الذي هو رابع الوجوه المتقدمة، فوجه الضعف فيه: أنَّ الضروري إنما هو ثبوت نفس الذات لنفسها، وأما ثبوتها مقيدة بوصف، فهو ممكناً بالإمكان الخاص.

هذا، مع أنه على تسلیمه يرد على من اعتبر خصوصية ذات من الذوات الخارجية، والمدعى للاعتبار لا يدعها، بل الذي يدعها إنما هو اعتبار ذات مبهمة متعددة بين الذوات الخارجية، نظير النكرة، لا مفهوم الذات، ليرد الشق الأول من الدليل، ولا خصوصية من خصوصية الذوات، ليرد الشق الأخير؛ إذ لا ريب أنّ الذات المبهمة على هذا القول في (ضارب) في قوله: زيد ضارب، ليست ضرورية الثبوت لزيد -معنى أن يكون اتحادها معه ضرورياً- بل يمكن الاتحاد وعده بالامكان الخاص، فكيف بوصف هذه الذات المبهمة، فافهم.

وكيف كان، فالتبادر يغنينا عن تكليف بعض الوجوه.

مضافاً إلى كفاية غيره من الوجوه المتقدمة، غير ذينك الوجهين، فحينئذ لا ينبغي الارتياح في خروج الذات عن مفهوم المستقات.

لا يقال: فعلى هذا ما الفرق بين المصادر والمستقات؟ إذ المتصور في المقام إنما هو الحدث والذات، فإذا خرجت الثانية عن مفهومها، فلا يبقى فرق بينها وبين المصادر، فما الفارق حينئذ في صحة إطلاقها على الذوات الخارجية، وحملها عليها دون المصادر؟ فان كان مناط صحة الإطلاق والحمل فيها هو عدم انفكاكها عن الذات، فهو موجود في المصادر أيضاً، وإن كان غيره فبيته.

لأنّا نقول: الفارق أنّ مفاهيمها - كما عرفت- هي الأوصاف الجارية على الذوات القائمة بها قيام الحال بال محل، بخلاف المصادر فإنّها موضوعة لنفس الحدث المتغير في الوجود مع الذات، وان كان له قيام بالذات، إلا أنه لم يلاحظ في وضعها.

مضافاً إلى أنّ هذا القيام يغاير قيام الحال بال محل، الذي هو المعتبر في المستق، فإنه من قيام الأثر بذى الأثر^(١).

ومن هنا لا يصح حمل المصادر على الذات، إلا بطريق المبالغة، فيكون حمل هوهو، ويصح حل المستقات عليها بالحمل المتعارفي دائماً.

(١) قيام الحال بال محل إنما هو بصفة حل الحال عليه بالحمل المتعارفي المصافي، ولا ريب أنه لا يصح حل الأثر على ذيه، فيقال لزيد الضارب أنه ضرب لمحزره عفا الله عنه.

والحاصل أنَّ مفهوم المشتقات عبارة عن الوصف على مصطلح النحوين، ومفهوم المصادر هو الوصف المقابل للذات، والأول لما كان من وجوه الذات وعنوانيه فالمصحح لحمل المشتقات على الذوات هذا، بخلاف المصادر، حيث إنَّ معناها الحدث المغاير للذات في الوجود والخارج عنها، غير المنطبق عليها بوجه، ولذا لا يصح حمله عليها، ضرورة أنَّ قضية الحمل الاتِّحاد في الوجود، وقيام المحمول بالموضع بنحو من القيام، وإن اعتبر التغاير بينها -حقيقة أو اعتباراً- بحسب المفهوم، حتى يصح الحمل.

وكيف كان، فالمراد بصححة الحمل في المقام إنَّها هو صحته بالحمل المتعارفي، المعبر عنه بحمل ذو هو، المقابل لحمل هو هو، لا ما سبق إلى بعض الأوهام من أنَّ حل ذو هو، هو أنَّ يقدر ذو في طرف المحمول، بأن يكون مأخوذاً في مفهومه، حتَّى يكون معنى (ضارب) ذو ضرب، والا لعاد المذكور، من أخذ الذات في مفهوم المشتق المانع من الحمل.

في هذا كله يتضح الفرق والفارق، ومناط صححة الحمل في المشتقات دون المصادر^(١).

وهذا الذي ذكرنا يجري في الأفعال أيضاً، فإنَّ الذات خارجة عنها، ولذا يصح حملها على الذوات، بل يجري في غير الأسماء الموضعة للذوات الخارجية، وهي الأعلام الشخصية -أيضاً، كما مرَّت الإشارة إليه آنفاً، كالحيوان والانسان، والرجل، والمرأة ونحوها، فإنَّ الموضوع في جميعها نفس عنوانات الذوات الخارجية وجوهها، لا هي من حيث هي، ولا باعتبار العنوان شرطاً أو شطراً، ومن هنا يكون حملها على الذوات من الحمل المتعارف.

وتوضيع ذلك: أنَّ الأمر في وضع غير المصادر من الأسماء لا يخلو عن

(١) وقد يدفع الاشكال المذكور بأنَّ المأمور في مفهوم المصادر للجريدة هي الأحداث بشرط (لا)، وفي مفهوم المصادر التي في ضمن المشتقات هي الأحداث لا بشرط، فلذا يصح حملها على الذوات. وفيه مالا يخفى على المتأمل، وسيجيئ توضيح ضعفه في البحث الآتي في المشتق فانتظر. محرره عفا الله عنه.

أمين:

أحدهما: أن يلاحظ الواضع نفس الذات ويوضع اللُّفظ لها، من حيث هي هي مجرد عن جميع العوانات، وهذا لا يكون إلا في الأعلام الشخصية، كزيد وعمرو - مثلاً. وأما الزَّيدية والعمريَّة، فليستا بما تقبلان اعتبارهما في الوضع؛ فإنَّها وصفان متزعمان بعد التسمية والوضع.

ثانيهما: أن يلاحظ وجهاً من وجوه الذات، وعنواناً من عناوينها المتكررة الصادقة عليها، ويوضع اللُّفظ له لرفع الحاجة عند إرادة تعريف الذات والإشارة إليها بوجهها، كما في غير الأعلام من أسماء المستعقات وغيرها، وإن كان بينها فرق من جهة أخرى، وهي أنَّ المبدأ في المستعقات أمر متصل متقدم على المستق، ويعتبر المستق بعد ملاحظة انتسابه إلى الذات، ولذا سميت المستعقات بها، وفي الجواب مُرْ جمود من نفس العنوان، الذي وضع له اللُّفظ كالإنسانية في الإنسان، والحيوانية في الحيوان، وهكذا، فالامر فيها يعكس المستعقات، فلا يكون لها مبدأ حقيقة، ولذا سميت جوامد، وحكم بكون الاستئناف في مثل الرجولية والانسانية ونحوه جعلياً.

Books.Rafed.net

هذا بالنسبة إلى غير أوصاف الله تعالى.

وأما حملها، فيكون من حمل هو هو، وإن كان المحمول بصورة المستق، فيقال: الله تعالى قادر أو عالم، ونحو ذلك من أوصاف الذات، وإنما لم يعبروا بقول: (الله تعالى عِلْم أو قدرة) حفظاً على القاعدة النحوية بحسب الصورة، من حيث إنَّ بناءهم على عدم صحة حمل زنة المصدر على الذات.

ثم إنَّ ما حققنا ظهر مزيد توضيح لاندفاع ما يقال: من أنَّ المستق مشتمل على نسبة ناقصة تقيدية، كما ظهر ضعف ماقيل: من أنَّ المستق، وإن كان بسيطاً إلا أنه في ظرف التحليل مركب من الذات والصفة، ضرورة عدم قضاء تحليل المعنى بخروجه عما عليه، مع ما عرفت من خروجهما حقيقة في ظرف التحليل، وأنَّها معروضة لتلك العوانات متحدة معها، لا مأخذة في مفهوم

في حجية القائل بدخول الذات المبهمة في المشتق والقائل بالتفصيل ٣٠٧
المستقات أو في حقائقها، فافهم واغتنم.

احتاج القائلون بالدخول أيضاً بوجهه:

الأول: التبادر، فإن المتبادر من لفظ المشتق عند الاطلاق هو ذات ثبت لها المبدأ.

وجوابه: أن ذاتاً ما تفهم من نفس مفهوم المشتق من جهة كونها معروضة له، لامن حاقد اللّفظ، فالدلالة التزامية لا تضمنية.

الثاني: إجماع النحاة حيث فسروا اسم الفاعل بن قام به المبدأ واسم المفعول بن وقع عليه.

وجوابه: علم سابقاً، وتوضيحة: أن التعبير بذلك لتسهيل البيان، وإلا فظاهر قوله المذكور كون المدلول في الاسمين هو ذات ما، من حيث قيام المبدأ بها، أو وقوعه عليه على وجه يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، ولا يقول به أحد من الفريقين.

هذا مع أن إجماعهم لا يعبأ به بعد قيام الأدلة القاطعة على خلافه.

الثالث: أنه لو لم يكن الذات داخلة في مفهوم المشتق، للزم كونه مجازاً في نحو قوله: جاعني العالم، أو الابيض، أو الاسود، ونحو ذلك مما يراد به الذات قطعاً، التالي باطل اتفاقاً، فكذا المقدم.

وفيه: أن المشتق -في الأمثلة المذكورة وأمثالها- إنما يراد به المفهوم المجرد عن الذات، ويطلق على الذات الخارجية من باب إطلاق الكلي على الفرد، كما عرفت.

الرابع: أنه لو كان مفهوم المشتق هو المفهوم العرضي المجرد عن الذات، لما صح تعلق الأحكام به لعدم مقدوريته.

وفيه: أنه إذا أريد بالمشتق الحكم عليه بشيء يطلق على الذوات الخارجية، -من باب إطلاق الكلي على الفرد- يكون المتعلق للحكم هي تلك الذوات، لا المفهوم، كما في الجوامد الموضوعة للمعاني الكلية.

مع أن عدم صحة الحكم بنفس تلك المفاهيم مسلم، إذا كان بشرط عدم

الذوات الخارجية. وأما لا بشرط، فلا شبهة في مقدوريته باعتبار ذات من الذوات، التي هي من أفرادها، وإنما يجري ذلك في غير المشتقات من الأسماء الموضوعة للمفاهيم الكلية.

الخامس: أنه لو لم يؤخذ ذات ما في مفهومها، لزم أن لا يصح استعمالها بدون ذكر المتعلقات من الذوات، إذ مفهوم المستق - حينئذ - هو مجرد المبدأ والربط، ومن البين أن الرابط بين الشيئين أمر إضافي، لا يمكن تعقله بدون تعقل المنتسبين، فكان بمثابة المعاني الحرفية، وبالتالي باطل قطعاً، إذ كثيراً ما يستعمل المستق في المحاورات بدون ذكر الذات، كما في قولك : جائني العالم، ورأيت الأبيض، ومررت بالأسود ونحو ذلك.

وجوابه: قد مر في طي أدلة المختار، من أن مفهوم المستق أمر بسيط عرضي ينتزع من قيام المبدأ بالذات - في الخارج - يعبر عنه بالفارسية في لفظ ضارب، مثلاً بـ (زنده) وهذا المعنى أمر مستقل بالمفهومية، كسائر معانى الأسماء، ولا يتوقف تعقله على تعقل الغير، حتى يكون من المعاني الحرفية، بل إنما يتوقف تحققه في الخارج على وجود غيره، كما في مطلق الأعراض، فعدم الاستقلال باعتبار الوجود الخارجي، لا باعتبار المفهومية، وليس ما شأنه ذلك من المعاني الحرفية، وإنما لدخل كل اسم لا يتحصل معناه في الخارج إلا بتحصل الغير، كالإضافيات والأسماء الموضوعة للأعراض في الحروف، وهو باطل.

نعم يلزم ذلك لو كان مفهوم المستق مجرد النسبة والربط، كما لو كان هو المبدأ من حيث قيامه بالذات، يلزم تضمنه للمعاني الحرفية كالمهمات، ولا نقول نحن بشيء منها، لظهور المغایرة بين هذين وبين ما اخترنا، فإنّ مرجع المفهوم - على ما ذكرنا - إلى المبدأ بلاحظة قيام المبدأ بالذات، لا من حيث كونه كذلك، وبينها فرق بين؛ لاعتبار الحقيقة في الوضع على الوجه الثاني، دون الأول، نظير الحضور الذهني بالنسبة إلى الجنس المنكر والمعرف، فافهم.

حججة التفصيل على الدلالة بالنسبة إلى أسماء الآلات تبادر الذات المبهمة منها، وعلى عدمها في غيرها بعض مامر من أدلة المختار.

وفيه: مامرَ من أَنْ تبادر الذَّات، إِنَّمَا هو لشَّدةُ الارتباطِ بين العارض والمعروض، لامن نفس اللفظ.

مضافاً إلى كثرة الإطلاق على الذَّات، وندرة إرادة المفهوم العرضي اللا بشرط فيها - أي أسماء الآلات. فإنه أيضاً قد يوجب التبادر، ويحتمل القول بحصول النقل عرفاً من جهة شيوخ الإطلاق في خصوص أسماء الآلات.

تذنيبان:

الأول: قد فرع على المسألة، أعني اشتراطبقاء المبدأ فيما أطلق عليه المشتق حقيقة وعدمه، كراهة الوضوء بما ماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة عنه، على القول بعدم اشتراط البقاء، وزواها^(١) على القول بالاشتراط.

وكذا كراهة التخلّي تحت الأشجار المثمرة بعد ارتفاع الثرة، وكراهة سؤر آكل الجيف بعد ترك الأكل، وكذا الحال في الوقوف والوصايا والنذور المتعلقة بالعناوين المشتقة - على ما ذكره بعض المؤخرين^(٢) من مقاري عصرنا. كالطلبة والمشتغل والعالم والمدرس وغير ذلك من المشتقات.

لكن التأمل التام يقضي بظهور المثرة على بعض الوجوه لا مطلقاً.

وتحقيقه: أَنَّ الوصف العنوياني الذي هو مدلول المشتقات، ويجري على الذوات، ويعبّر عنها بها، ويعلق الحكم عليه، إما أن يعلم بعدم مدخليته للحكم، بل يكون عنواناً وقع بمجرد تعريف الذات التي هي الموضوع حقيقة، كما في قول القائل: اقتل الجالس في الدار، إذا كان الجالس فيها من أعدائه، وإما أن يعلم بدخوليته في الجملة.

وعلى الثاني: إما أن يكون العنوان علة لثبت الحكم حدوثاً أو بقاء أيضاً، فيكون واسطة في الثبوت، كما في السارق والزاني في الآيتين ونحوهما، أو لم يكن علة، بل إنما هوأخذ قيداً لموضوع الحكم، فيكون واسطة للعرض، كما في قولنا: العادل مقبول الشهادة، والمحتد ينفذ حكمه.

(١) أي زوال الكراهة.

(٢) هداية المسترشدين: ٩٠.

وإما أن يشتبه الحال، بحيث لا يعلم بمدخلته في الحكم على أحد الوجهين وعدمهما، فيقع فيه الإشكال.

أما الصورة الأولى، فالحكم فيها باق بعد زوال العنوان على جميع الأقوال؛ إذ متعلقه هي الذات، وهي لا تختلف ببقاء العنوان وزواله، فلا تظهر فيها فائدة الخلاف.

وأما الثانية، وهي أن يعلم بكونه علة لثبت الحكم، وأن الموضع نفس الذات، فان علم فيها بكونه علة للثبوت^(١) فقط دون البقاء، فالحكم ما ذكر في الصورة الأولى.

وإن علم أنه علة للحدوث والبقاء كليهما، كالتغير الموجب لنجاست الماء الراكد الكر، حيث إن بقاء النجاست يدور مدار بقائه على الأظهر، فلا إشكال في زوال الحكم بعد زواله على جميع الأقوال أيضاً.

وإن اشتبه الحال في كونه علة للبقاء أيضاً، فالحكم ببقاء الحكم حينئذ يدور مدار ما اختاره الفقيه في مسألة الاستصحاب، فان ثبت اعتباره في مثل المقام يحكم بالبقاء، وإلا فلا، سواء كان من القائلين باشتراط بقاء المبدأ أو من غيرهم، فلا ثمرة هنا أيضاً بين القولين.

وأما الثالثة: وهي أن يعلم بكونه قيداً للموضع فقط، فهذه هي مورد ظهور الثرة، فعل القول بوضع المستقى لخصوص حال النطق يلزم اختصاص الحكم بين كان متلبساً بالمبأ في هذا الحال، وعلى القول المختار من وضعه حال التلبس يعم الخطاب لمن يتلبس به في الماضي أو الحال أو الاستقبال مع اختصاص الحكم بحال التلبس، لا مطلقاً.

ويتفرع على هذين القولين زوال الحكم بزوال المبدأ، لانتفاء موضوعه حينئذ، وعلى القول بوضعه للقدر المشترك بين الماضي والحال يلزم بقاء الحكم بصدق العنوان حقيقة بعد زوال المبدأ، فالموضع باق.

وأما الرابعة: وهي أن لا يعلم بمدخلية العنوان في الحكم، ولا في

(١) كذا والأولى (علة للحدوث).

الموضوع، فيظهر الفائدة فيها أيضاً؛ إذ اللازم على القول باشتراط بقاء المبدأ حينئذ زوال الحكم بعد زوال العنوان للشك في بقاء الموضوع، ولا يمكن استصحابه، لاشتراط بقاء الموضوع فيه على الأقوى: وهو غير معلوم، لترددہ بين الذات المطلقة والمقيدة، فافهم.

اللهم إلا أن يكون لا يعتبر ذلك، لكن الكلام في الثرة بين القولين مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية، ولا ريب في ظهوره - كما عرفت. مع قطع النظر عن الاستصحاب، وعلى القول بعدم اشتراط البقاء، كان الحكم باقياً لبقاء الموضوع على التقديرین على حسب ما مر.

فهذا كلّه عرفت أن تفريع الحكم بتلك العناوين على المسألة بقول مطلق ليس بجيد.

ثم إنّه لا يتحقق عليك تطرق الإشكال - فيما فرّعوا على المسألة - من بقاء كراهة الموضوع بالماء المسخن بالشمس بعد زوال سخونته، وبقاء كراهة البول تحت الشجرة المشمرة المرتفعة عنها الثرة.

أما الأول، فلأنّ المبدأ في المشتق المذكور ليس قابلاً للبقاء قطعاً، بل هو نظير القتل قبل وجوده لا وجود له، وب مجرد وجوده ينعدم.

نعم الأثر الحاصل من التسخين والتسخن قابل للبقاء، لكنه ليس من محل النزاع في شيء. نعم لو دلّ دليل على كراهة الموضوع بالماء الساخن جرى النزاع فيه ويظهر الثرة فيه.

وبالجملة التسخين والتسخن والساخونة نظير التليك والتلك والملكية، فهل ترى أحداً يقول: بقابلية بقاء الأولين، والمفروض أن المسخن من التسخين، الذي هو فعل الشمس في محل الكلام، المنعدم بمجرد وجوده، فلو دلّ دليل على كراهة الموضوع بالماء المسخن علم أن المراد ما انقضى عنه المبدأ بحكم العقل، فلا يمكن جعله من ثمرات النزاع في المسألة.

مع أنه لم يرد في شيء من الأخبار كراهة الموضوع بالماء المسخن، وأما اختلاف العلماء، فهو مبني على اختلافهم في فهم الأخبار، ولا يستلزم ذلك كونه من هذه

وأما الثاني: فلأنَّ الظاهر من تعلق الكراهة بالبول تحت الشجرة المشمرة هي التي تكون مشمرة حال البول.

توضيح ذلك: أنَّ الشجرة المشمرة قد تطلق على ما يكون مشمرة بحسب جنسها، أي ما يكون لها شأنية الإثمار في مقابل مالا يقبل جنسها لذلك، كالنَّاجو^(١) مثلاً، وقد تطلق على ما تكون مشمرة بحسب نوعها ، في مقابل مالا يقبل نوعه لذلك ، كالنخل الفحل مثلاً، وقد تطلق على ما تكون مشمرة بحسب صنفها على حسب اختلاف الأصناف في القرب والبعد، وقد تطلق على ما تكون مشمرة فعلاً.

والأخبار الواردة في كراهة البول تحت الشجرة المشمرة على ضربين:

احدهما: ما يمنع من البول تحت الشجرة المشمرة.

وثانيهما ما دلَّ على كراهة البول تحت الشجرة التي عليها ثمرة. وحمل المطلق على المقيد وإن لم يكن ثابتاً في المكرهات والمندوبات والمباحات، إلا أنَّ الظاهر بعد التأمل في الأخبار كون النهي عن البول تحت الشجرة المشمرة من جهة تنفر القباع عن أخذ الثمرة.

فعلى القولين في المشتق لا كراهة إذا لم يكن عليها ثمرة، فلا معنى لجعل الفرع المذكور من ثمرات الخلاف في المسألة، والله العالم.

الثاني: حكى بعض الأعلام^(٢) عن بعض جريان الخلاف المتقدم في المشتقات في الجوامد أيضاً، ولعلَّ نظره في ذلك إلى الذوات التي تتصرف ببعض الأوصاف في بعض الأحوال، ويختلف التسمية باعتباره، مثل كون هند زوجة زيد، باعتبار حصول علقة النكاح بينهما، وكون المائع خمراً باعتبار إسکاره، ونحو ذلك. وأما غير ذلك من الذوات، فلا يتصور فيها زوال الوصف مع بقاء الذات بوجهه.

(١) ناجو: درخت كاج. صنوبر (لغتنامه دهخدا).

(٢) هداية المسترشدين: ٨٨.

اللهم إلا أن يريد بذلك تغير صورها النوعية، كما إذا وقع الكلب في الملحقة فصار ملحاً، أو صارت العذرة تراباً أو دوداً، ونحو ذلك.

ولكنه حينئذ في غاية السقوط، ضرورة عدم صدق الكلب والعذرة مع انتفاء الصورة النوعية؛ إذ التسمية تدور مدارها وجوداً وعدماً.

نعم ربما يتوهم ذلك في نحو الزوجة والخمر، مما يكون التسمية فيه دائرياً مدار ثبوت حالة، أو وصف، لكنه ليس بشيء أيضاً؛ إذ الظاهر عدم الخلاف في كون الجوامد حقيقة في حال التلبس، لا حال النطق، وإلا لزم كون الإطلاق في نحو قولك: (هذا كان خمراً في الأمس، ويكون خلأً في الحال) و(هند كانت زوجة زيد أمس، والآن مطلقة) مجازاً، وهو باطل بضرورة اللغة والعرف.

وأما احتمال كونها حقيقة باعتبار التلبس في الماضي بالنسبة إلى حال النسبة فبعيد جداً غاية البعد، مضافاً إلى قضاء التبادر عرفاً بخلافه، ولذا خصوا النزاع في كلماتهم بالمشتقات.

وما قد يُرى من نحو قوله: (هند زوجة زيد)، بعد طلاقها بائناً، بل بعد تزويجها بغير زيد، ونحو ذلك مبني على ما ذكرنا في طي التنبية الأول والثاني، من أن المراد تعريف هذه الذات الموجودة الآن باعتبار اتحادها لما كانت معروضة للوصف العنوياني قبل ذلك، فلفظ (زوجة زيد) قد أطلق على تلك الذات التي كانت لها هذه الصفة في ذلك الزمان، فجعلت تلك باعتبار اتحادها لهذه الذات معرقة لها، كما في قوله: (هذا ضارب عمرو)، في المشتق، وفي الجوامد نحو قوله: (هذه حديقة عمرو، أو دار زيد، أو كتابه)، بعد خروجها عن ملكها إلى ملك الغير، فليس لهذا الإطلاق دلالة على كون الجوامد حقيقة باعتبار التلبس في الماضي بالنسبة إلى حال النسبة.

والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآلـه الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «فِي الصَّحِيفَةِ وَالْأَعْمَ»^(١)

أصل: اختلفوا في أنَّ الألفاظ التي تصرف الشارع فيها ظاهرة في الصحيح أو الأعم على أقوال، وتم البصيرة بتقديم مقدمات:
الأولى: في تفسير الألفاظ المأخذة في العنوان.

فتقول: أمَّا المراد من تصرف الشارع في اللفظ فأعمَّ من اختراعه وضعافه جديداً لأحد المعاني العرفية، كالفاظ العبادات بناء على مشروعية معانها في الأمم السابقة، ومن اختراعه معنىًّا جديداً لأحد الألفاظ العرفية، كالفاظ العبادات بناء على حدوث مشروعية معانها في شرعنا.

ومعنى الاختراع - وإن كان هو الخلق والإيجاد الخاص - يصدق على الأحكام التكليفية ولا يطلق على وضع اللفظ وتغيير المعنى؛ ضرورة عدم تعلق شيء باللفظ والمعنى بواسطة الوضع والتغيير وراء التصور واللحظة، إلَّا أنا اقتفينا بآثار القوم في إطلاق الاختراع عليهما مجازاً

وكيف كان فوجه تقيد الألفاظ بتصرف الشارع هو إخراج الفاظ المعاملات وبعض الفاظ العبادات التي مثل الزيارة والدعاة وتلاوة القرآن، ونحوها مما استعمله الشارع في معانها اللغوية، واعتبر في صحته شرعاً شروطاً خارجية، كما هو مذهب القاضي^(٢) في مطلق الفاظ العبادات.

ووجه خروجها عن محل النزاع أنه لا مسرح لتوهم ظهورها في الصحة الشرعية بعد فرض خروج الصحة الشرعية عن مدلولها، وأما ظهورها في الصحة اللغوية وعدمه فالمتكفل له مسألة كون الوضع للمعاني الواقعية أم لا.

وممَّا يشهد على خروج الفاظ المعاملات عن النزاع، أنه لم يقل أحد

(١) سقط هذا البحث من النسخة، فنقلناه من تقريرات السيد عبد الحسين الموسوي الدزفولي الاري رحة الله عليه.

(٢) قد ذكرنا نصَّ عبارته في هامش مبحث الحقيقة الشرعية.

يإجمال ألفاظ المعاملات من قال بإنزال ألفاظ العبادات بناء على الصحيحي، وسيأتي تمام الكلام على ما يوهم دخولها في آخر المسألة.

وأما المراد من الظهور، وفاصاً لما يظهر من الهدایة^(١) والضوابط^(٢) والإشارات^(٣) والموائد^(٤)، فأعمّ من الوضع، كما هو المناسب لقول المثبتين للحقيقة الشرعية، ومن الانصراف إلى أقرب المجازات، كما هو المناسب لقول نفاته، فالعدول عن تعبيتهم بالتسمية إلى التعبير بالظهور مراعاة للمذهبين، وتصحيحاً لهذا النزاع على كلا المذهبين.

وأما عدول بعض آخر عن التسمية إلى التعبير بالاستعمال، فننظر فيه؛ إذ لا مجال لأنكار أصل استعمال الشارع هذه الألفاظ كلاً أو بعضاً في غير الصحيحة، وإنما النزاع في تعين أن الموضوع له أيٍ من الصحيح والأعم عند المثبتين للحقيقة الشرعية، وفي تعين أن أقرب المجازات وأشييعها أيٍ من الصحيح والأعم عند نفاته، حتى يحمل إطلاق كلمات الشارع على المتعيين منها، مع أن التعبير بالتسمية واستدلال كلٍّ من الفريقين بالتبادر، وعدم صحة السلب لا يقتضي ابتناء هذا النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية، كما زعمه الفصول^(٥) وغيره، بل أقصى ما يقتضي هو ابتناؤه على ثبوت الحقيقة المترسعة.

ثم ليعلم أنَّ المراد من أقرب المجازات المتصور فيه النزاع إنما هو الأقربية الحاصلة من غلبة الاستعمال، دون الأقربية الاعتبارية حتى تندفع بعدم اعتبارها في ثبوت الأوضاع، ولا الأقربية الحاصلة من انحصار علاقة المعنى اللغوي في أحد المجازين، وكون إطلاقه على الآخر من باب المساعدة ومشابهته للمجاز الأول، حتى تندفع بابتناه على القول بجواز سبك المجاز من المجاز، والمشهور عدمه، وعلى ثبوت

(١) هدایة المسترشدين: ١٠٢.

(٢) انظر ضوابط الأصول : ١ مبحث الصحيح والأعم.

(٣) إشارات الأصول ١: ١٧.

(٤) موائد العوائد في بيان القواعد والفوائد في علم الأصول للمولى محمد جعفر الشريعتمدار الاسترابادي الطهراني من أجلاء تلاميذ الوحيد البهبهاني (ره) انظر الذريعة ٢٣: ٢١٤، وطبقات اعلام الشيعة/ الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة ١: ٢٥٣.

(٥) الفصول: ٤٦.

مساحة العرف في الشروط، كما في الأجزاء ولم يثبت إلا في بعض الشروط التي يعد المشروط الفاقد لها متحدا مع الواجب لها، والمفروض أنّ ذا الشروط من العبادات أكثر من ذي الأجزاء منها.

ثم ليعلم أن نزاع الصحيحي والأعمي إنما هو في خصوص الألفاظ الصالحة للاتصف بالصحة والفساد، دون ما لا يصلح، كالكفر والفسق والعدالة، بخلاف النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية فانه يعمها أيضاً.

وأما المراد من الصحيح، فعن أكثر الأصوليين أنه ما ليس بمعيب، أعني تاماً الأجزاء والشروط، وعن المحقق البهبهاني^(١) أنه ما ليس بناقص، أعني التام الأجزاء فقط.

وأما الصحة المصطلحة عند الفقهاء والمتكلمين في اسقاط القضاء وموافقة الأمر فليس معنىً حقيقياً للصحة، بل هو من آثارها ومعلولاتها، وعلى تقدير كونه معنىً حقيقياً للحصة لا يعقل أخذها بهذا المعنى جزءاً، أو شرطاً في موضوع الطلب،

(١) مع التتبع الشديد لمظانه لم نعثر على محل ما نسب إليه، بل المستفاد من أربعة موارد خلافه:
المورد الأول: ما أفاده في حاشيته على المعامل في مبحث دلالة النهى على الفساد عند قول صاحب المعامل (اختلفوا في دلالة) حيث قال: لا يتحقق أنّ الصحة في العبادات عبارة عن كونها مطابقة لأمر الشارع وطلبه... الخ.

المورد الثاني: ما أفاده في حاشيته على المدارك : ٢٩٩ في صلاة العيد حيث قال: مع أن كون الصلاة اسم مجرد الأركان محل نظر، بل ربما كان اسمًا للمستجتمع لشروط الصحة كما عليه بعض الفقهاء بل هو اظهر بالنظر الى الدليل كما حق في محله.

المورد الثالث: ما أفاده في شرح المغاتibus في موارد عديدة مثل ما أفاده في كتاب الصلاة في صلاة الجماعة: ٢٨٥ حيث قال: وفيه أنّ الأصح كون الصلاة اسمًا للمستجتمع لشروط الصحة، ومثل ما أفاده في نواقض الصلاة: ٣٠٣ حيث قال: وهي بأن ثبت كونها اسمًا لخصوص الصحبة المستجمعة لشروط الصحة كما هو الأقوى بالنظر الى الأدلة مثل التبادر وصحة السلب وغيرها.

المورد الرابع: ما أفاده في علم الاصول الموسوم بـ (الفوائد المخاثرية): ١٢٥ من مجموعة رسائله.
في الفائدة الثالثة: حيث قال: لكن الفقهاء من المتشرعاً وقع بينهم نزاع في أن الفاظ العبادات هل هي أسامٍ للصحبة المستجمعة لشروط الصحة أم تكون أسامٍ للأعمم منها؟ فعلى هذا يشكل الثبوت من هذه الطريقة هذا إذا وقع النزاع في شرائط الصحة - إلى أن قال بعد ذكره للحججة على مذهب الأعمي والشكال عليه - : وجَّهَ المذهب الأول التبادر عند الإطلاق وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الأصل في مثل: (لا صلاة إلا بظهور) الاستعمال في نفي الحقيقة لأنَّ المعنى الحقيقي نعم يمكن أن يكون ذلك على وجه الحكاية عنه من بعض تلامذته كصاحب موائد العوائد.

لكونها من آثار وجود المطلوب وآثار وجود المطلوب متأخرة عن المطلوب بمرتبتين:
أحدهما مرتبة اتصافه بالمطلوبة.

والآخر مرتبة اتصافه بالوجودية، وأخذ الأثر المتأخر قيداً لمؤثره المتقدم
دور صريح؛ ضرورة لزوم توقف الأثر على المؤثر قضاءً لحق عليه له، وتوقف المؤثر
على الأثر قضاء لفرض جزئيته له، فانحصر تصوير المراد من الصحة المأخوذة قيداً
لموضع الطلب في الصحة اللغوية وهو ما ليس بمعيب، أعني تام الاجزاء
والشروط، أو ماليس بناقص، أعني تام الاجزاء فقط.

والأعم في قبال الصحيح بمعنى الأول هو الصحيح بمعنى الثاني، وفي
قابل الصحيح بمعنى الثاني هو ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة الأعم من
حيث الاجزاء والشروط الزائدة على المسمى، ويسمى بالأعم بمعنى الأعم.



المقدمة الثانية: في تصويرات كل من قول الصحيح والأعم، وتشخيص المراد منها في محل النزاع.

فنقول: أما القول بالصحيح بمعنى الأخص فيتصور على وجوه:
أحدها: إرادة الماهية المستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشروط.

ثانية: إرادة الصحة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشروط العلمية والواقعية المعتبرة في حق المختار القادر العالم به.

ثالثها: إرادة كل فرد من أفراد الصحة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشروط الواقعية المختلفة بحسب اختلاف حال المكلفين في الصحة والمرض، والحضور والمسافرة، والعلم والجهل، والتمكن وعدمه.

رابعها: إرادة القدر الجامع بين أفراد تلك الصحة المختلفة بحسب اختلاف حال المكلفين.

أما الوجه الأول: فقد زعم المحقق البهانى^(١) انحصر مراد الصحيحين فيه على ما حكى عن ظاهر كلامه.
ولكنه مدفوع بوجوه:

الأول: استدلال الصحيحين طرأً بحديث (لا صلاة إلا بظهور، ولا صلاة إلا إلى القبلة) ونحوهما، ولو لم يكن المراد من الصحة تمام الأجزاء والشروط لما صح استدلالهم على التسمية لها بنفي الاسم عند انتفاء الشرط في الحديث.

الثاني: تصريحهم في بحث الجمل والمبنين على أن حديث (لا صلاة إلا بظهور) عرفية خاصة في نفي الصحة على قول الصحيحي، ومجاز لغوي فيه على قول الأعمي، ولو لا أنَّ المراد من الصحة هو تمام الأجزاء والشروط لما صحَّ نفي الصحة حقيقة بواسطة انتفاء الشرط.

(١) انظر من ٣١٦ هامش رقم ١.

الثالث: تصريح صاحب المداية^(١) والفصول^(٢) والضوابط^(٣)
والاشارات^(٤) وغيرهم على كون المراد من الصحة المعنى الأخص، بل لم ينسب تصوير النزاع في المعنى الأعم إلا إلى ظاهر البهبهاني (قدس سره).

واما الوجه الثاني: فقد زعم أستاذنا العلامة (دام ظله) انحصر مراد الصحيحيين فيه دافعاً لاستلزم عدم صحة عبادات أولى الأعذار المعلوم صحتها نقلأً وفتوى واتفاقاً، بمنع الملزمة إن أريد من صحتها الصحة الواقعية الثانوية المستلزمة لترتب آثار الصحة الواقعية الأولية، لكونها بدلاً عنها، ومنع بطلان التالي إن أريد من صحتها الصحة الواقعية الأولية مؤيداً بإطلاقهم البدليل والإسقاط والإجزاء على عبادات أولى الأعذار.

ولكن لا يتحقق ما في الالتزام بأن مرادهم من الصحة، الصحة الواقعية المستجムعة لجميع الأجزاء والشروط الواقعية والعلمية المعتبرة في حق اختيار القادر العالم بها، وأن ما عداه من عبادات أولى الأعذار أبدال عنده من التكلف والتحلل، بل لم يطرق أسماعنا اعتراف أحد من الصحيحيين به.

واما الوجه الثالث: وإن أمكن إرادته إلا أنه لم يلتزم به أحد من الصحيحيين، حذراً عن استلزماته على القول بشبوب الحقيقة الشرعية تعدد وضع الصلاة مثلاً إلى مالا يحصى، وعلى القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في أكثر من معنى مجازي في إطلاق واحد.

واما الوجه الرابع: فقتضى ما في الموائد من تعين الطريق في إرادته، ومن تصريح أستاذ أستاذنا الأعلام به، ومن إرساله إرسال المسلمات بين الصحيحيين، كونه هو مراد الصحيحيين، لغير، وبعد ذلك لا مجال للإشكال في

(١) هداية المسترشدين: ١٠٠.

(٢) الفصول: ٤٦.

(٣) انظر ضوابط الأصول: في مبحث الصحيح والأعم في تحرير لـ النزاع عند قوله: «ثم الظاهر أن المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الأخص لا الأعم». وقد فسر الصحيح بالمعنى الأخص بالصحيح بالنسبة إلى الأجزاء والشروط معاً وبالمعنى الأعم بالصحيح بالنسبة إلى الأجزاء فقط.

إشارات الأصول ١: ١٧.

تعيين مراد الصحيحين فيه، وإنما الإشكال فيه من جهتين، وهما الموجبان لتفصي بعضهم عن تعيين مراد الصحيحين فيه.

الجهة الأولى من الإشكال: عدم تعقل الجامع بين أفراد القسوات الصحيحة من ذوي الأعذار وغيرهم، لأن الجامع لا يمكن أن يكون ماهية الطلب، ولا الأمر؛ إذ يلزم تقدم الأمر على صدق الاسم، ولا القابلية لتعلق الأمر، فكل ما رأه الشارع قابلاً لأن يكون متعلقاً للأمر أطلق عليه اسم الصلاة، فإنه إن كان المراد بها القابلية التي تحتاج في فعليتها إلى ما عدا التسمية، فهي الجامعة بينها وبين الفاسدة، وإن كان المراد ما لا تحتاج في الفعلية إلى ما عدا التسمية، ففيه أن التسمية غير محتاج إليها في الطلب الواقعي.

والالتزام أن الطلب الواقعي لا يتعلق على^(١) الصحيح بخلاف الظاهري، كما ذكر في الفصول^(٢) لا معنى له؛ لأن الطلب الظاهري المطابق للواقع يتعلق بما تعلق به الطلب الواقعي والتفكير غلط.

ويندفع هذا الإشكال بأن الجامع غير منحصر في ذوي المحاذير المذكورة، بل هو أمر ملزوم للأمر والطلب مساوٍ له، وهو الحسن والمصلحة وامثالها.

الجهة الثانية للإشكال: هو أن فرض الجامع أمراً ملزوماً للأمر والطلب مساوياً له، وهو الحسن والمصلحة، مستلزم لذهب الصحيحين طرأً إلى الاحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية، من حيث أن الموضوع حينئذ يكون من قبيل المبين مفهوماً، الجمل مصداقاً، كالظهور المأمور به لأجل الصلاة، فلا حالة يكون الحكم في مثله الاشتغال، والحال أن أكثر الصحيحين ذاهبون إلى البراءة وآبون عن الاحتياط.

ويندفع هذا الإشكال أيضاً بنع الملازمة، بأن المراد من كون الصحيح موضوعاً لذلك الأمر الملزوم للأمر والطلب، وهو الحسن والمصلحة المساوية له، ليس اندرج وصف الصحة أو الحسن في المعنى، بل تفصيله أن الشارع قد استعمل

(١) كذا والصحيح (بالصحيح).

(٢) الفصول: ٤٨.

الألفاظ أولاً في هذه المعاني في حق المستجمع لجميع الشريوط ثم شرع أحکام المعدورين شيئاً فشيئاً بالتدريج، فرة أجاز صلاة ناسي القراءة حتى رکع، ويوماً حکم بإجزاء صلاة المتيم، ورخص للمریض الصلاة قاعداً في قضية وهكذا، ولم يكن ذلك منه إلا بالأحكام التکلیفیة، لا بالأوضاع اللغویة، ولكن العرف أعني المترشعة من الأصحاب والتابعین استعملوا هذه الألفاظ في جميع المعانی توسعًا، فلعله صار باستعمال واحد حقيقة، وإن قلنا ببقاء الألفاظ على معانیها، للقول بوجود المعانی او بعضها في الشرایع السابقة، فالشارع قد وسع في الاستعمال، ولكن الاستعمال في جميع هذه المعانی لم يكن من^(١) سبب الاشتراك اللفظی، ولا المعنوي، بل كان شبيهًا باستعمال أسماء الإشارة والضمائر قد استعملت في معانیها من حيث اجتماعها تحت أمر واحد، وتحقق حسن مشترك بينها في الجميع، ولكن هذا الأمر البسيط الجامع من قبيل آلة الملاحظة.

فإن قلت: إذا قلنا بوجود الماهیات في الشرایع السابقة، فالجامع بين ما في أيدينا وما في أيدي الأمم الماضیة هو الجامع بين صحة العبادات منا وفاسدتها؛ لأنَّ ما في الشرایع السابقة فاسدة في شریعتنا، فكيف وسع الشارع في الاستعمال من حيث الجامع.

قلت: إن الشارع لاحظ الجامع من حيث اندرج ما في الأمم السالفة فيه من حيث إنه صحيح عند الأمم مع قطع النظر عن فسادها عندنا، كان دراج الفاسد عند مجتهد الصحيح عند آخر في الجامع في زمان واحد.

وبالجملة: فالصحة الواقعية الأولية لم تؤخذ قيداً للموضوع له اللفظ حتى يكون الشك في حصولها شك في حصول المصدق، فيوجب الاحتیاط، بل المأخذ قيداً له إنما هو المقدار المعلوم من الأدلة الخارجیة المقتضیة لدفع الزائد بالبراءة عند الشك بعد الفحص.

ولا يخفى أن هذین الإشكالین اللذین دفعناهما بحمد الله من عمدۃ ما حل بعض الأعلام إلى التفصی عن الصحیحین بالقول بالأعم فلا تغفل عما قررنا في

(١) كذا والصحیح (بسبب).

هذا كله في تصويرات القول بالصحيح وتشخيص المراد منها في محل النزاع.

وأقى القول بالأعم فيتصور أيضاً على وجوه:

أحدها: كونها موضوعة للمستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشروط في وضعها، فيكون الجامع بين الأفراد هو الأجزاء المعتبرة دون الشروط، وهذا الوجه وإن خص مراد الصحيحيين به بعض، إلا أنه لم يخص مراد الأعميين به أحد، بل مِنْ أَبِي عن تخصيص مراد الأعميين به استاذنا العلامة دام ظله وفقاً للهدایة^(١) وغيرها.

ثانية: كونها موضوعة بازاء الأعم من الصححة وال fasde من غير مراعاة لجميع الأجزاء والشروط، بل إنما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المترسعة، وهو المحكي عن العلامة في غير موضع من النهاية وولده في الإيضاح والعميد في موضع من المنية والشهيد الثاني في التهديد والبهائي (قدس سره) والقاضي أبي بكر وابي عبدالله البصري^(٢) وغير واحد من فضلاء المؤاخرين منهم صاحب القوانين^(٣) والضوابط^(٤) والإشارات^(٥).

وبالجملة فهذا الوجه مما لا إشكال في تعين مراد الأعميين به، بعد تصريح هؤلاء الأجلة من الأعميين بتعيينه فيه، وإنما الإشكال فيه من جهتين:
أحدهما: في تعين معنى اللفظ حينئذ، حيث أن حوالته تعيينه إلى عرف

(١) هدایة المسترشدين: ١٠١، ١٠٠.

(٢) حكاهم عنهم للحق الاصفهاني (ره) في هدایة المسترشدين: ١٠٠، وانظر نهاية الوصول: ٣٠ في الأمر الخامس من الفرع الثاني من فروع النقل من مباحث الحقيقة الشرعية. والإيضاح: ٤، ٥٢، والمنية: مبحث تعارض الأحوال في الدوران بين النقل والاشتراك ، وتمهيد القواعد: قاعدة ٩٦ و٢٢. والمعتمد لأبي الحسين البصري: ٢٦٢٣. ولاحظنا من كتب البهائي (ره) الوجيزه والزبدة من الاصول والحليل المتن وشرق الشمسين من الفقه وما عثرنا عليه في مظانه.

(٣) قوانين الأصول: ٤٤.

(٤) ضوابط الاصول: مبحث الصحيح والأعم في مقام بيان أدلة الأعميين حيث قال: فاعلم أن الحق أنها أسامٍ للأعم بوجوه: الأول... إلى أن ينتهي كلامه إلى الوجه الثالث عشر.

(٥) إشارات الاصول: ١: ١٧.

المتشرعة مستلزم للدور، لتوقف تعين ما اعتبره الشارع في التسمية على عرف المتشرعة، وتوقف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم؛ إذ لم يكن الأمر موكلاً إليهم.

وأجيب عنه في الموائد والضوابط^(١) بأنَّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه الاسم عرفاً على أن يكون الصدق العرفي كاشفاً لاعناها حتى يلزم الدور، فالحالة في الحقيقة على الشرع، نظير حالة اللغات على العرف مع توقيفيتها، فكما يكون العرف مرآة للغة، كذلك عرف أهل الشرع يكون مرآة لاصطلاح الشارع.

وثانيها: في تعقل الجامع الحصول للصدق العرفي بين الأفراد الصحيحة وال fasde، حيث إنَّه لا يصح فرض الأركان المخصوصة جامعاً: أما أولاً: فلعدم تحقق صدق الاسم عرفاً بمجرد تحقق الأركان الاربعة، أو الخامسة، بل يحتاج إلى القدر الزائد الحصول لصدق الاسم عرفاً.

وأما ثانياً: فلأنَّ فرض الأركان موضوعاً للفظ الصلاة يستلزم عدم صحة عدم ماعداً الأركان من سائر الأجزاء أجزاء، لخروجها عن المسماي كالشرابيط، ومن المعلوم من ملاحظة الشرع تسمية القراءة وأمثالها أجزاء للصلاحة.

وأجيب في الهدایة^(٢) عن الوجه الثاني:

أولاً: بمنع كون سائر الأجزاء أجزاء مطلقاً الصلاة، بل القدر الثابت، كونها أجزاء للصلاحة الصحيحة.

وثانياً: بمنع كونها أجزاء للصلاحة مطلقاً، بل يمكن كونها أجزاء ما دامت موجودة، وإذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع في كثير من الأوضاع، كلفظ البيت، حيث وضع لما قام به الهيئة المخصوصة المعروفة في العادة، وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الأركان والجدران، وقد تقوم بمجرد الأركان وبعض الجدران، وقد تقوم بذلك وببعض آخر على اختلاف وجوده، إلا أنَّ وجود

(١) ضوابط الاصول: في مبحث الصحيح والأعم عند قوله: وأن يراد الأعم بحسب العرف فالصلاحة ما يطلق عليها لفظها عرفاً.

(٢) هدایة المسترشدين: ١٠٠، انظر موردين من كلامه (قده): الاول: عند قوله ويمكن الجواب بأنَّ القدر الثابت الخ. الثاني: عند قوله: قلت: إنَّا يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك الخ.

الأركان ونحوها قد اعتبرت في تحقق مفهومه، لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها وأما الباقي غير مأْخوذة بالخصوص، فإن حصلت كانت جزءاً لقيام الهيئة بها حينئذ أيضاً، وإلا فلا، واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقشه لا توجب اختلاف المعنى، إلى آخر كلامه.

أقول: أما الجواب الأول، فيندفع بأن عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمى مطلق الصلاة يستلزم كون استعمالها في المستجتمع للأركان وغيرها - كما هو الغالب - مجازاً، لأنَّ أجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجية متباعدة، وليس من الأجزاء التحليلية المتحدة في المصدق، فإطلاق اللفظ الموضع لبعضها على الكل مجاز، بل قد يكون غلطاً، وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع، أو النوع على الصنف، أو الفرد، كما قد يتوهم.

وأما الجواب الثاني: فهو وإن كان وجهاً، إلا أنَّ الإيراد الأول، أعني عدم اتحاد تحقق الأركان مع صدق الصلاة، كافٍ في عدم صحة فرض الأركان جاماً.

ولا يصح أيضاً فرض معظم الأجزاء الحصلة للصدق جاماً على وجه يكون اللفظ موضوعاً للتام، ويستعمل في الفاسد والناقص حقيقة من باب المساعدة، نظير استعمال ألفاظ الموازين والمقادير على الزائد والناقص بيسير، كما هو معنى قوله: المسمى شرعى والتسمية عرفية.

ووجه عدم صحة فرض ذلك: أن تتحقق مساعدة استعمال التام في الناقص منوط، أولاً: بمعرفة خاصية التام. وثانياً: بتحققتها في الناقص، والمفروض عدم وجود المنطاط في ألفاظ العبادات؛ لأن المساعدة في استعمالها، إن كان هو الشارع، فالمفروض عدم ترتيبه خاصية التام على الناقص.

وإن كان هو العرف، فالمفروض عدم معرفتهم بخواص أحكام الشرع، وهذا هو السر فيما اشتهر في ألسنة العلماء من أن الأحكام الشرعية مبنية على التدقيقات العقلية، لا على المساعمات الظرفية، وهو لا ينافي قولهم الأخير بأن الأحكام الشرعية مبنية على حسب مفاهيم العرف، لا على التدقيقات الحكمة.

وذلك : لأن تشخيص موضوعات الأحكام من وحدة الموضوع وتعده، وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعده، وفي إثبات الحكم وعده، تارة يتوقف على تشخيص صدق الحكم على ذلك الموضوع وعده، بواسطة تشخيص وجود المناط فيه وعده، كموضوع الكريمة لحكم الظهارة، والنصاب لحكم الزكاة، والمسافرة لحكم القصر، وتارة لا يتوقف على تشخيص صدق الحكم والمناط، كموضوع النجاسة لحكم الاجتناب.

والمراد من الأحكام الشرعية المبنية على التدقيقات العقلية، لا على التساعات العرفية، إنما هو القسم الأول.

والمراد من الأحكام الشرعية المبنية على حسب متفاهم العرف، إنما هو القسم الثاني، فعدم إجراء حكم السفر، والكر، والنصاب، على موضوعاتها الناقصة عن مقاديرها بمقدار شعيرة ليس من جهة مجرد عدم صدق الموضوع بحسب التدقيق العقلي، بل إنما هو من جهة ضميمة عدم صدقه العرفي بعد توقف مسامحة العرف على إحرازه تحقق المناط في المسامح فيه، المفروض قصور فهمهم عن مناط الأحكام الشرعية، فضلاً عن إحرازهم تتحققه فيه، وإن صدق الموضوع عليه مع الغض عن حكمه الشرعي، وعدم إجراء حكم النجاسة على الدخان المتتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه مع عدم انفكاكها عن أجزاء متضاغرة جداً من العين النجسة، ليس من جهة مجرد عدم صدق موضوع الحكم والعين النجسة عليها بحسب العرف، بل إنما هو من جهة ضميمة عدم صدقه العقلي لأجل ترتيب حكمه الشرعي بعد قصوره عن مناط ترتبيه وإن صدق عليه مع الغض عن حكمه الشرعي.

وبالجملة فتشخيص موضوعات الأحكام الشرعية موكول على حسب متفاهم العرف ومساهماتهم، والمراد من قولهم ليست منوطة بالمسامحات العرفية، إنما هو عدم إناطتها بالمسامحات العرفية التي لا مسرح لتحقّقها في الأحكام الشرعية، فالمراد من هذا السلب السلب بانتفاء الموضوع لا الحكم، وهذا ترى الفقهاء يحكون باستصحاب حكم الكريمة على ما يتناقص من الماء بمقدار ما يتسامح العرف في إطلاق الكريمة عليه.

ومحصل الكلام أن المراد من ابتناء الأحكام الشرعية على المساحات العرفية لا التدقيقات العقلية هو ابتناؤها على متفاهم العرف الغير الناشئ عن تزيلاتهم، والمراد من عدم ابتنائهما على المساحات العرفية هو عدم ابتنائهما على متفاهمهم الناشئ عن تزيلاتهم، فلا منافاة بين القولين.

ولنرجع إلى ما كنا فيه من الإشكال في صحة فرض الجامع^(١) هو الأركان الخصوصة أو معظم الأجزاء على وجه يكون الوضع للكل واستعماله في الناقص من باب المساعدة، ونقول في رفع الإشكال عن تصحيح فرض الجامع على مذهب الأعمي بامكان فرضه معظم الأجزاء المحصلة للصدق العرفي، لكن لا على وجه يكون الوضع للكل واستعماله في الناقص من باب المساعدة حتى يرد الإشكال المذكور، بل على وجه يكون الوضع للكل من حيث معظم، فيكون سائر الأجزاء معتبرة في المسمى لا في التسمية، نظير وضع البيت، والأعلام الشخصية حسب مامرت توضيحه بما لا مزيد عليه، فتعين أن الأقرب إلى قول الأعميين هو الأعم العرفي لا الأركاني، بحكم العرف الكاشف عن الشرع.

والثرة بين الأعم العرفي والأركاني نظير ثمرة الصحيح والأعم في الإجمال والبيان؛ فإن اللفظ على الأركاني مبين من جميع الوجوه، لاختصار الأركان شرعاً في النية، والتكبير، والقيام، والركوع، والسجود، بخلافه على الأعم العرفي؛ فإن اللفظ قد يحمل^(٢) عند الشك في محلية صدق الاسم بمرتبة من مراتب الأجزاء كما يحمل على الصحيحي.

* * *

(١) كذا والصحيح (وهو الأركان).

(٢) أي يصير عملاً.

المقدمة الثالثة: في تأسيس أن الأصل هل هو مع الصحيحي، أو الأعمي أو مع كليهما، أولاً أصل في البين. لينعرف المرجع مع الغضّ عن الأدلة أو مع فرض تصادمها وعدم المرجع.

فنقول: أما الأصل العملي فإن قلنا بأنه البراءة عند الشك في الجزئية والشرطية الناشئ عن إجمال الخطاب، فهو مع كل من الصحيحي والأعمي. وإن قلنا بأنه الاشتغال، فإن كان إطلاق الفاظ العبادات وارداً مورداً حكم آخر فهو أيضاً مع كل من الصحيح والأعم، وإلا فالبراءة مع الأعمي، والاشغال مع الصحيحي، ومن المعلوم أن المجرى مجرى البراءة عند الشك في الاشتغال.

وأما الأصل اللغطي، فأصالة عدم الإجمال، أعني غلبة البيان في الألفاظ، وكذا أصالة الحقيقة في الاستعمال، أعني غلبة الاشتراك المعنوي من الاشتراك اللغطي ومن الحقيقة والمجاز، فيلحق المشكوك الصالح لكل منها بالأعم الأغلب مع الأعمي، لا غير.

واما ما يتوهم للصحيحي من أصالة عدم الوضع للأعم، فعارض بمثله، ومن أصالة عدم التقييد، بتقريب أنها لو كانت أسامي للأعم لزم تقييدات كثيرة في الماهيات، وهو خلاف الأصل، وعلى الصحيحي لا يلزم تقييد أصلاً، فمنع بأن مجرى أصالة عدم التقييد إنما هو في تشخيص المرادات، وكلامنا في تشخيص الأوضاع، وتشخيص المراد فرع تشخيص الوضع.

ووجه ذلك: أن اعتبار أصالة عدم القرينة وعدم التقييد في إثبات المرادات إنما هو من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وقبح الإغراء بالجهل الذي لا مسرح لادعائه في إثبات الأوضاع، وهذا لم يعدوا أصالة عدم التقييد في جملة علام الوضع فيها مر.

المقدمة الرابعة: في بيان الأقوال في المسألة وهي أربعة:

أحدها: القول بظهور ألفاظ العبادات في الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء والشروط المعتبرة في الصحة، وهو المشهور بين الخاصة العامة.

فن الخاصة المحكي عنهم السيد، والشيخ، والعلامة في النهاية، والعميد في المنية، والشهيد الثاني في المسالك، والشريف، والفقيه^(١)، وجاءة من الأساطين، منهم صاحب الهدایة^(٢)، الفصول^(٣)، والموائد^(٤)، وأستاذ أساتيذنا الأعلام (قدس سره).

ومن العامة المحكي عنهم ابوالحسين البصري، وعبدالجبار، والأمدي، وال حاجي والأسنوي، وغيرهم^(٥).

وثانيها: القول بظهورها في الأعم من الصحيح وال fasد من غير مراعاة لجميع الأجزاء والشرطط، بل المعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعا، وهو المحكي عن العلامة في غير موضع من النهاية^(٦)، وولده في الإيضاح^(٧)، والعميد

(١) حكاہ عنہم الحق اصفهانی فی هدایۃ المسترشدین: ۱۰۰، وحقائق الترافق فی مناهج الأحكام والاصول فی مبحث الصحيح والأعم، انظر الذریعة ۱: ۳۵۶-۳۵۳، ۱۱۸-۱۲۱ عدۃ الاصول ۲: ۱۰ ونهاية الوصول: ۱۲۳، ۱۲۴، ومسالک الأفہام ۲: ۱۵۹.

(٢) هدایۃ المسترشدین: ۱۰۱.

(٣) الفصول: ۴۶.

(٤) انظر ص ۳۵۳.

(٥) حكاہ عنہم الحق اصفهانی فی هدایۃ المسترشدین: ۱۰۰، كما حکی عن بعضهم فی مناهج الأحكام والاصول انظر المعتمد لأبی الحسین البصیری ۱: ۲۳-۲۶، والاحکام للآمدى ۱: ۳۳-۳۷، ونهاية الوصول: ۱۶: ۲، ۲۲، ۲۳، وختصر ابن الحاجب: ۱۵.

(٦) حكاہ عنہم الحق اصفهانی فی هدایۃ المسترشدین: ۱۰۰، وانظر نهاية الوصول: ۳۰، مباحث الحقیقت الشرعیة، الأمر الخامس فی الفرع الثاني من فروع النقل.

(٧) يمكن الاستفادة من سکوت الشارح عن بيان شيء في قبال ما ذكره الماتن (قده) انظر ايضاح الفوائد ۴: ۵۲.

في موضع من المنية^(١) ، والشهيد الثاني في التهيد^(٢) ، والشيخ البهائي^(٣) ، والقاضي أبو بكر، وابو عبدالله البصري^(٤) ، وغير واحد من فضلاء المؤخرين، منهم صاحب القوانين^(٥) ، والمناهج^(٦) ، والضوابط^(٧) ، والإشارات^(٨) .

وثالثها: القول بظهورها في الصحيح من حيث الأجزاء دون الشروط وهو المحكي عن الحق البهائي^(٩) قدس سره وقد مر بعده.

ورابعها: التفصيل: بين لفظ الحج وسائر ألفاظ العبادات، كما نسب إلى الشهيد في القواعد^(١٠) وشارحها^(١١) .

وأصلح الأقوال القول بالصحيح بالمعنى الأخص، وفاماً لمن ذكر من الأساطين لوجهه:

ومنها: شهادة الوجدان، والاستغراق على أن كل من يخترع ماهيات مركبة ويريد التعبير عنها لبيانها وبيان أجزائها، وشروطها، وأحكامها، وخصوصها، ومطلوبيتها، نصب على وجه الوضع او التجوز الفاظاً بإزاء المركب التام من تلك

(١) انظر منية الببيب: مبحث تعارض الأحوال في الدوران بين النقل والاشراك .

(٢) انظر القاعدة، ٩٦ و ٢٢ من تمهيد القواعد.

(٣) ما عثرنا عليه في مظانه في كتابه في الاصول الزبدة والوجيزة وكتابه في الفقه الحبل المتن وشرق الشمسين.

(٤) المعتمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٣-٢٦ .

(٥) قوانين الاصول: ٤٤ .

(٦) مناهج الأحكام والاصول في مبحث الصحيح والأعم وهذا لفظه: منهاج: قد وقع الخلاف في الألفاظ الم موضوعة للمعاني الخترقة من الشارع «إلى أن قال» واختار جماعة أنها أسماء للأعم... وهو الحق، لنا الاستقراء المفيد للعلم، بيانه: أنا نرى أن كل من يخترع شيئاً مركباً (إلى أن قال) فلا يشك أحد في صحة الاطلاق الحقيقي للامس على الناقص وعدم صحة السلب، بل لا يشك في الوضع للأعم مع عدم مشاهدته الواضح ولا علمه بكيفية الوضع وهذا عادة الناس سلفاً وخلفاً.

(٧) ضوابط الاصول: في مبحث الصحيح والأعم في مقام بيان أدلة الأعميin عند قوله. فاعلم أن الحق أنها أسماء للأعم بوجهه الأول: الاستعمال «إلى أن ينتهي كلامه إلى الوجه الثالث عشر».

(٨) إشارات الاصول ١: ١٧ .

(٩) انظر ص ٤ ٥ .

(١٠) القواعد والفوائد ١: ١٥٨ .

(١١) انظر هامش القواعد والفوائد: ٧٠ عند قول الماتن (وسائل العقود) عطف على الماهيات لجعلية لاعلى الصلاة والصوم لأن العقود ليست من أمثلة الماهيات لجعلية...

الماهيات اقتصاراً على قدر الحاجة، وإن استعمله في الناقص كان تسامحاً منه حقيقة إذا كان الناقص مما يترتب عليه ثمرة التام وتسامحاً مجازياً إذا لم يترتب عليه ثمرة التام.

والفرق بين التسامحين، عدم احتياج الأول في الاستعمال إلى ترخيص الواقع، ولا إلى قرينة، واحتياج الثاني إليها، لكون الأول تصرف معنوي وهو ادعاء الاتحاد بين المعنيين، والثاني تصرف لفظي، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وقد يورد على الدليل المذكور بأنه أخص من المدعى؛ إذ غاية مفاده ثبوت ظهور الألفاظ في الصحيح من حيث الأجزاء، لامطلاقاً من حيث الأجزاء والشروط.

وي يكن دفعه بضميمة وهن القول بالفصل وندوره الملحق بالعدم، أو بضميمة عدم الفرق بين الأجزاء والشروط في المركبات الشرعية وإن وجد الفرق بينها في المركبات العرفية في الدخول في التسمية.

ومنها: أن مسیر حاجة الشارع إلى بيان الصحيح من العبادات، وانحصر غرضه وطلبه في الصحيح منها لا غير، يقتضي انحصر التسمية في الصحيح لا غير. ومنها: تبادر المعاني الصحيحة، وعدم تبادر المعنى الأعم منها، وقد بالغ في الضوابط^(١) في الإيرادات على التبادر، كما بالغ في الهدایة^(٢) لردها.

والسر في ادعاء الطرفين هو أن المتبادر من ألفاظ العبادات مثلاً أمور

ثلاثة:

أحدها: التام المستجتمع لجميع الأجزاء الواجبة والمندوبة، وهكذا، كتبادر الماء الصافي من لفظ الماء، وهذا تشكيك خطوري يزول بأدنى التفات ولا عبرة به.

(١) ضوابط الأصول في مقام الجواب عن الصحيحي، عند قوله: وللجواب عن الأقل أولاً من تبادر الصحيح من اللفظ بمردأ عن القرينة...

(٢) هدایة المسترشدين: ١٠١.

ثانيها: الصحيح المستجمع للأجزاء والشروط التي لها مدخل في الصحة وترتبط الآثار، وهذا كتباً در المطلق من الماء.

وثالثها: تبادر الجامع بين الفاسد والصحيح، وهذا عندنا مساعدة صرفة، وعند الأعمي مساعدة وضعية وإن لم يكن لنا مستند بعد الانصاف وإمعان النظر في محاورات أهل الشرع ومقاييسها على محاورات العرف.

والفرق بين المساعتين، إجراء أصالة عدم الأولى عند الشك دون الثانية. والقول بأصالة عدم ضم شيء آخر إلى اللفظ في حصول تبادر الأعم، وأصالة كون تبادره وضعياً معارضة بأصالة عدم استقلال اللفظ في إفادته، وأصالة كون تبادر الصحيح وضعياً.

مضافاً إلى أن الأصل لا يثبت الأوضاع إلا إذا أريد منه الغلبة المحصلة للظن، ومع تسليم تلك الغلبة فجريان الأصل في تبادر الصحيح مقدم على جريانه في تبادر الأعم، لأن الشك في تبادر الأعم من قبيل الشك المسبب عن الشك في كيفية تبادر الصحيح، وقد تقرر في محله أن الأصل في الشك السببي مقدم على الأصل في الشك المسببي.

وفي ذلك كله تأمل، بل الأصل في التبادر المشكوك كونه وضعياً أو اطلاقياً ناشئاً عن الانصراف هو الوضعي لأصالة عدم شيء من سببي الانصراف وهمما غلتا الوجود والاستعمال وأصالة عدم بلوغهما الحد الموجب للانصراف على تقدير الوجود.

ومنها: أن استعمال ألفاظ العبادة في الصحيحة منها أغلب جداً من استعمالها في الفاسدة إلى الحد الموجب للاحراق الفاسد بالنادر بأن ندر في الاستعمال وإن كان في الوجود بالعكس، ولا ريب أنَّ أغلبية الاستعمال من علام الحقيقة غالباً وأندرية الاستعمال من علام المجاز غالباً، والظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب وأما اغلبية الفاسد على الصحيح في الوجود فلا يقاوم أغلبية الاستعمال في العكس كما لا يخفى.

ومنها: صحة سلب الاسم عن الفاسدة في عرف المترتبة، بل ووقوع

سلبه عنها في لسان الشارع.

أما صحة السلب عرفاً فلنجواز قول المتعبد عبادة فاسدة من الصلاة، والصوم، والوضوء، والغسل، والتيمم، ونحوها ما صلبت ولا صمت، ولا تعبدت، ولا توضأت، ولا اغتسلت، ولا تيممت، ونحوها، ولم يكذب في عرف المتشرعاً، وجواز قوله صلبت، ونحوه، لا ينافي ذلك؛ لأن صحة السلب نصّ في الدلالة على المجازية، والاستعمال أعم من الحقيقة بجواز تأخير القرينة والبيان عن وقت الخطاب، والمنع تأخيرهما عن وقت الحاجة.

وأما وقوع السلب شرعاً، فتارةً بالالتزام، وتارةً بالمطابقة، أما وقوعه التزاماً، فلأن اللازم بطريق عكس النقيض من قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)^(١)، وإن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً^(٢) ومن قوله عليه السلام (الصلاه عمود الدين)^(٣)، والصلاه قربان كل تقي^(٤)، والصوم جنة من النار^(٥) إلى غير ذلك من ألفاظ العبادات المعرفة بلام الجنس في الآيات والأخبار المتکثرة جداً في الأبواب المتفرقة هو أن كل ما لم ينه عن الفحشاء، أو لم يكن كتاباً موقوتاً، أو قربان كل تقي، أو جنة من النار، فليس بصلاة ولا صوم.

وأما وقوعه مطابقة فكقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بظهور)^(٦)، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب^(٧)، ولا صلاة لمن لم يقم صلبه^(٨)، ولا صلاة إلا إلى القبلة^(٩)

(١) سورة العنكبوت: ٤٥ .

(٢) سورة النساء: ١٠٣ .

(٣) غواي اللآلی: ١: ٣٢٢ الحديث ٥٥ .

(٤) وسائل الشيعة ٣، الباب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض الحديث ١ .

(٥) التهذيب: ٤ كتاب الصيام باب فرض الصيام الحديث ١ .

(٦) وسائل الشيعة ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء الحديث ١ .

(٧) صحيح مسلم ١ ، كتاب الصلاة (١١) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وأنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا يمكنه تعلّمهاقرأ ما تيسّر له من غيرها ولفظ الحديث ٣٤ (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

(٨) سنن ابن ماجة ١: ٢٨٢ ح ٨٧١، مسند لحد ٤: ٢٣، وفيها لا يقيم.

(٩) وسائل الشيعة ٣، الباب ٢ من أبواب القبلة الحديث ٩ .

وقوله عليه السلام في حد الركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلاة له^(١) ولا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل^(٢) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الأخبار الظاهرة في نفي الحقيقة بانتفاء بعض الأجزاء والشروط ويتم الكلام في البعض الآخر بعدم القول بالفصل.

وأقى ما أورد على الاستدلال بتلك الروايات من منع دلالتها على نفي الماهية، وأن مفادها نفي صفة من صفاتها الخارجة عن الماهية، كالصحة والكمال، بدعوى نقل تلك التركيب عرفاً إلى المعنى الثاني، أو شهرتها عرفاً فيه، أو اقترانها بما يقتضي حملها عليه من أحد القرائن الحالية، ككون وظيفة الشارع بيان الأحكام الشرعية، دون الموضوعات اللفظية، كما قيل نحوه فيما أثبتت فيه ذلك قوله عليه السلام (الطواف في البيت صلاة^(٣)، والاثنان فما فوقهما جماعة)^(٤). حيث حمل على إرادة بيان الفضيلة دون بيان مسمى الموضوعات اللفظية، أو أحد القرائن العقلية، كعدم إمكان حمل شيء من الروايات على نفي الماهية، لاستلزم الدور من توقف القول بالصحيح على نفيها الماهية، وتوقف نفيها الماهية على القول بالصحيح، أو كعدم حمل بعضها على نفي الماهية، لصحة الصلاة في صورة نسيان الفاتحة، أو عدم التمكن من قراءتها، أو كون المصلي مأموماً، وكذا الرواية الأخيرة، إذ قد يصح الصوم مع عدم بيته من الليل، بتقرير أنه لو بني على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاة الفاقدة للفاتحة صلاة، ولو كان فقد لنسيان، أو لعذر، ولا قائل به، والقول بتقييدها بصورة العمدة والقدرة مجاز ليس بأولى من حملها على نفي الكمال؛ إذ لا بعد في كون الصلاة الفاقدة للفاتحة نسياناً أو لعذر دون الصلاة المشتملة عليها في الكمال، بدعوى عدم ترجيح التخصيص على هذا المجاز، لشيوخه

(١) وسائل الشيعة ٤: ٩٢٤ ح ٥ و ٧ من باب ٤ من أبواب الركوع.

(٢) سنن الدارقطني ٢: ١٧٢، الحديث ٢.

(٣) سنن الدارمي: ٢ كتاب المذاهب بباب الكلام في الطواف ولفظ الحديث عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه المتنطق فلننطق فيه فلا ينطق إلا بخير).

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٨٠ ح ٦ من باب ٤ من أبواب صلاة الجماعة.

حتى قيل فيه بالنقل، مضافاً إلى كونه تخصيصاً بالأكثر، وعلى فرض جوازه بعيد، ولا أقل من مساواته لذلك الاحتمال الكافي في هدم الاستدلال.

فقد اجيب عن الأول: بأن دعوى نقلها عرفاً في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مما لا شاهد عليه، والأصل عدمه، بل ملاحظة فهم العرف المجرد عن القرائن- في مثل قولك: لا وصول إلى الدرجة العالية إلا بالتقوى، ولا روح للعمل إلا بالاقبال، ولا قبول للطاعة إلا بالولایة، إلى غير ذلك من الأمثلة المتکثرة -شاهد على خلافه، وب مجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلية، أو الخارجية بإرادة نفي الصفة، نظراً إلى القطع ببقاء الذات لا يقضي بعدم انصرافها إلى ما وضعت له مع انتفاء القرينة، كيف وليس بأشيع من تخصيص العام واستعمال الأمر في الندب ولم يقل أحد فيها بالنقل.

وعن الثاني: بأن دعوى شهرتها عرفاً في نفي الصفة على تقدير تسليمها في هذا الزمان غير قادر بالاستدلال، وفي زمان صدور تلك التراكيب عن الشارع مستلزم لبلوغها مرتبة النقل في هذا الزمان، لقرب مرتبة الشهرة من مرتبة النقل جداً وقد عرفت خلافه.

Books.Rafed.net

وعن الثالث: أولاً بمنع انحصار وظيفة الشارع في بيان الأحكام، بل بيان الموضوعات المستبطة أيضاً لا تخرج عن وظيفته، وإنما الخارج عنها هو بيان الموضوعات الصرفية.

وثانياً: سلمنا خروج بيان الموضوعات المستبطة في الجملة، لكن لا نسلم خروج الموضوعات المختربة التي لم يعرفها العرف واللغة، بل بيان تلك الموضوعات كبيان نفس الأحكام ليس إلا من شأنه ووظيفته.

والفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين المذكورين من حيث اللفظ هو الفرق بين النكرة في سياق النفي والاثبات، ومن حيث الخارج بانعية القطع من حل المثالين على بيان الموضوع، دون ما نعيته من حمل ما نحن فيه عليه.

وعن الرابع: بمنع توقف نفي الماهية في تلك الروايات على القول بالصحيح، بل موقف على الأخذ بظهور اللفظ، والبناء على أصلية الحقيقة.

وعن الخامس: مضافاً إلى اختصاصه ببعض الروايات، وسلامة الاستدلال بالبعض الآخر أنه مدفوع بالإجمال والتفصيل.

أما إجماله فلفهم كافة الأصحاب وغيرهم من الرواية دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلاة، ولو حمل على نفي الكمال لم يكن دالاً على وجوب الفاتحة وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الإفادة.

وأما تفصيله: فلأنه لا يرفع اليد عن المقتضي إلا بقدر ما نعية المانع، ومع ذلك كيف يصح مانعية الأدلة الدالة على صحة الصلاة الفاقدة للفاتحة نسياناً أو مأموراً عن مطلق ظهور الرواية في نفي الماهية حتى في صورة العمد، بل أقصى مانعيتها هو تقييد إطلاق نفيها الماهية بصورة العمد، لا صرفها عن مطلق نفي الماهية إلى الحمل على نفي الكمال مطلقاً حتى في صورة العمد، وعلى ذلك فالأمر متعين في التقييد، لا دائر بينه وبين المجاز حتى يحتاج إلى الترجيح، مع أن الترجح على تقييد الدوران مع التقييد لا المجاز، لما عرفت من أن دعوى شيوعه في هذا الزمان غير مرجح لتقديمه على التقييد في زمان الصدور، وشيوعه في زمان الصدور مستلزم لحصول نقله في هذا الزمان.

وأما دعوى لزوم التخصيص بالأكثر فضاً على فرض المخصص عنوان ناسي الفاتحة وعنوان صلاة المأمور فلم يبق سوى عنوان العامد، وأما بالنظر إلى فرضه مصاديق الناسي، والمأمور، فلا إشكال في أن مصاديق نسيان الفاتحة والمأمور لم يبلغ معشاراً من مصاديق غير الناسي لها وغير المأمور وقد تقرر أن الاستجهان العرفي إنما هو في التخصيص بالأكثر من حيث العنوان والمصاديق معاً، وأما من حيث العنوان فقط كما فيما نحن فيه، فلا استهجان فيه، كما لا استهجان في التخصيص بالأكثر من حيث المصاديق فقط، كما لو كان خروج تلك المصاديق بعنوان واحد، كما إذا قيل أكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة. هذا تمام عدمة أدلة الصحيحين وأما غير العدالة فوجوه:

منها: أنه لو لم توضع لخصوص الصريحة لزم ارتكاب التقييد في الأوامر المطلقة، ضرورة عدم تعلقها بالفاسدة وهو خلاف الأصل.

وفيه ما مرّ تفصيله في مقدمة تأسينا الأصل في المسألة من كونه أولاً: معارض بغلبة البيان في الألفاظ وندور الاجمال فيها.

وثانياً: بأن مجرى أصالة عدم التقييد إنما هو في تشخيص المرادات وكلامنا في تشخيص الأوضاع بالتوجيه المتقدم فليراجع.

ومنها أن من البديهي أن الصوم والصلاوة ونحوهما، من العبادات، وأن الفاسد ليس عبادة، ينتج بقاعدة الشكل الثاني كون الصوم، والصلاوة، ونحوهما ليست بفاسدة، فيختص الاسم بالصححة إلى غير ذلك من الوجوه المبسطة ذكرها، وذكر ما فيها في كتاب الهدایة، وغيرها سياضاً الضوابط ومن شاء فليراجع.

حججة الأعميين بالمعنى الأعم وجوهه:

منها: قضاء الاستقراء في أوضاع الألفاظ العرفية من الدرهم، والدينار، والحنطة، والشعيّر، والدار والخان، والحمام، والبيع، والشراء، والأكل، والشرب، والضرب، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الألفاظ العرفية الموضوعة للأعم من الصحيح وال fasد، والمؤثر وغيره، فإذا كان المعيب من كل شيء من تلك المسميات الكثيرة الغالبة داخلاً في مصدق الألفاظ الموضوعة بازائتها عرفاً كان المعيب من مسميات ألفاظ العبادات المشكوك دخوله في مصدق ألفاظها الموضوعة لها شرعاً كذلك إلحاقاً للمشكوك بالأعم الأغلب.

والجواب عنه أولاً: بمنع أصل الاستقراء ودخول المعيب من كل شيء في مصدق اللفظ عرفاً، بل غاية ما يسلم إنما هو دخول الناقص فيه من باب المساعدة العرفية التي لا مسرح لوجودها في الأمور الشرعية؛ لما عرفت من أن مساعدة العرف فرع معرفتهم بوجود خواص المساعدة فيه في المسامح له، ومن المعلوم عدم معرفة العرف بخواص الأحكام الشرعية ومصالحها، فضلاً عن إحرازهم وجودها، أو من باب المساعدة المجازية بعلاقة المشاكلة التي تنافي المدعى.

وثانياً: بمنع دلالة الاستقراء في الأوضاع العرفية على إلحاق المشكوك من الأوضاع الشرعية بها، لعدم تجاوز الفتن الحاصل من الاستقراء في أحوال نوع إلى إلحاقي المشكوك من النوع الآخر به، ولو سلم تجاوزه سمي بالقياس، لا

الاستقراء، والقياس ليس من علام الوضع، لإمكان تخلفه عنه، بل ولا من دلائله لمنع حصول الظن منه فتأمل.

وثالثاً: سلمنا اقتضاء الاستقراء في الأوضاع العرفية الحاق الألفاظ الشرعية بالالفاظ العرفية، لكون عرف الشارع نوعاً من العرف العام لأنواعاً آخر، لكنه مبني على ثبوت وضع الشارع في تلك الألفاظ، واما بناء على ثبوت مجرد استعمال الشارع إياها فلا يقتضي الاستقراء في الأوضاع الحاق الاستعمال بها، كما لا يتحقق.

ومنها: قضاء أمارات الحقيقة به من التبادر، وعدم صحة السلب، وصحة التقسيم، والاستثناء، وحسن الاستفهام، وقضاء دلائل الحقيقة به، من أصلالة كون ما يصح استعماله في معينين، او تقييده بكل من المعينين حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين، حذراً من الاشتراك والمجاز، ومن مقاييسة الألفاظ الشرعية على الأعلام الشخصية، والماهيات الكلية في الإطلاق وضعا على النواص، كإطلاق زيد ونحوه على ناقص بعض الأجزاء الغير الرئيسة، وإطلاق الناطق والحيوان على ناقص الإدراك والإحساس.

والجواب أما عن التبادر، وعدم صحة السلب فبمعنى كونها حقيقين وأن الأمر بالعكس.

وتفصيله: بأن صحة الاخبار بأن فلاناً يصلى، أو يصوم، أو نحوه، مع عدم علم المخبر بصحة الفعل، بل ومع علمه بفساده:

أولاً: من جهة رجوع استعمال اللفظ في تلك الإطلاقات إلى الاستعمال في العبادات الصحيحة، لكون الإطلاق على المصادق المخصوص تبعاً لاعتقاد العامل كونه مصداقاً للصحيحة ولا تجوز فيه، كما لا تجوز في استعمال اللفظ في غير الموضوع له عنده تبعاً للوضع الثابت في عرف آخر، نعم فيه مخالفة للظاهر تكفي النسبة المذكورة شاهدة عليه.

وثانياً: سلمنا الاستعمال في الأعم، وعدم رجوعه إلى الاستعمال في الصحيح، ولكن لا نسلم كونه من جهة الوضع، بل من جهة قيام القرينة الحالية

في مقام الإخبار، على أن المقصود بالإخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تلبسه وتشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد.

وأما عن صحة التقسيم والاستثناء وحسن الاستفهام، فبمنع دلالتها على وضع المقسم والمستثنى منه والمستفهم عنه للعموم، بل غايتها الاستعمال وهو أعم من الحقيقة والمجاز.

وأما عن أصالة كون ما يصح استعماله في شيئين، أو اتصافه بشيئين حقيقة في القدر المشترك فبأنه:

أولاً: مشرط بثبوت الاستعمال في القدر المشترك على وجه الغلبة، أو على قدر المعتمد به، ولم يثبت، والأصل عدمه.

وثانياً: أن الأصل على فرض وجود شرطه لا يقاوم الأدلة المذكورة.

وأما عن المعايسة فأولاً: بمنع حصول الظن منه، فإن العقل لا مسرح له في إثبات التوفيقيات وهو معنى قوله لا يثبت اللغات بالترجح.

وثانياً: بأن معايسة وضع المركبات الشرعية على وضع الأعلام الشخصية ليس بأولى من مقاييسه على وضع سائر المركبات العرفية الموضوعة بإزاء التام وما يحذو حذوه في الخواص والمنفعة.

وثالثاً: سلمنا، لكن القياس كالاصول لا يقاوم أدلةنا المذكورة.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم أن يكون متعلق النذر واليمين، فيما لو نذر أو حلف أن لا يصلني في مكان مرجوح، هو الصلاة الصحيحة، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.

أما الملازمة فلأن التقدير وضعها للصحيحة، وأما بطلان اللازم، فلأن تعلق النذر واليمين بها يستلزم النهي عنها، وهو يستلزم فسادها، وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر واليمين بها، وعدم الخت بفعلها، إذ التقدير تعلقها بالصحيحة لا غير، وهو باطل بالاتفاق، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

والجواب عنه أولاً: بالنقض بما لو قيد مورد النذر واليمين بالصحة، مع أن

مجرد عدم انعقاد النذر واليمين إلا برجحان المتعلق، وكون المقصود الانعتاق^(١)،
 قرينة كافية في انصراف إطلاق مورد هما إلى الصحة.

ووجه نقضه به، أنه لو التزم حينئذ بعدم صحتها فيه، نظراً إلى انعقاد النذر
 أوردنا عليه ما أورد علينا من أنه كيف يتحقق الحنى بيقاع ما ليس من أفراد
 المخلوف بتركه، ولو التزم بحصتها ومنع انعقاد النذر لا تتجه لنا الالتزام به على
 التقدير الأول أيضاً.

وثانياً: بالخل وهو أنه إن أريد من الصلاة الصحيحة اللاحمة في مورد
 النذر واليمين تام الأجزاء والشروط الأصلية، فبطلان التالي منوع، وإن أريد
 الأعم منه ومن المستجتمع حتى للشروط اللاحقة من طرو النذر واليمين، فالملازمة
 منوعة؛ لأن المراد من الصحة المأخوذة قيدها في ألفاظ العبادات هي الحسن
 والمصلحة الواقعية الملزومة للأمر والمساوية له لو لا المانع الاختياري من النذر
 وشبيهه، فالمراد من الصحيح في محل النزاع هو تام الأجزاء والشروط الأصلية، دون
 المستجتمع حتى للشروط اللاحقة المنتزعة من طرو المانع الاختيارية من النذر
 وشبيهه، وعلى ذلك في حنى الناذر ترك الصلاة في مكان مرجوح بفعله فيه وإن
 وقع فاسداً من جهة خصوص طرو النذر، لكونه من أفراد الصحيح المخلوف على
 تركه قبل طرو تلك الجهة الخاصة، كما يحنى الناذر ترك المكرهات، أو
 المباحثات في يوم معلوم بإتيانه في ذلك اليوم مكرهها، أو مباحاً قبل النذر
 والخلف، مع أن المأني به ليس من المكرهات والمباحثات، ومع ذلك لا تجوز في
 لفظ المكره ولا المباح المتعلق للنذر والخلف المفروضين، فكذا الحال فيما نحن فيه
 من العبادة المخلوف على تركها في المكان المرجوح.

نعم لو لم يتمكن الحالف من قصد القربة في إتيان العبادة المخلوف على
 تركها إلا مع زعمه عدم الفساد كان أثراً النذر والخلف فيه مجرد الفساد من غير
 حنى، كما زعمه الفصول^(٢) (رحمه الله).

(١) كذا والصحيح: الانعقاد.

(٢) الفصول: ٤٨.

ولكنه مدفوع بإمكان تحقق نية القربة من العالم بالفساد أيضاً، كما لا يتحقق.

وثالثاً: سلمنا استعمال مورد النذر واليمين في الأعم من الصحيح وال fasد، ولكن الاستعمال أعم من الحقيقة، بل الدعوى المذكورة من بطلان اللازم واستحالة استعمال موردهما في الصحيح -على فرض تسليمها- قرينة تعين المجازية فيه، على أنَّ استعمال مورد النذر واليمين في الأعم يستلزم تعلقهما بقسميه من الصحيح وال fasد، فيعود الإشكال المذكور بالنسبة إلى تعلقهما بالصحيح إلا أن يقيد بال fasد حذراً من التناقض.

ومنها: أنها لو كانت أسامي للصحيح للزم التفتیش عن صحة صلاة المصلي في إبراء الذمة بإعطائه شيئاً من حقوق المصليين بالنذر وشبهه، وفي جواز الاقتداء به، ولو كان المصلي في أعلى مراتب العدالة.

أما الملازمة فلأن عدالة المصلي إنما تعصم من تعمده الإتيان بال fasد.

وأما إتيانه بما يحكم المقتدي والنادر بصحته فلا.

وأما بطلان اللازم فلأننا لم نقف إلى الآن على من التزم بهذه التصفحات والتفتیشات وقال بتوقف البراءة عليها.

والجواب عنه أما إجمالاً: فإنَّ اللازم المذكور مشترك الورود بين الصحيحي والأعمي، أما وروده على الصحيحي فلوضع مورد النذر واليمين لخصوص الصحيح، وأما على الأعمي فلانصراف مورد النذر إليه بقرينة عدم انعقاد النذر إلا بالراجح، ولا ربحان في غير الصحيح، وثبتت الإطلاق للأعمي لا يشخص موضوع صحة مورد النذر حتى يختص الصحيحي بالتفتيش في تشخيصه، بل الإطلاق الثابت للأعمي مستلزم لإبراء النذر بإعطاء المنذور لكل من صلٍ، ولو تبين فساد صلاته قبل الإعطاء، وهو من أقبح المفاسد الازمة عليه.

والقول بأنَّ القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر -بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الراجح- هو معلوم الفساد، فيبقى غيره تحت الإطلاق، مدفوع بأنَّ الباعث على خروج ذلك إنما هو فساده من غير مدخلية لنفس العلم فيه، وإنما العلم به طريق

إليه، فإذا لم يكن هناك طريق إلى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب الوقف، لا الحكم بالصحة.

وأما تفصيلاً، فأولاً: بالنقض بأنه لو لزم التفتيش المذكور لتشخيص الصحة -على القول بالصحيح- للزم على القول بالأعم أيضاً فيما لو نذر شيئاً من يصلي صلاة واجبة أو مندوبة؛ ضرورة عدم اتصف الفاسدة بشيء منها مع أنها لم تقف على من التزم التفتيش فيه، ولا على من التزم التفصيل بيته وبين الصورة المتقدمة.

وثانياً: بالحل وقربه في الهدایة.

أولاً: بأن عدم التفتيش والبحث في المقامين إنما هو من مقتضيات أصلية صحة أفعال المسلمين المقررة في الشرع.

والقول بأن أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصحة عند العامل، لا الحامل، مدفوع بأن الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية.

كيف، ولو لا ذلك لم يقم للMuslimين سوق، لاختلافهم في أحكام الذبائح، والجلود، وغيرها، وكثير من العامة لا يشترطون الإسلام في المذكي ويخللون ذبائح أهل الكتاب، وجماعة منهم يقولون بظهور جلد الميت بالدباغ، فلو لم نقل باصلة فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال، وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن أعيان الأئمة عليهم السلام، بل يجري ذلك بالنسبة إلى أهل الحق أيضاً، لاشتباه العوام في كثير من الأحكام، فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرد إفادة الصحة بزعم العامل، صعب الأمر جداً، ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والإيقاعات، ولم يجزأخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحق إلا بعد التجسس عما يعتقد ذلك الشخص، وهو مما يقتضي الضرورة بفساده.

وثانياً: سلمنا أن مقتضى الأصل هو الصحة عند الفاعل، لا الحامل،

لكن نقول: إن هذه الصحة وإن فرض مخالفتها للصحة الواقعية، إلا أنه بعد كونها تكليفاً شرعاً وواقعاً ثانوياً في حق معتقده من ملاحظة المقدمتين المشهورتين للمجتهد أو المقلد، لا يبعد شمول الصحة الواقعية لها، وإمضاء ترتيب آثار الواقع الأولى عليه للغير.

نعم لو لم يكن تكليفاً شرعاً ولا ثانوياً في حقه، صح الحكم بفساده شرعاً، كما في صلاة المخالفين وإن بذلوا جهدهم في تحصيل الحق، وقلنا بإمكان عدم الوصول حينئذ إلى الحق، إذ غاية الأمر حينئذ معذورتهم في عدم الإتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية، وذلك لا يقضى بتعلق التكليف بالإتيان بما زعموه، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الأديان انتهى محصل جوابي صاحب الهدایة، وقد وافقه على الأول منها صاحب الفصول، والموائد، قدس سرها.

ولكن لا يخفى ما فيها من بُعد الأول وأبعاده الثاني.

أما وجه بُعد الأول، فلأن مفاد أصالة الصحة المقررة في الشرع لأفعال

المسلمين:

إما إثبات حكم الصحة من الخلية والإباحة الظاهرة على أفعالهم المشتبهة من غير إثبات موضوع الصحة اللازم للحكم عقلاً، لكون الملازمة من آثار الحكم الواقعي، لا الظاهري.

وإما إثبات حكم الصحة من الخلية والإباحة الظاهرة الملازمة لإثبات موضوع الصحة أيضاً، دون إثبات موضوع الفعل وعنوانه اللازم للصحة عقلاً، لكون الملازمة من آثار الصحة الواقعية لا الظاهرة.

وإما إثبات الصحة الواقعية الملازمة لموضوع الفعل أيضاً، وأصالة الصحة بالمعنى الأول لاتعارض أصالة الفساد في المعاملات والعبادات المشتبهة صحتها، وبالمعنى الثاني وإن عارضه وكان حاكماً عليه، إلا أنه لا يثبت موضوع الصلاة التي هي مورد النذر حتى يبرأ النادر بإعطاء المنذور لفاعಲها، فانحصر ابتناء الجواب المذكور على أصالة الصحة بالمعنى الثالث، وأنى له بتعيينه فيه، فإن أقصى مفاد

قوله عليه السلام (ضع أمر أخيك على أحسن) ^(١) هو المعنى الثاني، أعني إثبات الصحة الظاهرة الغير الملزمة لاثبات موضوع الصلاة التي هي مورد النذر، لكون الملزمة من آثار الصحة الواقعية لا الظاهرة، فعاد الإشكال في إبراء النادر بإعطاء المنذور لفاعل تلك الصلاة المشتبه على القول بالصحيح.

نعم يندفع هذا الإشكال على القول بالأعم خاصة حيث أنه يحرز الموضوع بالإطلاق، والصحة بالأصل، وأما القائل بالصحيح فليس له إطلاق يحرز به الموضوع حتى يجده الأصل، بل الألفاظ عنده مجملة.

واما وجه أبعديه الثاني: فلما سيأتي في محله من أن أقصى مفاد أدلة الاجتهد إنما هو إمضاء الحكم المجتهد فيه بالنسبة إلى ذلك المجتهد ومن يقلده، فلا يتجاوز إلى الغير ولو قلنا ب موضوعة ما في يد المجتهد من الطرق الظاهرة، فإن موضوعة ما في يده أيضاً لا تتجاوز إلى غيره.

والتفرق المذكورة بين خطأ اجتهد أهل الحق وخطأ اجتهد أهل الخلاف لا يرجع إلى محصل بعد فرض مساواتهما في القصور وعدم التقصير، فعذوريه المخطيء في اجتهاده من غير تقصير إنما ثبتت في حق نفسه ومن يقلده، ولا دليل على تجاوزها إلى الغير لا عقلاً ولا شرعاً، إن لم يكن الدليل على خلافه، ولا فرق في كون الخطأ من اجتهد أهل الحق أو أهل الخلاف.

غاية الفرق أن يقال بترتب الأجر على اجتهد أهل الحق مضافاً إلى معذوريتهم في الخطأ دون ترتبه على اجتهد أهل الخلاف بناء على اختصاص حديث (إن الله في كل واقعة حكماً فن أصابه فله أجران ومن لم يصبه فله أجر) بأهل الحق.

وحيثـ فالصواب في الجواب الخلي: أما في مسألة النذر، فبمنع ملزمة القول بالصحيح لوجوب التفتیش، بتقریب ان تعسر اطلاع أغلب الناس على مصدق الصلاة الصحيحة ولو عند الفاعل، وجريان طریقتهم، بل وطريقة الشارع على المساعفات، وعدم التدقیقات الموجبة للعسر والخرج، قرینة على أن مقصودهم

(١) وسائل الشيعة ٨:٦٤ ح ٦١ من باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة.

في موارد النذر واليمين مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحة شرعاً ولو في حق الغير، فإن مجرد ذلك كاف في الرجحان الشرعي المتوقف عليه انعقاد النذر واليمين.

مضافاً إلى أن مجرد عدم تفتيش الناذر والخالف عن أحوال المصلي في إعطائه المنذور والمخلوف عليه كاف في قرينته على ذلك بالنسبة إلى الحاكم، وأما بالنسبة إلى نفسه فلا نأبٍ من الالتزام بالرجوع إلى قصده فيما بينه وبين ربه، وبلزم التفتيش عليه لو قصد الموضوع الخاص.

لا يقال: إن مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحة شرعاً معنى مجازي لا ينصرف إليه إطلاق مورد النذر.

لأننا نقول أولاً: قد عرفت في مقدمات المسألة، أن الجامع الموضوع بإزاره ألفاظ العبادات عند الصحيحي ليس هو الصحيح الواقعي الأولى الثابت في كل واقعة في حق العالم والجاهل، بل هو أعم منه ومن الصحيح عند مجتهدين، الفاسد عند آخر، بل ومن الصحيح في الأمم السالفة، الفاسد في هذه الأمة، كما نص عليه من الصحيحيين صاحب المداهنة والموائد.

وثانياً: سلمنا، لكن القرينة المذكورة من المساعفات وعدم التدقيرات الموجبة للعسر والخرج كافية في الانصراف.

وأما في مسألة الاقتداء به، فبمفع ملزمة القول بالصحيح لوجوب تفتيش المأمور عن صلاة الإمام في جواز الاقتداء به أيضاً، بتقرير أن غلبة مراعاة أئمة الجماعات الاحتياط والأداب في الصلوات التي يقصدون فيها الإمامة موجب لاعتقاد المأمورين تطبيق الإمام صلاته على حسب معتقدهم في العمل وإن كان مخالفًا لهم في القول، وهذا الاعتقاد الحاصل من الغلبة الثابتة في نوع الأئمة هو الباعث لعدم التفتيش عن حال صلواتهم لمن أراد الائتمام بهم، ولو ابى عن حصول هذا الاعتقاد في خصوص بعض المقامات^(١) ...

على الركوع الزائد الفاسد بالنهي عنه، وهذا الإطلاق حقيقي لا صوري،

(١) سقطت من النسخة الأصلية ورقة كاملة في هذا الموضع.

لعدم بطلان الصلاة بمجرد إيجاد صورة الركوع لأجل الهوى إلى السجود، أو أخذ شيء من الأرض.

والجواب عنه أولاً: بخروج نحو الركوع والسجود عن أسماء العبادات، بل هي أسماء لأجزاء العبادات، ومن بين عدم تعلق أمر بالخصوص على أجزاء العبادات حتى يعتبر الصحة والفساد فيها من حيث هي.

وثانياً: سلمنا دخولها في أسماء العبادات، لكنها خارجة عن المعاني المستحدثة بتصرف الشارع، كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها، من ألفاظ العبادات الباقية في معانها الأصلية، واعتبر الشارع في صحتها شرطياً خارجية، كالفاظ المعاملات.

وثالثاً: سلمنا كل ذلك لكن استعمال الركوع في الركوع الزائد الفاسد إنما هو تبع لعتقد عامله وقصد أنه من مصاديق الركوع، فيندرج في الحقيقة الادعائية.

ورابعاً: سلمنا عدم التبعية في الاستعمال، لكن ومع ذلك الاستعمال أعم من الحقيقة لاحتمال المجازية.

Books.Rafed.net

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيح للزم من قوله عليه السلام (دعى الصلاة أيام أقرائك) ونحوها من جميع أقسام النهي عن العبادة واحد من المحاذير الثلاثة على سبيل منع الخلو:

إما دلالة النهي على الصحة من جهة المادة نظراً إلى امتناع تعلقه بغير المقدور وهو الصحيحة، ولا يقول به أحد من الفريقين سوى أبي حنيفة وصاحبيه.
وإما تخريج النهي عن حقيقته في الإنشاء إلى الإخبار، والإرشاد بانعية الحيض، وشرطية خلوه في الصلاة، فيكون معنى (دعى الصلاة أيام أقرائك) لا صلاة أيام أقرائك، وهو من المجازات بعيدة، بل عديمة النظير.

وإما تخريج المنهي ، وهو الصلاة عن حقيقته المفروضة، وهي الصحيحة إلى المجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة، فإن بيان نصف الفقه من الطهارة إلى الديات إنما هي بلفظ المناهي، فيلزم مجازية متعلق النهي في

جمع تلك المناهي، ولعله أبعد من سابقه، فيتعين كونها اسمًا للأعم حذراً من لزوم شيء من المحاذير المذكورة.

ويمكن للصحيحي الجواب أولاً: بمنع استلزم الصحة لشيء من المحاذير المذكورة.

أما المذور الأول، وهو دلالة النهي على الصحة في العبادات فلابتناء لزومه على امتناع تعلق النهي بالأعم من الصحيح وال fasد وهو منع: نقضاً: بوقوع تعلقه بالأعم في جميع ألفاظ المعاملات بوفاق من الخصم، فلولا جوازه لما وقع أصلاً ورأساً، لعدم جواز تخصيص المانع العقلي من جوازه، وهو امتناع تعلق النهي بالمتمنع وغير المقدور.

وحلأً: بأن المتمنع هو تعلق النهي بغير الصحيح وغير المقدور قبل النهي، لا غير المقدور بعد النهي وبواسطة عروض النهي، وإلا لامتنع عروض الفساد على شيء من المناهي بتطرق النواهي حتى في مثل نكاح المحارم، وارتكاب الجرائم، ومن ذلك يعلم أن الصحة الاستصحابية والمقدورية القبلية كافية في صحة النهي قطعاً وجماً.

وأما المذور الثاني، وهو لزوم تجريد النواهي عن الإنشاء إلى الإخبار عن نفي الماهية أو الصحة أو الكمال، فلابتنائه على القول بعدم اجتماع الإرشاد مع الطلب، ولا مانع من اجتماعها عندنا في الإلزامات الإرشادية، بل لو سلمنا كونها ما نعني الجمع، كما عن الفصول، فلا نسلم بطidan ما زعمه المستدل من المذور اللازم، وهو تجريد النواهي عن الطلب، لمنع كونه من المجازات البعيدة العدية النظير، لكافية الإرشادات له نظيراً على زعم عدم اجتماعها مع الطلب.

وأما المذور الثالث، فكذلك منع اللزوم أولاً، ومنع البطidan ثانياً، فإن تعلق النواهي بغير الصحيح من أول الفقه إلى آخره ليس بأكثر من استعمالها في التزية والكرابة ونحوهما من المعاني المجازية كما لا يتحقق.

ومنها أنها لو كانت أسمى للصحيحة لللزم أن يكون لكل صلاة ماهيات متکثرة بحسب اختلاف أحوال المكلفين، كالحاضر، والمسافر، والحافظ، والناسي، والشاك ، والصحيح، والمريض، والمضرر، والأمن، والخائف إلى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الأقسام على أقسام عديدة، أما الملزمة ظاهرة، وأما بطلان اللازم فلاستلزمـه -على القول بشبوب الحقيقة الشرعية- تعدد وضع الصلاة مثلاً إلى مالا يخصـي ، وعلى القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في أكثر من معنى مجازي في إطلاق واحد.

والجواب عنه أنه إن أريد لزوم ماهيات متعددة على وجه الاستقلال، فالملزمة منوعة بما عرفت في مقدمات المسألة من إمكان فرض جامع مشترك بين أفراد الصلاة الصحيحة، المختلفة بحسب اختلاف أحوال المكلفين وهو المصلحة المحصلة للتقرب، الملزومة للطلب، المختلف باختلاف أحوال المكلفين، المساوية له، فيكون الزيادات والنقيصات على القول بالصحيح أيضاً من طوارئ الماهية وعارضها، ولا اختلاف في الماهية بحسب اختلافها.

وإن أريد لزوم ماهيات متعددة على وجه البديلية عما هو المعتبر في حق المختار المستجتمع بجميع الشرائط^{Books.Rafed.net} والفاقد بجميع المواقع، ببطلان اللازم منوع، لعدم استلزمـه تعدد ماهية العبادة على وجه البديلية لتنوع الوضع، او استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي، وذلك لإمكان اندرج الأبدال في مصداق المبدل منه كاندرج الحقائق الادعائية والزعمية في مصاديق الحقائق.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها، وهو باطل لاستلزمـه الدور، وتكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلقة بها، لتوقف الطلب حينئذ على الصحة، والصحة على الطلب.

والجواب عنه بمنع الملزمة بما تقدم في المقدمات من أن المراد [من]^(١) الصحة المأخذـة في مسمى الألفاظ ليست هي الصحة المصطلحة عند المتكلمين

(١) زيادة يقتضيها السياق.

والفقهاء من موافقة الأمر أو اسقاط القضاء حتى يستلزم ما ذكر، بل هي الصحة اللغوية المقابلة للمعيب، أعني تام الأجزاء والشروط حسبما عرفت.
ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيح للزم أن يدل التهي على صحتها، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله إلى غير ذلك من الوجوه التي استقصى تفصيلها وتفصيل ما فيها كتاب الهدایة.

حججة القول بالتفصيل بين الأجزاء والشروط
أما في اعتبار الأجزاء فبظهور عدم تحقق الكل مع انتفاء الجزء، فإذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه، وأما في عدم اعتبار الشروط فبظهور خروج الشروط عن ماهية الشرط، كيف، ولولا ذلك لما تحقق فرق بين الجزء والشرط، وامتناع وجود الشرط بدون الشرط لا يقتضي أخذه في مفهوم لفظ المشروط.

والجواب أما عن عدم إمكان تتحقق الكل مع انتفاء الجزء، فيما مر في تصوير القول بالأعم، من إمكان منع كون الأجزاء الغير المقومة أجزاء مطلق الصلاة، بل القدر الثابت كونها أجزاء للصلاحة الصحيحة أولاً.

ومن إمكان منع كونها أجزاء للصلاحة مطلقاً، بل القدر الثابت كونها أجزاء ما دامت موجودة، وإذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع في كثير من الأوضاع العرفية كلفظ البيت ونحوه، حسبما تقدم تفصيله ثانياً.

وأما عن خروج الشروط عن ماهية الشرط فيما تقدم من أن دخول التقيد بالشروط في مسمى اللفظ كاف في إثبات مذهب الصحيحي بالمعنى الأنصب وإن خرجت نفس الشروط عنه، وفي هذا المقدار من الفرق بين الأجزاء والشروط كفاية واضحة كما لا يخفى.

حججة التفصيل بين لفظ الحج وسائر ألفاظ العبادات، المستفاد من كلام الشهيد على تقدير إفادته له ، هو وجوب المضي في فاسد الحج دون فاسد سائر العبادات.

وأنت خبير بأن وجوب المضي في فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعاً

تحقيق حول استناد القول بالتفصيل إلى الشهيد (قده) ٣٤٩

بإزاء الأعم، فإنه مع انتقاده بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل على الملازمة.

قدنيب: قال الشهيد (في القواعد)^(١) الماهيات الجعلية كالصلاحة والصوم وسائر العقود، لا تطلق على الفاسد إلا الحج، لوجوب المضي فيه، فلو حلف على ترك الصلاة، والصوم أكتفى بسمى الصحة، وهو الدخول فيها، فلو أفسدها بعد ذلك لم ينزل الحث، ويحتمل عدمه لأنها لا تسمى صلاة شرعاً، ولا صوماً مع الفساد، وأما لو تحرم في الصلاة، أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحيث قطعاً انتهى.

أقول: هذا الكلام منه موهم لأمور:

الأول: ما وقع فيه الفصول^(٢) وغيره، من نسبة التفصيل في المسألة بين الحج وسائر ألفاظ العبادات إلى الشهيد، والموهم لذلك من كلامه هو ظاهر نفي الإطلاق، وتفریع مسألة الحث عليه.

ويدفع هذا الوهم أن تعليل الإطلاق بوجوب المضي قرينة لفظية على كون مراده الإطلاق على وجه المطلوبية، لا التسمية وأن أقربية شأن الشهيد سبباً في القواعد إلى الاستقراء في المطلوبات الشرعية من الاستقراء في المسميات قرينة حالية على أن مراده ما ذكر، ومع قيام هذه القرينة الحالية والمقالية، لا وجه بل لا مسرح لإبقاء كلامه على ظاهره، من بيان حال التسمية، ثم توجه الإيراد عليه بعدم مساعدته التعليل، كما ارتكبه الفصول وغيره.

الثاني: ما وقع فيه القوانين^(٣)، من نسبة القول بثبتت الحقيقة الشرعية في المعاملات إلى الشهيد (رحمه الله) ومن اختياره له، والموهم لذلك من كلامه هو المركب مما يوهم الأمر الأول، ومن أقربية عطف سائر العقود على الصلاة من عطفه على الماهيات الجعلية.

(١) القواعد والفوائد ١: ١٥٨.

(٢) الفصول: ٥٢.

(٣) قوانين الاصول: ٥٢.

ويُدفع هذا الوهم أولاً: بقيام القرينة الحالية والمقالية المذكورة على دفع الجزء الأول مما يوهنه.

وثانياً: بقيام الدليل الخارجي على دفع الجزء الآخر مما يوهنه، بتقريب أن أقربية عطفسائر العقود على الصلاة من عطفه على الماهيات أقربية اعتبارية، لا ربط لها بدلالة الألفاظ التوقيفية.

مضافاً إلى ما ادعاه الفصول^(١)، وأستاذنا العلامة من عدم الظفر بمحكمة القول بشبوب الحقائق الشرعية في المعاملات عن أحد، مع أن مجرد أصالة عدم النقل كافية في عدم ثبوته.

وأما ما ثبت لها في الشرع من شرایط مستحدثة، فإما خارجة عن معانها شرعاً ولغة، كما عليه المشهور، أو محققة لمعانها اللغوية من الآثار، او العقد المستتبع للآثار، كما عليه الفصول^(٢)، وعلى أي من التقديرين فليست منقوله عن معانها اللغوية إلى معانٍ شرعية.

أما على الأول: فلخروج التقيد بها عن معانها شرعاً ولغة، أما لغة ظاهر، وأما شرعاً فلدخوله في وصفها الخارجي، وهو الصحة، لا في ذاتها الشرعية، فإن إرادة الشارع المعاني المشروطة من ألفاظ المعاملات من قبيل الدالين والمدلولين لا دال ومدلول.

وأما على الثاني: فلدخول التقيد بها في معانها اللغوية على الوجه الآتي بيانه.

الثالث: التفرقة بين ما إذا كان المركب من الأجزاء في حيز النفي وبين ما إذا كان في حيز الإثبات، والموهم لذلك صريح افتائه بلزوم الخت بمجرد الدخول على وجه الصحة في العبادة، المخلوف على تركها وإن أفسدها في البين، وعدم لزوم الإبراء بمجرد الدخول على وجه الصحة في العبادة المخلوف على إتيانها.

ويؤيد التفرقة المذكورة أمران:

(١) الفصول: ٥٣ .

(٢) الفصول: ٥٤ .

احدهما: افتراق الفعل في سياق النفي من الفعل في سياق الإثبات في الدلالة على العموم عرفاً وعدمه.

ثانيهما: افتراق مقدمات الفعلية للحرام من المقدمات الفعلية للواجب في قيام الأدلة الأربع على الحرمة في الأول، دون الوجوب في الثاني كما سيأتي تفصيله في محله.

وأما ما أورد في القوانين^(١) من أن البناء على عموم سياق النفي يقتضي لزوم الحث بمجرد الدخول في الفعل المخلوف على تركه ولو على وجه الفساد والمنع من الدخول، ومن المعلوم بل المتصريح به في كلام الشهيد هو عدم حنته في تلك الصورة قطعاً، فدفعه بأن القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الراجح هو هذه الصورة، فيبقى غيرها تحت إطلاق النفي كما لا يتحقق.

الرابع: من موهمات كلام الشهيد، ما وقع فيه صاحب القوانين^(٢) أيضاً، من إجراء نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات أيضاً، وعدم اختصاصه بالفاظ العبادات، ومن اختياره له.

وموهם لهذا الأمر من كلامه هو الموهم للأمر الأول، والداعي له هو الدافع له.

مضافاً إلى أنه يكفي في دفعه، أنه لم يعهد القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد من العلماء، مع اتفاقهم على أن ثمرة نزاع الصحيح والأعم هو الإجمال والإطلاق، فعدم صدور القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد أقوى شاهد على عدم إجراء نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات، وعلى دفع كل ما يوهم جريانه فيها من كلام الشهيد، والمحقق^(٣)، وغيرهما حيث قالوا: بانصراف البيع وسائر العقود إلى الصحيح، دون الفاسد، ومن كلام الشهيد في المسالك^(٤) حيث قال: عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح، مجاز في الفاسد،

(١ و ٢) قوانين الأصول: ٥٢.

(٣) شرائع الإسلام: ٣: ١٧٧.

(٤) مسالك الأفهام: ١: ١٥٩.

لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيها، للتبادر في الصحيح، وصحة السلب عن الفاسد، ومن ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعاً، ومن كلام الفقهاء في مقام التحديد حيث قالوا: البيع مثلاً لغة كذا، وشرعنا كذا، إلى غير ذلك من الكلمات الموهمة إجراء نزاع الصحيح والأعم في المعاملات.

أما وجه الإيهام فلما فيها من إيهام استناد تبادر ألفاظ المعاملات في الصحيح، وانحصر مسمياتها فيه إلى تصرف الشارع، المنوط به عنوان مسألة الصحيح والأعم.

وأما وجه دفعه فأما على ما عليه المشهور - من أن الشروط المستحدثة من الشارع شروط لصحتها وأمضائتها - فباستناد تبادرها وانحصر مسمياتها في الصحيح إلى أن الظاهر والغالب من حال المسلم وأهل الشرع في العقود والايقاعات، إرادة الصحيح، لا الفاسد، أو إلى تصرف المتشربة بنقلهم إليها إلى الصحيح، أو تغليفهم استعمالها في الصحيح.

وأما على ما عليه الفصول^(١) - من أن الشروط المستحدثة من الشارع شروط لتحقق معانيها اللغوية - فباستناد تبادرها وانحصر مسمياتها في الصحيح إلى الوضع اللغوي لا إلى تصرف الشارع، لأن بيان الشارع الشروط حينئذ إنما هو لأجل الكشف عن المعاني الأصلية، إرشاداً للعرف إليها ودفعاً لخطئهم في مصاديقها، كما في تحديده الحيفض بأن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام، وغير ذلك من الألفاظ اللغوية التي بينها الشارع على وجه التنبية والتعليم لمعانيها الأصلية لها بخواصها الشرعية، فهما واحد بالذات، مختلفان بالاعتبار، فنـ حيث أنها متصرورة بالوجه اللغوي لغوية، وبالوجه الشرعي شرعية، ولا استبعاد في خفاء بعض المعاني اللغوية وقواعدها على العرف، بل قد اتفق رجوعهم في معرفة بعض الألفاظ اللغوية وقواعدها إلى المعصوم عليه السلام، في حكايات لم يحضرني الآن مظان تفصيلها من كتب التواريـخ واللغة، كما لا يتحقق على المتدرـب فيها.

(١) الفصول: ٥٢.

بقي الكلام في الفرق والثرة بين الصحيح والأعم:
فنقول: إن بينهما فرقاً موضوعياً وفرق حكمياً.

أما الفرق الموضوعي ففي استلزم القول بالصحيح لإجمال اللفظ، واقتضاء القول بالأعم لبيانه وإطلاقه، ما لم يطرأ عليه الإجمال العرضي، كالقييد بالجمل، أو ورود الإطلاق مورداً حكم آخر، أو نحو ذلك مما يسقط اعتبار إطلاق اللفظ ويلحقه بالجمل في الحكم.

وأما الفرق الحكمي بينهما، فيظهر في المشكوك جزئيته وشرطيته، حيث أن كل من قولي الصحيح والأعم يستلزم وجوب الاتيان به على وجه، وعدم وجوب الاتيان به على وجه آخر.

وتفصيل ذلك أن يقال: أما القول بالصحيح فيستلزم وجوب الاتيان به من باب الاحتياط، بناء على رجوع مسألة الشك في الشرطية والجزئية إلى مسألة الشك في المصدق والمكلف به، وعدم وجوب الاتيان به لأصلية البراءة، بناء على رجوعه إلى مسألة الشك في التكليف، كما هو المشهور المنصور.

وأما ما صدر عن صاحب الهدایة^(١) وغيره، من ترتب الاحتياط على القول بالصحيح مطلقاً فبني أما على مختاره، أو مختار من أخذ ذلك منه على وجه الاقتباس، من رجوع الشك في الشرطية والجزئية إلى الشك في المصدق لا المفهوم.

ولنا على تزيف مبناهم المذكور، أن المعيار المائز بين الشك في المصدق والمفهوم، كون الشك في المصدق ناشئاً عن عروض الأمور الخارجية، كالظلمة ونحوها وفي المفهوم ناشئاً عن الجهل بالمراد من اللفظ، ومن بين أن الشك في الشرطية والجزئية على القول بالصحيح ناشئاً عن الجهل بالمراد، لا عن الأمور الخارجية، كالظلمة ونحوها حتى يكون من قبيل الشك في المصدق.

وأما القول بالأعم، فلا يستلزم وجوب الاتيان بالمشكوك جزئيته أو

(١) هدایة المسترشدين: ١١٣ و ١١٤.

شرطته باصالة الأطلاق، بناء على إحراز الأجزاء المقومة التي يتوقف عليها صدق الاسم بالدليل الاجتهدى، وبأصالة البراءة بناء على إحرازها بالبراءة، ويستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيته او شرطته من باب الاحتياط، بناء على إحراز تلك الأجزاء التي يتوقف عليها صدق الاسم بالاحتياط.

وذلك لأن الأجزاء المقومة التي يتوقف عليها صدق الاسم، إن أحرزت بالدليل الاجتهدى حصل للفظ إطلاق وارد على البراءة عند الشك فيسائر الأجزاء والشروط الغير المقومة، وإن أحرزت بالدليل الفقاهي، كان المعول عليه عند الشك في سائر الأجزاء الغير المقومة هو ذلك الدليل الفقاهي، إن كان هو البراءة فالبراءة، أو الاحتياط فالاحتياط، فإن صدق اللفظ وإطلاقه من الآثار الخارجية والواقعية التي ليس من شأن الدليل الفقاهي إثباتها ولو كان الدليل الفقاهي هو الاحتياط؛ ضرورة أن أثر الاحتياط، وهو الإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصدق، لا يجعل المحتمل جزئيته او شرطته جزءاً او شرطاً للماهية، كما توهمته في سابق الزمان تبعاً لغيري.

هذا، وقد رتب على الإطلاق المبني على القول بالأعمّ والإجمال المستلزم للقول بالصحيح أحكام أخرى .

منها: ترتيب لزوم وقف المساجد على صلاة من لم يعلم فساد صلاته فيها بإذن الواقف، القائمة مقام القبض المتوقف عليه لزوم الأوقاف، بناء على القول بالأعمّ، وعدم ترتيب لزومه عليه ما لم يتفتش عن صحة صلاته، بناء على القول بالصحيح.

فإن قلت: إن للسائل بالصحيح أن يحرز الصحة بقاعدة حمل أفعال المسلمين على الصحة، فلا احتياج له بالتزام التفتيش حتى يفترق بينه وبين القائل بالأعمّ.

قلت: قد تقدم أن قاعدة الحمل على الصحة لا يستلزم تحقق موضوع الصلاتية إذا كان مستندها الأخبار الشرعية، دون العقل والغلبة الظننية الغير الشافية الحجية إلا أن يدعى بأن لزوم وقف المساجد غير مبني على تتحقق موضوع

الصلوة فيها باذن الواقف، بل يكفي في لزومه مجرد أن يتحقق فيها بإذن الواقف صلاة مشروعة ولو في حق بعض دون بعض، كما ادعاه الاستاذ دام ظله إلا أنه لم يأت له ببينة وبرهان.

ومنها: ترتب جواز الاقتداء بكل من لم يعلم فساد صلاته، وجواز إعطائه الحق المنذور للمصلين على القول بالأعم، وعدم جوازهما إلا بعد التفتیش عن صحة صلاته في الواقع على القول بالصحيح، وقد مر تفصيل منع ترتب هذين الحکمین على القولین المذکورین، فلا نطيل بالإعادة.

ومنها: ترتب الفرق والثرة الحکمية بين قولي الصحيح والأعم في بعض صور الواجب المشكوك نفسيته وغيريته.

وتفصیل ذلك: أن المشكوك إما معلوم الوجوب ومشكوك النفیة والغیریة کوجوب غسل المیت، او معلوم الوجوب نفساً ومشكوك الغیریة باعتبار آخر، کوجوب الإسلام، او بالعكس کوجوب الوضوء وغسل الجنابة.

أما المشكوك في القسم الأول: فيحمل على النفیي، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق وعدم التقييد: Books.Rafed.net لا يقال: إن الأصل المثبت غير حجة.

لأننا نقول: عدم حجية الأصل المثبت إنما هو في الأصول العملية التي مستندها الأخبار التعبدية، وأصالة الإطلاق وعدم التقييد من الأصول اللفظية التي مستندها الظن والغلبة.

وأما بناء على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزم الاحتیاط في مسألة الشك في الشرطیة والجزئیة، بني على الغیریة بمقتضی الاحتیاط وأصالة البراءة عن النفییة.

وإن قلنا بالبراءة في تلك المسألة، كما هو المختار، فقد يقال بالاحتیاط هنا، نظراً إلى استلزم العمل -بمقتضی البراءة عن الغیریة وبمقتضی البراءة عن النفییة -مخالفة العلم الإجمالي، فلابد من الرجوع إلى قاعدة الاحتیاط بعد تساقط الأصلین المتعارضین، وعدم المرجح بينهما.

ولكنه مدفوع: بأن العقل لا يحكم بحرمة مخالفة العلم الإجمالي إلا إذا استلزم مخالفة خطاب تفصيلي، كما في الشبهات الموضوعية على ما هو المختار، ومخالفة العلم الإجمالي الحاصل من إعمال الأصولين فيما نحن فيه لا يستلزم مخالفة خطاب تفصيلي، إذ المراد من الخطاب التفصيلي تعلق الأمر، أو التهي بعنوان خاص، كاجتنب عن النجس والحرام في الشبهات الموضوعية، وليس فيما نحن فيه تعلق خطاب بعنوان النفسية أو الغيرية بالخصوص، وإنما هو بالانتزاع.

فظهر من ذلك أن ليس في الشبهات الحكيمية خطاب تفصيلي أبداً، فيجوز فيها مخالفة العلم الإجمالي بإجراء البراءة عن غيرية المشكوك الموجبة لعدم وجوب إتيانه في أول الوقت، وبإجراء البراءة عن نفسيته الموجبة لعدم وجوب اتيانه في آخر أوقات الإمكاني المظنون فيه الموت.

وأما المشكوك في القسم الثاني: أعني معلوم الوجوب نفسها ومشكوك الغيرية باعتبار زائد عدمه، فيحمل على عدم الغيرية، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق وعدم التقيد.

وأما بناء على القول بالصحيح، فيبني فيه على الغيرية أيضاً، بناء على القول بالاحتياط في مسألة الشك في الشرطية، وعلى عدم بناء على القول بالبراءة فيها، كما هو المختار.

وأما المشكوك في القسم الثالث: أعني معلوم الوجوب غيرها ومشكوك النفسية وعدمها، فيبني فيه على عدم سواء فيه القول بالصحيح والأعم، لجري البراءة عند الشك في التكليف إلا عند بعض الأخبارية البانين على الاحتياط في صورة الدوران بين الوجوب وعدمه.

ومنها: ترتيب الفرق والثرة الحكيمية بين قولي الصحيح والأعم في بعض صور المشكوك كونه شرطاً علمياً، أو واقعياً، حيث إن الشرطية إن ثبتت بالدليل اللي اقتصر فيه على الشرطية حال العلم، بناء على القول بالأعم، لأصالة الإطلاق وعدم التقيد بأزيد من حال العلم.

وأما على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزم الاحتياط في مسألة الشك في

الشرطية بني على الشرط الواقعي ، للاحتياط.

وإن قلنا بالبراءة فيه، كما هو المختار، بني على الشرط العلمي ، لكن لأصلية البراءة، لا لأصلية الإطلاق، إذ لا إطلاق للصحيح.

وإن ثبتت الشرطية بالدليل اللغطي بني فيه على الشرط الواقعي مطلقاً.
أما على القول بالأعم، فللحكمة إطلاق الشرط الشامل لحال العلم والجهل على إطلاق المشروع المبني على القول بالأعم.

وأما على القول بالصحيح فللأولوية وسلامة إطلاق الشرط عن شائبة إطلاق المشروع.

وعلى هذا القياس والتفصيل يظهر الفرق والثرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم، في المشكوك كونه شرطاً أو جزءاً في حال الاختيار فقط، او في حال الاختيار والاضطرار معاً.

وتظهر الثرة بين الحالين في سقوط أصل التكليف بالمشروع عند عدم التمكن من الشرط وعدمه.

ثم إن الحكم في الجزء المشكوك ركينته وعدم ركينته قيل كاحكم في المشكوك كونه شرطاً اختيارياً، أو شرطاً مطلقاً في ترتيب الفرق، والثرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم إذا ثبتت الجزئية بالدليل الليبي، وعدم ترتبيه عليها إذا ثبتت بالدليل اللغطي على حسب ما فصل.

ولكن التحقيق عدم ترتبيه عليها مطلقاً، أي سواء ثبتت الجزئية بالدليل اللغطي أو الليبي، وذلك لأن الركنية التي اصطلاحها الفقهاء، فيما يبطل العبادة بنقصه عمداً وسهوأ هي عين معنى الجزئية الحقيقة، وأما الجزئية التي اصطلاحها في مقابل الركنية بما يبطل العبادة بنقصه عمداً لا سهوأ، فهو تقييد في معنى الجزئية لا يحمل عليه إطلاقها إلا بالنص الخارج، كقوله عليه السلام (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود).

والحاصل أن السهو ليس كالاضطرار في إمكان إسقاط حكم الجزئية به، فإن السهو والنسيان لا يمكنه إسقاط الجزء عن الجزئية، والحكم بالإجزاء في المأني به

ناقصاً بعد الالتفات لنقصانه الا بنسخة خارج، بخلاف الاضطرار، فإنه يسقط الجزء عن الجزئية، ويحكم بإجزاء ما أتى به ناقصاً، وعدم وجوب إعادته بعد رفع الاضطرار.

وبالجملة فالعلم والجهل لا يغيران الأحكام الواقعية، بخلاف القدرة والاضطرار، فإن الأحكام الواقعية تتغير بها، كما تتغير بتغيير موضوعاته من السفر والحضر ونحوهما، وعلى ذلك فحكم الجزء المشكوك ركينيته وعدم ركينيته، هو الحمل على الركينة الموجبة لبطلان العبادة بنقصه عمداً وسهوأ، سواء ثبتت الجزئية بدليل لي أو لفظي مطلقاً، أما على القول بالأعم فلحكومة معنى الجزئية على إطلاق العبادة، وأما على القول بالصحيح فبالأولوية وسلامة معنى الجزئية عن إطلاق العبادة.

ومنها: ما حكي عن بعض المؤخرین من ترتيبه حکمین آخرين على مسألة الصحيح والأعم، مدعياً أنه لم يسبقني إليهما أحد.

أحدهما: ترتيب عدم شرطية تقديم فعل المأمور به في صحة ضده الخاص من العبادات على القول بالأعم، ورجوعه إلى مسألة لزوم الاحتياط أو البراءة - في مسألة الشك في الشرطية والجزئية - على القول بالصحيح بناء على القول بالتوقف - في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص - وأما بناء على عدم التوقف - في تلك المسألة - فلا يتربت شيء على القولين.

ثانيهما: ترتيب جواز اجتماع الأمر والنهي على القول بالأعم، وترتباً للنزاع في الجواز وعدم على القول بالصحيح، بتقرير أن النزاع في تلك المسألة لما كان مرجعه إلى النزاع في الصغرى، أعني النزاع في تعلق الطلب بالطبع أو الأفراد، كان مقتضى الإطلاق المبني على القول بالأعم هو تعلق الطلب بالطبع، ومقتضى الإجمال المستلزم للقول بالصحيح، هو إمكان تعلقه بالأفراد وعدمه. انتهى.

ولكن نقول: أما ترتيب الحكم الأول على قول الصحيح والأعم، فهو من جزئيات ما ذكرناه - تبعاً من سبق - من ترتيب كلي الشك في الشرطية والجزئية عليها، فليس مما لم يسبق فيه أحد إلا في خصوص التمثيل بذلك المثال الجزئي.

وأما الحكم بترتيب جواز اجتماع الأمر والنهي على الإطلاق المبني على القول بالأعم فممنوع؛ وذلك لعدم الخلاف ظاهراً في وجود المقتضي لجواز الاجتماع من الإطلاق على القول بالأعم، ومن الأصل على القول بالصحيح، وإنما الخلاف في وجود المانع العقلي من امتناع تعلق الطلب بالطبيعة وعده، حسباً يأتي تفصيله، وإذا ثبت المانع العقلي فلا يترتب على وجود المقتضي أثر، سواء كان المقتضي هو الإطلاق أو غيره.

هذا كله في الثرات الحكمة المبنية على الفرق الموضوعي، وهو الإجمال والإطلاق المترتبان على قولي الصحيح والأعم، من حيث الأجزاء والشروط، ومنها يعلم حال ما يترتب على قولي الصحيح والأعم من حيث الشروط، لا الأجزاء من ترتب الإجمال والإطلاق بالنسبة إلى الشروط لا الأجزاء المبني عليها جميع الثرات الحكمة بالنسبة إلى الشروط، لا الأجزاء.

هذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في التعبير المائز بين مصدقاق الشرط عن مصدقاق الجزء من كلام الشارع، وإن علم من الخارج تحديد الشرط بما كان خارجاً عن ماهية المشروط، والجزء بما كان داخلاً فيه، إلا أنه لم يحصل من التعبيرات الواردة في ألفاظ الكتاب والسنة ما يقيده امتياز الشرطية عن الجزئية إلا من الخارج، حيث إنه كثيراً ما يعبر عن الشرطية والجزئية بتعبير واحد، كما في قوله عليه السلام (لا صلاة إلا بظهور)^(١) و(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٢)، بل قد يعبر عن الجزء بما يقتضي الشرط، وعن الشرط بما يقتضي الجزء؛ إذ كما يمكن أن يقال: يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع، يمكن أن يقال: يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع، فانحصر سبيل الامتياز بينهما في الخارج عن التعبير والتراث المتوقفة على الامتياز، من جريان قاعدة الفراغ عند الشك، وغير ذلك مما لا يتحقق.

(١) وسائل الشيعة ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) صحيح مسلم ١، كتاب الصلاة (١١) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وأنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمتهاقرأ ما تيسر له من غيرها، الحديث ٣٤ (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

ثم اعلم ان كلّ ما ذكرنا من الفروق الحكيمية التكليفية او الوضعية، بين قوله الصحيح والأعم إنما هي مبنية على تقدير بقاء الفرق الموضوعي بينها بالإجمال والبيان، وأما بالنظر إلى زوال ذلك الفرق الموضوعي بينها بواسطة عروض المواقع الخارجية على بيانها وإطلاقها، فلا شبهة في انتفاء الفروق الحكيمية المذكورة طرأ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المواقع التي ادعى طروحها على اعتبار الإطلاق المبني على القول بالأعم إذا أحرز صدق الاسم بالدليل الاجتهادي لا الفقاهتي كثيرة، إلا أن المرضي منها هو ما ارتضاه الأُستاد تبعاً لأساتيده الأعلام، من ورود إطلاق ألفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنة مورد حكم آخر، من بيان تشريع أصل العبادة، كقوله: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)^(١) (وأمر بالعرف)^(٢) و(فلم تجدوا ماء فتيمموا)^(٣)، (ولله على الناس حج البيت)^(٤) نظير قول الطبيب للمريض: إشرب الدواء غداً، او من بيان أصل ما يقتضيه الفعل من الخواص، والترك من المضار، كقوله صلى الله عليه وآلـهـ (الصلاحة عمود الدين)^(٥)، (وأن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة)^(٦) (ومن تركها فهو كذا وكذا)^(٧) نظير توصيف الطبيب لخواص الدواء إما قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإما بعد البيان حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب.

فالأوامر الواردة بالعبادة في الكتاب والسنة، ليست في مقام بيان الإطلاق وكيفية المأمور به، بل في مقام بيان حكم آخر من أحد الوجهين المذكورين

(١) البقرة: ٢: ٤٣.

(٢) الاعراف: ٧: ١٩٩.

(٣) المائدة: ٥: ٦.

(٤) آل عمران: ٣: ٩٧.

(٥) غواى اللآلـىـ ٣٢٢: ١ـ لـ الحديثـ ٥٥ـ .

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣ـ لـ الحديثـ ٩، ٨ـ .

(٧) وسائل الشيعة ٣: ٢٧ـ بـ بـ (١١)ـ منـ أبوابـ اـ عددـ الفـ رـ اـ فـ اـ لـ اـ حـ اـ دـ يـ .

المنضم إلى إحدى الإشارتين المذكورتين، كما يؤيده كثرة تكرر الأمر بالعبادة في الكتاب والسنة، وكثرة طر و التقييدات عليه بعد مجلس الإطلاق.

ومن جملة الموانع المدعاة ما قد يقال: من أن العلم الإجمالي بأن المراد من الصلاة، ونحوها من مطلقات الكتاب والسنة شيء معين عند المتكلّم يوجب إجمال المطلق، فلم يبق مسرح للتمسك بإطلاقها.

ولك أن تجيز عنه أولاً: بالنقض بأن المراد من جميع الألفاظ الصادرة عن المتكلّم شيء معين عنده من المعاني الحقيقة والمجازية.

وثانياً: بالحل، وهو أن إجمال الإرادة لا يوجب إجمال الدلالة بعد ثبوت ظهورها ولو بالأصل، كما أن إجمال الدلالة لا يوجب إجمال الإرادة بعد ظهورها، بل كل منها يستتبع الآخر، فيرتفع بذلك إجماله إلا في صورة تساويهما في الإجمال.

ومن جملة الموانع: دعوى طر و التقييد على ألفاظ العبادات بالأجزاء والشروط الكثيرة، الموجبة لوهن إطلاقها، وسقوطه عن درجة الاعتبار، ومقتضاه رجوع القول بالأعمى إلى إجراء حكم الإجمال، المستلزم للقول بالصحيح في مقام العمل، فلم يبق بينه وبين القول بالصحيح فرق سوى الإجمال الذاتي والعرضي.

وللأعمى أن يجيز أولاً: بمنع الصغرى، أعني منع طر و التقييدات الكثيرة على جميعها، وإن كان في بعض الألفاظ محتملاً.

وثانياً: بمنع الكبرى، أعني منع مانعية طر و التقييدات الكثيرة عن الإطلاق، ووهنا فيه، وإن بلغت في الكثرة إلى حد لم يبق تحت الإطلاق سوى فرد واحد، بل الظاهر من أساتيدنا الأعلام دعوى الوفاق، على أن ذلك من فروق المطلق عن العام وأن كثرة التخصيصات موجبة ل وهن في العموم، وكثرة التقييدات غير موجبة ل وهن في الإطلاق، سيماعلى القول بأن المطلق حقيقة في المقيد، بل لو سلم الوهن فإنما هو في خصوص ما إذا بلغ التقييد في الكثرة إلى حد العجز عن إحصائه.

ومن جملة الموضع المدعاه ما يقال: من أن اعتبار إطلاق ألفاظ العبادات على القول بالأعم إنما هو فرع معرفة العرف بمعانها، والمفروض عدم حصول معرفتهم بها حتى يجوز التمسك بإطلاقها.

وللأعمي أن يحيب بحصول معرفتهم بها بعد زمان الصادقين عليهم السلام، بل وقبله أيضاً.

فإن قلت: إن حصول المعرفة بمعانها في زمان الصادقين عليهم السلام لا يثمر جواز التمسك بإطلاقها في زمان الصدور.

قلت: حدوث حصول المعرفة بالمعنى الأعم بعد زمان الصدور بواسطة كثرة الاستعمال، أو بيان المعصومين عليهم السلام، ليس موجباً حدوث صدق اللفظ في الأعم وإطلاقه فيه، بل إنما هو كاشف عن صدقه وإطلاقه فيه في زمان الصدور، وإن لم يعرفه العرف في ذلك الزمان، مع أن التحقيق معرفتهم في زمان الصدور بمعنى الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، ونحوها من المعاني المشروعة في الأمم السابقة.

Books.Rafed.net

ومن جملة الموضع المدعاه دعوى طرو التشكيك على مصاديق مطلقات ألفاظ العبادة بواسطة غلبة استعمالها الشارع في الصحيح، ومن المعلوم أن اعتبار الإطلاق فرع تواطؤ صدق المطلق على أفراده بالسوية وعدم طرو التشكيك عليه.

وللأعمي أن يحيب أولاً: بمنع بلوغ الاستعمال في الصحيح إلى حد يوجب تشكيك المطلق، وانصرافه إلى الصحيح من غير قرينة، كما عرفت منه هذا المنع عند الاستدلال على مذهبة.

وثانياً: بدعوى حدوث تشكيكه الحاصل من غلبة الاستعمال في الصحيح بعد زمان الصدور بكثير، وهو لا يصلح للقدح في جواز التمسك بإطلاقها الثابت حين زمان الصدور.

ومن جملة الموضع دعوى طرو التقيد على إطلاقها بالأخبار البيانية

المجملة، من حيث اشتتماها على الأمر بفعل لم يتميز الواجب عن المندوب فيها، كقوله صلى الله عليه وآله (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(١) وقوله عليه السلام في صحيح حماد (هكذا صلی^(٢)) مشيراً إلى فعله عليه السلام، وقوله عليه السلام (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به)^(٣) مشيراً إلى فعله عليه السلام، وقوله صلى الله عليه وآله (خذدا مناسككم عنى)^(٤).

وللأعمى أن يجب أولاً: منع طر وتقدير على الإطلاقات بالأخبار
البيانية المذكورة.

وتفصيل هذا الجواب: أما عن قوله صلى الله عليه وآله (صلوا كما رأيتموني) فبأنه:

أولاً: محتمل لمطلوبية مقدار ما يحصل معه التسمية مما رأوه، دون مطلوبية ما يزيد على المسمى مما هو غير معين، فيكون قوله (كما رأيتموني) بياناً لمعنى المطلق، لا تقيداً له بما هو محمل.

ولكن هذا الجواب مبني على أن يكون صدور قوله عليه السلام (صلوا كما رأيتموني) واقعاً في أوائلبعثة، ليكون من جملة التكاليف المبينة شيئاً فشيئاً، ولم يثبت وقوعه فيها، بل الثابت في صحيح حماد وبيان الوضوء عدم الواقع فيها، مع أنه لو ثبت وقوعه فيها، لكن لم يثبت وقوع التشريع في العبادة الارتباطية شيئاً فشيئاً، فإن القدر المتيقن ثبوته في العبادات الاستقلالية.

وثانياً: محتمل لأن يكون المراد الإخبار عن أن الملائكة صلوا في ليلة المعراج كما رأيتموني أصلي، فيكون صلوا فعل ماض لا أمر، كما يرشد إليه كونه في ذيل حكايات ليلة المعراج، ولكن لا مسرح لهذا الاحتمال في صحيح حماد، وخبر

(١) عوالي الآلى ١٩٨: الحديث ٨، سنن البيهقي ١: ١٢٤ صحيح البخاري كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر اذا كانوا جماعة والإقامة. قطعة من الحديث.

(٢) الوسائل ٤: ٦٧٤ باب (١) من ابواب افعال الوضوء للحديث ١.

(٣) الوسائل ١: ٣٠٨ باب (٣١) من ابواب الوضوء للحديث ١١. الإبواب حديث ١١.

(٤) رواه ابن ميثم البحرياني (قده) في شرحه على نهج البلاغة ١: ٢٢٥ من الطبعة الحديثة، ورواه في المستدرك كتاب الحج باب (٥٤) من أبواب القلوف حديث ٤ نقاً عن العوالى.

بيان الوضوء.

وثالثاً: سلمنا، لكن المطلوب من تلك الأحاديث إن كان تطبيق عمل المصلي على عمله عليه السلام في جميع خصوصيات الحركة والسكن، والوقف والوصل، وغير ذلك من الكيفيات الخاصة المتعذرة للمكلف، فن المعلوم امتناعه مطلقاً سواء كان الطلب للوجوب أم للندب، وإن كان المطلوب وجوب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان، فمن المعلوم منعه، للعلم الإجمالي باشتمال فعله عليه السلام على كثير من المستحبات، فلا وجه لوجوها على المكلف، وإن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان، فمن المعلوم عدم لزوم الإتيان بعلوم الاستحباب، فضلاً عن مجھوله ومجمله.

ورابعاً: بأن المراد من قوله (صلى الله عليه وآله) كما رأيتوني أو كما أصلى ليس التشبيه الحقيقي، بل هو للترغيب والتهييج، كقولك للمريض: إشرب الدواء كما أشرب أنا، ويقرب من ذلك قولهم (اللهم صلّى على محمد وآل محمد كما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم) فإن الكاف فيه ليس للتشبيه في جميع الخصوصيات، بل للتشبيه من جهة خاصة من الكيفية أو الكمية؛ ضرورة أفضلية المشبه من المشبه به.

وأما عن قوله صلّى الله عليه وآله (خذوا مناسككم عن):
فأولاً: بأن المقصود الأخذ بأحكام المناسك عنه، لا الأخذ بموضوعاتها عنه، سواء أريد من المناسك المذهب الذي يلزم العمل به، أو ما يختص بأفعال الحج وعباداته.

وثانياً: بأن المقصود من الأخذ عنه ردع الأخذ بالقياس، والاستحسان، وسائل المصالح المرسلة التي هي دأب المخالفين، لا ردع الأخذ بالإطلاق والظهور فإن الأخذ بها أخذ عنه، لا عن غيره.

وثانياً: لو سلم الأعمي طرو التقيد بتلك الأخبار البينانية المحملة على الإطلاقات، لكن له أن يجيئ برفع إجمال تلك الأخبار الواردة في بيان العبادة فعلاً بالأخبار الأخرى الواردة في بيان العبادة تقريراً، كقوله عليه السلام (الوضوء

في بيان ترتيب الثرة على الأعمى والجواب عنه ٣٦٥.....

غسلتان ومسحتان^(١) وقوله عليه السلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٢)، و(لا صلاة إلا بظهور)^(٣)، و(لا صلاة إلا إلى القبلة)^(٤) إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في بيان الشروط والأجزاء الظاهرة في الاقتصار المقتضي للانحصار.

ومن جملة الموضع أن ألفاظ العبادة وإن كان بالذات لها إطلاق من حيث الوضع للأعم من الصحيح وال fasid ، إلا أن وقوعها عقب الأمر والطلب قرينة صارفة عن إطلاقها ، ومعينة لإرادة الصحيح منها ، ضرورة أن الشارع لا يأمر إلا بالصحيح .

للأعمي أن يجتب أولاً: بالنقض، بألفاظ المعاملات، بل بجميع المطلقات الواقعية عقب الأمر والطلب، كقوله تعالى (أوفوا بالعقود)، و(أحل الله البيع). و(أعتق رقبة) إلى غير ذلك، حيث اتفق سيرة الفقهاء ودين العلماء على الأخذ بإطلاقها مع وقوعها عقب الأمر والطلب.

وثانياً: بالحل، وهو أن معنى الصحة إما موافقة الأمر، كما هو مصطلح المتكلمين، أو إسقاط القضاء، كما هو مصطلح الفقهاء، أو مفهوم تام الأجزاء والشروط النفس الأممية، أو مصاديقه الحاصل من صدق اللفظ المقيد بالأجزاء والشروط المعلومة من الأدلة الخارجية، لا الواقعية.

إذا عرفت ذلك فنقول: وقوع المطلق عقب الأمر والطلب لا يصلح قرينة لتقييده بالصحة بأحد المعينين الأوليين، لما مر من تأخر الصحة بأحد المعينين الأوليين عن الطلب بمرتبتين، والتأخر عن الشيء يمتنع عقلاً أخذه في عرض الشيء وقيداً للشيء، ولا لتقييده بالصحة بالمعنى الثالث، فإنه وإن لم يمتنع عقلاً إلا أنه يصبح عرفاً، ضرورة استلزم التقييد بالمعنى الثالث، وهو مفهوم تام الأجزاء والشروط الواقعية لازدياد القيد، وإجماله الموجب لاجمال المقيد، وأصله الإطلاق وعدم التقييد وغلبة البيان تدفعه، فإن قرينة وقوع المطلق عقب الطلب لا يقتضي

(١) روى نحوه في السنن الكبرى ١:٧٢، عن ابن عباس.

(٢) انظر ص ٣٣٢ هامش ٧ وص ٣٥٩ هامش ٢.

(٣) انظر ص ٣٣٢ هامش ٦ وص ٣٥٩ هامش ١.

(٤) انظر ص ٣٣٢ هامش ٩.

أزيد من تقييده بالمعنى الرابع وهو مصدقاق تام الأجزاء والشروط، المعلومة من الأدلة الخارجية ومن الواضح أن مقتضى ذلك بيان القيد وإطلاق المقيد، لا إجمال القيد وإجمال المقيد كما توهם.

وبالجملة فقرينة وقوع المطلق عقب الطلب إنما تصلح لصرف الإطلاق بمقدار ما علم التقيد به من الأدلة الخارجية لالصرف الإطلاق بالكلية^(١).

وأما ما أورد على الثرة على قول الأعمي فامتنتها أيضاً وجهان: حاصلها دعوى إجمال الخطاب على هذا القول أيضاً فتنفي الثرة.

أوهما: أن الألفاظ على هذا القول وان كانت مبيّنة ذاتاً لكنتها صارت محملاً لعارض، وتقرير الإجمال بوجهين:

الأول: أن تلك الألفاظ على هذا القول ظاهرة بالذات في الطبائع المطلقة، لكننا نقطع بخروج كثير من أفرادها عن تحت الأوامر الشرعية، بل بخروج أكثرها إجمالاً فإن أكثرها فاسدة وهو لا يريد الفاسدة قطعاً، وليس في المقام ما دلّ على تعين تلك الأفراد الخروجة فتشتبه بغيرها من أفراد الطبيعة، فتكون الخطابات محملاً من باب العرض لإجمال مصاديق موضوعها.

الثاني: أن تلك الألفاظ على هذا القول وان كانت بانفسها ظاهرة في الطبيعة الأعم من الصالحة، لكن مراد الشارع في أوامره هي الصالحة لغير باتفاق الفريقين، فعلى هذا يلزم إجمال مفهوم المأمور على هذا القول أيضاً فانتفت الثرة.

والجواب عن الوجه الأول: أن العلم الإجمالي بخروج بعض الأفراد عن تحت العام، او المطلق إنما يوجب إجمالها وسقوطها عن الاستدلال إذا لم يعلم بعد الفحص عن مظان هذا البعض بعدها أفراد خارجة عن تحتها تكون بمقدار المعلوم الإجمالي، وأما مع العلم التفصيلي بعد الفحص بتلك العدة الموافقة لعدد المعلوم

(١) تمت التقريرات من بحث الصحيح والأعم بقلم السيد عبد الحسين الموسوي الذرفولي الاري رحة الله عليه، وما يليها بقلم الروزدري «ره».

بالإجمال فلا وجه للتوقف عن الاستدلال بها بالنسبة إلى سائر الأفراد المشكوك خروجها، فإن الشك حينئذ بالنسبة إلى ما بقي من المحتملات بدوي، ومعه لا وجه للمنع من التمسك بها على عدم ورود التخصيص أو التقييد بالنسبة إليها كما سيأتي بيانه.

فحينئذ فإن كان المراد أنّ ما نحن فيه، أعني ألفاظ العبادات الواقعة في حيز الأوامر الشرعية من قبيل الأول إما بعدم العلم التفصيلي بشيء من الأفراد المخرجة أصلاً، وإما معه، لكن لا بما يطابق المعلوم الاجمالي فنعته ظاهر. ولو سلمنا فهو إنما في بعض الموارد، وأما في أكثرها فالظاهر أنها من قبيل الشق الثاني أي العلم التفصيلي بالعدة الموافقة للمعلوم. وإن كان مراده حينئذ تسلیم أنها من القسم الثاني، لكن يمنع من التمسك به حينئذ فقد عرفت ما فيه.

وعن الوجه الثاني: أن الأوصاف العارضة للفعل إما مما ينتزع من الحكم المتعلق به، ككونه مأموراً به، أو منهياً عنه، وإما من قبيل الأغراض والغايات الداعية إلى تعلق الحكم به، ككونه مقرراً، أو خصوحاً، أو بعيداً وموقعاً للمفسدة، وإما مما يعتبر في موضوعيته للحكم شطراً أو شرطاً، ككونه مع الجزء الفلاني أو الشرط كذلك، سواء كان من الأمور الوجودية كالظهورة بالنسبة إلى الصلاة، أو من العدمية كعدم وقوعها في المكان المغصوب مثلاً.

لا ريب في امتناع تقييده في هذا الخطاب^(١) بما يكون من القسم الأول عقلاً، لاستلزمـه الدور ضرورة توقف حصوله على ورود الحكم، فلا يعقل تعلقه بشيء لا يصير موضوعاً له إلا بنفس ذلك الحكم.

واما القسم الثاني، وإن أمكن تقييده به عقلاً إلا أنه ممتنع عرفاً، لاستهجانه عندهم، نظراً إلى أنه إن كان سبباً تاماً لحصول الغاية فيلغى اعتبارها

(١) وإنما قيدنا الامتناع بكونه في هذا الخطاب لإمكان ذلك بخطاب آخر متاخر عنه وكلامنا مع المعترض في الخطابات الابتدائية، وأما تقييده بالقسم الثاني فهو ممتنع، عرفاً مطلقاً لما عرفت من الوجه. لحرره عفوا الله عنه.

معه؛ إذ بدون ذلك أيضاً يحصل الغرض، وإن لم يكن تماماً في حصولها فلا ينفع ذلك الاعتبار، لأنّ الغاية ليست من فعل المكلّف، بل هي أثر فعله، بل لابد حينئذ من اعتبار شيء آخر يتم به سببيّته لحصولها فيلغى اعتبارها على هذا التقدير أيضاً.

وكيف كان فلا يعقل الشك في أنّ الشارع مثلاً هل اعتبر أحد هذين الوصفين في موضوع الخطاب أولاً، بل ينبغي القطع بعدم اعتبارهما.

مثال الأول، كأن يقول الشارع: (صل) مریداً بها الصلة المأمور بها أو يقول (لا تشرب الخمر) مریداً بها الخمر المنهي عنها.

ومثال الثاني: كأن يقول (صل) مریداً بها الصلة المقربة إلى حضرته أو النائية عن الفحشاء، وكقول الطبيب: (كُلِ السَّقْمُونِيَا) المُسْهِلُ لِلصَّفَرَاءِ، و(كُلِ الرَّمَانِ) المبرد.

واما القسم الثالث فهو ما يمكن فيه ذلك مطلقاً فيمكن الشك في اعتباره في المأمور شطراً أو شرطاً.

فحينئذ إن كان منشأ الشك اكتتاف الخطاب واتصاله بشيء يمكن جعله قرينة على الاعتبار وإرادته من اللّفظ في هذا الخطاب فيكون الخطاب بجملة، لسقوط اللّفظ حينئذ عن الظهور العرفي الذي هو مناط الاعتبار في مطلق الظواهر اللفظية على المختار.

وإن كان منشأ الشك أمراً منفصلاً عنه، من عقل، او خطاب آخر، او إجماع فهذا على ضربين:

الأول: أن يكون الشك بسبب هذا الأمر المنفصل من جهة الإجمال في مفهوم موضوع الحكم الذي دل عليه وهذا إنما يتصور في غير العقل.

الثاني: أن يكون الشك بسببه من جهة الأمر الخارجي.

فعلى الأول: لا ينبغي الشبهة في جواز الاستدلال باطلاق هذا الخطاب، او عمومه على نفي اعتبار المشكوك في موضوعه لعدم ايجاب ذلك سقوطه عن الظهور العرفي وهو الحجة.

بل ربما يجعل هذا الخطاب بظهوره قرينة على تعين المراد في هذا الامر المنفصل ورفع الاجمال عنه، كما اذا ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (لا تكرم زيداً) وفرضنا أنَّ زيداً مشترك بين شخصين، أحدهما من أفراد العالم والآخر من غيرها بأن يكون جاهلاً مع عدم القرينة على التعين، فإنه لا ينبغي التوقف عن التمسك بعموم العام على اثبات الحكم لزيد العالم أيضاً بمجرد احتمال أنَّ المراد من ذلك الخطاب المنفصل لعله زيد العالم، فيكون المراد بالعام غيره، فيكون موضوع الحكم مقيداً بكونه غير زيد.

وكذا الظاهر من العرف جعله قرينة على المراد من هذا المجمل، ولا بد من ذلك بعد اختيار أنَّ الظواهر اللفظية أنها اعتبرت من باب الكشف والطريقة ولو نوعاً، كما هو المختار فإنَّ كلَّ ما اعتبر من هذه الحيثية فهو معتبر في جميع ما دلَّ عليه مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، ولا ريب أنَّ المفاد المطابقي للعام هو جميع الافراد التي منها زيد العالم، ولازم ارادة ذلك منه ارادة غير زيد العالم من الخطاب الآخر، وهو زيد الجاهل والا لزم التناقض.

وكذلك الحال فيما إذا كان الخطاب مطلقاً؛ هذا اذا لم يعلم بتخصيص
Books.Rafed.net
العام او تقييد المطلق أصلاً.

وأمَّا اذا علم بأحد هما في الجملة وشك فيه بالنسبة إلى أزيد من القدر المعلوم، كما إذا علم بتقييد المطلق في قوله (صلَّ بالطهارة بالنسبة إلى حال تيسيرها، وشك فيه بالنسبة إلى حال التعسر نظراً إلى إجمال ما دلَّ على اعتبارها بالنسبة إلى تلك الحالة، وكما إذا ورد (أكرم العلماء) وعلم بتخصيصه بالنسبة إلى مرتكبي الكبائر، وشك فيه بالنسبة إلى مرتكبي الصغائر لإجمال المخصوص بالنسبة إليهم بان يكون من الالفاظ المجملة ذاتاً أو لاكتنافها بما أوجب إجمالها، او إجماعاً^(١) فالظاهر جواز التمسك بالعام والمطلق على نفي التقييد والتخصيص بالنسبة إلى مورد الشك ، إذ الشك بالنسبة إليه بدوي، كما اذا لم يعلم بالتخصيص أصلاً وهو لا

(١) هنا هامش للمقرر الا انه ناقص احتملنا كونه من المتن ولكن الظاهر أنَّ مطلب المتن تام من دون احتياج الى الفضيحة.

يُوجب ارتفاع مناطق الاستدلال، كما أشرنا إليه آنفًا، فإنَّ خروج بعض الأفراد عن أحدهما لا يُوجب اجحافها بالنسبة إلى أزيد، بل هما حينئذ أيضًا ظاهران عرفاً في غير معلوم الخروج، وهو الحجة.

نعم يشكل التمسك بناء على أنَّ اعتبار الظواهر اللفظية من باب أصلية عدم القرينة، يعني أنَّ اهل العرف بنوا على حل الألفاظ على ظواهرها عند عدم القرينة، فيحملونها عليها عند الشك استصحاباً لعدم القرينة، وهذا الاستصحاب غير جار في المقام، إذ خروج الأزيد من المعلوم لا يحتاج إلى قرينة أخرى غير ما قامت على إخراج الأقل، بل القرينة متحدة على التقديرتين قطعاً، فالقرينة الواحدة متيقنة الوجود والأزيد متيقنة عدم، فلم يبق للأصل المذكور مورد أصلاً فلا وجه للتمسك بهما بالنسبة إلى الأزيد من المعلوم.

لكتنا مستريحون عنه، فإنَّ الظاهر أنَّ اعتبار الظواهر من جهة الكشف والطريقة النوعية، كما أشرنا إليه لا للتبعد بعدم القرينة، وهذا المنطق موجود فيها نحن فيه فعلاً.

أقول: يمكن المناقشة على ما اختربنا أيضًا من ظهور اللفظ حينئذ في إرادة الأزيد، ضرورة أنَّ الظاهرات اللفظية إما أن تكون مستندة إلى الوضع، أو إلى القرينة المتصلة وكلاهما مفقود في المقام.

أما الثاني: فبالفرض، فإنَّ المفروض دعوى ظهور العام والمطلق بأنفسهما في إرادة المشكوك.

وأما الأول: فلأنَّ العام إنما كان موضوعاً لجميع الأفراد، والمفروض عدم إرادة الجميع وليس له وضع آخر بالنسبة إلى ما بقي، وكذا الكلام في المطلق حيث أنه لم يوضع للأخاص.

ويمكن دفعها عن العام، بأنَّ الظاهر أنه وإن كان موضوعاً لجميع الأفراد، إلا أنه في قوة قضايا جزئية ومنحل إليها، فأكرم العلماء في قوة أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً وهكذا، فدلالته على كل من الأفراد تكون بطريق الاستقلال، فخروج بعضها لا يسقط أثر الوضع عن الباقي، فيكون العام حينئذ

ظاهراً في إرادتها لأجل الوضع.

وأما المطلق، فلا يجري فيه الجواب بناءً على أنَّ الإطلاق ليس بسبب الوضع ومانحوذَا فيه، بل بسبب حكم العقل، نظراً إلى تحرير اللفظ عن القيد مع تساوي أفراد الطبيعة في إيجادها، والمفروض ثبوت القيد في المقام وأنَّ الطبيعة ليست مطلوبة بما هي.

ويمكن أن يحاب بأنَّ المعلوم تقيدتها ببعض الصور لكنَّ اللفظ مجرد عن القيد بالنسبة إلى المشكوك ، فيحكم العقل بالإطلاق بالنسبة إليه فتأمل.

وكذا على أن يكون الإطلاق بسبب الوضع ومانحوذَا فيه، بل وجود الإشكال حينئذ أظهر فإنَّ المقيد خارج عن الموضوع له، فلم يكن اللفظ دالاً عليه بسببه، ولا بالقرينة، كما هو المفروض.

وال الأولى أن يقال: الظاهر أنَّ المطلقات موضوعة في الأصل لنفس الطبائع الالابشرط، لكنَّها ظاهرة عرفاً في جميع الأفراد بسبب تحريرها عن القيد، بمعنى أنَّ التحرير عندهم قرينة عامة على إرادة الجميع كسائر القرائن العامة، فكأنَّها موضوعة عندهم بالوضع الثانوي لما ذكر، إلا أنَّ دلالتها على جميع الأفراد بطريق التعيين إذا وقعت في حيز التقى، وبطريق البديلة إذا وقعت في حيز الإثبات.

ثم إنَّ دلالتها على كلَّ واحد من الأفراد بطريق الاستقلال، بمعنى أنها في قوة القضايا الجزئية، كالعمومات، فيكون الفرق بينها وبين العمومات أنَّ دلالة هذه على الجميع بواسطة القرينة ودلالة تلك عليها بسبب الوضع.

وأيضاً دلالة هذه تختلف باختلاف مواردها بالتقى والإثبات من حيث العينية والبدالية ودلالة تلك من باب العينية مطلقاً.

فنقول: حينئذ أنَّ المقتضي للدلالة على الإطلاق وهو التحرير عن القيد، موجود بالنسبة إلى مالم يعلم خروجه من الأفراد، فيقتضي أثره وهو ظهور اللفظ فيما لم يقيدها بالنسبة إليه، وهذا الظهور مستند إلى القرينة، فاندفع الإشكال فتأمل.

ومن هنا يظهر أنَّ التخيير بين أفراد المطلقات الواقعية في حيز الأوامر الشرعية شرعي لا عقلي .

هذا، وأما على الضرب الثاني: وهو ما كان الشك بسبب الأمر المنفصل من جهة الاشتباه الخارجي، كأن دلائل شرعي عام أو مطلق على حكم موضوع عام أو مطلق، ثم دلائل آخر منفصل من عقل أو نقل أو إجماع على ثبوت تقىض ذلك الحكم موضوع آخر عام أو مطلق، فشك في ثبوت الحكم في الدليل الشرعي لبعض أفراد موضوعه، من جهة الشك واحتمال أن يكون بعض أفراد موضوع ذلك الدليل المنفصل داخلاً في جملة أفراد العام أو المطلق في الدليل الشرعي المذكور، ويكون بعض المذكور هو هذا الفرد.

فها هنا مقامات ثلاثة:

الأول: أن لا يحصل القطع بالدخول أصلاً، بل يكون مجرد الاحتمال.
 الثاني: أن يعلم به إجمالاً مع أن يجد بعد الفحص عن مظانه عدة من الأفراد الداخلة مطابقة لقدر المعلوم بالإجمال.
 الثالث: أن يعلم به لكن لم يجد بعد الفحص مقداراً مطابقاً له، إما بعدم وجدانه شيئاً أصلاً، وإما معه لكن لا يقتدر به.

أما مثال كل منها في العرف:

فللأول: أن يقول المولى لعبد: أضعف الجار أو جيراني، ثم علم العبد من عقله أو من كلام آخر أنه لا يريد إضافة عدوه، لكن شك في أن بعض الجيران من أعدائه أو ليس أحد منهم عدواً له، فلذا شك في وجوب إضافة بعضهم لاحتمال كونه عدواً لモلاه.

وللثاني: المثال المذكور مع علم العبد بعداوة البعض المعين من الجيران والشك في عداوة غيره.

وللثالث: أيضاً المثال المذكور مع علم العبد إجمالاً بعداوة بعضهم، ولم يبين له ذلك البعض أصلاً، أو لم يجد بقدر المعلوم الإجمالي.
 لا إشكال في البناء على العموم أو الإطلاق في هذا الخطاب في المقام الأول والثاني.

أما الأول: فلعدم معلومية أصل التخصيص، فالأصل عدمه.

واما الثاني: فلما مر في مثله أن الشك في الزائد عن القدر المعلوم إجمالاً بدوي، فيدفع بالإطلاق او العموم، فإن التخصيص كما أنه خلاف الأصل كذلك زيادته خلاف أصل آخر كما عرفت مفصلاً.

وأما المقام الثالث: فلا بد من البناء على إجمال الخطاب جداً، فإن العموم والاطلاق مثبتان للحكم المشكوك بعد إحراز كونه فرداً من أحدهما، وأما إذا كان الحكم معلوماً، فاشتبه بعض الأفراد ببعض، فلا معنى للتمسك بهما في تعين الفرد.

لا يقال: يجب البناء على الاجمال في المقامين الأولين أيضاً؛ لأن الواجب على الشارع كغيره من الموالى إنما هو مجرد بيان الحكم لموضع يعلمه المكلف، وأما بيان حال مصاديق ذلك الموضوع فلا، والمفروض في المقامين أنه حكم -مثلاً- بثبوت الحكم لموضع مبين وهو الجيران -مثلاً، والمفروض أيضاً العلم بحكمه بحكم آخر، وهو حرمة الإضافة -مثلاً- بالنسبة إلى موضوع آخر وهو العدو، وإنما وقع الشك في التخصيص وعدمه بسبب الاشتباه الخارجي لا لإجمال أحد الخطابين، ولا يجب عليه بيان المشتبه الخارجي، فلا يجب عليه نصب القرينة والمحخص على تقدير دخول بعض أفراد ذلك الدليل المنفصل في ذلك العام، وهو الجيران، فيصير عدم القرينة قطعاً على تقدير التخصيص وعدمه، فلا يجري أصالة عدمها المتعلق عليها اعتبار الظواهر اللغوية، فلا يجوز التمسك بالعام لفقد منشأ اعتباره وهو جريان أصالة عدم المخصوص فتأمل.

لأننا نقول: الإشكال بعد تماميته فهو إنما يرد على من يعمل بالظواهر اللغوية من باب أصاله عدم القرينة.

واما على مانراه من أن العمل بها إنما هو من باب الكشف والظن النوعي، فلا ريب في وجود هذا المناط بالنسبة إلى عموم العام في قوله: أصنف جيراني، او الجيران، لظهوره في تعلق الحكم بجميع الجيران وإرادتهم من الخطاب، والمفروض أن المانع إنما هو كون بعض أفراده من مصاديق الدليل الآخر أيضاً، فيجتمع الامر والنهي فيرفع الامر عنه، وهذا المعنى بالنظر الى الفرد المشكوك غير

معلوم، فيتمسك بظهور العام، نظراً إلى أنَّ أصل التخصيص كزيادته خلاف الظاهر من العام، فيطرح احتمالها ويؤخذ بالحججة وهو ظهر العام، فيتمسك به على إثبات حكمه للفرد الذي فرض فرديته له، وإنما الشك في كونه فرداً لعنوان آخر أولاً.

فلا يرد أيضاً أنَّ هذا إثبات وتعيين الموضوع بالعموم، فإنَّ كونه من أفراد موضوع العام معلوم، وإنما الشك في حكمه، فيتمسك على إثبات ذلك الحكم له بالعموم، وإنْ كان منشأ الشك في ثبوت الحكم له الاشتباه الخارجي.

إذا تمهدت هذه كلها فنقول: إنَّ المراد بالصحيح -في قوله المعترض وهو أنَّ المراد هو الصحيح باتفاق الفريقين-، إنَّ كان الموافق للأمر، كما فسره به بعضهم ونسبة إلى الاصطلاح، فقد عرفت أنَّ كون الشيء مأموراً به أو موافقاً للأمر من الأوصاف المنتزعة من الأمر، فلا يعقل إرادته مقيداً بهذا الوصف للدور، فلا يعقل الشك في عدم اعتباره.

وإنْ كان المراد به ما فسره به بعضهم واخترناه أيضاً، وهو المقرب أو الخصيُّ وأمثال ذلك، فقد عرفت أنَّه حينئذ تقييد المامور به بهذا الوصف عرفاً، فإنه من الغايات والأغراض، فلا يمكن إرادة هذا العنوان أيضاً.

وإنْ كان المراد ما فسره به بعضهم، من أنَّه تام الأجزاء والشروط فسلمنا أنَّ مراد الشارع هذا، إذ لا محذور حينئذ، فإنَّ التقييد بهذا الوصف، -أعني تمامية الأجزاء والشروط- ليس كالتجييد بأحد الأولين، فإنه من الصنف الثالث الذي يصلح لكونه قيداً عقلاً وعرفاً، فإنَّ تقييد الصلاة بذلك معناه إرادتها مع جميع أجزائها من الأركان وغيرها والأذكار والشروط، كاستقبال إلى القبلة والطهارة وهكذا.

لكن نقول: إنَّه على قول الأعمي لما كان اللُّفظ موضعاً للأعم، فعند وقوعه في حيز الأوامر الشرعية ظاهر في أنَّ الشارع أراد نفس الطبيعة، والمفروض أنَّه إنما يريد تام الأجزاء والشروط لغير، فيكون اللُّفظ دالاً للتزاماً على كون الطبيعة تامة الأجزاء والشروط، وب مجرد احتمال اعتبار شيء آخر فيه شطراً أو

في بيان ترتيب الثرة على الأعمى والجواب عنه ٣٧٥

شرطًا لا يوجب انتفاء هذا الظهور، أو سقوطه عن الحاجة والاعتبار، فعلى هذا القول تحرز الصحة من ظاهر اللّفظ، وعلى القول الآخر فلا، بل لابد من الإجمال كما عرفت.

وإن أدعى المعترض العلم الاجمالي في كافة الأوامر الشرعية باعتبار أمور شطرًا أو شطرًا في ماهيات العبادات المأمور بها، مع عدم العلم بخصوص تلك الأمور من جهة إجمال ما دلّ على اعتبارها مفهوماً أو مصداقاً، ومع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالفحص بعدة أمور مطابقة للمعلوم الاجمالي، فتكون الخطابات بأسرها بجملة لذلك، حيث إن المعلوم حينئذ أن الشارع لم يرد تلك الماهيات بما هي، بل مع تقييدها بتلك الأمور المجملة التي لا نعرفها بعينها، فتكون الألفاظ بجملة من جهة المراد.

ففيه: منع ظاهر، بل أكثرها أو كثير منها يمكن فيها العلم بعدة أمور معتبرة فيها مطابقة للمعلوم الاجمالي، فبقي اعتبار الأزيد مخللاً للشك البدوي كما عرفت سابقاً، فيمكن التمسك بإطلاق المأمور به بالنسبة إلى هذا المشكوك، ونفيه به نظراً إلى أن زيادة التقييد كأصله مخالفة للأصل، فلا تنتفي الثرة على هذا القول.

وإن أدعى ذلك في بعضها، فهو لا يوجب صيرورة الثرة كالمعدومة، لحصولها في غير هذا البعض مع كثرة مواردها.

وإن أدعى منع التمسك بإطلاق أو العموم، ولو بعد العلم التفصيلي بعدة مخصوصات أو مقيدات، مطابقة للمعلوم الاجمالي بالنسبة إلى الأزيد المشكوك ثبوتاً.

ففيه: ما عرفته سابقاً، من أنه لا وجہ للتوقف عن الاستدلال بأحد هما حينئذ.

وإن أدعى أن مجرد الشك في اعتبار أمور في المأمور به، ولو مع عدم العلم الاجمالي يسقط إطلاقه، أو عمومه عن التمسك به.

فساده أوضح من أن يذكر.

الثاني: من وجهي الإيراد على الثرة على هذا القول، أن غاية ما هؤلاء -أي القائلين بوضع تلك الألفاظ للأعمم- تبين مفاهيم تلك الألفاظ بمعنى العلم بما

أحدها: تبيَّن المفهوم.

والثاني: تجريد اللفظ عن القيد.

والثالث: ظهور الكلام بسياقه في أنَّ المقام لبيان حكم المطلق، لا لبيان حكم آخر، او يظهر ذلك من قرينة أخرى غير سياق الكلام بحيث توجب ظهوره في إرادة الإطلاق.

وكيف كان، فلابد مضافاً إلى الأمرين الأولين من إحراز أنَّ الخطاب في بيان حكم نفس المطلق، ونحن لم نظر بعد على حصول الشرط الأخير في واحد من ألفاظ العبادات المأمور بها في خطابات الشارع.

بل الظاهر عدمه في جميع الموارد؛ فإنَّ خطابات الشارع الواقعة فيها تلك الالفاظ كما يظهر للمتتبع إما مما يكون في مقام مجرد التشريع وجعل الحكم لتلك الماهيات في الجملة، معنى أنَّ الغرض في قوله: (صلَّ) إسماع المكلفين أنَّ الوجوب ثابت للصلة في الجملة، وليس في مقام تعين أنها واجبة مطلقاً، او باعتبار بعض أفرادها، بل يكون غرضه هو مجرد التشريع والإسماع، ثم بيان موضوع هذا الحكم من أنه الطبيعة مطلقاً، او هي مع أمور أخرى فيما بعد.

وإما مما يكون للعهد، معنى أنه بين الأجزاء والشروط، وعرفها المكلفين المشافهين، ثم قال: (صلُوا) مثلاً، فأحال بيان مراده منه إلى ما عرفه سابقاً وأحاله إليه، فيكون قوله: (صلُوا) من قبيل قول الوعاظ في حِثِّهم على فعل الصلة والصيام وغيرها من العبادات، فإنَّ غرضهم ليس الحث على فعل مطلق تلك العبادات، بل على فعل أفرادها الخاصة المعهودة منها عند الناس المعلومة لهم قبل ذلك، فلا يجوز لأحد أن يتحمل ذلك في كلام الوعاظ، فكذلك فيما نحن فيه.

وكيف كان فليس لنا التمسك بطلاق واحد من ألفاظ العبادات الواردة في خطابات الشارع لذلك، لاستلزم إيجامها حينئذ من حيث المراد فلم يبق فرق

بين هذا القول وبين القول بوضعها للصحيحة في جهة الإجمال.

فلا بد على القولين، في مقام تشخيص أجزاء العبادات وشرائطها، من الرجوع إلى الآثار المأثورة من الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم خصوصاً أو عموماً المحكية بلفاظ العبادات، فإنَّ الغالب في الآثار الواردة في بيان الأجزاء والشرائط كونها ظاهرة في مقام تشخيص تمام الأجزاء والشرائط، فيصح التمسك بإطلاقها أو عمومها فيما يحتمل جزئية شيء أو شرطيته.

هذا، والإنصاف أنه لا محيس عن هذا الإشكال، لصدق ما تضمنه من الدعوى من وقوع لفاظ العبادات واردة في مقام حكم آخر غير الاطلاق، فتصير المسألة معه عديمة الثرة.

وما يشهد على صدق الدعوى المذكورة، امتياز حمل الألفاظ المذكورة إذا وردت في حيز الأوامر الشرعية على الطابع المطلقة اللا بشرط، لاستلزمها تحصيص الأكثر أو تقييده، ضرورة أنَّ أكثر أفرادها فاسدة وخارجية عن الخطابات جداً، فلا بد من حلها على المعهود، أو على كونها في مقام التشريع مع سكوتها عن أن المراد مطلق الطبيعة، او بعض الأفراد فراراً عن هذا المحدود، فتدبر وأنصف.

BooksRafed.net

ثم إنَّه قد يجعل من ثمرات المسألة أمران:

الأول: جواز إجراء الأصل في نفي الجزئية والشرطية عند الشك فيها على القول بوضعها للأعمم، والبناء على الاشتغال على القول بوضعها للصحيحة، بل ظاهر كلام بعضهم انحصر الثرة في ذلك.

وكيف كان فعل ذلك بعضهم، بأنه على قول الأعمى لما كان المُسمى معلوماً، فيصدق الإطاعة بالاتيان به مالم يعلم بفساده واعتبار أمر زائد على القدر المعلوم، فله أن يرجع إلى الأصل بالنسبة إلى ما شك في اعتباره شرطاً أو شطراً.

هذا بخلاف القول الآخر أي وضعها للصحيحة إذ عليه ليس في المقام مسمى معلوم حتى يأتي به ويكون شكه راجعاً إلى أمر زائد عن حقيقة المسمى؛ لأنَّ المطلوب والمسمى واحد على هذا القول، فيكون الشك في أحدهما شكًا في الآخر، فلا يصدق الامتثال على فعل ما يعلمهها من الأجزاء والشرائط، للشك في

كونها العبادة الفلانية؛ فإنَّ الآتي بما يعلمها من أجزاء الصلاة وشرائطها على هذا القول يشكُّ في أنه أتى بالصلاحة أولاً، إذا شكَّ في اعتبار أمر زائد، وقد نشأ ذلك من بعض من تأخر عن المولى البهبهاني (قدس سره).

ولعله استتبّطه من بعض كلمات المولى المذكور في حواشيه على المدارك^(١)، حيث أنه (قدس سره) ذكر في طيّها في موارد الشك في جزئية شيء أو شرطيته في العبادات أنه لو قلنا بأنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة فالحكم الاشتغال، ويجب الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، فزعم ذلك البعض من مفهوم هذا الكلام أنه على القول بوضعها للأعم، فالمرجع إلى اصالة العدم ونفي ما يحتمل مدخليته في العبادة بها أبى

لكنَّ الإنْصافَ: أَنَّهُ اشْتِيَاهُ صَدَرَ مِنْ قَلَّةِ التَّدْبِيرِ فِي سَائِرِ كَلْمَاتِهِ (قدس سره) فَإِنَّهُ (قدس سره) لَمَّا كَانَ مَذَهِبِهِ فِي مَسْأَلَةِ إِجْمَالِ النَّصِّ - فِي مَبْحَثِ الْبَرَاءَةِ وَالْإِحْتِيَاطِ - هُوَ الْإِحْتِيَاطُ مَطْلَقاً^(٢)، وَكَانَ الْلَّازِمُ عَلَى الْقَوْلِ بِوُضُعِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ لِلصَّحِيحَةِ الإِجْمَالِ فَقَالَ: إِنَّهُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَجِبُ الْإِحْتِيَاطُ لِدُخُولِهَا حِينَئِذٍ فِيمَا اخْتَارَهُ ثَمَةُ، وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الْآخَرِ لَمَّا كَانَتِ الْأَلْفَاظُ تَخْتَلِفُ حَالَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوَارِدِ فِي التَّبَيِّنِ وَالْإِجْمَالِ كَمَا عَرَفْتَ. فَتَكَشِّفُ عَنْ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ، وَلَيْسُ فِي مَقْامٍ بِيَانِ أَنَّهُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ، فَالْمَرْجُعُ هُوَ أُصْلَالُ الدُّمُودِ مَطْلَقاً.

ثم إن القول بالرجوع إلى أصالة العدم لا يتم على القول بوضعها للأعم
مطلقاً أيضاً، فإن الظاهر من أصالة العدم هي البراءة الأصلية، ولا ريب أنها من
الأصول العملية، ولا ميرية أنه إذا كان للفظ إطلاق، فالمرجع هو أصالة الإطلاق
التي هي من الأصول الاجتهادية في نفي ما يحتمل الجزئية - أو الشرطية، لا أصل
البراءة، لأن الأصول العملية لا مجرى لها إذا كان في المقام دليل اجتهادي أو أصل

(١) مدارك الأحكام: ١٦٦ انظر حاشيته عليه عند قوله: والأصل إنما يجري إذا كان إسماً مطلق الاركان لأشخاص الصحيحه منها... وعند قوله: إلا أن يتمسك بالاصل فلم يكن الرواية دالة ومع ذلك إنما يتم التمسك به إذا كان الصلة اسمًا لمجرد الاركان لأشخاص الصحيحه وإلا لا شكل التمسك فتأمل:

(٢) قولنا مطلقاً أى سواء كان الإجمال من جهة المفهوم المأمور به أو من جهة إعمال مصداقه مقابل القول بالاحتياط في الصورة الثانية أى الإجمال في المصدق لخبره عنا الله عنه.

كذلك، مخالفة كانت أُم موافقة.

ويمكن توجيه كلام هذا القائل بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الأول: أن يكون هو متن يرى جريان الأصول العملية مع وجود غيرها من الأدلة والاصول الاجتہادیتين في صورة الموافقة، وتكونان أي الأدلة والاصول الاجتہادیتين عند المخالفة حاکمتين عليها [لا واردتين^(١)] - كما هو المختار عندنا.

فيصح الرجوع بالنسبة إلى كلٍّ من هاتين ومن الاصول المذكورة.

الثاني: أن يكون مراده بأصل العدم أعمَّ من أصالة البراءة بحيث يشمل أصالة العموم والاطلاق أيضاً، فإنها أيضاً راجعان إلى اصالة عدم المخصوص والمقيّد، ولعلَّ الثاني أوجه.

ثم إنَّه يرد على التمرة^(٢) أنَّ الرجوع إلى أصل العدم - على القول بالأعمَّ - إنما يتم فيما إذا كان في المقام إطلاق لفظي، وأمّا إذا لم يكن، بأنَّ لم يكن لفظ أصلاً، أو كان ولم يظهر كونه في مقام بيان [حكم] المطلق، واحتُمل وروده في مقام بيان حكم آخر، فصار بجملة لذلك، فحيثُنَّ لا يقتضي القول بأعمَّية الموضوع له جواز الرجوع إلى الأصل في نفي المحتمل شرطيته أو جزئيته، إذ غايته معرفة معنى اللّفظ، ولا ميرية أنها بنفسها غير كافية فيما ذكر، بل لابدَّ معها من ظهور الكلام في إرادة هذا المعنى، والمفروض إجماله.

وكيف كان، فالأعمَّية غير فارقة في هذا المقام، بل الفارق حينئذ ما اختاره الشخص من المذهب في مسألة إجمال النص، فعلى هذا فرما يكون الأعمَّي اشتغالياً، والصحيح برأسيّاً، لعدم ابتناء تلك المسألة على هاتيك، فتنقِّي الثرة رأساً، نظراً إلى أنَّ صورة وجود الإطلاق اللفظي أيضاً غير محتاجة إلى التمسك

(١) الصحيح ما أثبتناه وفي الأصل: لا واردة.

(٢) قال دام ظله وهذا التوجيه على فرض تماميته إشكال عظيم على المشهور لا يكاد يمكن دفعه، فإنهم قائلون بالصحيح ومع ذلك ذهب أكثرهم إلى البراءة في مقام الشك في الجزئية والشرطية، بل هذا إشكال على كافة المتفقين حيث أنَّ الظاهر اتفاقهم على هذا القول، أي القول بالصحيح مع ذهاب أكثرهم إلى البراءة فيما ذكر، لكن سبجيء إن شاء الله تعالى دفع هذا التوجيه وابطاله متى، فيثبت به لنا حقَّ عليهم جزاناً الله عنهم خير الجزاء بمحمد وآلـه الطاهرين لمحرره عفا الله عنه.

بأصل البراءة على القول بالأعم، لكتابية إطلاق اللفظ حينئذ في المطلوب.

وربما يوجه بأن المراد ليس جواز الرجوع إلى أصالة البراءة مطلقاً على قول الأعمي، بل المراد أنه على هذا القول يمكن إجراء الأصل المذكور في الجملة ولو في بعض الموارد، بخلاف القول بالصحيح، فإن لازمه الحكم بالاشغال والبناء على الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، من مشكوك الشرطية أو الجزئية.

وذلك: لأن مفهوم المأمور به على القول بوضع الألفاظ للصحيحة يكون مبيئاً، ويرجع الشك في الجزئية والشرطية إلى الشك فيما يتحقق به هذا المفهوم المبين، فيجب فيه الاحتياط اتفاقاً.

هذا بخلاف القول بوضعها للأعم؛ فإن الشك في الشرطية والجزئية على هذا القول، قد يرجع إلى الشك فيما يتحقق به المأمور به مع تبيان مفهومه، وقد يرجع إلى الشك في مفهوم المأمور به، وقد اختلفوا في البناء على الاحتياط أو البراءة في الصورة الثانية، فذهب إلى كل فريق، فلا يلزم الاحتياط على هذا القول، بل يمكن البناء على البراءة لوجود القول بها حينئذ.

أما تبيان مفهوم المأمور به على القول بالصحيح، فيفرض بوجهين:

Books.Rafed.net

الأول: أن يجعل المأمور به عبارة عن أمر مركب من الأجزاء الخارجية، صادق على جميع أفراد العبادات، فإن المركب منها وإن كان في نفسه مجملأ إلا أنه يمكن تأويله إلى المسمى أي مسمى اللفظ، أو المراد منه، وكل منها مفهوم مبين ومتحدد مع الموضوع له على هذا القول، فيرجع الشك في اعتبار شيء فيها إلى الشك فيما يتحققان به.

أما اتحاد الأول معه فلأن المراد بالأمر حينئذ عين معنى اللفظ.

وأما اتحاد الثاني معه فواضح.

أقول: الظاهر أن فرض مفهوم المأمور به عبارة عن المركبة من الأجزاء الخارجية نظراً إلى جعل الصحيح عبارة عن تمام الأجزاء والشروط، فإن المسمى هو الصحيح، وإذا فرضنا كونه مركباً مما ذكر، فلا بد أن يكون هو هذا المعنى، وإنما لم يعبر بتام الأجزاء والشروط، لأن مفهوم بجمل باعتبار إجمال أجزاءه

وشرائطه.

الثاني: أن يجعل عبارة عن معنى آخر^(١) غير المركب من الأجزاء الخارجية، بحيث يكون الأجزاء الخارجية أجزاء لفرده لا لنفسه، ويكون ذلك المعنى صادقاً على كافة الأفراد، فيجعل ذلك المعنى عبارة إما عن عنوان المقرب أو المخصوص، أو غير ذلك مما مر في أول المسألة في تصوير القدر المشترك على القول المذكور بعد إبطال جعله عبارة عن تام الأجزاء والشرط، وكل واحد من تلك العناوين مفهوم مبين يرجع الشك في اعتبار شيء في تتحققه إلى الشك فيما يتحقق به، لا في نفسه .

هذا وأنت خبير بما في هذا التوجيه من التكلف والتعسف.

أما على فرض جعل المأمور به عبارة عن الأمر المركب من الأجزاء الخارجية، فلامتناع جعله عبارة عن عنوان المراد من اللفظ، لاستحالة اعتبار هذا العنوان في الإرادة، لتوقفه عليها، فإن المعنى إنما يصير مراداً بعد الإرادة وينزع اتصافه بكونه مراداً منها، فيمتنع اعتباره بهذا العنوان في الأمر.

مضافاً إلى أنه على تقدير صحته يمكن فرض مثله للأعمى أيضاً؛ إذ على ذلك القول أيضاً المأمور به هو المراد لا غير، فينافي الفرق بين القولين.

وأما على فرض جعله عبارة عن عنوان المسمى، فهو وإن [كان] ممكناً في مقام الإرادة، ولا يمكن فرض مثله للأعمى، لأن المسمى عنده أعم من المأمور به، إلا أنه يلزم المجازية في اللفظ، ولا يلتزم به الصحيحي، إذ لا ريب أن لفظ العبادة موضوع لذات المعنى لا بعنوان كونه مسمى له، لاستحالة اعتبار هذا العنوان في مقام التسمية، لتوقفه عليها، فإذا فرضنا أن المراد به المعنى بعنوان كونه مسمى له، فقد استعمل في غير معناه، فيكون مجازاً.

هذا مضافاً إلى ما يرد على التقديرين بعد تسليم صحة الأول وحقيقة الثاني، من منع الاتفاق على وجوب الاحتياط فيما شكل فيما يتحقق به المأمور به مع تبيان مفهومه مطلقاً، بل القدر المسلم إنما هو فيها إذا كان من المفاهيم المتأنصة أي

(١) بسيطاً كان ذلك المعنى أو مركباً من الأجزاء العقلية لحرره عفا الله عنه.

الغير المنتزعة من المأمور به.

وأما إذا كان منتزعًا منه مع إجمال نفسه، كما فيما نحن فيه فمنوع، بل هذه الصورة داخلة في إجمال مفهوم المأمور به، لرجوع الشك إلى المفهوم حينئذ حقيقة، فيتمكن حينئذ الرجوع إلى البراءة، بناء على القول بها في إجمال النص من جهة المفهوم في مبحث البراءة والاحتياط، لا أنه يلزم الاحتياط.

وأما على فرض جعله عبارة عن معنى غير مركب من الأجزاء الخارجية، فلأنه لم يعين أن هذا المعنى أي معنى من المعاني المذكورة، بل لا يمكن العلم به في العبادات، لعدم دليل دل على تعبيينه فيها على أن يكون هو المأمور به في الواقع ويكون الأجزاء الخارجية أجزاء لفرده المحصل له خاصة.

فعلى هذا فالشك في جزئية شيء أو شرطيته للعبادة، وإن كان راجعاً إلى ما يتحقق به المأمور به، إلا [أن] نفس المأمور به أيضاً بجمل من جهتين:

الأولى: أنه مردود بين ما يكون محصلته الأجزاء والشروط المعلومة المعتبر عنها بالأقل، بمعنى أنه يكفي الأقل في تتحققه من غير حاجة إلى الإتيان بالأمر الزائد المشكوك الاعتبار شرطاً أو شطراً، وبين ما يكون محصلته الأكثر لغير بحيث لا يكفي في تتحققه الأقل.

الثانية: أنه مردود بين ما يكون يحصل شيء منه بإيجاد الأقل على تقدير أن يكون محصلته بتمامه الأكثر، وبين مالا يكون كذلك، بمعنى أنه على التقدير المذكور لو أتى بالأقل فقط لا يحصل شيء منه أصلاً.

وذلك: لأنه لا ريب أن كل أقل إذا أتي به محصل ومصدق لعنوان مغاير للعنوان الذي يحصله ويصدق هو عليه لو أتي به مع أمر زائد يعبر عنها بالأكثر، فيكون كل أقل وأكثر محسلاً لعنوان مغاير لما يحصله الآخر ويصدق هو عليه، ولا ميرية أيضاً أنه قد تكون النسبة بين العنوانين المذكورين هي التباين الكلي، بمعنى أن كلاً منها معنى بسيط، ينحصر صدقه في واحد من الأقل والأكثر، بأن لا يكون الأقل محسلاً لما يحصله الأكثر أصلاً، وكذلك الأكثر، وقد تكون النسبة بينهما هي العموم المطلق، بمعنى أنها من قبيل المطلق والمقييد،

في بيان ترتيب الثرة على الأعمى والجواب عنه ٣٨٣

فيكون الأقل محسلاً لذات المقيد، والأمر الزائد محسلاً لقيده، فعلى تقدير أن يكون المأمور به هو المعنى الذي يحصله الأكثر يكون الأقل محسلاً لشيء منه في الجملة، كالرقة والرقبة المؤمنة، حيث أن مطلق الرقة ولو كانت كافرة محسلة للرقبة المقيدة في الجملة، إلا أن قيده الزائد يحصل بأمر زائد وهو الإيمان.

وكيف كان المعنى المأمور به المفروض بلحظة جهتي الإجمال فيه يتزدّد

بين احتمالين:

على أحدهما: يكون الشك فيه من قبيل الشك في المتبادرتين اللذين لا يجري فيها الأصل، وذلك بناءً على احتمال أن يكون المعلوم الإجمالي أمراً بسيطاً مطلقاً^(١)، ولا يكفي في حصوله الأقل ولو في الجملة على تقدير كونه هو المعنى الذي يحصله الأكثر.

وعلى ثانيةها: يكون الشك فيه، من قبيل الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين اللذين يمكن فيها إجراء الأصل بالنسبة إلى الأكثر، بمعنى أنه لم يثبت الاتفاق على وجوب الرجوع إلى الاحتياط فيها، ولو في الأجزاء العقلية، كما فيما نحن فيه، بناءً على هذا الاحتمال، فإن المطلق والمقيد من قبيل الأقل والأكثر بالنسبة إلى الأجزاء العقلية.

مضافاً إلى ما أطلعنا عليه من القول من جماعة بالرجوع إلى البراءة الأصلية فيها مطلقاً، ومنهم الشيخ الاستاذ دام ظله والسيد الاستاذ أdam الله ظلاله.

ولا شبهة أنه إذا تردد المعلوم الإجمالي بين احتمالين، يجري الأصل فيه بالنسبة إلى الأمر الزائد المشكوك اعتباره على أحدهما، يجوز إجراؤه بالنسبة إلى الأمر المشكوك، فيجوز فيما نحن فيه لترددنا بين الاحتمالين المذكورين إجراؤه، بناءً على جواز إجرائه في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء العقلية، ويكفينا في المقام إمكان^(٢) هو كذلك، بمعنى أنه ممكن، لعدم ثبوت الاتفاق على لزوم

(١) أي سواء كان هو المعنى الذي يحصل بالأقل أو الذي يحصل بالأكثر. لحرره عن الله عنه.

(٢) كانت بين لفظ امكان ولفظ هو كلمة غير مفهومة تشبه كلمة (صح) وكيف كان المقصود واضح أي ويكفينا في المقام امكان كونه كذلك.

الاحتياط حينئذ كما هو مراد الموجّه.

مضافاً إلى ثبوت القول به من جماعة من الأعلام، مع ذهاب بعضهم إلى كون الألفاظ المذكورة أسامي للصحيحـة، كشيخنا الاستاذ دام ظله.

وكيف كان فلا ملازمة بين القول بذلك وبين الرجوع إلى الاحتياط؛ فإن جواز الرجوع إلى الأصل وعدمه في الصورة المذكورة ليس مبنيا على مسألة الصحيح والأعمـ، بل متفرعاً على مسألة جواز الرجوع إليه في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء العقلية، ورب صحيحي اختار جوازه، فحينئذ بطل دعوى الملازمة بين الاحتياط وبين القول المذكور في الفرض المذكور.

وحاصل ما ذكرنا من منع الملازمة حينئذ رجع إلى منع الصغرى التي ادعها الموجـه، وهي تبين مفهوم المأمور به، وأن مجرد الشك فيها يتحقق به لا يكفي في إثبات ما ذكره مع إجمال مفهومه أيضاً.

والفرق بينهما أن الحجة قد تمت من قبل الشارع في الصورة الأولى بالنسبة إلى المأمور به المعلوم الإجمالي، حيث أنه لا يجب عليه إلا بيان ما أمر به تفصيلاً، بحيث يحصل منه العلم به كذلك، كما في الصورة المذكورة، أو بيانه إجمالاً، كما في المتبادرين بأن يحصل منه العلم به كذلك، وأما بيان الفرد المحصل له فلا، فيجب بحكم العقل الاتيان بجميع ما يحتمل مدخليته في حصوله، ليحصل القطع بالامثال.

هذا بخلاف الصورة الثانية، لعدم تماميتها بالنسبة إلى الأمر الزائد المشكوك اعتباره بأحد من وجهي البيان.

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلانخلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي، وهو التكليف بالأقل، وشك بدوي، وهو التكليف بالزائد المشكوك ، فإن الأقل مكلف به على جميع التقادير، فيكون متيناً في المطلوبـة ويكون هو واجباً على التفصـيل، ولو من باب المقدمة، كما في الفرض المذكور، حيث إن المفروض أن المأمور به معنى يحصل بالأجزاء الخارجية وليسـت هي من أجزائه، بل هي مقدمة لحصولـه، فيكون

احتمال وجوب الزائد شكاً بدويأً، كما في الأقل والأكثر الارتباطين في الأجزاء الخارجية، فحينئذ فالذي يحكم به العقل، من لزوم الاتيان به هو الأقل، للقطع باستحقاق العقاب على تركه كائناً ما كان، تمامية الحجة بالنسبة إليه، وأما الزائد عليه فيحكم بالبناء على عدمه، لعدم الحجة عليه.

فإإن قيل: فرق بين ما نحن فيه وبين الأقل والأكثر الارتباطين في الأجزاء الخارجية، فإأنه لما كان المأمور به ثمة عبارة عن المركب من الأجزاء الخارجية، فيكون الأقل متيفناً في المطلوبية.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الأقل ليس هو المعلوم الإجمالي مطلقاً قطعاً، فإنه عبارة عن معنى يكون مقدمته ومحصلته، هو أو الأكثر، فهو متيقن في المقدمية للمطلوب، لا في المطلوبية، ولا عبرة بكونه قدراً متيفناً من هذه الجهة، فيكون الحال فيها نحن فيه كحال في المتبادرين، فيجب الاحتياط.

قلنا: إن مناط تمامية الحجة عند العقل وعدمها ليس هو الوجوب النفسي وعدمه، بل إنما هو مطلق المطلوبية^(١)، وهو ثابت للأقل فيها نحن فيه، كما اعترف به هذا القائل.

مع أنه لو لم يكتف به لزمه وجوب الاحتياط في الأجزاء الخارجية أيضاً؛ ضرورة أن الأقل ثمة ليس متيفناً في الوجوب النفسي، بل أمره مردود بينه وبين الغيري، لاحتمال أن يكون الواقع هو المركب من الأكثر، فيكون هو جزء من المأمور به ومقدمة له، فيكون الحال ثمة أيضاً من قبيل المتبادرين، ولا ريب أن الالتزام به رجوع عما اعترف به جواز الرجوع ثمة إلى الأصل بالنسبة إلى الزائد. وان كان ولابد من المنع والإيراد فلابد من منع الرجوع إليه ثمة أيضاً، وعدم كفاية المطلوبية المرددة بين النفسية والغيرية .

هذا، ويمكن منع الملازمة المذكورة بأن المعنى المذكور في الفرض المسطور مع

(١) لم يتبيّن لي بعد كفاية القدر المتيقن في مطلق المطلوبية في جواز الرجوع إلى البراءة الأصلية بالنسبة إلى الزائد المشكوك في الأجزاء الخارجية مضافاً إلى الأجزاء العقلية، بأن يكون ذلك فارقاً عند العقل بين الأقل والأكثر الارتباطين وملحقاً لها بالاستقلالتين وبين المتبادرين. لمحرره عفا الله عنه.

تسليم تعينه وفرض تبيينه يحتمل أن يكون حصوله متوقفاً على قصد الوجه في أجزاء ما يتحقق به وتميز واجباته عن غيرها، لثبوت القول به من جماعة، وتحصيل هذا الشرط في المقام متعذر؛ إذ المفروض الشك في الأجزاء والشروط الواجبة واشتباهها بغيرها، ولا ريب أنه لو كان مقيداً بهذا الشرط في الواقع، لارتفاع التكليف عنه بتعذر هذا القيد، إذ المفروض تقيد مطلوبته به، فعَّ تعذرها لا يعقل التكليف بتحصيله، فإذا ارتفع التكليف عنه فهو مستلزم لارتفاعه عن ذات الفعل أيضاً، فهذا الاحتمال يوجب الشك في التكليف بالعبادة فعلأً، ولا يبقى معه علم إجمالي بالتکليف، لاحتمال ارتفاعه رأساً، ومقتضى الأصل حينئذ الرجوع إلى البراءة الأصلية رأساً حتى بالنسبة إلى الأجزاء والشروط المعلومة وإن قلنا بوضع الألفاظ المذكورة للصحيحة، حيث أن وجوبها مقدمة يستلزم الشك في وجوب المعنى المذكور نفساً^(١) الشك في وجوبها مقدمة أيضاً إلا أن الإجماع والضرورة قد قاما على عدم جواز طرح التكاليف رأساً في مقام هذا الشك، والقدر المتيقن منها إنما هو وجوب الإتيان بالأقل فبطل دعوى الملازمة المدعاة، بل ثبت عكسها. ومثال ما نحن فيه ما إذا اضطرر إنسان إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة المخصوصة اضطراراً بعوزاً لارتكابه المحرم، كالعطش المشرف للإهلاك لوم يشرب فإنه يجوز له تناول كل ما شاء من تلك الأطراف.

أما في صورة اضطراره إلى ارتكاب أحدها بالخصوص، كما إذا كان عنده إماء ان مع علمه بنجاسة أحدهما إجمالاً، ويكون أحدهما مملوأً من الماء، والآخر من مائع آخر ظاهر بالأصل، جائز الأكل كذلك، لكنه لا يرفع العطش مع كون الشخص عطشاناً عطشاً أشرف إلى الإهلاك فواضح، حيث إنه يجوز له تناول كل منها، أما تناول الماء فلأنه على فرض نجاسته فهو حلال له الآن شربه يقيناً، وأما الماء الآخر فلا حتمال أن يكون النجس هو الماء المقطوع بعدم حرمته على فرض نجاسته، فيكون هو فعلأً شاكاً في وجوب الاجتناب عليه بالنسبة إلى الماء الآخر، لعدم العلم الإجمالي له حينئذ به.

(١) الظاهر سقوط واو العطف من قلم المقرر فصحح العبارة هكذا: والشك في وجوبها...

وأما في صورة اضطراره إلى ارتكاب أحدها على البدل، بمعنى أنه يكفي في قضاء ضرورته كل من الأطراف، كإثنين ملوثين عنده من الماء مع عطشه المشرف معه على ال�لاك مثلاً، فلأنه لما لم يعلم تمييز الحرام عن غيره، والمفروض اضطراره إلى ارتكاب أحد الأطراف فيجوز له تناول أيها شاء منها ابتداءً وقضاء وطره^(١) به، ولا يعقل بقاء التكليف لما ارتكبه لو كان هو الحرام، وأما الأطراف الأخرى، فيكون الشك فيها بدويأً، لاحتمال أن يكون الحرام هو الذي تناوله أولاً، فهو الآن شاك في أن عليه شيئاً أولاً؟

وإن شئت قلت: إنه جاز له تناول الجميع على البدل في ابتداء الأمر، وبعد ارتكابه أحدها يشك في تنجز شيء عليه أولاً، فيرجع إلى البراءة .
هذا، ولكن الانصاف عدم استقامة هذا الجواب:

أما أولاً: فلمنع وجوب قصد الوجه، واستشراط العبادة به، والقطع بعده، سينا في صورة عدم التمكن منه.

وأما ثانياً: فبعد تسليم احتمال وجوبه مطلقاً فالرجوع إلى البراءة إنما يتم إذا قلنا أن تعذر أحد قيود المأمور به يقتضي ارتفاع التكليف عنه رأساً، وأنه لو ثبت التكليف بعده بالأجزاء الباقيه فهو تكليف وحكم جديد لموضوع آخر، فيقتصر في خلاف الأصل على المتيقن منه.

لكنه خلاف التحقيق، بل الحق أن تعذر أحد القيود كتعسره بسقوط ذلك القيد وحده، لا مطلقاً، بل يبقى التكليف بالأجزاء الباقية الميسورة على حاله، نظير بقائه فيسائر أفعال الوضوء عند تعسر مباشرة الماسح للممسوح على حاله.

وعلى هذا فلا ريب أن القيد المتعذر فيها نحن فيه هو قصد الوجه، فهو الساقط على تقدير اعتباره، وأما غيره فيجب تحصيله ولو بالاحتياط، فيجب الاتيان بالأكثر لاحتمال كونه هو تمام الباقي.

(١) قال في المنجد: الوتر ل الحاجة، وقال بعض اللغويين أيضاً: يقال قضى منه وطره وأوطاره.

ويمكن أن يقال: إن ذلك مسلم في المركبات الخارجية، حيث أن المقيد والقيد عندهم فيها كأنهما فعلان وواجبان مستقلان، فلذا يبنون على وجوب ذات المقيد عند تعذر قيده أو تعسره.

وأما في المركبات العقلية، كما فيما نحن فيه بناء على تقيد المعنى المذكور بالقيد المذكور فلا، فإنهما يعدان أمراً واحداً عندهم فإذا تعذر أو تعسر أحدهما فارتفاع التكليف عنه لذلك، فيبنون على عدم التكليف رأساً، بحيث لو ثبت التكليف عندهم بالباقي، وهو ذات المقيد فهو تكليفاً حادثاً لموضوع آخر غير الأقل، لارتفاع الأقل بارتفاع قيده، لكونه معه واحداً، فعلى هذا فع تسلیم الاحتمال المذكور اتجاه الجواب بذلك في الفرض المذكور فيه.

الأمر الثاني^(١): امثال النذر والبرء منه على القول بأن الألفاظ اسم للأعم إذا نذر أن يعطي من صلى أو زكي أو حج مثلاً درهماً، ثمرأ أحداً يفعل صورة أحد هذه الأفعال وشك في صحة الفعل الصادر منه، فأعطاه الدرهم المنذور، وعدم حصول الامثال حينئذ بذلك على القول الآخر، لعدم إحراز متعلق نذره أصلاً حينئذ؛ إذ الشك في الصحة على هذا القول راجع إلى المسمى فيشك حينئذ في كون الصادر منه صلاة، هذا بخلاف القول بالأعم، فإن كونه صلاة محز بالحس وموضوع نذره هو الصلاة، فتبراً ذمته باعطائه الدرهم إياه، وأما الشك في الصحة فهو يرجع إلى أمر خارج عن المسمى.

وفيه: أن النذر إنما يدور مدار قصد النادر، إذ لا ريب أنه قد يكون النذر متعلقاً بالصحيح مع كون النادر أعمياً، وقد يكون متعلقاً بالأعم مع كونه صحيحاً، وب مجرد وجود المسمى للفظ عند النادر لا يكفي في امثال نذر، بل لابد لكل نادر من امثال نذر على طبق مقصوده.

فنقول: حينئذ إن قصد النادر إن تعلق بالصحيح فلا بد من إحرازه، ولو كان أعمياً، فإنه لواه يشك في كونه موضوعاً لنذر، ولا يحصل الامثال للنذر إلا بتحصيل ما يعلم أنه موضوعه، وب مجرد كونه مسمى للفظ من غير تعلق القصد

(١) أي الأمر الثاني من ثمرات المسألة حيث قال سابقاً وقد يجعل من ثمرات المسألة أمران: الأول ...

في بيان الأقوال واحتجاج كلٌ بالتبادر وصحة السلب وعدمه ٣٨٩

به غير كاف، فلا فرق حينئذ بين الصحيحي وبين الأعمي.

وإن قصد الأعم بمعنى الأمر الشامل لهذا الفعل الصادر من هذا الشخص وإن لم يسم صلاة حقيقة عند القائلين بالصحيح، فيكون اعطاؤه حينئذ ولو كان النادر صحيحياً، إذ ليس عليه إلا امثال النذر حسب ما قصد، والمفروض تعلق قصده بهذا الفعل لا بالمسمي.

وإن أطلق فإن قلنا بانصرافه إلى الصحيح بناءً على وضع اللفظ للأعم، فينفي الفرق حينئذ أيضاً ويكون الحال كما في الصورة الأولى، وإلا فنسلم أنه يحمل ندره على الأعم لو كان أعمياً، أو على الصحيح لو كان صحيحياً، ويحصل الامثال على الأول، ولا يحصل على الثاني.

لكن ذلك ليس حقيقة من ثمرات مسألتنا هنا، بل هو ثمرة مسألة أصلية الحقيقة، أي الأصل في الاستعمال الحقيقة.

وربما يقال على تقدير تعلق النذر بالصحيح بتوجه القصد إليه بالخصوص او بناءً على انصراف المطلق إليه، إنه على القول بوضع الألفاظ للأعم فقد أحرز النادر موضوع ندره في الجملة بالحسن، ويكون شكه راجعاً إلى قصد وصف زائد، وهو الصحة، فيمكن له إحرازه بأصل الصحة، فيحصل الامثال حينئذ باعطائه الدرهم للشخص المذكور.

هذا بخلاف القول الآخر، إذ عليه يكون الشك في الصحة راجعاً إلى الشك في المسمى، ومعه لا يعلم بكونه صلاة وكونه متعلقاً لندره في الجملة، فإن الصلاة على مذهبها ليس إلا الصحيح، فبدون إحراز وصف الصحة لا تحرز الصلاة ولو في الجملة، ولا ريب أنه لا يجوز إحرازه حينئذ بالأصل المذكور، فإن إحرازه عبارة أخرى عن إحراز الصلاة التي هي من الموضوعات، وليس شأن الأصول العملية إثباتها.

وفيه: أن الأصول العملية كما اعترف به ليس شأنها إثبات الموضوعات، لكن المراد بالموضوعات التي لا يثبت بها غير الأحكام، الأعم من الذوات والأوصاف لا خصوص الذوات، كما يتوهם، ولا إثبات غير الأحكام

الشرعية المعمولة من الشارع للشيء على تقدير كونه هو الواقع، ولذا لو نذر أن يتصدق كل يوم من أيام حياة ولده بدرهم، فشك يوماً في حياته، فلا يجوز التمسك باستصحاب الحياة على المختار على وجوب التصديق عنه بالدرهم في ذلك اليوم، فإن موضوع نذره هو يوم الحياة، ولا ريب أن الاستصحاب لا يجعل هذا اليوم يوم حياته له ولا يثبته، وليس وجوب إعطاء الدرهم أيضاً من الأحكام الشرعية المعمولة لحياة ولده، بل هو من الأحكام الثانوية التي أمضتها الشارع، فحينئذ نقول: إن أصل الصحة لا يجوز التمسك بها على إثبات وصف الصحة، ولا على وجوب إعطاء الدرهم، فإنه ليس من الأحكام الشرعية المعمولة من الشارع في الصلة الصحيحة مثلاً.

نعم نفي الفساد بمقتضى الأصل المذكور ولازمه العقلي الصحة، لكنه لا يثبت به أيضاً فإنه بالنسبة إليه مثبت.

فإذا تمهدت هذه المقدمات، فلنشرع في المقام بعون الله الملك العلام فنقول: المنسب إليهم في المسألة أقوال:

ثالثها: التفصيل بين الشرائط وبين الأجزاء بمعنى كون الفاظ العبادات أسامي للصحيحة بالنسبة إلى الثانية وللأعم بالنسبة إلى الأولى، وأشهرها بل المجمع عليه ظاهراً بين القدماء^(١) هو وضعها للصحيحة مطلقاً.

واحتاج لكل واحد من الأقوال بالتبادر، وبعدم صحة السلب عن الفاسدة مطلقاً للقول بوضعها للأعم مطلقاً، وبه بالنسبة إلى الفاقدة للشرائط للقول بالتفصيل، وبصحة السلب عن الفاسدة مطلقاً للقول بوضعها للصحيحة مطلقاً، وبها عن فاقدة الأجزاء للقول بالتفصيل.

ولا يخفى ما في دعوى كل من الفرق الثلاث للتباادر على طبق مدعاهما من التهافت والتنافي، وكذا في دعواهم عدم صحة السلب، أو صحته عن الفاسدة

(١) كما أدعاه بعض حيث قال: إن القولين الآخرين قد حدثا من المتأخرین. لمحرره عفا الله عنه.

في بيان ما هو الحق من الأقوال والاحتجاج بالوجوه المشتركة ٣٩١.....

مطلقاً، أو عن الفاقدة للشريطة، ولا يكاد يمكن الجمع^(١) بين تلك الدعاوي إلا بتكذيب أحدهما أو بتخطئتها حيث إنه لا يمكن حصول التبادر على طرفي النقيض، وكذا تتحقق صحة السلب وعدمها بالنسبة إلى مورد واحد حقيقة، لكن التكذيب غير ممكن ضرورة أن كل واحدة من الفرق لم يتعمدوا الكذب، وإنما دعوا ما أدعوا حسب معتقدهم، فحينئذ انحصر طريق الجمع في تخطئة إحدى الدعاوي في منشأ اعتقاد المدعى.

فنقول: إن ما يمكن به تخطئة القائلين بالأعم في دعواهم تبادر الأعم، وعدم صحة السلب عن الفاسدة هو أنهما لما رأوا إطلاق تلك الألفاظ كثيراً على الفاسدة مع كونه واقعاً مبنياً على التجوز أو التأويل، فاعتقدوا من ذلك أن هذا الإطلاق حقيقي وأنها موضوعة للأعم، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، وعدم صحة السلب عن الفاسدة لذلك؛ ضرورة أن من قطع بأن البليد حمار مثلاً وارتكز في ذهنه ذلك، فتى أطلق لفظ الحمار يتبادر عنده الأعم من الحيوان الناهق، وهو الحيوان القليل الإدراك، وكذا إذا راجع نفسه يراها ممتنعة عن نفي الحمار عن البليد.

وأما ما يمكن به تخطئة القائلين بالصحيح مطلقاً على فرضإصابة القائلين بالأعم، وكون تبادر الأعم ناشئاً من جوهر اللفظ فهو أن يقال: إنهم لما رأوا سلب تلك الأساسية عن الفاسدة في لسان الشارع، وكذا عند المتشريعة، مع أنه كان مبنياً إما على التجوز في أدوات النفي بحملها على نفي الصحة أو الكمال، أو على التأويل، بتزيل الفاسدة منزلة المعدومة، فاعتقدوا غفلة عن حقيقة الحال أن هذا السلب على وجه الحقيقة والواقع، فقطعوا بوضعها للصحيحة، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، أو صحة السلب عن الفاسدة لذلك، أو اعتقدوا ما ذكر، نظراً إلى وجوه أخرى كدليل الحكمة الآتي وغيره، فلما قطعوا بوضعها للصحيحة من

(١) إذ لا ريب أن التبادر وعدم صحة السلب اللذين هما علامتان للوضع هما اللذان يستندان إلى ذات اللفظ، وكذا صحة السلب التي هي علامة لجائز، ولا ريب أنه لا يمكن تبادر معنى من جوهر اللفظ وعدم تبادره وصحة سلبه عنه بالنسبة إلى جوهر اللفظ لرجوعه إلى اجتماع النقيضين. لحررره عفا الله عنه.

تلك الوجوه فادعوا التبادر، وصحة السلب عن الفاسدة.

واما ما يمكن به تخطئة القائلين بالتفصيل فهو أنهم نظراً إلى دليلهم الآتي في آخر أدلة الأقوال. قطعوا بوضعها للصحيحه بالنسبة إلى الأجزاء، وللأعم بالنسبة إلى الشرائط، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، وصحة السلب وعدمها لذلك.

وكيف كان فلافائدة مهمة في التعرض لذلك بل المهم تحقيق أن أئمهم مصيبيون في دعواهم، وأن الحق من الأقوال ماذا؟

فنقول: الذي يشهد به المنصف المتأمل بعد تخلية الذهن عن شوائب الأوهام وغواشى الشبهات وإخراجه إلى النور من الظلمات، هو أنه لا يتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينة إلا ما أمر الله تعالى به، أعني ما يكون موضوعاً لأمر الله تعالى وطلبه، بحيث لا نقصان فيه، ولا حالة متطرفة فيه إلى أمر آخر في توجه الأمر إليه من شرط أو جزء، وأنه يصح سلبها حقيقة عن فاقدة بعض الأجزاء، أو الشرائط المعتبرة في الفعل قبل تعلق الأمر به، وبعبارة أخرى: الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر، لا المعتبرة في تحققه الخارجي^(١).

نجد ذلك من أنفسنا، ومن المرجوع إلى عرف المترسعة أيضاً؛ فإننا نراهم أن المتبادر عندهم ما ذكرنا، وأن أنفسهم لا تمتلك عن نفي تلك الأسمى عن فاقدة بعض الأجزاء، أو شرطٍ من الشرائط المذكورة.

فحينئذ إن عنى القائلون بالصحيح تبادر ما ذكرنا، وأن مرادهم بالصحيح ذلك، كما احتملناه في أول المسألة، بل استظهernاه فنعم الوفاق، وإن عنوا تبادر عنوان المواقف للأمر، كما هو أبعد الاحتمالين، فعما عرفت من امتناع جعل ذلك موضوعاً له لتلك الألفاظ، يكذبه العيان والوتجدان^(٢).

فن هنا ظهر ضعف القولين الآخرين.

(١) فيخرج بذلك مثل نية القربة حيث أنها من الشرائط لكنها ليست مما اعتبرت في موضوع الأمر، لامتناع اعتبارها كما عرفت، فتكون هي من شرائط تحقق المأمور به فعلاً في الخارج لامن شرائط تتحقق مفهومه. لحرره عفا الله عنه.

(٢) أما العيان فن العرف، وأما الوجدان فن أنفسنا.

لایقال: إن الذي اخترقه التزام بوضعها للأعم، إذ لا ريب أن المعنى الذي يكون موضوعاً لأمر الشارع وإن لم يتصور فيه الفساد من جهة فقد بعض الأجزاء أو الشرائط الماخوذة فيه قبل الأمر، وإلا لخرج عن كونه موضوعاً للأمر، إلا أنه يمكن تتحققه في الخارج فاسداً إما من جهة عدم الأمر، او من جهة عدم نية القرابة، فيكون أعم من الصحيح.

لأننا نقول: إن القائلين بالأعم لا يقتصرن بذلك، بل يقولون بوضعها للأعم من الفاسدة بفقد بعض الأجزاء أو الشرائط المعتبرة في موضوع الأمر أيضاً، فلا يكون هذا التزاماً بوضعها للأعم بالمعنى المعروف الذي أنكرنا عليه، فحينئذ فهو:

إما قول بالصحيح بالمعنى المتنازع فيه على أن يكون مرادهم بالصحيح ذلك.

او قول بالأعم بنحو آخر غير المعروف إن كان مرادهم به ما استضعفناه من الاحتمال، او كان مرادهم به هو موضوع أمر الشارع، لكن مع تقديره بكونه ملزوماً فعلياً للصحة بالمعنى المعروف، أعني الموافقة لأمر الشارع الموجبة لescapation القضاء والإعادة، لكنه أيضاً راجع إلى الاحتمال المذكور، وقد عرفت ما فيه.

او قول بالتفصيل بنحو آخر غير المعروف.

وكيف كان، فهذا ما ساعد عليه الدليل، فلا ينبغي التوھش من الانفراد.

نعم لما كان أي الدليل المذكور، وهو التبادر وصحة السلب من الأمور الوجданية التي لا يمكن إقامة البراهين عليها، فلا يمكن إلزام الخصم به، لكنه دليل إقناعي ينبغي الرکون إليه في عمل نفس الشخص، حيث أنه طريق قطعي إلى الوضع.

وتوھم أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للأعم تكون معانیها امور بعملة، فيكف يمكن دعوى تبادرها، إذ لا معنی لتبادر معنی محمل لا ندری أنه ماذا؟ وكذا توھم أن غایة ما يثبت به على تقدير التسلیم إنما هو وضعها للصحيحة

عند المتشرعة، والمطلوب ثبوت وضعها لها عند الشارع مدفوعان.

أما الأول: فبأن الإجمال إما هو بالنظر إلى ذات المعاني وكثيرها، وهذا ينافي تبادرها بتفاصيلها وكثيرها أعني بتمام أجزائها وشرائطها تفصيلاً، لكن لما كان لا يلزم من الجهل بمعنى بكتبه الجهل به بجميع وجوهه وعنوانه، بل يمكن معرفته بوجهه وإن لم يكن ذلك الوجه معتبراً في وضع اللفظ بإزائه، كما هو الحال في كثير من المعاني العرفية حيث أنها لا نعلمها بتفاصيلها، لكن نعرفها بوجه من وجهاتها، بحيث تمتاز به عداتها، كالسماء والأرض والجنة والملك والجنة وجهنم وغير ذلك، فيمكن دعوى انفهام تلك المعاني من تلك الألفاظ، وتبادرها منها بأحد من وجهاتها، بحيث تمتاز به عداتها، ولو بعنوان كونها مأموراً بها عند الشارع، وإن لم يكن ذلك الوجه معتبراً في وضعها، وهذا المقدار كافٍ في إثبات ما نحن بصدده، فإن الغرض معرفة معاني تلك الألفاظ على وجه تمتاز عداتها، وهو حاصل بذلك.

وأما الثاني: فبأنه لا ينبغي الارتياح في أن صيغة تلوك الألفاظ حقائق في تلك المعاني في الآن إنما هي من جهة غلبة الاستعمال إما من الشارع، أو منه ومن الحاضرين في زمانه التابعين له معاً، أو من المتشرعة الذين هم بعد زمانه ويكون النقل حادثاً في زمان المتشرعة.

فإن كان الأول، كما هو غير بعيد فلا إشكال.

وإن كان الثاني، فحينئذ وإن أمكن دعوى حدوث استعمال بعض تلك الألفاظ، كحدوث نقل جميعها في زمن المتشرعة إلا أن تقدم استعمال أكثرها وثبوته في زمن الشارع مما لا يمكن إنكاره، ولا مرية أن استعمالات هذا الأكثر الحاصلة من المتشرعة الموجبة للنقل ليست مغایرة لاستعمال الشارع من حيث الصحيح والأعم.

بل من المعلوم تبعية العرف للشارع في الاستعمال ولو بجازياً، فيثبت استعمال الشارع للألفاظ التي علم استعماله إليها في المعاني المخترعة في الصحيحة وهو المطلوب؛ إذ ليس الغرض إلا إثبات أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ هل

في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالصحيح ٣٩٥

هو في الصحيحة أو في الأعم، ومعلوم أن هذا فرع إحراز استعماله لها، وأن العبرة فيما إذا ثبت منه استعمال لها في غير المعانى اللغوية، ودار الامر بين أن يكون المستعمل فيه هو الصحيح أو الأعم.

مع أن من المقطوع استعماله لجميع ألفاظ العبادات في غير معانها اللغوية، وهي المعانى الخترعة .

هذا، ثم إن هذه هي الوجوه المشتركة بين الفرق الثلاث.

وقد احتج لكلٍّ أيضاً بوجوه خاصة:
فها للقول بوضع الألفاظ للصحيحة مطلقاً، تنصيص الشارع بكونها أسامي للصحيحة، أعني ملزم الصحة بالمعنى المعروف، وذلك من وجهين:
أحدهما: تصريحه بنفي تلك الأسامي عن فاقدة بعض الأجزاء والشرائط،
كقوله: لاصلة إلا بفاتحة الكتاب، ولا صلة إلا بظهور، ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، وأمثال ذلك.

وثانيهما: تصريحه بكون تلك الألفاظ أسامي لمعانٍ ملزمة للصحة بطريق الإثبات والحمل، كقوله: الصلاة قربان كل تقي، أو أنها مراج المئمن، وأن الصوم جنة من النار، فيدل بمقتضى عكس النقيض، وهو أن ما ليس بقربان أو جنة أو مراج، ليس بصلة أو صوم، على أنها أسامٍ للصحيحة، إذ لا يمكن كون الفاسدة صاحبة لتلك الخواص.

هذا، وفيه: أولاًً أن هذه أخبار آحاد لا تنقض حجة لإثبات الأوضاع، وإنما هي حجة في إثبات الأحكام فحسب، فتأمل^(١).

وثانياً: أن التنصيص عبارة عن القضية التي يكون الموضوع فيها اللفظ نفسه، أي اللفظ أو مصادقه باعتبار لفظه، لامعناه، والمحمول الوضع أو ما في معناه، كقولك: لفظ الأرض موضوع لكذا أو معناه كذا، أو أن الأرض موضوع لكذا، أو ليس عبارة عن كذا، أو معناه كذا، أو ليس الأمر الغلاني معناه مريداً

(١) وجهه أنه لا يبعد حجيئها في إثبات الأوضاع فحينئذ لا وجہ للرد بذلك . لحرره عفأ الله عنه.

بالأرض لفظه، ولا ريب أن الموضوع في تلك الأخبار إنما هو معاني تلك الألفاظ، لا هي بتأويلها إلى اللفظ، مضافاً إلى أن المحمول فيها أيضاً ليس الوضع، أو ما يفيد معناه فيخرج عن باب التنصيص، فبطل الاستدلال.

هذا مضافاً إلى ما يرد على الاستدلال بالطائفة الثانية منها، من أنه لامرية أنها في مقام إثبات هذه الخواص لتلك الماهيات المخترعة في الجملة، وليس في مقام العموم أو الإطلاق، ليستدل بعمومها أو إطلاقها على إثبات تلك الخواص لجميع الأفراد، ثم إثبات كون جميع مصاديقها صحيحة لذلك بقاعدة عكس النقيض، بل لا يمكن حلها على العموم والاطلاق؛ ضرورة أن كون العبادة مقربة أو معراجاً إنما هو من لازم القبول، ولا ريب أن القبول ليس مساوياً للصحة، بل أخص منها؛ فإنها عبارة عن كون العمل موافقاً لأمر الشارع، بحيث يسقط معه القضاء والإعادة، وهذا قد يبلغ إلى درجة القبول وقد لا يبلغ، بل أكثر ما يوجد منه أنه مما لا يبلغ حد القبول، كما هو الحال في عباداتنا وفقنا الله لطاعته المقربة إليه بعد بجاه محمد صلى الله عليه وآله عليهم السلام.

وكيف كان، فيلزم على المتمسك بتلك الأخبار إخراج أكثر افراد الصحيح عن حقائق تلك الألفاظ، وهو كما ترى.

وبالجملة: فتلك الأخبار نظير قول الطبيب: إن السقمونيا مسهلٌ، فإنه لا يمكن حمله على الإطلاق، لعدم ثبوت تلك الخاصية في جميع مصاديق السقمونيا، بل في بعضها، وهو المشتمل على كافة شرائط التأثير الفعلي.

ثم إنّه بعد ما لم تكن الأخبار المذكورة من باب التنصيص، فهل يمكن التمسك بالطائفة الأولى؟ من جهة كونها من باب صحة السلب المتحققة من عارف اللسان، بل صاحبه، حيث أن الشارع صاحب لسان المتشربة وتحقق صحة السلب عنده علامة قطعية لخروج الفاسدة عن حقائق تلك الألفاظ.

فيه إشكال أيضاً؛ فإن صحة السلب وعدمها اللذين هما علامتان للوضع وعدمه، ليسا من مقوله اللّفظ، بل الأول عبارة عن امتناع نفس العارف باللسان من السلب، والثاني عبارة عن تحويزه إيه وقولنا: البليد ليس يصح أن لا يكون

إنساناً أو يصحّ، كاشف عن هذا الأمر الوجданى، والعلامة هي هذا، فكلما علمنا به من أنفسنا أو من أهل العرف على سبيل القطع، فلا إشكال، وأما إذا رأينا وقوع السلب من العارف باللسان، كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ تلك الطائفة من باب وقوع السلب مع احتمال أن يكون مبنياً على التجوز أو التأويل، فلا يمكن التمسك به في إثبات الوضع وعدمه؛ فإنَّ العلامَة إنَّها هي صحة السلب حقيقة وواقعاً عند نفس العارف باللسان، والواقع أعمَّ منها، وهو لا يدلُّ على الأخص.

والالتجاء إلى أصلَة الحقيقة في المقام لا وجه له؛ فإنَّ الركون إليها إنما هو في صورة الجهل بالمراد مع تمييز الموضوع له عن غيره، وأما في صورة معلومية المراد مع الجهل بصفته من أنه الموضوع أو غيره، فلم يقم دليل على اعتبارها حينئذ. وكيف كان فوقيَّة السلب أعمَّ من صحته حقيقة وواقعاً التي هي علامَة المجاز فلا يدلُّ عليها.

نعم لو كان السلب وعدمه بلفظ يصحّ أو لا يصحّ، فيكون هذا إخباراً من العارف باللسان بصحة السلب حقيقة وعدمه كذلك؛ نظراً إلى ظهور لفظ الصحة في الصحة على وجه الحقيقة والواقع لا التجوز والتَّأْوِيل، فيتمسك بأصلَة الحقيقة على إرادة الحقيقة، وهو صحة السلب على وجه الحقيقة، او عدمها كذلك، فيحرز بهذا الأصل كون ذلك إخباراً عن صحة السلب او عن عدمها، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المراد.

لكنَّ الإخبار بهذا النحو أيضاً ما لم يفد القطع بأن نفس ذلك الخبر العارف باللسان يمتنع من السلب او يجوزه، يشكل الركون إليه حيث [إنَّ] العلامَة إنَّها هي امتناع نفس العارف باللسان عن السلب، او تجويزه ذلك، لا الإخبار عن ذلك، فإنه طريق إلى ثبوت العلامَة لا نفسها، ولا بد من إحراز تلك العلامَة، إما بالقطع، وإما بما قام مقامه شرعاً، فإذا فرض انتفاء الأول فإنَّ إحرازها بمجرد إخبار الخبر العارف متوقف على حجية أخبار الآحاد في الأمور الغير الحسية أيضاً، وثبتت ذلك في غاية الخفاء ان لم نقل بظهور عدمه.

ثم إنه لا يتحقق أن الاستدلال بالطائفة الأولى من الأخبار -على تقدير

تماميتهاـ إنما ينفع في رد القائلين بالأعمـ، حيث إنهم ذاهبون إلى وضع تلك الألفاظ للأعمـ من فاقـدة الطهـور أو الفـاتحةـ، وهي ترـدـهمـ، لكنـتها لا تـثـبـتـ وضعـهاـ للصـحـيـحةـ مـطـلـقاـ، أـعـنىـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ جـمـيعـ الـأـجـزـاءـ وـالـشـرـائـطـ، كـمـاـ هـوـ المـذـعـىـ؛ـ ضـرـورةـ تـوقـفـ تـحـقـقـ الصـحـةـ عـلـىـ اـمـورـ أـخـرـ غـيرـ الطـهـارـةـ وـالـفـاتـحةــ.

هـذاـ، وـمـنـهـ: دـلـيلـ الحـكـمةـ.

وـبـيـانـهـ: أـنـ حـكـمةـ الـوضـعـ إـنـماـ هيـ سـهـولةـ الـبـيـانـ عـنـ الغـرضـ وـالـمـقصـودـ الأـصـلـيـ، وـرـفـعـ كـلـفـةـ الـاـتـيـانـ بـالـقـرـيـنةـ فـيـ كـلـ اـسـتـعـمالـ، فـيـكـوـنـ الـمـوـضـوعـ لـهـ هوـ الـمـعـنـىـ الـذـيـ يـكـوـنـ مـتـعـلـقاـ لـلـغـرـضـ أـصـالـةـ، وـهـوـ فـيـ الـمـقـامـ الـمـعـانـيـ الـصـحـيـحةـ لـاـغـيرـ؛ـ ضـرـورةـ أـنـ غـرـضـ الشـارـعـ أـصـالـةـ إـنـماـ يـتـعـلـقـ بـهـاـ، وـلـوـ اـتـفـقـ إـرـادـتـهـ الأـعـمـ اوـ الـفـاسـدــ،ـ فـهـوـ مـنـ بـابـ الـبـيـانـ لـلـصـحـيـحـ،ـ فـقـولـهـ: دـعـيـ الـصـلـاـةـ أـيـامـ أـقـرـائـكـ مـثـلـاـ لـبـيـانـ الـفـردـ الـصـحـيـحـ الـذـيـ هـوـ مـتـعـلـقاـ غـرـضـهـ الأـصـلـيــ.

وـيـؤـيدـ ذـلـكـ وـيـعـضـدـهـ التـتـبعـ وـالـاسـتـقـراءـ فـيـ حـالـ أـرـبـابـ الـصـنـاعـ وـالـحـرـفـ الـمـخـتـرـعـ،ـ حـيـثـ إـنـهـمـ يـضـعـونـ الـأـلـفـاظـ لـاـ يـكـوـنـ مـتـعـلـقاـ لـغـرـضـهـمـ أـصـالـةـ فـيـ مقـامـ الـبـيـانـ،ـ وـلـاـ رـيـبـ أـنـ هـذـاـ الدـلـيلـ عـلـىـ تـقـدـيرـ ثـبـوتـ الـحـقـيـقـةـ الـشـرـعـيـةـ بـالـوضـعـ التـعـيـيـنـيـ فـيـ غـايـةـ الـمـتـانـةـ وـالـحـسـنـ،ـ حـيـثـ إـنـ غـرـضـ الشـارـعـ لـمـ يـتـعـلـقـ أـصـالـةـ إـلـاـ بـبـيـانـ ماـ هـوـ وـظـيـفـةـ لـعـبـادـهـ فـيـ مقـامـ الـعـبـادـةـ وـالـإـطـاعـةـ،ـ وـهـوـلـاـ يـكـوـنـ إـلـاـ صـحـيـحاــ،ـ وـالـحـكـمةـ قـاضـيـةـ عـلـىـ تـقـدـيرـ الـوضـعـ التـعـيـيـنـيـ بـلـزـومـ الـوضـعـ لـاـ هـوـ الـمـقصـودـ بـيـانـهـ أـصـالـةــ،ـ وـأـمـاـ بـنـاءـ عـلـىـ دـمـرـ ثـبـوتـ الـحـقـيـقـةـ الـشـرـعـيـةـ،ـ اوـ ثـبـوـتـهـ لـاـ بـالـتـعـيـنـ فـلـاـ مـمـشـيـ

لـهـ حـيـنـئـذــ.

وـمـنـهـ: أـنـ نـجـدـ مـنـ أـنـفـسـنـاـ اـتـخـادـ وـجـهـ اـسـتـعـمالـ تـلـكـ الـأـلـفـاظـ فـيـ الـفـاسـدـ معـ وـجـهـ اـسـتـعـمالـ الـأـلـفـاظـ الـمـقـادـيرـ فـيـ مـاـ نـقـصـ عـنـهــ،ـ فـكـمـاـ نـجـدـهـ مـبـنيـاـ عـلـىـ الـمـسـاحـةـ وـالـتـزـيلــ،ـ فـكـذـلـكـ نـجـدـ ذـلـكـ فـيـ الـمـقـامــ،ـ فـهـذـاـ يـكـشـفـ عـنـ أـنـ الـمـوـضـوعـ إـنـماـ هـوـ الـصـحـيـحــ،ـ وـهـذـاـ أـيـضاـ مـنـ الـوـجـوهـ الـإـقـنـاعـيـةـ،ـ لـاـ الـإـلـازـمـيـةــ.

لـكـنـ تـمـامـيـتـهـ مـبـنيـةـ عـلـىـ أـنـ يـكـوـنـ مـعـانـيـ تـلـكـ الـأـلـفـاظـ مـنـ الـأـجـزـاءـ الـخـارـجـيـةــ،ـ وـإـلـاـ فـلـيـسـ الـفـردـ الـفـاسـدـ بـعـضـاـ مـنـ مـفـهـومـ الـلـفـظـ حـتـىـ يـكـوـنـ وـجـهـ

الاستعمال هو التزيل والادعاء، فلابد حينئذ أن يكون وجده على تقدير وضعها للصحيحة غير ذلك من الوجوه المصححة لاستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقى. ومنها: أنها لو كانت موضوعة للأعمى لما كانت توقيفية، بل كان المرجع فيها إلى العرف؛ اذ هو المناط فيها على القول المذكور، التالي باطل؛ ضرورة كونها أموراً توقيفية متلقاة من صاحب الشريعة، لا يصح الرجوع فيها إلى عرف أو عادة، فالمقدم مثله.

وفيه أولاً: النقض بأن القائلين بوضعها للصحيحة يرجعون فيها أيضاً إلى العرف، ولذا استدلوا عليه بالتبادر، وصحة السلب كما مر.

وثانياً: منع الملازمة المذكورة فان توقيفتها من الشارع إنما تمنع عن العاملة معها معاملة الألفاظ اللغوية بالرجوع فيها أيضاً إلى العرف العام، وأما الرجوع إلى العرف الخاص، وهو عرف المتشربة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة فلا، فإنه رجوع إلى الشارع حقيقة، كما لا ينافي الرجوع في الألفاظ اللغوية والعرفية إلى أهل العرف واللغة، توقيفيتها.

والتحقيق أن هنا توقيفاً في معرفة المعنى في الجملة على وجه يمتاز عما عداه، وتوقيفاً في معرفته بتفصيله من حيث الأجزاء والشروط، فإن أراد المستدل الأول، فلا ريب أن الرجوع إلى عرف المتشربة لا ينافي، كما لا ينافي على القول بوضعها للأعمى أيضاً، وإن كان الثاني، فلا ريب في منع الملازمة أيضاً؛ اذ لا يلزم من وضعها للأعمى جواز الرجوع إلى العرف؛ فإنهم لا يتمكنون من معرفة تفاصيل الأجزاء والشروط، بل لا بد من رجوع المقلد فيها إلى المجتهد، وهو إلى الأدلة.

وكيف كان فتفصيل المعنى بشرطه وأجزائه، سواء كان هو الصحيح أو الأعم، متوقف على بيان الشارع، وليس للأعمى الرجوع إلى العرف في ذلك، بل لا يمكنه.

هذه جل ما ذكروه للقول بالصحيح، وعرفت أن المعتمد إنما هو التبادر، وصحة السلب عن الفاسدة.

أقول: ويمكن ان يحتاج له أيضاً بأنه لا ريب أنه كلما كثرت الحاجة إلى

معنىً كثُر استعمال اللفظ فيه، ولا ريب أن الصحيحه أشد حاجة وأكثرها في التعبير عنها من الفاسدة أو الأعم، فيثبت بذلك أن الأغلب استعمالاً في لسان الشارع هي الصحيحة، فعلى ثبوت الحقيقة الشرعية لما كان المعلوم ثبوتها بغلبة الاستعمال، فتكون هي الموضوع لها لتلك اللفاظ، وعلى تقدير عدمه، فالمحاجز الشائع هي لا غير، فثبت المطلوب على التقديرين.

ثم إنك قد عرفت دعوى القائلين بوضعها للأعم عدم صحة سلبها عن الفاسدة، وعرفت جوابه إجمالاً أيضاً من أنها اشتباه ناشٍ عن اعتقاد وضعها للأعم بلحظة إطلاقها على الأعم، وعرفت أيضاً دعواهم التبادر أيضاً، والجواب عنه بما ذكر.

ولا بأس بالتعرض لذلك أيضاً على التفصيل، والجواب عنه كذلك.
فنقول: إنهم ادعوا أنه يتبادر من قول القائل: فلان يصلى أو صلى الأعم، وهو صورة الصلاة الأعم من الصحيحة.

ويكشف عن ذلك أنه لو كان المتبادر منه الصحيحة لجاز تكذيب الخبر بعد انكشاف فساد عمل من أخبر بأنه صلى أو يصلى؛ فإنه في قوة الإخبار بأنه يكتر ويقرأ ويسجد إلى آخر الأجزاء والشروط على التفصيل، التالي باطل؛ ضرورة عدم تكذيبه من أحد، فالمقدم مثله.

وفيه: أولاً أن التبادر الذي هو علامة الوضع هو المستند إلى جوهر اللفظ، والذي هنا إنما هو مستند إلى القرينة، وهي أن الشخص لما لم يكن له سبيل إلى تشخيص صحة عمل الغير حيث إنها متوقفة على أمور لا تعلم إلا من قبل الفاعل، كنية القربة وإباحة اللباس والمكان مثلاً، وأن الذي يمكنه إحرازه إنما هي الصورة فهو يريد في مقام الإخبار مجرد الصورة لغيره، فالتبادر مستند إلى تلك القرينة، نظير تبادر الصورة من قول القائل: إن الكافر يصلى أو صلى؛ فإن امتناع تحقق الصحيح من الكافر قرينة على أنه أراد الإخبار عن وقوع صورة الصلاة منه.

ويشهد لذلك أنه لو أخبر أن فلاناً يصلى الصلاة الواجبة أو المندوبة، لا يتبادر منه إلا الصورة، مع أن هذا التركيب ظاهر في الصحيحة باعتراف القائلين

بالأعم، وليس ذلك إلا للقرينة المذكورة.

وثانياً: فنون تبادر الأعم من الأمثلة المذكورة أيضاً، ونقول: إن المتبادر منها أيضاً هي الصحيحة وأن اللفظ مستعمل فيها، إلا أنه تأول في انطباق ما يصدر من الغير على المفهوم الكلي واندراجه تحته، إما بتبعية اعتقاد العامل، حيث إن الظاهر من حاله اعتقاد صحة ما يفعله، فيتبعه المخبر في ذلك الاعتقاد، ويجعله فرداً من الكلي، فيخبر بأنه يصلبي، وهذا الوجه يجري فيما إذا أخبر بأن الكافر يصلبي، وإنما بسبب ظهور حال العامل في أنه يفعل الصحيح الواقعي، فيجعل المخبر ما يصدر منه مصداقاً من المفهوم الكلي، فيخبر أنه يصلبي مثلاً، وهذا إنما يجري في المسلم.

وكيف كان، فالإخبار قد يكون مبنياً على الواقع بأن يكون المخبر غرضه الإخبار عن صدور الصحيحة الواقعة واقعاً عن الغير، فحينئذ لو انكشف الفساد لا ريب في صحة تكذيبه، وقد يكون مبنياً على زعم العامل وعلى تبعية اعتقاده، أو على ظاهر حاله، بمعنى أن المخبر يخبر عن صدور العمل الصحيح عنه، نظراً إلى انطباق ما يصدر منه على المفهوم الكلي المتصف بالصحة باعتقاد العامل، فيتبعه في ذلك الاعتقاد، وإن لم يكن معتقداً للاندراج حقيقة، وإنما هو اعتقاد صوري أو بظهور حال الفاعل إذا كان مسلماً، فهو مستعمل للفظ في الصحيح، إلا [أن] طريق إحرازه كون ما يصدر منه فرداً منه إما اعتقاد العامل أو ظهور حاله، فنقول: حينئذ إن القرينة المتقدمة إنما تفيد ارتکاب المخبر لنوع تأويل في دعوى انطباق المفهوم الكلي على ما يصدر من الغير بأحد الوجهين المذكورين، لا التجوز في اللفظ، وتبادر الأعم منه، وعدم جواز تكذيبه إنما هو لأجل العلم بواسطة القرينة المذكورة بأنه ليس إخباره مبنياً على الواقع.

هذا مضافاً إلى ما يرد على التمسك بمثل فلان يصلبي أو يصوم، وامثالهما مما يكون إخباراً عن المضارع من أن الإخبار عن أمر مركب يكون حصوله تدريجياً بالنسبة إلى زمان المستقبل، ظاهر في الاشتغال بهذا الأمر المركب، فمعنى فلان يصلبي، أنه اشتعل بها، ولا ريب أنه يصدق الاشتغال بإيجاد جزء منها، بحيث لو

انضم إليه غيرها من الأجزاء والشروط لا تصف المجموع بالصحة، فلذا لا ينافي القطع على ذلك الجزء صدق أنه يصلى، لعدم توقف صدق الاشتغال على تمامية العمل.

أقول: إن الجواب بذلك غير مستقيم جداً، فإن التأويل أيضاً خلاف الظاهر كالتجوز، وليس الأول أولى من الثاني، بل كلاهما سواء، فال الأولى أن يقال: إن القرينة المذكورة أوجبت تعذر حمل تلك الأمثلة على الحقيقة من جميع الجهات، ولا بد من ارتكاب خلاف ظاهر فيها، إما بالتجوز كما مر، وإما بالتأويل، كما عرفت في الجواب الثاني.

هذا، وأما الوجوه الخاصة للقائلين بالأعم:

فمنها: صحة تقسيم تلك العبادات إلى الصالحة والفاسدة، ولو لا وضع تلك الألفاظ للأعم لزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.
ومنها صحة تقييدها بكل من القيدتين، ولو لا ما ذكر للزم التناقض فيما إذا تقييدت بالفاسدة، والتكرار فيها إذا تقييدت بالصالحة.

والجواب عنها: أن صحة التقسيم أو التقييد، إنما تكونان علامتين إذا علم كونهما مبنيتين على الحقيقة والواقع، لا التجوز والتأويل، والمسلم إنما هو وقوع التقسيم والتقييد، وهو أعم من صحتهما على وجه تكونان علامتين.

ولوقيل: إن الأصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت به أن التقسيم إنما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقي وكذلك التقييد. فجوابه قد مر من أنه أعم، وأنه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشك في صفتة.

ومنها أنه غالب استعمال تلك الألفاظ في الفاسدة، بحيث يبعد معها التجوز في تلك الاستعمالات بأسرها، فإذا ثبت كونها على وجه الحقيقة ثبت وضع الألفاظ للأعم.

وفيه أولاً: منع الغلبة رأساً فإن المسلم إنما هو غالبة وجود الفاسدة، وأما غالبة استعمال الألفاظ فيها فمنع، بل الغالب استعمالها في الصالحة حقيقة، أو من باب الادعاء والتزيل، ولو فرض إرادة الفاسدة منها بخصوصها من دون

تأويل فهو في غاية القلة جداً.

وثانياً: لو سلمنا الغلبة فهـى بالنسبة إلى مجموع تلك الألفاظ، نظير غلبة التخصيص في العمومات، وأما بالنسبة إلى كل واحد من الألفاظ فلا، ولا ريب أن الغلبة بهذا النحو لا توجب صيغة اللفظ حقيقة في المستعمل فيه اللفظ، وإنـا لصارت العمومات بأسـرها منقوـلة إلى الخصوصـ مع أنه لم يقل أحد بكونـا مجازـاً مشهورـاً فيـه.

وثالثـ: سـلـمنـا ثـبوـتهاـ فيـ كلـ وـاحـدـ مـنـ الـأـلـفـاظـ لـكـ إنـ غـلـبـةـ الـاستـعـمـالـ إـنـاـ تـوـجـبـ النـقـلـ إـذـاـ كـانـ الـمـسـتـعـمـلـ فـيـ الـلـفـظـ فـيـ جـيـعـ الـاسـتـعـمـالـاتـ وـاحـدـاـ،ـ كـغـلـبـةـ استـعـمـالـ الـأـمـرـ فـيـ التـدـبـ مـثـلاـ،ـ وـهـيـ فـيـهاـ نـحـنـ فـيـهـ لـيـسـتـ كـذـلـكـ؛ـ فـإـنـهـ وـإـنـ غـلـبـةـ استـعـمـالـ تـلـكـ الـأـلـفـاظـ فـيـ الـفـاسـدـ إـلـاـ أـنـ أـفـرـادـ الـفـاسـدـ وـخـصـوصـيـاتـاـتـاـ مـتـكـثـرـةـ مـتـشـتـتـةـ،ـ وـالـمـسـتـعـمـلـ فـيـ الـلـفـظـ فـيـ كـلـ مـوـرـدـ خـصـوصـيـتـهـ غـيرـ ماـ كـانـتـ فـيـ مـوـرـدـ آـخـرـ،ـ فـيـ مـوـرـدـ هـيـ فـاسـدـ بـفـقـدـ الـفـاتـحةـ،ـ وـفـيـ آـخـرـ فـيـهاـ بـفـقـدـ الـطـهـارـةـ،ـ وـفـيـ ثـالـثـ مـنـهـ بـفـقـدـ السـوـرـةـ وـهـكـذاـ،ـ وـلـاـ رـيـبـ أنـ غـلـبـةـ الـاستـعـمـالـ بـهـذـاـ النـحـوـ لـاـ تـوـجـبـ النـقـلـ،ـ وـإـلـاـ لـصـارـتـ الـعـمـومـاتـ بـأـسـرـهاـ منـقـوـلـةـ إـلـىـ الـخـصـوصـيـاتـ إـنـ استـعـمـالـهاـ فـيـ الـخـصـوصـيـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ بـاـخـتـلـافـ الـمـقـامـاتـ فـوـقـ حـدـ الـإـحـصـاءـ؛ـ فـإـنـ الـعـلـمـاءـ مـثـلاـ تـارـةـ يـسـتـعـمـلـ فـيـ الـمـخـرـجـ مـنـهـ زـيـدـ فـيـ قـولـكـ (أـكـرمـ الـعـلـمـاءـ الـأـ زـيـدـ)ـ مـثـلاـ،ـ وـأـخـرىـ فـيـ الـمـخـرـجـ مـنـهـ عـمـروـ فـيـ قـولـكـ (أـكـرمـ الـعـلـمـاءـ الـأـ عـمـراـ)ـ وـثـالـثـةـ فـيـ الـمـخـرـجـ مـنـهـ خـالـدـ فـيـ قـولـكـ (أـكـرمـ الـعـلـمـاءـ الـأـ خـالـدـاـ)ـ وـهـكـذاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ سـائـرـ مـصـادـيقـ الـجـمـعـ الـحـلـيـ وـبـالـنـسـبـةـ إـلـىـ سـائـرـ الـأـلـفـاظـ الـعـومـ.

وـمـنـهـ:ـ أـنـهـ قـدـ شـاعـ فـيـ الـأـخـبـارـ بـلـ تـوـاتـرـ فـيـ الـآـثـارـ المـاثـورـةـ عنـ الـأـئـمـةـ الـأـطـهـارـ صـلـواتـ اللـهـ عـلـيـهـمـ،ـ تـكـرـارـ الـأـمـرـ بـإـعادـةـ الصـلـاةـ وـغـيرـهـاـ فـيـ الـعـبـادـاتـ اـذـاطـرـأـ عـلـيـهـاـ فـسـادـ لـتـرـكـ جـزـءـ اوـ اـرـتفـاعـ شـرـطـ اوـ وـجـودـ مـانـعـ،ـ وـقـدـ تـداـولـ الـحـكـمـ بـإـعادـتـهـ حـيـنـئـذـ فـيـ الـأـسـنـةـ الـعـلـمـاءـ كـافـةـ مـنـ الـخـاصـةـ وـالـعـامـةـ،ـ وـقـدـ جـرـواـ عـلـىـ استـعـمـالـهـاـ فـيـ كـتـبـهـ الـمـصـنـفـةـ،ـ وـشـاعـ استـعـمـالـهـاـ فـيـ هـذـاـ الـمـقـامـ حـتـىـ فـيـ بـيـنـ الـعـوـامـ.

ومن بين أن الإعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الإتيان بالشيء ثانياً بعد الإتيان به أولاً، وقضية ذلك دخول الفعل الواقع أولاً في المسمى واندراجه فيه وإلا لم يكن الإتيان بالفعل الثاني إتياناً بذلك الفعل ثانياً فلا يكون إعادة، بل يكون إتياناً أولاً بذلك الفعل، أي ما فعله ثانياً.

وكيف كان، فلو كانت تلك الألفاظ موضوعة للصحيحه فينحصر مصاديقها في موارد الأمر بالإعادة فيها يؤتى به ثانياً ولا يشمل ما فعله أولاً إذا كان فاسداً، فلا يصدق عليه الإعادة، مع أن إطلاقها عليه فوق حد الإحصاء، فهو يكشف عن وضعها للأعمم ليصبح صدق الإعادة.

وفيه أولاً: النقض بأنه أمر بالإعادة في بعض الصور بفقد الأركان، ولا ريب أن فاقدتها خارجة عن الموضوع له لتلك الألفاظ على مذهب الأعمي أيضاً، فلابد حينئذ من التزام التجوز في لفظ الإعادة فإن قدرتم على توجيه هذه الصورة فوجهوا بذلك سائر الصور.

ولوقيل: إنه قد علم المجازية في هذه الصورة، لكنه لا يستلزم الخروج عن أصلحة الحقيقة في لفظ الإعادة في سائر الصور.

قلنا: إننا نعلم قطعاً أن وجه استعمال لفظ الإعادة في جميع الصور واحد فلو التزم في الصورة المذكورة بأنه العلاقة فلابد من الالتزام بها في سائر الصور. وثانياً: بالحل، وتوضيحه أن الإعادة وإن كانت حقيقة فيها ذكر، لكن بعد قيام الدليل القطعي على وضعها للصحيحه كما قدمنا، فلابد في تلك الاطلاقات من التزام خلاف ظاهر من التجوز، إما في ألفاظ تلك العبادات وإبقاء الإعادة على ظاهرها، أو العكس بالتأويل في انطباق ما فعل أولاً على المفاهيم الكلية المتصفه بالصحة، ليكون استعمال ألفاظ العبادات حقيقة والتجوز في لفظ الإعادة.

وكيف كان، فرجع الاستدلال إلى التمسك بأصلحة الحقيقة في لفظ الإعادة ولا يرى أنه لا يعذر في الخروج عنها لدليل، مع أن التمسك بها ليس في محله، نظراً إلى معلومية أن المراد بالإعادة إنما هي الإتيان بتلك الأفعال ثانياً على

وجه الصحة لا مطلقا، فالتمسك بالأصل لإثبات وصف الوضع لمعنى آخر مما لا يساعد عليه دليل، كما لا يساعد على التمسك به في إثبات صفة الوضع لنفس المراد.

ثم إن التجوز في لفظ الإعادة معبقاء متعلقه وهو لفظ العبادة على حقيقته.

توجيهه: أنه لما كان ما فعله المكلف أولاً صحيحاً في نظره بالنظر إلى ظاهر إطلاقات الأوامر المتعلقة بالإعادة فيها إذا كان إطلاقاً أو بمقتضى أصالة عدم اعتبار شيء آخر غير ما علم من الشرائط والأجزاء.

وبعبارة أخرى: أصالة عدم اعتبار ما كشف دليلاً للإعادة عن اعتباره لو لم يكن إطلاقاً لفظي لاستعمال لفظ العبادة فيه، بدعوى اندرجته في مفهوم اللفظ بهذا التأويل وتجوز في لفظ الإعادة بعلاقة المشابهة لمشابهته ما فعله أولاً للصلة الصحيحة الواقعية فيكون فعل الصلاة الصحيحة كتكرارها ثانياً.

وأما التجوز في المتعلق مع إبقاء لفظ الإعادة على ظاهرها، فتوجيهه أن ما أتى المكلف به أولاً من الأجزاء والشرائط مأمور بأتينها أيضاً ثانياً في ضمن الفرد الصحيح الواقعي إلا أن الأمر بإنجادها ثانياً مقيد بإنجادها في ضمن هذا الفرد الخاص، فيكون الإتيان بالفرد الصحيح إعادة بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المذكورة حقيقة، فيكون لفظ الإعادة مستعملاً في معناه الحقيقي بهذا التأويل، وإنما التجوز في متعلقه وهو لفظ الصلاة لإطلاقها على الفاسدة.

هذا، ولعل ارتکاب الأول أظهر.

وما ذكرنا من ظهور الإعادة في إنجاد الشيء بعينه ثانياً ظهر ضعف ما أجاب به بعض المحققين من المتأخرین عن الدليل المذكور من دعوى استعمال متعلقتها في الصحيحة مع التأويل في اندراج ما فعله أولاً في مفهوم اللفظ وصدق الإعادة حينئذ وبقائها على حقيقتها، فإنه لا شبهة في عدم صدق الإعادة على إنجاد المشابه لما فعل أولاً جداً.

ومنها: أنه قد نضادر النهي عن جملة من العبادات، ولو كانت موضوعة

للسليمة لما صَحَّ تعلق النهي بها، أو لزم القول بعدم دلالة النهي في العبادات على الفساد، كما هو مذهب أبي حنيفة - خذله الله تعالى -. وبالتالي باطل بكل قسميه، فالمقدم مثله.

أقول: توضيح الاستدلال أن غرض المستدل أنها لو كانت موضوعة للصحيحة، فلابد من حمل تلك الألفاظ الواقعة في حيز النواهي على الصحيحة، بمقتضى أصلة الحقيقة، ومع إرادة الصحيحة منها لا يمكن تعلق النهي بها، فإن لازمه الفساد، فيلزم من تعلقه اجتماع النقيضين، نظراً إلى أن مفاد مادة تلك الألفاظ والمراد منها هي الصحيحة، والمراد من هيئة النهي هي الفساد فتناقض المادة والهيئة، فلا بد من ارتفاع إرادة أحد المقادين إما مفاد المادة، أو مفاد الهيئة، وكل منها مستلزم للتتجاوز.

هذا بخلاف ما لو قلنا بوضعها للأعم، فإنه بعد حمل تلك الألفاظ عليه بمقتضى أصلة الحقيقة، فلا منافاة بينه وبين مفاد النهي، وهو الفساد، فلا يوجب الخروج عن ظاهر النهي، ولو قيل بمنع دلالة النهي على الفساد، فهو وإن كان موجباً لارتفاع المذكور، ويعکن معه إرادة الصحيحة من تلك الألفاظ إلا أنه التزام بشيء لم يقل به أحد منا، ولا من العامة إلا أبو حنيفة، فعلى القائل حينئذ التزام كون تلك العبادات المنهي عنها صحيحة بتقريب ما نقل عن أبي حنيفة في دعوه دلالة النهي على الصحة، من أن تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فيثبت أن المراد بها في تلك الخطابات الصحيحة، ولا ريب أن النهي تكليف، وهو لا يتعلق إلا بما كان مقدوراً للمكلف بعد النهي كمقدوريته قبله فتعلق النهي بالصلة الصحيحة مثلاً يكشف عن مقدوريتها للمكلف بعد النهي، فتكون صلة الحائض والنفاس صحيحة واقعاً.

والقول بأن متعلق النهي كان مقدوراً قبله، وخرج عن القدرة بعده بنفس النهي مردود، بأنه مستلزم لكون النهي المذكور تكويناً لا تشريعياً، إذ لابد في الثاني من بقاء القدرة على الفعل بعد التكليف، ولم يقل أحد بأن النهي

تكتويني، واللازم - وهو صحة تلك العبادات بعد النهي - باطل بالإجماع، فيكشف عن بطلان المزوم، وهو عدم دلالة النهي على الفساد.

وكيف كان ظهور النهي على فساد المنهي عنه في العبادات مما لا ريب فيه، ولازم القول بوضع الألفاظ للصحيحة بضميمة أصالة الحقيقة، الخروج عن هذا الظهور، مع أنه لم يقم دليل على وضعها للصحيحة، فيكون هذا خروجاً عن مقتضى أصالة الظهور من دون دليل.

هذا مضافاً إلى قيام الدليل القطعي على ثبوت الفساد في متعلقه في الأخبار فلا يمكن الخروج عن الظهور المذكور، فحينئذ لابد من التزام وضع تلك الألفاظ للأعم واستعمالها فيه حقيقة أو وضعها للصحيحة واستعمالها في الأعم بمحازاً، الأول هو المطلوب، وأما الثاني فيرده أنه يبعد كون تلك الاستعمالات بأسرها مجازية.

هذا، وفيه أولاً: أنه إن كان مراد المستدل بالصحيحة هي ما اختربناها، وهي موضوعات أوامر الشارع، فقد عرفت أنه يمكن اجتماعها للفساد واتصالها به من جهة فقد الأمر، أو انتفاء شرط من الشرائط الخارجية عن قيود الموضوع، فلا منافاة بينها وبين مفad النهي، وهو الفساد، فلا يتم دعوى امتناع تعلق النهي بها لذلك.

وإن كان مراده هي الص الصحيحة بالمعنى المعروف، فلا ريب أنه لا يمكن اجتماعها مع نفس النهي فضلاً عن اجتماعها مع الفساد، فإن الص الصحيحة بهذا المعنى عبارة عن الموافقة للأمر، فلا يكون إلا مأموراً به، ومعه كيف يتعقل ورود النهي بها وإن لم يكن دالاً على الفساد.

نعم يمكن اجتماع الصحة بالمعنى الذي في المعاملات مع النهي، وهي ترتيب الأثر، وأما اجتماعها معه في العبادات بالمعنى المذكور، فهو ممتنع ضرورة، فحينئذ لا وجه لابتناء الدليل على امتناع اجتماع الصحة والفساد والسكوت عن امتناع اجتماعها مع نفس النهي الظاهر في التسليم.

وثانياً: أن التالي المدعى بطلانه إنما يلزم من إرادة الص الصحيحة من تلك الألفاظ في تلك الخطابات، لامن وضعها لها، فنقول: حينئذ إن المذكور المذكور

قرينة على ارتكاب نوع تجوز، أو تأويل في تلك الألفاظ، ولا ضير في الخروج عن أصالة الحقيقة بعد قيام الدليل، وليس هذا من المحاذير، وإنما المذور الخروج عنها من دون دلالة، وأما معها فلا.

ودعوى استبعاد مجازية تلك الاستعمالات بجازفة جداً، فإنه ليس بحث تفيد القطع بالمطلوب، ومع إفادتها ذلك فلا يجوز الركون إليه، لعدم ما دلّ على اعتباره حينئذ.

وكيف كان، فرجع الاستدلال إلى أصالة الحقيقة في الاستعمال.

وحصل الجواب عنه، أنا قد حققنا سابقاً وضعها للصحيحة، إلا أن القرينة القطعية في المقام قائمة على الخروج عن مقتضى وضعها هذا، مع أنه لا وجه للاعتماد على الأصل المذكور في مثل المقام، نظراً إلى أن المراد معلوم، للقطع بإرادة الأعم، وإنما الشك في صفتة، فلا يجوز التمسك به في إثبات ذلك، كما عرفت غير مرّة.

ثم إن ارتكاب خلاف الظاهر في تلك الخطابات يتصور من وجوه.
الأول: التجوز في ألفاظ العبادات الواقعة فيها، بحملها على إرادة الأعم، او على إرادة خصوص الفاسدة.

الثاني: استعمالها في الصحّيحة الواقعية، لكن بتأويل في اندراج تلك العبادات المنهي عنها فيها وضعت له، نظراً إلى كونها صحيحة بحسب ظاهر الأدلة، وبمقتضى الأصول العملية النافية لاعتبار ما كشفت النواهي عن اعتباره وشرطته في العبادة، فأطلق عليها تلك الألفاظ حقيقة بهذا التأويل.

الثالث: حمل تلك النواهي على الإرشاد، وبقاء متعلقاتها على حقيقتها، لكن لما كان اللازم أن يكون متعلق النهي ولو إرشادياً مقدوراً للمكلف، لاستهجان نهي الإنسان عن الطيران ولو إرشاداً فلابد من اضمamar في تلك الخطابات أيضاً، فعلى هذا قوله(ع): (دعني الصلاة أيام أقرائكم) معناه دعني إرادتها، والكون في صددها؛ فإنها غير مقدورة لك حينئذ، فيكون متعلق النهي حقيقة هي الإرادة، أو الكون على صدد فعل العبادة، وهو مقدوران للمكلف مع

في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالأعم ٤٠٩

غفلته عن حقيقة الحال، وفائدة النهي حينئذ أنه لما زعم المكلف مقدورية العبادة الصحيحة لها حال النهي، فربما يكون في صدد إيجادها حينئذ مع جهله بالحال، فرفع الشارع هذا التوهم عنه بالإرشاد.

ويتفرع على ذلك أنه لو أتي المكلف بتلك الأفعال حال النهي لا بقصد التشريع لم يأت بالحرام، فلا يكون عليه عقاب.

ولعل هذا الوجه أظهر، لكثر استعمال النهي في الإرشاد في خطابات الشارع.

ثم إنه يمكن تقرير الدليل المذكور بنحو آخر غير ما مر، وهو أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة -معنى موضوعات أو أمر الشارع- للزم كون تلك النواهي بأسرها نفسية، ناشئة من مفسدة خارجية، موجبة لحرمة تلك الأفعال ذاتاً، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنها لو كانت موضوعة لذلك، فقتضى أصلية الحقيقة إرادته منها، وقد عرفت أن الفساد العارض له لا يكون إلا بسبب أمر خارجي، لا بسبب فقد جزء أو شرط، فلازم ذلك كون النواهي لاجل مفسدة خارجية، فتكون نفسية.

واما بطلان التالي: فللإجماع على أن فساد تلك الأفعال إنما هو لأجل فقد بعض الأمور المعتبرة فيها شطراً او شرطاً، وأن النواهي غيرية لا نفسية، فإن قوله(ع): (دعى الصلاة أيام اقرائك) من جهة فقدان الشرط وهو الطهارة من الحيض، وهذا نظائره، فحينئذ لابد إنما من التزام التجوز في ألفاظ تلك العبادات في تلك الاستعمالات وهو بعيد، وإنما من التزام وضعها للأعم وهو المطلوب.

وفيه: أن مرجع هذا الاستدلال أيضاً إلى التمسك بأصلية الحقيقة، وقد مر الجواب عنها مراراً، فلا نطيل الكلام بإعادته.

هذا، ومنها : أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة لزم تكرر الطلب فيها إذا وقعت في حيز الأوامر، التالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملزمة: أنها إذا كانت موضوعة للصحيحة فتحمل عليها عند الإطلاق، ومعنى الصحة هو موافقة الطلب، فالصحيح هو الموافق له، وهذا عبارة أخرى عن المطلوب، فتلك الألفاظ بموافقتها دالة على كون معاناتها مطلوبة للشارع، فإذا فرض وقوعها في حيز الأوامر، فلا ريب أنه يستفاد الطلب أيضاً من صيغة الأمر، فلازم ذلك فهم تكرر الطلب من مثل قوله: صلوا او صوموا، او حجروا وأمثال ذلك.

واما بطalan التالي: فلأننا لانفهم من تلك الخطابات إلا طلب واحد، ويعرف القائل بالصحيحي بذلك أيضاً، ولا يتمكن من الإنكار، فإذا نظر كونها موضوعة للصحيحة، فثبتت كونها موضوعة للأعم الذي لم يؤخذ فيه الطلب أصلاً، وهو المطلوب.

وفيه أولاً: النقض بانصراف تلك الألفاظ إلى الصحيحة على القول بالأعم فإن القائلين به معترفون بذلك فيلزمهم المذكور، وهو فهم تكرر الطلب.

وثانياً: بالحل، وتوضيحه: أن المذكور إنما يلزمنا لو قلنا بأن تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة بمعنى موافقة طلب الشارع، بان يؤخذ الطلب قيداً في مفاهيمها، لكن لا نقول به، بل قد عرفت في صدر المسألة اختيار أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للصحيحة - كما هو المذهب - موضوعة للمعاني المعروضة للأوامر، وهي ذوات المعاني مع تماميتها من حيث الجزء والشرط بحيث لوم يكن مانع خارجي تعلق بها الطلب بحيث لم يؤخذ الطلب فيها قيداً مطلقاً، لا شرطاً ولا شطراً.

نعم هذا وارد على من زعم أنها موضوعة للصحيحة بمعنى موافقة الأمر. فإن قيل: سلمنا أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني المذكورة، لكن نقول أنها ملزومة للطلب فالألفاظ يدل عليه التزاماً.

قلنا: لابد في الدلالة الالتزامية من ثبوت الملزمة بين اللازم والملزم إما عقلاً، وإما عادة وكلتا هما مفقودتان في المقام، وبدونهما لا دلالة التزامية.

نعم هذه المعاني مقتضية للطلب بمعنى أنها بحيث لو لم يكن مانع خارجي تعلق بها الطلب، كما مر، وأين هذا من الملازمة.

ثم إنه قد تصدى بعض المحققين من المتأخرین^(١) للجواب بناء على أخذ الطلب في مفاهيم تلك الألفاظ، بأن غاية ما يلزم من اعتبار الطلب فيها إنما هو تصور الطلب عن تلك الألفاظ، كتصور ذوات المفاهيم، لكنها لا تدل على وقوع الطلب على تلك المفاهيم، فإن ذلك مفاد الجملة، والمفرد لا يدل عليه، وهيئة الأمر دالة على وقوع هذا الطلب، فلا تكرار.

وفيه: أن الظاهر أن من اعتبره فيها إنما اعتبره بعنوان الفعلية -بمعنى أنها موضوعة للمفاهيم المطلوبة فعلاً- وعدم دلالة المفرد مطلقاً على الواقع من نوع، بل القيود المعتبرة في المفاهيم ينحل حقيقة إلى موضوع ومحمول ونسبة، فمعنى الصلاة المطلوبة أنها هي التي مطلوبة فتأمل.

ومنها: أنه لا إشكال عندهم في صحة النذر واليمين على ترك الصلاة في مكان مخصوص مكروه، أو مباح، وحصول الحث بفعلها، ولا زم القول بوضع الألفاظ التي منها لفظ الصلاة للصحيحة عدم صحة النذر واليمين وانعقادهما، لاستحالتهما حينئذ ولا حصول الحث بفعل الصلاة بعدهما، التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنه إذا بنينا على وضع لفظ الصلاة مثلاً -الذي هو أحد ألفاظ العبادات المتنازع فيها- للصحيحة فيكون متعلق النذر واليمين هو ترك الصلاة الصحيحة، لأنها إنما يتعلقان بمدلول اللفظ، وقد عرفت انعقادهما أيضاً، ومعنى انعقادهما أنها إذا تعلقاً بفعل شيء يصير تركه حرماً، وإذا تعلقاً بترك شيء يصير فعله حرماً منهياً عنه، فعلى هذا فيكون فعل الصلاة منهياً عنه، وهو يدل على الفساد في العبادات، والفساد في المقام يوجب خروج الصلاة عن كونها متعلقة لها، إذ المفروض تعلقها بالصحيحة، فيلزم من انعقاد اليمين والنذر على ترك الصلاة عدم انعقادهما، ويكون دورياً وهو معال.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انعقادهما حينئذ، يلزم عدم حصول الحنث بفعلها حينئذ، إذ المفروض تعلقها بالصحيحة وهي حينئذ غير مقدورة، وليس ما يصدر منه حينئذ إلا الفاسد، وهو لم يكن متعلقاً لها، فلا يحصل الحنث بفعله.

هذا بخلاف ما لو قلنا بوضع الألفاظ للأعم، فإنه يجامع مع الفاسدة، فلا يلزم شيء من المحذورين.

والجواب عنه أولاً: بالنقض بما أشرنا إليه سابقاً من انصراف تلك الألفاظ إلى الص الصحيحة على القول بكونها أسامي للأعم، ولا ريب أن المحذورين المذكورين إنما يلزمان على كون المراد هي الص الصحيحة فـا يقولون في الجواب عنه فليقولوا به عـما ذكر، وإن انحرفوا عن التصـف ولم يلتزموا بالانصراف فالنقض وارد عليهم، فيما إذا قال التـاذر أو الحالـف الله عـليـ أن لا أصـلي الصـلاة الـواجبـة أو المـندـوبـة في المـكانـ الفـلـانـيـ، إذ لا رـيبـ في ظـهـورـ هـذـاـ التـركـيبـ فيـ الصـصـحـيـحةـ وـهـمـ مـلـتـزـمـونـ بـهـ فـاـ قـالـواـ فيـ الجـوابـ عـنـهـ فـلـيـقـولـواـ بـهـ عـماـ ذـكـرـ.

وثانياً بالحل من وجوه:

الأول: منع جواز مثل هذا النذر واليمين، ومنع الاتفاق على انعقادهما كيف، وقد وقع الخلاف فيها في المقام.
وكيف كان، فانعقادهما مشكل غاية الإشكال، اذ لابد أن يكون متعلقـهاـ راجـحاـ، ولا يمكن رجـحانـ تركـ العـبـادـاتـ.
ومـاـ يـقـالـ:ـ منـ كـراـهـةـ بـعـضـ الـعـبـادـاتـ فـعـنـاهـ أـقـلـيـةـ الثـوابـ لـأـعـدـمـ الرـجـحانـ.

وتـوهـمـ رـجـحانـ التـركـ بعدـ النـذـرـ وـالـيمـينـ،ـ حيثـ آنـهـماـ يـقـتضـيـانـ وجـوبـهـ فـيـكـونـ رـاجـحاـ.

مدفعـ:ـ بـأـنـهـ حـاـصـلـ بـعـدـهـماـ وـهـوـغـيرـ كـافـ فـيـ صـحـتهاـ،ـ إـذـ لـابـدـ مـنـ ثـبـوـتهـ قـبـلـهـماـ،ـ معـ أـنـهـ عـلـىـ تـسـلـيـمهـ بـأـنـ يـقـالـ بـكـفـائـةـ الرـجـحانـ الـحـاـصـلـ بـهـماـ مـسـتـلـزـمـ لـلـدـورـ كـمـاـ لـاـ يـخـقـىـ.

الثاني: أن المذورين المذكورين إنما يتربان على أن يكون مراد النادر هو الصحيح، لكننا نقول إن تعلق النذر واليمين، مع علم النادر بأنه لو أراد الصحيح لزم المذوران، قرينة على إرادة الأعم مجازاً، والوضع للصحيح لا يلزم الاستعمال فيه دائماً، بل قد يخرج عن مقتضى الوضع بقرينة كسائر الحقائق.

الثالث: أنك قد عرفت أنا لانقول بوضع تلك الألفاظ للصحيحة بمعنى المطلوبة، بل لذوات المفاهيم التامة بأجزاءها وشرائطها، القابلة لتوجيه الأمر إليها، ولا ريب أنها تجتمع النهي والفساد، فلا يلزم من تعلق النذر بها خروجها عن كونها متعلقة له حتى يلزم المذور الأول، فعلى هذا فلا يرد المذور الثاني أيضاً؛ فإن الذي يحصل به الحنت هي هذه المفاهيم مع كونها محمرة وفاسدة بعد النذر، لكن لا يتم بذلك مطلوب المستدل؛ إذ لا ريب أن الذي يحصل به الحنت حينئذ إنما هي هذه المفاهيم بتمام شرائطها وأجزائها المعتبرة فيها قبل تعلق الأمر بها، وهي كل شرط أو جزء اعتبار في العبادة غير نية القرابة، فإنها مما يحصل بعد الأمر، لا الاتيان بكل صورة منها ولو مع فقد بعض الأجزاء والشرائط المذكورة، كأن صلى بلا سورة أو فاتحة أو بلا طهارة، فإنه لا يحصل به الحنت حينئذ قطعاً.

فنقول: إنها لو كانت أساساً للأعم للزم حصول الحنت حينئذ بكل صورة من الصور الفاسدة، التالي باطل، فالمقدم مثله، والملازمة واضحة.

حججة القول بالتفصيل^(١) بين الأجزاء والشرائط:

أما في اعتبار الأجزاء فعدم إمكان تحقق الكل بدون الجزء، فإذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه، فإذا شك في حصوله أو في جزئيته مع عدم وجوده، لزمه الشك في صدق الكل.

وأما في عدم اعتبار الشرائط فبظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط، كيف، ولو كانت مندوحة فيه لما تحقق فرق بينها وبين الأجزاء.

(١) هذا القول على ما حكي للمولى البهبهاني (ره)، واستحسنه شيخنا الاستاذ دام ظله أيضاً، وإن كان مختاره القول بالصحيح مطلقاً. محررها عفا الله عنه.

ويمكن أن يحتاج لذلك أيضاً بالاستقراء في كيفية وضع الوضع الألفاظ للمعاجين والمركبات الخارجية، حيث أن ديدنهم وضعها بإزاء المركب من مجموع الأجزاء من دون اعتبار ما يتوقف حصول الخاصية المقصودة من المركب وهو الشرط.

ألا ترى أن الأطباء إنما وضعوا أسماء الأدوية والمعاجين للمركب من جميع ما يستند إليه الأثر المقصود منه، وهي الأجزاء، من دون اعتبار ما يتوقف عليه تأثيره في هذا الأثر فعلاً كوصفهم المسهل للمركب من الأمور المؤثرة في الإسهال من دون اعتبار ما يتوقف عليه حصول هذا الأثر كشربه في الظل، أو الحرور، أو في ظرف مخصوص، وكذا حال سائر الوضع كأرباب الصنایع والحرف عند وضعهم الألفاظ لختراعاتهم المركبة، وكأهل اللغة في وضعهم الألفاظ للمركبات الخارجية، وحال الشارع كحالم، لأنه أيضاً أحد الوضع، ونقطع أنه ليس طريقة وراء طريقتهم.

لكن هذا يتم على القول بثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني، وأما على القول بعدم ثبوتها، او به بطريق التعين الناشي عن غلبة الاستعمالات فلا، إلا أنه يمكن التمسك بذلك أيضاً باستقراء احوال المستعملين؛ إذ لا ريب أن كل من استعمل لفظاً في معنى مركب ولو مجازاً فهو إنما يستعمله في المثلث من مجموع الأجزاء، من دون التفات إلى ما يتوقف تأثير تلك الأجزاء، هذا.

ولا يتحقق ما في ابتناء التفصيل على عدم تحقق الفرق بين الجزء والشرط لولاه من الفساد.

وتوضيجه: أنه لا ريب أن الشروط على تقدير اعتبارها هي معتبرة بذواتها كالأجزاء، بل المعتبر حينئذ إنما هو تقييدها في المركب، فالداخل فيه وصف التقيد بها، لا ذواتها، ويكتفي هذا الفرق، وأيضاً الفرق بينهما من غير هذه الجهة في غاية الوضوح؛ إذ الجزء الذي يستند إليه التأثير، والشرط ماله دخل في تأثير الجزء أثره، بحيث لولاه لما أثر ذلك، لكن الأثر لا يستند إليه؛ فإن الذي ينسب إليه التبريد ويستند إليه هو الخل والعسل مثلاً، لا كونهما في مكان مخصوص أو ظرف

كذلك ، بحيث لولا هما لما تحقق أثر التبريد من ذينك .
وأما ما ذكرنا من الوجه ، فقد عرفت أنه يتم على التقدير المذكور .
لكن يمكن القطع بعدم الوضع التعيني على القول بثبت الحقيقة الشرعية .
ومع التنزل ، فيكون الشك فيه في منع نهوضه حجة لإثبات التفصيل
كيف كان ، كما هو غرض المستدل .

وأما الوجه الأخير فالانصاف منعه أيضاً ، بل يمكن دعوى العكس بأن
الناس في أوامرهم إذا تعلق غرضهم بمركب لأجل خاصية ، فلا ريب في إرادتهم
هذا المركب مع ما يعتبر في حصول الخاصية المذكورة ، ولو كان الاستعمال مجازاً .
ألا ترى أن الطبيب إذا قال للمريض (إشرب السقمونيا) لا يريد مطلقاً
السقمونيا ، بل ما يحصل منه الإسهال اللهم إلا أن التقيد إنما هو بالنسبة
إلى الشرب لا السقمونيا فتأمل .

ثم إنه قال (دام ظله) الانصاف أن الشرائط مختلفة :
فهنا : ما نقطع بصحة سلب الاسم بفقده حقيقة كالطهارة بالنسبة إلى
الصلوة .

ومنها : ما نقطع بعدم صحة السلب بفقده كالوقت بالنسبة إليها ؛ اذ لا
يصح أن يقال : من صلى قبل الوقت أنه لم يصل .
أقول : ومثله إباحة المكان ؛ فإنه لا يصح أن يقال : من صلى في مكان
مغصوب أنه ما صلى ، فعلى هذا لا يبعد التفصيل بالقول بوضعها للصحيح بالنسبة
إلى الأجزاء مطلقاً وبالنسبة إلى الشرائط لا مطلقاً ، بل بالنسبة إلى الطهارة
وأمثالها .

أقول : ويمكن دفع ذلك بأننا قد حققنا سابقاً أن الألفاظ موضوعة
للصحيح بمعنى موضوع طلب الشارع ، القابل للصحة والفساد بمعنى الآخر^(١) ،
ولا ريب أن الوقت ظرف لهذا الموضوع ، لأنه مقيد به ، بمعنى أن الشارع طلب
ال فعل في هذا الوقت لا مقيداً به .

(١) أعني الموافقة وعدتها . لخواصة عن الله عنه .

نعم ظروف الفعل قيود عقلية لا شرعية، لعدم اعتبار الشارع إياها في الموضوع، لكن العقل لما لاحظ أنه طلبه في الزمان الخاص أو المكان كذلك، يحكم بلزوم الامتثال والإطاعة بهذا النحو، وأنه لو لاه لما برأ الذمة عن تبعة التكليف، فحينئذ لو فعله فهو وإن كان فاسداً إلا أنه لعدم الأمر، لا لفقد الشرط، وأما إباحة المكان فيمكن دعوى أنها ليست من الشرائط المعتبرة في الموضوع، بل الغصب مانع عن تعلق الأمر في المكان المغصوب، نظير عدم القدرة المانع عن تعلقه به مطلقاً إذا لم يقدر المكلف عليه مطلقاً، أو بنحو خاص إذا لم يقدر عليه بهذا النحو فلما كان الموضوع متحققاً في الخارج ولو على وجه الفساد، ولم يتوقف تتحققه على تعلق الأمر به، فصدق الاسم حينئذ عليه وعدم صحة سلبه عنه لذلك، ولذا لو صلّى بدون نية القرابة أيضاً يصدق الاسم حقيقة، ولا يصح السلب عنه كذلك، فإنها مما لا يتقوم إلا بالأمر، ولا يعقل اعتبارها في الموضوع.

والحاصل: أن الألفاظ المذكورة موضوعة للأفعال التي لولا مانع عن تعلق الأمر بها، ولو فقد بعض الأمور المقومة بالأمر المعتبرة في صحتها الفعلية - كنية القرابة - لاتصف بالصحة بمعنى الآخر - أعني موافقة أمر الشارع - فعلى هذا لا تنافي تتحققها في الخارج فاسدة بمعنى الآخر، لعدم الأمر، أو لفقد بعض الأمور المذكورة، فتحقق أنها موضوعة للصحيحة بمعنى الذي ذكرنا، للتبرير وأنه لا تنافي بين ذلك وبين صدق الاسم حقيقة على الأمثلة المتقدمة.

تذنيب: لاختفاء في الفرق بين الجزء والشرط من حيث المفهوم، حيث ما عرفت من أن الأول ما يكون جزءاً من المؤثر، ويستند إليه التأثير في الجملة، وأن الثاني ما يتوقف التأثير الفعلي للجزء عليه، بمعنى أن له دخلاً في فعلية أثر الجزء، لكنه لا يستند إليه كما في (السركنجين) حيث أن التبرير مستند إلى الخل والعدل، إلا أن تأثيرهما هذا الأثر فعلاً يتوقف على اختلاطهما ومزجهما، أو شربها في آنية مخصوصة مثلاً، فالمؤثر في تحقق عنوان العبادة في العبادات هي الأجزاء، إلا أن تأثيرها هذا الأثر في الخارج يتوقف على إيقاعها حال الطهارة وبنية القرابة مثلاً.

نعم قد يقع الاشتباه في بعض المصادر من حيث كونه من أفراد الأول،

او الثاني، كما إذا علم باعتبار شيء في المأمور به وتردد الأمر بين كونه جزءاً منه او شرطاً له، فحينئذ يشكل تمييز حاله، لعدم ضابط يرجع إليه حينئذ في تشخيص حال المشكوك وليس الأمر بأحدهما نفسياً وبالآخر غيرياً حتى يمكن إحراز حال المشكوك بظهوره^(١) الأمر المتعلق به في النفسية، فيقال: إنه هو الذي يكون وجوبه نفسياً، بل الأوامر المتعلقة بكل منها غيرية، والا لخرجها عن كونها جزءاً او شرطاً.

نعم قد ذكروا ثمرات بين الجزء والشرط:

منها: كون الأول تعبدياً يتوقف صحته على نية القرابة فيه، بخلاف الثاني؛ فإن المقصود حصوله مع المشروط كيف اتفق.

ومنها: وجوب قصد الأول في ضمن الكل، بخلاف الثاني؛ فإنه لا يجب قصده مع المشروط، بل يكفي حصوله معه، وغير ذلك من الثرات.

وعلى فرض تمامية هاتين الثرتين والغض عن النقض بتعبدية بعض الشروط، كالطهارة للصلوة، وغير ذلك من المناقشات التي ليس هنا موضع ذكرها بما يتخيل أنه إذا ثبت وجوب المشكوك بلغط مبين، فيمكن الحكم بشرطيته، نظراً إلى ظاهر إطلاق الأمر، فإن اعتبار القرابة، او قصد التعيين في متعلقه تقيد فيه، والأصل عدمه، فثبتت به كونه شرطاً.

لكن لا ريب في فساده بالنسبة إلى نية القرابة، ضرورة عدم أخذها في الأمر وتقييده بها ولو كانت معتبرة في الواقع، فحينئذ لا يجوز التمسك بظاهر الأمر على نفيها؛ فإن التمسك بالاطلاق إنما يصح اذا كان المشكوك من شأنه تقيد المطلق به.

وأما بالنسبة إلى وجوب القصد فلم نتأمل فيه بعد حق التأمل ولعلنا نمعن النظر فيه مستقبلياً بعد إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا يظهر الثرة بين كون المشكوك جزءاً او شرطاً بين القائلين بوضع الألفاظ للصحيحة مطلقاً، وبين القائلين بوضعها للأعم كذلك ، بل تظهر بين القول بالتفصيل، وبين القول بالأعم، حيث إنه إن كان جزءاً فالمفصل يلزم

(١) فيما إذا كان الحكم ثابتاً بالللغط المبين، وإلا ففي صورة ثبوته بالجمل أو باللب فلا لفظ ظاهراً حتى يتمسك بظهوره، لحرره عفا الله عنه.

التوقف والإجمال، بخلاف الأعمي، وإن كان شرطا فكلاهما موافقان في تبين اللفظ وجواز التمسك به على نفيه بالأصل.

وكذا تظهر بينه وبين القول بالصحيح مطلقا، حيث إنه إن كان شرطا فاللفظ مبين على هذا القول فيجوز التمسك باطلاقه على نفيه، بخلاف القول بالصحيح مطلقا، لإجماله عنده بالنسبة إلى الشرط أيضاً.

إيقاظ: الترتيب بين الأجزاء في الأفعال المركبة، كال أجسام كذلك ، من الأجزاء، وكذا الم الولاية المعتبرة شرعاً في الصلاة، فإنها أيضاً جزء، فإن الجزء على قسمين:

الأول: ما يكون جزءاً من مادة المركب كأفعال الصلاة وأذكارها، وكأجزاء المركبات الخارجية كأجزاء السرير مثلاً، فيسمى جزءاً مادياً.

الثاني: ما يكون جزءاً من الهيئة العارضة للمركب فيسمى جزءاً هيئياً وهمـا - أي الترتيب والمولاـة - من القسم الثاني.

وكيف كان، فـكما أنه لا يصدق الاسم على المركبات حقيقة إلا بعد تحقق أجزائـها المادية، كذلك لا يصدق إلا بعد تتحقق الهيئة لـلخصوصـة التي بها سـمـيـ ذلك الشـيءـ بهـ، كـهـيـثـةـ السـرـيرـ حيثـ أنهـ لاـ يـصـدـقـ السـرـيرـ عـلـيـ أـجـزـائـهـ المتـفـرقـةـ، وـهـيـ الـأـخـشـابـ الـغـيرـ المـنـضـمـةـ إـلـاـ إـذـاـ انـضـمـتـ وـتـحـقـقـ فـيـهاـ هـيـةـ خـاصـةـ بـالـسـرـيرـ.

تذكرة: الفرق بين الأجزاء الواجبة وبين المستحبة في العبادات، أن الأولى أجزاء للمفهوم الكلي بحيث لا يتحقق هو في الخارج إلا بتحقـقـهاـ، بخلاف الثانية، فإنـهاـ منـ أـجـزـاءـ الفـردـ لـخـاصـهـ بـحـيثـ لاـ يـتـوقـفـ تـحـقـقـ المـفـهـومـ الكـلـيـ عـلـيـ تـحـقـقـهاـ، لـكـفـائـةـ الفـردـ الـمـشـتـمـلـ عـلـيـ أـجـزـاءـ الـوـاجـبـةـ فـيـ تـحـقـقـهـ؛ فـإـنـ الـأـجـزـاءـ الـوـاجـبـةـ إـذـاـ تـحـقـقـتـ مـنـفـرـدةـ عـنـ الـمـسـتـحـبـةـ فـيـ الـخـارـجـ، فـهـيـ فـرـدـ مـنـ الـكـلـيـ، وـإـذـاـ تـحـقـقـتـ معـهـاـ فـيـكـونـ هـذـاـ الـجـمـعـ فـرـدـ آـخـرـ مـنـهـ، وـالـأـوـلـ كـافـ فيـ تـحـقـقـهـ، وـيـكـونـ إـيجـادـهـ بـإـيجـادـ الـفـردـ الـآـخـرـ مـسـتـحـبـاـ، لـاشـتـمـالـ هـذـاـ الـفـردـ عـلـيـ مـزـيـةـ زـائـدـةـ.

هـذـاـ إـذـاـ بـنـيـناـ أـلـفـاظـ الـعـبـادـاتـ أـسـامـ لـلـأـجـزـاءـ الـخـارـجـيـةـ، وـإـذـاـ قـلـنـاـ بـأـنـهاـ مـوـضـوعـةـ لـلـمـفـاهـيمـ الـبـسيـطـةـ، فـيـشـكـلـ الـفـرقـ بـيـنـهـاـ بـاـ ذـكـرـ، حـيـثـ أـنـ كـلـ وـاحـدـةـ

منها أجزاء للفرد الحق لذلك المفهوم البسيط.

لكن يمكن الفرق حينئذ، بأن الأولى ما يتوقف تحقق هذا المفهوم البسيط على تتحققها، بحيث لو لاها لما أمكن وجوده في الخارج، بخلاف الثانية فإنها وإن كانت أجزاء لفرد خاص، ويكون هذا الفرد أيضاً من محققات المفهوم المذكور، إلا أنه لا يتوقف حصوله على تتحقق هذا الفرد لخاص، بل يوجد بأقل منه أجزاء وهو المشتمل على الأجزاء الواجبة.

ثم إن الأجزاء المستحبة:

منها: ما يكون محله بين الأجزاء الواجبة، يعني أن ظرف وقوعه بعد الشروع في الواجب من العبادة وقبل الفراغ منه، كالتكبيرات المندوبة قبل الركوع، أو بعده، أو بعد السجود ونحوها، والتسميع والقنوت.

ومنها: ما يكون ظرف وقوعه بعد الفراغ عن الأجزاء الواجبة، كالسلام الثاني على القول باستحبابه.

ومنها: ما يكون الشخص مخيراً بين إيقاعه قبل الشروع فيها أو بعده، كالتکبيرات المندوبة أول الصلاة الزائدة على تكبيرة الإحرام الواجبة؛ فإنها مستحبة، ويتأخر المكلف بين تأثير التكبيرة الواجبة - فحينئذ يقع سائر التکبيرات المستحبة قبل الشروع في الواجب حيث أن أوله تكبيرة الإحرام. وبين تقديمها، فيقع فيما بين الواجب.

لا إشكال في جزئية الأول للفرد الذي يتحقق هو في ضمنه، نظراً إلى أنه إذا لا يتحقق جميع الأجزاء الواجبة لا يتحقق فرد للكل أصلاً، وبعد تتحققها، والمفروض تتحقق هذا الجزء المندوب في خللها، فيكون هو جزء من هذا الفرد. وأما الثاني، وكذا الثالث إذا أتى به قبل الشروع في الواجب، في

دخولهما فيه إشكال:

أما الثاني، فلأنه إذا تحقق الأجزاء الواجبة مع ما فيها من المندوبة، أو بدونها، يتحقق الفرد للكل، فيكون المتأتي به بعده خارجاً عنه.

وأما الثالث: على التقدير المذكور فلأن أول الفرد الحق له هو تكبيرة الإحرام مثلاً، فما يتقدمها خارج عنه، وإلا للزم كون الأذان والإقامة أيضاً جزءين

للصلة لتحققها قبل تكبيرة الإحرام.

ويمكن توجيه دخول الثاني: بأن صيروة ما يصدر من الأفعال فرداً من الواجب في بعض الموارد إنما هي بقصد المكلف و باعتباره، فإذا اعتبر إيجاده في ضمن هذا الجموع، فيكون هذا جزءاً منه، وإذا لم يعتبر فيخرج، كما وجئنا بعض الأفعال التي يكون أفراده من قبيل الأقل والأكثر.

وأما توجيه دخول الثالث: فيمكن بذلك أيضاً على إشكال قد مر، وهو عدم الفرق بينه وبين الأذان والإقامة فتأمل.

تم الكلام بعون الملك العلام في تحقيق الحال في ألفاظ العبادات، وفقنا الله للمواظبة على صحيحتها، ورفعنا بها إلى أعلى ما هو عنده من الدرجات، وغفر ما علينا من الخطئات والسيئات، بجاه محمد صلواته عليه وعلى آلـه الطاهرين، خير السادات، وصلى عليهم أفضـل الصـلوات وحيـاتهم بأكـمل التـحيـات ، ولـعن أـعـداءـهم من الجن والإنس، من الأولين والآخرين إلى يوم المـيقـات، وقد وقع الفـراغـ منهاـ في يوم الأـحدـ ثـانيـ عـشرـ مـنـ شـهـرـ الصـفـرـ مـنـ سـنةـ ١٢٨١ـ .

في أن الفاظ المعاملات هل هي موضوعة للصحيحة أو للأعم ٤٢١.....

[هل الفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة أو للأعم]

أصل : اختلفوا في الفاظ المعاملات على نحو اختلافهم في الفاظ العبادات من أنها موضوعة للصحيحة أو للأعم .
وتحقيق الكلام فيها يتوقف على رسم مقدمة ومقام :

أما المقدمة: فهي أن المراد بالفاظ المعاملات المتنازع فيها، هي بمعناها الأعم -أعني ما ليس بعبادة- لا بمعناها الأخص، وهو العقود، بقرينة تصريح بعضهم بدخول الفاظ الإيقاعات في محل النزاع.

ثم إن النزاع ليس في مطلق تلك الألفاظ، بل في التي يكون معانها مما يقبل الصحة والفساد، بأن يكون لها فرد متصرف بالصحة، وآخر متصرف بالفساد ولو بحكم العرف وبنائهم.

والصحة هنا: عبارة عن ترتب الأثر المقصود من الفعل عند العقلاء.
والصحيح: ما يترب عليه هذا الأثر بحكم الشارع أو العرف ويفيده.
فعلى هذا يخرج الألفاظ الموضوعة لمعان لا تتصرف بالصحة والفساد بهذا المعنى ، كالزنا واللواط والشرب وأمثالها، حيث إنه ليس فيها أثر مقصود، وغرض عقلاً مجهول، يتحقق ببعض أفرادها دون بعض، وان كان أفرادها مختلفة في الحكم الشرعي، حيث أن بعض أفراد الزنا ليس عليه الحد، والآخر عليه ذلك ، وثالث عليه القتل ، لكن هذه أحكام شرعية، لامن الآثار المقصودة للفاعل ، فعلى هذا ينحصر النزاع في الفاظ العقود والإيقاعات.

ثم إن جريان النزاع فيها -أيضاً- يتوقف على جعل معانها عبارة عن الأفعال الخارجية، لا الأثر حيث أنه أمر بسيط، فلو تحقق كان صحيحاً، ولو لم يتحقق فلا شيء ، حتى يتصرف بالفساد، فيكون أمره دائراً بين الصحة دائمًا، أو كونه لا شيء كذلك .

ثم إنه هل يتوقف النزاع على تصرف الشارع في معاني تلك الألفاظ

بزيادة شيء منها على ما كانت عليه بحسب اللغة، أو العرف؟ وبعبارة أخرى: هل يتوقف على كون معانها من الختراعات الشرعية بإضافته بعض الأمور إليها زائداً على ما كانت عليه بحسب اللغة أو العرف، - فعلى هذا لابد من اعتبار استعمال الشارع لتلك الألفاظ في غير المعاني اللغوية، أو العرقية لامحالة إن لم يلتزم بوضعه إياها لغير المعاني المذكورة؛ فإن تصرفه فيها، إما في مقام الوضع، او في مقام الاستعمال ولو مجازاً. او لا يتوقف على ذلك ، بل يكفي كون المعنى مما له فرد صحيح بحكم العرف او الشارع؟

ظاهر بعض المحققين من المتأخرین^(١) الأول.

والأقوى الثاني؛ إذ مع قطع النظر عن تصرف الشارع في تلك المعاني يمكن النزاع في أن تلك الألفاظ في اللغة، أو العرف العام موضوعة لما يترتب عليه الأثر، فعلى القول بوضعها للأول المعتبر عنه بالصحيح، يقال: إنها موضوعة لأفعال تفيد الأثر المقصود منها، أعني لهذا المفهوم الكلي، فحينئذ قد يكون صدق هذا المفهوم على بعض الأفراد ناشئاً عن بناء الناس بكتوبهم ملتزمين بترتيب الأثر المذكور عليه، فيدخل في المفهوم المذكور لذلك ، وقد يكون ناشئاً من حكم الشارع بترتيب الأثر عليه.

Books.Rafed.net

وكيف كان، فلما كان الصحة هنا من الأمور الاعتبارية المنتزعة من حكم حاكم، فتى ثبت الحكم بلزوم الترتيب من العرف، او من الشارع بالنسبة إلى فرد فيدخل في المفهوم، وإلا فلا.

وربما يتحدد العرف والشرع في الحكم بالترتيب، فيكون الفرد المذكور من أفراد المفهوم المذكور شرعاً وعرفاً، وقد يختلف فيدخل فيه بمحاجة أحدهما دون الآخر.

وظاهر الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك^(٢) جعل النزاع في العقود بقرينة قوله: إن البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح.

(١) كالشيخ محمد أبي (قدس سره) في هداية المسترشدين: ٩٩.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ١٥٩.

وظاهر الشهيد الاول (قدس سره) أيضاً ذلك كما عن القواعد^(١) بقرينة قوله: وسائل العقود. وأيضاً ظاهره تصرف الشارع في العقود أيضاً، بمعنى استعماله لها في غير المعانِي اللغوية وابتلاء النزاع عليه وقد عرفت ما فيه^(٢).

ثم إنَّ النزاع مع قطع النظر عن تصرف الشارع بالنحو المذكور إنما يتصور بأن يقال: إن تلك الألفاظ موضوعة لغة او عرفاً للأفعال المفيدة للأثر فيقال: إن البيع مثلاً هل هو موضوع لغة او عرفاً لإيجاب وقبول يتربَّع عليهما الانتقال او للأعمَّ منه سواء بحكم العرف او بحكم الشارع.

وبعبارة اخرى: إنه موضوع لما يفيد هذا الأثر بحكم حاكم، او للأعمَّ إلا أنَّ الحاكم قد يكون العرف، وقد يكون الشارع، فيحتمل على القول بوضعه للصحيح يختلف صدقه بالنسبة إلى المصاديق، فلو فرضنا فرداً من البيع يكون صحيحاً عند العرف بمقتضى بنائهم، وفاسداً بمقتضى نهي الشارع واستعماله المتشرعة فيه، فإنَّ كان المستعمل تابعاً للعرف في البناء على ترتيب هذا الأثر عليه، فيكون استعماله فيه حقيقة، وإنَّ كان تابعاً للشارع فيكون استعماله فيه مجازاً حيث إنه باعتقاده استعمل اللفظ فيما يتربَّع عليه الأثر.

نعم لما كان ظاهر حال المتشرعة تبعيَّتهم للشارع، فإذا استعملوه ينصرف إلى الصحيح عند الشارع، كما أنَّ غير المتشرعة لو استعملوه ينصرف إلى ما هو صحيح بمقتضى بنائهم، لظهور حاله في تبعيَّته لقبيله.

وكيف كان، فلا يصح في الفرض المذكور جعل النزاع في أنها موضوعة للصحيح عند الشارع؛ فإنَّ أهل اللغة والعرف المتقدمين على زمن الشارع لم يكونوا يعرفون ما عنده حتى يضعوها بازائه، بل الموضوع عندهم حينئذ هو المفهوم العام، أعني ما يتربَّع عليه الأثر، ويكون مصاديقه ما هو المتعارف عندهم، ولو حكم الشارع بعد بصحة فرد آخر غير ما هو عندهم، فليس هذا تصرفاً منه في وضع اللفظ، بل إنما هو إحداث مصداق لمفهومه، فيطلق اللفظ عليه حقيقة حينئذ،

(١) القواعد ١: ١٥٨.

(٢) جاءت في هامش الخطوط زبادة غير مقرؤة بمقدار سطر من جهة عدو بعض الكلمات ويلاحظ في نهايتها علامة التصحيح: «صَح».

لكونه فرداً من المفهوم بحكم الشارع، او حكم بفساد بعض ما عندهم، فإنه أيضاً ليس تصرفًا في وضع اللفظ، بل إنما هو إخراج لبعض المصاديق عن كونه مصداقاً للمفهوم بحكمه.

واما مع ملاحظة تصرف الشارع، فرجع النزاع حينئذ إلى أن الموضوع عند الشارع- على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، او المجاز الشائع عنده بناءً على عدم ثبوتها- هل هو ما حكم بصححته وترتيب الأثر عليه او للأعم فافهم.

وأما المقام: فهو في تحقيق المرام، فنقول: الظاهر اختصاص وضع تلك الألفاظ لغة وعرفاً او شرعاً -على ثبوت الحقيقة الشرعية- بالصحيحة، وكذا اختصاص غلبة استعمال الشارع لها فيها على عدم ثبوتها، لجريان كثير من الوجوه المتقدمة في المسألة السابقة هنا.

أما التبادر، وصحة السلب عن الفاسدة فطلقا، وأما دليل الحكمة والاستقراء، فهما يقتضيان وضعها للصحيحة لغة وعرفا وشرعاً -على القول بشبوت الحقيقة الشرعية-. وأما مع عدمها فلا.

وكيف كان، فيكتفي تبادر الصحيحة عند المتشرعة وغيرهم، فهو يكشف عن وضعها لها عرفاً ولغة، ولو بضييمة أصلالة عدم النقل.

وأما احتمال ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ، فهو مما يكاد أن يقطع بعده، فإنها على فرض ثبوتها، فالذي وضعت تلك الألفاظ بيازائه، إنما ما هو الموضوع له لتلك عند العرف وللغة او غيره بتغيير وتصرف من الشارع فيها.

فإن كان الأول فيلغى الوضع لو كان ثبوته بطريق التعيين؛ إذ الغرض منه حصول اختصاص بين اللفظ والمعنى بحيث متى أطلق فهم منه المعنى بنفسه، وهو حاصل بوضع العرف او اللغة، ولو كان ثبوته بطريق التعيين الناشي عن غلبة الاستعمالات المجازية، فلا ريب أنه لا يكون إلا بأن استعمل الشارع تلك الألفاظ مجازاً كثيراً إلى حد يوجب الاختصاص، التالي باطل، بداهة أن الشارع تابع للعرف في استعماله الألفاظ اللغوية والعرفية، والمفروض أن تلك المعاني معان حقيقة لتلك الألفاظ، فيكون استعمال الشارع لها فيها أيضاً حقيقة، فإنه حينئذ كواحد من العرف، مع أنه لا يعقل المجازية هنا، فإنه لابد فيها من ثبوت

وضع للفظ في غير المعنى المستعمل فيه مجازاً وتبعية المتكلم للوضع المذكور، ثم ملاحظة العلاقة بين ما وضع له وبين هذا المعنى، ولا ريب انه لم يثبت لتلك الألفاظ وضع لمعنى آخر غير تلك المعاني، لا من اللغة ولا من الشارع، بل وضعه منحصر في تلك المعاني، فلا يكون هنا معنيان: أحدهما، الموضوع له والآخر غيره حتى يستعمل اللفظ في الآخر بملحوظة العلاقة.

هذا، مع أنه يلزم على هذا اتحاد المنقول منه والمنقول إليه وهو محال، لأن الشرط في النقل هجر اللفظ من المنقول منه، وهذا لا يمكن مع اتحاد المعنى، لاستلزم التناقض؛ فإنه إن كان تلك الاستعمالات توجب هجر اللفظ من هذا المعنى، فكيف يعقل معه كونها موجباً لحصول الاختصاص أيضاً، مع أنه لا معنى لكون غلبة الاستعمال موجباً للهجر.

وأما إن كان الثاني، فهو مبني على كون معاني تلك الألفاظ من الماهيات المخترعة عند الشارع، والظاهر أنه خلاف الإجماع وإن كان يوهمه عبارة الشهيد الأول (قدس سره) في القواعد^(١).

وكيف كان، فالظاهر بل المقطوع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ بوجهه، بل القدر الثابت بشهادة أمارات الوضع وضعها للصحيحة عرفاً ولغة، ومع ثبوت ذلك يكفي في رد احتمال ثبوت الحقيقة الشرعية أصلية عدم النقل مع عدم قيام دليل قاطع بعد التنزيل عن دعوى الظهور، او القطع بعدم ثبوتها.

ومن هنا ظهر ضعف احتمال أن يكون النزاع على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ في المجاز الشائع عند الشارع، لما عرفت من أن المجازية متوقفة على تصرف الشارع في تلك المعاني وجعلها غير ما كانت عليه بحسب اللغة والعرف، وإلا لم يعقل المجازية في تلك المعاني مع بقائهما بحالها، لاتحاد المعنى الموضوع له والمجازي، وهو محال.

وقد عرفت فساد كونها من المخترعات عند الشارع أيضاً، بل هي باقية عنده على ما كانت عليه لغة وعرفاً.

(١) القواعد والفوائد ١: ١٥٣، ١٥٢.

وما يكشف عن ذلك: اطباق علماء الإسلام طرأً على جواز التمسك باطلاق هذه الألفاظ إذا وقعت في حيز الخطابات الشرعية، مع أنه لو ثبت ماهية مخترعة عنده فلا بد من حمل اللفظ عليه سواء كان موضوعاً بازائها، أولاً، فإن الظاهر من اختراعه وتصरفه في تلك المعاني إعراضه عن إرادة ما هو عند العرف واللغة، فيكون قرينة صارفة عن المعنى اللغوي أو العرفي، فحينئذ يحمل على أقرب المجازات وهو المجعل صحيحًا، اللازم باطل بالضرورة، فالملزم مثله.

نعم قد علم تصرف الشارع في بعض مصاديق تلك المعاني اللغوية والعرفية، بهيه عن ترتيب الأثر عليه، لكنه لا يوجب التصرف في أصل المعنى، كما لا يوجب تخطئة اللغة، والعرف في شؤون هذا المعنى معنى لذلك اللفظ، أو كون هذا الفرد المنهي عنه فرداً، بل يوجب التصرف في منشأ صدق المعنى الكلي على هذا الفرد، لما أشرنا إليه سابقاً من أن تأثير تلك الأفعال المخارجية التي هي جزئيات لمعاني تلك الألفاظ - المعب عنها بالصحيحة - ليس من حيث كونها عللاً عقلية، بل إنما هو بحسب الاعتبار، فلذا يختلف اتصافها بالصحة باعتبار المعتبرين وحكم الحكام، ويختلف بذلك صدق المفاهيم الكلية عليها، فإذا فرضنا أن فرداً من البيع مثلاً كان الناس قبل عثورهم على الشرع أو تدينهم به متزمن بترتيب أثر النقل والانتقال عليه، فلا ريب حينئذ في صحة اطلاق البيع الموضوع للصحيح عليه حينئذ بهذا الاعتبار حقيقة، ثم لوفرض نهي الشارع عن ترتيب الأثر المذكور على هذا الفرد، فهو موجب لإخراج هذا الفرد عن المفهوم الكلي بحكم الشارع، حيث أن منشأ صدقه إنما هو [كونه]^(١) من مقوله الحكم، فبني الشارع يزول هذا المنشأ عنه بالنظر إلى الشارع وإلى تابعيه، وأما بالنظر إلى العرف الغير التابعين، المتزمن بترتيب الأثر عليه، فهو من مصادقه.

وكيف كان، فلفظ البيع والصلح وغيرهما من العقود، ولفظ الطلاق وغيرها من ألفاظ الإيقاعات، نظير لفظ المال والزوجة والملك؛ فإن لفظي المال والملك كما أنها موضوعان لما يختص بالإنسان مع كونه مما يبذل الثمن بإزائه، ولا ريب أن الاختصاص المأخذ في مفهومهما ليس مما يقتضيه ذات المال، ولا مما

(١) زيادة يقتضيها السياق.

يقتضيه السبب المنقل من الغير إلى الشخص بطريق العلية، بل إنما هو أمر اعتباري من مقوله الحكم، يختلف باختلاف الحكم، فلذا يكون الخمر مثلاً مالاً بالنسبة إلى الكفار المحليين له، وليس بمال عند المتشرعة، وكذلك الملك، ومثلهما الزوجة حيث أنه موضوع لمرأة مختصة بالشخص، مع أن زوجات الكفار، المعقود عليهم بطريقهم لسن بزوجات حقيقة عند الشارع، أعني بملحوظة حكمه وان كان قد أمضى عملهم السابق إذا أسلموا، فلذا لو تزوج أحد من المتشرعة زوجة بطريقة الكفار لا تكون زوجة له شرعاً، فيكون صدق المفاهيم المذكورة على الأفراد الخاصة، دائراً مدار الاعتبار، حيث أن القيد المأخذ فيها، وهو الاختصاص أمر اعتباري، فكلما يطلق تلك الألفاظ على بعض تلك الأفراد تبعاً للعرف، فلا بد من ثبوت الاختصاص في ذلك البعض عرفاً، أو تبعاً للشارع، فلا بد من ثبوته فيه شرعاً، وإلا لكان الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ مع ان مفهوم المال لا يختلف باختلاف المستعملين والموارد، وإنما الاختلاف في الأفراد والمصاديق، وكذلك لفظ البيع وما بعده موضوع لما يفيد الأثر المجعل له، فإن استعمل في هذا المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فلا ريب في حقيقته وجواز إطلاقه، وأما إذا أريد [من]^(١) اطلاقه بعض المصاديق، فهو لا يصدق عليه إلا بعد تحقق القيد المعتبر في المفهوم فيه أيضاً، وإلا لما صار مصداقاً له، لكن تتحقق هذا القيد له لما لم يكن من آثار ذات العقد -مثلاً- بل من الامور الجعلية، فحينئذ يدور صدقه عليه مدار ملاحظة الجعل والاعتبار، فإذا أراد إطلاقه عليه تبعاً للعرف الغير المتشريعين فلا بد من إحراز التزامهم بترتيب الأثر عليه، ليكون هذا منشأ لصدق المفهوم عليه أو تبعاً للمتشريعين أو الشّرع، فلا بد من إحرازه عندهم حتى يتحقق منشأ الصدق، وذلك لا يوجب تفرقاً واحتلافاً في وضع البيع، وفي مفهومه الذي وضع له.

وكيف كان، فالظاهر وضع ألفاظ العقود والإيقاعات للصحيحه منها لغة وعرفاً، أعني ما يتربّ عليه الأثر المقصود المجعل بشهادة التبادر من جوهر تلك

(١) زيادة يقتضيها السياق.

الألفاظ وصحة سلبيها عن الفاسدة، وأن تصرف الشارع وشبهه عن بعض مصاديقها العرفية لا يستلزم التصرف في وضعها، وتغييرًا في معناها، حيث إنها موضوعة للمفاهيم الكلية، لا المصاديق، وتصرفه موجب [لـ] خروج ما نهي عنه عن تلك المفاهيم بحكمه، بإطلاقها عليه مجاز بلاحظة حكم الشارع، وإلا فبملاحظة العرف إذا بنوا على ترتب الأثر عليه فحقيقة بلا شبهة، فلذا لا يلزم من تصرفه في بعض الأفراد ثبوت الوضع الشرعي لها.

ثم إنه قد يستشكل في وضع تلك الألفاظ للصحيحة، بأن مقتضاه لزوم الإجمال في تلك الألفاظ إذا وقعت في حيز الخطابات، كما في ألفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيحة، فعلى هذا لا يجوز التمسك بإطلاقها، ولا يصح الرجوع إلى العرف في تشخيص المصاديق المشكوك في حالها، بل لابد من التوقف والرجوع في تشخيص المصاديق إلى الأدلة الشرعية، اللازم باطل، ضرورة عدم توقف أحد من علماء الإسلام في صحة التمسك بإطلاق تلك الألفاظ والرجوع إلى العرف في تشخيص بعض المصاديق.

وكيف كان فقد اتفق الكل على ذلك ، وكان ذلك عندهم كالضروريات، فالملزوم مثله، لأن انتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم، لعدم جواز التفكير بينهما عقلاً، فلذا اختيار جماعة وضعها للأعم.

لكنه مدفوع، بأن لزوم الإجمال في ألفاظ العبادات على تقدير وضعها للصحيحة ليس من جهة وضعها لها من حيث وضعها لها، بل من جهة أن معاناتها من الماهيات المخترعة من الشارع، لا سبيل للعرف في معرفة وتشخيص الصحيحة منها بكثيرها حتى يتشخص مفهومها، ويتمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء، بل لا يعقل الشك بعد تبين مفهومها، فإن مفاهيمها مساوية لما أمر الشارع به، ومعلوم أن ما أمر به مشتمل على جميع الأجزاء والشروط، فالعلم بها يستلزم العلم بجميع الأمور المعتبرة، فلا يتحقق شك فتأمل، وعدم جواز الرجوع في تشخيصها إلى العرف أيضًا لذلك .

وكيف كان، فلما لم يكن تشخيصها بالعرف بحقائقها وكثيرها، لعدم سبيل لهم إليها، فلا يجوز الرجوع إليهم لذلك ولا يجوز التمسك بإطلاق الألفاظ

أيضاً، فإنه لا يكون إلا بعد إحراز المفهوم، وصدقه على المشكوك ، والمفروض عدم إمكان إحرازه بالعرف وإنما سبيله منحصر في الأدلة الشرعية، فإذا شك في اعتبار شيء فعنده عدم تحصيل المفهوم من الأدلة الشرعية فهو موجب للشك في المفهوم، وصدقه على الفرد المشكوك .

نعم القدر المتيقن من مصاديقها معلوم، وهو لا يكفي فيما ذكر.
ولو قيل: إننا نعلم مفاهيم تلك الألفاظ بوجه من وجهاتها، ككونها صحيحة أو مأموراً بها أو مقربة، وغير ذلك من الوجه، وكذلك العرف يعرفون ذلك ، فلِمَ لا يجوز التمسك بإطلاقها، ولا يجوز الرجوع إليهم في تشخيصها؟
قلنا: إن معرفتها بوجه من تلك الوجوه حقيقة في معنى الإجمال، فإنها عناوين منتزةة من المفهوم الجمل، حيث إننا نعلم أنه متصل بتلك الصفات، فلذا لا يكفي العلم في تشخيص مصاديقها، وصدقها عليها، بل معرفة المصاديق حينئذ أيضاً متوقفة على الرجوع إلى الأدلة الشرعية.

هذا بخلاف ألفاظ المعاملات، فإنها لما كان وضعها لغوياً أو عرفياً، ويكون معانها مما يمكن تشخيصها بالعرف، كسائر الألفاظ اللغوية والعرفية، فيجوز الرجوع إليهم في معرفتها، ثم التمسك بإطلاقها على تقى ما يحتمل اعتباره شرعاً، فإن اعتبار الشارع أمراً في مفاهيمها في مقام الحكم، بأن يقيدها حينئذ باعتبار بعض الأفراد لا يوجب التصرف في وضعها كما عرفت، ولا يمنع عن صدقها على مصاديقها العرفية، بل يوجب تقييدها وتخصيصها في الحكم الذي حكم به عليها، من الحل أو الحرمة، واجراء بعض المصاديق عن ذلك الحكم، فلا يكون الشك في اعتبار شيء شرعاً منشأ للشك في تلك المفاهيم، او في صدقها على بعض المصاديق العرفية^(١)، فيكون حال تلك الألفاظ إذا وقعت في حيز الأحكام الشرعية حال سائر الألفاظ اللغوية والعرفية في عدم كون الشك في اعتبار أمر زائد منشأ للشك في المفهوم، او في صدقه على بعض المصاديق العرفية، كلفظ الغسل مثلاً حيث انه موضوع لغة وعرفاً.

(١) نعم لو شك في اعتبار شيء عرفاً في صحة بعض المصاديق فهو موجب للشك في المفهوم، لكن الاشكال من جهة الشك في اعتبار شيء شرعاً. لمحرره عفا الله عنه.

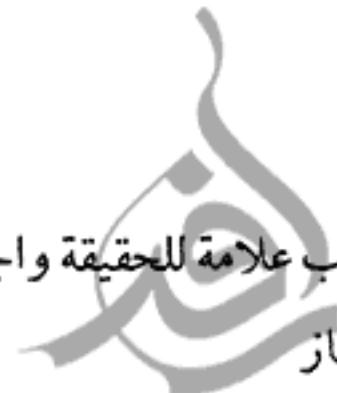
فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٣	في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له
٩	في تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز وتعريفهما
١٣	في اقسام الحقيقة والمجاز وتحقيق الحال في الكنایة
١٨	في احكام الحقيقة والمجاز
١٩	في طرق معرفة الوضع
٢٠	في حجية قول الناقل للغة وعدمها
٢٣	في تقرير دليل الانسداد في حجية قول الناقل للغة ورده
٢٦	في بيان مقتضى القاعدة عند تعارض قول النقلة
٣٠	في الاخذ بالمرجحات في باب تعارض قول النقلة وعدمه
٣٣	في شرط حجية قول اهل اللغة
٣٥	ومن الطرق الشرعية الى معرفة اللغات قول العدل
٣٦	ومن الطرق الشرعية الى معرفة اللغات خبر الواحد المصطلح
٣٨	ومن الطرق العقلية الى معرفة اللغات العقل واصل العدم
٤٤	ومن الطرق العقلية الى معرفة الوضع الاستعمال المستمر
٦٣	في بيان ادلة الاقوال في مسألة الاستعمال
٦٨	في بيان الثرة بين الاقوال في مسألة الاستعمال
٦٩	ومن الطرق العقلية الى معرفة اللغات صحة الاشتقاد
٧٠	في التبادر



فهرس الموضوعات ٤٣١

الصفحة	الموضوع
٧١	في ان التبادر كما يكون علامة للحقيقة يكون علامة للمجاز
٧٣	في بيان الاشكالات الواردة على التبادر واجوبتها
٧٩	تحقيق الحال في المجاز المشهور
٨٢	في بيان القول بالتفصيل في المجاز المشهور
٨٧	في تشخيص الحدود واللوازم للمعنى المطابق بالتبادر
٩٠	في بيان اقسام التبادر الاطلاقي
٩٢	في تشخيص التبادر الوضعي
٩٤	في بيان صحة السلب وعدمها
٩٥	في اشكال العضدي على صحة السلب بلزم الدور
٩٧	في توضيح مراد العضدي
٩٩	في بيان كلمات الاعلام في تقرير الدور
١٠٥	في بيان وجوه دفع الدور
١١٠	في بيان الاشكال على كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة والجواب عنه
١١٥	في كون الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز
١١٧	في تعين مورد الاطراد
١٢٠	في بيان الاقوال والادلة في علامية الاطراد وعدمه
١٢٦	في علامية اختلاف الجمع
١٢٨	في علامية التزام التقيد
١٣١	في علامية صحة التقسيم
١٣٣	في علامية حسن الاستفهام
١٣٤	في علامي الحقيقة والمجاز عند الشك في المراد
١٣٥	في بيان اصالة الحقيقة وادلة اعتبارها ونقاش فيها
١٤٠	التحقيق في الاستدلال على اعتبار اصالة الحقيقة
١٤٥	في اصالة عدم القرينة وبيان ادلتها والتحقيق فيها
١٥٠	في ان اعتبار اصالة الحقيقة هل هو على الاطلاق ام لا
١٥٢	في ان المجازات المحفوظة بالقرائن من الظواهر اللغوية
١٥٧	في التعارض بين الاصول اللغوية



Books.Rafed.net

الصفحة	الموضوع
١٦١	في بيان الاقوال في تعارض الاصول اللغوية
١٦٧	تحقيق الحال في الاقوال
١٧١	في بيان المختار في تعارض الاصول اللغوية
١٧٢	في تنبیهات مسألة تعارض الاصول اللغوية
١٧٥	في تحقيق الحال في رجحان الاحوال في تعارض الاحوال
١٧٥	في دوران الامربين الاشتراك والنقل
١٨٥	في دوران الامربين الاشتراك والتخصيص
١٩٠	في دوران الامربين الاشتراك والمجاز
١٩٠	في دوران الامربين الاشتراك والاضمار
١٩٤	في دوران الامربين النقل وغیره من التخصيص والتقييد والمجاز
١٩٧	في دوران الامربين النقل والاضمار
١٩٨	في دوران الامربين التخصيص والمجاز
٢٠٠	في دوران الامربين التخصيص الابتدائي والمجاز
٢٠٢	في دوران الامربين التخصيص والاضمار
٢٠٤	في دوران الامربين المجاز والاضمار
٢٠٥	في دوران الامربين الاشتراك والنسخ
٢٠٦	في بيان سائر صور الدورانات
٢١٠	في اعتبار المرجحات والمزايا وتشخيص صغریاتها
٢١٦	في بيان مقتضى القاعدة عند الدوران بين المرجح النوعي والشخصي
٢١٩	في بيان الدوران بين حالات لم يتعرضها القوم
٢٢٣	في تقسيم الحقيقة باعتبار الواقع
٢٢٥	في تقسيمات المجاز
٢٢٩	في ثبوت الحقيقة العرفية
٢٣١	في ذكر موارد وقوع الاختلاف في كونها حقائق عرفية
٢٣٤	في الحقيقة الشرعية
٢٣٨	في بيان معنى الشارع
٢٤١	في تحrir محل النزاع في الحقيقة الشرعية



فهرس الموضوعات ٤٣٣

الصفحة	الموضوع
٢٤٥	في بيان الثرة في الحقيقة الشرعية
٢٤٧	في بيان الأقوال في الحقيقة الشرعية
٢٥٠	في المشتق
٢٥١	في بيان مقدمات مبحث المشتق
٢٥٩	في بيان الأقوال في المشتق
٢٦٣	في بيان المختار في المشتق والاحتجاج عليه
٢٦٥	في دفع الأشكالات الواردة على المختار
٢٦٨	في تصوير اطلاق المشتق باعتبار حال النطق
٢٦٩	في تصوير اطلاق المشتق باعتبار الماضي
٢٧٣	في حجة القائلين بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقاً
٢٧٦	في حجة مشترطي البقاء في المشتق وحجة القائل بأنه حقيقة في الماضي
٢٧٧	حجة القائل باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذة على سبيل اللزوم
٢٧٨	في تنبيهات المشتق
٢٩٤	في بيان الأقوال في اعتبار الذات المبهمة في المشتق
٢٩٥	في بيان الوجوه على المختار
٣٠٣	في بيان عدم تمامية بعض الوجوه المذكورة للمختار
٣٠٧	في حجة القائل بدخول الذات المبهمة في المشتق والقائل بالتفصيل
٣٠٩	في بيان ملاحظة الثرة في المشتق على بعض الأقوال
٣١٢	في بيان جريان النزاع في المشتقات في الجوامد ايضاً
٣١٤	في الصحيح والاعم
٣١٥	في تفسير الالفاظ المأخوذة في عنوان مبحث الصحيح والاعم
٣١٨	في بيان اخاء التصوير للقول الصحيحي
٣٢٢	في بيان اخاء التصوير للقول الاعمي
٣٢٧	في تأسيس الاصل في مسألة الصحيح والاعم وبيان الأقوال فيها
٣٢٩	في بيان ادلة المختار
٣٣٦	في بيان ادلة الاعميين والجواب عنها
٣٤٨	في بيان ادلة القائلين بالتفصيل والجواب عنها

الصفحة	الموضوع
٣٤٩	تحقيق حول استناد القول بالتفصيل الى الشهيد (قدس سره)
٣٥١	في بيان الفرق والثرة بين الصحيح والاعم
٣٦٠	في بيان موانع التمسك بالاطلاق على الاعمي
٣٦٦	في بيان ترتيب الثرة على الاعمي والجواب عنه
٣٨٩	في بيان الاقوال واحتجاج كل بالتبادر وصحة السلب وعدمها
٣٩٢	في بيان ما هو الحق من الاقوال واحتجاج بالوجوه المشتركة
٣٩٥	في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالصحيح
٤٠٢	في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالاعم
٤١٣	في بيان الاحتجاج على القول بالتفصيل بين الاجزاء والشروط
٤١٤	في الفرق بين الجزء والشرط
٤١٧	في ذكر الثرات بين الجزء والشرط
٤١٨	في الفرق بين الاجزاء الواجبة والمستحبة
٤٢١	في ان الفاظ المعاملات هل هي موضوعة للصحيحة أو للاعم
٤٢٤	في بيان المختار والاحتجاج عليه



تقوم مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث بتحقيق جملة من الكتب
التراثية القيمة التي تهم العلماء وطلاب العلم والتي تبين الوجه المشرق لتراثنا العلمي
الضخم ومنها:

كتب الحديث

- وسائل الشيعة الحرس العاملی
- الإرشاد الشیخ المفید
- قرب الإسناد الحمیری
- استقصاء الاعتبار الشیخ العاملی
- عدة رسائل الشیخ المفید
- مصباح الزائر السید ابن طاوس
- معالم الزلفی السید هاشم البحراني

Books.Rafed.net

كتب الفقه

- تذكرة الفقهاء العلامة الحلى
- مستند الشيعة المحقق التراقي
- مدارك الأحكام السید العاملی
- ذکری الشیعة الشهید الأول
- غُنیة النزوع السید ابن زهرة
- نکت النهاية المحقق الحلى

- منهى المطلب العلامة الحلي
- حاشية المدارك الوحيد البههاني

كتب الرجال

- نقد الرجال التفريشي

كتب التفسير

- البيان الشيخ الطوسي
- مجمع البيان الشيخ الطبرسي

كتب قيد الطبع

- الحديقة الهاشمية Books.Rafed.net الشيخ البهائي
- تاريخ أهل البيت عليهم السلام

من أعمال مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

كتب صدرت محققة

- مستدرك الوسائل (صدر منه ١٨ جزءاً) الشیخ التوری
- جامع المقاصد (صدر منه ٤ أجزاء) المحقق الكرکی
- نهاية الأحكام (صدر في جزءين) العلامة الحلّی
- اختيار معرفة الناقلين (رجال الكشی - صدر في جزءين) الشیخ الطوسي
- تفسیر الحبری الحبری
- تعلیقات علی الصحیفة السجادیة الفیض الکاشانی
- تسهیل السبیل الفیض الکاشانی
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار شیخ الشریعة الاصفهانی
- بدایة الهدایة (صدر في جزءین) الحر العاملی
- نهاية الدرایة (صدر منه جزءان) الشیخ الاصفهانی
- غذۃ الأصول الشیخ الطوسي
- معارج الأصول المحقق الحلّی
- کفاية الأصول الآخوند الخراسانی
- کشف الأستار عن وجه الكتب والأسفار السيد الخونساري
- تقریرات المیرزا الشیرازی فی الأصول الروزدی

سلسلة مصادر (بحار الأنوار)

قامت مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث بتحقيق جملة من المصادر التي اعتمدتها العلامة المخلسي في تصنيف كتابه «بحار الأنوار» وقد صدر منها:

- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام
- مسكن المؤود الشهيد الثاني
- أعلام الدين الديلمي
- الإمامة والتبصرة ابن بابويه القمي Books.Rafed.net
- الأمان من أخطار الأسفار والأزمان السيد ابن طاووس
- فتح الأبواب السيد ابن طاووس
- قضاء حقوق المؤمنين الصوري
- مسائل علي بن جعفر