تقريرات

آية الله المجدد الشيرازي

للعلامة المحقق

المولى محمد علي الهروي

المتوفى حدود سنة ١٣٩٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
32101 016495523

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Rūzdarī

آل البيت لإحياء التراث
٧٥

تقريرات

آية الله المجدد الشيرازي

للعلامة المحقق

المولى علي الروزدري

المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

(Arab)
KBL
.R892
juz' 1

الكتاب	تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي ـ الجزء الأول.
بقلم	المولى علي الروزدري
تحقيق ونشر:	مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ـ قم المشرّفة
الطبعة:	الأُولى ـ ذوالحجّة ١٤٠٩ هـ
المطبعة:	مهر ـ قم
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٢٠٠٠ ريال

ARLINGTON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 016495523

جميع الحقوق محفوظة ومسجّلة
لمؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث

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

توطئة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً، والصلاة والسلام على رسوله الأمين سيد المرسلين وخاتم النبيّين، وعلى آله المنتجبين الغرّ الميامين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد:

فإنّ علم أُصول الفقه علم كثير نفعه غزيرة فائدته، لا يستغني عنه مجتهد يقرع أبواب الاستنباط لأنّه أداته اللازمة وعدّته الملازمة.

وقد عُرّف هذا العلم بأنّه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

وصنّف علماؤنا ـ جزاهم الله كل خير ـ أسفاراً ضخمة وكتباً قيّمة في هذا الفنّ، ونقّحوا وزادوا في أبوابها كلٌ بحسب ما وصل إليه رقيّ هذا العلم في عصره، وما أبدعه فكره...

حتى جاء عصر الوحيد البهبهاني الذي بلور الأُصول، ووقف أمام المدّ الأخباري، وتمكّن من وضع اللبنة الأُصولية الجديدة وأقام على أساسها مدرسته

العلمية الرصينة الكبرى، وتخرّج على يديه المئات من العلماء، وأنتجت تلك المدرسة عشرات الكتب القيّمة كمفاتيح الأُصول والفصول والضوابط وغيرها.

وكان حصيلة هذه المدرسة هو شيخنا الأنصاري الذي كتب فرائده ليكون بذلك رائداً لمدرسة أُصولية جديدة، فأجهد نفسه لبثّ أفكاره وآرائه في تلاميذ مدرسته والتي بقيت مستمرّة إلى يومنا هذا.

ومن تلامذته المتأثّرين بأفكاره هو سيّدنا الإمام المجدّد الشيرازي الكبير الذي أخفى جميع ما كتبه من جهود علمية احتراماً لشيخه العظيم.

وقد وفّقنا الله تعالى فحصلنا على هذا الكتاب ـ الذي بين يديك ـ من خزانته المحفوظة عند حفيده آية الله السيّد رضي الشيرازي والذي تفضّل مشكوراً بإرساله إلينا، وهو تقريرات درسه في الأُصول كتبها تلميذه العلاّمة المولى علي الروزدري، والذي توفّي في حياة أُستاذه.

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

وكانت مقدمة الكتاب ـ بعد أن ظهر محققاً ـ بقلم سماحة الدكتور حجّة الإسلام والمسلمين السيد محمد بحر العلوم، ترجم فيها للمؤلف وللحركة العلمية، فللّه درّه وعليه أجره.

هذا ونشكر أصحاب السماحة حجج الإسلام الشيخ محمّد رضا خراشادي والشيخ محمّد جواد أنصاريان للجهد الذي بذلاه في تحقيق هذا الكتاب وتصحيحه وتخريج أحاديثه، زاد الله في توفيقهم وحشرهم مع الأئمة الأبرار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المقدمة

الإمام المجدد الشيرازي

بقلم:
د. السيد محمد بحر العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين رسول الله محمد وآله الغر الميامين وعلى اصحابه المنتجبين.

وبعد:

فقد طلب إلّي أن أُقدم هذا الكتاب القيّم الّذي مع القرّاء الكرام اليوم، وهو تقريرات الإمام المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي ـ رضوان الله عليه ـ نظراً لما لهذه الشخصية العظيمة من مركز مرموق لدى المسلمين، فأرجو أن أُوفق لوضع دراسة عنه تتناسب ومكانته العلمية ومنزلته الاجتماعية، والله ولي التوفيق.

* * *

الفصل الأول

جامعة النجف العلمية تتحدىٰ الزمن

إقترن إسم النجف الأشرف ـ كمدينة جامعية يبحث فيها علوم الشريعة الإسلامية ـ بإسم شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن حسن الطوسي، الذي انتقل اليها بعد الحوادث الطائفية الدامية التي نشبت في بغداد عام ٤٤٩هـ، والتي أدت الى قتل ودمار واضطهاد المسلمين الشيعة الذين يسكنون بغداد، واعتبر هو المؤسس الأول لهذه الجامعة العلمية الشامخة عبر القرون والأيام. كما بقيت مستمرة بين شدة وضعف تقطع أشواطاً بعيدة في مسيرتها الجامعية، وهي تسجل لمؤسسها دور القيادة والزعامة بكل تقدير وإكبار.

وجامعة النجف مرّت في ثلاثة أدوار:

الأول ـ بدأ بانتقال الشيخ الطوسي عام ٤٤٩ هـ الى النجف، وأسس فيها الحوزة العلمية، وبقيت من بعده تدار من قبل تلامذته الأعلام، وترى بعض المصادر أنّ الفترة التي تلت وفاة الشيخ الطوسي من أنشط العهود بالنسبة للحركة العلمية في الجامعة النجفية، وإنّ الوضع الدراسي قد بلغ أوجه وشدة عنفوانه في عصر ولده الشيخ الحسن بن محمد بن الحسن المعروف بأبي علي الطوسي المتوفى سنة ٥١٥هـ، ويمكن أن تكون امتداداً لعهد الشيخ والده[١].

وإذا ما جاء عهد الشيخ محمد بن أحمد بن ادريس في القرن الخامس حتى نقل الحوزة العلمية من النجف الى الحلة وقد تكاملت عناصر هذا الانتقال في أوائل القرن السابع الهجري، ونشطت الحركة العلمية فيها الى حد كبير.

ورغم هذا الانتقال العلمي من النجف، فانّها بقيت محتفظة بطابعها العلمي

---

(١) راجع لزيادة الاطلاع: محمد بحر العلوم ـ الدراسة وتاريخها في النجف موسوعة العتبات المقدسة: قسم النجف /٢/٣٨ـ٤٦.

وإن كان على نحو ضيق، ولقد دفع هذا الانتقال بعض الكتاب الى البحث عن أسباب ذلك، وانتهوا الى نقاط عديدة أهمها، بروز زعيم حلّي للحركة العلمية وهوالشيخ ابن ادريس، والّذي وصف بأنّه مثل ثورة علمية حوّل الأنظار اليه، وقصده المشتغلون في علوم الشريعة للاستفادة منه في موضع سكناه، والذي أصبح مركزاً علمياً من بعده، تناوب على زعامة المركز العلمي في الحلة من بعده الأعلام الحلّيون أمثال:

المحقق الحلّي المتوفى عام ٦٧٦هـ والعلاّمة الحلّي المتوفى عام ٧٢٧هـ وغيرهما من أعلام البيوتات العلمية التي اشتهرت هناك بالفضل والاجتهاد والزعامة الدينية، كآل إدريس، وآل شيخ ورام، وآل فهد، وآل طاووس، وآل نما[١]، وغيرهم.

الثاني ـ ويبدأ في النصف الأخير من القرن العاشر الهجري وقد استعادت الجامعة النجفية مركزها العلمي بعد أن احتضنتها الحلة مدة ثلاثة قرون، وذلك في عهد المحقق الأردبيلي أحمد بن محمد، الّذي برز في النجف الأشرف علماً شامخاً، إلتف حوله أهل العلم من كل الأطراف، وصارت الجامعة النجفية من أعظم مراكز العلم في عهده[٢].

وذكر من أسباب عودة الحياة العلمية الى الجامعة النجفية ـ بعد انتقالها الى الحلة ـ هي:

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

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

---

(١) لزيادة الاطلاع يراجع: محمد بحر العلوم ـ المصدر المتقدم ١/٤٧ـ٥٦. والشيخ محمد مهدي الأصفي ـ مقدمه اللمعة الدمشقية:١/٦٨ـ٧٦ بحث(مدرسة الحلة) الطبعة الثانية ـ بيروت ١٤٠٣هـ.

(٢) محمد بحر العلوم ـ المصدر السابق: ٥٧.

للخلافة، كما كان الأمر في عهد البويهيين.

ولهذا كان لهاتين السلطتين أثر في دعم الجامعة النجفية، واهتمامهم بها كمصدر للاشعاع العلمي المعبّر عن علم أهل البيت عليهم السلام.

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

وعاشت هذه المدرسة قرابة السبعين عاماً، وهي تكاد تفتح آفاقاً جديدة في الكيان العلمي الكربلائي، كان له صدى حافل بالاكبار 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 متضافرة في الميدانين: الأُصولي والفقهي.

وقد تمثلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأُستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتىٰ استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل الى القمة[٢].

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

---

(١) المرحوم الشهيد السيدمحمد 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 نسمي هذا العصر بعصر النهضة العلمية لكثرة من نبغ فيه من العلماء والفضلاء، ولكثرة تهافت الناس على العلم فيه، وازدياد الطلاب[1].

وكانت مظاهر هذا الدور بارزة في مجالي الفقه والأُصول الى جانب بقية العلوم التي دللت النجف على اختصاصها بها، بالإضافة الى الطابع الأدبي.

ففي حقل الفقه: نرىٰ أنّه تطور في هذا الدور تطوراً محسوساً لما دخله من عنصري البحث والنقد، ولما تحلّى به من قابلية النقض والابرام، والتعمق والتحليل، وخاصة في ملاحظات الروايات من حيث السند والدلالة والفحص عن مدى وثوقها 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 الأُفق، ووفرة في الاطلاع، ولذا وصف بدور التكامل والنضوج.

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

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

---

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

منذ أكثر من مائة سنة حتىٰ 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 النائيني، وتلاميذ الخراساني مثل:الشيخ محمد حسين الأصبهاني، والشيخ آقا ضياء العراقي، وغيرهم الى عصرنا المعاش من أقطاب هذه المدرسة وقدّر لهم أن يرتفعوا الى القمة العلمية، ويوفروا للأجيال تراثاً ضخماً يستنير به العاملون في هذا الحقل، ويستفيد منه رواد المدرسة الفقهية والأُصولية 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 وغير ذلك، ولكن ما كان وجود هذه الجامعة ينعدم بسبب عامل الانتقال، وإذا تقلص الى حد ما فان ظلال الشموخ العلمي يبقىٰ الطابع المميز لها ـ كما هو الحال في العصر الحاضر ـ.

* * *

(١) راجع: الشهيد الصدر ـ المصدر السابق: ٨٨ـ٨٩ ولزيادة الاطلاع يراجع: محمد بحر العلوم ـ المصدر المتقدم: ٧٨ـ٨١.

الفصل الثاني
الإمام المجدد الشيرازي

من بعد وفاة علم النهضة الفكرية المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري وزعيم الحوزة النجفية الفقهية والأُصولية تعالت الاستفسارات عمّنْ يشغل مركز الزعامة العلمية والدينية ويكون مرجعاً للمسلمين عام ١٢٨١هـ، وبقيت الأُمة المسلمة تبحث عمن يسد هذه الثلمة، ويكون مرجعاً لها في تبليغ الأحكام الشرعية، وتبقىٰ الأنظار مشرعة الى النجف الأشرف والى الصفوة المؤمنة من خاصة المرجع الراحل ورائد المدرسة الفكرية في الجامعة النجفية، لتقول كلمتها بشأن المرجع الجديد، وهل في خاصة الشيخ الأنصاري مَنْ يسد الشاغر ويغطي منطقة الفراغ؟ كما هناك مِنْ غير خاصة الشيخ الأنصاري مَنْ يملك المؤهلات التي توصله لهذا المنصب الذي له في نفوس الجماهير القداسة والاحترام، بصفته القيادية والروحية.

والمرجعية عند المسلمين الشيعة تختلف عن غيرهم، فهي لم تكن بأمر من حاكم، ولا بتعيين من سلطان، إنّما هي الامتداد الطبيعي لمسلك الأئمة الهداة الميامين من العترة الطاهرة، الذين هم عدل الكتاب جملةوتفصيلاً، والذين نص عليهم النبي (صلى الله عليه وآله) مبتدءاً بعلي وخاتماًبالمهدي ـ عليهم السلام ـ وإذا ما انتهىٰ الدور الى المهدي ـ عليه السلام ـ أسند الدور الى الفقهاء الرساليين الذين يتصفون بالمؤهلات التي توصلهم الى قيادة المرجعية، والتي هي بمعناها الواسع قيادة الامة في أُمور دينها ودنياها، لاتخضع لإرادة السلطان، ولا بحاجة الى تعيين الحاكم، إنّما 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 التدني فيما لا يرضيه ولا يحمده[1].

---

(١) لزيادة الاطلاع في هذا الصدد يراجع: كتاب المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الامامية ـ للمرحوم ←

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

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

١ـ مَنْ هو السيد الشيرازي، ونشأته؟

السيد أبو محمّد معز الدين الميرزا محمد حسن بن ميرزا محمود بن محمّد اسماعيل بن فتح الله بن عابد بن لطف الله بن محمّد مؤمن الحسيني، المنتهي نسبه الى الإمام الحسين عليه السلام.

وقد وصفته المصادر بـ: الشيرازي المولد، الغروي المنشأ، العسكري المهاجر، النجفي المدفن[1].

الشيخ حسين معتوق المطبوع عام ١٣٩٠هـ ببيروت.

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

وقد ورد لهذا 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 الرازي) نشر عام ١٣٨٨هـ بعنوان (بيت الشيرازيين) مع زيادة عناوين وتصاوير لرجال الأُسرة في ١٨٧ صفحة.

كما عرف به في كتاب (شيخ الباحثين آغا بزرك الطهراني) ص ٤٢ـ٤٣ لكاتبه الاستاذ عبد الرحيم محمد

وقد اشتهر بـ الميرزا الشيرازي[١]، كما عرف بـ المجدّد الشيرازي[٢].

ولد ـ رحمه الله ـ في شيراز عام ١٢٣٠هـ، وتولى تربيته خاله المرحوم السيد ميرزا حسين الموسوي، لأنه فقد والده المرحوم السيد محمود وهو طفل صغير[٣].

وكان بيته معروفاً بشيراز، وله في ديوان دولة شيراز شأن[٤]، ولكن خاله أراد ان ينشئه خطيباً، فوجّهه الى ذلك منذ نعومة اظفاره، كما وجهه لتعليم القراءة والكتابة وحفظ النصوص، وكان سريع 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 والأُصول وهو في السادسة من عمره[٥].

والظاهر أنّ السيد ـ قدس سره ـ كان يتمتع بقابلية جيدة من الذكاء والفطنة، ممّا ساعده على تقبل هذه العلوم وتلقيها بصورة أهلته لدراسة كتاب شرح «اللمعة الدمشقية»[٦] وهو في الخامسة عشرة من سنيه[٧].

→

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

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

(٢) الشيخ آغا بزرك الطهراني ـ نقباء البشر في القرن الرابع عشر (طبقات أعلام الشيعة): ٤٣٦/١ المطبوع في مشهد ـ مطبعة سعيد سنة ١٤٠٤هـ الطبعة الثانية علق عليها الأخ المحقق الحجة الأُستاذ السيد عبدالعزيز الطباطبائي.

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

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

(٥) تشير بعض المصادر أن خال الميرزا كان مهتما أن يوجهه 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 الحوزوية، فتوجه بذلك الى من يدرسه علوم الفقه والاصول. راجع: الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٧/١ وميرزا الشيرازي ٣١.

(٦) مؤلف الكتاب هو زين الدين بن نور الدين، علي بن أحمد بن محمد العاملي الجبعي، المعروف بـ (الشهيد الثاني) المقتول عام ٩٦٦هـ.

(٧) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٧/١.

حتىٰ إذا أكمل دراسة الكتب الأولية المقررة للدراسة الحوزوية وهي ما تسمى بـ«السطوح» انتقل الى إصبهان عام ١٢٤٨هـ ـ لأنها كانت مركزاً مشهوراً لدرسة علوم الشريعة ـ حينذاك ـ لما تضم من أعلام الفقه ومدرسي الأصول، وقد وصفتها المصادر ـ حينذاك ـ بـ«دار العلم»[١]، وكان عمر السيد لم يصل الثامنة عشرة[٢].

فقرأ ـ هناك ـ على الشيخ محمد تقي، مؤلف حاشية«المعالم»، ثم حضر على مير السيد حسن البيدآبادي الشهير بالمدرس حتىٰ حصلت له الإجازة منه قبل بلوغه العشرين من العمر[٣]. كما حضر درس الشيخ محمد ابراهيم الكلباسي فترة من الزمن.

٢ـ الهجرة الى الجامعة النجفية:

أغلب طلاب العلوم الدينية الشيعة في الأقطار الاسلامية يضعون نصب أعينهم، وهم يشتغلون في الخط العلمي الحوزوي أن يقضوا جزءاً من شوطهم العلمي في الجامعة النجفية، يستفيدوا من أساتذتها، وينتهلوا من معرفة أعلامها، ويتبركوا بزيارة مرقد الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.

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

---

(١) السيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥ والطهراني ـ نقباء البشر : ٤٣٧/١.

(٢) الطهراني ـ المصدر السابق: ٤٣٧/١ .

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

وتتابعها في مسلكها[١].

ومترجمنا ـ أعلى الله مقامه ـ وهو قد أكمل الدراسات الأولية للعلوم الاسلامية، خاصة المتعلقة بالفقه والأُصول، أصبح مؤهلاً لتحصيل الدراسات العليا، والتي تعتمد التلقي المباشر من الأُستاذ دون واسطة كتاب وهي ما تسمىٰ في عرف الحوزويين بـ: «بحث الخارج»[٢]، قرر الانتقال الى الجامعة النجفية، والتي كانت تزخر بأعلام الفقه والأُصول ـ حينذاك ـ في مقدمتهم: المرحوم الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، مؤلف الموسوعة الفقهية الامامية «جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام». والمحقق المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري الذي يعتبر رائد المدرسة الأُصولية الحديثة.

وفي عام ١٢٥٩هـ حقق أمله العلمي حيث إنتقل من أصبهان الى النجف الأشرف متبركاً بالتشرف بزيارة مرقد الإمام علي عليه السلام، ثم التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجواهر، فقيه الطائفة وشيخ حوزة النجف العلمية، كما استفاد من غيره في بداية وصوله الى النجف، كالمرحوم الشيخ مشكور الحولاوي، والشيخ

---

(١) الشيخ حسين معتوق ـ المرجعية الدينية العليا: ٦ـ٧.

(٢) في الجامعة النجفية الدينية تمر على الطالب ثلاث مراحل ليصل الى غايته المنشودة، وهي مرتبة (الاجتهاد)، وهي:

اولاً ـ الدراسات التمهدية، أو مرحلة (المقدمات)، ويقصد بها الدروس الأولية، كالنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق.

ثانياً ـ الدراسات الوسطى، أو مرحلة (السطوح)، ويقصد بها الدراسة التي تشمل متن الكتب الاستدلالية، والفقهية منها والأُصولية.

ثالثاً ـ الدراسات العليا، أو مرحلة (بحث الخارج)، والمقصود بها المحاورة والمناقشة بين الطرفين.

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

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

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

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

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

ولعل أهم إشارة في هذا الصدد من الشيخ الأنصاري ما ذكر أنه قال مراراً: بأني اباحث لثلاثة (أشخاص) الميرزا حسن الشيرازي ـ المترجم ـ والميرزا حبيب الله الرشتي، والآغا حسن الطهراني[٢].

كما أن الشيخ الأنصاري كان إذا ناقشه الميرزا الشيرازي أثناء الدرس يصغي الى كلامه، ويأمر الحاضرين بالسكوت، قائلاً إن جناب الشيرازي يتكلم[٣]. وكان يحاول أن يعيد نقاشه أو إشكاله على عامة الطلاب، نظراً لأهميتها، وتعميم الفائدة منها ثم كان يرد عليها أو يناقشها بأصالة وعمق.

من هذه المفردات التي تبدو صغيرة، لكنّها في واقعها كبيرة، كانت تؤشر الى شهادة ضمنية من الشيخ الأنصاري الى المكانة العلمية التي وصل اليها السيد الشيرازي.

→ ٩٢/١ـ١٠٠.

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

(٢) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٨/١.

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

الفصل الثالث

الرئاسة والمرجعية

وحين انتقل الشيخ الأنصاري الى جوار ربه عام ١٢٨١هـ، ثلم في الاسلام ثلمة 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 ـ بطبيعتها ـ الى النجف الأشرف، موئل العلماء، ومركز الثقل الديني في العالم الاسلامي الشيعي.

وتشير المصادر بأن تلامذة الشيخ الأنصاري اجتمعوا في دار الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي[١] ـ من مبرزي تلاميذ الشيخ ـ قدس سره ـ 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 لدىٰ الأُمة، وكانت العلامة التي أوضحت هذا المعنىٰ أن قُدّم للصلاة والدرس بعد وفاة شيخهم الكبير المرتضى الأنصاري، وحين توفي الحجة الكبير 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 في سائر البلاد الاسلامية[٢]، والمشار اليه في اصدار الافتاء وشؤون المسلمين.

* * *

---

(١) تذكر المصادر أسماء بعض الأعلام الذين حضروا هذا الاجتماع، وكان منهم: الميرزا حسن الأشتياني، والميرزا حبيب الله الرشتي، والشيخ عبد الله نعمة العاملي الجبعي، والشيخ جعفر التستري، والآقا حسن النجم ابادي الطهراني والميرزا عبد الرحيم النهاوندي، وغيرهم من وجوه تلاميذ الشيخ الأنصاري رضوان الله عليهم. راجع: السيد حسن الصدر ـ تكملة أمل الآمل:٦هـ٢ والسيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥ ، والطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٢) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٨/١.

أ ـ مميزات مرجعية الشيرازي:

وعن أهم مميزات شخصية السيد المجدد[١] الشيرازي كمرجع للأُمة وزعيم للحوزة العلمية، يمكن حصرها بالآتي:

١ـ إنّ إجماع تلاميذ المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري قام على اختياره لمنصب المرجعية دون أن ينازعه أحد في هذا المركز.

٢ـ انحصار المرجعية العامة للامامية بعد وفاة الشيخ الأنصاري، ولم يشذ عن ذلك الاّ أهالي أذربيجان، لأنّهم قلّدوا علمًا من أعلامهم، هو السيد حسين الترك ـ كما أشرنا ـ، وبعد وفاته قلد الأذربايجانيون السيد الشيرازي، ولم تبرز مرجعية أُخرى في عهده الى جانب مرجعيته[٢].

---

(١) جاء في تعليق على كلمة المجدد الشيرازي في مقدمة كتاب تأسيس الشيعة للمرحوم السيد حسن الصدر ٥هـ٢ كتبها الامام السيد عبد الحسين شرف الدين: ٥ طبع بغداد في ضمن ترجمة سيدنا الشيرازي، ما يلي:

«المعروف بين المسلمين أن الله عز وجل يقيض لهذا الدين على رأس كل مائة سنة من يجدده ويحفظه، ولعل المدرك في هذا ما أخرجه أبو داوود في صحيحه بسند (صحيح عند القوم) رفعه الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «ان الله يبعث لهذه الأُمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» .

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

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

(٢) ذكرت المصادر في هذا الصدد قولها:

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

٣ـ إن مرجعية السيد المجدد الشيرازي، بالاضافة الى سعتها في البلاد الاسلامية، كان لها مركزية في الحوزات العلمية، ونفوذ كلمة في الأُمة، وانقياد ايماني بشخصيته الكبيرة، يقول المرحوم الطهراني: (ولم يتفق في الإمامية رئيس مثله في الجلالة،ونفوذ الكلمة،والانقياد له)[١]. وسوف يمر علينا الحديث في الجانب السياسي عن تأثيره الروحي ونفوذ كلمته في الأُمة عند التحدث في قضية«التنباكو».

والواقع أن انقياد الجماهير للزعامة الدينية، وإن كان نابعاً من الايمان العقائدي، لكن الانشداد والانقياد يتبع شخصية الزعيم الذي يتولى هذه المسؤولية الخطيرة، ومدىٰ تأثيرها الروحي على الأُمة.

٤ـ انّ السيد المجدد الشيرازي ـ رغم اهتماماته الكبيرة في متطلبات المرجعية، كان لا يغرب عن باله تفقد العلماء في العراق وخارجه، وطلاب الحوزات العلمية، والتعرف على أحوالهم المعاشية، والاهتمام بسد حاجاتهم المادية، وحل مشاكلهم أينما كانوا. إذ كان له عيون ورقباء يوصلون له الأخبار عن ذلك في الخارج، وكانت الأخبار تصل اليه باستمرار،ويهتم بمعالجتها، ووضع الحلول لها، والايعاز لوكلائه وممثليه في البلاد الإسلامية بما يقتضي لتلكم القضايا.

أما الحوزات العلمية في العتبات المقدسة، فكانت موضع اهتمامه بصورة خاصة، اعتقاداً منه أن البلدان التي تضم المراقد المقدسة يجب أن تطغىٰ فيها الواجهة العلمية الدينية،تشويقاً لطلاب العلوم المهاجرين الذين يرغبون في التحصيل العلمي الديني والتبرك بمجاورة مراقد أئمة الهدى من آل بيت المصطفى عليهم السلام، وهذا التشجيع لم يقتصر على طلاب العلوم الدينية، انما إمتد الى بعض العلماء المشاهير[٢]، بغية ابقائهم في أماكنهم، وعدم انتقالهم الى بلدانهم، التي تتوفر لهم فيها سبل العيش أكثر من أي مكان آخر. ولا شك أن وجودهم وسط الحوزات العلمية في العتبات

---

(١) نقباء البشر: ٤٤١/٥.

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

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

٥ـ وهو الى جانب مكانته العلمية، وزعامته العامة، كان يحب الأدب والشعر، ويجيز الشعـراء على قصائدهم، ولهذا قصده الشعراء من سائر البلاد، فكان يجلس اليهم، ويستمع لهم، ويستحسن 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 ـ خصائص لها علاقتها بشخصية المرجع:

الى جانب تلكم المميزات الهامة التي تقدم الحديث عنها والتي تتصل مباشرة بمركز المرجعية الدينية والعلمية، فان جوانب أُخرى لها أثرها في التفاف الجماهير حول المرجع، وصياغة شخصيته الانسانية بما يقرب الناس اليه، ويشدهم نحوه. منها:

١ـ إن مسؤولية الـزعـامة 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 أُفقاً، 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، ممّا يشبه القحط، ويهدد سلامة الناس، فما كان من السيد الشيرازي إلّا أن قام بما يخفف الضغط عن الناس جميعاً بتهيئة المواد الغذائية حتىٰ العام المقبل الذي كان فيه عائد الزراعة العراقية متوفراً بما رفع عنهم أزمة الشحة والقحط .

---

(١) الطهراني ـ نقباء 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، عيّن للعرب أُناسا في كل محلة، ولأهل المدارس أُناساً، وللفقراء أُناساً... حتى جاء الحاصل الجديد وحصل الرخاء، وارتفعت عن الناس[١].

٢ـ اهتمامه بالواردين عليه، فبالرغم من أنه كان مهيباً ووقوراً ـ بحيث ينقل عن أحد الأعلام المعروفين، وهو الشيخ فضل الله النوري، أنه قال: اني أستعد في منزلي لملاقاة السيد الآقا الأستاذ، وأهيئ نفسي لذلك، واعيّن ما اريد أن اطلعه عليه من أُموري، وما أُريد أن أكتمه عنه، فأدخل عليه، فإذا خرجت ألتفت أن كل ما كنت أُريد كتمانه عنه قد أخبرته به، وأخذه مني، وأنا غير ملتفت، كل ذلك لهيبته وفطانته[٢]ـ فانّه كان متواضعاً مع زواره والوافدين عليه، وخاصته، مرحباً بهم ومكرماً لهم كل حسب رتبته ومكانته، ولم يكن في ذلك تصنعاً منه، إنّما هي سجيته، وطبعه، حتىٰ تحدّث المتحدثون[٣] بأن:

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

كان يضرب بحسن أخلاقه المثل ولاأشرح صدراً منه تتكاثر عليه الزوار والواردون، وفيهم الغث والسمين، والخائن والأمين، والصالح والطالح، والانسان وخبث اللسان، والمؤمن والمنافق، وكل يتكلم على شاكلته، فلا والله لا يسمع منه كلمة سوء لغير مستحقها، ولا غبر في وجه أحد قط، ولا جازىٰ مسيئاً إلّا بالاحسان، ولا خاطبه

---

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

(٢) الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ٥٣.

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

إلّا 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 الأُستاذ:

كذا فلتكن عترة الأنبياء وإلّا فما الفخر يافاخر[٢]

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

لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحيٌ نزل[٣]

يقول الراوي: ولمّا قرأ السيد الكتاب أمر له بمبلغ من المال إضافة لما وصل

---

(١) السيد حيدر بن سلمان بن داود، المنتهي نسبه الى زيد الشهيد بن الامام علي بن الحسين عليهم السلام. ولد في الحلة من مدن العراق عام ١٢٤٦هـ وتربى في بيت علم وأدب، واشتهر بالقصائد الحسينية الحولية وتوفي عام ١٣٠٤هـ ودفن بالنجف وله ديوان مطبوع. راجع مقدمة ديوانه، بقلم المرحوم الشيخ علي الخاقاني، ففيه ترجمة وافية له.

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

كذا يظهر المعجز الباهر فيشهده البر والفاجر

ويقول في ختامها مخاطباً المجدد الشيرازي بعد أبيات طويلة فيه:

فدم دار مجدك مأهولة باب علاك بها عامر

راجع ديوان السيد حيدر الحلي ١/٤١ـ٤٤ تحقيق المرحوم الأُستاذ علي الخاقاني، الطبعة الرابعة ١٤٠٤ بيروت.

(٣) البيت ليزيد بن معاوية بن أبي سفيان، تمثل فيه وبأبيات لابن الزبعرى ـ حين وضع بين يديه رأس الامام الحسين عليه السلام عند وصول السبايا الى الشام بعد مأساة يوم الطف في العاشر من محرم عام ٦١هـ.

ويذكر أن أبيات ابن الزبعرى ثلاثة، وزادهما يزيد ببيتين، المذكور، والثاني:

لست من خندف إن لم أنتقم من بني أحمد ما كان فعل

راجع السيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ١/٦١٦.

اليه من قبل[١].

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

٣ـ نظرته الشمولية للأُمة، فقد وضع التعرف على وضع المسلمين من إهتماماته الأولية، ومن تلكم 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 ويعيّن ما يدفع لهم... ولا يترك بلداً فيه الفقراء والمعوزون من المسلمين إلّا ووصلهم باحسانه[٣].

المهم أن الإمام المجدد الشيرازي أوعز الى ممثليه في البلاد الاسلامية أنّ 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 لايعطون أحداً شيئاً كل ما عندهم من الحقوق يرسلونها الينا[٤].

ويضيف السيد المرحوم الأمين:

وللسيدالشيرازي (عناية بالمجاورين في المشاهد الشريفة، ويعول سراً جماعات من أهل البيوتات، ومن التجّار أخنىٰ عليهم الدهر فينفق عليهم بدون أن

---

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

(٢) سورة آل عمران – آية: ١٣٤.

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

(٤) الطهراني ـ المصدر السابق: ٥٨.

يعلم بذلك أحد، فلما توفي فقدوا ذلك، وضاقت بهم الحال)[١].

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

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

(وكان زمام أُموره الداخلية والخارجية بيده عدا الوقائع العرفية العامة، والسياسية فانّه يعقد لها مجلساً يحضره وجوه تلامذته الأعلام، وأهل التدبر)[٢].

وهذه قضية جديرة بالاهتمام، فالانسان مهما سما فكره وعلا رأيه، وبعد نظره، فانّ 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 الأُمة أو المجتمع، والرأي الجماعي خير من الفردي، لما فيه من البحث والمناقشة والتدبر ورجاحة الرأي. ولذا نرى الإمام السيد الشيرازي مع ماله من سعة أُفق كان يستشير في القضايا العامة أو التي تتصل بالعرف الاجتماعي.

---

(١) أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥.

(٢) حرز الدين ـ المصدر السابق: ٢٣٤/٢.

الفصل الرابع
هجرته الى سامراء[١]

ومدينة سامراء تضم مرقد الإمامين: علي الهادي والحسن العسكري عليهما السلام[٢]، وفيها غيّب 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 بمرقدهما الطاهر، وسكان هذه المدينة من المسلمين السُنّة منذ عهد العباسيين الذين أسسوها واعتبروها عاصمة لهم في عهد من عهودهم.

وعنده رسخت مرجعية الإمام المجدد الشيرازي في الأقطار الاسلامية قرر الانتقال من النجف الى سامراء، ولم يعلن عن تصميمه في بداية الأمر لأنه كان يخشى ضغط العلماء وهيجان الجماهير عليه ممّا يضطره لترك الفكرة، وهو مصمم على إنجازها لما فيها من مصلحة للأُمة، وذلك عام ١٢٩١هـ.

---

(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 وسعها ابنه الواثق، وأوصلها الى أقصى اتساعها المتوكل، وحتى اذا جاء عهد المعتمد، تركها وأعاد مقر الخلافة الى بغداد، ولم يكن قد مر عليها إلّا أربع وخمسون سنة ملك خلالها ثمانية من خلفاء بني العباس، وهم: المعتصم، والواثق، والمتوكل، والمنتصر، والمستعين، والمعتز، والمهتدي، والمعتمد. ولا تعرف مدينة اتسع عمرانها في بضع سنوات كما اتسع عمران مدينة سامراء حتى امتد الى مسافة ٣٥ كيلومتر على ضفتي نهر دجلة.

يراجع لزيادة الاطلاع: السيد حسن الأمين – دائرة المعارف الاسلامية الشيعية: المجلد الثالث /٧٥.

(٢) ضريح الإمامين العسكريين تعلوه قبة مطلية بالذهب، تبرع بالانفاق على اشادتها السلطان ناصر الدين شاه القاجاري عام ١٢٨٥هـ. وهذه القبة من أكبر قباب الأئمة في جميع أنحاء العالم، حيث يبلغ محيطها(٦٨) متراً، وقطرها(٢٢) متراً و٤٣ سنتمتراً، ويبلغ عدد الطابوق المذهب الملصوق بها ٧٢٠٠٠ طابوقة.

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

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 الى جنب زعيمهم الديني الميرزا الشيرازي، والتشرف بمجاورة مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام، والاستفادة من فضله وتوجيهه.

تحدثنا المصادر في هذا الصدد فتقول:

وفي عام ١٢٩١هـ تشرف السيد المجدد الشيرازي الى كربلاء لزيارة الإمام الحسين عليه السلام في النصف من شعبان، وبعد الزيارة توجه الى الكاظمية لزيارة الإمامين: موسى بن جعفر، ومحمد الجواد ـ عليهما السلام ـ، ثم توجه الى سامراء فوردها أواخر شعبان، ونوىٰ الإقامة فيها لأداء فريضةالصيام، ولئلا يخلو الحرم الطاهر للإمامين العسكريين من الزوار في ذلك الشهر ـ فإنّ الحرم يغلق إذا جاء الليل ولم يكن فيه أحد من أمثال المترجم، ويحرم منه سائر الزوار، وكان يخفي قصده، ويكتم رأيه، وبعد انقضاء شهر الصيام كتب اليه بعض خواصه من النجف الأشرف يستقدمه ويسأله عن سبب تأخره، فعند ذلك أبدىٰ لهم رأيه، وأخبرهم بعزمه على سكنىٰ سامراء، فبادر اليه 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 الى 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 الى سامراء فاستوطنها في جم غفير من أصحابه وخريجيه، فكانت سامراء شرعة الوارد، ونجمة الرائد، أخذ عنه من فحول العلماء عدة

---

(١) الطهراني ـ نقباء البشر: ١/٤٣٩.

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

علـــماء أئـــمة حكماء يهتدي 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 بزرك الطهراني في هذا الصدد: وحين علم الناس عزمه على البقاء انتقلت الصفوة من تلامذته اليه، حتى صارت سامراء مثل الجزيرة الخضراء في الروحانية، وأعلى الله فيها ذكره، وأعز نصره، وصارت سامراء (دار العلم) وبيضة الاسلام، والمرجع العام لأهل الدين والدنيا، وانتشر ذكرها[٢].

وأخذت الناس ترد الى سامراء، وقصدها ذووا الحاجات زرافات ووحداناً، والكل ينتجع فضله، ويستمطر معروفه، وكان يجزل لهم العطاء، ويسبغ عليهم النعم، وكانت الأموال تنهمر عليه من شتىٰ نقاط العالم الاسلامي[٣].

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

١ـ يرىٰ البعض أن السبب رغبته في الاعراض عن الرياسة، وتخلصاً من قيودها، وطلباً للانزواء والعزلة عن الخلق[٤].

٢ـ وقيل أن سبب ذلك أنّه لمّا 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 ـ للسيد حسن الصدر: ٦، وكذلك مقدمة كتاب تكملة أمل الأمل ـ للسيد حسن الصدر: ١٨هـ٣.

(٢) الطهراني ـ هدية الرازي: ٤٦.

(٣) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٩/١.

(٤) الطهراني ـ المصدر السابق: ٤٣٩/١.

وجعل بعض أعيان النجف يفتل في الذروة والغارب لينفر الناس منه، فتضايق من ذلك، وخرج الى كربلاء في رجب سنة ١٢٩١هـ، ثم توجّه الى الكاظمية فسامراء، ودخلها في شعبان من تلك السنة، وأقام فيها أياما، ثم عزم على الاقامة فيها، وأرسل على كتبه، وأثاثه، وتبعه أصحابه[١].

٣ـ وقيل أنه تضايق 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 ـ لأنهم ضعفاء أمام أهل البلد ـ الى الايذاء والسلب.

٤ـ وقيل تعوّد الناس على طلب المال منه، وصاروا يتوقعون منه كل شيء حتى فكاك أولادهم من العسكرية ببذل البدل النقدي عنه، وكان بدل الواحد يومئذ ماية ليرة فضاق به الأمر، وعرف أن لهذه التوقعات محركاً من بعض أعيان النجف، وهذا لاعلاج له إلّا بالفرار[٣].

٥ـ ويقول البعض: (والذي يغلب على الظن أن السبب الوحيد الباعث له على الهجرة أمر وراء ذلك، هو أدق وأسمـا وأبعد غوراً ممّا يظن. وهو إرادة الانفراد، لانحياز سامراء وبعدها عن مجتمع العلماء، ومن يدّعي العلم، فيتم له فيها ما لايتم له في غيرها. والقرب من الخاصة فيه العناء والتعب، وفي البعد عنهم الراحة، واجتماع الأمر، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشتر: إنّه ليس أشد مؤونة على الوالي من الخاص[٤].

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

---

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

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

(٣) الطهراني ـ هدية الرازي: ٤٢.

(٤) السيد الأمين ـ 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 المتوارث.

والذي أراه وأستنتجه من خلال دراستي لحياة سيدنا المترجم أن مقصده من هجرته وحدة المسلمين، وبث روح التآلف بين السنّة والشيعة، وإماتة العصبيات والنعرات الطائفية والتي كانت مشتعلة ـ حينها ـ في العراق بسبب الحكم العثماني والذي كان يترنح هنا وهناك بسبب غزو الانكليز على المنطقة، ومحاولة اخراج النفوذ العثماني المنهار منها.

وحيث أن غالبية سكان مدينة سامراء من عشائر السُنّة، فكانت الأقلية الشيعية فيها تعاني من البعض التعدي والايذاء وخاصة من جهلة الناس، وأوباش المواطنين، وكذلك الزوار الشيعة الّذين كانوا يقصدون سامراء لزيارة مرقد الإمامين العسكريين ـ عليهما السلام ـ فكانوا يقابلون من بعض الأفراد بما لا يليق بروح الأُخوة الاسلامية، والتعاطف الوطني، مما سبب انكفاء من الزوار لحرم الامامين، حفاظاً على أرواحهم وأعراضهم.

وكان تخطيط مركّز من السيد الشيرازي حين شد الرحال، وحط موكبه في سامراء، والتفّ الشيعة من حوله، وكثر التردد من المسافرين عليها من شتى الأقطار الاسلامية، وخفت تلك الوحشة التي كانت تلف المدينة من قبل.

تقول المصادر:

(فعمرت سامراء به وصارت اليها الرحلة، وتردد الناس عليها، وأمّها أصحاب الحاجات من أقطار الدنيا، وعمّر فيها الدرس، وقصدها طلاب العلوم، وشيد فيها المدارس والدور... وكانت قبل سكناه فيها بمنزلة قرية صغيرة، فلما سكنها عمرت عمراناً فائقاً وبنيت فيها الدور والأسواق، وسكن فيها الغرباء، وكثر اليها الوافدون، وصار فيها عدد من طلاب العلم والمدرسين لا يستهان به... وكانت في أكثر الأوقات

محتشدة بالوافدين والزائرين)[1].

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

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

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

٣ـ بنىٰ عدة دور للمجاورين والزوار، وكانت تؤجر بقيم رمزية ممّا ساعدت على تشغيل أيدي ضعفاء وفقراء المدينة وعمالهم.

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

إنّ هدف المرحوم سيدنا المترجم كان ينصب في إطار الوحدة الاسلامية، وتصفية الأجواء بين الأُمة الواحدة من آثار الطائفية المقيتة، ورفع الحيف عن الّذين يعتدى عليهم، لا لشيء إلّا لكونهم من غير مذهب سكان البلد.

---

(١) السيد الأمين ـ المصدر السابق: ٣٠٦/٥.

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

(ومع ما بذله المترجم من الجهود 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 الأُولى.

بل في أواخر أيام وجوده كثر التعدي حتىٰ وصل اليه، وكان ذلك بتحريك ممن لهم الحكم، ومن يمت اليهم، إذ تيقنوا أنّها ستنقلب عن حالها الى حال أُخرى، فهيج ذلك من نفوسهم، فوقعت عدة تعديات على الطلاب والمجاورين، وعليه، والحاكمون يظهرون المدافعة في الظاهر، ويشجعون في الباطن، فوقع لأجل ذلك اضطراب شديد، وفتن وتعد على النفوس والأموال وغيرها، وسافر لأجل ذلك الى سامراء فقهاء النجف وعلماؤها وطلبوا اليه الخروج منها فأبىٰ، ولم تطل المدة حتى مرض وتوفي هناك)[1].

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 وإثارة النعرات الطائفية وعلى كل حال فإنّ عمله الانساني هذا أكّد على واقع الانسان المسلم المسؤول، الذي يدفعه همه الاجتماعي أن يفعل في سبيل وحدة الأُمة مهما أمكن، ولكن تقدير النتائج لم تكن من صنعه، فللظروف أحكامها، وللنفوس نوازعها، والأمراض الدفينة لايمكن برؤها بسهولة، وتبقى كامنة لاتكتشف إلّا بمجاهر حساسة، وكما يقول المثل (تحت الرماد نار مخبية، ان هيجتها توهجت وحرقت) وللأسف أن هذه النزعة الهدامة لم تمت بمرور الزمن، بل بالعكس ـ كما نراها ـ تستعر حقداً، وتشب ضراماً.

---

(١) السيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ٣٠٦/٥.

الفصل الخامس

الجانب السياسي في حياة الشيرازي

كل شخصية كبيرة دينية وغير دينية لابد ان تحدث له قضايا ضمن فترة رئاسته تعكس أثرها 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 الأُمة 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 أثرها الاجتماعي في العراق وايران[١].

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

ووصف بأن عقله السياسي كان محيراً للسياسيين وأنّ أهل العلم والسلاطين يرجعون اليه في الأُمور السياسية[٣].

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

أ ـ رفضه لاستقبال الشاه ناصر الدين:

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

---

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

(٢) د. الوردي ـ المرجع السابق: ٣/٧٧.

(٣) الطهراني ـ هدية الرازي: ٢٦.

كربلاء، خرج لاستقباله علماؤها جميعهم الى المسيب فسلّم عليهم، ومضى.

ولما ورد النجف الاشرف خرج أيضاً لاستقباله بعض علماؤه الى خان الحماد ـ في منتصف الطريق ـ، وبعضهم الى خان المصلى ـ على ثلاثة فراسخ من النجف ـ ولما دخل النجف زاره العلماء، إلّا المترجم إذ لم يخرج لاستقباله كما لم يذهب لزيارته.

ثم أرسل الشاه الى العلماء مبالغ نقدية، فقبلت منه، إلّا السيد الشيرازي فقد رفض قبولها ممّا اضطر الشاه أن يرسل وزيره حسن خان إليه معاتباً، وطالباً منه ان يزوره، فأبىٰ السيد ـ رحمه الله ـ وبعد الالحاح الشديد عليه والوسائط المتعددة، قبل السيد أن يلتقي 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 كسراً للتقليد الذي كان يتبعه المجتهدون في استقبال الملوك المسلمين[٣].

ويرى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية أنّ موقف السيد الشيرازي والتقليد الذي استحدثه أصبحت هذه الطريقة سنّة متبعة عند كبار العلماء منذ السيد الشيرازي حتى السنين المتأخرة، فإذا جاء الى النجف ملك من ملوك المسلمين، أو من هو في منزلته احجموا عن استقباله وزيارته، واذا 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 ـ أعيان الشيعة: ٣٠٥/٥ والسيد حسن الأمين ـ ثورة ايران في جذورها الاسلامية الشيعية: ٤٧ـ٤٨ طبع دار النهار ـ بيروت ١٩٧٩.

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

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

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

ويرى الاستاذ الرهيمي: أنّ دلالة هذا الموقف تمثلت في الحط 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 فعيّن وقتاً لمواجهته، ولمّا أخبر بذلك ـ وهو لم يطلب مقابلة أحد ـ رد على الرسل بالمقولة المشهورة: اذا رايتم العلماء على أبواب الملوك، فقولوا: بئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رايتم الملوك على ابواب العلماء فقولوا: نعم العلماء ونعم الملوك، فلما وصل الجواب الى الشريف بادر الى زيارته[٢].

وكيف ما كان فان سيدنا المترجم مصداق للحديث الشريف: (لاتجهل نفسك فان الجاهل بمعرفة نفسه جاهل بكل شيء)[٣].

ب ـ معالجته للفتنة الطائفية:

كما أشرت سابقاً إن مهمة السيد الشيرازي في انتقاله الى سامراء هي إماتة الطائفية الرعناء أو توحيد كلمة المسلمين الشيعة والسُنّة، وكان باعتقاده أنّ توفير الحركة الاقتصادية والعمرانية في سامراء من قبل اخوانهم الشيعة قد تخفف سعير النعرات الطائفية التي تثيرها طبقة المنتفعين من الفريقين، والّذين لاتهمهم المصلحة العامة بقدر ماتهمهم مصالحهم الشخصية، ومنافعهم الدُنيوية.

ورغم ماعمله السيد الشيرازي في سامراء من مشاريع وخدمات أدت الى تعمير المدينة وبصورة فائقة، من حيث السكن والاسواق وتحريك اليد العاملة، إلا أنّ أصحاب المطامع، وعمال الاستعمار بدؤوا في اثارة القلاقل والفتن، والتعدي على

---

(١) تاريخ الحركة الاسلامية في العراق: ١٢٧.

(٢) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٣) ري شهري ـ ميزان الحكمة: 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 ـ جرياً على عادته في عدم الاهتمام بالمسؤولين الحكوميين ـ فحقد على الميرزا، وأوغر بالشيعة في سامراء بعض المتعصبين من الاهالي والوجوه ممن ثقل عليهم توطن الميرزا في بلدهم، وعندئذ وقعت الفتنة في سامراء، واتسعت حتى وصلت الى بغداد، وتثاقل الوالي عن سماع شكوى العلماء وطلاب العلوم في سامراء، بل منع من إعلام السلطان عبد الحميد، ممّا إضطر السيد الشيرازي أن يرسل مَنْ يمثله الى إيران لاعلام السلطان من هناك، ووضع الشاه ناصر الدين بالصورة المأساوية التي حلت بطلاب العلوم المهاجرين وسكان سامراء من الشيعة.

وتغاضى الشاه بادىء الأمر من إثارة الموضوع والنصرة لهم، وارسل لهم بعض الاسعافات معتقداً أنّ ذلك سيخفف وطأة الأمر، ولكن ممثل السيد الشيرازي أوصل الخبر الى السلطان، فأقام الدنيا وأقعدها ـ على حد قول الرواية ـ، حتى اطفاء النائرة، وقمع الفساد وعاقب المسؤولين بعقاب صارم[٢].

وحاول القنصل الانكليزي في بغداد أن يستغل الموقف لصالح دولته، وليثيرها عجاجة على الحكم العثماني فسافر الى سامراء لتسعير 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، لانّه والحكومة العثمانية على دين واحد، وقبلة واحده، وقرآن واحد...)[٣].

---

(١) السيد الأمين ـ المصدر السابق: ٣٠٦/٥.

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

(٣) الرهيمي ـ المصدر السابق: ١٢٨ عن علي البازركان ـ الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية: ٤ طبع بغداد ١٩٥٤.

(ويبـدو واضحاً أنّ أهمية هذا الموقف كانت تتجلى آنذاك بتجاوز الفتنة، وابداء الحرص على وحدة الجماعة الاسلامية، رغم الخلاف المذهبي مع الدولة العثمانية، وقـطع الـطريق على تدخلات القناصل الاوروبيين، وخاصة الانكليز الذين كانوا ينشطون لإقامة اوسع العلاقات مع القيادات الاجتماعية والاعيان في المدن والريف)[١].

ج ـ قضية التنباكو:

هذه القضية من أهم القضـايا السـاخنة التي تعرضت لها مرجعية الامام الشيرازي، وكان موقفه الجرىء يمثل انتفاضة عارمة ضد السلطة حينذاك، وأكدت أنّ (سلطان الدين أقوىٰ من كل سلطان)[٢].

تحدثنـا المصـادر: بأنّ ناصـرالدين شاه القاجاري عقد اتفاقية مع شركة انكليزية باحتكار (التبغ الايراني)، وأثّر هذا الامتياز للشركة الأجنبية على الحركة التجارية الداخلية والسوق المحلية، وكلّما حاول الأهالي إثناء الشاه عن عقد هذه الاتفاقية لم يجد نفعاً، وأصر على إبرامها وتنفيذها. وتنص هذه الاتفاقية على أن تتولى 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 الاشتياني ـ قدس سره ـ، وأدرك علماء إيران أن توفير فرصة أكبر لنجاح الانتفاضة الشعبية من أجـل الغاء الاتفاقية يتطلب دعم وتأييد المرجع الأعلى للشيعة السيد الشيرازي، فأرسل عدد منهم برقيات اليه طالبين منه دعمهم، فرد عليهم طالباً منهم

---

(١) الرهيمي ـ المصدر المتقدم: ١٢٨ عن البرت حوراني ـ الاصلاح العثماني والمشرق العربي: ٩٠ـ٩١.

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

(٣) حرز الدين ـ معارف الرجال: ٢٣٥.

توضيحاً أكثر لمطالبهم[١].

كما أرسل السيد الشيرازي ـ في الوقت نفسه ـ رسائل عديدة الى الشاه يطالبه فيها بـ (الاستجابة للرعية في الغاء الاتفاقية) [٢]. غير أنّه عندما يئس من إقناعه بالغائها، أصدر فتواه الشهيرة، والتي كان نصّها:

بسم الله الرحمن الرحيم

«استعمال التنباك والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله كمن حارب الإمام عجّل الله فرجه. محمّد حسن الحسيني الشيرازي»[٣]، وتحدثنا المصادر بأنّ هذه الفتوى كانت بمثابة (القنبلة) من حيث تأثيرها على المجتمع الإيراني فقد تم استنساخها بمائة ألف نسخة، وزعت في مختلف انحاء إيران وتليت من على المنابر في المساجد والحسينيات[٤].

أمّا أثر هذه الفتوى فتقول الرواية:

إنّ جميع أهالي إيران تركوا التدخين، وكسروا(النارجيلات) وكل آلة تستعمل للتدخين في بلاد إيران، حتى أن نساء قصر الشاه كسرن آلات التدخين في القصر، وعرف الشاه هذه الحقيقة التي لم يتصورها لحظة ما، بأنّ قوة المرجع الديني أقوى من سلطته.

---

(١) ذكرت بعض المصادر نص البرقية الجوابية من قبل السيد لعلماء طهران، وهو:

(برقيات العلماء وصلت الّي، وأنا أشكر مساعيكم وأصدق أقوالكم غير أني لا أعتمد على طريق الوصول ـ وهي البرقية ـ فان كتبتم الي بتفصيل ما في البرقيات يقطع يد الأجنبي عن ايران بتاتاً، وعود أمر الدخانية الى ما كان سابقاً).

انظر: الرهيمي ـ المصدر السابق: ١٢٩ هامش ٥٩ عن ذبيح الله المحلاتي ـ مآثر الكبراء في تاريخ سامراء: ٧٧/٢ طبع النجف ١٣٦٨هـ.

(٢) د. الوردي ـ المصدر السابق: ٩٣/٣.

(٣) الرهيمي ـ المصدر السابق: ١٢٩.

(٤) د. الوردي ـ المصدر المتقدم: ٥٩/٣.

إنّ ملايين من المتعاطين للتنباك ـ حينذاك ـ في إيران تركوا التدخين امتثالاً لأوامر الإمام الشيرازي، وكانت النتيجة المباشرة للفتوىٰ والانتفاضة إرغام حكومة الشاه على الغاء الاتفاقية، فإن نتائجها الفكرية والسياسية في إيران والعراق كانت بعيدة الأثر، واضطر الشاه الى فسخ الإتفاقية، ودفع خسارة الشركة[١].

وبالرغم من أنّ قضية (التنباك)، قد حصلت في إيران، وأن ما أسفر عنها من تفاعلات ونتائج أثّرت بشكل أساسي في المجتمع الايراني، فقد كان لها صدىٰ قوياً في العراق، ولاسيما في المناطق والمدن الشيعية، الذي كانت من بين اسبابه تشابك العلاقات بين هذه المناطق والمدن وإيران، وانعكاس الأحداث عليها، وكذلك بسبب التدخل للمرجع الأعلى ـ الذى مقره في العراق ـ في القضية، وتزعمه للإنتفاضة.

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

وهكذا مثلت الفتوىٰ التي أصدرها الإمام الشيرازي، وتدخله المباشر في قضية التنباك، والانتفاضة المتولدة عنها، إحدىٰ أهم المواقف والنشاطات الفكرية والسياسية للعلماء المسلمين الشيعة في العراق في أواخر القرن التاسع عشر، وشكّلت مظهراً رئيسياً من مظاهر الاتجاه الثقافي الفكري السياسي الاسلامي الذي مهّد لقيام الحركة الاسلامية في العراق أوائل القرن العشرين[٢].

د ـ استغاثة الأفغاني بالسيد الشيرازي:

وقبل أن أختم الحديث عن قضية التنباكو لابد من الاشارة الى أن بعض المصادر تشير بقولها ولعل ممّا زاد في تأثير هذه القضية على العراق الدور الذي قام به

---

(١) السيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ٥/ ٣٠٧.

(٢) الرهيمي ـ المصدر السابق: ١٣٠ـ١٣١.

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 أُبعد حديثاً من إيران، قد وصل البصرة، ومن هناك كتب بالتعاون مع المجتهد السيد علي أكبر الشيرازي ـ أحد زعماء الانتفاضة ـ الذي كان قد تسلل الى البصرة من إيران رسالة موجهة الى الإمام السيد حسن الشيرازي في سامراء[٤]، يذكران له فيها مظالم الشاه الكثيرة للشعب الايراني، لكن ما أن شاع أمر هذه الرسالة ـ بسبب مضمونها التحريضي ـ بين الناس في العراق حتى سارعوا الى استنساخها وتداولها وتوزيعها على كثير من المدن العراقية، ولا سيما العتبات المقدسة، وقد كان لها تأثير كبير بشكل خاص في مدينة النجف[٥].

ويرىٰ الأمير شكيب ارسلان[٦]: انّ النداء الذي ارسله الأفغاني الى الإمام الشيرازي من أعظم أسباب الفتوىٰ التي أفتاها الإمام ببطلان امتياز الاتفاقية

---

(١) جمال الدين بن السيد صفدر الحسيني الهمذاني الأسدآبادي، الشهير بالسيد جمال الدين الأفغاني، ولد ١٢٥٤هـ في أسد آباد من توابع همدان وتوفي عام ١٣١٤هـ أو ١٥ في استانبول ودفن في مقبرة المشايخ، والتي تختص بقبور الأولياء والعلماء على مقربة من جامع التشويقية.

ترجمه بالتفصيل السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة: ٤/٢٠٦ـ٢١٦.

(٢) الظاهر أنه السيد علي أكبر فال أسيري شيرازي، أحد العلماء المجاهدين في شيراز ، والذي كان له دور رئيسي في اثارة الرأي العام الايراني ضد الشاه حينذاك، وقد اختطفه عمال الشاه، وأبعد الى بوشهر ثم الى البصرة، والتقى هناك بالسيد جمال الدين الأفغاني. راجع لزيادة الاطلاع في هذا الموضوع: الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ٢٤٢ـ٢٧٣.

(٣) الرهيمي ـ المصدر السابق: ١٣٠.

(٤) ذكر نص الرسالة المرحوم السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة : ٤/٢١٣ـ٢١٥.

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

(٦) المرحوم الأمير شكيب أرسلان من الشخصيات اللبنانية الأدبية المعروفة، وقد علق على كتاب (حاضر العالم الاسلامي) ـ تأليف لوتروت ستودارد الأمريكي ـ تعريب: الأستاذ عجاج نويهض.

الانكليزية ـ الايرانية بشأن احتكار التبغ الايراني.

ويقول المرحوم السيد محسن الأمين في تعليقه على قول ارسلان:

ولكن الحقيقة أنّ الميرزا الشيرازي افتىٰ بتحريم تدخين التنباك حينما بلغه إعطاء الامتياز الى 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 الى شخص أن يسندوا كل وقائع العالم له[1].

* * *

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

كما أكد السيد الأمين مرة أخرى هذا المعنى في ترجمة السيد الشيرازي نفسه المثبتة في (أعيان الشيعة: ٥/٣٠٦) بقوله:

لما نفى الشاه ناصر الدين القاجاري السيد جمال الدين الأسدآبادي الحسيني من ايران ووصل بغداد أرسل الى المترجم (السيد الشيرازي) وهو في سامراء كتاباً يذم فيه الشاه، ويبالغ في سبه وشتمه، ويستنجد بالمترجم عليه، وقد ذكرنا الكتاب في ترجمة السيد جمال الدين في حرف الجيم من هذا الكتاب، وكنا يومئذ في النجف، ولم نسمع أن المترجم فاه في ذلك بكلمة، لأنه كما قال القائل:

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

الفصل السادس
حياته العلمية

حين وصل الإمام الشيرازي بعد وفاة أُستاذه شيخ الطائفة المحقق الأنصاري الى مركز المرجعية والرئاسة العامة، لم تشغله عن ممارسة عمله العلمي، ومركزه كفقيه، ومجتهد، ومقلد، وكان يحرص ـ رضوان الله عليه ـ 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، فانّنا نحاول أن نحصرها في الجوانب التالية:

أولاً ـ 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 الّذين 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: ثنيت لهذا الإمام(الهاشمي) العظيم وسادة الزعامة والإمامة وأُلقيت اليه مقاليد الأُمور، وناط أهل الحل والعقد ثقتهم بقدسي ذاته ومرسوخ علمه، وباهر حلمه وحكمته، وأجمعوا على تعظيمه وتقديمه، وحصروا التقليد به، فكان للأُمة أباً رحيماً تأنس بناحيته، وتفضي اليه بدخائلها، وكان للدين الاسلامي والمذهب الإمامي قيّماً حكيمًا [1].

وقال المرحوم الحجة المحقق السيد حسن الصدر عنه:

---

(١) مقدمة كتاب (تكملة أمل الآمل ـ للسيد حسن الصدر): ٢٠ـ٢١.

أفضل المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء والمحدثين، والحكماء والمحققين من الأُصوليين، وجميع المتفننين حتىٰ النحويين والصرفيين فضلاً عن المفسرين والمنطقيين[١].

ويتحدث المرحوم الحجة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني عن المجدد الشيرازي، فيقول:

أعظم علماء عصره وأشهرهم، وأعلى مراجع الإمامية في سائر الأقطار الاسلامية بوقته[٢].

من النصوص المتقدمة في حق سيدنا الامام الشيرازي نستنتج ـ الآتي:

أ ـ إن مكانة السيد الشيرازي العلمية بلغت درجة الاعتقاد من لدن علماء عصره، وخاصة أقرانه ممن تتلمذ على الامام الراحل المحقق الأنصاري، وأنّه هو الطليعة والمقدّم بين علماء عصره، ولا يغرب عن بالنا شهادة أُستاذه المحقق الأنصاري في حقه حين قال لأحد خاصته أنه يدرس لثلاثة أشخاص، أولهم السيد الشيرازي. وقبل هذا تشير المصادر أن المرحوم الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر أشار الى اجتهاد الميرزا الامام الشيرازي ضمن كتاب أرسله الى حاكم مملكة فارس، ونصه:

بسم الله والحمد لله تعالى شأنه، ثم السلام على ولدنا وقرة أعيننا، فخر الأقران، وجوهرة الزمان، وانسان عين الانسان جناب الأعظم حسين خان سلّمه الله تعالى وابقاه، وزاد في عمره وعلاه.

أما بعد: فالمعلوم لدى جنابك أن ولدنا، وقرة أعيننا الأمين المؤتمن جناب الميرزا محمد حسن سلّمه الله تعالى وأبقاه، ممن يهمنا أمره، ومن اولادنا وتلاميذنا الفضلاء الذين وهبهم الله سبحانه ملكة الاجتهاد، مقرونة بالرشاد والسداد، وممن اختاره علماً للعباد، وأميناً في البلاد، ومروّجاً لمذهب الشيعة،وكفيلاً لأبنائهم، فالمرجو

---

(١) الطهراني ـ نقباء البشر: ١/٤٤٠ عن التكملة للمرحوم السيد الصدر، قسم المخطوط.

(٢) الطهراني ـ المصدر المتقدم: ١/٤٣٦.

الاعتناء بأموره وملاحظة جميع متعلقاته، فانه أهل لذلك، بل فوق ما هنالك، مضافاً الى رجوع أموره الينا، ونحن أوقفناه في هذه الأماكن ليكون لك من الداعين، ولينتفع به كافة الطلبة والمشتغلين، فاللازم كمال الاعتناء بأُموره، وادخال السرور عليه وعلينا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، واننا لا ننساك من الدعاء عند مرقد سيد الأوصياء عليه السلام .

الراجي عفو ربه الغافر خادم الشريعة

محمد حسن بن المرحوم الشيخ باقر[1].

هذه الرسالة لم نعثر على تاريخ صدورها، ولكن إذا عرفنا أن السيد الشيرازي ورد النجف الأشرف عام ١٢٥٩هـ للتحصيل المؤقت، لعزمه على العودة الى بلاده في إيران، ولكنه التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجواهر وبقي معه فترة من الزمن يستفيد من مجلسه، وينتهل من صافي علمه، والظاهر أن السيد الشيرازي بلغ أُستاذه المعظّم برغبته في العودة الى بلاده لافادة الأُمة، 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 الى درس المحقق الأنصاري، ولازمه واختص به حتى وفاته، ثم انتقلت المرجعية له من بعده. وكيفما كان فالمرحوم الشيخ صاحب الجواهر شهد له بالاجتهاد، وكذلك المرحوم المحقق الأنصاري.

ب ـ إن كبار علماء النجف الأشرف ـحينذاكـ اجتمعوا واختاروا سيدنا المرحوم الامام السيد الشيرازي مرجعاً دينياً، واماماً للجماعة، وأُستاذاً للدرس، وقد مرت الاشارة اليه، ومعنىٰ ذلك أن الأُسس الثلاثة للزعامة الدينية العامة قد عهدت اليه.

ج ـ إنّ الكلمات القصار من العلماء الأعلام والمراجع العظام تحمل في طياتها

---

(١) الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ٣٤ـ٣٥.

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

ثانياً ـ 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 والمكروه، فهو واجب على كل مكلّف لا يتمكن من الاجتهاد، أو الاحتياط.

وهذه الرتبة ـ الوصول الى درجة رجوع المقلدين له ـ لا يمكن بلوغها إلّا بالأعلمية ـ وفسرت الأعلمية هنا: أن يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط[٢]، ولا شك أن الأخذ بفتوىٰ الأعلم يحصل فراغ الذمة من الأمر المكلّف به يقيناً بعد العلم بانشغال الذمة اليقيني بالتكاليف الالزامية[٣].

وسيدنا المترجم نرىٰ أنه اختير ـ بعد وفاة أُستاذه المحقق الشيخ مرتضى الأنصاري ـ لمركز التقليد، والتدريس والصلاة من قبل مبرزي تلامذة الشيخ الأنصاري الذين شهد لهم الشيخ بالمرتبة العلمية، ـ كما مر علينا ـ، ثم ثنيت 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 الأنصاري، ففاق جميع أصحابه، ولازمه ملازمة ظله حتى قضى الإمام الأنصاري نحبه، واضطرب الناس في تعيين المرجع العام بعده، فكان هو المتعيّن في نظر الأعاظم الأساطين من تلامذة ذلك الإمام أعلى الله مقامه[٤].

---

(١) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٣٨/١.

(٢) السيد محمد تقي الحكيم ـ الأُصول العامة للفقه المقارن: ٦٥٩.

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

(٤) مقدمة كتاب تكملة أمل الآمل ـ للسيد حسن الصدر: ١٩.

ويوضح المرحوم الحجة المحقق السيد محسن الأمين هذا الحدث الهام بقوله:

وانتهت اليه رئاسة الإمامية الدينية العامة في عصره، وطار صيته، واشتهر ذكره، ووصلت رسائله التقليدية وفتاواه الى جميع الأصقاع، وقلّد في جميع الأقطار والأمصار في بلاد العرب، والفرس، والترك، والهند، وغيرها، وكان في عصره من أكابر العلماء المجتهدين المقلدين من العرب، والفرس، والترك أمثال:الشيخ محمد حسين، والشيخ محمد طه نجف، والسيد حسين الكوهكمري، والشيخ حسن المامقاني، والملّا محمد الشربياني، والملّا محمد الايرواني، والشيخ زين العابدين المازندراني الحائري، والميرزا حسين بن الميرزا خليل الطهراني، وغيرهم، لكن جمهور الناس كان مقلّداً له[1].

إن المرجعية العامة التي ينقاد المسلمون الشيعة لها في الأقطار الاسلامية فيها مغزىً كبير في العرف الاجتماعي الديني، فالشيعة الإمامية ترىٰ المرجع الأعلى، هو القائد الذي يمكنه تحديد سياسة الأُمة، وتعيين مصلحتها الدينية، وهو الذي يملأ منطقة الفراغ في الأُمور التي تحتاج الى موقف شرعي يضمن حقوق الأُمة وسلامة البلاد. ومن هنا فهو منصب ديني تمتد جذوره للإمامة الحقة في العقيدة الاسلامية. وسوف نلحظ انعكاس مكانة الإمام المجدد السيد الشيرازي، حين أعلن موقفه من القضايا الوطنية السياسية الساخنة التي اجتاحت الأُمة الاسلامية خلال مرجعيته الرائدة.

ثالثاً ـ آثاره العلمية، ونتاجه الفكري:

الوجه الآخر للجانب العلمي من حياة سيدنا الإمام الشيرازي هو انتاجه الفكري الذي يمثل طابعه الفقهي والأُصولي، وهما النقطة المركزية التي يلزم الوقوف عندها، ولغرض ابراز معالمها العلمية وقيمها الفنية.

ومن المعلوم أن انشغال الإمام الشيرازي بالزعامة العامة والرئاسة

---

(١) السيد الأمين ـ المصدر السابق: ٥/٣٠٤ـ٣٠٥.

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

وكما تحدثنا الروايات بأن درس الامام الشيرازي كان يحضره فحول العلماء وكبار المحصلين، بحيث أصبحت حوزته العلمية تضاهي حوزة أُستاذه المحقق الامام الشيخ مرتضى الأنصاري، وحتى بلغ الحال بأن يقول هو لأحد خاصته من العلماء أن حوزة درسنا أحسن من حوزة درس شيخنا الأنصاري[1]، وهذاالقول ـ إذاصحّ منه ـ لا يمكن أن يطلقه مثل السيد الشيرازي ما لم يكن واثقاً من أن الذين يحضرون درسه من الطبقة الفاضلة، والمشار اليها في الميدان العلمي بالبنان.

والحقيقة حين نرجع الى قائمة أسماء تلاميذه الذين يصلون الى قرابة الأربعمائة ونرى فيهم ـ حسبما تترجم المصادر ـ من عليّة الفضلاء، وبعضهم من المراجع المشهورين المعروفين بالحوزة العلمية وممن تسنموا مركز الزعامة والمرجعية من بعده، وكان من المنتظر أن تكون ـ على الأقل ـ أفكاره العلمية مضمنة تقريرات وبحوث هذا العدد الغفير من طلابه، ولكن ويا للأسف لم نحصل إلّا على القليل منها ـ كما سنذكرها ـ مع أن المصادر تشير الى أن حلقة درس المجدد الشيرازي كان يحضرها المحصّلون الكبار من العلماء «ولذلك كثر المقررون لدرسه على الطلاب الآخرين المتوسطين وغيرهم»[2].

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

---

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

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

أـ مؤلفاته:

المصدر الرئيسي لهذه المؤلفات هو المرحوم السيد محسن الأمين [١]، وهي:

١ـ كتاب في الطهارة الى الوضوء ـ فقه ـ

٢ـ رسالة في الرضاع ـ فقه ـ

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

٤ـ رسالة في اجتماع الأمر والنهي ـ أُصول ـ

٥ـ تلخيص افادات أُستاذه الأنصاري في الأُصول من أوله الى آخره.

٦ـ رسالة في المشتق ـ مطبوعة ـ وسمّاها المرحوم الطهراني بإسم «التقريرات» في مسألة المشتق لبعض تلاميذ المجدد الشيرازي، طبعت ضمن مجموعة صغيرة في إيران عام ١٣٠٥هـ [٢].

٧ـ حاشية على نجاة العباد، وعلى حاشية الشيخ مرتضى لعمل المقلدين، مطبوعة معها [٣].

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

هذه هي المؤلفات التي انفرد بها السيد الأمين بذكرها ونسبها الى سيدنا المترجم، في حين لم أر المحقق الطهراني يشير في كتابه الجليل «الذريعة الى تصانيف الشيعة» الى أي من هذه الكتب عدا السادس. في حين ورد ذكرها في كتابه «ميرزا شيرازي »بعنوان «ملحقات» وليس من اصل الكتاب ، والظاهر ان الجهة التي ترجمت الكتاب من الأصل العربي أضافت القسم الأول من الملحقات، وهو ما يخص تأليفات الإمام الشيرازي، وقد أُشير الى أنه مقتبس عن ما كتبه المرحوم الحجة السيد محسن الأمين في (أعيان الشيعة: ٣٠٨/٥)ـ وقد مرت الاشارة الى ذلك أكثر من مرة ـ.

---

(١) السيد الأمين، المصدر المتقدّم ٣٠٨/٥.

(٢) الذريعة الى تصانيف الشيعة: ٣٧٢/٤.

(٣) الطهراني ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة: ٢٢٧/٦.

ب ـ تقريراته:

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

«اصطلح 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 الملّا محمد الشربياني (من تلاميذ الامام الشيرازي في النجف) يقرر درس أُستاذه السيد حسين الترك، حتى عرف بالملّا محمد المقرر.

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

ودوّن 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، فدوّن درس أُستاذه (السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي المتوفي عام ١٢١٢هـ) في الحديث حينما كان يدرس في كتاب الوافي».

ثم أضاف المرحوم السيد الأمين:

« وهذا تعداد ما دوّن من فتاوي المترجم وأبحاثه:

١ـ مائة مسألة من فتاواه الفارسية، جمعها الشيخ فضل الله النوري، مطبوعة.

٢ـ مجموعة من فتاواه بالعربية، عندي نسخة منها.

٣ـ بحثه في الأُصول من أوله الى آخره دوّنه الشيخ علي الروزدري، وسمّاه

الطهراني[١]، (آخوند مولى علي دزدري). ووصفه من أعاظم تلاميذ الميرزا.

٤ـ بحثه في الأُصول، دوّنه السيد محمد الأصفهاني بنمط متوسط. وقال عنه المرحوم الطهراني: انه توفي ١٣١٦هـ في النجف وكانت حلقة درسه في حدود ٥٠٠ شخص من أفاضل الحوزة العلمية[٢].

٥ـ بحثه في الأُصول والفقه دوّنه السيد ابراهيم الدامغاني في مجلدين. وقال المرحوم الطهراني عنه: التقريرات للسيد ابراهيم الدامغاني الخراساني، المتوفى بالنجف ١٢٩١هـ في مجلدين: أحدهما في الفقه، والمهم من مباحث العبادات والمعاملات. والآخر في كثير من مباحث الأُصول. كلاهما من تقرير بحث أستاذه آية الله السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي.

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

رأيت مجلده الفقهي في خزانة كتب سيدنا أبي محمد الحسن صدر الدين والمجلد الآخر المختص بـ«أُصول الفقه» إنتقل بالبيع الى السيد محسن السيد حسين السيد رضا السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي[٣].

٦ـ بحث في الأُصول دوّنه الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي وسماه ذخائر الأُصول.

قال المرحوم الطهراني:

ذخائر الأُصول: للشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي النجفي، المتوفى بها حدود ١٢٩٠هـ كتبه من تقرير بحث أُستاذه الأنصاري في ١٢٦٢هـ من مباحث الألفاظ والأدلة العقلية.

---

(١) ميرزا شيرازي: ١٦٥ وفي الذريعة: ٣٧٩/٤ سماه الآخوند المولى علي الروزدري.

(٢) المصدر المتقدم: ١٨٥ـ١٨٦.

(٣) الذريعة ٣٦٧/٤ و ٢٠١.

رأيت نسخة خط المؤلف في مكتبة سيدنا الصدر[١].

٧ـ تقارير من أبحاثه للشيخ باقر حيدر. وهو كما جاء في وصفه من أفاضل طلاب الإمام الشيرازي، وقد توفي عام ١٣٣٣هـ وهو في طريقه للجهاد ضد الانكليز[٢].

٨ـ تعريب معاملات الوحيد البهبهاني، للشيخ حسن علي الطهراني، مطبقاً لها على آراء أُستاذه المترجم[٣].

وأضاف المرحوم الطهراني بعض الأبحاث الى ما تقدم[٤] نذكرها توخياً للفائدة.

٩ـ التقريرات: للشيخ الميرزا ابراهيم بن المولى محمد علي بن أحمد المحلاتي الشيرازي، المتوفى بها في ١٣٣٦هـ. مجلد في المهم من مباحث الفقه والأُصول، من تقرير بحث أُستاذه آية الله المجدد الشيرازي كان من أجلاء تلاميذه[٥].

١٠ـ التقريرات: للسيد حسن بن السيد اسماعيل الحسيني، القمي الحائري، المتوفى بعد ١٣١٥هـ من جملة تصانيفه تقرير بحث أُستاذه المجدد الشيرازي في قاعدة السلطة، والأحكام الوضعية، وقاعدتي التسامح والضرر، كلّها في مجلد بخطه

---

(١) المصدر السابق: ١٠/٥.

(٢) الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ١١٦ والذريعة: ٢١٥/١.

(٣) ذكر الشيخ الطهراني في (الذريعة: ٣٧٦/٤) هذا الكتاب بالشكل التالي:

«التقريرات للفقيه الورع الحاج الشيخ حسن علي بن المولى محمود التبريزي الأصل، الطهراني المولد والمنشأ، السامرائي الاشتغال، نزيل مشهد الرضا عليه السلام، والمتوفى بها في ٤ رمضان ١٣٢٥هـ وهو من تقريرات أُستاذه آية الله المجدد الشيرازي من أول البيع الى آخر الخيارات، وقد استنسخ بعضه الحاج آغا رضا الفقيه الهمذاني».

(٤) ويرى المرحوم السيد الأمين: أن بعض معاصريه من الكتّاب ذكر جملة من مؤلفات تلاميذ السيد الامام الشيرازي، وفيهم من الأجلاء الفحول مدعياً أنها من تقريرات السيد الشيرازي، ويقول بعد ذلك:

ونرى أن في ذلك هضما لحقوقهم، وليس كل من استفاد من أُستاذ، وألف ينسب ما في تأليفه الى أُستاذه، ولعل بعض المؤلفات السابقة هي من هذا القبيل. راجع: (أعيان الشيعة: ٣٠٨/٥).

(٥) الذريعة: ٣٨٦/٤.

فرغ منه في عام ١٣٠٣هـ، وعلى ظهره تقريظ السيد أبي القاسم الاشكوري.

يقول المرحوم الطهراني: رأيت هذا المجلد عند السيد حسين خير الدين الهندي بكربلاء[١].

١١ـ التقريرات: لصاحب مصباح الفقيه شيخنا الحاج آقا رضا بن المولى محمد هادي الهمذاني النجفي، المتوفي بسامراء في ١٣٢٢هـ هو من تقرير بحث أُستاذه سيدنا آية الله الشيرازي من أول البيع الى 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، وجددتهما عن كتابته.

ومجلد آخر من تقريرات بحث أُستاذه المذكور في أُصول الفقه موجود عند ولده الآقا محمد بهمدان[٢].

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

يقول المرحوم الطهراني: رأيت الكتاب في مكتبته الموقوفة والمتولي عليها ولده الجليل السيد رضا الهندي[٣].

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

---

(١) المصدر السابق: ٤/٣٧٥ ونقباء البشر: ١/٣٨٣.

(٢) الذريعة: ٤/٣٧٦ـ٣٧٧.

(٣) المصدر السابق: ٤/٣٨٥ـ٣٨٦.

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

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

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

وكانت نسخة منها عند السيد جعفر بن السيد محمد باقر بن أخ السيد هاشم، اشتراها منه[١].

١٤ـ تقريرات السيد الشيرازي في التعادل والتراجيح كتبها المرحوم الشيخ حسن بن الشيخ كاشف الغطاء[٢].

١٥ـ تقريرات درس السيد الشيرازي، كتبها المرحوم السيد محمد الهندي النجفي[٣].

١٦ـ التعادل والتراجيح:للشيخ عباس بن الشيخ حسن بن الشيخ الأكبر كاشف الغطاء النجفي المتوفى بها في ١٨رجب عام ١٣٢٣هـ كتبه من تقرير بحث آية الله الشيرازي قبل مهاجرته الى سامراء[٤].

وينقل السيد الأمين بأنه ما وردت عليه(أي السيد الشيرازي) مسألة أو أراد الخوض في بحث إلّا 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) الذريعة: ٤/٣٨٦ـ٣٨٧ .

(٢) الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ١٥٢.

(٣) الطهراني ـ المصدر السابق: ١٩٣.

(٤) الطهراني ـ المصدر السابق: ٢٠٣.

في دجلة[١].

ويعقب السيد الأمين على ذلك:

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

ولعل الأوراق التي كانت تلقى في دجلة كانت في غير المسائل العلمية» [٢].

رابعاً ـ حلقة درسه:

ومفردة أُخرى لها حسابها في عالم التقييم العلمي، تلك هي الواجهة الدراسية، فكلّما كانت واسعة تجمع أكبر عدد من طلاب العلوم تدل دلالة واضحة على مركزية الأُستاذ المحاضر، ـ كما يقول المثل ـ: (والمورد العذب كثير الزحام).

وحين نرجع الى المصادر التي تترجم الإمام الشيرازي نراها تصل بعدد تلاميذه الى قرابة أربعمائة شخص، وكلهم من مختلف الأقطار الاسلامية ولهم مكانتهم العلمية والاجتماعية.

وقسّمهم المرحوم الحجة المحقق الشيخ آقا بزرك الطهراني الى ثلاثة أقسام:

الأول ـ طلاب العلوم الذين أدركوا عهد المحقق الإمام الشيخ الأنصاري، وبعد وفاته حضروا درس السيد الشيرازي، لتكميل علومهم الدينية.

الثاني ـ الطلاب الذين اختصوا بالميرزا الشيرازي في النجف الأشرف، وانتقلوا الى سامراء معه، ودرسوا عليه.

الثالث ـ الطلاب الذين حضروا الى درس السيد الشيرازي في أواخر ايّامه بسامراء، وحملوا تراثه العلمي من بعده.

وأغلب هؤلاء انتشروا 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 ـ ميرزا شيرازي: ٩٤ (فارسي).

ومع مكانته العلمية فانّه ـ رضوان الله عليه ـ ما كان يقدم محاضراته لطلابه إلاّ ويعدّ لها،ويكتبها ويعلق عليها ما يمكن أن يقال فيها من نقض وابرام قبل أن يباحثها، ويقدمها لطلابه.

والخصلة الأُخرى التي كان يتبعها مع رواد مجلسه من أهل الفضل والعلم، وخاصة تلاميذه أنّ المسائل التي يستفتىٰ بها، في الغالب يطرحها للمناقشة والمذاكرة، ويحرص على أن يعرف رأي كل واحد من الحاضرين فيها، وهو بذلك يستفيد أمرين:

الأول ـ الاطلاع على مقدراتهم العلمية، وأفكارهم من خلال المناقشات التي تدور بين الحاضرين حول المسائل المستفسر عنها.

الثاني ـ لعل في آرائهم وأفكارهم شيئاً جديداً يستفيده منهم، ولم يخطر بباله، وهذه منتهى الدقة العلمية[١].

ومما ينقل أنّه كان يظهر الاهتمام الكثير بحلقة درسه أمام بعض خاصته، لأنها تضم عدداً كبيراً من أهل الفضل والعلم، حتى حكي عنه أنّه قال مرة لأحد المقربين له: بأنّ حوزة درسنا أحسن من حوزة درس شيخنا الأنصاري[٢].

وترىٰ بعض المصادر: أن عدداً كبيراً من الأئمة والأعلام قد تخرجوا على يده، فقد ربى خلقاً كثيراً، منهم جماعة من المجتهدين وصلوا لمنصب الزعامة والتقليد والرئاسة العامة من بعده، حتى قيل: أنه اتفق له من هذا القبيل مالم يتفق لشيخه الأنصاري[٣].

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

---

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

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

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

التأليف[١].

وخلاصة القول في هذا الصدد:

فان مجلس بحث السيد المجدد الشيرازي كان مزدحماً بالعلماء والمدرسين، وكان يختار مما يستفتى به من المسائل الشرعية من سائر الأقطار الاسلامية موضوعاً يباحث به تلاميذه[٢].

بالاضافة الى المواضيع الرئيسة من أبواب الفقه، والتي كانت مدار حديثه اليومي.

ولم يكن مبعثه هذا إلّا الاهتمام بطلابه، ورغبته في اطلاعهم على المسائل الهامة التي تبتلىٰ بها الأمة، وتضطر للاستفسار عنها، كما أنّ رغبته الأكيدة أن يبنى جوابه على دراسة وبحث. كل ذلك تورعاً، ووثوقاً باصدار الفتوى[٣].

خامساً ـ قبس من تلاميذه:

ولقد أشرت فيما سبق أنّ المرحوم الطهراني ذكر أسماء (٣٧٢) شخصاً ممن تتلمذ على السيد الإمام الشيرازي سواء في النجف الأشرف، أو سامراء[٤].

وإذا حاولنا ذكرهم بالتفصيل، فقطعاً سوف يخرجنا عن الالتزام بالإيجاز الذي توخيناه 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 ـ المصدر السابق: ٣٠٨/٥.

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

(٣) حرز الدين ـ المصدر السابق: ٢٣٧/٢.

(٤) يمكن الاطلاع على أسماء طلاب السيد الشيرازي بالعدد المشار اليه في كتاب المرحوم الطهراني ـ ميرزا شيرازي: ٩٥ـ٢١٢. وقد جاء في مقدمة الفصل الذي تناول فيه ذكرهم بأنه أشار الى تراجمهم مفصلاً في الجزء الأخير من كتابه (طبقات أعلام الشيعة) والمعروف بـ(نقباء البشر في القرن الرابع عشر) وهذا الجزء لم يطبع أو طبع ولم أطلع عليه .

(٥) أعيان الشيعة: ٣٠٨/٥.

١ـ السيد ابراهيم الدامغاني الخراساني المتوفى عام ١٢٩١هـ وهو من قدماء تلاميذه، وقد ألّف من تقرير بحثه مجلدين: أحدهما في الفقه والآخر في الأُصول.

٢ـ السيد إبراهيم بن مير محمد علي الدرودي الخراساني الكاظمي المتوفى عام ١٣٢٨هـ وكان من الملازمين لدرس السيد حتى آخر عمره، وأقام أخيراً في الكاظمية.

٣ـ الميرزا إبراهيم الشيرازي.

٤ـ الميرزا إبراهيم بن مولى محمد علي بن أحمد المحلاتي الشيرازي المتوفى بعد عام ١٣١٦هـ من العلماء الأجلاء.

٥ـ ملّا أبو طالب كزازي السلطان آبادي، المتوفى عام ١٣٢٩هـ، وصف بأنه عالم فاضل متقي.

٦ـ ميرزا أبو الفضل ابن ميرزا أبو القاسم، المعروف بـ كلانتري نوري طهراني، من أهل الفضل والعلم والتاريخ والرجال والأدب، توفي عام ١٣١٧هـ.

٧ـ الشيخ اسماعيل الترشيزي المشهدي، المتوفى بعد عام ١٣٢٠هـ من العلماء الأجلاء.

٨ـ السيد اسماعيل السيد رضي الحسيني الشيرازي، المتوفى عام ١٣٠٥هـ، ابن عم سيدنا المترجم من العلماء الأجلاء، وكان من مستشاري السيد الشيرازي، وكان له درس خاص عنده.

٩ـ الشيخ اسماعيل بن الملّا محمد علي المحلاتي النجفي المتوفى عام ١٣٤٣هـ، وبعد وفاة السيد الشيرازي أقام في النجف وهو من العلماء الأجلاء.

١٠ـ 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.

١١ـ الشيخ باقر بن علي بن حيدر، المتوفى عام ١٣٣٣هـ، من فضلاء تلاميذ السيد الشيرازي، بعد وفاة والده، انتقل الى سوق الشيوخ في العراق وكانت له فيها

زعامة دينية ورئاسة إجتماعية.

١٢ـ الميرزا حبيب الله بن ميرزا هاشم بن حاج ميرزا هدايت الحسيني الموسوي، المتوفى عام ١٣٢٠هـ.ق، من الفضلاء والأعلام.

١٣ـ السيد حسن السيد هادي السيد محمد علي الموسوي الشهير بالصدر المتوفي عام ١٣٥٤هـ، من أعاظم علماء عصره ومن أركان بحث الميرزا الشيرازي. له مؤلفات شهيرة، توفي ببغداد، ودفن في صحن الكاظميين (عليهما السلام).

١٤ـ الشيخ حسن علي الطهراني، المتوفى في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) عام ١٣٣٠هـ، من العلماء المشهورين.

١٥ـ الشيخ حسن الكربلائي، الأصفهاني الأصل في حدود عام ١٣٠٠هـ هاجر الى سامراء والتحق بحوزة السيد الشيرازي، توفي عام ١٣٢٠هـ بالكاظمية.

١٦ـ السيد اسماعيل بن السيد صدر الدين محمد العاملي المتوفى عام ١٢٦٣هـ، من مبرزي تلاميذ السيد الشيرازي، ومن المهاجرين الأوائل الى سامراء تبعاً للسيد الشيرازي، ثم سكن كربلاء وصار من مراجع تقليدها.

١٧ـ الشيخ حسن الشيخ محمد القابجي الكاظمي المشهدي المتوفي عام ١٣٤٥هـ، التحق بالسيد الشيرازي في سامراء بعد عام ١٣٠٠هـ، وانتقل بعد وفاة السيد الى خراسان للقيام بالواجبات الدينية والتبليغ.

١٨ـ الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي، المتوفى بحدود ١٢٩٢هـ[1].

١٩ـ الميرزا حسين السبزواري، وذكره السيد الأمين في ترجمته أنّه الميرزا

---

(١) لم يذكره الشيخ الطهراني في قائمة تلاميذ السيد الشيرازي، وحين رجعنا الى ترجمته لاحظنا أنه يذكر من أجلاء تلاميذ المرحوم الشيخ الأنصاري ولم يشر الى تلمذه على السيد الشيرازي.

وذكر الطهراني في قائمة تلاميذ السيد الشيرازي الحاج سيد محمد علي شاه عبد العظيمي النجفي. راجع لزيادة الاطلاع: السيد الأمين أعيان الشيعة: ٥/ ٣٠٨ و ٢٧٠ والطهراني ـ الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة: ٢/ ٣٥٧ وميرزا شيرازي: ١٧٥.

حسين بن الميرزا حسن بن علي أصغر السبزواري المتوفى عام ١٣٥٣هـ. حضر درس السيد الشيرازي في سامراء، ورجع عام ١٣٠٠هـ الى سبزوار، وتوفي فيها[١].

وأورد اسمه الطهراني بـ(سيد حاج ميرزا محمد حسن سبزواري علوي)[٢].

٢٠ـ المحدّث الشهير الشيخ الميرزا حسين بن الميرزا محمد تقي النوري الطبرسي المتوفى عام ١٣٢٠هـ في النجف. إمام في الحديث والرجال، وعالم في الفقه، ومن أكابر علماء الإمامية.

٢١ـ الشيخ آغا رضا بن الشيخ محمد هادي الهمداني النجفي المتوفى عام ١٣٢٢هـ، من أكابر العلماء المحققين، ومن مشاهير عصره، ممن تتلمذ على السيد الشيرازي وكتب تقريراته، وكان مرجعاً للتقليد بعد أُستاذه الشيرازي.

٢٢ـ الشيخ شريف الجواهري[٣] ابن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، المتوفى عام ١٣١٤هـ، من أعلام الفضل والصلاح.

٢٣ـ الشيخ عباس بن الشيخ حسن بن شيخ كاشف الغطاء الكبير، المتوفى بعد عام ١٣٢٠هـ، من تلاميذ السيد الشيرازي في النجف، وذكر الطهراني أنّه كتب تقريرات السيد الشيرازي في التعادل والترجيح من بحث الأُصول[٤].

٢٤ـ الشيخ عباس بن الشيخ علي من آل الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء المتوفى عام ١٣١٥هـ. ذكره الطهراني أنّه كان فقيهاً كبيراً، ومرجعاً جليلاً، وذكر أنّه حضر درس السيد المجدد الشيرازي في النجف[٥].

٢٥ـ الشيخ عبد الجبار الجهرمي. وسمّاه الطهراني الشيخ عبد الجبار الشيرازي، ووصفه بأنّه فقيه كبير، وعالم جليل، وعاد الى شيراز وأصبح مرجعاً للأُمور

---

(١) أعيان الشيعة: ٤٨١/٥.

(٢) ميرزا شيرازي: ١٣٤.

(٣) لم يذكره الطهراني في قائمة تلاميذ السيد. راجع: ميرزا شيرازي: ٩٥ـ٣٧٢.

(٤) ميرزا شيرازي: ١٥٢.

(٥) نقباء البشر: ١٠٠٧/٣.

الشرعية فيها الى أن توفي بها سنة ١٣١٩هـ[١].

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

٢٧ـ الشيخ عبد النبي الطهراني، ويعرف بالحاج قاضي، وكان من علماء طهران الأفاضل، ورجالها 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.

٢٨ـ الشيخ علي بن الشيخ حسين الخيقاني الحلي النجفي، المتوفى عام ١٣٣٤هـ في النجف، وصفه السيد الأمين بأنّه: عالم رباني فقيه، كان على جانب عظيم من الزهد والورع والتقشف في الدنيا، تتلمذ على السيد الشيرازي في النجف الأشرف.

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

٣٠ـ الشيخ على الروزردي[٢]، وصفه الطهراني بأنه من قدماء تلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي، ومن المبرزين المعتمدين عنده، أرسله الى تبريز، وتوفي بها عام ١٢٩٠هـ.

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

---

(١) المصدر المتقدم: ١٢٢/٣.

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

٣٢ـ 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.

٣٣ـ الشيخ فضل الله بن ملّا 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.

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

٣٥ـ السيد محمد كاظم بن السيد عبد العظيم الطباطبائي اليزدي المتوفى عام ١٣٣٧هـ، من مشاهير علماء المدرسة النجفية ورئيسها المبّرز، رجعت اليه الأُمة بالتقليد، تتلمذ على السيد الشيرازي في النجف.

٣٦ـ الميرزا محسن بن الشيخ محمد علي بن أحمد المحلاتي الشيرازي المتوفى بعد ١٣٢٠هـ من طلاب السيد في سامراء، ثم التحق بدرس آية الله الميرزا محمد تقي الشيرازي، وبعد فترة عاد الى شيراز.

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

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

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

العشرين العراقية ضد الانكليز، وقد أفتىٰ بوجوب محاربة الانكليز[١].

٤٠ـ الملّا محمد تقي القمي، من قدماء تلاميذ سيدنا الشيرازي في النجف وسامراء، ويقول الطهراني: أنّه ممن حصل على إجازة اجتهاد من السيد الشيرازي[٢].

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

٤٢ـ الشيخ محمد حسن الناظر بن الملّا محمد علي الطهراني، يقول الطهراني أنّه من تلاميذ السيد المجدد الشيرازي في النجف، وحصل على إجازة اجتهاد منه.

٤٣ـ السيد محمد شرف البحراني نزيل لنجة.

٤٤ـ الميرزا محمد بن فضل الله الفيروز آبادي المتوفى عام ١٣٠٩هـ ممن تتلمذ على سيدنا آية الله الشيرازي في سامراء.

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

٤٦ـ الميرزا مهدي بن المولى محمد كريم بن حسن علي بن الميرزا محمد علي الشيرازي، المتوفى عام ١٣٠٨هـ، وهو ابن أُخت الإمام ميرزا محمد تقي الشيرازي، من تلاميذ السيد الشيرازي.

٤٧ـ الشيخ هادي المازندراني الحائري.

٤٨ـ السيد علي اغا نجل السيد المجدد، قال السيد محسن الامين في المجلد الثامن من أعيان الشيعة ص ٣٣٠ نقلاً عن السيد محمد الاصفهاني انه تربىٰ في حجر خمسين مجتهداً – قرأ على والده وعلى غيره وهو مقيم في النجف مقلّد معدود من الرعيل

---

(١) راجع الرهيمي ـ 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 اعتمدها المرحوم السيد محسن الأمين لتلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي، وهناك بعض الشخصيات العلمية التي لم يرد لها ذكر في القائمة المشار اليها، ومن الضروري أن نمر عليهم نظراً لمكانتهم العلمية، وهم:

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

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

٥١ـ الشيخ حسن بن الشيخ عيسىٰ الفرطوسي النجفي المتوفى بحدود عام ١٣٢١هـ، وصف بأنّه كان عالماً فاضلاً فقيهاً، له كتاب في الفقه في تسع مجلدات (مخطوط).

٥٢ـ 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 والأُصول، وكان من خاصة الإمام الشيرازي.

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

٥٤ـ الشيخ محمد بن الشيخ علي، المنتهي نسبه الى الشيخ أحمد الجزائري صاحب كتاب(آيات الأحكام) المتوفى عام ١٣٠٣هـ.

٥٥ـ 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 بزرك في ميرزا شيرازي، والكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة، ونقباء البشر في القرن الرابع عشر. ولزيادة الاطلاع تراجع تراجمهم في هذه المصادر وغيرها.

٥٦ـ الشيخ هادي الشيخ محمد صالح الشيخ علي الشيخ قاسم محيي الدين العاملي النجفي، ممن تتلمذ على يد السيد المجدد زمناً ليس بالقصير.

٥٧ـ السيد الحاج ميرزا هادي الهمداني المتوفى عام ١٣٠٤هـ، كان من مراجع همدان.

٥٨ـ السيد هاشم السيد علي بحر العلوم، صاحب كتاب (البرهان القاطع).

٥٩ـ السيد هاشم محمد علي القزويني الحائري الموسوي المتوفى عام ١٣٢٧هـ، له مؤلفات عديدة في الفقه.

٦٠ـ حاج ميرزا هدايت الله الأبهري وصف بأنه عالم فاضل وفقيه وأُصولي مجاهد.

٦١ـ السيد ياسين بن السيد طاهر النجفي المتوفى عام ١٣٤٢هـ من سادات الكوفة، تتلمذ على السيد الشيرازي زمناً[١].

ولم يكن اختيارنا لهؤلاء الأعلام ممن تتلمذوا على سيدنا المجدد الشيرازي سواء في النجف الأشرف أو سامراء من بين الحشد الهائل الذي أوصله البعض الى قرابة خمسمائة شخص نابعاً من أولوية، انما اعتمدنا السيد الأمين حتى رقم ٤٨ والباقي اخترناهم على أساس الشهرة في ذكرهم لدى بعض المصادر، وإلاّ فحين نرجع الى تراجمهم في قائمة المرحوم المحقق الطهراني نجد كلاً منهم علماً في حد ذاته، ينتهل منه نمير العلم، ويرجع اليه في شؤون الدين.

* * *

(١) الطهراني ـ ميرزا شيرازي: قسم طلاب المجدد الإمام الشيرازي.

الفصل السابع
لم يمت العالم، ويبقى حياً

في خضم عمر مديد يقرب من الثمانين عاماً، كان سيدنا الامام المجدد الشيرازي في خلاله قمة شامخة في الزعامة العامة ومثالاً رائعاً للتقى والورع، ومرجعاً دينياً للأُمة الاسلامية، حصل له في دنياه قل أن يحصل لغيره من مكانة في العلم، وسعة في الزعامة، وسلطة عليا في الدين.

وحقق ما أراد، حين أدخله خاله الذي تولىٰ تربيته سلك الخطابة، فلم يطل به المقام فيها، إلّا واكتشف في نفسه قابلية ليكون من أهل العلم والفضل والشأن، فتوجه تلقاء بغيته العلمية متنقلاً من شيراز الى أصفهان، ثم الى كربلاء والنجف، أينما صادف مورداً صافياً للعلم حط عليه، وربض فيه، حتى ينال منه بغيته، والى أن وصل النجف الأشرف، محط العلماء، وبغية الطلاب، به يستقرون، ومن جامعتها الشامخة يرفدون.

ثم من حق المرجعية الدينية الامامية أن تعتز بمثل هذه الشخصية الفريدة، التي جمعت كمال العلم، الى ورع النفس، الى طموح الرقي، وكان لها من هذه وتلك ماقوّم به الخط المرجعي الامامي، الذي استمر طوال القرون الشاسعة ينبض حيوية، ويتنامىٰ ازدهاراً، فانه لم يجمد، ولم يخمد، فحركة الاجتهاد احدىٰ مفاخره ومسايرة التطور الحضاري من أهم مميزاته.

اذاً لانستغرب إذا سمعنا ماقاله القائلون عنه: وبلغ من الرئاسة وجلالة الشأن مبلغاً لم يكن لأحد من الأُمراء والملوك في أيامه [1] ماكان له من رئاسة وزعامة وتوفيق.

ثم أيضاً لاتعلونا الدهشة حين نسمع مايتحدثون عن سيدنا الإمام المجدد

---

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

الشيرازي قدس سره: كما لم يتفق في الامامية مثله في الجلالة، ونفوذ الكلمة، والانقياد له[١].

وبعد ذلك، فلا مبالغة حين يدعي المدعي أنه كان زعيماً عظيماً تخشع أمامه عيون الجبابرة، وتعنو له جباه الأكاسرة، كما قال في رثائه بعض الأفاضل من السادة الأشراف:

قدت السلاطين قيود الخيل إذ جنبت ... وماسوى طاعة الباري لها رسن
لك استقيدوا على كره لما علموا ... بالسوط أدبارهم تدمىٰ إذا حرنوا
لاخوف بعدك أمسىٰ في صدورهم ... فليفعلوا كيف شاؤوا أنّهم أمنوا[٢]

هذه الشخصية الثرة العطاء لبت نداء ربها 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، وعزاً علوياً، ومجداً محمدياً ماطاول الأيام.

وكان حرص المسلمين على توديع سيدهم الامام المجدد، وزعيمهم الديني الفذ متجلياً في الأكف الممدودة لحمل النعش من بلد الى بلد، من سامراء الى مثواه الأخير في النجف الأشرف، ليكون بجوار جده الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وبالعيون الدامعة التي تروي الثرىٰ الذابل من وطأة الثكل بالمصاب الجلل، وبالقلوب المفجوعة بهول الخسارة التي مني الاسلام بوفاة هذا الطود الشامخ، والعلم الخفاق، والكلمة المعطاءة، والعقل المتوقد.

وكانت الجماهير المثكولة تستقبل الجثمان وتودعه من مشارف بلدها، الى مشارف المدينة الأخرى لتأخذه بالقلوب والدموع، والأكف تجدد به عهداً، وتودع به عهداً، وهكذا حتى حط نعشه في مرقد جده الامام علي عليه السلام ليقضي ليلته

---

(١) الطهراني ـ نقباء البشر: ٤٤١/١.

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

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

ولم تكن الأُمة المفجوعة في مدى الأسبوع الأول الذي كان الجثمان مودعاً بين أكفها ـ من عشية الثلاثاء ٢٤ شعبان حتى يوم الخميس الثاني من رمضان عام ١٣١٢هـ ـ إلّا وتكاد تؤكد أن تكون قلوبها لحداً لإمامها الراحل، ولولا أمر الله بأن يتوسد الجثمان ملحود 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 ـ وهو يمثل كل تلك القلوب الدامية حسرة عليه ـ علم الأُمة من بعده وشيخها المحقق السيد أبو محمد الحسن الصدر، فوسده في ملحود قبره، وخرج وهو يحمل هم الفراق، وعزاء الايمان، ما أثقل به الدهر، وكل عنه الوصف، وعجز من ذكره البيان، فإنا لله وإنا اليه راجعون[1].

---

(١) المرحوم شرف الدين ـ مقدمة تكملة أمل الآمل: ٢٤ ويذهب السيد الأمين ـ 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 الله 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 حمله عامة الناس ممن هم في سامراء والنجف، وما بينهما من المدن والقرى والبوادي، فكان الاجتماع عظيماً لم ير مثله أبداً، وأولوا جمله عشيرة عشيرة،وحيّاً حيّاً ،ومدينة مدينة، وقرية قرية، وتزاحموا على التبرك والتشرف به متهافتين عليه أُلوفاً أُلوفاً تهافت الهيم العطاش على الماء، وجددوا به العهد بالضرائح المقدسة، وصلّوا عليه في المشاهد الأربعة. وكان لأهل بغداد والمشاهد المشرفة وما حولها، ولا سيما النجف الأشرف حالات في استقبال النعش وتشييعه يكل عنها الوصف، ويضيق دونها البيان).

انظر: الامام شرف الدين ـ مقدمة تكملة أمل الآمل: ٢٤.

وأُقيمت الفواتح على روحه الطاهرة من قبل العلماء الأعلام في كل الأقطار الاسلامية، ونقلت المصادر: أن عزاءه دام في البلاد مايقرب من سنة كاملة[١]، ورثاه جمع كبير من الشعراء، حتى ذكر أن كتاباً وضع من قبل الشريف العلامة السيد محمد رضا آل فضل الله الحسني العاملي، تناول فيه وصف تشييع المجدد الإمام الشيرازي من سامراء الى النجف، والفواتح التي أُقيمت له، كما ضم قصائد الرثاء في تأبينه[٢].

ومن تلكم القصائد:

١ـ قصيدة المرحوم الشاعر السيد جعفر الحلي، المتوفى سنة ١٣١٥هـ، قال في مطلعها:

بمن يقيل عثارا بعدك الزمن ومن سواك على الاسلام يؤتمن

أنّى تقوم لدين الله قائمة وليس فيها الإمام السيد الحسن[٣]

٢ـ وقصيدة للمرحوم الشاعر السيد ابراهيم بحر العلوم الطباطبائي المتوفى ١٣١٩هـ قال في مطلعها:

من صاح بالدين والدنيا إلّا اعتبرا

جرى المقدّر محتوما خذا وذرا

الى ان يقول:

هذا محمد محمول له جسد

واروا به صحف ابراهيم والسورا[٤]

٣ـ وقصيدة للمرحوم السيد محسن الأمين العاملي المتوفى ١٣٧١هـ قال في مطلعها:

---

(١) الطهراني ـ نقباء البشر: ١/٤٤٠.

(٢) شرف الدين ـ مقدمة تكملة أمل الآمل: ٥/هـ ١ونقل السيد الأمين في أعيان الشيعة: ٥/٢٠٩أن الشيخ علي الجعفري من ذرية صاحب كشف الغطاء جمع عدة قصائد في رثائه لم يسبم قائليها.

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

(٤) السيد الأمين ـ المصدر المتقدم: ٥/٣٠٩.

سطا فما أخطأ الأكباد والمهجا خطب أحال صباح العاملين دجى
رزء به ثلم الاسلام وانطمست أعلامه وبه باب الهدى رتجا

الى أن يقول:

محمد الحسن الحبر الذي سمكت له مفاخره فوق السما درجا
قد كنت في وجه هذا الدهر غرته حتى مضيت فأمسى كالحا سمجا[١]

٤ـ وقصيدة ذكرها المرحوم السيد محسن الأمين عن مجموعة شعرية ضمت ما رثي به الامام المجدد الشيرازي، ولم يسم قائلها [٢] ذكر منها أبياتاً يقول:

مصابك طبق الدنيا مصابا ورزؤك هون النوب الصعابا
اذا وردوا نداك رأوك بحراً ولو وردوا سواه رأوا سرابا
ملأت بذكرك الآفاق حمداً ونحن اليوم نملؤها انتحابا
بسامراء غبت وليس بدعاً ففيها قبلك المهدى غابا[٣]
أبو المهدي عنك اليوم نابا عن المهدي نبت لنا، وهذا[٤]

ويمر علينا قرابة قرن، وذكرىٰ هذه الشخصية العلمية الكبيرة حية شامخة، لم تطوها الأيام، ولا أخفاها زمن، لأن العالم الرباني لم يمت، ولايخمد ذكره، مادامت آثاره تلهج بذكره، وتاريخ عهده يعج بما يخلد، وهكذا حياة العظماء عظة ومدرسة يقتدى بها، ويستفاد من عطائها، انها الشلال الهادر بكل مكرمة، يعبر السنين ولا يشيخ،

---

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

(٢) السيد الأمين ـ المصدر المتقدم: ٣٠٩/٥ـ٣١٠.

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

(٤) يقصد بأبي المهدي، المرحوم آية الله الشيخ محمد طه نجف المتوفى عام ١٣٢٣هـ وهو من المراجع ومن مشاهير عصره، والظاهر أن القصيدة تليت في الفاتحة التي أقامها للمرحوم السيد الشيرازي.

ويطوى الفيافي ولايكل، وستبقى هذه الذكرى تفجر البقاء، لأنها عاشت لله، وفي سبيل اعلاء كلمته، فخلدت مع الخالدين.

* * *

الفصل التاسع
مع الكتاب

هذه الدراسة التي قدمناها عن سيدنا المجدد الامام السيد الشيرازي مقدمة للتعريف بالكتاب الذي نقدمه للقراء الكرام وأصحاب البحث العلمي في أُصول الفقه الاسلامي، وماينطوي من أفكار وآراء في هذا البحث يكشف لنا عن مستوى فكري له كل العلاقة بالمدرسة النجفية الأُصولية الحديثة، والتي يعتبر رائدها الأول المرحوم المحقق الإمام الشيخ مرتضى الأنصاري، وسيدنا المترجم كان من تلامذة المرحوم الأنصاري، وأخذ عنه أفكاره العلمية، وكان الشيخ يصغي اليه إذا ناقشه في مسألة أثناء الدرس، بل كان يأمر الحشد الهائل من تلاميذه أن ينصتوا لمناقشة السيد الشيرازي، وينوه بفضله، ويعظمه في مجلس الدرس[1].

وهذه مفردات تؤشر بمجموعها الى 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 وآراءه العلمية، الفقهية والأُصولية لم تنشر في الأوساط العلمية ـ كما ينبغي ـ بالرغم من أهميتها، لأنها تمثل مرحلة الوسط، بين طرح الأفكار، وبين بلورتها العلمية، حيث مثلت النضوج العلمي للمدرسة العلمية النجفية ـ كما أشرنا اليه سابقاً ـ.

وقيض الله سبحانه من يتمكن من إخراج تراث هذه المرحلة الى ميدان البحث العلمي، ووضعه بين يدي القراء بغية اكتشاف الحقيقة العلمية المتجددة، والتطور الفكري الذي يتناسب ومرحلة النضوج والاثراء.

ومن أجل هذا التراث الضخم في مادته نقدم التعريف الآتي بالكتاب ومقرره

---

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

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

أولاً ـ مع الكتاب:

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

أـ أن المرحوم الطهراني نقل في ذكر هذه التقريرات أن الشيخ علي الروزدري 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 أُستاذه عنده مخافة الضياع في الطريق، فطالعها آية الله واستحسنها، وأمر الطلاب باستنساخها، وكلها في الأُصول من أول مباحث الألفاظ الى العام والخاص[١].

ب ـ 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 انتهى من كتابتها قبل هجرة السيد الشيرازي الى سامراء بعشر سنوات تقريباً، اذا ماعلمنا أن هجرة السيد كانت بعد زيارته لضريح الامام الحسين عليه السلام في منتصف شعبان عام ١٢٩١هـ، ووصلها في ٢١ منه[٢].

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

---

(١) الذريعة: ٤/٣٧٩ـ٣٨٠.

(٢) السيد الأمين ـ أعيان الشيعة: ٥/٣٠٥ ونقباء البشر: ١/٤٣٩.

من شهر صفر المظفر من سنة ١٢٨١هـ» وعند ملاحظتنا بأن المرحوم الأنصاري لبى نداء ربه في ١٨ جمادي الآخرة سنة١٢٨١هـ، فيكون الفرق بينهما ثلاثة أشهر.

٣ـ وجدت ثلاث نسخ خطية لهذا الكتاب:

أـ نسخة بخط المقرر الشيخ علي الروزدري، كما اشار الى ذلك هو نفسه في آخر صفحاتها بقوله: (انا الراجي الروزدري) وهي في مجلد واحد أكثرها خال من التنقيط، وقد اعتمدت ـ لدى الأخوين الكريمين المحققين ـ أصلاً في تحقيقها. وقد أشرنا الى أن خط هذه النسخة كان في سنة ١٢٨١هـ.

ب ـ نسخة بخط الشيخ محمد الحائري الخراساني[١]، تم استنساخها في سامراء، وتشير الصفحة الأخيرة من المجلد الثاني بأن الفراغ من نسخها تم في يوم الأحد ٢٣ شهر ربيع الثاني سنة ١٣٠٥هـ. ولذا اعتبرت هذه النسخة الفرعية الأولى.

ج ـ نسخة بخط السيد عبد الحسين اللاري الدزفولي ـ 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 مبحث الاستصحاب.

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

ولما كان الاهتمام منصباً على تكميل دورة أُصولية جامعة للمحقق الشيرازي، فقد بذل الجهد من قبل المحققين ـ حفظهما الله ـ على التصحيح والتلفيق بين هذه

---

(١) يؤسفني لم أعثر على ترجمته في المصادر المتوفرة لديّ.

(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، وتقي ورع، حضر على درس السيد المجدد الشيرازي، ثم اختاره السيد ـ قدس سره ـ من بين طلابه فأرسله بوكالة منه الى(لار) في عام ١٣٠٨هـ.

وكان له دور كبير في اثارة الشعب الايراني في قضية التنباك ولاحقته السلطة حينذاك ، فهرب الى فيروزآباد، ثم انتقل الى جهرم في سنة ١٣٣٦هـ مبلغاً وهادياً الى أن توفاه الله سنة ١٣٤٢هـ، وله عدة مؤلفات. راجع ترجمته: الطهراني ـ نقباء البشر :١٠٤٩/٣.

النسخ الثلاث.

ثانياً ـ المقرر:

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

وقد كتب بحث الأُصول للامام الشيرازي حينما كان يحاضرها في حوزته العلمية بالنجف، وقبل وفاة أُستاذه الكبير المحقق الأنصاري، ـ كما تقدمت الاشارة الى ذلك ـ.

ويضيف المرحوم الطهراني: أن الشيخ علي حينما عزم على السفر الى تبريز امتثالاً لأمر أُستاذه ليكون ممثلاً له هناك ومرجعاً لشؤون الأُمة، أودع تقريرات بحث استاذه في الأُصول عند السيد الامام، مخافة ضياعها في الطريق، وحين اطلع عليها السيد الأُستاذ استحسنها، وأمر الطلاب باستنساخها[٤] لتعميم الفائدة منها، نظراً لمتانة كتابتها واستيعابها المضامين والأفكار التي أودعها في تلك الدروس. وتضمنت تلك البحوث من أول مباحث الألفاظ الى العام والخاص. وكتب المشتق ـ أيضاً ـ 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 ـ الذريعة: ١/٣٧٩.

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

(٣) الطهراني ـ المصدر المتقدم: ١/٣٧٩.

(٤) الذريعة: ١/٣٧٩.

(٥) ذكر الطهراني في الذريعة: ٤/٢٠٣ كتاب التعادل والتراجيح للمولى علي الروزدري المتوفى حدود ١٢٩٠هـ من أجلاء تلامذة آية الله المجدد الشيرازي، وهذا الكتاب مع أصل البراءة من تقريرات بحثه موجودان في مكتبة الحسينية (الشوشترية) بالنجف. وانظر: الذريعة: ٤/٣٧٩ـ٣٨٠.

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].

ب ـ رسالة في المشتق، وهي تقرير بحث السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازي، المتوفى ١٣١٢هـ مطبوعة عام ١٣٠٥هـ، والمقرر هوالشيخ 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 الروزدري، ولكننا عند مراجعتنا نلحظ أنه لغيره بدليل أنه صرح في ذكر التعادل والتراجيح، وأصل البراءة للمقرر نفسه. ننتهي من هذا الى أن المرحوم الطهراني قصد في النص السابق ذكر بحوث السيد الأُستاذ في الأُصول، وان كان على أساس من التلفيق. ولعل هناك شيء آخر لم أتوصل اليه.

المهم أن كاتب البحث الشيخ علي الروزدري من العلماء الأجلاء، ومن المبرزين في عصره خاصة بين تلامذة السيد الشيرازي، يؤكد هذا:

أـ اختياره لتمثيله في تبريز، والقيام بواجبات الشؤون الدينية هناك.

ب ـ ان السيد الإمام الشيرازي عند اطلاعه على تقريرات درسه أمر طلابه باستنساخها لتعم الفائدة بعد أن تأكد من متانة كتابتها، واستيعابه لآرائه. وهذا مؤشر على مكانته العلمية[٣].

---

(١) المصدر السابق : ٣٧٢/١.

(٢) المصدر المتقدم: ٤١/٢١.

(٣) يؤسفني بأني لم أتمكن من التوسع في ترجمة المرحوم الشيخ علي نظراً لعدم وجود ترجمة له في المصادر المتوفرة لديّ، عدا ما اعتمدتها.

٣ـ ميزة الكتاب:

لعل من المرجح أن يدون الأُستاذان الجليلان المحققان ميزة هذا الكتاب، فهما أخبر وأطلع على ذلك، نظراً لأنّهما قرءا، وقارنا بين آراء المرحوم السيد الشيرازي، وأفكار أُستاذه المحقق الأنصاري، ومدى تفاعل المدرسة الأُصولية الحديثة بهذه الأفكار من بعدهما.

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

١ـ ان البحوث الواردة في هذا الكتاب متكفلة ببيان المطالب الأُصولية بنحو دقيق ومبرهن.

٢ـ وأنها مشتملة على أفكار قيّمة وجامعة لآراء الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي، والمقرر نفسه ـ الذي يظهر من ترجمته أنه على مكانة محترمة من العلم والفضل ـ.

٣ـ حسبما يستفاد من بعض المباحث ـ كمبحث التعادل والتراجيح ـ عند طرحه لمسلك المصلحة السلوكية، يتبين أنه يحاول أن يخرج برأي جديد فيها مستلخصاً من أفكار الشيخ الأنصاري، وآراء الميرزا الشيرازي.

٤ـ اضافة الى ماسبق أنه ذكر هوامش وتعليقات دقيقة ومتينة من المقرر نفسه بغية الفائدة.

٥ـ يتضمن الكتاب ذكر بعض الآراء الأُصولية لمن تأخر عن أُستاذه الميرزا الشيرازي، أو معاصريه، وتستحق أن تذكر نظراً لأهميتها.

٦ـ ان مهمة المقرر ـ قدس سره ـ تتجلى بصورة جدية في محاولة تقديم دورة أُصولية متناسقة لاستاذيه الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي، والتلفيق بينهما بحيث تكون الدورة متكاملة للقراء، وهو جهد كبير له أهميته وقيمته العلمية.

٧ـ حرص المقرر على ربط الفكر الماضي بالحاضر من خلال رأي أُستاذيه العلمين: الأنصاري، والشيرازي، واظهار تقدم هذا العلم بالمستوى المرحلي في ميدان

الفقه الاسلامي ومدى الاستفادة منه. وهو عمل علمي مهم، يؤكد على تطوره في الفقه الامامي الأُصولي.

رابعاً ـ مع المحققين:

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

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

٢ـ تقديم دورة أُصولية كاملة للقراء الأفاضل من تقرير الامام الشيرازي من مجموع هذه النسخ، واتمام الناقص في نسخة الأصل من النسختين الفرعيتين، اللتين أشرنا اليهما.

٣ـ الاستعانة بأساتذة الاختصاص في الحوزة العلمية لحلّ بعض العبارات المبهمة أو الممسوحة، وكذلك بالاستعانة ببعض الكتب الأُصولية المخطوطة والمطبوعة، مع الاشارة لكل ذلك في الهوامش.

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

المجلد الأول يضم:

١ـ مبحث الوضع وما يرتبط به .

٢ـ الحقيقة الشرعية .

٣ـ المشتق .

٤ـ الصحيح والأعم .

٥ـ دلالة الأمر على الوجوب .

٦ـ الفور والتراخي.

٧ـ المرة والتكرار .

المجلد الثاني ـ ويضم :

١ـ مبحث الأجزاء .

٢ـ مقدمة الواجب .

٣ـ اجتماع الأمر والنهي

٤ـ في دلالة النهي عن الفساد .

٥ـ المفاهيم .

٦ـ تداخل الأسباب .

المجلد الثالث ـ ويضم .

١ـ مبحث القطع .

٢ـ الظن .

٣ـ البراءة .

٤ـ الاشتغال

٥ـ التعادل والتراجيح .

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

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

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

٧ـ اسناد المطاليب الى قائليها، أو 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 الحائري، ورداءة الخط، وكثرة التشطيب فيهما، وما الى ذلك من الأمور التي تضر بقيمة المخطوطة، وتقلل من أهميتها، ولكن العمل الرائع الذي أسداه الأخوان المحققان أكمل هذه النواقص وأتحفا المكتبة الأُصولية العلمية بفكر جدير بالاثبات، لأنه يعتبر حلقة الوصل بين المدرسة الأُصولية القديمة والحديثة.

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

خامساً ـ 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 الانشاء والتركيز قصيرة جداً، قد يصعب على الكثيرين ممن لهم طول الباع، وسعة الامكانات، انجاز مثل هذا العمل التراثي الرائع، والذي نحن بحاجة شديدة اليه.

حين سمعت بقيام المؤسسة كنت أشك أن تتمكن الادارة الشابة أن تحقق أهداف مؤسسيها، لأنها واسعة الى درجة يصعب تصورها،ثم بعد زمان توفقت لزيارتها وشاهدت مالم يكن بالحسبان، لجاناً متعددة، تعمل كل واحدة في جهة، ورأيت استعداداً لدى الأُخوة العاملين فيها على اختلاف أعمالهم 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 عملاقاً يباهل به.

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

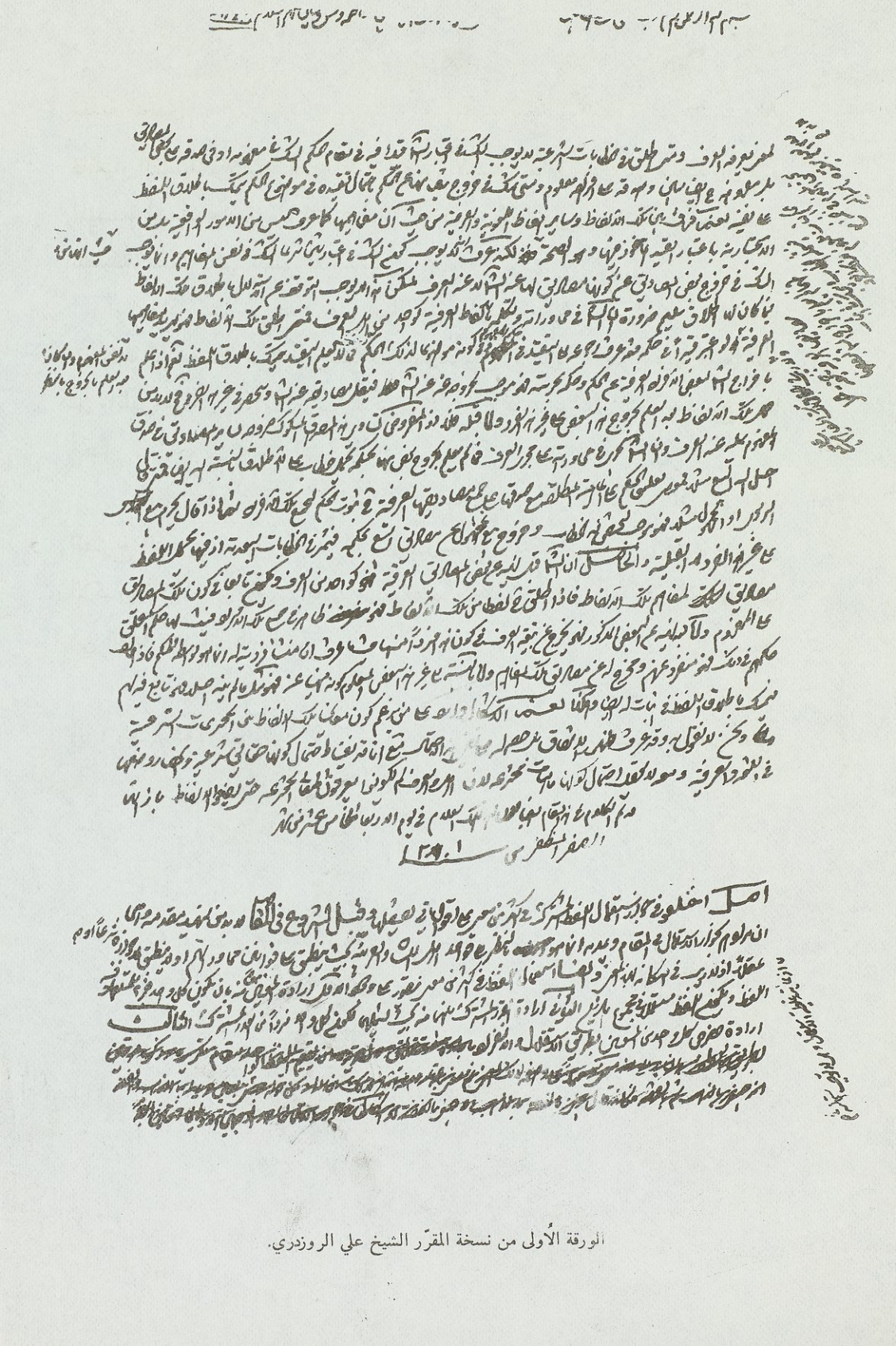
فالمعيار القابلية، والاستعداد، والمثابرة، يحقق الانسان الهادف مايريد. خاصة وأن هذه المؤسسة ليست تجارية، ولا للاستفادة الشخصية، ولا لعمل يراد منه منصب، إنما هو للعقيدة، للفكر الحر، للعلم، للانسانية.

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

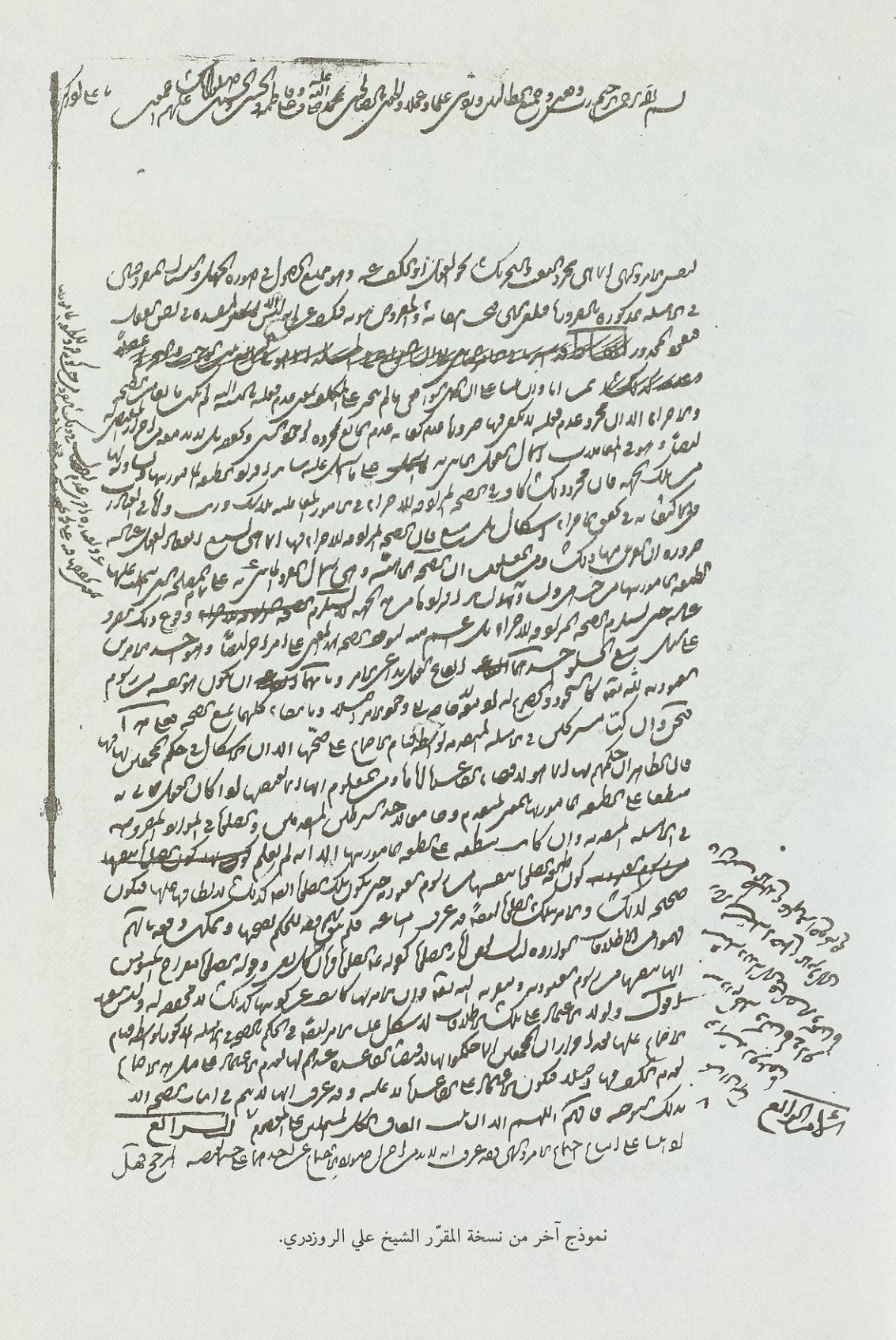
واني على ثقة ـ وكما أعرف المؤسسين جيداً ـ أن السواعد التي تبني هذا الصرح الفكري، سوف تخلد، ولن تبلى، وتستحق التكريم والتقدير، فلهم مني كل الاكبار والدعاء الى العلي القدير أن يوفقهم ويوفقنا لإعلاء كلمة الاسلام، وجعلها هي العليا، وهو ولي التوفيق.

في: ١ رجب ١٤٠٩هـ

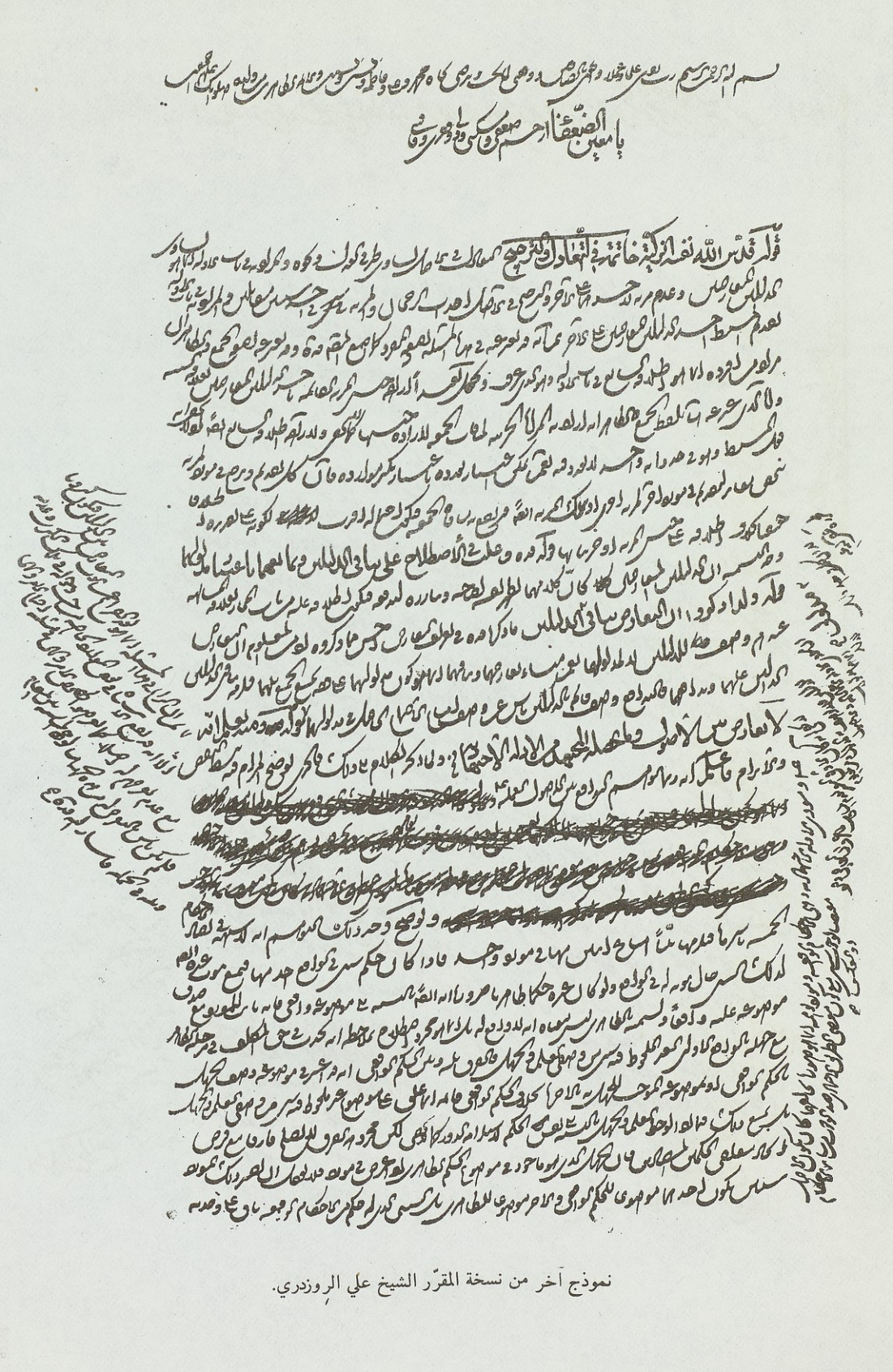
محمد السيد علي بحر العلوم



الورقة الأولى من نسخة المقرّر الشيخ علي الروزدري.

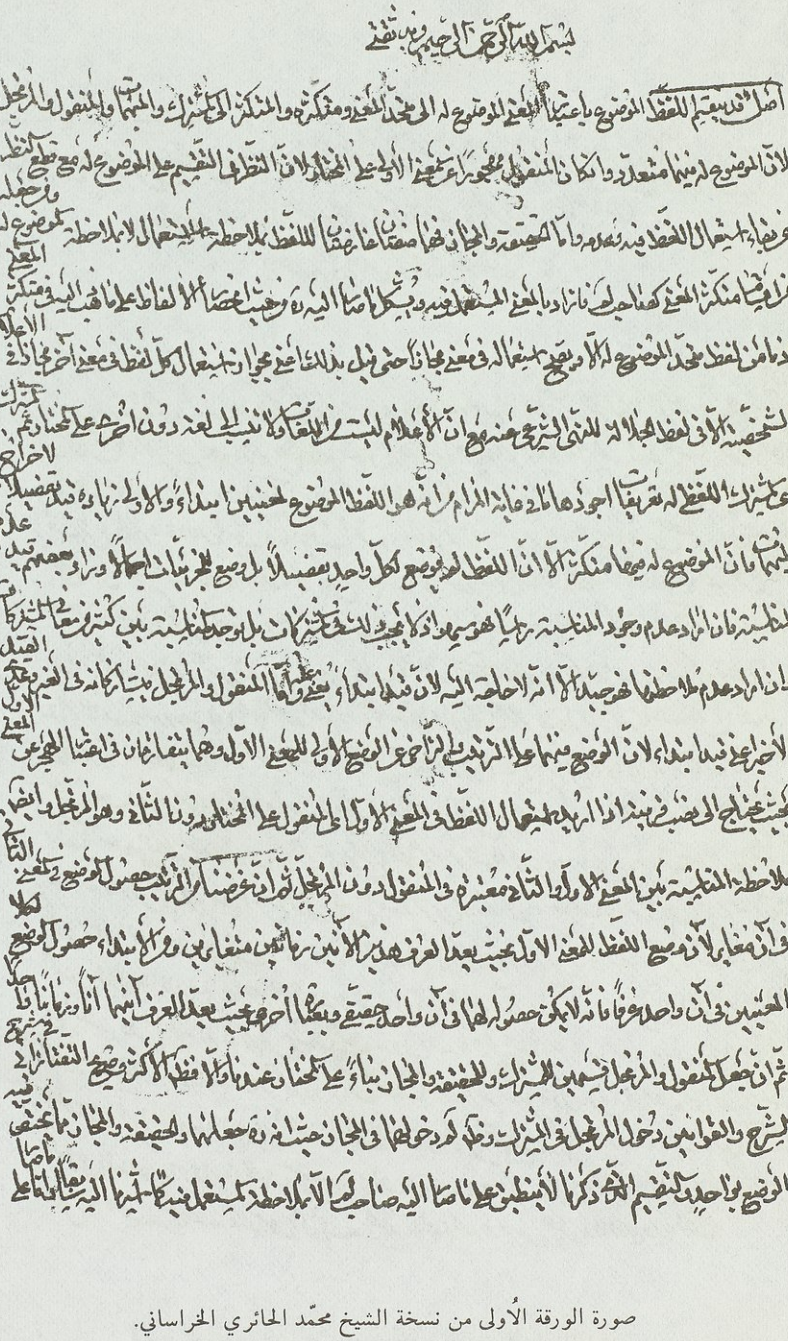


نموذج آخر من نسخة المقرّر الشيخ علي الروزدري.

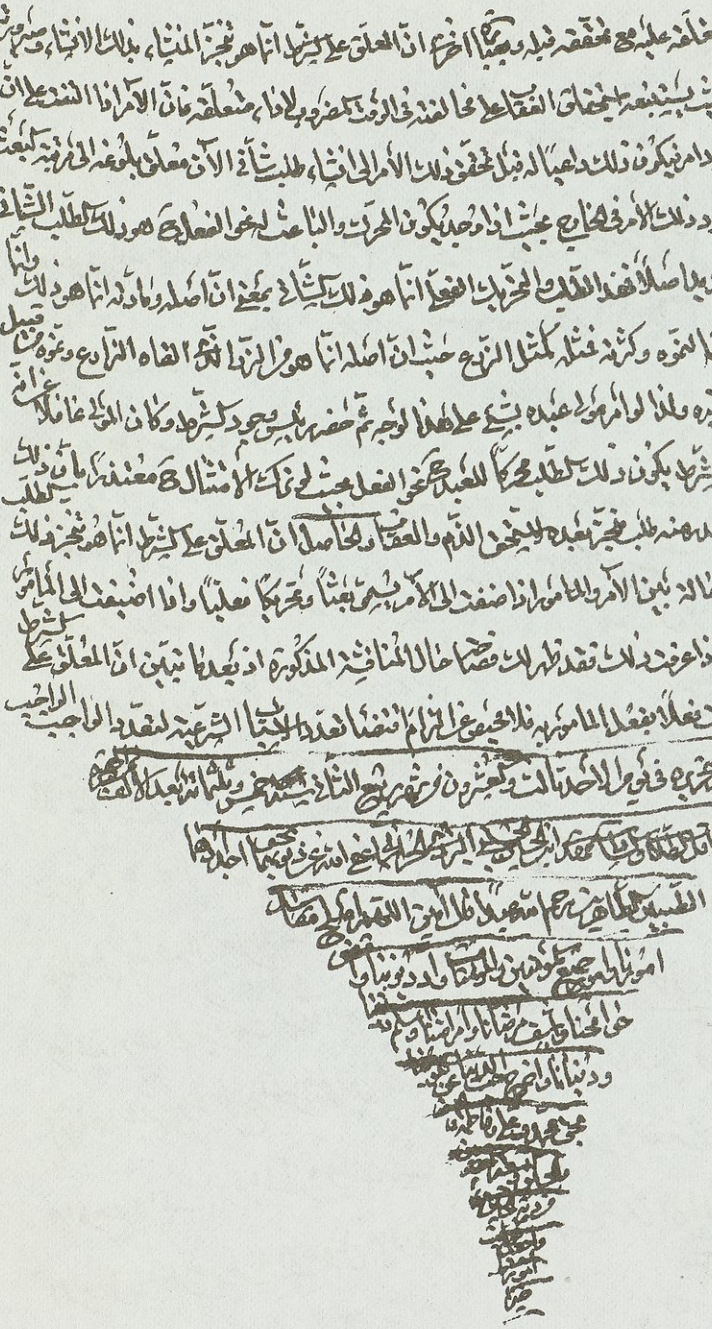


نموذج آخر من نسخة المقرّر الشيخ علي الروزدري.

صورة الورقة الأخيرة من نسخة المقرّر الشيخ علي الروزدري.



صورة الورقة الأُولى من نسخة الشيخ محمّد الحائري الخراساني.



صورة الورقة الأخيرة من نسخة الشيخ محمّد الحائري الخراساني.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله حمدا يدوم بالدوام وصلى الله على محمد وآله خير الانام

ما دامت الاصول متقنة بالاحكام ومشروحة بفهم الاعلام

اما بعد فلما ساعدنا سواعد التوفيقات على اختتام المجلد الاول مما

استفدناه من استادنا الرباني وابينا الروحاني جعلني الله فداه وعلقناه على المقصدين

الاولين من مقاصد كتاب فرائد اصول استاد اساتيدنا الاعلام شرعت

في ارتسام المجلد الثاني مما استفيده منه دام ظله واعلقه على سائر مقاصده

الاتية على نهج التعليقة والشرح ايضا فنقول مقدمة الكلام في اصل البراءة يقع

في بيان معاني الاصل واقسامه وفروق الاقسام ونسبها وبيان المراد

منها ومن اضافة الاصل اليها وبيان احكامها ومداركها وكيفية مفادها

واعتبارها الى غير ذلك من تفاصيلها فنقول اما معاني الاصل فهو وان

انهاها بعضهم كما عن الشيخ الحر في فوائده الطوسية الى اربعة عشر كالمبنى والمأخذ

والمرجع والمستند والمطرد والغالب والكتاب المعتمد ومنه قول اهل

الرجال اصل حريز والاصول الاربعمائة اي الكتب المعتمدة الا ان مرجع

كلها

٢

صورة الورقة الأولى من النسخة المحفوظة في مكتبة السيد عبد الحسين اللاري الدزفولي.

مؤسسة آل البيت لإحياء التراث
٧٥

تقريرات

آية الله المجدد الشيرازي

للعلامة المحقق

المولى علي الزوزدري

المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

أصل قد ينقسم اللفظ ــ الموضوع باعتبار المعنى الموضوع له ــ إلى متحد المعنى، ومتكثره.

والمتكثر إلى المشترك، والمبهمات، والمنقول، والمرتجل لأنّ الموضوع له فيها متعدد، وإن كان المنقول مهجوراً عن المعنى الأول على المختار، لأن النظر في التقسيم على الموضوع له، مع قطع النظر عن بقاء استعمال اللفظ فيه وعدمه.

و أما الحقيقة والمجاز، فهما صفتان عارضتان للّفظ، بملاحظة الاستعمال، لابملاحظة الموضوع له، ومن جعله من أقسام متكثر المعنى، كصاحب المعالم، فاراد بالمعنى المستعمل فيه.

و يشكل ما صاراليه ــ رحمه الله ــ من حيث انحصار الألفاظ ــ على ماذهب إليه ــ في متكثر المعنى، إذ مامن لفظ متحد الموضوع له إلا ويصحّ استعماله في معنى مجازاً، حتى قيل بذلك ــ أعني بجواز استعمال كل لفظ في معنى آخر مجازاً ــ في الأعلام الشخصية إلاّ في لفظ الجلالة؛ للنهي الشرعي عنه، مع أن الأعلام ليست من اللغات، ولا تنسب إلى لغة دون أخرى على المختار.

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

المهمات، فانّ الموضوع له فيها متكثّر، إلا أنّ اللّفظ لم يوضع لكل واحد تفصيلا بل وضع للجزئيات إجمالاً، وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة، فان أراد عدم وجود المناسبة رأساً، فهو سهو، إذ لايجب ذلك في المشتركات، بل توجد المناسبة بين كثير من معاني المشتركات، و إن أراد عدم ملاحظتها فهو جيّد، إلاّ أنه لاحاجة اليه لأنّ قيد (ابتداء) يغني عنه.

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

ثم إن غرضنا من الترتيب حصول الوضع في المعنى الثاني، في آن مغاير لآن وضع اللفظ للمعنى الأول، بحيث يعد العرف هذين الآنين زمانين متغايرين. ومن الابتداء حصول الوضع لكلا المعنيين في آن واحد عرفاً، فإنه لايمكن حصوله لهما في آن واحد حقيقي، وبعبارة أخرى بحيث يعد العرف آنيهما آنا وزماناً واحداً.

ثم إنّ جعل المنقول والمرتجل قسيمين للمشترك ، وللحقيقة والمجاز، بناء على المختار عندنا، و إلاّ فظاهر الأكثر، وصريح التفتازاني ـ في شرح الشرح ـ والقوانين دخول المرتجل في المشترك ، وظاهر المعالم دخولهما في المجاز، حيث إنّه ـ رحمه الله ـ جعلهما، والحقيقة والمجاز ممّا يختص فيه الوضع بواحد.

والتقسيم الذي ذكرنا لاينطبق على ماصار إليه صاحب المعالم، إلاّ بملاحظة المستعمل فيه، كما أشرنا إليه سابقاً، وأما على ماصار اليه الأكثر فهو وإن كان منطبقاً إلاّ أنّه لابد من تعميم تعريف المشترك بحيث يشمل المرتجل.

ويمكن انطباق ماذكرنا من تعريفه عليه على ماصاروا إليه بزيادة قيد (من غيرمناسبة) و إسقاط قيد الابتداء، بأن يقال المشترك : هواللفظ الموضوع لمعنيين تفصيلا من غيرمناسبة، فقيد (تفصيلا) لإخراج المبهمات كما عرفت، وقيد (من غيرمناسبة) لإخراج المنقول، والمراد بعدم المناسبة عدم ملاحظتها لاعدمها رأساً.

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

ثم إنه أورد سلطان المحققين على صاحب المعالم ــ حيث جعل المرتجل والمنقول من أقسام المجاز[١] ــ بوجهين:

الأول: إنّ ذلك خلاف تصريح القوم، بأنهما من المعاني الحقيقيّة الموضوع لها الألفاظ.

الثاني: إنّ استعمال المرتجل ــ حينئذ ــ غير صحيح، لأن الاستعمال الصحيح ناشئ: إمّا عن الوضع، فالمفروض اختصاصه بالمعنى الأوّل الموضوع له اللفظ أولاً، ولا وضع للفظ في ذلك المعنى المرتجل له بالفرض، حتى يجوز الاستعمال لأجله. و إمّا 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، بأنّ مراد صاحب المعالم من اختصاص الوضع بواحدٍ، هو الوضع التخصيصي الذي هو فعل الواضع، كما هو الظاهر من الوضع عند الإطلاق لا مطلقاً، حتى التخصص، بل استعماله فيه مجاز باعتبار بعض العلائق بينه و بين التخصيصي، فإن الوضع التخصصي إنّما هو مجرد العلقة الحاصلة من كثرة الاستعمالات المجازية بغير قرينة متصلة، والظاهر من الوضع هو فعل الواضع الذي يصير سببا للعلقة بين هذا اللفظ وذلك المعنى، فكأن العلاقة في التعييني هي السببية والمسبّبية، والوضع التخصيصي و إن كان يوجد فى بعض أفراد المنقول، إلا أنّ الغالب فيه هو التخصص، فجمعه ــ رحمه الله ــ المنقول والمرتجل، والحقيقة والمجاز، في حقيقة واحدة لاشتراكهما معه في اختصاص الوضع التخصيصي بواحد منهما أيضاً نظراً إلى الغالب فيهما، لا لعدّه إياهما مجازاً، ولا ريب أن الحقيقة لا تستلزم الوضع التعييني بل ظاهر قوله ــ رحمه الله ــ أو صريحه وَ إن غلب كون المنقول حقيقة، لأنّ المراد بالغلبة باعترافه ــ رحمه الله ــ هو هجر المعنى الأوّل، ومن الواضح أنّ هجر الأوّل يستلزم اختصاص اللفظ بالثاني.

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

---

(١) المعالم: ٦.

(٢) حاشية سلطان المحققين منضمةً الى حاشية ملاصالح المازندراني: في مبحث الالفاظ، وانظر المعالم: ٢٦ عند قول المصنّف: وان غلب وكان الاستعمال بالمناسبة فهو المنقول: أقول الظاهر من كلامه انّه لا وضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل الخ.

المرتجل، إذ الظاهر أنّ وضعه لايكون إلاّ على سبيل التخصيص، لأن الوضع التخصصي ــ كما عرفت ــ حاصل بالاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبة، وهي متعذرة في المرتجل، لأن المعروف من تعريفه أخذ قيد اعتبار عدم المناسبة، أو عدم اعتبارها فيه، وعلى التقديرين يجب أن لا تلاحظ فيه المناسبة مطلقاً، حتى ملاحظة علاقة التضاد، فلايجدي مايتوهم من جعل عدم المناسبة علاقة للتجوز، فيجب أن يكون وضعه تخصيصاً، فاختصاص الوضع بواحد في المرتجل يدل على نفي الوضع بالنسبة إلى المعنى الثاني، لأنّ الواحد الذي يختص به الوضع، لوكان هو المعنى المرتجل إليه يلزم نفي الوضع من المعنى الاوّل، وهوخلف، فحينئذ يتجّه الوجه الثاني من الإيراد.

هذا،ثم إنّ جعل المرتجل من أقسام المشترك مبني على عدم اعتبار هجر المعنى الأول في المرتجل، لوضوح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك على ماهجر أحد معنييه، و إلاّ لدخل المنقول أيضاً، وهوخلاف ظاهر الأكثر، و إن أدرجه التفتازاني في تعريف الحاجبي للمشترك ، وحينئذ فلا يبقى فرق بين المشتركات، حتى يسمى بعضها بالمرتجل دون بعض.

نعم لوقيل باعتبار عدم المناسبة بين المعنيين ــ في المرتجل ــ 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: فلأن المرتجل في كثير من الكلمات قسيم للمشترك .

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

وقد يقال في الفرق بين المرتجل، وسائر أقسام المشترك التي هي المشترك بالمعنى الأخص: إن المرتجل ماكان أحد وضعيه من الواضع، والآخر من العرف، مع بقاء المعنى اللغوي، بأن كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى، ثم طرأ له في العرف وضع آخر لمعنى آخر ابتداء، من دون ملاحظة مناسبة للمعنى اللغوي، فالمشترك على قسمين:

أحدهما: ماكان جميع أوضاعه من الواضع.

والثاني: ماكان أحد الاوضاع من أهل العرف. فالأوّل هوالمشترك بالمعنى الاخص، والثاني هوالمرتجل، وهذا ظاهر التفتازاني وهوحسن.

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

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

وثانياً: بأن المراد بالهجر مايحوج[1] إلى نصب القرينة الصارفة، لامطلق القرينة.

وكيف كان فالمنقول ينقسم إلى تخصيصي وتخصصي، وقد سبق في تقسيم الوضع أن منشأ التخصص هو الاستعمالات المجردة عن القرائن، خلافاً لبعض المحققين.

ثم إنه قال في القوانين[2]: والثاني ــ أعني التخصص ــ يثمر مع معلومية تاريخ التخصص. وفيه نظر.

أمّا أولاً: فلأن ثمرة النقل إنما هي حمل اللفظ على المنقول إليه، وهذه تترتب على النقل التخصصي مطلقاً، أما مع معلومية التاريخ فواضح.

وأما مع عدمها فلأن أصالة تأخر استعمال المعصوم ــ عليه السلام ــ ذلك عن زمان حصول التخصص تقتضي حمل اللفظ على المعنى الثاني، ولا تعارضها اصالة تأخّر التخصص عن زمان الإستعمال، كما هو الوجه في حكمه ــ رحمه الله ــ بالإجمال حينئذ على الظاهر، فان التخصص ليس من الامور الأصلية والحوادث المستقلة في عرض الاستعمال، حتى يكون بنفسه مورداً للاستصحاب، فيعارض استصحابه أصالة تاخر الاستعمال، بل هو من الامور التبعية، ومن قبيل لوازم المهيات التي جريان الأصل فيها يتبع جريانه في ملزوماتها، والمفروض عدم جريانه في ملزوم التخصص الذي هو الاستعمال، لأن بلوغه إلى درجه النقل مقطوع به.

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

---

(١) أحوج اليه احواجاً إفتقر. (اقرب الموارد) مادة حوج.

(٢) القوانين: ١٠، عند قوله فى السطر الاخير: والثاني يثمر بعد تاريخ التخصّص.

اللفظ من المعصوم عليه السلام، فيجري فيه أصالة تأخره عن زمان صدور هذا اللفظ و استعمال الإمام ــ عليه السلام ــ إيّاه، فيقع التعارض بينها وبين أصالة تأخر استعمال المعصوم ــ عليه السلام ــ عن زمان حصول التخصص.

و أيضاً إن الأصل في اللوازم والامور التبعية إنما لايجدي إذا جرى في ملزوماتها، فاذا فرضنا عدم جريانه فيما نحن فيه في الملزوم الذي هو الاستعمال، فيجري في اللازم الذي هو التخصص، فيقع التعارض أيضاً لذلك.

هذا، لكنه مدفوع بأن تعارض الأصلين فيما نحن فيه، قد ينتج التوقف بل يقتضي التقارن، لما ثبت ــ في مبحث تعارض العرف واللغة ــ من أن الأصل في مجهول التاريخ التقارن، وعليه عمل الأكثر، فإذا ثبت التقارن بالأصل، فهو يقتضي أن يكون آخر استعمال يتحقق به التخصص، هو ورود هذا اللفظ من المعصوم عليه السلام و استعماله له، لأنّ الاستعمال المقارن لحصول النقل لايتصور في النقل التخصصي، إلا في المعنى المنقول، فيحمل على المعنى المنقول اليه.

هب أن يكون ذلك الاستعمال مجازاً، لعدم تحققه بعد حصول التخصص، لأنّ الغرض حمل اللفظ على المعنى الثاني، سواء أريد منه مجازاً أو حقيقة، وليس هذا الاصل من الاصول المثبتة، لانها في الأحكام الشرعية، و إثباتها باللوازم العقلية والعادية، والغرض هنا ترتيب الآثار الشرعيّة عليه فإنّ كون استعمال المعصوم ــ عليه السلام ــ ذلك ــ هو الاستعمال الذي يتحقق به التخصص ــ ليس من الأحكام الشرعية، كيف و جميع الاصول اللفظيّة كأصالة الحقيقة، و أصالة عدم القرينة و غيرها من الاصول مثبتة لأمر آخر.

و كيف كان فالاصول المثبتة لأمر معتبرة في مقام الألفاظ مطلقاً.

و السر فيه أنها معتبرة هنا من باب الظن، وأما الاصول الجارية في إثبات الاحكام، فعدم اعتبار المثبت منها ــ ايضاً ــ على القول بالتعبد وأما على اعتبارها من باب الظن فهي كالاصول اللفظية.

و أما ثانياً: فلأن ورود الإشكال في النقل التخصيصي ــ عند الجهل بالتاريخ ــ أوضح منه في التخصصي، الذي خصه به، إذ مع ثبوت التقارن فيه أيضاً لايثبت 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 الاول.

هذا، و يمكن توجيه كلام المحقق المذكور من وجهين:

الأوّل: أن يقال بتغليط النسخة بأن يكون عبارته ــ رحمه الله ــ التخصيصي مكان التخصصي، و يكون مراده إيراد الإشكال في التخصيصي، فيكون إشكاله في محله.

الثاني: أن يقال: إنه ــ رحمه الله ــ لم يعتن بأصالة التعارض، بل الإشكال كان عنده وارداً في كلا القسمين من قسمي المنقول أوّلاً و بالذات، إلاّ أنه لمّا كان الغالب و العادة و الطريقة على ضبط تاريخ المنقول التخصيصي، فلم يتعرض للاشكال فيه لدفعه لذلك، و تخصيصه الإشكال بالقسم الثاني، الذي هوالنقل التخصصي، لعدم الضبط في تاريخه، فيكون التقييد بهذا القسم من باب تحقيق مورد الإشكال فعلاً، لا للتحرز عن القسم الآخر، وهذا من قبيل سائر القيود التي يذكرونها لتحقيق موضوع الحكم، ولايقصدون به الاحتراز عن شيء، مثل قولهم: إن رزقت ولداً فاختنه، و إن قدم زيد من السفر فزره.

وهكذا ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى الحقيقة والمجاز. والكلام هنا يقع في مقامات ثلاثة: الأوّل في تعريفهما، والثاني في بيان أقسامهما إيماء، والثالث في ذكر أحكامهما.

أمّا المقام الأول، فقبل الشروع فيه نقول: إنّ الحقيقة فعيلة من حقّ يحقّ حقّاً إذا ثبت، والتاء فيها ناقلة،إن كانت بمعنى المفعولة، لِعدم مراعاة علامة التأنيث في الفعيل، إذا كان بمعناها. و إن كانت بمعنى فاعلة فالظاهر أنها ايضا ناقلة، إذ معنى الحقيقة الآن إنما هو نفس اللفظ المستعمل و جوهره، بحيث سلبت منها جهة الوصفية التي كانت فيها في الأصل.

هذا، مع إمكان أن يكون مراعاة أحكام تأنيثها على أن اصلها بمعنى فاعلة.

و أمّا المجاز فهو مصدر ميمي من جاز يجوز جوازاً، ونقل في الاصطلاح إلى الكلمة الجائزة عن معناها الحقيقي إلى غيره بواسطة او بواسطتين. أما الاوّل فواضح، وأمّا الثاني فبنقله عن معناه المصدري إلى مطلق الجائز من حمل إلى آخر، ثم بنقله منه إلى الكلمة الجائزة. وكيف كان فهذا معناهما في الأصل.

و أما في الاصطلاح فقد عرّفوهما بتعاريف:

منها: ما عن الحاجبي [١] من أنّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في وضع أول.

و منها: ما عن جماعة منهم المحقق [٢] القمي ــ رحمة الله عليه ــ من أنها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب [٣].

و منها: ما عن آخرين منهم الشيخ [٤] محمّد تقي من أنّها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث إنه ما وضعت له.

و يعرف تعريف المجاز على كل منها بقرينة المقابلة.

ثم إنّ في المقام كلمات من هؤلاء الأقوام من النقض والإبرام، إلاّ أنّ غرضنا لمّا كان الاقتصار بما يقضى به المرام فلم نطل الكلام في ذكرها، وتفصيلها، ثم جرحها، وتعديلها.

وكيف كان فلا بأس بكل واحد من تلك التعاريف الثلاثة عندنا، و إن أورد على الأول بايراداتٍ كثيرة.

لكنها مدفوعة بأسرها: بحمل كلمة (في) في قوله (في وضع أوّل) على السببية كما لايخفى على المتأمّل في تلك الإيرادات، والشّاهد على هذا الاستعمال تتبّع استعمالات العرب، و منه قوله: إمرأة دخلت النار في هرة حبستها أي بسببها..

لكن الانصاف عدم سلامته من السؤال، حيث أنّ كلمة (في) و إن كانت تستعمل في السببية، لكن الظّاهر أن هذا الاستعمال مجاز، لأنّ الظاهر منها عند الاطلاق هي الظرفية، ولاريب في عدم جواز الاستعمالات المجازية في الحدود سيما مع عدم القرينة الصّارفة للألفاظ المعينة له في المراد، لأن اهتمامهم فى الحدود كاهتمام الشّرع في البيوع

---

(١) المختصر لابن الحاجب المخطوط: واليك نصّه: الحقيقة اللّفظ المستعمل في وضع أوّل وهي لغويّة وعرفيّة وشرعية كالأسد، والدابّة، والصّلوة، والمجاز المستعمل في غير وضع اوّل على وجهٍ يصح.

(٢) قد ورد في القوانين في مقام التعريف: ١٣، هكذا: اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة. انتهى. فمن ملاحظة هذاالتعريف لايستفاد الاسناد المذكور بل المستفاد من القوانين بضمّ ما افاده في علامة التبادر وعدم صحة السلب اعتبار الامرين معاً احدهما: اعتبار حيثيّة الاستعمال فيما وضع له من حيث ما وضع له وهو من تعريف القوانين وثانيهما: اعتبار قيد اصطلاح يقع به التخاطب وهو من بيان العلامتين المذكورتين فراجع.

(٣) كما عرّفه العلامة بهذا التعريف في مبادى الوصول الى علم الاصول وهو منقول عن ابى الحسين البَصْرى.

(٤) قد ورد في هداية المسترشدين: ٢١ هكذا: ولذا اعتبرت الحيثيّة في حدّي كلّ من الحقيقة والمجاز.

و سائر العقود، فكما أنّ العقود مبنيّة على المغابنة فيجب منها الاتيان بالألفاظ الصريحة في المقصود، الرافعة للجهالة عمّا تعلقت به العقود، فكذلك الحدود مبنية على المماكسة في حفظ القيود، الدخيلة في توضيح المحدود، حيث ان كل ذي علم واضعه إنما كان غرضه من التعريف تحديد مسائل هذا العلم، بجامع بينها لفائدة السهولة في التعبير عنها بسبب التعبير عن هذا الجامع، فلابد من الإتيان بألفاظ صريحة في الكشف عن هذا الجامع بما هو عليه من كونه حاوياً لأفراده، و مانعاً من غيرها. و لأجل ماذكرنا من فائدة سهولة التعبير تراهم يعتبرون قلة مباني ألفاظ المعرف بها، و خفتها على اللسان أيضاً.

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

قلنا: سلمنا، فتكون مشتركة مستعملة في أحد معنييها بلاقرينة معيّنة، فيعود المحذور.

و أما التعريف الثاني، فهو و إن كان مساوياً للثالث، من حيث وضوح الدلالة، لكنّه لمّا كانت كلماته أخف على اللسان فهو الأولى والأرجح فتأمل.

نعم قد استشكل فيه السيد بحرالعلوم ــ رحمه الله ــ في شرحه للمبادئ العراقية من وجهين:

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

و كأنه ــ قدس سره ــ استظهر ــ من كلمات القوم ــ أن نظرهم الى نوع الالفاظ من حيث الزمان، كما أن نظرهم إلى نوعها ــ من حيث خصوصيات المستعملين ــ و أنت ترى ما فيه، من بعد نسبة ما استظهره، بل عدم امكانها على القوم،

إذ لاريب أن اتصاف اللفظ بوصفي الحقيقة والمجاز إنما هو باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له، أو في غيره، فما لم يتحقق الاستعمال لايتصف بشيء منهما ، ولاريب أن الاستعمال لايتحقق إلاّ في ضمن الخصوصيات، فالمتّصِف بهذين الوصفين هي، لا الكليّ الذي لايمكن استعماله إلاّ باستعمالها، بل نسبة الاستعمال اليه ــ حينئذ ــ مجاز جداً.

و بعبارة اخرى أحسن: إنّ نظرهم في التعريفين للحقيقة والمجاز إنما هو إلى الكلمة المستعملة، وهي لا تكون إلاّ جزئيّاً من الجزئيات المتشخصة الخارجية، وهي لايمكن صدق بعضها على بعض فيختلّ التعريف.

الثاني من وجهي الإشكال أنّه يختلّ التعريف أيضاً، وينتقض بما إذا كان اللّفظ مشتركاً بين معنيين بينهما علاقة، فاستعمل في أحدهما لعلاقة بينه وبين الآخر، لالكونه أحد معنييه، إذ لاريب أنّ ذلك الاستعمال مجاز، مع أنه لايصدق 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 الاشكال.

ثم إنه ــ قدس سرّه ــ أورد على نفسه، بأنّه مافائدة هذا الاستعمال والتعويل فيه على العلاقة مع وجود السبب المجوز له، و هو الوضع، فاجاب بأن فائدته حصول الفرق بين كلام هذا المستعمِل الملتفت الى المناسبات والعلائق بين المعاني، وبين كلام العامي المبتذل الذي لايعرف شيئاً من تلك الوجوه . انتهى.

و فيه منع جواز مثل هذا الاستعمال من وجهين:

أحدهما: كونه لغواً إذ بعد ما كان غرض المتكلم إفهام هذا المعنى، هو ينادي بإرادته من اللفظ بإطلاقه مع القرينة المعيّنة، فلاحاجة إلى العدول عنه إلى ماذكره، فالفائدة التي ذكرها من حصول الفرق، ففيها: أنّ استعمال اللفظ فيما يمكن فيه للعلاقة بين المعنيين، وداعيها مما لايمكن اطلاع المخاطب عليه حين الخطاب، بل الذي يفهمه حينئذ إنما هو إرادة هذا المعنى، فإن أراد المتكلم إفهامه أيضاً أني قصدت بالكلام إفهام هذا المعنى بملاحظة المناسبة لحصول الفرق المذكور، فهو من أقبح الامور التي لايرتكبها إلاّ السفهاء، بل إلاّ المجانين.

و ثانيهما: إن الاستعمال المجازي لابد أن يترتب عليه ماذكروا له من الفوائد

البديعية، التي منها انتقال السامع من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإنه إذا قيل رأيت أسداً يرمي، فعند إطلاق الأسد ينتقل السامع إلى الحيوان المفترس، فإذا ذكر لفظ يرمي ينتقل إلى الرجل الشجاع، ولاريب أن هذه الفائدة ممتنعة الوجود فيما فرضه ــ قدس سره ــ إذ لاشبهة أن اللفظ المشترك إذا اطلق بلاقرينةفهو مجمل،لا ينتقل السامع منه إلى معنى، فإذا اقترن بالقرينة المعينة فيظهر للسامع أن المراد منه ذلك المعنى، لا أنه ينتقل من شيئين إلى هذا المعنى. ويدل على ماذكرنا أيضاً أنّهم اعتبروا في المجاز اقترانه بالقرينة الصارفة، ولاريب أنه لايمكن الاتيان بها فيما نحن فيه، إذ لا يتحقّق وصف الصارفية إلاّ بعد ظهور اللفظ في معناه الحقيقي.

المقام الثاني في أقسامها، فنقول: إنها ينقسمان بملاحظة الواضع إلى الحقيقة اللغوية، والمجاز كذلك، وإلى العرفية كذلك، عامّاً، وخاصّاً، وبملاحظة كثرة استعمال اللفظ في الموضوع له، أوفي غيره إلى الراجحين، أو المرجوحين، وهكذا إلى سائر التقسيمات الملحوظة على حسب الاعتبارات التي ليس التعرض لذكرها بمهم.

وإنّما المهم التعرض لحال الكناية، وتحقيق أنها من أقسام الحقيقة، والمجاز، أو واسطة.

ويقع الكلام هنا في مقامات ثلاثة:

الأوّل في تعريفها، إنها على القول بكونها من أقسام الحقيقة، فهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في وضع أوّلٍ، أوفي اصطلاح يقع به التخاطب، أومن حيث إنّه ما وضعت له ــ على اختلاف التعاريف للحقيقة ــ للانتقال منه إلى لازمه، وعلى القول بكونها من أقسام المجاز فهي مندرجة في تعريف المجاز، حسب ماعرفوه على اختلاف تعاريفه قبال تعاريف الحقيقة.

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

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

الأوّل ماترىٰ فيه بين تعريفه للكناية وبين تقسيمه إيّاها إلى قسمين:

أحدهما ماعرّفها به، والآخر الكلمة المستعملة في اللازم وحده، فإنّ تعريفه إنما هو للقسم الأوّل، 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 ماقالوا بأن المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي بخلاف الكناية.

قلنا أوّلاً: إن هذا الفرق لفظي جئنا بفرق معنوي.

و ثانياً: إنا نمنع هذا الفرق أيضاً، لأنه لايعقل استعمال الكناية أيضاً بلاقرينة بكلا قسميها، إذ لاريب أنّ اللفظ بوضعه لايدل على اللازم، ولا ينصرف إليه بوجه، بل يفهم منه مجرداً عن القرينة الملزوم وحده، ولا يصرف ذهن السامع إلى اللازم بوجه، فإنه لولا القرينة لفهم من قوله: (زيد كثير الرماد) معناه الحقيقي، فيحتمل كونه حمّاميّاً، أو طباخاً، أوغيرذلك من أرباب الحرف التي يحصل منها الرماد كثيراً، وكذلك يفهم من قوله: (زيد جبان الكلب) معناه الحقيقي لاغير.

وكيف كان، فالانصراف من اللفظ إلى لازم معناه لايمكن إلاّ بالقرينة.

ثم إذا ثبت الاحتياج إلى القرينة، فنقول: إنها إمّا ملائمة للمعنى الحقيقي، أو معاندة له، و مانعة من إرادته من اللفظ، فإن كانت ملائمة لايجوز كونها صارفة لذهن المخاطب إلى غيرالموضوع له، مع أن الوضع يقتضي ظهور اللفظ في إرادة الموضوع له، ولا يعقل ذلك، فإذن وجب كونها معاندة لإرادة الحقيقة، فلانعني بالقرينة المعاندة إلاّ هذه، ولا بالمجاز إلاّ ماكان ملزوماً لها، فانتفى الفرق.

و من هنا ظهر ضعف القول الأوّل أيضاً، إذ لايعقل الانتقال إلاّ باستعمال اللفظ في اللازم مع القرينة المعاندة، فيكون اللفظ مجازاً.

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

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

المعنيين، أو في المعنى الحقيقي والمجازي، بحيث كان كل منهما مورداً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي، ولاريب أنّ النظر في باب الكناية إلى إثبات الحكم للّازم، وهو المقصود به، ولوفرض استعمال اللفظ في المعنى ولازمه معاً من باب الكناية، فهوخارج عن المتنازع فيه هناك، إذ المقصود في باب الكناية إثبات الحكم أونفيه بالنسبة إلى اللازم وحده. فافهم.

المقام الثاني ــ في أن الكناية هل يعامل معها معاملة الحقيقة، أو معاملة المجاز من حيث اقترانها بالقرينة الصارفة وعدمه، ونحن بعد مابينا آنفا في الإشكال على القول الثالث، من وجوب الإتيان بالقرينة المعاندة، فلابد من الالتزام بالاحتمال الثاني لاغير.

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

فنقول: إذا وقع التعارض بين احتمالها مع احتمال الحقيقة، فالراجح هوإرادة الحقيقة، أما على القول الثاني فواضح، وعلى القول الأوّل فلأن الكناية لابد فيها من ملاحظة خصوصية زائدة على مايلاحظ في الحقيقة، فالأصل عدمها فيتعيّن الحقيقة.

و أما إذا وقع التعارض بين احتمالها و احتمال المجاز، فعلى القول الأول يرجح احتمالها على المجاز، وهكذا على القول الثالث، بناء على ماقيل من الفرق بينها وبين المجاز من لزوم القرينة المعاندة فيه دونها، إذ المجاز حينئذ خصوصية زائدة نشك في حصولها، فالأصل عدمها فيتعين الكناية.

و أما على ما اخترنا من القول الثالث، فسنفصِّل الكلام فيه في باب تعارض الأحوال إنشاء الله، و إن لم يذكره احد هناك.

ثم إن القول بكون الكناية من أقسام المجاز لانعرف له قائلاً، و إنما ألجئنا إلى اختياره للاشكالات الواردة على غيره.

و يزيد الإشكال الوارد على الماتن إشكال آخر، و هو أن الحصر ــ في الحقيقة والمجاز ــ عقلي لايمكن فيه الواسطة، و إنما هوفيما إذا كان الحصر حاصلاً من الاستقراء، إذ لاريب أن الحقيقة والمجاز قد عرف كل منهما بنقيض الآخر، فلايمكن فيهما الواسطة، فينحصر المقسم فيهما عقلا، فلابد من دخول الكناية في أحدهما.

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

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

و توضيح ذلك أن اللفظ قد يلاحظ فيه قصد المعنى منه عند إطلاقه، بمعنى إخطار ذلك المعنى بالبال عند إيجاده، فهو من هذه الحيثية منحصر في الحقيقة والمجاز عقلاً، ولايمكن الواسطة بينهما لأن مايخطر بالبال عند إيجاده إمّا معناه الموضوع له، أو غيره، فعلى الأوّل حقيقة، وعلى الثاني مجاز، سواء كان ذلك الغير، المعنى المباين للموضوع له، او المركب منهما، فحينئذ لوكان مراد الماتن من قوله: اللّفظ إن اريد منه معناه وحده الخ، هذا المعنى، فيرد عليه الاشكالات المتقدمة، مضافاً إلى أن قصد المعنى الموضوع له مع غيره من اللّفظ من حيث المجموع بهذا المعنى مجاز اتفاقاً أو على سبيل الاستقلال، فلايجوز جداً، لما عرفت من عدم جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى. وقد يلاحظ باعتبار الإرادة بمعنى الغرض المطوي في نظر المتكلم الداعي له لايجاد الكلام، فهو بهذا الاعتبار لاينحصر في القسمين، فانه لايكون حينئذ أحدهما نقيض الآخر حتى لايتعقل لهما الواسطة فإن غرضه، إمّا إفادة المعنى الموضوع له مع غيره وحده، بمعنى كون ذلك الغير مقصوداً من اللفظ بالمعنى المذكور وتعلق غرضه بإفادته وحده أيضاً، وإما إفادة المعنى الموضوع له مع غيره بأن يكون المعنى الموضوع له مقصوداً من اللفظ بالمعنى المذكور، لكن الغرض لم يتعلق بإفادته وحده، بل بإفادته و إفادة غيره معاً، وإمّا إفادة غيرالموضوع له وحده بمعنى أن يقصد من اللفظ المعنى الموضوع له، لكن الغرض تعلق بإفادة غيره وحده، وإمّا إفادة غيرالموضوع له، بأن استعمل اللّفظ، وقصد منه غيرالموضوع له، وتعلق الغرض بإفادة غير ذلك الغير المناسب له، إما وحده أو معاً، وهذا الأخير بناء على جواز كون الكناية من المجاز.

وكيف كان، فعلى الأول: اللّفظ حقيقة بالمعنى الأخص، يعني قبال الكناية، وكذلك مجاز على الثاني.

وعلى الثالث: فهو، و إن كان حقيقة بالمعنى الأعم، لكنّه بالاعتبار الثاني ليس حقيقة، ولا مجازاً على الاعتبارين، بل كناية.

وكذلك الرابع[1] وعلى الخامس بكلا قسميه مجاز بالمعنى الأعم، وكناية بالمعنى الأخص الذي لوحظ بالإعتبار الثاني، لكن إطلاق الكناية على ما إذا تعلق الغرض بغير المقصود من اللفظ حقيقة أو مجازاً فيما إذا وقع اللّفظ في سياق الاخبار، وكان ذلك الغير

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

من لوازم المخبر به، لا الخبر فإن اللّفظ إذا أريد منه غير المقصود منه، بمعنى تعلّق غرض المتكلم بغيره، فذلك اللّفظ: إما في مقام الانشاء، أو في مقام الإخبار، فعلى الأوّل يسمى اكراهاً، وعلى الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير من لوازم الخبر، فيسمى تورية أو من لوازم المخبر به فيسمّى كناية.

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

وان قلنا بعدمه واختصاصها بالحقيقة فيكون نسبتها معها العموم المطلق لأنه كلما صدقت عليه الكناية تصدق عليه الحقيقة بالمعنى الأعم ولا عكس كلياً.

و كيف كان فالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار قد عرفت ما بينهما من الواسطة، فحينئذ قول الماتن: إنّ اللفظ إن أريد منه معناه وحده الخ، ناظر إلى هذا الاعتبار فإنّه أراد بالإرادة الغرض، كما ذكرنا، ولا ينبغي الاستيحاش في استعمال الإرادة في هذا المعنى لاستعماله فيه في كلام الفقهاء ــ رضوان الله عليهم ــ في بيع المكره حيث إنهم حكموا بصحة بيعه إذا لحقه الإجازة بعد الإكراه، مع تصريحهم بأنّ المكره لم يرد من العقد التمليك، فإنها لو لم تحمل على ما ذكرنا لاوجه لصحة بيعه حينئذ أصلاً، إذ الاجازة بنفسها ليست ناقلة، بل هي شرط الصّحة، فلوكان المكره لم يقصد شيئاً أصلاً من اللّفظ لم يترتّب على الاجازة شيء، فيكون غرضهم أنه قصد مدلول اللّفظ، لكنه لم يرد ترتب أثره عليه، ولم يكن غرضه الرضا بذلك.

وكيف كان، فإذا عرفت ذلك كله تقدر على دفع الإشكالات الواردة عليه. ولا بأس بالتعرض لدفع كل منها مفصلاً.

فنقول: أما الجواب عن الإشكال الأوّل، فبأن تعريفه للكناية بما ذكره في المتن، إنما هو نظراً إلى الغالب منها، فلا منافاة بينه و بين تقسيمهم إياها إلى القسمين، على أن القسم الثاني منها و هو اللفظ المراد به لازم المعنى وحده قد أنكره بعضهم.

و أما الجواب عن الإشكال في الفرق المذكور، فبأنه لاوجه لمنع الفرق، فإن الكناية و إن كانت لابد فيها من القرينة أيضاً، كما في المجاز، إلاّ أنه فرق بين القرينتين، بأن قرينة المجاز معاندة لقصد المعنى الموضوع له، بالمعنى الذي ذكرنا، بخلاف قرينة الكناية، فإنها ليست معاندة لذلك بوجه، بل هي معاندة لتعلق الغرض بغير اللازم، وهو المعنى الموضوع له في الصورة المفروضة.

و أما في الصورة الاولى، وهي ما إذا اريد من اللفظ معناه و غير معناه، بمعنى تعلق الغرض بإفادة كليهما، فلامعاندة لها لتعلق الغرض بالمعنى الموضوع له أصلاً، بل فائدتها حينئذ إفادة أن الغرض تعلق بإفادة غير المعنى أيضاً.

وكيف كان فقرينة الكناية يؤتى بها بحسب الأغراض المطوية في نفس المتكلم، و بمقدار رفع الحاجة من إفادة هذه الأغراض، و قرينة المجاز يؤتى بها بحسب عدم قصد المعنى الموضوع له بالمعنى الذي ذكرنا.

و من هنا ظهر ما في كلام سلطان المحققين في الفرق بينهما بأن قرينة المجاز، هي التي تعاند إرادة المعنى الموضوع له على وجه الاطلاق، و قرينة الكناية إنّما هي تعاند إرادته وحده.

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

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فبما عرفت، من أن غرضه من الارادة هو تعلق الغرض، ولاريب أن تعلق الغرض بالمعنى و بغيره غير استعماله فيهما. هذا، مع أنك علمت أن المستعمل فيه في تلك الصورة هو المعنى الموضوع له لاغير.

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

هذا، ثم إنه قد يستشكل في أنه إذا كان الغرض إفادة اللازم، فَلِمَ لا يستعمل اللفظ فيه و يقصد منه؟ فما فائدة قصد المعنى الموضوع له اللفظ منه، مع أن الغرض إفادة غيره؟

لكنه يندفع لما سيجيء في محله ــ إن شاء الله ــ من أنه شبهة في مقابل البديهة.

المقام الثالث من المقامات المرسومة للحقيقة والمجاز في أحكامهما. و يقع الكلام هنا في جهتين:

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

والاخرى: نظير الشبهة الموضوعية لرجوعها إلى الشك في مراد المتكلم بعد إحراز الجهة الاولى.

فلنقدم الكلام في الجهة الاولى، فنقول: إنه إذا شك في وضع لفظ لمعنى 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، والعلائم المعروفة التي سيجيء تفصيلها من التبادر، وعدم صحة السلب، وغيرهما من العلائم.

أمّا الطائفة الاولى فالنزاع فيها صغروي، إذ بعد إحراز صغرياتها لايعقل المنع من العمل بها.

و أمّا الطائفة الاخرى فالنزاع فيها كبروي راجع إلى حجيتها وعدمها بعد إحرازها، و لمّا كان بيان حال الصغريات في الطائفة الاولى موكولاً 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 المعدّ لبيان كلية يعول عليها في الموارد الشخصية، و لذلك فلنعرض عنها فنوجّه الكلام و نسوقه إلى الطائفة الثانية.

و لنقدّم الكلام في القسم الأوّل منها، وهو نقل الآحاد، وقبل الشروع في الاستدلال، و ذكر الأقوال لابد من تحرير محل النزاع.

فنقول: إن اللفظ الذي ينقل وضعه الآحاد، إمّا من موضوعات الأحكام الشرعية الكلية كألفاظ الكتاب والسنة، و إما من موضوعات الامور الخارجية المتضمنة للأحكام الشرعية الجزئية، كالألفاظ الواردة في مقام الأقارير والدعاوى وأمثالها، كما إذا أقر أحد لآخر بشيء، ولم نعلم مراده من جهة الاشتباه والشك في وضع اللفظ الدال على المقرّبه، كأن أقرّ بأن لزيدٍ عندي ديناراً مثلاً، ثم عبرّ عنه بمقدارٍ من الدرهم لاندري أن الدينار موضوع لهذا المقدار، أو لأزيد منه، فترجمه أحد بمقدار ناقلاً أن الدينار موضوع في لغة العرب لكذا.

و على التقديرين، الناقل للوضع، إمّا أن يكون جامعاً لشرائط حجية الخبر، المقررة في بحث خبر الواحد، أو لايكون فيكون الصور أربعاً.

إحداها و هي - ما إذا كان الناقل جامعاً لشرائط الحجية وكان اللفظ الذي ينقل وضعه من موضوعات الأحكام الشرعية الكلية - خارجة عن محل النزاع فيما نحن فيه هنا، لأن البحث عن خبر الواحد يغني عن البحث فيها بخصوصها هنا، لأن أدلة حجية

خبر الواحد الدالة على قبول قول العادل مثلاً، و ترتيب الأحكام الشرعية عليه، لا تفرق بين الأحكام المترتبة على قوله مطابقة، أو التزاما والبواقي داخلة فيه، و أيضاً النزاع فيها فيما إذا كان الناقل ناقلاً عن حسه، لاعن حدسه ورأيه، إذ لاعبرة برأيه إجماعا، فلذا قدحوا في نقل أبي عبيدة حيث إنه كان ينقل بعض الأوضاع عن رأيه، مع أنه من الأجلّاء، وأهل الخبرة وكان خبيراً غاية الخبرة.

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

الأوّل الاجماع محصلاً قولاً، وفعلاً.

و طريق تحصيل الأوّل الرجوع إلى أقوال العلماء، و إلى الاجماعات المنقولة من أصحابنا، و من المخالفين أيضاً، بحيث يحصل بملاحظة كثرتها القطع باتفاق كلمة جميع العلماء على حجية قول الناقل للّغة، ولو كان واحداً لايحصل من خبره القطع.

فمن الناقلين للإجماع من أصحابنا السيد المرتضى قدس سرّه على ماحكي عنه في بعض كلماته، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق جميع المسلمين، و منهم الفاضل السبزواري، و منهم السيد البغدادي[١] رحمه الله في المحصول، ومنهم العلامة[٢] قدس سره في النهاية، ومنهم المدقق الشيرواني[٣]، ومن المخالفين الذي ببالنا الآن العضدي، قال: إنّا نقطع أن العلماء في الأعصار، والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعي، والخليل، وأبي عبيدة.

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

---

(١) المحصول في علم الاصول مخطوط: ١١ ــ ١٢.

واليك نصه: ومنها: نقل الأئمة الثقات الضابطين المعتمدين كابن الاثير، والجوهري، والأزهري، وصاحب القاموس، والفيومي، وأضراب هؤلاء من المتقدّمين والمتاخّرين، وان كان آحادا لغلبة الظنّ واطمئنان النفس بعدم ردّ المتاخّر، فإنّ الناس رقباء بعضهم على بعض وخاصّة ما اتفق عليه اثنان منهم او جماعة، بل ربما أفاد القطع، كيف لاوماكان ليحكم أحدهم الاّ بما تواتر لديه، او تكثّر النقل عليه. إلى أن قال: ولذلك استمرّت طرائق العلماء الدّيانين على الأخذ منهم والاعتماد عليهم.

(٢) نهاية الوصول الى علم الاصول: مخطوط مبحث الوضع منه.

(٣) حاشية الشيرواني على المعالم: مخطوط.

لغوي لارتفع النزاع، ولايدعي صاحبه أنه من الآحاد ولايجوز عليه الاعتماد.

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

الثالث: قياس مانحن فيه بخبر الواحد في الاحكام الشرعية لاشتراكهما في مناط الحجية.

الرابع: أولوية حجية خبر الواحد فيما نحن فيه منها في الاحكام 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 حجّة، فلولم تكن حجّة فيما نحن فيه لزم مزية الفرع على الأصل.

هذا، و في 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 أوّلاً: ليسوا بحد يحصل من كثرتهم القطع بذلك، فإنهم طائفة من الاصوليين الذين هم أمثالنا، وذهبوا إلى ذلك من باب اجتهادهم.

و ثانياً: إنّ الذي يفيد الفائدة فيما نحن فيه، إنّما هو اتفاق قول الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.

و أمّا الإجماعات المنقولة فنقول:

أولاً: إنّه لم يتحقق لنا أن معاقد إجماعاتهم خبر الواحد، ولولم يفد العلم.

و فيه نظر لتصريح بعض الناقلين بالظن في كلامه.

و ثانياً: إن هؤلاء الناقلين للإجماع هم طائفة من الاصوليين، و قد عرفت مافيه، مع أنهّم ليسوا بحدّ في الكثرة بحيث نقطع بأنّ الصحابة والتابعين أيضاً كانوا متفقين مع جميع علماء الامّة، حتّى يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

و أمّا الإجماع فعلى تسليمه جهته مجملة، إذ لم نعلم من حال المجمعين أنّ عملهم كان لقيام الدليل عندهم على حجية الخبر، أو كان من جهة اللابدّية و انسداد باب العلم.

و هكذا الجواب عن التقرير لعدم العلم بجهته.

و أمّا الوجه الثالث والرابع، فالجواب عن اوّلهما بعد منع كليهما من جهة بطلان القياس، بابداء الفارق بين خبر الواحد ــ فيما نحن فيه ــ الذي هو محل النزاع وبينه في الاحكام الشرعية، إذ الذي ثبت حجّيته فيها إنّما هو خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية، مع كون متعلّق خبره الحكم الشرعي الكلي، والذي فيما نحن فيه فاقد لأحد القيدين لامحالة، فإنه إمّا فاقد لشرائط الحجية، أو القيد الثاني.

و عن الثاني منهما بأنّ هذه أولوية ظنية، لايعتمد عليها، سيّما في المسألة الاصولية.

و أمّا الوجه الخامس: ففيه: انّ الأحكام الشرعية ليست أصلاً بالنسبة إلى اللغات الّتي هي من المبادئ ،بل الأمر بالعكس، فإن الأصل مايبتني عليه شيء، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، ويكون الأحكام الشرعية فروعاً لمانحن فيه لكونها من نتائجه، ولاريب أنّ النتيجة فرع المقدمات.

و إنْ كان مراده من كون الأحكام الشرعية أنّها أهمّ وأشرف عند الشارع، فهو مع أنه خلاف وضعه، و اصطلاح جديد في الأصل، يرجع إلى الوجه الرابع، و قد عرفت مافيه، و هذا الوجه لعلّه من صاحب المناهل (قدس سره). هذه أدلّة المثبتين.

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

ثم إنّ دليل الانسداد، كما يتصور جريانه في نفس الأحكام الشرعية، كذلك يتصور في الأدلّة، والطرق الشرعية، وكذلك في الموضوعات الصرفة، وهكذا في الامور المستقبلة كالظن بالسلامة، و بقاء المكلف على شرائط التكليف في الآن اللاحق، فإنه مما انسدّ فيه باب العلم، فيجري فيه دليل الانسداد، فيجب على المكلف البناء على إتيان المأمور به في أوّل وقته، مع الظن بسلامته، و بقائه 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 المستنبطة المعبّر [١] عنها باللغات.

ثم إنّه إن ثبت حجية الظن من باب الكشف، بمعنى أنه انكشف بحكم العقل بملاحظة دليل الانسداد، أن الشارع جعل الظن حجّة في الجملة، يصير ذلك كالقضية المهملة لابد من الأخذ بالمتيقن.

و إن ثبت ذلك بطريق الحكومة، بمعنى أنه حكم العقل بجواز العمل بالظن وقبح العقاب على مخالفة الواقع، فيعمّ الحجية لكل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالظن القياسي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ تقرير جريان دليل الانسداد على وجوه ثلاثة:

أحدها: ماقرّره المحقق القمي [٢] رحمه الله، من إجرائه في نفس الأحكام الشرعية، وهو مركب من مقدمات ثلاث:

إحداها: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف لانعلمها بعينها.

وثانيتها: إنسداد باب العلم بها.

و ثالثتها: بطلان الرجوع إلى البراءة، لاستلزامه الخروج عن الدين. وعدم وجوب الإحتياط، لِعدم مساعدة دليله فيما نحن فيه. فتلك المقدمات الثلاث تنتج حجية كلّ طريق يفيد الظن بتلك الأحكام، ومن الطرق خبر الواحد عن أوضاع ألفاظ الكتاب والسنة، فإنه مستلزم للظن بالأحكام، فيكون حجة.

وثانيها: ماقرّره بعض من إجرائه في الطرق الشرعية فهو مركب من مقدمات أربع:

إحداها: العلم الإجمالي بتعبّد الشارع إيّانا بطرقٍ لانعلمها بعينها.

والثانية: شدّة الاحتياج إليها.

والثالثة: انسداد باب العلم بها.

والرابعة: عدم مساعدة أدلّة الاصول العملية على وجوب العمل بمقتضاها حينئذ، فلايجب الاحتياط، فيثبت أن الظن حجة في تشخيص الأمارات، فيقال إنّ خبر الواحد في اللغات مظنون الاعتبار والحجية فيكون حجة.

---

(١) فإنّ الموضوع المستنبط لايختصّ إطلاقه على ما استفيد من ألفاظ الكتاب والسنّة كما توهم بل يعمّ كلّ اللغات منه طاب ثراه.

(٢) القوانين: ٥٥، عند قوله: فنقول: إنّ من اليقينيّات أنّا مكلّفون بما جاء به محمّد (ص) الخ.

وثالثها: ماقرّره الشيخ محمد تقي [١] من إجرائه في خصوص اللغات. وهو مركب من مقدمتين:

إحداهما: الانسداد الغالبي في معرفة اللغات بمعنى انسداد باب العلم في غالبها.

والاخرى: شدّة الاحتياج إليها، فإن الانسداد بمجرّده لايكفي في إثبات اعتبار الظن بها، بل لابد من ضميمة الاحتياج البالغ حد الشدة لا الاحتياج احياناً أيضاً، فإنه بدون وصوله حد الشدة لايقتضي ذلك.

هذا، وفي كل من وجوه التقرير نظر:

أمّا الأوّل: فلأن الانسداد في نفس الأحكام لايقتضي كون الظن طريقا وحجة في معرفة اللغات، بل مقتضاه اعتباره في نفس الأحكام، والظن الحاصل من خبر الواحد عن وضع اللفظ بالحكم الشرعي معتبر، من جهة أنّه ظن بالحكم الشرعي، لا من حيث أنّه في اللغة.

وأمّا الثاني: فإن أريد به إجراؤه في الطرق الشرعية إلى الأحكام الشرعية، فما نحن فيه خارج عنه، فإن خبرالواحد فيما نحن فيه ـ على فرض اعتباره ـ طريق إلى معرفة اللغات، وهي ليست من الأحكام الشرعية في شيء، و إن أريد به إجراؤه في الطرق الشرعية إلى معرفة اللغات:

ففيه اوّلاً: منع المقدمة الاولى إذ لاعلم لنا، بل ولا ظن بأن الشارع جعل طرقاً إلى معرفة اللغات.

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

---

(١) في هداية المسترشدين: ٤١، فانه قال: ثمّ انّ لمعرفة كلّ من الحقيقة والمجاز طرقاً عديدةالى ان قال: ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتضافر او الآحاد وحجّية الاوّل ظاهرة الا انّه قد يناقش في وجوده ويدفعه بملاحظة الوجدان ويدل على حجيّة الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الاخذ بالظنّ فيها.

أصل الخبر، وهي الإجماعات المنقولة كما مرّت آنفا. فذلك التقرير على تسليم المقدمة الاولى يفيد حجية قول أهل الخبرة.

وأمّا الثالث، فلمنع المقدمة الاولى، فإن الاشتباه والشك إمّا في معاني الهيئات، فلاريب أن العلوم العربية كافلة لها بما لامزيد عليه، بحيث يحصل القطع منها بالمعنى الهيئي، لأن جلّ مسائلها متفق عليها بين أهلها، ولو فرض الخلاف والتعارض في بعضها فهو نادر جدّاً، لايوجب المصير إلى الظن المطلق.

و إمّا في معاني المواد، فلاريب أنّهم ضبطوها، ودوّنوا الكتب لبيانها بحيث يحصل لنا القطع من قول لغوي واحد بلامعارض، فكيف بما انضم إليه غيره لعدم احتمال الداعي لهم إلى تعمّد الكذب، فإن اكثرهم و إن كانوا فاسقين، إلاّ أن الفسق لايكون داعيا إلى الكذب، ولا مقتضياً له، وغيره معلوم العدم منهم، و احتمال الخطأ بعيد عن الذهن جدّاً.

وأمّا صورة اختلافهم في معنى، أو عدم تعرضهم لمعنى، فهما مع ندرتهما يمكن تحصيل العلم في هاتين الصورتين بالمعنى من الاستعمالات العرفية المتعارفة، والرجوع إلى علائم الوضع، ولو فرض عدم وجود استعمال متعارف، فهو لايوجب المصير إلى الظن المطلق لندرته.

وكيف كان، فلانظن بحجية مطلق الظن في الأوضاع اللغوية، كالظن الحاصل من الشهرة والقياس ونحوهما.

نعم ربّما يوجد في كلماتهم، خصوصاً المتأخرين، وسيّما المقارنين لعصرنا، الإستدلال على التعويل على بعض الظنون، بأن المدار في مباحث الألفاظ على الظن.

لكنا نعلم أنّ كثيراً من الظنون لايقولون بها، مع أنّها ليست من المنهي عنها.

الا أن يقال: إنّ الظن الحاصل من قول أهل الخبرة هو القدر المتيقن على تقرير الكشف، وأقوى من غيره على تقرير الحكومة، فيقتصر فيما خالف الأصل عليه.

وفيه مالايخفى من المنع، لأن الأولويّة المذكورة غير معلومة، و إن كانت مظنونة، والاقوائية أيضاً غير مطّردة، إذ الظن الحاصل من الشهرة لايقصر عن الظن الحاصل من قول آحاد النقلة.

تنبيهات: الأوّل: إنّه بعد فرض حجية قول أهل الخبرة، أو مطلق خبر الواحد فإن فرض الخبر بلامعارض، فلاإشكال في جوازالعمل به.

وأمّا إذا وقع التعارض بينه و بين خبر آخر، فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كانا متساويين متكافئين لامزية لأحدهما على الآخر أصلاً أوكانت وليست معتبرة.

الثاني: في أن الترجيح معتبر في تعارض قول النقلة أولا.

أمّا المقام الأوّل: فهو ليس عنواناً مستقلاً، بل هو من جزئيات مسألة التعارض بين الطريقين الشاملة لما نحن فيه، وللطرق إلى الأحكام الشرعية.

فنقول: إنّهم اختلفوا في أنه إذا تعارض الدليلان، والحجتان بحيث لايمنع من العمل بكليهما إلاّ تعارضهما، بمعنى أنّ وجوب العمل بكل واحد منهما مانع عنه في الآخر على أقوالٍ ثلاثة:

الأوّل: التوقف فيهما بالنسبة إلى إثبات مؤدى كل منهما بالخصوص، والعمل بما تقتضي الاصول العملية، مع عدم جواز الرجوع إلى الثالث.

الثاني: التخيير في إثبات الآثار من مؤداهما بالخصوص.

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

نقول: إن ثبت اعتبارهما من باب حكم العقل من جهة دليل الانسداد من باب الحكومة، فالحق التساقط، لأن حكم العقل حينئذ منوط بوصف الظن الفعلي، ومع التعارض لايحصل الظن من شيء منهما مع تكافئهما، سواء كان من جهة انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، أو بالطرق الشرعية، أو بخصوص اللغات. و إن كان من جهة حكم العقل من باب الكشف، فيكون الحكم ماسنذكر، 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. و إن ثبت اعتبارهما من باب الدليل الخاص، فإن كان اعتبارهما حينئذٍ من باب الظن الشخصي الفعلي، فالحق التساقط أيضاً، لعدم حصوله من شيء منهما حينئذٍ. و إن كان من باب الظن النوعي، فالحق التوقف في إثبات شيء من مؤداهما بالخصوص، والرجوع إلى الاصول العملية في مؤداهما. وأمّا بالنسبة إلى الثالث فهما دليل على نفيه، لايجوز الرجوع إلى الاصول العملية المثبتة له.

ووجه ذلك: أنّ المفروض قيام الدليل الخاص على اعتبارها، وأنّه لامانع

من وجوب العمل بكلّ منهما فعلا، إلاّ وجوب العمل بالآخر، ولاريب أنّ معنى حجيتهما وجوب العمل بمدلولهما مطابقةً، وتضمناً، و التزاماً، لكن التعارض منع من العمل بهما مطابقةً، واما العمل بمدلولهما التزاماً وهو نفي الثالث فلامانع منه، بل هما معاً متّفقان في ذلك، فلايجوز الرجوع إلى الاصول المخالفة لكليهما.

ومن هنا ظهر فساد ماذهب إليه بعض الأعلام، وتبيّن أنه غفلة منهم.

فمن الغفلات ماصدر عن المحقق القمّي ـ رحمه الله ـ في اختياره التخييرفيما نحن فيه، لأنك عرفت من أن مقتضى القاعدة والأصل الأوّلي هو التوقف، وعدم الرجوع إلى الثالث، لا التخيير فكأنّه ـ قدّس سرّه ـ زعم أن التخييرهوالأصل، فلذا بعد اختياره في تعارض الخبرين طرّده إلى تعارض الآيتين، ثم إلى مانحن فيه.

ومن الغفلات ماذهب بعضهم بين ماثبت حجيته بالإجماع، و بين ماثبت حجيته بالدليل اللفظي، فاختار التوقف في الثاني، دون الأوّل، وحكم بالتساقط فيه، فإنك قد عرفت أن المفروض قيام الدليل على حجيّتهما، ووجوب العمل بهما بحيث لايكون حجية أحدهما مشروطاً بعدم المعارض، بل التعارض منع من وجوب العمل بكل منهما عيناً وفعلاً على المكلف، لا من أصل الحجية، وحينئذٍ لافرق بين الدليل اللفظي و بين غيره، فلو فرض قيام الإجماع على حجية أحدهما، لولا معارضته بمثله، فهو خارج عن باب التعارض، كما هو واضح.

و من الغفلات ما ذهب إليه بعض المتأخرين[1]، مما حاصله أن من شرائط حجية قول النقلة في اللغات عدم ابتلاء قوله بمعارضة مثله.

و منها: عدم ما يوجب الريب فيه، يعني لايكون له موهن.

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

---

(١) وهوصاحب الفصول: ٢٥ قال في علائم الحقيقه والمجاز: منها: نصّ أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض، وممّا يوجب الريب في نقله. إلى أن قال: ثمّ التعويل على النقل مقصور على الألفاظ الّتي لاطريق إلى معرفة حقايقها ومجازاتها إلاّ بالنقل، وأمّا مايمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع إلى العرف، وتتبع موارد استعماله حيث يعلم، أو يظن عدم النقل فلاسبيل الى التعويل فيه على النقل، ومن هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّرة في هذا الفن، كمباحث الأمر، والنهي، والعام، والخاص، ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث إلى غيرالنقل. والسّر في ذلك أن التعويل على النقل من قبيل التقليد، وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد، ولأن الظن الحاصل منه أضعف من الظن الحاصل من غيره، كالتبادر، وعدم صحة السلب، بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما وهو باطل.

فكأنه أرسلهما إرسال المسلمات، لكنه (قدسّ سرّه) احتجّ على اعتبار الشرط الثالث بوجهين:

الأوّل: أن إعمال علائم الوضع، وتحصيل الظن منها بالوضع اجتهاد، والأخذ بقول النقلة تقليد، والأوّل مقدم على الثاني.

الثاني: أنّ الظن الحاصل بسبب العلائم أقوى من الظن الحاصل من قول النقلة. ثم قال: ولذا ترى أن أحداً من العلماء في باب العام والخاص لم يأخذ بقول أحد من نقلة اللغة، بل تشبثوا بالعلائم. ثم قال: ثم إذا وقع التعارض بين أقوال النقلة يجب الجمع بينها، و إن لم يمكن الجمع، فإن كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً يقدّم الأول على الثاني، و إلاّ فيجب الأخذ بالمرجحات. انتهى كلامه رفع مقامه.

نقول: إنّ في كلامه مواقع للنّظر بل المنع:

منها: ما اشترط من عدم المعارضة بالمثل، فإنا 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 الحجة، لا من شرائط الحجية، وكذا إذا كان من باب الظن الخاص من باب الظن الشخصي، و إن بنينا على اعتباره من باب الظن الخاص، ومن باب الظن النوعي، فلاريب حينئذ في هذا الشرط بوجه، فإن المعارضة بالمثل من موانع وجوب العمل عينا، لا من شرائط الحجية، كما مرّت الإشارة اليه، وهذا الاشتراط لازمه الالتزام بالتساقط في محل التعارض، مع أنا أخذنا الاعتراف منه بالتوقف، وأنه قائل به ومعه لايستقيم هذا الاشتراط.

ومنها: إشتراط الشرط الثاني فإنّ الإشكال فيه أيضاً بعين مامرّ من أنه إن كان اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل، او من باب الظن الخاص المنوط بالظن الشخصي، فيرجع هذا الشرط إلى شروط تحقق الموضوع لاشرط الحجية، و إن كان من باب الظن الخاص النوعي، فلامعنى لهذا الاشتراط.

اللّهم إلاّ أن يكون مذهبه اعتباره من باب الظن النّوعي، لكن لابنحو ماذهب اليه المشهور حيث إنّهم يعتبرونه حتى في صورة الظن بالخلاف، بل بمعنى اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف، ومع وجود الموهن نظن خلافه، والظّاهر أنّ مذهبه هنا ذلك، كما اختاره أيضاً في ظواهر الألفاظ فحينئذ نطالبه بدليل هذا المذهب.

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

فلاريب أنّ هذا الشرط من شروط تحقق الموضوع، فانّ العلائم من الأمارات القطعية على المختار عندنا، ومعها لايحكم العقل بجواز العمل بالظن.

و بعبارة اخرى: العقل يحكم من باب مقدمة الانسداد، فعدمها شرط تحقق موضوع الانسداد، وأمّا بناء على اعتباره من باب الظن الخاص، فلامعنى لهذا الاشتراط بوجهٍ، اذ معنى اعتبار الظن الخاص اعتباره في صورة التمكن من تحصيل العلم، والشارع إنما جعله حجة مع أنه الفرض فحينئذ لامعنى لهذا الاشتراط، إذ لايجب تحصيل العلم حينئذ حتى يقال: إنه معتبر فيما لم يمكن تحصيل العلائم واعمالها.

هذا مع ما في الوجهين اللذين استدل بهما من الضعف:

أمّا الأول: فلأنه إن اعتبر قول النقلة من باب العقل، فلامعنى للقول بكونه تقليداً؛ إذ بعد حكم العقل بملاحظة ــ مقدّمات أربع ــ على اعتباره، فالأخذ به أخذ بالدليل القطعي، و ليس فيه تقليد أصلاً. و إن كان من باب الظن الخاص، فبعد قيام الدّليل الخاص على اعتباره، لايقال بأنه تقليد. كيف؟ ولو كان ذلك تقليداً، لكان جميع المجتهدين مقلّدين حيث إنهم يعملون بالأخبار والآيات مع أنّ اعتبارهما، إمّا من باب الظن المطلق، أو من باب الظن الخاص.

و أما الثاني: ففيه أوّلاً: أنّ القول بأنه أقوى من قول النقلة التزام بكون العلائم مفيدة للظن، وليست كذلك، بل هي مفيدة للقطع.

وثانياً: على فرض كونها مفيدة للظن نمنع أقوائية ظنه.

و ثالثاً: على فرض تسليم الاقوائية، ففيه: أنّ اعتبار قول النقلة إن كان من باب الظن المطلق، فيصير هذا من شروط تحقق الموضوع، وعلى اعتباره من باب الظن النوعي، فلايجب تحصيل العلم، ولاتحصيل الظن الأقوى، كما عرفت.

وأمّا قوله: ولذا تراهم لايعملون بقول النقلة في باب العام والخاص، بل يأخذون بالعلائم، فهو ليس إلا افتراء عليهم، بل نحن وجدناهم لايقتصرون في العمل بقول النقلة هناك، و يعملون بكل واحد منه، ومن العلائم لا أنّ عملهم منحصر في العلائم.

ومنها: قوله: فإذا وقع التعارض، فيجب الجمع بينهما، فإنّه أراد بالجمع الجمع الدلالي، من حمل العام على الخاص، والظّاهر على النص والأظهر، وغير ذلك. ففيه: أنّ

اعتبار الجمع الدّلالي إنما فيما اذا كان المتعارضان صادرين من شخص واحد حقيقة او حكماً، كما في أخبار الأئمة عليهم السلام في حكم متكلم واحد، وأمّا اذا كانا صادرين عن شخصين متباينين، كما فيما نحن فيه، فلاوجه لهذا الجمع بوجهٍ، إذ لامعنى لحمل العام الصادر من هذا النّاقل على الخاص الصادر من غيره، لأنّ إخبار كل منهما عن وضع اللفظ إنما هو إخبار عن امر واقع، وهو العلقة بين اللّفظ والمعنى، لا انهما ناقلان للّفظ عن شخص واحد، فانّ احدهما يقول: إن الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض، والآخر يقول: إنّه موضوع للتّراب الخالص.

نعم لوكانا ناقلين لتنصيص الواضع فيتّجه الجمع المذكور، لأنهما ناقلان عن شخص واحد، ومقتضى التعبد بقولهما الحكم بصدورهما منه، فيكونان صادرين من شخص واحد، ولذا يعملون بهذا الجمع، و يراعونه في الوصايا، والأقارير، دون الشهادات، وقول أهل الخبرة في التقويم اذا اختلف القيم، فإن الاوليين صادرتان من شخص واحد، والأخيرتين من متعدد. نعم في الصادرين من متعدد يجمع بطريق آخر غير الدّلالي، وهو الجمع التصديقي، وهو يختلف باختلاف الموارد، فإنه في مقام الحقوق المالية بالتنصيف، وفي المقامات الاخر، ومنها مانحن فيه، بتصديق كل من المخبرين بالتصديق المخبري، والحكم بتصديق خبر المثبت، لأنه يخبر عن علمه، وغيره يخبر عن عدم علمه. فإن كان مراده من الجمع المذكور هذا الجمع فمتجه، إلاّ أن هذاعين قوله: و إلاّ فيقدم المثبت على النافي، فلاوجه لجعله مقابلا له. وأمّا قوله: فيجب الأخذ بالمرجحات فسيجيء الكلام فيه في المقام الثاني.

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

وتحقيق الكلام: أنه إن بنى في المقام الاوّل اعني صورة التكافؤ والتساوي على التوقف، كما هو المختار، فالأصل الأوّلي يقتضي عدم الوجوب، وعدم اعتبار المرجح، إذ المرجّح كالدّليل لابد من الاقتصار فيه على المعلوم من اعتباره، فما لم يقم دليل على الاعتبار، لايَجُز الخروج عن مقتضى الاصول العملية المحكّمة في مورد التوقف، وكذا لو بنى هناك على التخيير، لكن من باب التعبد ومقتضى الاخبار، فإنّ بعضها مطلقة، ومقتضى إطلاقها التخيير في كلّ مورد يحتمل فيه اعتبار المزية الموجودة في أحدهما، إلاّ إذا قام دليل على الاعتبار، وكذالوبنى على التساقط ـ ثمة ـ فإنه لايعتبر المرجح حينئذ بوجه

و بطريق اولى، إذ اعتبار المرجح في أحد الدليلين بعد فرض اعتبارهما، فإذا فرضنا تساقطهما وفرضهما كأنلم يكونا، فلا مورد لاعتباره بوجهٍ. وأمّا لو بنى ثمة على التخيير من باب العقل فالأصل اعتبار المرجّح، و وجوب الأخذ بالراجح، إذ حكم العقل بالتخيير مع عدم احتمال مزية في أحدهما اعتبرها الشارع، وأمّا مع احتمالها، فيكون القدر المتيقن من الطريق الجائز العمل به هو الراجح، و يكون المرجوح مشكوك الجواز، فيحكم العقل بتعين الرّاجح، ولا ينا في ذلك ماذكرنا، من أنّ 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.

لايقال: إنه إذا دارالأمر بين التعيين والتخيير، الأصل هو الثاني.

لأنا نقول: هذا إنما هو في التكاليف، دون الطرق، لأن مرجع الشك في التعيين والتخيير في الطرق إلى جواز العمل بالمرجوح أيضاً في مقام الإمتثال، والاكتفاء به عن التكليف الواقعي المعلوم إجمالاً، فلوعمل المكلف حينئذٍ على المرجوح لايقطع بخروج ذمته عن عهدة التكليف الواقعي، لعدم علمه بكونه حينئذ حجة، وقاطعاً للعذر، بخلاف ما لوعمل بالراجح، فإنه قاطع للعذر يقيناً.

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

هذا بخلاف الشك في التعيين والتخيير في نفس التكاليف فإنه بدوي يرجع فيه إلى أصالة البراءة عن التعيين. فافهم.

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

و أما بالنظر إلى الأصل الثانوي ــ أعني الأدلة الشرعية ــ فيمكن دعوى الاعتبار لوجوه.

الأوّل: بناء العرف والعقلاء والعلماء على اعتبار المزايا في الأدلّة والطرق الواصلة إليهم.

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

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

لكن للنفس في كل منها تأمل:

أما الأوّل: فلأنّه لم يعلم من حال العرف والعقلاء ذلك كلية.

وأما العلماء فإنا نراهم قد يعملون بالمرجح، كما في الأحكام الشرعية، وقد لايعملون به، كما في الشهادات والبيّنات، ولم يعلم كون العمل بالمرجح أصلاً، وخروج البينات عنه لاحتمال العكس.

وأما الوجه الثاني: فلأنه لاحجية فيه، ولايحصل منه القطع بحصول الاجماع ايضاً لقلة الناقلين له.

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

بقي في المقام شيء، و هو أن السيد محمّد (قدس سره) صاحب المفاتيح[1] قد ادّعى دعويين:

أولاهما: أنه إذاوقع التعارض بين أقوال النقلة، فإن كان أحدهما خاصّاً والآخر عاماً يخصص العام منهما بالخاص ويحمل عليه.

وثانيتهما: أنه إذا نقل لغوي معنى للفظ، ولغوي آخر معنى آخر مبايناً لذلك المعنى، واحتمل أن يكون نقل كل منهما المعنى المباين للمعنى الآخر الذي ينقله الآخر من باب أن اللفظ مشترك بين المعنيين، ويحتمل أن يكون اللفظ متحد المعنى، و يكون نقل كل معنى من باب انحصار المعنى فيه، ونفي المعنى الآخر للّفظ، فيقع التعارض بين قوليهما، فحينئذ يحكم باتحاد المعنى بمقتضى أصالة عدم الاشتراك، فيحكم بالتعارض فيرجع إلى العلاج. انتهى.

نقول إن في كل من دعو ييه منعاظاهراً.

أمّا الأُولى: فلما مرّ من أنّ حمل العام على الخاص من وجوه الجمع الدّلالي، وقد عرفت سابقاً أنه فيما إذا كان الدليلان صادرين من واحد، وأمّا إذا صدرامن متعدد كما فيما نحن فيه فلا.

وأما الثانية: فلأنّه بعد ما فرض حجية قول النقلة و اعتباره، فيكون قول كل

---

(١) مفاتيح الاصول: ٦٣، مفتاح: اذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لذا، وقال آخر لذلك فلايخلو إمّا ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدّد الوضع.....

منهما دليلاً على مؤداه، فيكونان واردين على أصالة عدم الاشتراك .

التنبيه الثاني: أنّه على القول بحجية قول أهل اللغة كما هو المشهور، اشترطوا لها أن لايكون إخباره عن حدسه. و اجتهاده، بل لابد أن يكون طريق تحمّل نقله للغة بالحس لاغير، فلذا ردّوا قول أبي عبيدة في فهمه من الحديث أن عندي غير الواحد لايحلّ عقوبته، بأن فهمه ذلك من باب اجتهاده، وحدسه، و يتوجه على ذلك إشكالان:

أوّلها: أنّ الفرق والتمييز بين الإخبار عن حدس و اجتهاد، و بينه عن حس واضح في الأحكام الشرعية، فلاريب أنّه لايعرف أحد ـ من اللغويين والناقلين ـ الواضع ، فكيف بمعرفتهم الوضع فيه بطريق الحس، لوقوع الاختلاف في أنه هو الله تعالى، أو غيره، فلايكون قول أحدٍ من اللغويين حجة؛ لفقد هذا الشرط في الكل، فإن أقوى نحو تحمّلهم للنقل، انما هو تبادر المعنى الذي ينقلونه من اللفظ عند العرف، وأهل اللغة، وهو ليس من الطرق الحسية.

وكيف كان فلو جعل الحس عبارة عن ذلك، وجعل خلافه اجتهاداً، فلا ريب أنّ إخبار كلهم بطريق الاجتهاد، فيسقط قول كلهم عن الحجية.

وثانيها: أنه إذا اشتبه حال الناقل، ولم يعلم أنّ إخباره عن حسه، أو عن اجتهاده، وحدسه، فحينئذ يشكّ في شرط الحجية الذي هو كون إخباره عن الحس، فذلك يوجب الشك في الحجية، لأن الشك في الشرط مستلزم للشك في المشروط، فلابد من التوقف، فيسقط قوله عن الاعتبار .

هذا، ثم إنّ بعض الأجلة تفصى عن الإشكال الثاني، بأن الناقل إن كان من اللغويين، ومن أهل الخبرة، فالأصل أن إخباره عن حس. و إن كان من العلماء، فالأصل في إخباره أن يكون عن حدسه، و اجتهاده.

وفيه: أنه ما معنى ذلك الأصل؟ فإن أراد به الغلبة، فيتوجّه عليه المنع صغرى، وكبرى، فنمنع أوّلاً أصل الغلبة، وثانياً اعتبارها.

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

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

عند العالمين بالوضع، وعدم صحّة السلب، فحينئذٍ كلمّا كان منشأ النقل مشاهدة هذا الأثر من العالمين بالوضع، فيكون الإخبار حسيّاً، وكلّما لم يكن كذلك، بل كان مستنداً إلى الاعتبارات الحدسية، فهوحدس، فغرضهم من اعتبار الشرط المذكور إنما هو ذلك.

و بعبارة اخرى أنه إن كان طريق تحمل النقل هو الخلط، والمباشرة مع أهل اللسان، و إن لم يكن الناقل منهم، كالفيروزآبادي، أو كونه منهم وعارفاً باللغة، فيكون الإخبار حسياً، و إلاّ بان لم يكن منهم، ولا مخالطاً معهم، بل كان طريق تحمّله هو استخراجه، واجتهاده بواسطة القرائن الواصلة إليه، أو الاعتبارات، والمقايسات العقلية، فيكون الإخبار عن حدسٍ، فلايجوز التعو يل عليه، فاندفع الإشكال الأوّل.

وأمّا الإشكال الثاني: فدفعه أنّه إن كان الناقل من أهل الخبرة إمّا لكونه منهم، أو من المخالطين لهم، فالأصل في إخباره أن يكون مستنداً إلى الحس، لأن احتمال كونه من اجتهاداته وحدسه ضعيف، لايعتني به العقلاء في حقه.

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

وردّهم قول أبي عبيدة بوجود الموهن لقوله بحيث يقوّي فيه احتمال الخلاف.

وأمّا إذا كان ممّن لم يعاشرهم كالعجمي الغير المخالط، فالأصل في إخباره أن يكون مستنداً إلى حدسه، وتعو يله على القرائن، لبعد احتمال معرفته اللغة التي ينقلها بالآثار الحسية المشاهدة من أهلها، فإن ذلك مما يتفق في حقّه أحياناً.

ثم إنّ ماذكرنا 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 الامور، وتضييع الحقوق، وتعطيل القضاء لولاه، إذ لاريب أنه بعد البناء على إحراز الشرط المذكور بالأصل، فلايلزم ماذكره، ولو بنى على الأخذ بالشهادة العلمية، فلاريب أنه يوجب تضييع الحقوق سيّما في أمثال زماننا هذا.

ثم إنّ ماذكرنا من الأصل المذكور في إحراز الشرط المذكور، إنّما إذا[1] يتّهم الشاهد بكون شهادته عن حدس غالباً، فإنه حينئذ يوجب الوهن في الأصل المذكور، و يسقط الظهور المذكور، فحينئذٍ يتّجه السؤال عن وجه الشهادة من أنّها علميّة او حسيّة.

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 الفلاني موضوع لكذا.

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، و أما في غير الاحكام الشرعية، كأن وقع في الموضوعات، كالأقارير، والوصايا فلا.

أمّا الأوّل: فلأنه من الظنون التي يتوقف عليها الاستنباط، والاجتهاد، كالظنون الرجالية، فكما أنّ الظنون الرجالية يتميّز بها حال الراوي، فيستخرج المجتهد بسببه الحكم الشرعي، فكذلك قول العدل ـ فيما نحن فيه ـ يتميز به الأسئلة الصادرة من السائلين، في الإخبار عن الأحكام الشرعية، فيستنبط المجتهد الحكم الشرعي من أجوبتهم عليهم السلام، بعد هذه الأسئلة بكلمة نعم، إذ لولا تعيين السؤال لما فهم أن المراد بالجواب ماهو، مثلاً إذا وجد في الأخبار أن السائل سأله عليه السلام عن أن التيمّم: يجوز بالصعيد؟ فأجابه عليه السلام بنعم، ولم يُعلم 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 انحصار الجواز فيه، فحينئذ إذا أخبر العادل بأنّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، فيحمل بسبب ذلك قول السائل على هذا المعنى، فيكون معنى الجواب حينئذٍ ماأريد 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 الاحكام الشرعيه، 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 أنّ في العبارة سقطا وصحيحها هكذا: اذا لم يتّهم الشاهد...

المصطلح، إذا كان ممّا يتوقف عليه الاجتهاد، بأن يخبر عن الوضع لا السّنة، و وقع اللفظ في الكتاب، او 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 أوّل عنوان حجية قول النقلة: - أنّ النزاع فيما لم يكن المخبِر جامعاً لشرائط الحجية مع ورود اللّفظ الذي ينقل وضعه في مورد الأحكام الشرعية، لأن البحث عن حجية خبر الواحد يغني عنه - فإن المراد بالاغناء: أنّه بعد إثبات حجّية خبر الواحد في الاحكام، فالإجماع قائم على نفي الفرق، و وجوب قبول الواحد الجامع لشرائط الحجية في المقامين.

وأمّا الثاني: أعني عدم حجية قوله بالنسبة إلى الموضوعات، فالأصل وأدلة خبر الواحد لايشمله حينئذ بوجه، لأنها في مقام حجية قول العادل في الأحكام لا الموضوعات.

وأمّا آية النبأ و إن كان موردها في الموضوعات إلاّ أن في الاستدلال بها وجوهاً من الإشكال، تبلغ ثلاثين، او تقرب منها. ومع تسليم دلالتها فالإجماع قائم على تقييدها بالضميمة، بمعنى أنّ المراد حجية قول العادل في الموضوعات إذا انضمّ إليه غيره لامطلقا.

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

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

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

القول بعدم الحجية مطلقاً، والقول بحجيته مطلقاً، والقول بالتفصيل، بين كون المخبر جامعاً لشرائط الحجية، فيكون خبره حجة، و بين عدم كونه كذلك، فلايكون حجة.

والأقوى هو القول الأخير.

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

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

لنا على ما اخترنا: أنّه إذا كان المخبِر جامعاً لشرائط الحجية، فالأدلة دالة على حجية قوله مطلقاً، سواء كان حاكياً عن الحكم الشرعي، أو عن غيره، بحيث يحصل التواتر من الأخبار معنى على ذلك، وكذا يحصل القطع بالإجماع من الاجماعات المنقولة على هذا المقدار. وأمّا إذا لم يكن جامعاً للشرائط، فلا دليل على حجيته، فالأصل عدم الحجية حينئذ، إذ لاريب أنّ كل واحد من أدلّة خبر الواحد لايستقيم لكونه دليلاً على المدّعىٰ إمّا لضعف سنده أو لضعف دلالته، فلايجوز التمسك بإطلاق بعض المطلقات منها، بل دليل حجية خبر الواحد لبّي، والقدر المتيقن منه قيامه على حجيته، إذا كان المخبِر جامعاً لشرائط الحجية، إذ الدليل إنما هو تواتر الأخبار معنى، وتحصيل الإجماع من الإجماعات المنقولة، والتواتر والاجماع لم يحصل العلم بهما بأزيد مما اخترنا، فبما ذكرنا ظهر الجواب عن حجتي القولين الأوّلين.

تذنيب: بعدما بنينا على حجية قول اللغوي، وقول العدول، وخبر الواحد المصطلح في اللغات، فإنْ صرّح الناقل بحقيقة اللفظ في المعنى او بمجازيته فلا اشكال، و إلاّ فإن كان قول الناقل إنّ اللفظ الفلاني اسم للمعنى الفلاني، فالظاهر الحمل على الحقيقة، لأن الاسم حقيقة في الكلمة الموضوعة للمعنى، و إن كان يستعمل في الأعم، كما في مسألة الصحيح والأعم، فإنّ القائلين بنفي الحقيقة الشرعية يقولون إن ألفاظ العبادات أسام للصحيحة أو الأعم إذ لاريب أنه ليس مرادهم كونها هي لها حقيقة، بل مرادهم مستعملة مجازا. وان لم يكن قول الناقل كذلك، فإن كان بطريق الحمل، بأن يقول: إن الصعيد هو وجه الأرض او التراب الخالص، فإن كان المعنى واحداً فالأصل أيضاً الحقيقة، لعدم إمكان المجاز بلاحقيقة، وان كان متعدداً فالظاهر حقيقة المعنى الذي ينقله أوّلاً، أخذاً بشاكلة الناقل، إذا كان من اللغويين وشأنه، إذ الظاهر أنّه عارف بالحقيقة والمجاز، والظاهر أيضاً أنه بعيد في حق العارف تقديم المجاز على الحقيقة. وأمّا غير المعنى الأوّل، فإنْ جرى فيه أصالة عدم الاشتراك بأن كان شرائطه موجودةً، فيتعيّن كونه مجازا، و إلاّ فالتوقف. والدليل على اعتبار هذا الظهور ــ أعني ظهور حال اللغوي ــ بناء

العقلاء والعرف. وأمّا إذا لم يكن من اللغويين، وأهل الخبرة،فيشكل التعيين،فلابد من التوقف.

وقال بعضهم: إنّه لوكان طريق بيان الناقل بلفظ قد يكون، او بلفظة منه، فالظاهر أنّهما ظاهرتان في أنّ اللفظ مجاز في المعنى الذي يذكرونه.

وفيه: مالايخفى من المنع، فإن النّاقلين للّغة بناؤهم على استقصاء موارد الاستعمالات، وقلة الاستعمال لايكون دليلاً على المجاز.

هذا كله في الطرق الشرعية إلى معرفة اللغات.

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

بقي الكلام في الطّرق العقلية:

ومن الطرق الى معرفة اللغات العقل:

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

و يقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة:

الأوّل: في أنّ المراد منه فيما نحن فيه ماذا؟ 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 العدم الازلي الخاص، بأن لايكون اعتباره منوطاً باعتبار كليّ 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 العدم الأزلي الكلي الذي يستدلون به في جميع الموارد، فحينئذ يدور المراد مدار اختيار أحد الوجهين في ذلك الأصل الكلّي، من أنّه استصحاب العدم الازلي، او أنه قاعدة مستقلة، لا تدور مدار ملاحظة الحالة السابقة. ويحتمل فيه التفصيل بالنسبة إلى موارد استعماله، بأن ينظر إلى دليل اعتباره، فإن ظهر أنّ اعتباره منوط بملاحظة الحالة السابقة، فيكون المراد به الاستصحاب، وان ظهر أنّه منوط بالغلبة، فيكون المراد به الغلبة، و إن ظهر عدم إناطته بشيء من الأمرين، وأن المدارفيه نفس الشك، فيكون قاعدة مستقلة.

وكيف كان فصارت الاحتمالات خمسة:

أظهرها الأخير، لما سنبين من أنّ اعتباره في جميع موارد استعماله ليس من جهة واحدة بل في بعضها من جهة الغلبة، وفي بعضها الآخر من جهة الاستصحاب، او القاعدة كما سيجيء.

المقام الثاني في بيان الموارد التي يستعمله فيها العلماء، فاعلم أنّها ثلاثة:

الأوّل: ما إذا علم بوضع لفظ لمعنى في الزمان السابق، وَوُجِدَ استعماله في الزمان اللاحق في معنى، وعلم بكونه حقيقة في هذا المعنى الذي يستعمل فيه الآن، لكنه يشك في أنّ هذا المعنى هل هو عين ذلك المعنى الذي يعلم بوضع اللفظ له من قبل فيكون متحدا معه، اوغيره؟ فيلزم نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى ذاك، فمرجع الشك هنا إلى الاتحاد والتغاير.

الثاني: ما إذا علم الآن بوضع اللفظ تخصيصاً، أو تخصصاً لمعنى، ثم وقع الشك في ابتداء تاريخ حصول الوضع، ومرجع الشك هنا إلى مجرّد تاريخ الوضع وبدوّ زمانه، ثم إنه قد يعلم مع ذلك وضع هذا اللفظ لمعنى آخر، غير هذا المعنى، ونقله منه اليه مع الشك في تاريخ النقل، وقد لايعلم له معنى غير هذا المعنى.

وكيف كان فالكلام في هذا المورد فيما إذا كانت الحاجة الى تعيين ابتداء الوضع ومن هذه الحيثية لاغير.

الثالث: ما إذا وجد استعمال اللفظ في معنيين مع العلم بوضعه لأحدهما إجمالاً، او تفصيلاً، والشك في وضعه للآخر أيضاً مع عدم القدر الجامع، اوالعلاقة الظاهرة بين المعنيين. هذه هي موارد استعماله.

فإذا استعملوه في المورد الأوّل، فيعبّرون عنه بأصالة عدم النقل، ويثبتون به تقدم الوضع الآني، واتحاده مع الوضع السابق.

و إذا استعملوه في المورد الثاني، فيعبّرون عنه بأصالة تأخر الحادث، و يثبتون به تأخر الوضع، ونفيه عن مورد الشك.

و إذا استعملوه في المورد الثالث، فيعبّرون عنه بأصالة عدم الاشتراك، و يثبتون به اتّحاد الوضع، ومجازية اللّفظ في المعنى الآخر، خلافاً للسيد المرتضى (قدس سره) حيث انه حكم بالاشتراك حينئذ، لكن خلافه ليس في اعتبار الأصل المذكور بل في المسألة الاخرى، وهي أنّ الاستعمال من علائم الوضع اولا؟ وهو قدس سره لما زعم أنّه من علائم الوضع، فحكم هنا بالاشتراك من باب كون الاستعمال دليلاً واردا على الأصل

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

ثم إنّ المحقق الشريف (قدس سره) قد عبّر عن الأصل في المورد الأوّل بالاستصحاب القهقرىّ، والظاهر أنّه خلاف اصطلاح القوم، وأنه اصطلاح جديد منه، بل الّذي اصطلحوا عليه إنما هو أصالة عدم النقل، كما ذكرنا.

ثُمّ إنّ شيخنا الشيخ مرتضىٰ الأنصاري قدس سرّه لما رأى منه ذلك، و رأى أنّه لامعنى للاستصحاب القهقري، ولا وجه لاعتباره بوجه فوجّهه تأدُّباً منه بأنّه لازم لاستصحاب معتبر، وهو استصحاب عدم وضع جديد للّفظ غير ما علم له بالنسبة إلى الزمان السابق، لكنك ستعرف ما في هذا التوجيه ايضاً، من أن اعتبار أصالة عدم النقل من باب الغلبة، وكونه من باب الاستصحاب على خلاف التحقيق.

المقام الثالث: في ذكر أدلة اعتبار هذا لأصل، فنقول: إنه لاريب أنه لادليل على اعتباره شرعاً، من كتاب، أوسنة، أو إجماع.

أما الأول والأخير فواضحان.

و أما الثاني، فلأن أخبار الاستصحاب، إنما هي في مقام اعتباره بالنسبة إلى الحكم الشرعي، المترتب على المستصحب بلاواسطة عادية، أوعقلية، فلاتجري في نفس الوضع، لأنه ليس من الأحكام الشرعية، ولا في الحكم الشرعي المترتب على تقدم الوضع لكونه بواسطة عقلية، بل الدليل عليه منحصر في عمل العلماء، بل كافة العقلاء، وهو الحجة.

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

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

التهذيب[١]، ومنهم السيد البحر في شرح[٢] الوافية، ومنهم المحقق الشريف[٣]، ومنهم الشيخ محمد[٤] تقي قدسّ سرهم، هولاء هم الذين ببالي من المصرحين على ماحكي عنهم، وليتهم أبدلوا الاستصحاب بالغلبة، و إنّما تمنّينا ذلك، لأن الكناية أبلغ من التصريح، و إن لاتحب المكَنّين فنصرح بأنّ الحق أنّ وجه اعتباره فيما نحن فيه، إنما هي الغلبة لاغير، وأنّ ماصاروا اليه مخدوش من وجوه:

الاول: أنّه لم يثبت بعد اعتبار الاستصحاب من باب العقل، و إن استدلّ عليه غير واحد منهم بالعقل، لكنه لم يعلم اتفاقهم على العمل به في الفقه من باب العقل.

الثاني: أنّه على تسليم اعتباره من باب العقل، فلاريب أنّه مبني على إفادة الظن شخصا، كما يظهر اعتباره عن بعض، كالبهائي قدس سره[٥]، او نوعاً كما هو المشهور، ولايخفى أنّ كون الشيء مسبوقا بالعدم الأزلي لايفيد الظن بالعدم بكلا قسميه، ومع عدمه لامعنىٰ لتعبد العقلاء بالبناء على العدم السابق من دون آمرلهم على ذلك، كما هوالمفروض.

والحاصل: إنبناء العقلاء على شيء لابدّ أن يكون إمّا لأجل حصول الظن به، إذ حينئذ يصير راجحا عندهم، فيأخذون بالراجح، و إمّا لأجل أنّ آمراً أمرهم بذلك لايمكنهم مخالفته، وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه، أمّا الأول: فكما عرفت، وأما الثاني: فبالفرض، إذ المفروض اعتبار الاستصحاب من باب العقل وحده، والعقل لايأمر بشيء إلاّ أنْ يكون راجحاً.

الثالث: إنا سلمنا أنّ وجه الاعتبار، إنما هوالبناء على الحالة السابقة، وأنّ ملاحظتها تفيد الظّن النوعي، لكن إفادتها ذلك ليست بنفسها وحدها، بل بملاحظة

---

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

(٢) شرح الوافية للسيد بحرالعلوم (ره) ـ المخطوط ـ .

(٣) ما عثرنا على كتابه إلى الآن وان كانت اقواله مذكورة في كتب الاصوليين.

(٤) هداية المسترشدين (٤٤) في العلامة التاسعة مِن علائم الحقيقة والمجاز.

(٥) زبدة الاصول للشيخ البهائي: في المطلب الرابع و فيه: المطلب الرابع في الاستصحاب، وهوإثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الأول، والأظهر أنه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا خلافا للمرتضى رضى الله عنه والحنفيّة وأكثر المتكلمين،لنا: ثبوت الحكم أوّلاً وعدم تحقّق مايزيله فيظنّ بقاؤه .

غلبة بقائها، فحينئذ يرد عليه:

أولاً: إن هذا يرجع بالاخرة إلى اعتبار الأصل المذكور من باب الغلبة بطريق الأكل من القفا، والتزام واسطة مستدركة، وهي البناء على الحالة السابقة، فإنّ توسطه لغو ــ حينئذ ــ لعدم الحاجة اليه بوجه.

فالأولى الالتزام أوّلا بأنّ وجه الاعتبار هو الغلبة، وعدم الالتجاء إلى تلك الواسطة.

وثانياً: ان هنا غلبتين:

إحداهما: نوعية وهي المرجع في اعتبار العدم السابق المعبّر عنه بالاستصحاب العدمي، وهي غلبة بقاء ما كان مسبوقا بالعدم على العدم.

والاخرى: شخصية، وهي غلبة اتحاد المعاني العرفية مع اللّغوية، ولاريب في أقوائية الثانية حتى أنها بحيث لم يوجد لها مورد مخالف إلاّ موارد معدودة بين ثلاثة وخمسة، ولاريب أنه مع وجود الظن الأقوىٰ يتعين عند العقلاء الأخذ به، ولايجوّزون التخطّي عنه إلى الأضعف، فلايكون اعتبار أصالة عدم النقل راجعاً إلى الغلبة النّوعية المذكورة، فلايكون من باب الاستصحاب، والبناء على الحالة السابقة، لأنّ مدرك اعتباره تلك الغلبة، والعمل على مقتضى تلك الغلبة الشخصية، ليس بناء على الحالة السابقة، ولا ناظرا إليها بوجه، فثبت أنّ مبنىٰ اعتبار الاصل المذكور انما هو غلبة الاتحاد، لا البناء على الحالة السابقة بوجه.

الرّابع: أنه لوكان اعتبار أصالة عدم النقل من باب الاستصحاب، لكانت معارضة بأصالة تأخر الوضع، إذ كما يقال الأصل بقاء الوضع الاوّلي، وعدم نقل اللّفظ منه إلى غير المعنى الاوّلي، كذلك يصح أن يقال الأصل تأخّر هذا الوضع المعلوم لهذا اللّفظ في الحال، وعدمه بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكة المتقدمة، وهذا يقتضي سقوط الأصل المذكور عن الإعتبار، مع أنك عرفت الاتّفاق من العلماء بل العقلاء على اعتباره.

وكيف كان فهذا الاشكال أقوى مايرد على مشهور المحققين الزاعمين أنّ اعتباره من باب الاستصحاب.

هذا، وقد اجيب عن هذا الإشكال بأنّ تعارض الأصلين المذكورين من باب تعارض المزيل والمزال؛ إذ الشك في تأخر الوضع ناشئ عن الشك في النّقل، فإذا

جرىٰ الأصل في السبب الذي هو النقل، فلايبقى بعده مورد لأصالة التأخر، فهذا الأصل السّببي مزيل لذلك الأصل، وذلك لايعارضه، وهذا نظير استصحاب الطّهارة في الماء المشكوك الطهارة المسبوق بها، إذا استعمل في تطهير الشيء المتنجس، فإنّه مزيل لاستصحاب نجاسة المتنجس بعد التطهير به، فإن الشك في طَهارة المتنجس حينئذ مسبَّب عن الشّك في طهارة الماء الذي غسله به، فإذا أحرز الطهارة فيه بالأصل، فلايبقى لاستصحاب النجاسة مورد.

هذا،وفيه منع كونهما من قبيل السبب والمسبب المعبر عنهما بالمزيل والمزال؛ اذ هما فيما اذا كان السبب بذاته مقتضيا للمسبب، لا ان يكون الشك فيه سببا للشك في المسبب كما في مثال استصحاب الطهارة، فان ذات طهارة الماء تقتضي ارتفاع النجاسة في المثال المذكور، هذا بخلاف مانحن فيه فان عدم النقل بذاته لايقتضي قدم هذا الوضع الاني لامكان بقاء الوضع الاولي، وحدوث وضع جديد للّفظ في معنى اخر فيكون مشتركا.

فان قلت ان احتمال الاشتراك منفي في المقام بالفرض،اذالمفروض دوران الامر بين النقل وهجر اللفظ عن المعنى الاولي وبين عدم النقل واتحاد الموضوع له المعلوم الآن مع الذي علم اجمالا.

قلنا: نعم لكن نقول: إن هذا سبب فرض الفارض، وهو لايوجب كون عدم النقل بذاته مقتضيا لقدم الوضع الاني.

نعم لما صار المقام بالفرض من قبيل المتلازمين، فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر، لكن الملازمة اتفاقية لاذاتية.

هذا، و نقول: التحقيق في دفع الاشكال ان يقال: إن اصالة تأخرالحادث ايضا وان كانت جارية في المقام، لكنها معارضة بمثلها، فيبقى اصالة عدم النقل سليمة، فيثبت به القدم والاتحاد.

و توضيح ذلك: أنّ المفروض أنّا نعلم إجمالاً أنّ اللفظ لم يزل موضوعا لمعنى حتى في الأزمنة التي نشك في ثبوت الوضع الآني له فيها، فإذا قيل الاصل عدم هذا الوضع في تلك الأزمنة، وتأخره عنها إلى هذا الزمان، فيثبت ذلك كونه موضوعاً لمعنى آخر غير هذا المعنى في الأزمنة المذكورة، وهو أيضاً مشكوك ، فيجري فيه أيضا أنّ الأصل عدم وضع اللفظ له في تلك الازمنة فيتعارض الأصلان ويبقى أصالة عدم النقل سليمة.

هذا كلّه في وجه اعتبار أصل العدم في المورد الأول الذي يعبّر فيه عنه بأصالة عدم النقل.

وأمّا وجهه في المورد الثّاني، والثّالث، المعبّر عنه في أوّلهما بأصالة تأخر الحادث، وفي ثانيهما بأصالة عدم الاشتراك فالظّاهر أنه الاستصحاب.

أما المورد الثاني: فلأنه لاوجه يتصور له فيه سواه.

وأمّا الثالث فلأنّ الظاهر ذلك وإن أمكن دعوى أنه الغلبة لكن الشأن في اثباتها.

هذا، ثم إنّ بعض مهرة الفن وهو الشيخ محمد تقي[1] قدس سره احتج على اعتبار الأصل في الموارد الثلاثة، بأنه مفيد للظّن وهو حجة في اللّغات.

ويتوجه عليه الإشكال صغرى وكبرى:

أما الأول فلأنه لايفيد الظن في بعض المقامات أصلاً سيّما إذا كانت الشهرة على خلافه فإن خلافه مظنون حينئذ.

وأمّا الثاني فلأن اعتبار الظن مطلقا في اللغات يكاد أن يكون مخالفا للاجماع فكيف يمكن فيه دعوى الموجبة الكلّية.

هذا مضافا 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 موضعين:

الاوّل: في بيان الاقوال، والثاني: في تحرير محلّ النزاع.

أمّا الأقوال: فالمعروف منها ثلاثة:

الأول: أنّه دليل على الحقيقة مطلقا وهو للسيد[2] قدس سره.

الثاني: عدمه مطلقا، بل الأصل فيه المجاز وهو المنسوب إلى ابن جني[3].

الثالث: التفصيل بكونه دليلا عليها مع اتحاد المستعمل فيه، وبعدمه مع تعدّده،

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٤.

(٢) الذريعة ١: ١٣.

(٣) الخصائص لابن جنّى ج ٢: ٤٤٧ باب في ان المجاز اذا كثر لحق بالحقيقة.

ونسبه المحقق القمي قدس سره إلى المشهور[١]، ويظهر من استدلال السيّد قدس سره ذلك أيضاً، كما سنذكره.

لكن الذي نسب إليهم آقا جمال قدس سره، في حاشية العضدي [هو][٢] عدم كونه دليلاً على الحقيقة[٣] مطلقا، بمعنى أنه أعم، لا ماذهب اليه ابن جني من كونه دليلاً على المجاز، فتصير النسبتان متنافيتين.

وكيف كان فالظاهر وجود القولين المذكورين، و إن لم يعلم أنّ أيهما مشهور، فتصير الأقوال اربعة، فإنّ الذي يظهر من الشيخ[٤] قدس سره أنه قائل بما نسبه آقا جمال قدس سره الى المشهور كما ستعرف.

و أمّا النزاع فقيل أنه بين السيّد قدس سره، وبين غير ابن جني فيما إذا تعدد المستعمل فيه، وأمّا مع اتحاده فالكل متفقون على كون الاستعمال دليلا على الحقيقة، ويظهر ذلك من احتمال السيد قدس سره على ماصار اليه في صورة تعدد المستعمل فيه حيث قال: وما استعمال اللّفظ في معنيين إلاّ كاستعماله في معنى واحد، فإنّ الظاهر منه أنّ المخالفين له متسالمون لكونه دليلا 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 ــ في طيّ استدلاله على نفي اشتراك الأمر بين الوجوب والندب: أنّ الاستعمال كما لايكون دليلاً على إثبات الحقيقة فيما إذا تعدد المستعمل فيه، كذلك لايكون دليلاً عليه فيما إذا اتّحد، فان مرجع اعتباره حينئذ إلى عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للموضوع له قبل استعماله في الموضوع له.

نعم لو انحصر طريق تعليم الأوضاع في الاستعمال، فيكون دليلا عليه حينئذ لامحالة وليس كذلك. انتهى موضع الحاجة من كلامه بطريق النقل بالمعنى.

---

(١) القوانين: ٢٩ ولكنّ المنسوب فيه الى المشهور التوقف حيث قال: المشهور الأخير (اي التوقّف) وهو المختار.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) حاشية آقا جمال الخوانساري على شرح العضدي لاحظنا نسختين منها قد سقط أوّلها وماعثرنا على مخطوطة كاملة إلى الآن.

(٤) عدّة الاصول: ٦٤: ٦٦، ٦٩.

(٥) عدة الاصول ٦٩.

أقول: و يمكن منع ظهور كلام السيد قدس سره أيضاً فيما ذكرنا لاحتمال أنه انما أثبت صورة الاتحاد بدليل، ثم قاس صورة التعدد عليها لجامع زعمه بينهما.

وكيف كان فنحن نسوق الكلام إلى كلتا الصورتين ونحقّق ما هو المختار في البين.

فنقول: إنّ صورة الاتحاد تتصور على صُور ثلاث:

الاولىٰ: أن يعلم باستعمال اللفظ في معنى، مع العلم بعدم استعمال هذا اللّفظ قبل هذا الاستعمال في غيره.

الثانية: أن يعلم استعماله في معنىٰ 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 و تغايره، و هذا كما في لفظة ليلة القدر، فإنّا نعلم أنّها استعملت في ليلة النصف من شعبان، و نعلم أيضاً أنّها استعملت في معنى قبل استعمالها هذا، لكنّا نشك في أنّ المستعمل فيه في الاستعمال القبلي، هو هذا المستعمل فيه الذي هو ليلة النصف من شعبان او غيره.

إذا عرفت هذه فنقول: إن القاعدة الأوّلية في الصورة الاولىٰ تقتضي ماذهب إليه الشيخ قدس سره، لعين الدليل الذي ذكره. اللهم إلاّ أن يثبت اعتبار الاستعمال حينئذ بدليل وارد على تلك القاعدة وأنّىٰ لمدعيه باثباته.

ولو قيل: 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 صغرىٰ وكبرىٰ.

أمّا الاولىٰ: فلأنّا لم نطّلع على حال الواضعين، ولم نرهم، ولم يصل إلينا أنهم سبقوا في استعمال اللفظ بالموضوع له.

وأمّا الثانية: فلأنه لادليل على اعتبار تلك الغلبة إلاّ بناء العقلاء، وقد عرفت أنه على اعتبارها في موارد أصالة عدم النقل، ولايجوز منه التعدي الى غير مورده؛ لأنه أمر لبي لم يعلم وجهه حتى يتعدى إلى غير المورد، فيؤسس منه قاعدة كلية سارية في جميع الموارد.

وأمّا الصورة الثانية: فالكلام فيها مامرّ في الاولىٰ، لما عرفت من أنّ مآل النزاع

فيها إلى كون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع وعدمه، وهذا بعينه جار في الثانية، غاية الأمر أنّ إحراز ابتدائية الاستعمال في الاولى بالقطع، وفي الثانية بأصالة عدم غير هذا الاستعمال المعلوم الآن في الازمنة السابقة. فالكلام فيها الكلام ثمة والجواب الجواب.

وأمّا الثالثة: فحكمها أيضاً كالاولىٰ فإن الاستعمال الابتدائي يحرز فيها أيضاً بالأصل فيجري فيها مايجري ثمة فإنّا ــ و إن علمنا فيها باستعمال اللّفظ قبل هذا الاستعمال ــ لكن نقول: إنّ الأصل عدم معنى آخر لهذا اللفظ غير هذا المعنىٰ، استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال، فاذا ثبت اتحاد المستعمل فيه فيها بالأصل، فيثبت به ابتدائية الاستعمال أيضاً، فانّ المراد بالاستعمال الابتدائي عدم سبق استعمال اللفظ في معنىٰ على استعماله في هذا المعنىٰ.

وحاصل الكلام في الصور الثلاث: أن مرجع النزاع في كلّها إلى أن الاستعمال الابتدائي دليل على وضع اللفظ لما استعمل فيه ابتداء اولا، إلاّ أنّ ابتدائية الاستعمال في بعضها تثبت بالقطع وفي بعضها بالأصل.

ومرجع أدلة المثبتين إلى وجوه: منها، بناء العقلاء، ومنها، إجماع العلماء، ومنها، عدم جواز المجاز بلاحقيقة عقلا، او لأنّ الغلبة على خلافها وهي تفيد الظن بالوضع.

والجواب عنها: عدم ثبوت بناء العقلاء، ولا اجماع العلماء، بل المعلوم خلافهم، لما عرفت من تصريح الشيخ [1] قدس سره بالمنع، وعدم قيام الدليل عقلاً على امتناع المجاز بلاحقيقة.

نعم الممتنع هوالمجاز بلاحقيقة الأبدي بأن لم يستعمل اللفظ في الموضوع له أبداً، لاقبل استعماله في المعنى المجازي، ولابعده، 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 الى تفهيم الموضوع له. نعم ذلك نادر جداً بحيث يحصل القطع بعدمه غالبا، ومع احتماله فالظّاهر أنّ بناء العرف على عدمه لبعده.

وأمّا غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له قبل استعماله في غيره فهي ممنوعة، وعلى مدّعيها الإثبات، وعلى فرض تسليم الصغرى، فنطالب بدليل الكبرى.

---

(١) عدة الأصول: ١٥، ١٦، ٦٤، ٦٦، ٦٩.

هذا، ثم إنه مَثّل المحقق القمي [١] رحمه الله للصورة الثالثة بلفظ ليلة القدر، كما أشرنا إليه آنفا.

لكنّ الظاهر أن التمثيل في غير محلّه؛ إذ الكلام فيما إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنىٰ لغة، إذا كان المراد إثبات وضعه لما استعمل فيه لغة او شرعاً، إذا كان المراد إثبات وضعه له شرعا، ولا ريب أنّ ليلة القدر ليس لها وضع لا لغة، ولا شرعا، ودعوىٰ ثبوت الحقيقة الشرعية فيها دونها خرط القتاد، بل هذه باقية على وضعها الإفرادي اللغوي، ولما أضاف سبحانه وتعالى الليلة ليراد به العهد فعلم أنّ المراد ليلة خاصة معهودة بينه وبين حججه عليهم السلام، لكنها مرددة بين ليالٍ، هذا.

تنبيه: إعلم أنّ منع كون الاستعمال الابتدائي دليلاً على الوضع، فيما اذا لم يحصل منه القطع، وأما إذا حصل منه ذلك، كما هو الغالب فيه وفي سائر الطرق إلى الوضع فلايمكن منع حجية القطع. ووجه إفادته القطع غالباً أنّ الغالب أن تفهيم الأوضاع إنما هو بالترديد والقرائن أعني باستعمال اللفظ في الموضوع له، وتفهيم المخاطب بالقرائن، وأمّا تفهيمه بالتنصيص فهو قليل جدّا فتلك الغلبة بحيث توجب القطع بالوضع غالباً، ولوفرض عدم إفادتها له في بعض الموارد فنلتزم بعدم الحجية كما مر.

ويرشد إلى ماذكرنا استدراك الشيخ قدس سره بقوله: نعم لو انحصر طريق تفهيم الأوضاع في الاستعمال فيكون دليلا عليه.

ثم إنّ الثمرة بين القول بكون الاستعمال الابتدائي دليلاً على الوضع إذا لم يفد العلم، وبين القول بعدمه ــ كما هو المختار ــ تظهر بالنسبة إلى الاستعمالات المتأخرة عن هذا الاستعمال، فعلى القول الاول: فهي مع تجردها عن القرينة محمولة على ما استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال، وعلى الثاني: يتوقف، ويرجع إلى الاصول العملية حسبما يقتضيه المقام.

هذا كلّه إذا اتحد المستعمل فيه.

وأمّا إذا تعدد، فيقع الكلام في جهتين:

الاولى: في بيان حال المعنيين المستعمل فيهما اللفظ بالنسبة إلى غيرهما، من أنّ اللفظ حقيقة في المعنيين في الجملة؟ أو أن الموضوع له أمر ثالث لم يستعمل فيه اللفظ

---

(١) القوانين: ٣٠.

بعد؟ وبعبارة اخرىٰ في اثبات الوضع لاحدهما في الجملة قبال مجازية كليهما لثالث.

الثانية: في بيان حال خصوص كلّ من المعنيين بعد إثبات الوضع لأحدهما في الجملة.

فنقول: إنّ الحال في الجهة الاولىٰ نظير الحال في صورة اتحاد المستعمل فيه، من عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع لأنّ مرجع اعتباره حينئذ أيضاً إلى عدم جواز المجاز بلاحقيقة، وقد عرفت مافيه.

اللّهم إلاّ ان يحصل القطع منه بالوضع لأحد المعنيين في الجملة فحينئذ ننقل الكلام فيه الى الجهة الثانية.

وأمّا الجهة الثانية: فيتصور محل الكلام فيها على صور: فإنّ المعنيين اللّذين استعمل فيهما اللفظ: إمّا أن يكونا من قبيل المتباينين، و إمّا أن يكونا من قبيل العام والخاص، وعلى الأول: إمّا ان يكون بينهما جامع، اولا، وعلى الثاني: إمّا أن يكون بينهما علاقة ظاهرة مجوزة للاستعمال مجازا او لا، فيصير الصّور اربعاً.

أمّا الاولى: وهي ما إذا كانا من قبيل المتباينين، وكان بينهما جامع فالأقوال فيها ثلاثة: الاشتراك اللفظي وهو للسيد[1] قدس سره واتباعه، والمعنوي وهو لاكثر المشهور المخالفين للسيد، والحقيقة والمجاز وهو لقليلٍ منهم.

فنقول: إنه لايخفى مافي أدلة كل واحد من الأقوال الثلاثة من الفساد، أمّا قول السيد قدس سره فلأن الدليل الذي ذكره إنما هو قياس صورة تعدّد المستعمل فيه على صورة اتحاده، وقد عرفت مافي المقيس عليه، سيما مع انه مع الفارق، لما بيّنا من أنّ الاستعمال في صورة اتحاد المستعمل فيه يفيد العلم بالوضع غالبا، لكن فيما نحن فيه لايحصل منه العلم بوضع اللفظ لكلا المعنيين.

نعم يحصل منه القطع بوضعه لأحدهما في الجملة غالبا، لكنه لايثمر، إذ الكلام بعد فرض ثبوت الوضع لأحدهما كذلك.

وأمّا القول الثاني، فأقوىٰ ماذكروا له وجهان: ألاوّل الغلبة، الثاني الاصول، لأنّ كلاً من الاشتراك اللفظي والمجاز مخالف للاصل، أمّا الاشتراك اللفظي،فلأصالة عدم الوضع، وأمّا المجاز، فلأنه أكثر مؤنة من الاشتراك المعنوي، فيكون الحوادث اللازمة

---

(١) الذريعة: ج ١: ١٧.

له أكثر بعد منع الأصل، لأنّ المجاز لابد فيه من العلاقة، ومن ملاحظتها، ومن القرينتين، ومن ملاحظتها. هذا بخلاف الاشتراك المعنوي، إذ لابد فيه من قرينة معيّنة فحسب، ولايحتاج بعد إلى علاقة ولا إلى ملاحظتها، ولا إلى قرينة صارفة، ولا إلى ملاحظتها، وهذا الوجه الأخير مذكور في شرح العميدي[١] على ماحكى عنه.

هذا، والجواب عن الأول من الوجهين: أنّه لامعنى للغلبة المذكورة، كما صرّح به شيخنا المرتضى قدس سره، إذ ما من حقيقة ومجاز إلاّ وبينهما جامع، فحينئذ يمكن تعكيس الغلبة ودعواها في جانب المجاز، فإنّ المجاز أكثر من الاشتراك المعنوي.

فإن قيل: إنّ المراد بالجامع هو القريب، لاكل مايفرض بين المعنيين ولوكان بعيدا.

قلنا: مامن حقيقة ومجاز إلاّ وبينهما جامع قريب، لان الجامع القريب ليس الا الجنس القريب، وهوتمام الحقيقة المشتركة بين الفردين، وما من معنيين بينهما جامع إلاّ أنّه يفرض بينهما جامع قريب، لأنّ تمام مجمع اشتراكهما هوالجامع القريب.

ولوقيل: المراد بالجامع هو الذي يكون من الذاتيات، لا الأعم، ولا ريب أنّ أغلب المجازات ليس الجامع بينها وبين الحقائق إلا الامور العارضة كالصفات.

قلنا: إنه لاريب أنّ جميع المشتقات من الاشتراك المعنوي، مع أنّ الجامع الذي وضعت له إنما هومن الأعراض، وكذا المصادر، ولا ريب أنّ المصادر مع مايشتق منها أغلب من بين أسماء الأجناس، فليس الغالب في الاشتراك المعنوي أن يكون بين المعنيين جامع من الامور الذاتية بل الغلبة على خلافه.

وكيف كان فلا معنى لدعوى الغلبة المذكورة بوجه.

والجواب عن الوجه الثاني: أنه إن كان المراد بيان حال المعنى، وجعله محطّاً للنظر، مع قطع النظر عن الاستعمال الفعلي، كما هوظاهر كلام السيد عميدالدين قدس سره، بأن يقال: إن ذلك المعنى لوكان اللفظ فيه مشتركا لفظا، اومجازا، فيكون الحوادث اللازمة له على تقدير الاستعمال اكثر مما يلزمه من الحوادث اللازمة له مع كونه مشتركا معنى على تقديره[٢] ففيه:

---

(١) أنظر الهامش الآتي.

(٢) منية اللبيب، مخطوط: في الفصل الثامن في تعارض الاحوال: في مقام عدّ وجوه الاعتراض على اولويّة المجاز، واليك نصّه: الثاني: انّ المجاز يتوقف على الوضع الاوّل، والنقل، والعلاقة، والمشترك لايتوقف إلاّ على الاوّل ←

أنه ـ لايخفى أنّ القضية حينئذ تقديرية ـ، والاصول لاتجري في القضايا التقديرية، لا في لوازمها، إذ لايعقل نفي اللازم مع فرض ملزومه الذي هو العلة لاستحالة الانفكاك بينهما، ولا في ملزوماتها، لأنها فرض وجودها، ولا معنى لنفي الوجود الفرضي، ولم يدع وجودها فعلا حتى يُنفىٰ بالاصل.

و إن كان المراد بيان حال المعنى، مع فرض الاستعمال الفعلي للّفظ، بأن يكون الغرض تعيين الاستعمال بالأصل، ثم تعيين المعنىٰ تبعا لتعيين الاستعمال، فله وجه، لأنه ينقل حينئذ إلى قاعدة اخرى، وهي أنّه إذا سقط الأصل في الملزوم فهو جار في لازمه، فإذا فرض فيما نحن فيه أن اللّفظ استعمل في المعنيين، لكن لم يعلم أنه على سبيل الاشتراك اللّفظي، او الحقيقة والمجاز، او على سبيل الاشتراك المعنوي، وأنّ الحوادث المخالفة للاصل على الاحتمال الأخير أقلّ منها على الأولين، فلاريب أنّه لايجري في خصوص الاستعمال، لأنه في كل واحد من الاحتمالات معارض بمثله في الآخر، إذ كما يقال ألاصل عدم الاستعمال على نحو الاشتراك اللّفظي، او المجاز، فكذلك يقال: ألأصل عدم الاشتراك المعنوي فاذا سقط الأصل في الملزوم الذي هو الاستعمال، فيجري في لوازمه فيتعين بالأصل الاستعمال الذي هو أقل حادثاً من غيره، فيصح تبعاً حال المعنى من اشتراك اللفظ فيه معنى، لأنه الذي لو استعمل اللفظ ـ على تقديره ـ يكون أقل حادثا. هذا توجيه الوجه المذكور بناء على الاحتمال الثاني.

وفيه أنه مع تسليم الصغرى، أعني كون الاستعمال على تقدير الاشتراك أقل مؤنة وحادثاً منه على تقدير غيره، الكبرى مسلمة أعني جريان الأصول في اللوازم، والحوادث الزائدة على تقدير غيره، لكن الصغرى ممنوعة من وجهين:

الأول: ماذكره صاحب المعالم[1] قدّس سرّه، من أن المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي أكثر منه على تقدير كون اللّفظ حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في الآخر، فإنه على التقدير الثاني منحصر في الواحد، وعلى الأوّل متعدد، لأن كل واحد من المعنيين المستعمل فيهما اللّفظ يصير معنى مجازياً للّفظ حينئذ، فيتعدد المجاز المخالف للأصل فيصير أكثر.

→ منها وهو الوضع فكان اولى.

(١) قال صاحب المعالم: ٤٥، فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير المشترك لانّه في الاوّل مختص بأحد المعنيين وفي الثانى حاصل فيهما.

لكن فيه ــ مضافاً إلى ما أورد عليه المحشون كالسلطان[١] وملاميرزا[٢] جان قدس سرهما ــ أن مبنى 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 مجرداً عن ملاحظة الاستعمال الفعلي، لامجرى للأصل لافيها، ولا في ملزوماتها الفرضية، ولا ريب أنه لايلزم من تعدد المعنى المجازي أكثرية استعمال اللفظ مجازاً بالنسبة إلى اتحاده، كما زعمه قدس سرّه، بل يمكن أكثرية استعمال اللفظ الذي له معنى مجازي واحد في ذلك المعنى المجازي، بالنسبة إلى استعمال اللفظ الذي له معان مجازية فيها مجازا، فلاوجه لمنع الصغرى المذكورة، بمجرد ملاحظة تعدد المعنى المجازي، على تقدير الاشتراك المعنوي، ودعوى اكثرية الحوادث المخالفة للأصل.

وان شئت قلت: إنّ المجاز كالحقيقة من صفات اللّفظ فإنه هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له، فاللفظ لايتصف بكونه مجازاً إلاّ بعد استعماله في خلاف ما وضع له، فإنّ الاستعمال مأخوذ في مفهومه، فيدور الأمر فيه ــ وجوداً وعدماً وكثرة وقلة ــ مدار ملاحظة الاستعمالات الخارجية للّفظ في خلاف ما وضع له، لا على ملاحظة نفس المعاني المخالفة للموضوع له، ولا ريب أنه لايلزم من تعدد المعنى المخالف للموضوع له تكثّر استعمال اللّفظ فيه، ليكون المجاز على تقديره أكثر منه على تقدير اتحاده، بل يمكن كون الاستعمال في المعنى المجازي المتحد أكثر من استعمال اللّفظ الذي له معان مجازية فيها مجازا.

وكيف كان، فالمدار في الكثرة والقلة على ملاحظة الاستعمالات الخارجية المجازية، لا المعاني المجازية، فلا يلزم من تعددها ــ على تقدير الاشتراك المعنوي فيما نحن فيه ــ أكثرية المجاز، لتوقفها على أكثرية الاستعمال، وقد عرفت منع الملازمة بالنسبة اليها فلاوجه لقوله قدس سره: إن المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي أكثر.

الوجه الثاني من وجهي المنع الذي ينبغي أن يعتمد عليه: أنّ المُؤَن 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 مجازاً واضح عند من لايقول الخ راجع المعالم: ٤٥.

اللازمة للاستعمال ــ على تقدير الاشتراك المعنوي ــ ليست بأقل منها على تقدير الحقيقة والمجاز، بل مساوية لها، لأنّه كما لابدّ في المجاز من تنزيل ذهن السامع عن إرادة الحقيقة بمرتبتين، بان ينبّه أوّلاً أنّ الحقيقة ليست بمرادة، وثانياً على أنّ المراد أيّ المعاني المخالفة لها، فلابد فيه من قرينتين: إحداهما للتنبيه على المرتبة الاولى، وثانيتهما: للتنبيه على المرتبة الثانية، وقد يكتفى فيه للتنبيه على الأمرين بقرينة واحدة، فكذلك لابد في الاشتراك المعنوي من تنزيله بمرتبتين أيضاً لأن اللّفظ موضوع للماهية المعراة عن ملاحظة خصوصية من الأفراد، فهو ظاهر فيها، فإذا أريد منه الفرد الخاص، فلابد من التنبيه على أن المراد ليس هي بما هي، بل حصّةٌ [مّا] وحصة [ما] فرد منها، ثم التنبيه على تعيين تلك الحصة المرادة من اللّفظ، فلابد للتّنبيه على المرتبة الاولى من قرينة، نظير القرينة الصارفة في المجاز، وللتنبيه على الثانية من قرينة معينة نظير القرينة المعينة في المجاز، وقد يكتفى فيه أيضاً بقرينة واحدة كما في المجاز.

فالحاصل أنّه لامزية للمجاز على الاشتراك المعنوي من وجه، إذ كل منهما يحتاج إلى قرينتين غالباً، وقد يكتفى في كل منهما بقرينة واحدة، فليس الاشتراك المعنوي أقل حادثا من المجاز.

ثم إنّ هاهنا تفصيلين في اصالة الاشتراك المعنوي وعدمها:

أحدهما: لبعض أكابر سادات علمائنا رضوان الله عليهم، ولعلّه إمّا السيد البغدادي، او السيد محمد صاحب المفاتيح قدس سرهما، وهو أن اللّفظ إن علم استعماله في القدر المشترك، فالأصل هو الاشتراك المعنوي، وإلاّ فالأصل كونه حقيقة في أحد المعنيين، ومجازاً في الآخر، حذراً من المجاز بلاحقيقة.

وفيه: أنّه مع تسليم الكبرى، لايجدي التفصيل المذكور في شيء من الموارد المشكوكة، لعدم إمكان التميز في صغرياتها، إذ كلما كان المراد واحداً من الخصوصيتين، فيحتمل فيه استعمال اللّفظ في القدر المشترك، وإرادة الخصوصية من القرينة الخارجية بأن يكون من باب دالين ومدلولين ومطلوب واحد، ويحتمل فيه استعماله في نفس الخصوصية وارادتها من حاقّ اللفظ.

وكيف كان، فلا يخفى أنّه فرق واضح بين المجازات المباينة لحقايقها، وبين التي هي من أفراد الحقيقة، كما فيما نحن فيه، فإنّ سبيل إرادة المجاز منحصر في الاولى في استعمال اللفظ 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 أوّلاً وبالذات، فإذا اطلق لفظ وأريد منه فرد من كلي، فيمكن أن يكون المعنى الحقيقي هو الكلي القدر المشترك ، وأنّ اللفظ استعمل فيه في هذا الاستعمال أيضاً، ويمكن أن يكون المعنى الحقيقي خصوص ذلك الفرد، وأنّ اللفظ استعمل فيه بخصوصه، ولمّا لم يحرز فيها المستعمل فيه، فلا يعلم أنّها من صغرى الشق الاول من التفصيل؛ ليحكم بالاشتراك المعنوي، او أنّها من صغرى الشقّ الثاني ليحكم بالمجاز، فلابدّ حينئذ من التوقف.

والحاصل: أنّه إذا لم يعلم باستعمال اللفظ ــ فيما نحن فيه ــ في القدر المشترك لايعلم باستعماله في شيء من الخصوصيتين أيضاً، إذ غاية الأمر القطع بإرادتهما من اللّفظ، لكنها أعم من استعماله فيهما بخصوصهما، كما عرفت، فلا يتميز الشق الثاني من التفصيل في موضع، فتنتفي الثمرة.

نعم الشق الأوّل جيد، نقول به لأنّه إذا علم باستعماله في القدر المشترك ، فيكون حاله حال اللفظ المتحد المعنى بحكم الأصل؛ لأنّ المعلوم حينئذ هو استعماله فيه، وأمّا استعماله في شيء من الفردين فهو مشكوك إذ غاية الأمر إرادتهما منه، وقد عرفت أنّها أعم، فيحكم بعدمه بحكم الأصل، فنقول: حينئذ الأصل هوالاشتراك المعنوي، لأنّه لولاه لدار الأمر بين كون اللفظ مجازا في القدر المشترك باعتبار وضعه إمّا لإحدى الخصوصيتين او لمعنى ثالث، وبين الاشتراك اللفظي بوضعه له او لإحدى الخصوصيتين، او لمعنى ثالث، وكلاهما خلاف الأصل.

أمّا الأوّل فينفيه أوّلاً: لزوم المجاز بلاحقيقة الأبدي، فعدم استعمال اللّفظ في غيره بحكم الأصل، لا قبل استعماله ولا بعده، مع أنّ احتمال كونه مجازاً لمعنى ثالث خلاف الفرض، إذ المفروض دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز فيما بين الخصوصيتين.

وثانيا: عدم جواز كون القدر المشترك مجازاً لإحدى الخصوصيتين، إذ لايجوز استعمال اللّفظ الموضوع لمعنى في الأعم منه مجازاً، ولم يعهد إلى الآن مثل هذا الاستعمال.

وما ادّعي ـ من كون استعمال لفظ (المِشْفَر) الموضوع لشفة البعير في مطلق الشفة الضخمة، من هذا الباب ـ مردود

بأنه من باب الكناية لا المجاز، وأنه مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو شفة البعير، وكونه مجازاً لثالث منفي بالفرض.

وأمّا الثاني: فمع أنه خلاف الفرض ينفيه أصالة عدمه؛ لأن الحوادث اللازمة له المخالفة للأصل فيه أكثر منها على تقدير الاشتراك المعنوي.

الثاني: من التفصيلين ما اختاره شيخنا المرتضى دام ظله من أنّ اللّفظ إن كان من المنقولات العرفية من معنى لغوي عام إلى معنى عرفي خاص، بسبب غلبة استعمال العرف لها في الخاص، وتردد الخاص المنقول اليه بين الخاص بالإضافة إلى المعنىٰ المنقول منه، بأن يكون عامّاً في نفسه تحته جزئيات، وبين الأخص منه الذي هو أحد جزئياته أي جزئيات ذلك الخاص، مع استعمال العرف اللفظ في كل من الخاص والأخص، بأن أرادوا كلاً منهما من هذا اللّفظ، فالأصل وضعه عرفاً للمعنى الخاص، وكونه هو المنقول اليه، لأنّ القدر المتقين من استعمال اللّفظ حينئذ إنما هو استعماله في الخاص وملاحظته في استعماله من حيث هو، وأمّا ملاحظة الأخص من حيث هو في استعماله غيرمعلوم، إذ غاية الأمر ثبوت إرادته من اللّفظ لكنها أعم من ملاحظته في استعمال اللّفظ فيه بالخصوص، وملاحظته فيه كذلك، لاحتمال أن يكون الموضوع له عند العرف الذي هو المنقول اليه الخاص، فاستعملوا اللفظ في الأخص من باب إطلاق الكلي على الفرد، وإرادة الخصوصية من الخارج من باب دالين و مدلولين ومطلوب واحد، وهذا الاحتمال منفي في استعماله في الخاص، بل ينحصر استعمال اللّفظ فيه في ملاحظته بالخصوص، فإذا كان المتيقّن استعماله في الخاص وملاحظته في الاستعمال وصارت ملاحظة الأخص مشكوكة فتنتفي ملاحظة الأخص بالأصل، فيصير اللفظ بمعونة ذلك الأصل من قبيل متّحد المعنى، فيثبت أنّ الخاص هو المنقول اليه والموضوع له عرفاً.

والحاصل: أن المفروض ثبوت النقل للّفظ عند العرف، بسبب الاستعمال، وقد ثبت انحصار الاستعمال في الخاصّ بالأصل، فيلزم منهما أنّ الاستعمال المحصّل للنّقل إنما هو استعمال اللّفظ في الخاص، فيثبت أنّه المنقول اليه.

هذا كله فيما إذا كان المعنيان من قبيل المتباينين، وبينهما جامع.

وأمّا إذا كان من قبيل المتباينين، وليس بينهما جامع قريب، ولا علاقة ظاهرة فيتعيّن الاشتراك لفظاً، فإنّ اللفظ بالنسبة إلى كل منهما من قبيل متحد المعنى، فلولم

يكن حقيقة في كلّ منهما لزم المجاز بلا حقيقة الدائمي، لأنّ المفروض عدم العلاقة المجوزة للاستعمال المجازي بين المعنيين، فلا يجوز كون أحدهما مجازاً للآخر، واستعماله في ثالث غير معلوم، فينفى بالأصل، فلابدّ من كونه حقيقة في كل منهما حذراً من المجاز بلاحقيقة الأبدى، لما قد عرفت سابقاً، من أنّ المجاز بلاحقيقة الذي نجوزه إنّما هو بالنظر إلى بدو الاستعمال، لاغير.

وأمّا إذا كانا من قبيل المتباينين وبينهما علاقة، فهي إمّا مجوزة لاستعمال اللّفظ في أحدهما خاصة مجازاً، كما في الماء والميزاب حيث إنّ بينهما علاقة المجاورة، لكنها مجوزة لاستعمال الميزاب في الماء مجازاً دون العكس، وإمّا مجوزة لاستعمال اللفظ مجازاً باعتبار فرض كونه موضوعاً لواحد منهما في واحد منهما، بمعنى أنّه يصحّ بسببها الاستعمال في هذا المعنى مجازاً على فرض وضعه للمعنى الآخر، وبالعكس.

أمّا الصورة الاولى: وهي ما إذا كانت العلاقة مصححة للمجاز من جانب واحد فالأقوال فيها ثلاثة: الاشتراك، وهو للسيد قدس سره واتباعه، الحقيقة والمجاز وهو للمشهور، التوقف وهو للآخرين، ومع ملاحظة قول ابن جني تصير أربعة، لكنه لمّا كان جارياً في جميع صور مسألة الاستعمال، فنُفرّد البحث فيه بالخصوص في آخر المسألة ونذكره تفصيلا بما يرد عليه من الإشكال، إن شاء الله.

فإذا عرفت الأقوال: فاعلم أنّ تحقيق الحال فيها، من وجوه ثلاثة:

الأوّل: بالنظر إلى الاستعمال، كما هو المقصود الأصلي، ومحل إن قيل أو يقال بين السيد والمشهور.

الثاني: بالنظر إلى الاصول بعد فرض عدم كون الاستعمال دليلاً.

الثالث: بالنظر إلى قاعدة الأخذ بالمتيقن بعد فرض عدم جريان الاصول، او سقوطها بالتعارض. فلنقدم الكلام بالنسبة إلى الوجهين الاخيرين لقلته فيهما بالنسبة إلى الأوّل.

فنقول: إن الذي يمكن أن يقال للمشهور بالنظر إلى الاصول: إن القرينة في الصورة المفروضة لابدّ منها مطلقاً، إذ على تقدير الاشتراك لابدّ من قرينة معيّنة، وعلى تقدير المجاز لابد من صارفة لامحالة، فنفس القرينة متيقنة الوجود بحكم الفرض، لايجدي فيها الأصل، ولا ريب أنّ تلك القرينة المتيقنة الوجود يلزمها أمران حادثان مطلقا: أحدهما: ملاحظتها، والآخر الاعتماد عليها، فلايجوز التمسك على أحد التقديرين

بالأصل، لمعارضته بمثله على التقدير الآخر، فنفيهما مطلقاً مخالف للعلم الإجمالي، او على أحد التقديرين خاصة ترجيح بلا مرجّح.

وبالجملة فأصالتا عدم الملاحظة، وعدم الاعتماد على كلّ واحد من التقديرين معارضتان بمثلهما على التقدير الآخر، فيتساقطان عن الجانبين كليهما، فحينئذ يرجع إلى أصالة عدم الوضع بالنسبة إلى موارد الشك لسلامتها عن المعارض.

فحاصل الاستدلال يرجع إلى دعوى أكثرية الحوادث اللازمة للاشتراك بالنسبة إلى اللازمة للمجاز فيتعارض الاصول مع الجارية في الاول للجارية في الثاني في مقدارها أي في مقدار الجارية في الثاني، فيبقى الزائد عن هذا المقدار، وهو أصالة عدم الوضع سليماً عن المعارض، فيثبت به المجاز. هذا مافهمه عقلي القاصر، واختلج بالنظر الفاتر، وإنما قدمته على ما أفاده الاستاذ ــ دام عمره ــ من التوجيه حذراً من فوت التأخير المؤدي إلى الذهول. و الله المستعان و الله المأمول.

واما هو دام ظله فوجّهه أيضاً بما يرجع إلى سلامة الأصل في نفي الوضع، لكون الاشتراك أكثر حادثاً، لكنه فرض الحادثين اللازمين على كل واحد من التقديرين غير ماذكرنا، قال: إنّه يلزم على كل من التقديرين حدوث أمرين.

أمّا على تقدير المجاز، فإنّه لابد فيه من ملاحظة المستعمل العلاقة بين المعنيين، ومن اعتماده عليها في تفهيم المخاطب، وأمّا على تقدير الاشتراك، فلابد من ملاحظة الوضع ومن اعتماده عليه في تفهيم المخاطب، فالأصل فيهما بالنسبة إلى كل واحد من التقديرين معارض بمثله في الآخر منهما، فيبقى الأصل في نفي الحادث الزائد على تقدير الاشتراك على الحوادث اللازمة على تقدير المجاز، وهو الوضع بالنسبة إلى مورد الشك سليماً عن المعارض، فيثبت به المجاز.

ثم قال: هذا غاية مايُوجّه عليه مذهب المشهور.

أقول: الإنصاف أنّه مع ملاحظة ماقدّمنا من التوجيه، فهذا الذي ذكره دام ظله بما يرد عليه من الإشكالات والايرادات الآتية التي أوردها هو عليه ليس غاية التوجيه لمذهبهم، لسلامة ماقدمنا عن كثير منها هذا، مع أنّه يرد عليه مضافاً إلى ماسيأتي أنّ فرض جريان الأصل بالنسبة إلى ملاحظة الوضع والاعتماد عليه، وإلى ملاحظة العلاقه والاعتماد عليها مما لاوجه له، للقطع بعدم تعدّدملاحظة المستعمل عند استعماله الوضع او العلاقة وبعدم اعتماده على شيء منهما.

أمّا عدم ملاحظته الوضع وعدم اعتماده عليه بالنسبة إلى الألفاظ المتحدة المعاني في غاية الوضوح، لأنّ كل متكلم بلسان إذا كان من أهله، فهو يتكلم على مقتضى جبلته بحيث لايلتفت إلى الوضع ولايعتمد عليه بوجه.

وبعبارة اخرى: أنّه إذا كان في مقام تفهيم 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. وأمّا 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 لمّا كان المراد حينئذ مجملاً، فالمتكلم يلاحظ شيئاً صالحاً لكونه معيّناً ومبيّناً له فينصبه، ويعتمد عليه في تفهيم المخاطب المراد، وليس هذا اعتماداً على الوضع، بل على القرينة.

هذا، وسيأتي الاعتراف منه ـ دام ظله ـ في الايرادات الآتية بما ذكرنا من عدم ملاحظة الوضع وعدم الاعتماد عليه.

وأمّا عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فوجه المنع في أوّلها أنّ ملاحظة العلاقة ليست ملاحظة مستقلة غير ملاحظة المعنى المجازي، بل الملاحظة الواحدة تتعلق بالمعنى المجازي المشتمل على تلك العلاقة، بحيث تنحلّان عند العقل إلى أمرين، مثلاً إذا استعمل أحد لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فلا ريب أنّه يلاحظ مرة واحدة هذا المفهوم، لا أنّه يلاحظ أوّلاً الرجل ثم الشجاعة.

وكيف كان، فالتعدد في متعلق الملاحظة على تسليم أنّ المنحل إلى أمرين عند العقل متعدد، لا في نفسها، فإذا علم أنّ الملاحظة واحدة، وعلم أيضاً تعلّقها بالمعنى المشكوك الحال، فلا مجرى للأصل فيها بوجه لتيقن وجودها. فتأمل.

وأمّا وجه المنع في ثانيهما، فهو أوضح من أن يذكر، إذ لا ريب أنّ المتجوز اعتماده على القرينة لاغير، إذ مجرد وجود العلاقة لايكفي في انتقال المخاطب إلى مراد المتكلم، ولا ملاحظتها، بل لابد من ملاحظة قرينة تصلح لتعيين المعنى المجازي، فيعتمد عليها في تفهيم المخاطب.

وكيف كان، فلابد فيما نحن فيه من قرينة، إمّا معينة أو صارفة لامحالة، والملحوظ المعتمد عليه في تفهيم المخاطب هذا لاغير.

هذا، ثم إنّه دام ظله قد أورد على ما وجّه عليه مذهب المشهور بوجهين: فقال الأول: إنه لايجب ملاحظة الوضع، ولا الاعتماد عليه من المتكلم، إذا كان من أهل اللسان لما ذكرنا سابقاً من ارتكاز الوضع في أذهانهم؛ تقدير الاشتراك لايلزم إلاّ حادث واحد، وهو الوضع، فحينئذ يقع التعارض بين أصالة عدمه وبين أصالتي عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فلا يثبت المجاز، فلابد من التوقف. وإنّما لاحظنا التعارض بين أصالة عدم الوضع، وبين كلتا أصالتي عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، لأنّ ملاحظتها والاعتماد عليها من قبيل اللازم والملزوم، إذ الثانية ملزومة للاولى، فالأصل في كلتيهما بمنزلة اصل واحد، فلا يجوز أن يقال: إنّه على تقدير المجاز يلزم حادثان، ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها، فأصالة عدم أحدهما تعارض أصالة عدم الوضع، فيبقى الأصل في الآخر سليماً عن المعارض فيثبت به الاشتراك.

فان قيل: الشك في ملاحظة العلاقة والإعتماد عليها مسبَّب عن الشك في وضع اللفظ لمورد الشك، فيكون أصالة عدم الوضع مزيلاً، وحاكماً على أصالتي عدم ملاحظة العلاقة، وعدم الاعتماد عليها، فيثبت المجاز.

قلنا: إنّ هذا توجيه لمذهب المشهور بما لايرضون به، لتجويزهم استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازاً بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الآخر، ولا منافاة عندهم بين الوضع وبين ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها في الاستعمال، فإذن لاسببية للوضع بالنسبة إلى ملاحظة العلاقة بوجه، لانفياً ولا إثباتاً.

نعم بناء على ما اخترنا سابقاً، من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازاً، فالشك في ملاحظة العلاقة، والاعتماد عليها مسبّب عن الشك في الوضع بالنسبة إلى مورد الشك، إذ على فرض ثبوته لايجوز ملاحظتها، ولا الاعتماد عليها، إلاّ أن السببية اتفاقية ناشئة عن العلم الإجمالي بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الامرين، إمّا الوضع، وإمّا ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها، لا ذاتية، وقد مرّ أنه لايحكم الأصل في مثله على الأصل فيما يسبب عنه.

الوجه الثاني: أنّ كل متكلم إذا كان غرضه افادة مطلبه من دون غرض زائد فهو يتكلم بمقتضى الوضع بمعنى أنّه يؤدى مطلبه بلفظ دال عليه بالوضع، ولا يصير إلى تأديته بطريق المجاز، إلاّ فيما إذا كان له غرض زائد على مطلبه من الأغراض البديعيّة، فإذا كان غرضه بيان أنّ الرجل الشجاع قد رمى، فلا يعدل عن تلك العبارة الدّالة على مطلبه بالوضع

إلى قوله: رأيت أسدا يرمي، و إنما يصير اليها إذا كان له غرض زائد على إفادة المطلب المذكور من الأغراض البديعية، فمرجع الشك فيما نحن فيه إلى أن المتكلّم كان في مقام بيان المطلب فحسب، او كان له غرض زائد فيترتب على الاحتمال الأوّل، كون الاستعمال على سبيل الحقيقة، و كون اللفظ موضوعاً لمورد الاستعمال، و على الثاني، كونه مجازا في وضعه لغير مورد الاستعمال فيكون طرفا الشك الوضع، والغرض الزائد، ولا ريب أنه لايجري الأصل في شيء منهما، لمعارضته في كل منهما بمثله في الآخر، ولاسببية لأحدهما أيضاً، ليكون حاكما على الآخر كما مر، فيسقط الأصل فيهما، فحينئذ ينتقل الى قاعدة اخرى و هي جريان الأصل في اللّازم مع سقوطه في الملزوم، و قد مرّ أنه لا لازم للوضع من ملاحظة او اعتماد عليه كما مر، و أمّا الغرض الزائد فيلزمه أمران حادثان: ملاحظة العلاقة، والاعتماد عليها، إذ ليس المعاني المجازية كالحقيقيّة في عدم الاحتياج فيها إلى الأمرين المذكورين إذ الاستعمال المجازي على خلاف جبلّتهم والمركوز في أذهانهم، والخروج عن مقتضاها لايكون إلاّ بملاحظة العلاقة والاعتماد عليها، فيجري الأصل فيهما لسلامته عن المعارض، فيثبت الاشتراك .

هذا، لكنّ الانصاف عدم جواز الاعتماد على مثل تلك الاصول ــ في مطلب من المطالب، لأنها من الاصول البعيدة التي لايعتني بها العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنّه لم يقل أحد بأصالة الاشتراك، حتى السيّد ــ رحمه الله ــ إلاّ أنه قائل به من جهة زعمه الاستدلال[1] دليلاً وارداً، لا من جهة أن الأصل ذلك، كما مرت الإشارة اليه سابقاً، و حينئذ فالوجه في المسألة بالنظر إلى الاصول التوقف.

وأمّا قاعدة الأخذ بالمتيقن المعبّر عنها بالأصل التوقيفي فهي لا تقتضي مجازية اللفظ بالنسبة إلى مورد الشك، فلابدّ من التوقف عليها أيضاً.

هذا كلّه فيما إذا كانت العلاقة بين المعنيين مصحّحةً للمجاز من جانب واحد.

وأمّا إذا كانت مصححة له من الجانبين، فالكلام فيه أيضاً مامر.

والمختار فيه أيضاً التوقف، بل هذا أولى به من سابقه، لعدم العلم بوضع اللفظ لأحد المعنيين بالخصوص، فعلى تقدير أصالة المجاز ــ أيضاً ــ لابدّ من التوقف للجهل بالحقيقة.

ثم إن جميع ماذكرنا إلى هنا من الكلام ــ في الصّور المذكورة ــ إنما هو فيما إذا لم يعلم

---

(١) كذا في الأصل ، والصحيح (الاستعمال) اي كون الاستعمال دليلاً وارداً على الحقيقة .

بحقيقة ثالثة للّفظ بالنسبة إلى مورد الاستعمال، بأن ثبت أنّ حقيقته منحصرة في مورد الاستعمال، إمّا بالقطع، أو بالأصل.

وأمّا إذا علم بحقيقة له غير ما استعمل فيه، فالحال فيه هو الّذي ذكرنا في اللفظ المستعمل في المتعدد، المعلوم وضعه لأحدهما، فإنه يفرض مورد الاستعمال معنى واحدا قبال الحقيقة الثالثة، واحداً كان أو متعدداً، فيجري فيهما ما جرى من الأقسام المذكورة للصورة المذكورة من كون مورد الاستعمال مبايناً للحقيقة المذكورة، أو كونهما فردين من كلّي، أو كون أحدهما عامّاً والآخر خاصاً منه، وعلى فرض تباينهما من كونهما مما لا علاقة بينهما بوجهٍ، أو كانت في الجملة، وهكذا إلى آخر الصّور، فيجري في كل واحدة حكمها الذي ثبت لها مع عدم الحقيقة الثالثة.

نعم إن بعض الصور المفروضة حكمه نظري، لا يعلم بالمقايسة، لفقد فرضه في المقيس عليه، وذلك البعض ما إذا كانت الحقيقة المذكورة مجهولة الكيفية بحيث لا يعلم أن بينها وبين مورد الاستعمال علاقة مصحّحة للمجاز اولا، إمّا بعدم العلم بعلاقة أصلاً، وإمّا بعدم العلم بكيفيتها من كونها من العلائق المصححة وعدمه.

فنقول: الحكم حينئذ حكم اللفظ المستعمل في معنيين لا علاقة بينهما، فالقائل بأصالة المجاز لا يجوز له المصير اليه حينئذ لعدم إحراز شرطه، مضافاً إلى أن الأصل عدمه.

وأمّا إذا كان اللفظ مستعملاً في معنيين، وكان أحدهما أعمّ من الآخر، فقد حكم صاحب الفصول (قدس سره) بكونه موضوعاً للأعم، ودخول الخاص فيه حيث قال[1] حينئذ: إنّ المعتبر هو المفهوم الأعم لأصالة الحقيقة المجردة عن المعارض، فإنّ أصل الاستعمال ثابت، والكلام في تعيين مورد الوضع، فينهض ظاهر الاستعمال دليلاً على تعيين الأعم.

ويؤيده أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته، كما لو تردّدنا بين أن تكون أداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقلّ فقط، فيرجح الأول. انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره).

نقول في كلامه موقعان للنظر:

الأوّل: قوله: ويؤيده أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، لأنه إذا دار الأمر بين وضع اللفظ للعام أو للخاص ــ كما هو محلّ الكلام ــ لا يجوز تعيين الوضع في العام بهذا الأصل؛ إذ

---

(١) الفصول: ٤١ في أصالة الحقيقة في الاستعمال. فصل: قد اشتهر بينهم أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، وأنّ الاستعمال أعمّ.

لا ريب أنّ كل أحد إذا أراد أن يجعل حكماً لموضوع، فهو إنما يتصور هذا الموضوع بعنوان البساطة، وإن انحلّ عند العقل إلى أجزاء، لا أنّه يلاحظ أجزاءه العقلية، فيكون العام والخاص ــ حينئذ ــ من قبيل المتباينين لا يجوز تعيين أحدهما بالأصل.

نعم يجوز التعويل على هذا الأصل في موارد أصالة البراءة ــ في تعيين تعلّق التكليف بما هو أقل جزءً ــ من الأجزاء العقلية أيضاً، كالتمسك به في تعيين تعلّقه بما هو أقل من حيث الأجزاء الخارجية ــ على مذهب من يرى أن حكم العقل بالبراءة مبنيّ على نفي الكلفة الزائدة مطلقاً ــ ولا ريب أنّ الخاص أكثر كلفةً في مقام الامتثال من العام للتوسعة فيه بإتيانه في ضمن أي فرد شاء.

وأمّا 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 مامرّ من شيخنا ــ دام ظله ــ في التفصيل الذي اختاره فهو متجه.

الثاني من موقعي النظر، قوله: ـ كما لو ترددنا بين أنْ تكون أداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقلّ فقط، فيرجح الأوّل ـ لأن التنظير في غير محلّه، إذ ليس الأمر في أداة الاستثناء دائراً بين كونها موضوعة لمطلق الإخراج، الذي هو العام، وبين كونها موضوعة لإخراج الأخير فقط، الذي هو الخاص، ليكون من قبيل مانحن فيه، بل الأمر فيها عند المحققين المتأخرين دائر بين الاشتراك اللفظي التفصيلي وبين الاشتراك الاجمالي المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص، وبين الحقيقة والمجاز، ولمّا كان الأول والثالث على خلاف الأصل فيرجّحون الثاني.

نعم التنظير متجه على مذهب القدماء، حيث إنّ الأمر فيها عندهم دائر بين كونها موضوعة لمطلق الإخراج، وبين كونها موضوعة لإخراج الأخير فقط، لكنه (قدس سره) ليس منهم، فهذا التنظير لايناسب مذهبه، حيث إنّه من المتأخرين، مع أنّه فرض الأمر فيها دائراً بين الاشتراك الإجمالي، وبين الحقيقة والمجاز، بوضعها للإخراج من الاخير، وكونها مجازاً في غيره، ولا ريب أنّ اشتباه الحال في أدوات الاستثناء ليس لأجل اشتباه حال الاستعمال، بل لأجل اشتباه فعل الواضع، بأنّه هل لاحظ في وضعها الأمر الكلي فوضعها لخصوصياتها؟ أو لاحظ الأمر الخاص فوضعها له فقط؟ وإلاّ فالمستعمل

فيها هي الخصوصيّات بخصوصياتها على جميع الأقوال، فيكون التنظير في غير محلّه.

هذا، ثم إنّ الإنصاف عدم ورود الإشكال الأوّل لأنّ 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 معان: انّه قد يفصل في المقام بين ما إذا كان أحد المعاني أعم من الباقي، وبين غيره، فيختار في الأوّل أنّ معناه الحقيقي هوالمعنى الأعم، لأنّه لوكان حقيقة في غيره فقط، أو في الجميع، لزم المجاز أو الاشتراك، وكلّ منهما مخالف للأصل. وأمّا إذا كان حقيقة في الأعم كان حقيقة في الجميع. ثم قال (قدس سره) وهذا التعليل، وإن قرّره المفصل فيما إذا استعمل اللفظ في معان أحدها القدر المشترك بين بقية المعاني، لكنه يجري أيضاً فيما إذا استعمل اللفظ في معنيين، وكان أحدهما أعم من الآخر، ولم يعلم كونه موضوعاً لأحدهما بخصوصه كما قررنا.

ثمّ قال: والتحقيق عندي أنّه إن تبيّن استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية، فوضعه للعام، أو القدر المشترك، غير واقع للمجاز والاشتراك ــ إن صحّ التعويل على أمثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات ــ وإن لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب، يرجع إلى متّحد المعنى، لأنّ اللفظ إذا وجد مستعملاً في معنى، ثم شكّ في استعماله في معنى آخر، يبنى على أصالة عدم التعدد، وقد عرفت أن اللفظ إذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة. انتهى كلامه (قدسّ سره) وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا.

وكيف كان، فالحق في المقام ــ أعني في دوران الأمر بين كون اللفظ موضوعاً للعام، أو للخاص ــ هو التفصيل الذي ذكره (قدس سره) لما ذكره من الدليل.

فإذا عرفت ذلك كلّه، فلنأت بأدلة الأقوال في مسألة الاستعمال.

فنقول: أمّا حجّة المشهور: الأصل نفي حجية الاستعمال، لعدم الدليل عليها، وعملهم على الأصل في جميع موارد الاستعمال، وقد عرفت موارده، وصوره، واقتضاء الأصل في كل منهما من أنّه يختلف بحسب الموارد، فقد يكون مقتضاه موافقاً للاستعمال، وقد يكون مخالفا كما عرفت تفصيلاً.

وأمّا حجة السيد المرتضى وجوه ثلاثة:

الأوّل: دعوى سيرة الناس جميعاً على استعلام اللغات من الاستعمالات، فإن كل أحد إذا لم يكن من أهل لسان، فأراد استعلام ذلك اللسان، فهو يستعلم من

استعمالات أهل اللسان مطلقا، سواء كان اللفظ مستعملاً في معنى واحد أو في المتعدد.

الثاني: قياس متعدّد المعنى ــ الذي هو محل النزاع ــ بمتّحده.

الثالث: غلبة استعمال الألفاظ فيما وضعت لها.

وحجّة ابن جني غلبة المجازات في كلّ لفظٍ على حقائقه، فيلحق المشكوك بالغالب.

ولا يخفى مابين دعوى الغلبتين، من التنافي بالنسبة إلى موارد استعمال اللفظ، فإنّ الأُولى تقتضي كون الاستعمال على وجه الحقيقة، والثانية تقتضي كونه على وجه المجاز.

واحتج المفصّل في كون الاستعمال دليلاً على الوضع بين متحد المعنى، وبين متعدده، بكونه دليلاً في الأوّل، دون الثاني.

أمّا على كونه دليلاً في الأوّل، بما استدل به السيد المرتضى (قدسّ سرّه) في متحد المعنى، من أصالة الحقيقة السليمة عن المعارض.

وأمّا على عدم كونه دليلاً في الثاني، لمعارضتها بأصالة عدم وضع آخر، فإنّ القدر المتيقن منه الوضع الواحد لأحد المعنيين، فأمّا الوضع الآخر للآخر فهو مشكوك، فالأصل عدمه، فيعارض هذا أصالة الحقيقة في المعنى المشكوك، فحينئذٍ لايكون الاستعمال دليلاً لسقوط دليل إعتباره عن الاعتبار بالمعارضة. هذا بخلاف متحد المعنى، فإن الوضع الواحد هناك معلوم، لايجوز نفيه بالأصل، فأصالة الحقيقة سليمة عن المعارض، فيثبت بها كون الاستعمال على وجه الحقيقة، فيثبت به الوضع. هذه أدلّة الأقوال.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الحق عدم كون الاستعمال دليلاً على الوضع مطلقاً وفاقاً للمشهور كما مرّ، لعدم الدليل عليه، لأن أدلّة الأقوال المذكورة ليس شيء منها سليماً عن المناقشة.

أما أدلّة السيد (قدس سره) فالجواب عن أوّلها: أنا سلمنا استقرار السيرة على استعلام اللغات من الاستعمالات، لكنا لم نعلم بعد بناء الناس على الأخذ بظاهر الاستعمال إذا لم يكن قطعياً، كما هو المدعى، بل الظاهر أنّ استعلامهم منها لأجل أنّها تفيد القطع بالوضع غالباً، سيما إذا كانت مستمرة، حتى في متعدد المعنى، وأمّا إذا لم يحصل منها القطع، فلم يعلم أخذهم بظاهرها ــ حينئذٍ ــ حتى في متحد المعنى.

وعن ثانيها: فأوّلاً: بمنع الحكم في المقيس عليه كما عرفت.

وثانياً: بأنّ هذا قياس ولم يقل أحد باعتباره.

وعن ثالثها: فأوّلاً: بمعارضته لما ادّعى ابن جني من الغلبة المنافية له كما عرفت.

وثانياً: بأنّه إن كان المراد بالغلبة غلبة استعمال الألفاظ في المعاني الحقيقية في الاستعمالات المجردة عن القرينة، فهي مسلّمة، لكنها لاتجديه، لأن الكلام فيما نحن فيه فيما إذا استعمل في معنيين، وعلم المراد بالقرائن، وشككنا في أنّ المتكلم هل لاحظ في هذا الاستعمال الوضع، أو لاحظ القرينة؟ وبالجملة فالغلبة المذكورة ــ حينئذ ــ غلبة خاصّة لصنف خاص، فلا توجب إلحاق المشكوك من صنف آخر بحكم أفرادها الغالبة، وإن كان المراد غلبته في الاستعمالات المحفوفة بالقرائن فهي ممنوعة.

وثالثاً: أنّ هذا استدلال بغلبة الحكم في تشخيص الموضوع في الشبهة الموضوعية، ولا ريب أنّه لايثبت بها اندارج الفرد المشكوك بالغالب.

بيانه: إنّ غلبة الحكم هي أن تجد غالب الأفراد على صفة، وتشكّ في فرد آخر، من جهة اتصافه بذلك الحكم والصفة، كأن تجد غالباً تمر البصرة مثلاً على صفة الحمرة، وتشكّ في فرد آخر من التمر، من جهة اتصافه بصفة الحمرة وعدمه، فحينئذ إن علم ماهية ذلك الفرد المشكوك الصفة، بأن علم أنّه تمر بصريّ أيضاً بأمارة خارجية من غلبة الموضوع، كأن يكون الغالب في التمر أيضاً بصريّاً، فيلحق الفرد المشكوك الصفة أوّلاً بتمر البصرة، ويحرز كونه بصريّاً بذلك أو بأمارة أخرى غير الغلبة، فحينئذ يجوز التمسك بغلبة الحكم في إثبات حكم الأفراد الغالبة من تمر البصرة من الحمرة للفرد المشكوك الصفة.

وبعبارة أُخرىٰ، التمسك بغلبة الحكم على ثبوت ذلك للفرد المشكوك الحكم، إنّما يصح إذا كان الشك في حكم الفرد ناشئاً من الشك في ثبوت الحكم المذكور للكلي المشترك بينه وبين الأفراد الغالبة، مع إحراز ماهية الفرد المشكوك الصفة، بأن علم اتحاده بالأفراد الغالبة في الماهية المشتركة بينها، لكن وقع الشك في أنّ صفة الحمرة في المثال المذكور، هل مختصة بالأفراد الغالبة؟ أو أنّها 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، بثبوت الحكم المذكور

للفرد المشكوك الصفة.

والسرّ في ذلك، أنّه يحصل بملاحظة ثبوت الحكم للأفراد الغالبة ملازمة قطعيّة، أو ظنيّة، بحسب قوة الغلبة، وضعفها، مابين ثبوته لها ــ أي للأفراد الغالبة ــ وما بين ثبوته للفرد المشكوك الحكم، فإنّه إذا حصل ثبوته لغالب الأفراد يحصل لك القطع، أو الظن بثبوته للكلي المشترك بينها بما هوهو، فيلزمه ثبوت الحكم للفرد المشكوك قطعاً، أو ظناً، لوجود الماهية المذكورة في ضمنه أيضاً.

وأمّا إذا كان منشأ الشك في حكم الفرد، هو الشك في ماهيته، بأن لايعلم أنّه مندرج في أيّ 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 ــ حينئذٍ ــ بين ثبوت الحكم للأفراد الغالبة من ماهية، وبين ثبوته للفرد المشكوك، الذي لم يحرز كونه من تلك الماهية، ولا اندراجه في الماهية المذكورة بوجه لاقطعاً، ولا ظنّاً، وإن بلغت الغلبة المذكورة إلى حد لم يوجد لها فرد مخالف مثلاً إذا شككت في حمرة تمر من جهة الشك في كونه تمراً بصرياً، لايجوز التمسك بغلبة الحمرة ــ في تمر البصرة ــ على ثبوتها لذلك الفرد، ولا على اندراجه تحت نوع تمر البصرة، إلاّ أن يكون على تعيّن ماهيته أمارة اخرى، كأن يكون الغالب في التمر أيضاً كونه بصريّاً، فتحرز بتلك الغلبة الموضوعية ماهية ذلك الفرد، وهو كونه بصريّاً فتنفع الغلبة المتقدمة لحصول الملازمة حينئذٍ على أحد الوجهين.

وبذلك أجاب شيخنا المرتضى دام ظلّه، عن البادري في مسألة النبوة، في مبحث الاستصحاب، حيث أنه احتج على انقطاع نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله، بأن الغالب في الأنبياء كون نبوتهم محدودةً بمقدار من الزمان، ونشكّ في أن محمّداً صلى الله عليه وآله أيضاً كذلك، أو أن نبوّته دائميّة، فيلحق بالغالب، فيحكم بالانقطاع بنبوته.

فأجاب دام ظلّه بأن هذا استدلال بغلبة الحكم في تعيين الموضوع، لأنّ دوام نبوّة أحد الأنبياء معلوم إجمالاً باتفاق جميع الأديان، فلا يجوز التمسك بالغلبة المذكورة على انقطاع نبوّة ذلك المعلوم بالإجمال، لأنّه مناقض للعلم بدوام نبوّته، ولا على اندراج مورد الشك في الأفراد الغالبة، ونفي اتحاده مع المعلوم الإجمالي، ولا يكون هنا غلبة موضوعية توجب اندراجه فيمن ذكره، إذ لايجوز أن يقال: إنّ الغالب في الأنبياء محدودة

نبوّتهم؛ لما فيه:

أوّلاً: من أن هذا تعبير عن غلبة الموضوع بغلبة الحكم، فلا يثبت به الموضوع.

وثانياً: من أنّه إن كان المراد بالغلبة المذكورة غلبة انقطاع الأنبياء السالفين، فلا ينفع؛ لأن نبيّنا محمّداً ــ صلى الله عليه وآله ــ من المتأخرين، وإن كان المراد بها غلبة انقطاع نبوة المتأخرين منهم، فهو ممنوع.

هذا، فإذا عرفت معنى غلبة الحكم وغلبة الموضوع وأنّ الاولىٰ لاتجدي فيما إذا كان الشك ناشئاً من اشتباه الموضوع، فانطباقه على مانحن فيه أن السيد قد ادعى غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، ولا يخفى أنّه غلبة الحكم، والموضوع هو الموضوع له اللفظ، فهو استدلال بغلبة الحكم على إحراز الموضوع، وقد عرفت مافيه.

أقول: الانصاف عدم انطباق ماذكرنا على مانحن فيه، لأنّ حكم الموضوع له ليس استعمال اللفظ فيه، بل ذلك شرط في اتصافه بالحقيقة، فالذي ذكره السيد من غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له، عبارة اخرى عن أن الغالب في المعاني المستعمل فيها اللفظ كونها معاني حقيقية، ولا ريب أنّه غلبة موضوعيّة، فيثبت بها أن مورد الشك منها، فيلزم منها بيّناً ثبوت الوضع لمورد الشك أيضاً؛ للملازمة بين حقيقة المعنى وبين كونه موضوعاً له، بمعنى أنّ الثاني لازم للأوّل، لأنّ الأول أخصّ دون العكس، لأنّ الثاني أعمّ، وفيما نحن فيه لما ثبت الأوّل بحكم الغلبة لزمه الثاني، وهو المدعىٰ.

نعم حكم الحقيقة أن يحمل عليها اللفظ عند التجرد عن القرينة الصارفة، كما أن حكم المجاز عدم حمله عليه حينئذٍ، ولا يعقل دعوى الغلبة فيه، وهو قدسّ سرّه لم يدّع ذلك، ولم يستدل به على مدّعاه حتى يقال: إنّه استدلال بغلبة الحكم في تعيين الموضوع.

وكيف كان فالأولى الاعراض عن هذا الجواب، والاكتفاء بالجوابين الأوّلين.

ثمّ على تسليم الغلبة المذكورة نطالبه قدسّ سرّه بدليل اعتبارها، فإنّا وإن سلّمنا حجية الغلبة في بعض الموارد ببناء العقلاء، لكنّه لايلزم منه حجية مطلق الغلبة لما مرّ من أن بناءهم أمر لبّي، مجمل الجهة، فلابد من الاقتصار على المورد الخاص، الذي ثبت بناؤهم فيه من غير تعدٍّ إلىٰ غيره.

اللهم إلاّ أن يدّعى حجيته مطلقاً من باب حجية مطلق الظن في اللغات، وقد عرفت أنّه خلاف الإجماع ظاهراً.

وكيف كان، فيكفينا أصالة عدم الحجية، وعلى مدّعيها الدليل، ولم يعلم بعدُ هذا.

وأمّا الجواب عن ابن جني: فبأنّه إن كان مراده غلبة المعاني المجازية على الحقيقة، ولو كانت تقديرية لم يستعمل اللفظ فيها، فمسلم، لكنها لاتجدي، لأنّ الكلام في المعاني المستعمل فيها اللفظ، لا المعاني بما هي معان، و إن كان المراد غلبة المجاز على الحقيقة في موارد الاستعمال، فممنوع، سيّما مع ملاحظة ما ادّعاه عليه من غلبة العكس.

وكيف كان، فالغلبتان اللتان ذكرهما السيد وابن جني لم يتحقق لنا شيء منهما، وهو يكفينا في منع كليهما، ومع تسليم شيء منهما نمنع الكبرى كما مر.

وأما الجواب عن المفصِّل المذكور فبأنّه إذا ثبت في متحد المعنى كون الاستعمال دليلاً على الوضع، فأصالة عدم الاشتراك لا تعارضه في متعدده، لأنّها أصل وهو دليل، فهو وارد عليها، فلا معنى للتوقف حينئذ.

اللهم إلاّ أن يكون مذهبه في اعتبار الاصول والأمارات كون جميعها معتبرة من باب إفادة الظن، من غير فرق بين الأمارة والأصل، وانكار اعتبار الاصول من باب التعبد، ولو بالتعبّد العقلائي فيستوي حينئذ ظاهر الاستعمال وأصالة عدم الاشتراك فتكون مخالفة المفصِّل حينئذ راجعة الى المخالفة في مسألة اخرى غير مانحن فيه.

تذنيب:

إعلم أن ظهور الثمرة في الخلاف في مسألة الاستعمال بالنسبة إلى متحد المعنى واضح، إذ على قول السيّد، وكذا على قول المفصِّل المذكور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة العارية عن القرينة على المعنى الذي استعمل فيه اوّلاً، وعلى قول الشيخ كما هو المختار لا، بل يصير مجملاً، فيرجع إلى الاصول حسبما يقتضيه المقام. وأمّا في متعدّده، فقيل إنّه لا ثمرة في الخلاف حينئذ، لأنّ الاستعمالات المتأخرة العارية عن القرينة يصير اللفظ فيها مجملاً على جميع الأقوال، أمّا على قول السيد فللاشتراك، وأمّا على قول الشيخ والمفصِّل فلعدم إحراز الحقيقة حينئذ ليحمل اللفظ عليها في الاستعمالات الآتية العارية عن القرينة، وأمّا على قول ابن جنّي فلتعدّد المجاز، فيصير حال اللفظ حينئذ نظير الحال فيه على قول السيد.

وفيه مالا يخفى لأنّه لاتنحصر الثمرة في تعيين المراد تفصيلاً، حتّى يقال بعدم

الثمرة مطلقاً، بل هنا ثمرتان اخريان:

اولاهما سارية في جميع موارد استعمال اللفظ المستعمل في ابتداء استعماله في معنيين، ولم يعلم وضعه لأحدهما، بل حقيقة ثالثة له، فإنّه ــ على قول المشهور ــ يرجع إلى الاصول الموجودة في المقام، ولو كانت مقتضية للأخذ بغير هذين المعنيين، إن لم يعلم الحقيقة الثالثة بعينها، و إلاّ فيحمل اللفظ عليها.

هذا بخلاف قول السيد، إذ عليه لابدّ من التوقف، والرجوع إلى الاصول في خصوص المعنيين، ولا يجوز الرجوع إلى الاصول المنافية لهما.

والثانية عامّة في جميع موارد استعمال اللفظ في الاستعمالات المتأخّرة، إذا كان مستعملاً في ابتداء استعماله في معنيين، ولم يعلم كونه موضوعاً لأحدهما، إذ على قول السيد لابدّ من التوقف والإجمال بالنسبة إلى هذين المعنيين، والعمل بالاصول الموافقة لهما، أو لأحدهما، وعلى قول المشهور يرجع إلى الاصول الجارية في المقام مطلقاً، مخالفة كانت أم موافقة، بل يظهر ثمرة التعيين أيضاً في بعض الموارد، كما إذا استعمل اللفظ في معنيين في ابتداء استعماله، وعلم بوضعه لأحدهما تفصيلاً، إذ على المشهور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتأخرة، على هذا المعنى الذي علم بوضعه له، بخلاف قول السيد، إذ عليه لابدّ من التوقف.

نعم إذا علم بوضعه لأحدهما إجمالاً، فالثمرة بين القولين منتفية حينئذ.

ومن الثمرات بين قول السيد وبين قول المشهور، أنّه إذا قامت القرينة على عدم إرادة أحد المعنيين المستعمل فيهما اللفظ، فعلى الأوّل ــ أعني قول السيد ــ يحمل على المعنى الآخر، كما هو القاعدة في الاشتراك اللفظي، بخلاف قول المشهور، إذ عليه لابدّ من التوقف، والرجوع إلى الاصول، هذه هي الثمرات بين قول السيد وبين قول المشهور.

وأمّا بينه وبين قول ابن جنّي، فتظهر الثمرة فيما إذا علم بمعنى مجازي للّفظ غير المعنيين المستعمل فيهما اللفظ أوّلاً، فإنه على قول السيد لابد من التوّقف، وعدم التخطي من المعنيين، وعلى قول ابن جنّي يجوز لاحتمال إرادة مجاز آخر غيرهما.

ومن الطرق العقليّة الظنية إلى معرفة اللغات صحّة الاشتقاق، ذكرها بعضهم، وهي أن يكون للّفظ معنيان أو أزيد، لكنّه يصح اشتقاق الصيغ المشتقة منه، وتحويله إليها باعتبار بعض معانيه دون بعض، كما في لفظ (الأمر) حيث إنّه يصح تحويله إلى الأمثلة المختلفة من صيغ المشتقات باعتبار بعض معانيه، وهو الطلب، دون الباقي،

كالقول، والقصد، والشأن، وغيرها؛ قالوا: إنّ هذه أعني صحة اشتقاق تلك الصيغ من مادة الأمر مثلاً باعتبار المعنى الأوّل، 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 الطّرق المعتبرة الظنية، وجود بعض العلائم في بعض مواردها، فلما رأوا أنّ العلماء حكموا بوضع اللفظ للمعنى الذي يصحّ الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى في هذا المورد الخاص، فزعموا أنّ ذلك لاجل أنّ صحة الاشتقاق دليل عندهم على ذلك، فلأجل هذا الاشتباه ادّعوا أعني هؤلاء البعض، كونه دليلاً جارياً في جميع الموارد، كسائر الأدلّة، مع أنّ حكم العلماء بوضع اللفظ للمعنى المذكور في المورد الخاص ليس لأجل صحّة الاشتقاق، بل لوجود علامة من علائم الوضع المعتبرة، كما في مادّة الأمر، فإنّ الدليل على كونه حقيقة في الطلب ليس صحة الاشتقاق، بل إنّما هو التبادر لاغير.

ومن الطّرق العقلية الظنية امور أُخرى ذهب بعضهم إلى اعتبارها كصحة التقييد، وصحة الاستثناء، و اختلاف الجمع وغيرها.

والحقّ عدم اعتبار شيء منها، لعدم قيام الدّليل على واحد منها، وسيجيء جملة من الكلام فيها فيما بعد انشاء الله.

فإذا عرفت الطّرق العقلية الظنية أيضاً فلنأتيك بالكلام في الطرق العلميّة في تشخيص صغرياتها، لأنك عرفت سابقاً في أوّل عنوان الطّرق أنّ الكلام فيها في صغرياتها، وإلاّ فحكم الكبرى مسلّم لايعقل منعه.

ومنها: التّبادر، وهو في الأصل من المبادرة، ومعناه المسابقة، ويلزمه وقوعه بين اثنين لأنّ 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 التعريفين على معناه الحقيقي، وهو التقدم، ويحتمل أنْ يراد به الانتقال مجازاً من باب استعمال اللفظ في لازم معناه، لأنّ السبق يلزمه الانتقال من مكان الى مكان.

وعلى الاحتمال الأول فالأنسب بقاعدة النسبة هو التعريف الثاني، لأن نسبة

السبق إلى شيء يلزم كونه منتقلاً متحركاً من مكان إلى مكان، أو من حال إلى حال، ولمّا كان الذهن ينتقل من حال الغفلة إلى حال الالتفات بالمعنى، ويتحرك إليه عند إطلاق اللفظ، فإضافة السبق إليه حقيقة، فيكون استعمال السبق حينئذ حقيقة كلمة وإسناداً، إلاّ أنه يلزم مخالفة ظاهر آخر، وهي حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ السبق يلزمه سابق و مسبوق عليه، والثّاني هنا منتف، لأنّ 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 الى المعنى، فهو، وإن لم يلزم منه حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع لتعدّد المعاني المتصورة مما بين الأرض والسماء، لأنّ معناه حينئذ سبق أحد المعاني المتصوّرة القابلة لإرادتها من اللفظ على غيره، ولا ريب أن المعاني لا منتهى لها إلاّ أنّه يلزمه المجاز في الإسناد، لِما مرّ من أنّه لابد في السبق من حركة، وانتقال، ولا ريب أنّ المعاني لا انتقال فيها بوجهٍ.

وكيف كان فيكون التعريف الأوّل حقيقة من حيث الكلمة، ومجازاً من حيث الإسناد.

وأمّا على الاحتمال الثاني، فيلزم المجاز في الكلمة على التعريفين إلاّ أنّ التعريف الثاني أولى بنسبة الانتقال إليه، لما مرّ، ولا يلزم على هذا الاحتمال أيضاً حمل القضية على السّالبة بانتفاء الموضوع، إذ لايستلزم الانتقال ثبوت ذهن آخر لاينتقل، هذا بخلاف نسبته إلى المعنى، كما في التعريف الأوّل، فإنه يلزم حينئذ المجاز من حيث الإسناد أيضاً.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: انَّ التبادر كما يكون علامة للوضع كذلك يكون علامةً للمجاز أيضاً، كما إذا ثبت لغير المعنى المبحوث عن مجازيته مثلاً.

ثم إنّ المعتبر في كون التبادر بالمعنى المذكور علامة للوضع هل هو ثبوته نفسه للمعنى المبحوث عن حقيقته او عدم ثبوته لغير ذلك المعنى؟ وايضاً المعتبر في كونه علامة للمجازية هل هو ثبوته لغير المعنى المبحوث عن مجازيته، او عدم ثبوته لذلك المعنى المبحوث عن مجازيته؟

فالاحتمالات المتصورة هنا ثلاثة:

الأوّل: 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.

فإذا عرفت هذه فاعلم: انه ذهب السيّد عميد الدين ـ قدس سره ـ في منية اللبيب في شرح التهذيب إلى الأوّل، حيث قال: إنّ من علائم المجاز عدم سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن، فصرّح بعلامة المجاز، ودل على علامة الحقيقة بالالتزام بقرينة التقابل[1].

وذهب العضدي في شرح المختصر إلى الثاني، حيث قال: ومن علائم الوضع أن لايتبادر غيرذلك المعنى فصرح بعلامة الوضع ودل على علامة المجاز بالالتزام بالقرينة المذكورة[2].

وذهب بعض المتقدمين وجمهور المتأخرين إلى الثالث، وهو المختار عنده، قال: فما دلا عليه من علامة الحقيقة والمجاز بالالتزام قويّ متين، وما صرّحا به منهما ماكنتُ به بظنين.

أقول: ماذهب إليه السيّد في المنية، هو الذي ينبغي اختياره من اللبيب، إذ بعد فرض أنهما مع كونهما من العالم بالوضع علامتان، فلايعقل كون المعنى حقيقة، مع عدم تبادره، فيكون عدم التبادر عنده علامة للمجاز قطعاً، فما اختاره ـ دام عمره ـ وإن كان ملازماً لذلك إلاّ أن تبادره لا مدخلية له في العلامة، بل ملازم لها، مع أنه

---

(١) منية اللبيب: في الفرق بين الحقيقة والمجاز واليك نصّه: وأما مايختصّ بالحقيقة فأشياء: منها أن يسبق المعنى إلى أفهام المتحاورين باللغة عند إطلاق لفظه مجرّدا عن القرائن المخصّصة لذلك اللفظ بذلك المعنى، فتعلم أنّ ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى، إذ لولا كونه موضوعاً له دون غيره من المعاني لكان سبقه إلى الفهم من دونها ترجيحاً بلامرجّح، وانّه محال، وعدم ذلك دليل المجاز، فإنّ 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 ـ هذا ولكن أورد بعد ذلك بقوله: ـ وفيه نظر: فإنّه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من معانيه، فانّه ليس مجازاً فيه مع عدم سبق معناه إلى الفهم عند إطلاقه. انتهى. وما عثرنا على نصّ آخر يناسب المتن.

(٢) شرح المختصر للعضدي، مخطوط، واليك نصّه: و منها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، وهوعكس الحقيقة، فانّها تعرف بأن لايتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة.

تنصيص بالمشتركات حيث أنّ المتبادر منها جميع المعاني دفعة، فيصدق على كل واحد أنه تبادر غيره إذا كان معنى التبادر انتقال الذهن او حضور المعنى.

اللّهم إلاّ أن يجعل بمعنى التقدم، فيرتفع الإشكال، إذ المفروض حضور جميع المعاني دفعةً، فلا يصدق حينئذ على كل واحد أنّه سبق عليه غيره، إلاّ أنّه لابد حينئذ من التصرف في الغير في علامة التبادر بجعله عبارة عن غير الموضوع لا مطلق الغير، و إلاّ لما صدق على كلّ واحد من معاني المشترك أنّه سبق على غيره بقول مطلق، فافهم.

ثم إنّ الآمدي قد أورد في الاحكام[1] على طرد ما صار إليه العضدي من علامة الوضع بمجازات المشترك لصدقها عليها، مع أنها ليست بحقائق فيلزم تخلف العلامة عن معلومها، إذ لا ريب أنّ معاني المشترك لا تتبادر من اللفظ، فيصدق على مجازيته أنّها لايتبادر غيرها.

وأجاب عنه في المنية: بمنع عدم تبادر معاني المشترك أصلاً، بل يتبادر منه أحد المعاني عند الإطلاق، فلا يصدق على مجازيته أنّها لايتبادر غيرها[2].

وفيه أنّ هذا التزام بوضع المشترك للقدر المشترك بين معانيه المتفاوتة، فيكون مشككاً، لا مشتركاً وهو خلاف الفرض.

والتحقيق في الجواب: أنّه لايخفى أنّ دلالات الألفاظ إنما هي بسبب الوضع وهو سبب لها، فإذا فرض تعلقه بمعان متعددة، كما في المشترك، فيتبادر منه عند الإطلاق جميع تلك المعاني، إلاّ أنّ الإرادة، لمّا لم تتعلق إلاّ بواحد منها بناء على عدم جواز استعماله في أكثر من معنى، فيكون مورد تلك الإرادة وهو المعنى المراد مجملاً، و إلاّ

---

(١) الاحكام: ٣٠ ــ ٢٩.

(٢) يستفاد ذلك من المنية في موردين:

الاوّل في بحث الاشتراك، واليك لفظه: ومنع أيضاً من عدم فهم شيء أصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فانّ السامع يفهم أنّ المراد بذلك اللفظ أحد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصّلاً.

الثاني في البحث الثالث، وهذا لفظه: وعن الثالث المنع من لزوم التحكّم والترجيح من غيرمرجّح او تعطيل اللفظ لولم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على أحد تلك المعاني لابعينه وليس ذلك تحكّماً لأنّ اللفظ دالّ عليه لكونه لازماً لكلّ معنى من معانيه ولا ترجيحاً من غير مرجّح لأن لهذا المعنىٰ أعني أحد تلك المعاني لابعينه رجحاناً على غيره لكونه متيقّن الإرادة دون غيره من المعاني فإنّ احتمال ارادته وعدمها متحقّق.

فعلى القول بجواز استعماله في أكثر من معنى، فلا إجمال في المراد أيضاً، لأنّه عند التجرد عن القرينة ظاهر في إرادة الجميع.

وكيف كان فظهر أنّ مجازانه لايصدق عليها أنّ غيرها لايتبادر لتبادره كما عرفت على القولين.

ثم إنّه يرد نظير هذا الإشكال على ما اختاره العميدي ـ قدس سره ـ من علامة المجاز لانتقاضها طرداً بالمشترك بالنسبة الى معانيه، إذ يصدق عليها أنها لا تسبق إلى الذهن.

ودفعه قد علم ممّا مرّ، من أنّها تسبق إليه وتتبادر مطلقاً.

ثم إنه قد يورد على ما اخترنا من علامة الوضع وفاقاً للعميدي بالحقائق المجهولة من حيث العكس فإنها مع كونها حقائق لاتتبادر للجاهل بها.

ودفعه أنّ العلامة إنما اختلت إذا تحققت ولم تدل على معلومها، لكنها لايجب تحققها في جميع موارد ذلك المعلوم، لإمكان أن يمنع عن وجودها مانع من الموانع التي منها الجهل بالموضوع له.

اقول: بعد ماحققنا من أنّ التبادر وعدمه عند العالم علامتان للوضع وعدمه لاوجه لهذا السؤال، وأفضح منه الجواب عنه بما ذكر إذ لايعقل فرض الجهل بالحقيقة عند العالم حال كونه عالماً.

ثم إنّ هاهنا اشكالين واردين على كون التبادر علامة للوضع على جميع الاقوال:

اولهما: أنّه لا ريب أنّ التبادر مسبّب عن العلم بالوضع، لبطلان القول بالمناسبة الذاتية، فما لم يحصل العلم به لم يحصل العلم بالتّبادر، مع أنّ المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على العلم بالتّبادر فيلزم الدّور والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

وثانيهما: أنّ علامة الشيء تعتبر أن تكون من خواصّه بأن لا توجد في غير ذلك الشيء، والتبادر ليس خاصة للوضع، لوجوده في المجاز المشهور، فلايكون علامة للوضع له.

وأجيب عن الأوّل: بوجوهٍ ثلاثة:

الأول: منع توقّف معرفة التبادر على العلم بالوضع، لإمكان حصولها بملاحظة 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 اللفظ عند استعماله مجرداً عن القرينة، فقد حصل له التبادر حينئذ مع عدم معرفة الوضع بعد.

الثّاني: أنّ المتوقف على معرفة التبادر إنّما هو العلم بالعلم بالوضع، لا العلم بالوضع.

الثالث: انّ معرفة الوضع تفصيلاً متوقفة على معرفة التّبادر لكن معرفة التّبادر لا تتوقف علىٰ معرفة الوضع تفصيلاً، بل تتوقف على معرفته إجمالا .

هذا، وفي كل من الوجوه تأمل، بل منع.

أمّا الأوّل: فلأنه إن كان المراد بالاستعمالات مع القرينة التي اقترنت بالقرينة واتّصلت بها فقد مرّ في مبحث المنقول أنّ الاستعمالات مع القرينة المتصلة و إن بلغت إلى مابلغت من الكثرة، لا توجب تبادر المعنى من اللفظ عند تجرده عنها في وقت فراجع، وإن كان المراد الاستعمالات مع القرينة المنفصلة، فهذا مسلّم، لكنه غير مجد فيما نحن فيه، لأنّ اللفظ إذا لم يصل استعماله كذلك إلى الحدّ المذكور، فلا يتبادر عنه المعنى بدون العلم بالقرينة، وإذا وصل إلى هذا الحدّ فقد حصل للجاهل العلم بالوضع، فحينئذ يكون التبادر مستنداً إلى علمه بالوضع فلم يرتفع الدور.

وأمّا الثاني: فلأنّ الذي نتعقله فيه - وهو أن يكون المراد بالعلم هو الإذعان بثبوت النسبة الخبرية بين الموضوع والمحمول، وبالعلم بالعلم الالتفات إلى الإذعان المذكور كما ذكرهما أهل المعقول - لايجدي[1] فيما نحن فيه في شيء، لأنّا ننقل الكلام في الإذعان المذكور، ونقول: إنّه لاريب أنّ كل إذعان مسبوق بالجهل لابد في حصوله من سبب، وسببه فيما نحن فيه منحصر في التبادر، إذ المفروض كون التبادر علامة للوضع، وهو أعني كونه علامة إنّما يكون إذا انحصر طريق معرفة الوضع فيه فالجاهل لايحصل له الإذعان حينئذ بثبوت وضع اللفظ لهذا المعنى إلاّ بمعرفة التبادر، ومعرفته أيضاً كما سلّمه ذلك المجيب متوقفة على معرفة الوضع التي هي الإذعان المذكور فيعود المحذور؛ وأمّا الذي يجدي في الدفع لانتعقله لأنّه لو أمكن كون العلم كليا ذا فردين، فيكون معرفة التبادر موقوفة على أحدهما ومعرفة الآخر موقوفة على معرفة التبادر، لا ندفع الإشكال لاختلاف طرفي التوقف، لكنّا لانتعقل الصغرى، لكن الظاهر أنّ مراده الاحتمال الاوّل، وقد عرفت مافيه.

---

(١) لايجدي خبر (أنّ) في قوله (فلأنّ الذي نتعقّل).

وأمّا الثالث: فلأنه إن كان المراد به ما سبق في الوجه الثاني، فقد عرفت ما فيه و إن كان المراد ما قيل في دفع إشكال الدّور عن الإشكال الاوّل، فهو لاينطبق بما نحن فيه بوجهٍ كما لايخفى.

والتحقيق في الجواب: ما تلقيناه من الأصحاب من أنّ التبادر عند العالم بالوضع أمارة للجاهل به، كما صرح به العميدي[١] قدس سره، حيث إنه رحمه الله جعل عنوان المسألة ذلك، وقال إنّ 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 الى تصريح العميدي عدم تعرض المتقدمين لهذا الاشكال، مع أنّ دأبهم التّعرض بأدنى من ذلك.

نعم تعرضوا لذلك الاشكال في مسألة عدم صحة السلب، فحينئذ يرد علينا أنّ عدم صحة السلب أيضاً مثل التبادر، فإنّه عند العالم بالوضع دليل عليه للجاهل، ومقتضى ذلك عدم ورود الإشكال عليه أيضاً، فما وجه تعرّضهم له ثمة؟ فإن أجبناعنه ثمة بغير هذا الجواب فيرتفع هذا السؤال عنّا، و إلاّ فهو وارد علينا. هذا تمام الكلام عن دفع إشكال الدور.

واما الجواب عن الايراد الثاني: وهو الاشكال بتبادر المعنى المجازي في المجاز المشهور، فبأن التبادر الذي ادّعينا كونه علامة للوضع إنّما هو التّبادر الناشئ من جوهر اللفظ.

وأمّا المجاز المشهور فلا ريب أنّ الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: أنه يتبادر المعنى المجازي من اللفظ مع أنّ وضعه لم يهجر عن المعنى الحقيقي، فيحمل اللفظ على المجاز. وهذا القول لأبي يوسف[٢].

---

(١) منية اللبيب مخطوط في البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز واليك نصّه: وأمّا مايختصّ بالحقيقة فاشياء منها: أنْ يسبق المعنى إلى أفهام المتحاورين باللّغة عند اطلاق لفظه مجرّداً عن القرائن المخصّصة لذلك اللفظ بذلك المعنى.

(٢) في المنية في البحث التاسع عند عدّ الاقوال ما هذا نصّه: وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لطرق رجحانه.

والثاني: عكسه، وهو أنه يتبادر المعنى الحقيقي أيضاً، فإنه وان كان مرجوحاً في النظر ابتداء إلاّ أنّ بملاحظة أصالة الحقيقة يتبادر ويظهر كونه هو المراد، فيحمل اللفظ عليه.

والثالث: التوقف والحكم بإجمال اللفظ كما هو المشهور، فحينئذ لا ريب أنّ النقض به إنّما يتوجه على القول الاوّل، دون الأخيرين، لعدم تبادر المعنى المجازي حتى يرد النقض به. فنقول حينئذ: إن الجواب على القول الأوّل أيضاً وفاقاً للمحقق القمي قدس سره، أنّ التبادر هنا ناشيء من الغلبة، لا من جوهر اللّفظ بحيث لو قطع النظر عنها لايتبادر المجاز أصلا[١].

ثم إنّ صاحب الفصول قدس سره ضعّف ماذكره المحقق القمي قدس سره من الجواب المذكور، بأنّ التبادر في المنقول أيضاً قد يستند الى ملاحظة الشهرة وعدل إلى جواب آخر[٢].

وحاصله: أنّ التبادر الذي هو علامة للوضع هو التبادر الابتدائي الذي لم يلاحظ المتكلم في استعمال اللفظ المحصل له الآثار البديعية المقصودة من المجاز، والتبادر في المجاز المشهور ليس كذلك، لأنه من حيث كونه متفرعا على معنى آخر ملحوظا فيه الآثار البديعية كالبلاغة، والمبالغة، وغيرهما، مِمّا يبنى على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو إجمالا.

وفي كلّ من وجه التضعيف، والجواب الذي اختاره نظر:

أمّا الأوّل: فلأنه إن كان المراد بالشهرة هو نفسها، فيرد عليه أنّه مع وجود الوضع، وتحقّقه في المنقول كيف يتصور الاحتياج إلى ملاحظة الشهرة، فإن العلم بالوضع بنفسه علّة تامّة لتبادر المعنى، ولا يكون معه لشيء آخر مدخلية لاشرطاً ولا شطراً.

وإن كان المراد بالشهرة هي الاستعمالات المؤدية إلى النقل التي هي سبب الوضع، نظراً إلى أنّ الانتقال إلى المعلول الذي هو الوضع، يستلزم الانتقال إلى العلة التي هي تلك الاستعمالات.

---

(١) القوانين: ١٧.

(٢) الفصول: ٣٣.

ففيه أوّلاً: أنّ الملازمة في المقام ممنوعة، إذ بعد تحقّق علقة الوضع، فإذا أطلق اللفظ فلا ريب أنّ الذهن لايلتفت إلى سببها، بل إنّما يلتفت إليه وحده، فيحصل بسببه الانتقال إلى المعنى المنقول إليه.

وثانياً: على تسليم الملازمة بين الالتفات إلى العلقة الوضعية وبين الالتفات إلى سببها، فلا ريب أن هذه لاتختص ببعض المنقولات، بل جميعها كذلك، بل وجميع الأوضاع الابتدائية كذلك أيضاً، لما هو محقّق في محلّه من أنّ مجرّد الوضع لايكفي في حصول العلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يتبادر منه ذلك المعنى، بل لابدّ من استعمالات للّفظ في هذا المعنى، ليحصل الاستيناس بينهما عند السامع. هذا فيما ذكره في وجه التضعيف.

وأمّا الثاني: أعني الجواب الذي اختاره، وعدل إليه، فلا ريب أنه راجع إلى ما ذكره القمي قدسّ سره إلاّ أنّه 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 أنّ التبادر ثمّة مستند إلى قرينة المجاز، وهو الشهرة بما يلزمها من ملاحظة العلاقة، والاعتبارات البديعيّة.

هذا مع أنّ دعوى اعتبار النكات المجازية في المجاز المشهور ممنوعة، فإنّ أظهر أمثلته استعمال الأمر في الندب، ونحن لم نجد مورداً من موارد استعماله فيه يلاحظ فيه شيء مما ذكر، فافهم.

ثم إنّ هاهنا إشكالاً آخر على التبادر بأن انصراف المطلقات إلى أفرادها الشائعة، نظير الإشكال بالمجاز المشهور.

بيانه: أنّه لايخفى أنّ المطلقات المنصرفة إلى الأفراد الشايعة ليست موضوعة لها، بل باقية على وضعها للطبيعة الكلية، ومع ذلك تتبادر منها تلك الأفراد.

والجواب عنه نظير ما مرّ ثمّة؛ توضيحه أن في المطلّقات التي لها أفراد شائعة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: أنّ المطلق ظاهر في إرادة الأفراد الشائعة، ويتبادر منه هذه.

الثاني: أنّ المطلق ظاهر في الطبيعة، إلاّ أن انفهام كون الأفراد الشائعة مرادة بقرينة الغلبة بمعنى أنّ الغلبة دالّة عليها.

وبعبارة أُخرى أنّ انصراف المطلقات إلى الأفراد الشائعة من باب دالّين

و مدلولين و مطلوب واحد، فإن المطلق مستعمل في الطبيعة، و أريد الخصوصية ـ أعني خصوصية الأفراد الشائعة ـ من الخارج عن اللفظ ـ و هو الغلبة ـ.

الثالث: التوقف بمعنى أنّ غلبة إرادة الأفراد الشايعة من المطلَقات أوجبت فيها الإجمال، و أسقطتها عن ظهورها في الطبيعة المعرّاة، لكن لمّا كانت الأفراد الشائعة متيقنة الدخول في المراد، فحمل المطلق عليها لذلك، لا لظهوره فيها.

فإذا عرفت الأقوال فلاريب أنّ الإشكال المذكور لايرد على الأخيرين:

أمّا على الثاني: فلكون المطلق ظاهراً في معناه الحقيقي، و هو الطبيعة، لا في الأفراد الشايعة، و إنّما دل عليها بدال آخر.

و أمّا على الثالث: فلأنه لا ظهور حتى يرد النقض به، فينحصر وروده في الأوّل، وحينئذ فالجواب نظير مامرّ سابقاً من المحقق القميّ (قدس سره) و هو أنّ التبادر ــ حينئذ ــ مستند إلى الغلبة لا إلى جوهر اللفظ.

تنبيه:

يرد على القول الثاني في المطلقات: أنّه إذا فرض استعمال المطلقات في الطبايع المطلقة دائماً، و أنّ خصوصية الأفراد الشايعة تفهم من الخارج، فهذا ينافي ما نجد من كون كثير من المطلقات منقولة إلى الأفراد الشايعة بغلبة الاستعمال، فإن الاستعمالات المحصِّلة للنقل لابد أن يلاحظ فيها خصوصية المعنى المجازي.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ ذلك في المجازات المباينة للمعاني الحقيقية، و أمّا إذا كانت من قبيل الكلي والفرد، فلا يشترط فيها ذلك، بل يمكن حصول النقل بكثرة إرادتها عند إطلاق اللّفظ، و ان لم تكن مرادة من حاقّ اللّفظ.

ثم إنّ هاهنا تنبيهات:

الأوّل: في تحقيق الحال في المجاز المشهور، و فيه مقامات أربعة:

الأوّل في تعريفه.

والثاني في إمكانه.

والثالث في وقوعه.

والرابع في ذكر الأقوال فيه بما لها من الاستدلال.

أمّا تعريفه: فهو أنّه (هواللفظ المستعمل في المعنى المجازي إلى حد تمنع كثرة استعماله فيه من ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة بما كان له من الظهور قبل وصول استعماله إلى هذا الحد).

و قد يعبر عنه بالمجاز المساوي باعتبار تساوي احتمال إرادة المعنى المجازي لاحتمال إرادة المعنى الحقيقي.

و قد يعبّر عنه بالمجاز الراجح إمّا باعتبار كون ذلك المعنى المجازي راجحاً بالنسبة إلى سائر المجازات في الإرادة من اللّفظ، و إمّا باعتبار رجحان إرادته في بادي الرأي.

و أمّا إمكانه: فقد أحاله بعضهم محتجاً بأنه مع بقاء العلقة الوضعية ــ كما هوالمفروض، و إلاّ لكان منقولاً ــ كيف يمكن عدم ظهوراللفظ في المعنى الحقيقي؟ فإنّها علة تامة لذلك.

والأكثر على جوازه، منهم المحقق القمي ــ رحمه الله ــ حيث إنّه ادعى وقوعه، ولاريب أنّه أخص من الإمكان، فيلزمه الإمكان.

و منهم صاحب المعالم، حيث إنه ادّعى وقوعه في خصوص الأمر.

والأقوى القول الثاني، لعدم الدليل على استحالته.

و أمّا ما ذكره المستدل، فالجواب عنه أنّه يمكن تضعيف العلقة الوضعية بسبب كثرة الاستعمالات المجازية، فتخرج عن كونها علة، ولا يلزم من ذلك الالتزام بالنقل، لأنّا نتعقل الواسطة في الاستعمالات المتكثرة، لأنّها يمكن أن تصل إلى حدّ توجب هجرالمعنى الأوّل، و اختفاءه عن ذهن السامع، كما في المنقول، و يمكن ــ ايضا ــ ان تصل الى حد دون ذلك، بحيث يحضر عند الذهن بظهور ضعيف، لكن السامع يتردد في كونه مراداً، و قسم منها لا يبلغ إلى هذين الحدين، بل العلقة باقية على حالها من القوة، بحيث يحمل السامع اللّفظ على المعنى الحقيقي عند تجرد اللفظ عن القرينة، والقسم الثاني هوالمجاز المشهور المتنازع فيه.

و أمّا وقوعه: فنحن لم نطلع على موضع منه، بل كلما وجدنا من الألفاظ الّتى كثرت استعمالاتها في المعنى المجازي، رأيناها بين القسم الأوّل، و بين القسم الأخير.

و أمّا ما ذكره صاحب المعالم من صيغة الأمر، فلم نجد له شاهداً، فإنّ مقتضى ما ذكره من كونها مجازاً مشهوراً في الندب، التّوقف في الأوامر الواردة في الكتاب والسنة عند تجردها عن القرينة.

و أنت ترى أنّه لم يتوقف أحد من القائلين بوضعها للوجوب في الفقه في حمل أمر من الأوامر على الوجوب إلاّ في باب الطهارة عند بعض.

و كيف كان فما ذكر من كون الأمر مجازاً مشهوراً في الندب مطلقاً ممنوع،

و أمّا في باب الطهارة فله وجه.

فإذا عرفت الحال في المقامات الثلاثة، فنسوق الكلام إلى رابعها فنقول:

إن الأقوال فيه أربعة:

الحمل على الحقيقة، و هولأبي حنيفة.

والحمل على المجاز مطلقاً، و هو لأبي يونس.

التوقف، و هو للمشهور.

التفصيل بين أقسام المجاز المشهور، و هو لبعض[1] من الأُصوليين.

والأقوى هو قول المشهور، والذي يتمسك به لهم وجوه ثلاثة بين صحيح و معيب:

الأوّل: أنّ الوضع مقتضٍ لحمل اللّفظ على الحقيقة، لاعلة له، فيشترط في عليته من إحراز عدم القرينة الصّارفة، التي هي المانعة عنه، إمّا بالقطع، أو بأصالة عدمها، و كلاهما مفقودان فيما نحن فيه:

أمّا العلم بعدم القرينة، فلأنّ المفروض احتمال كون الشهرة قرينة.

و أمّا أصالة عدمها، فلأنها لاتجري في المقام، لأنّ الشك في قرينية الموجود الذي هوالشهرة، لا في نفس القرينة.

و بعبارة أُخرى، القرينة موجودة لايجري فيها الأصل، إنّما الشك في صفتها ــ أعني كونها معتمدة عند المتكلم في إرادة خلاف الظاهر ــ والأصل أيضاً لايجري في نفي تلك الصفة، لأنّه أصل في صفة الحادث، و هو من الأُصول الغير المعتبرة عندالعقلاء.

الثاني: تسليم سببية علقة الوضع لما ذكر، لكنها قد ضعفت لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

الثالث: و هوالذي ينبغي أن يعتمد عليه، أنّ العلقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى الحقيقي، و إن كانت علة لظهور اللفظ فيه، و حمله عليه، إلاّ أنّها قد ضعفت الآن، بسبب غلبة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فيسقط اللفظ عن ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، فلا يحمل عليه.

و أمّا عدم حمله على المعنى المجازي، فلأن الشهرة لا تكون قرينة معيّنة في المشتركات ــ كماذكروا ــ فكيف تكون قرينة صارفة للّفظ عن إرادة المعنى الحقيقي؟

---

(١) وهوالعلامة المحقق الشيخ محمد تقي قدس سره في هداية المسترشدين: ٤٠، ٤٦.

فإنّ الصّارفة أقوى من المعيّنة .

و في الأوّلين من الوجوه نظر، أمّا الأوّل: فلأن المانع ــ عن مقتضى الوضع ــ ليس خصوص هذا الموجود ــ أعني الشهرة ــ حتى يقال بعدم جريان الأصل فيه، ولا في صفته، بل المانع له، إنّما هو مطلق القرينة، و نوعها، و هو مشكوك ، فيجري فيه الأصل، أعني استصحاب عدمه الأزليّ.

هذا مضافاً إلى أنّه مع تسليمه لا ينهض جواباً عن أبي يونس؛ اللهم إلاّ أنْ يكون المراد به ما يؤول إلى الوجه الثالث[1].

أقول: الاولى العدول عن الوجه الثالث ــ أيضاً ــ إلى وجه آخر، و هوأنّه قد ثبت بعنوان الكلّية، أنّه إذا اكتنف اللّفظ بشي من حال، أو مقال يصلح ذلك الشيء لكونه قرينة صارفة، بمعنى أنّه لو اتكل المتكلم عليه لايلام، ولا يعدّ مقصراً في تفهيم المراد عندالعرف، فيصير ذلك اللّفظ مجملاً، ولا يبقىٰ له بعد ذلك ظهور أصلاً.

لا في المعنىٰ الحقيقي، لتوقفه علىٰ نفي احتمال القرينة بالأصل، ولاريب أنّ العقلاء، و أهل العرف لايعتنون بأصالة عدم القرينة حينئذ، لعدم حصول الظن ــ ولو نوعاً ــ بعدم القرينة في مثل المقام.

ولا في المعنى المجازي، لعدم العلم باعتماد المتكلم على مثل هذه الأشياء، و هي ليست بنفسها في قوة يوجب بسببها صرف اللفظ إلى المعنى المجازي، فلابد من التوقف.

هذه قاعدة كلية، ولاريب أنّ المجاز المشهور من أفراد تلك القاعدة، و مندرج 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 صحيحة زرارة في قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين أبداً بالشّك) حيث أنّه مسبوق بقوله عليه السلام (وإلاّ فانه على يقين من وضوئه) و هكذا في نظائر تلك الصحيحة.

و فيه أنّه اعتبر في القاعدة المذكورة إحراز الصلاحية، ولا يخفى أنّها، أي الصلاحية فيما ذكره غير معلومة فتأمّل.

و أمّا قول المفصّل المذكور، فتفصيله: أنّه ــ قدّس سرّه ــ قد قسّم المجاز المشهور إلى خمسة أقسام، فقال: إنّ شهرة استعمال اللّفظ في المعنى المجازي على مراتب:

---

(١) احتمال سقوط النظر في الوجه الثاني أكيد.

الأُولىٰ: أن تكون بحيث لولوحظت لا تمنع من ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في إرادة المعنى الحقيقي.

الثانية: أن تكون بحيث لو لوحظت تمنع من ذلك، و تجعل اللفظ ظاهراً في المعنى المجازي ظهوراً مساوياً لظهوره في الموضوع له، لكن مع قطع النظر عنها، اللّفظ ظاهر في إرادة الحقيقة.

الثالثة: أن تكون بحيث لولوحظت توجب ظهور اللفظ في المعني المجازي، بأن ترجح إرادته من اللفظ على إرادة الموضوع له، إلاّ أنّه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة، ينصرف إلى ما وضع له.

الرابعة: أن تكون بالغة إلى حدّ أوجبت ذهول المعنى الحقيقي عن الذهن، و هجر اللفظ عن الدلالة عليه، و ظهوره في المعنى المجازي مطلقاً، بحيث يحمل اللفظ عليه ــ عرفاً ــ مجرداً عن القرينة، و يكون انفهام الحقيقة محتاجاً إليها.

الخامسة: أن تكون بالغة إلى حدّ أوجبت ظهور اللفظ في المعنى المجازي أيضاً، مع عدم ذهول الحقيقة الأوّلية عن الذهن، فيكون اللفظ مشتركاً لفظيّاً بينهما.

ثمّ قال: إنّ القسم الأوّل منها لايصلح لكونه قرينة صارفة للّفظ عن معناه الحقيقي، و إنّما يصلح لكونه قرينة معينة بعد قيام القرينة الصارفة عن عدم إرادة الحقيقة.

ثم قال: اللفظ في المراتب الثلاث الأُوَل باق على معناه الأصلي، و يكون مجازاً شائعاً في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها، فيقدّم الحقيقة عليه في الصورة الأُولى، و يتوقف في الثانية، و يترجح على الحقيقة في الثالثة. إنتهىٰ[1].

و فيما ذكره قدّس سره مواقع للنظر:

الأوّل: ما ذكر من كون الشهرة في القسم الأوّل قرينة للتعيين دون الصرف، إذ في اعتبار الشهرة من حيث التعيين دون الصرف إشكالان:

أحدهما: أنّه إذا ثبت اعتبار قرينة، ولو بأدنىٰ مرتبة من مراتب الاعتبار، فهي حاكمة على أصالة الحقيقة مطلقاً، و إنّ دليل اعتبارها أقوى مما دلّ على اعتبار

---

(١) انظر هداية المسترشدين: ٤٦.

أصالة الحقيقة، نظير حكومة الأدلة الشرعية على الاصول العملية، فإنّ الدليل، و إن كان من أضعف الظنون المعتبرة، يحكم على الاصول العمليّة، و إن كانت من أقوى الاصول المعتبرة الثابت اعتبارها بالإجماع و نحوه مثلاً فإذا فرض اعتبار الشهرة ولو بأدنى مراتب الاعتبار، فلا وجه للاقتصار في العمل عليها في مقام التعيين، دون الصرف و إن فرض عدم ثبوت اعتبارها، فلاوجه للعمل عليها في مقام التعيين أيضاً.

و ثانيها: أنّه ما الفرق بين ما نحن فيه و بين المشترك ؟ والقول باعتبارها في مقام التعيين هنادون ثمة؟ فإنّ جمعاً من الأعلام صرّحوا بعدم اعتبارها للتعيين ثمة.

هذا ويمكن دفعهما:

أمّا الأول منهما، فأوّلاً: بمنع كون الشهرة في المقام موجبة لظهورالّلفظ في المعنى المجازي، مع قطع النظر عن قرينة أُخرى فلا تَعانُد لها بنفسها لإرادة المعنى الحقيقي، فلا تصلح لكونها قرينة صارفة.

و أمّا إذا قامت قرينة أُخرى على عدم إرادة المعنى الحقيقي و يتردّد الأمر بين كون المراد هوالمجاز المشهور من بين سائر المجازات أوغيره، فهي ــ حينئذ ــ توجب ظهور اللفظ في إرادة المجاز المشهور.

و ثانياً: على تسليم إفادتها الظهور، مع قطع النظر عن قرينة أُخرى نقول: إنّ ذلك ظهور ضعيف، ولا عبرة بمثله في مقام صرف اللفظ عن حقيقته عند أهل اللّسان فإنّ بناءهم في ذلك على الظهورات القوية القاهرة على الظهور الوضعي إمّا بالنصوصية والظهور، و إمّا بالأظهرية والظهور.

ولا ريب أنّها مقهورة بالنسبة إلى الوضع في القسم الأوّل، إذ المفروض فيه أنّ اللّفظ مع ملاحظتها ــ أيضاً ــ يظهر في إرادة الحقيقة، فيكون الظهور الوضعي أقوى و أظهر، وهي بالنسبة إليه في القسم الثّاني مساوية له، فيكونان من قبيل ظاهرين متعارضين، ولا ريب في عدم صلاحية كون أحد الظاهرين حاكماً على الآخر و قرينة عليه.

هذا بخلاف ما إذا قامت قرينة أُخرى صارفة للّفظ عن معناه الحقيقي، إذليس ــ حينئذ ــ ظهور وضعيّ يغلب عليها، أو يعارضها، فتكون هي وحدها سليمة عن المعارض، قاهرة على احتمال إرادة غير المجاز المشهور من اللّفظ فتوجب حمل اللّفظ عليه ــ حينئذ ــ لذلك.

و أمّا الإشكال الثاني فدفعه أوّلاً: بنفي الفرق بين ما نحن فيه و بين المشترك، و التزام كون الشهرة قرينة معينة في كلا المقامين، فتأمل.

و ثانياً: بأنّ قرينة التعيين ــ عندالمشهور ــ ليست مجرد غلبة الاستعمال، بل مركبة منها و من تأكّد العلاقة بين الحقيقي والمجازي، و حينئذ فالشرط الثاني منهما مفقود في المشترك.

هذا،لكن هذا الجواب إنّما يناسب مذاق المشهور، و أمّاعلى مذاقنا فلا؛لأنّ المختار عندنا كون سبب التعيين مجرد غلبة الاستعمال، و حينئذ فالتحقيق في الجواب ما حققنا في الجواب عن الإشكال الأوّل، من أنّ الظهور المستند إلى الشهرة ليس بحيث يترجح بنفسه على الظهور الوضعي، ليكون حاكماً عليه، و موجباً لحمل اللّفظ على موردها، بل لابد من قرينة أُخرى صارفة للّفظ عن المعنى الآخر من معنيي المشترك، و مع وجودتلك القرينة لاحاجة في التعيين ثمة إلى الشهرة، لأنّ أصالة الحقيقة، السالمة عن المعارض في موردها توجب حمل اللفظ عليه، فلا تكون الشهرة معيّنة في المشترك، لاقبل قيام قرينة أُخرى، ولا بعده.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّه بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لايكون شيء غيرالشهرة يقتضي حمل اللّفظ على موردها، فالحمل والتعيين مستندانِ إليها حينئذ. فافهم ذلك فإنّه لطيف.

الثاني: من مواقع النظر، ما اختاره من كون اللّفظ ظاهراً في المعنى المجازي، مع بقاء وضعه في المعنى الأصلي، إذ مع بقائه كيف يمكن ظهوره في المجاز، و إنّما يكون ذلك إذا حصل علقة بين اللّفظ و بين المعنى الثاني بواسطة غلبة الاستعمالات، و مع حصولها، فيظهر من اللّفظ المعنى الثاني، سواء لوحظت الغلبة أولم تلاحظ.

والحاصل: أنّه لايمكن ظهورالمعنى الثاني من اللفظ إلاّ إذا حصلت علقة بسبب غلبة الاستعمالات، و مع حصولها فلا يتوقف الظهور على ملاحظة سبب العلقة، بل يحصل من مجرد اللّفظ، سواء لاحظ السبب، أو قطع النظر عنه.

ثم على تسليم إمكان ذلك، نطالب بالفرق بينه و بين المنقول، من جهة العمل والثمرة بينهما.

و ما قيل في الفرق بينهما: من أنّ استعمال اللّفظ في المعنى الأصلي ــ في هذا القسم ــ لايتوقف على نصب القرينة، بخلاف استعماله ــ فيه ــ في المنقول، فإنّه لابد منها هناك، و من أنّ القرينة على تقدير نصبها في إرادة المعنى الأصلي ــ في هذا القسم ــ إنّما تكون رافعة للمانع عن ظهورالمعنى الأصلي، لبقاء المقتضي له، و هوالوضع، بخلاف المنقول فإنّها فيه موجدة للمقتضي، و محرزة له، و من أنّ استعمال اللفظ ــ في هذا

القسم ــ في المعنى الثاني، إنّما هو بملاحظة المعنى الأصلي، والعلاقة بينه و بين المعنى الثاني، بخلاف استعماله ــ فيه ــ في المنقول.

مردود: بأنّ ذلك إنما هو بيان الفرق المعنوي، و بحسب الواقع، ولايترتب عليه ثمرة عملية، كما هو المدعىٰ.

هذا مضافاً إلىٰ ما في الفرق الأوّل، فإنّه بعد فرض ظهور اللفظ مجرداً عن القرينة ــ في المعنى الثاني ــ كيف يصح استعمال اللفظ في المعنى الأوّل بدونها.

الثالث: من مواقع النظر، ما اختاره من القسم الخامس؛ إذ لاريب أنّه لايمكن وصول اللّفظ إلىٰ حدّ الحقيقة بالنسبة إلى المعنى الثاني، بسبب غلبة الاستعمال، مع بقاء وضعه للمعنى الأصلي؛ لأنّ غلبة الاستعمال إنّما توجب حصول العلقة الوضعية بين اللّفظ و بين المعنى الثاني؛ لأجل تضعيفها العلقة الوضعية الأوّلية الحاصلة بينه و بين المعنى الأصلي، لا إلى حد ترتفع تلك العلقة بالمرّة- فمع بقائها- لايمكن حصول العلقة الثانية.

ثم إنّ ذلك ــ على تسليمه ــ لا تظهر الثمرة العملية بينه و بين القسم الثاني، كمالا يخفى.

والحاصل أنّ سبب الاشتراك منحصر في الوضع التعيني دون التعييني.

وكيف كان، فالحق ما ذهب اليه المشهور من حصر المجاز المشهور في الثلاثة، وهي القسم الأوّل، والثاني، والرابع الذي هو المنقول.

ثم إنّه تظهر الثمرة بين الأقسام الثلاثة بالنسبة إلى غير المشافهِ في الخطابات الغيبية، لأنّ المشافهِ لايكون اللّفظ مجملاً عنده في شيء من الأقسام، فإنّه يجب على المتكلم نصب القرينه على تعيين المراد، إذا كان اللفظ بنفسه لايفيده.

ايقاظ: ــ

قد عرفت أنّهم أوردوا علىٰ كون التبادر علامة للوضع بالمجاز المشهور، ولا يخفى أنّ ذلك يشكل على مذهب المشهور في المجاز المشهور، من التوقف، فإنّهم إن كانوا متسالمين على تبادر المعنى المجازي و سبقه من اللفظ إلى الذهن، فلاوجه للتوقف، بل لابد من حمله على المجاز، كما فعله أبو يونس، و إن كانوا مانعين من حصول ذلك التبادر، فلا وجه للنّقض، إذ لا تبادر ــ حينئذ ــ بالنسبة الى المعنى المجازي، حتى يرد النقض به.

و يمكن دفعه بوجهين:

الأوّل: إنّ نظرهم في النقض إنّما هو الى التبادر الابتدائي، و هو حاصل في المجاز المشهور، و نظرهم في التوقف إلى معارضة جهة الوضع. ولا يخفى أنّ هذا المقدار من التبادر ــ في المجاز المشهور ــ يكفي في النقض، لعدم تقيد التبادر ــ الذي هو علامة الوضع ــ بعدم معارضته لمثله.

الثاني: أنّ نظرهم في النقض الى حال الغفلة عن الوضع، و في التوقف إلى حال الالتفات إليه، فان هذا المقدار ــ أيضاً ــ يكفي في النقض؛ لعدم تقيد التبادر بحصوله للملتفت إليه. فافهم.

التنبيه الثاني: إنّ التبادر، كما يعمل في تشخيص المعنى المطابقي، كذلك يعمل في حدوده و لوازمه، بمعنى أنّه يرجع إليه في تشخيص أنّ ذلك المعنى المطابقي إلى حدٍّ و مرتبة يلزمه هذا اللازم، أو إلى دون ذلك الحد، فلا يلزمه، و ذلك كما في مسألة الأمر، و مسألة مفهوم الشرط والغاية، فان المشهور والمختار ــ خلافاً لصاحب المعالم قدس سره ــ أنّ الأمر موضوع لمعنى بسيط، و هو الإلزام.

لكنهم اختلفوا في أنّ ذلك الإلزام إلى حد يلزمه المنع من الترك، الذي هو معنى الوجوب أولا، فلا يكون للوجوب.

فادّعى القائلون بالوجوب تبادر المنع من الترك من الأمر، فأثبتوا به كون الأمر موضوعاً لهذا الحدّ من الإلزام.

و كذا نراهم ــ بعد اتفاقهم على إفادة الجملة الشرطية تعليق الوجود على الوجود ــ اختلفوا في أنّ هذا المعنى المطابقي إلى أيّ حد، فهل هو على حدّ العليّة، فيلزم منه الانتفاء عند الانتفاء أيضاً، أو ليس على هذا الحدّ، بل يكون لمجرد ربط الوجود على الوجود، فلا يلزمه الانتفاء عند الانتفاء؟

ثم إنّه قد يستشكل في ذلك، بأنّ وجوب المقدمة ــ على القول به ــ لازم لوجوب ذيها، الذي هو المعنى المطابقي للأمر، و كذلك النهي عن الضد ــ على القول به ــ مع أنّ أحداً من المثبتين لم يتمسك بالتبادر ــ في واحدٍ من المقامين ــ على إثبات هذين اللازمين لمعنى الأمر، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار التبادر في إثبات اللوازم والحدود.

وقد يجاب عن ذلك تارة بأنّ اعتبار التبادر ــ في إثبات اللازم ــ إنّما هو إذا كان اللازم من اللوازم البيّنة للمعنى المطابقي، والوجوب أو النهي عن الضد ليس من تلك اللوازم و أُخرى بأنّ التبادر المعتبر إنّما هو فيما إذا كان اللازم من لوازمه الوضعية لا

العقلية، كما في المقامين المذكورين.

وفي كل منهما نظر: أمّا الأوّل فلأنّ المعتبر ــ في اعتبار التّبادر ــ إنّما هو حصوله من جوهر اللّفظ، ولم يعتبر فيه أحد أزيد من ذلك، فحينئذ لافرق بين اللوازم البيّنة و غيرها، لتبادر كل منهما من اللفظ.

نعم الذّهن أسرع انتقالاً بالنسبة إلى الأُولى، لكن الاعتبار ليس منوطاً بسرعة الانتقال، بل منوطاً بمجرد نفس الانتقال.

و أمّا الثاني: فلأنّه إن كان المراد باللوازم الوضعية ظاهرها، و هو أن يجعل الواضع الملازمة بين الموضوع له، و بين تلك اللّوازم، فلاريب أنّه لايعقل ذلك، فإنّ الملازمة بين شيئين من الأُمور الواقعيّة الناشئة عن اقتضاء ذاتيهما لامِن الأُمور القابلة للجعل.

و ما ترى من تقسيم بعضهم الملازمة إلى العقلي والشرعي، فإنّما هو من باب المسامحة؛ فإنّ المراد بالملازمة الشرعية إنّما هوطلب الشارع هذا اللازم عند ذلك الملزوم، لاجعل الملازمة و إيجادها بينهما.

والحاصل: أنّ الملازمة لا تقبل الجعل مطلقاً لاشرعاً، ولا بالنسبة إلى غيره، بل هي عقلية مطلقاً ناشئة عن اقتضاء الملزوم للازم بذاته، والعقل إذا أدرك ذلك الاقتضاء يحكم بالملازمة.

و إن كان المراد أنّ الواضع جعلها منضمة إلى ملزوماتها عند الوضع، فهذا يرجع إلى كونها مداليل تضمّنية، لا التزامية، فإنّ المعنى المطابقي ـ هوالمركّب منهما ـ حينئذ.

هذا، والتحقيق في الجواب: أنّ إعمال التبادر كإعمال سائر علائم الوضع انما [يكون] إذا كان الاشتباه في المعنى المطابقي، إمّا من حيث ذاته، و إمّا من حيث حدوده و كيفياته، كما في مسألة الأمر، و مسألة مفهوم الشرط، و أمّا إذا كان الاشتباه في نفس الملازمة، بعد إحراز المعنى المطابقي بذاته وحدوده، فلا يجوز إعمال التّبادر، بل لابد من الرجوع إلى البراهين العقلية، ولا ريب أنّ مسألة وجوب المقدمة، والنهي عن الضد من المقام الثاني، فإنّهم ــ بعدالفراغ عن إثبات مدلول الأمر بذاته و حدوده، من أنّه هوالإلزام الخاص الملزوم للمنع من الترك ــ تعرّضوا للبحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المعنى و بين وجوب المقدمة، أو النّهى عن الضد، فلذا لو تمسّك أحد في هاتين المسألتين بالتبادر يعدُّ سفها و مستهجنا.

هذا، فقد ثبت أنّ التبادر ــ في مقام الشّك في المدلول المطابقي أو الالتزامي ــ علامة للوضع مطابقة أو التزاماً، فإنّ المعنى المتبادر، إن تبادر من اللفظ ابتداء، فيكون ذلك التبادر علامة لثبوت الوضع له مطابقة، و كونه تمام الموضوع له، و إن تبادر متفرّعاً على تبادر المعنى الآخر، و متأخراً عنه، فيكون التبادر ــ حينئذ ــ علامة لكون هذا المعنى مدلولاً التزامياً، ولثبوت الوضع له التزاماً، بمعنى أنّه يكشف عن أنّ المعنى المطابقي هو الّذي وضع الواضع اللّفظ بإزائه إلى حدّ يلزمه ذلك اللازم، فيكشف عن الوضع.

فمن هنا ظهر ضعف ما يظهر من بعض[1] الأعلام من إنكار كون التبادر علامة بالنسبة إلى اللازم معلّلاً بأنّ علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللّفظ، و فهمه منه بلاواسطة.

و توضيح الضعف: أنّ التبادر كاشف عن تحقق وضع من الواضع، إمّا للمعنى المتبادر، كما إذا كان التبادر ابتدائياً، أو لمعنى يستلزمه، كما إذا كان مترتباً، وليس كاشفيّته منحصرة في إحراز الوضع للمعنى المتبادر، حتى ينحصر التبادر الذي هو علامة للوضع في التبادر الابتدائي، نظراً إلى أنّه لايمكن إثبات الوضع للمعنى المتبادر بالتّبادر المترتب، لأنّ هذا المعنى من لوازم الموضوع له، كما هوالمفروض، ولاريب أنّ اللّفظ مجاز في خصوص اللّازم، كما ذكره هذا المنكر أيضاً.

هذا، ولعلّ منشأ غفلة هذا القائل ـ عن الحال ـ ملاحظة عبارات بعض منهم في كاشفية التبادر، و هي أنّ التبادر علامة للحقيقة، كما ذكرها قدس سره أيضاً، فإنّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له، فيكون ظاهر العبارة أنّ التبادر علامة لكون اللّفظ مستعملاً في المعنى المتبادر، على وجه الحقيقة، و هذا إنّما يتصور في المعنى المطابقي، و أمّا الالتزامي فلاريب أنّ اللفظ مجاز فيه قطعاً، فكيف يجوز إثبات كون استعمال اللّفظ فيه على وجه الحقيقة؟! فينحصر التّبادر الذي هوالعلامة في التبادر الابتدائي، الّذي يختص حصوله بالمعنى المطابقي.

لكنّ التأمّل التّام يُفضي الى أنّ هذا التعبير من باب المسامحة، و أنّ الغرض كون التبادر علامة للوضع على النحو الذي وصفناه.

---

(١) وهوالمحقق المدقق صاحب هداية المسترشدين: ٤٥ عندقوله: وقدعرفت انّ علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ و فهمه منه بلاواسطة فلانقض.

و وجه هذه المسامحة: أنّ تبادر اللازم تابع لتبادر الملزوم، الّذي هو المعنى المطابقي، فإذا حصل لاينفك منه تبادر اللازم، فهو يرجع بالأخرة إلى اتّحاده مع تبادر الملزوم في الوجود، فإذا تبادر الملزوم بذاته وحده، فهو يكشف عن أمرين:

أحدهما: أنّ المعنى المطابقي هذاالمعنى بهذا الحد.

و ثانيهما: أنّ هذا المعنى الآخر لازم لذلك المعنى المطابقي، فهو يغني عن إعمال تبادر اللازم وحده.

والحاصل: أن تبادر المعنى المطابقي بحدوده، لما كان مغنياً عن تبادر اللازم في إحراز الحدّ، فلذا عبّر بعضهم بأنّ التبادر علامة للحقيقة. فافهم.

التنبيه الثالث: قد يمنع عن كون التبادر علامة للوضع ــ في بعض الموارد ــ بكونه إطلاقيّاً، أو باحتمال كونه إطلاقيّاً، فلابدّ حينئذ من ذكر أمرين:

أحدهما: في بيان معنى التّبادر الإطلاقي.

و ثانيهما: في التّبادر الوضعي عند اشتباه الحال

فلنقدّم الكلام في الأمر الأوّل.

فنقول: إنّ للتّبادر الإطلاقي إطلاقات أربعة:

الأوّل: تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه مجازاً، أو حقيقةً عند تجرده عن القرينة من غير جهة الشهرة، فالأوّل كما في المجاز المشهور، على قول أبي يونس، وعلى ما يظهر من الشيخ[1] محمد تقي، كما عرفت سابقاً، و كما في استعمال اللّفظ الموضوع للكلّي في فرد منه، كما في المطلقات بالنسبة إلى الأفراد الشائعة ــ على أحد الوجوه ــ في انصرافها إليها، على القول بالانصراف، وإلاّ فقد عرفت المنع سابقاً من انصرافها إليها، و أنّ حملها عليها إنّما هو من باب الأخذ بالمتيقن، لامن باب ظهور اللفظ فيها، لأنّ الاستعمال المجازي المحفوف بالقرينة المتّصلة لايمكن أن يكون سبباً لذلك، سيّما مع الاعتراف ببقاء العلقة الوضعية بين اللّفظ و بين المعنى الأصلي الكلّي، بل نمنع من جواز استعمال المطلق في الفرد مجازاً، لما قد عرفت من منع استعمال المشترك في أحد معانيه كذلك، من أنّ الاستعمال المجازي مبنيّ على ملاحظة إفادة النّكات البديعية، التي منها حركة ذهن السّامع، و انتقاله من المعنى الأصلي إلى الفرعي، ولا يخفى أنّها لاتحصل هنا؛ لأنّ المطلق إذا وقع في حيّز الحكم، فلا يكون المراد به نفس الطّبيعة

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٦.

بما هي قطعاً، بل لابد أنّ يراد تلك الطّبيعة بملاحظة وجودها الخارجي ــ الراجع إلى وجود الأفراد ــ فيؤول الأمربالأَخرة إلى إرادة الفرد، و هي لما كانت قابلة لارادتها في ضمن جميع الأفراد، أو في ضمن بعضها الخاص، فيكون المراد مجملاً، فيسقط اللفظ عن الظّهور، و يصير مجملاً، كالمشترك ، فلابدّ من قرينة معيّنة، فاللّفظ عند الإطلاق لاظهور له في الطّبيعة ــ من حيث هي ــ حتّى يسرع ذهن السامع إليها، ثم ينتقل بواسطة القرينة إلى الفرد.

أقول: فيه منع كون وقوعه في حيّزالطلب موجباً لإجماله، مع الاعتراف بوضعه للطّبيعة ــ بما هي ــ لإمكان طلبها من حيث هي، لكونها مقدورة بتوسّط الأفراد، فعلى هذا التقدير فالأفراد لاحاجة إلى ملاحظتها في الطّلب، بل هي من مقدّمات امتثال المكلف، فإذا كان هذا الاحتمال قابلاً للإرادة، فاحتمال ملاحظة الخصوصية ــ في الطبيعة ــ لايوجب سقوط اللّفظ عن ظاهره، فيكون ظاهراً في الطّبيعة، فيحصل الانتقال عند قيام القرينة على خصوص الفرد.

نعم يمكن توجيه المنع: بأنّ فائدة الاستعمال المجازي إنما هي حصول الحركة والانتقال، وهي حاصلة من الاستعمال على غير هذا الوجه أيضاً،بأن يستعمل اللّفظ في الطبيعة و أُريد الخصوصية من الخارج من باب دالين و مدلولين، و مطلوب واحد، فإنّ القرينة على تعيين المراد لازمة على التقديرين عند إرادة الخصوصية، فلاحاجة إلى الاستعمال المجازي.

فإن قيل: إنّ للاستعمال المجازي فائدة أُخرى، و هي ملاحظة العلاقة والمناسبة بين المعنيين، فتكون مائزة بين استعمال العالم و بين استعمال العامي المبتذل، كما ذكرها السيد بحرالعلوم[1] في وجه جواز استعمال المشترك في أحد معانيه مجازاً.

قلت: إنّ ملاحظة العلاقة ليست من الفوائد، بل هي كلفة زائدة لابد من ارتكابها في الاستعمال المجازي، ليصحّ الاستعمال هذا، مع أنّ المقصود بالمجاز هي الفوائد التي ينتقل إليها السامع عند الاستعمال، ولاريب أنّه لايطلع على ما ذكر إلاّ بعد

---

(١) شرح الوافية للسيّد بحر العلوم: «المخطوط» في مبحث الوضع في أوّل كتابه، و إليك لفظه: ثم لايخفى أنّه ربما يستعمل اللّفظ المشترك في اصطلاح به التخاطب في أحد معانيه، لأجل العلاقة بينه و بين معنى آخر منها لالكونه موضوعاً له لقصد البلاغة والتجنّب عن استعمال الكلام العامي المبتذل، ولاريب في مجازيّة هذاالاستعمال مع صدق حدّالحقيقة عليه، لكونه مستعملاً فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدّان طرداً و عكساً.

فهمه المراد من القرينة، و بعد تنبيهه على الثاني، لوحظت العلاقة أم لا، ولا ريب أنّ ذلك مما يضحك الثكلى.

هذا، و أمّا الثّاني ـ أي تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال اللّفظ فيه حقيقة عند تجرده عن قرينة المراد ـ فهو كما في المشترك الذي كثر استعماله في أحد معانيه، على القول بكون الشهرة قرينة معينة فيه، و صالحة 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 الّتي لها فرد شائع الوجود، على القول بالانصراف.

الرابع: إطلاقه على تبادر فرد من اللّفظ الموضوع للكلّي، لإطلاق اللفظ، بمعنى عدم ذكر قيد معه، و ذلك فيما إذا كان بعض أفراد هذا الكليّ متميزاً عن غيره من الأفراد بعدم ملاحظة قيود غيره بأن تكون القيود المميّزة لغيره قيوداً وجوديّةً محتاجة إلى الملاحظة في التمييز، بخلاف ذلك البعض، لكفاية عدم ملاحظة قيود غيرها في تمييزه، فيكون الفصل المميّز له من الأُمور العدمية الغير المحتاجة إلى الملاحظة هذه.

أقول: ولعلّ له إطلاقات أُخرى غير ما ذكر.

والتحقيق عندي: رجوع الإطلاقات جميعاً إلى عنوان واحد من الإطلاق، و هو تبادر المعنى من غير جوهر اللفظ، فحينئذ له أفراد، والأقسام المذكورة منها.

الأمر الثاني: في تشخيص التّبادر الوضعي.

و تحقيق الكلام فيه: إنّه إذا دار الأمر بينه وبين التبادر الإطلاقي بأحد المعاني الثلاثة المتقدمة، فالمرجع في تمييزه إلى أصالة عدم القرينة الأزلي الصّارفة للّفظ عن معناه الحقيقي، بمعنى استصحاب عدمها الأزلي، للشك في تبدّله إلى الوجود، لأنه لم يعلم استناد المتكلم إلى شيء من غلبة الاستعمال، أو الوجود، أو الكمال ـ بالفرض ـ فلم يعلم كونها قرينة صارفة للّفظ عن ظهوره بحسب الوضع، و إنّما لم نقل بالرجوع إلى أصالة عدم قرينية هذه الأُمور الموجودة المكتنفة باللّفظ؛ لكون ذلك تعييناً للحادث بالأصل، ولا ريب في عدم جريانه فيه، لتعارضه بمثله، إذ كما يقال: الأصل عدم كون هذه الشّهرة ـ مثلاً ـ قرينة، كذلك يقال: الأصل عدم كونها غير قرينة.

نعم يمكن الانتقال ـ حينئذ ـ إلى قاعدة أُخرى، و هي أنّه إذا ابتلي الأصل بمثله ـ في الملزوم ـ يُرجع إليه بالنسبة إلى لوازمه، فينفى به الاحتمال الذي يلزمه من

الحوادث أكثر مما يلزم الاحتمال الآخر، فيقال: الأصل عدم الحوادث الزائدة المشكوكة اللّازمة لهذا الاحتمال ــ على تقدير ثبوته ــ فيتعيّن الاحتمال الآخر، الذي هو أقل حادثاً من الاحتمال المذكور، ولاريب أنّ الأُمور المذكورة ــ على تقدير كونها قرائن ــ يلزمها من الحوادث أكثر مما يلزمها ــ على تقدير عدم كونها قرائن ــ إذ على التقدير الأوّل يلزمها الملاحظة، والاعتماد عليها ولاتكون كذلك على التقدير الآخر، فهذه الملاحظة، و ذلك الاعتماد مشكوكان، فالأصل عدمها، فيثبت عدم كونها قرائن، و أنّ المتكلم استند إلى جوهر اللّفظ، و هذا الأصل ــ أيضاً ــ يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي، كما لايخفى.

ثم إنّ هذا الأصل ــ أعني أصالة عدم القرينة ــ فيما نحن فيه، و إن كان معتبراً في نفسه، إلاّ أنّه ليس في الاعتبار بمثابة أصالة عدم القرينة في المقام الثاني ــ أعني مقام الشك في المراد ــ بعد إحراز الحقيقة، كما يشهد له مراجعة طريقة العقلاء.

و أيضاً تشخيص التّبادر الوضعي بالأصل يخرجه عن كونه علامة قطعية للوضع، فإنّه إنّما يكون كذلك، إذا أُحرز كونه ناشئاً عن جوهر اللّفظ بطريق القطع، إلاّ أنّه ــ حينئذ ــ لمّا كان محرزاً بالظن المعتبر، فيكون اعتباره ــ حينئذ ــ بمنزلة اعتباره مع إحرازه بالقطع، فلاينا في ذلك ماصِرنا إليه، من عدم حجية الظن في اللّغات عند اشتباه الوضع، إذالمراد ــ ثمة ــ منع حجيته من باب الظن المطلق.

هذا، وأمّا إذا دارالأمر بينه و بين التبادر الإطلاقي بالمعنى الأخير، وهو المعنى الرّابع، فلا مجرى للأصل المذكور فيه بوجه، فإنّه على تقدير كون التبادر إطلاقيّاً ــ بهذا المعنى ــ لايلزم أمر حادث، ليتمسّك في نفيه بالأصل، لما قد عرفت مِنْ أنّ فصله عدمي، فيكفي في تعيّنه عدم ملاحظة خصوصية زائدة، فيكون احتماله موافقاً للأصل، ولذا قال أهل المعقول: إنّ الماهيات البسيطة تعينها إنّما هو بذاتها، لابملاحظة أمر آخر، لكونها ــ أي الملاحظة ــ مستلزمة للتّركيب، وهو خلاف الفرض، من كونها بسائط.

نعم يمكن التميز ــ حينئذ ــ بالرّجوع إلى صحة السلب و عدمها بالنسبة إلى الفرد الآخر، الذي لابد في تعيينه من ملاحظة خصوصيّة زائدة، فان صح السلب بالنسبة إلى ذلك الفرد، فيتعيّن كون التبادر وضعيّاً، و إلاّ فيتعين كونه إطلاقياً، وتشخيص التبادر بصحة السلب و عدمها إنّما هوعلى سبيل القطع، لكونهما من العلائم القطعية و هذا بخلاف تشخيصه بالأصل، كما عرفت.

و من الطرق العلميّة العقلية إلى معرفة الحقيقة والمجاز صحة السلب و عدمها، فالثاني علامة للأول، والأوّل للثاني، وقد عبّر عنهما العضدي بصحة النفي و عدمها، وقال: الأولى زيادة قيد في نفس الأمر احترازاً عن مثل قولهم للبليد: ليس بانسان[١].

و أورد عليه المحقق القمي ــ رحمه الله ــ بأنّ القيد غير محتاج إليه، لأنّ المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة، والأصل في الاستعمال الحقيقة[٢].

و فيه: أنّ كون المراد صحة سلب المعاني حقيقة لايغني عن القيد، بل لابدّ من أخذه في الكلام ليدلّ على المراد.

و أمّا قوله: فالأصل في الاستعمال الحقيقة، فإن أراد به تشخيص القضايا السّلبية الخارجية، كقولهم: البليد ليس بحمار، أو أنّه ليس بإنسان، و أمثالهما، بأن يكون المراد أنّ الظاهر ــ من تلك القضايا السّالبة ــ السلب بحسب الواقع، و بعنوان الحقيقة، لا المسامحة؛ لأنّ السلب حقيقة في ذلك، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

ففيه: أنّ ذلك لايرتبط بما نحن فيه بوجه، لأنّ الكلام في دلالة قول العلماء: إنّ صحة السلب علامة للمجاز، على أنّ المراد بالسلب هو بعنوان الحقيقة والواقع، و أين هذا من القضايا السالبة؟!

و إن كان المراد تشخيص، و تعيين المراد من قولهم ذلك، و إثبات ظهوره في السلب الحقيقي، نظراً إلى أن مادة السلب ظاهرة في السلب بعنوان الحقيقة، لأنه معناه الحقيقي، والأصل استعماله في كلامهم فيه، فيكون قولهم: صحة السلب ــ ظاهراً ــ في السلب بعنوان الحقيقة والواقع، فهو متجه.

ثم إنّ العضدي إنما هو تعرض لصحة السلب التي هي علامة المجاز، و سكت عن علامة الحقيقة، و أورد عليها بلزوم الدور[٣].

---

(١) شرح المختصر للعضدي، مخطوط: واليك نصّه: أقول قال الاصوليّون نعرف المجاز بالضرورة بأن يصرّح أهل اللغة باسمه او بحدّه او بخاصته، و بالنّظر بوجوه، منها صحّة النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمارٍ، و إنّما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحّته لغة.

(٢) في القوانين: ١٨، قال: وزاد بعضهم في نفس الأمر احترازاً عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولاحاجة اليه لأنّ المراد صحة سلب المعانى الحقيقيّة حقيقةً والأصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه و إن كان مؤدّاه صحيحاً في نفس الأمر.

(٣) شرح المختصر للعضدى في علائم الحقيقة والمجاز واليك لفظه: المراد بصّحة سلبه سلب كل ماهو معناه حقيقة لان معناه مجازاً لايمكن سلبه و سلب بعض المعانى الحقيقيّة لايفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقيّة دون ←

و أوضحه الميرسيد شريف ــ في حاشيته عليه ــ مع طرده الدور في علامة الحقيقة أيضاً، بأنّ المراد ــ بصحة السلب و عدمها ــ ليس صحة سلب اللّفظ عن المعنى، ولا صحة سلب المعاني المجازية، ولا الأعم، بل المراد صحة سلب المعنى الحقيقي، و لما كان سلب البعض و عدمه لايكفيان في تعيين الحقيقة والمجاز، فالمراد صحة سلب جميع المعاني الحقيقية، 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، و في علامة المجاز مضمراً بواسطتين[1].

والظاهر أن الوجه ــ في عدّ السيد الدور مصرحاً في علامة الحقيقة، و مضمراً بواسطتين في علامة المجاز ــ هو أنّ معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازاً متوقفة على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه، و معرفة ذلك متوقفة على معرفة أن ذلك المعنى ليس منها؛ لاحتمال أن يكون سلب المعاني الأُخرى الحقيقية عنه من باب سلب بعض المعاني الحقيقة للمشترك عن بعض، و معرفة هذا موقوفة على العلم بكونه مجازاً، فلزم الدور بواسطتين. هذا في علامة المجاز.

و أما في علامة الحقيقة فبيانه: أن معرفة المعنى المبحوث عنه، والعلم بكونه حقيقة موقوفة على عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه، و معرفة ذلك موقوفة على معرفة كونه حقيقة، إذ لولاها لما علم أن عدم صحة السلب بعنوان الحقيقة، فلا يثبت بها الحقيقة.

هذا، ولكنه لايخفى ما فيه و توضيح الإشكال فيه يحصل من رسم مقدمة:

و هي أنّ الدور في الأصل مصدر(دار،يدور) إذا سار مستديراً كسير الرّحى، و في الاصطلاح يطلق على معنيين:

← بعض فإذن لا تعرف صحة سلبه إلاّ إذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور، ووروده على الحقيقة أظهر.

(١) الحاشية على شرح المختصر، مخطوط، عند قوله: الاعتراض توجيهه ان يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحّة سلب الألفاظ من حيث هي ألفاظ عن معانيها الحقيقيّة كأن يقال للأسد:إنّه ليس بأسد أي ليس بهذااللّفظ بل صحّة سلبه بحسب معناه ولايراد سلب جميع المعانى لان معناه مجازاً لايمكن سلبه قطعاً لادائه إلى سلب الشيء عن نفسه بل سلب ماهو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقيّة فإنّه لايفيد كما في المشترك بل سلب جميعها ولايعرف صحة سلب جميع ماهو معناه حقيقة عن المعنى المفروض إلاّ إذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه أي في المعنى المفروض مجاز فإثبات كونه مجازا بعرفان صحّة السلب دورٌ مضمرٌ بواسطتين.

احدهما: كون وجود الشيء مستلزماً لعدمه، و هذا الإطلاق شائع عند الفقهاء.

و ثانيهما: كون الشيء متوقفاً على ما يتوقف على ذلك الشيء، وهذا الإطلاق شائع عندالاصوليين، وقد يطلق عند الاصوليين على لازم هذا المعنى من توقف الشيء على نفسه، أوتقدمه على نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ مراد العضدي بالدور ليس المعنى الأصلي، ولا الاصطلاحي عندالفقهاء قطعاً، بل هو إما خصوص الإطلاق الثاني، و هو مصطلح الاصوليين، أو لازمه.

فعلى الأوّل يصح قوله: بأن الدور مصرّح في علامة الحقيقة، لعدم الواسطة فيه أصلاً بهذا المعنى، فإنّ توقّف معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقيّة على معرفة عدم كون مورد الاستعمال مجازاً بلاواسطة، والمفروض توقف معرفة كونه مجازاً على معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني، لأنّه علامة له، أي لكونه معنى مجازيّاً فيتوقّف عدم صحّة سلب بعض المعاني على معرفة المجاز، التي تتوقف على معرفة عدم صحّة السلب بلاواسطة.

لكنه يرد الإشكال في الالتزام بكون علامة المجاز دوراً بواسطتين، إذ على هذا التقدير تنحصر الواسطة في واحدة، لأنّ المتوقف على ما يتوقف هوعليه إنما هومعرفة صحّة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه، و هذه و إن كانت متوقفة على معرفة أنّ ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية، لكن معرفة أنّ هذا ليس منها لا تتوقف على معرفة كونه معنى مجازياً، بل لازمة لها، بمعنى أنّهما ــ أى معرفة كونه معنى مجازياً ومعرفةأنّه ليس من المعاني الحقيقية ــ مفهومان متغايران بحسب المفهوم، و متّحدان بحسب المصداق، بحيث لاينفك أحدهما عن الآخر، فيكون كلّ منهما مستلزماً للآخر، لامتوقفاً عليه، بحيث لو فرض إمكان انفكاكهما بحسب المصداق أيضاً، لم يلزم دور أصلاً، و إنّما لزم ذلك لأجل أنّ توقف ــ معرفة صحة سلب جميع المعاني على معرفة عدم كون المعنى المبحوث عنه منها ــ عين توقفه على معرفة كونه مجازاً؛ لعدم إمكان الإنفكاك بينهما؛ لكونهما متساويين في الصّدق فإذا صدق الأوّل صدق الثاني.

فالحاصل: أنّ معرفة صحّة سلب جميع المعاني الحقيقية متحدة مصداقاً مع معرفة كون المعنى المبحوث عنه مجازاً، لامتوقفة عليها؛ حتّى يلزم واسطة أُخرى غير توقفها على معرفة أنّه ليس من المعاني الحقيقية، فتنحصر الواسطة، و هي

توقفها على معرفة أنّه ليس من المعاني الحقيقية، و توجب تلك الواسطة لأجل تصادقها مع ما يتوقف على معرفة صحة سلب المعاني الحقيقية، توقّف معرفة سلب المعاني التي هي متوقفة عليها، لمعرفة كون المعنى مجازياً على معرفة كونه معنى مجازياً، مع توقفها على صحة سلب المعاني، ولولا تغاير تلك الواسطة مع ما يتوقف على معرفة صحة سلب المعاني بحسب المفهوم، لكان الدّور مصرحاً، لعدم الواسطة حينئذ بوجهٍ، و إنّما أوجب ذلك التغاير ثبوت الواسطة بالاعتبار، و بالدّقة العقليّة. فافهم ذلك فإنّه دقيق.

وأمّا على الثاني ــ أي على أنْ يكون المراد بالدّور لازمه ــ فينعكس الإشكال، فإنّه يتجه ــ حينئذ ــ عدّ الدور في علامة المجاز مضمراً بواسطتين، لكن لايمكن نفي الواسطة في الدّور في علامة الحقيقة، ليكون الدّور مصرحاً، كما ذكره، فإنّ كلّ دور مصرح بالمعنى الأوّل، فهو مضمر بالمعنى الثاني بواسطة، فإنّ توقف شيء، أو تقدمه على نفسه، إنّما هو لأجل توقف ــ ما يتوقف عليه ذلك الشيء ــ على ذلك الشيء، فيكون ذلك المتوقف عليه واسطة.

و أما إثبات واسطتين في الدور الوارد على علامة المجاز ــ على هذا التقدير ــ فلأنه لما ثبت توقف مايتوقف عليه معرفة المجاز على معرفته بواسطة، فتكون تلك الواسطة، و ذلك المتوقف عليه معرفة المجاز كلاهما واسطتين في تقدم معرفة المجاز، أو توقفه على نفسه، فإن تقدّم 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، فيثبت الواسطتان.

فإن قلت: لعل اصطلاحهم في الدور ــ المضمر والمصرح ــ على أنه إذا لم تبلغ الواسطة إلى اثنتين، فيسمى الدور مصرحاً ــ و إن كان له واسطة واحدة ــ و أن الدور المضمر هوالذي بلغ الواسطة فيه إلى اثنتين، أو أزيد فيرتفع الإشكال.

قلنا: إن ذلك مدفوع:

أما أوّلاً: فبأن الاصطلاحات و إن كان يتسامح فيها، لكن لايجوز التسامح فيها إلى حد لم تلاحظ المناسبة فيه أصلاً، بل لابد فيها من ملاحظة أدنى مناسبة لامحالة، لكونها من أقسام النقل، لكن لا يعتبر فيها ملاحظة المناسبة كما تلاحظ في المجازات، ولاريب أن إطلاق الدور المصرح ــ على ماثبت التوقف فيه بواسطة ــ لامناسبة فيه أصلاً، فإن معنى التصريح في الأصل النطق بما لايحتمل الخلاف، و إنما وصف به الدور المصرح كناية عن أن التوقف فيه عندالعقل ظاهر، بحيث لاحاجة إلى ملاحظة وسط

فكأنه صريح.

و أمّا 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 ميرزاجان ــ فيما كتبه على حاشية الميرسيد شريف ــ، ولاريب أنه ينادى بنص هذا الاحتمال، و أن الدور المضمر هو ما ثبت التوقف فيه بواسطة في الجملة، ولو بواسطة واحدة.

و كيف كان، فالحق أن الدور في علامة المجاز بمعناه الأول المصطلح عليه، أعني توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء مضمر بواسطة واحدة، لما عرفت في بيان الإشكال على الاحتمال الأول، من أنه لايتوقف معرفة أن المعنى المبحوث عنه ليس من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازاً، بل ملازمة له كما عرفت، فينحصر الواسطة في توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المذكور على معرفة أنه ليس منها، إذلو فرض سقوط تلك الواسطة يصير الدور مصرحاً و بلاواسطة، كما ذكره ملاميرزاجان فيما كتبه على حاشية الميرسيد شريف.

ثم إنه لابأس بذكر عبارة ميرزا جان[٢] ــ هنا ــ استشهاداً لبعض ما مرمن الإشكال، و لما سيأتي منه.

فنقول: إنه قال ــ بعد نقل تقرير الدور عن السيد المذكور ــ ماهذه عبارته: ثم أقول: لايخفى أن الدور في علامة المجاز مضمر، لكن بواسطة واحدة، إذلو طرح إحدى الواسطتين صار مصرحاً، فما ذكره (قدس سره) أنه دور مضمر بواسطتين محل نظر، ولو

---

(١) أُنظرْ عند قوله: ورود هذا الاعتراض على الحقيقة. و اليك نصه: هذا اذا سلّم ان العلم بانه ليس شيئا من المعانى الحقيقيّة يتوقف على العلم بكونه مجازاً واما اذا قيل لا توقف هناك بل الأول مستلزم للثاني اذ المفروض استعمال اللفظ فى ذلك المعنى اوجواز استعماله، فإذا علم انه ليس شيئا من المعانى الحقيقيّة فلابّدان يعلم حينئذ كونه معنى مجازياً فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطةٍ اخرى هي العلم بأنّه ليس شيئاً من المعانى الحقيقيّة ليظهر العلم بكونه معنى مجازيّاً واعلم ان العلم بالدليل اعنى صحّة سلب جميع المعانى مقدم على العلم بكونه مجازا فى الزمان ليتصوّر الاستدلال والنظر ولاشك أن العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية زمانا على العلم بصحّة السلب لأنه دليله ايضاً ثم العلم بكونه ليس شيئا منها إذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً متقدّماً على العلم بصحّة السلب زماناً ولو فرض ان العلم بصحّة السلب مع العلم بكونه ليس شيئا منها و مع العلم بكونه مجازا كان الدور و هو تقدم الشيء على نفسه زمانا لازماً فلا ينفع فى هذالمقام الاعتراض بانه لايتوقف بل هنا استلزام فتامّل منه رحمه الله.

(٢) في حاشيته على شرح المختصر للعضدي، المخطوط، فإنّ عبارة المصنّف هنا عين عبارة الحاشية على شرح المختصر.

حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذا الدور المضمر، لتأبّي عنه ما ذكره في حاشيته على الحاشية[١]، حيث قال: هذا إذا سلم أن العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازاً، و أمّا إذا قيل: لا توقف هناك، بل الأول مستلزم للثاني، إذ المفروض استعمال اللّفظ في ذلك المعنى، أو جواز استعماله، فاذا علم أنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية، فلابد أن يعلم كونه معنى مجازياً، فالدور مضمر بواسطة واحدة، لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة أُخرى، هي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية، ليظهر العلم بكونه مجازياً.

أقول: لايخفى بعدالمساهلة في تسمية الدور المصرح مضمراً بواسطة واحدة، أنّه بعد إسقاط الواسطة المذكورة لايتم الدور؛ إذ كما أمكن منع توقف العلم ــ بكون هذا المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ــ على العلم بكونه مجازياً، كذلك يمكن منع توقف العلم ــ بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ــ على العلم بكونه مجازياً، والسند السند بعينه، إنتهى كلامه.

أقول: يمكن توجيه كلام السّيد الشريف[٢] في التزامه بأنّ الدور مضمر في علامة المجاز بواسطتين بما أشار إليه ملاّ ميرزا جان[٣] بقوله: ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين.

و توضيحه: أنّه يحمل كلامه على الدّور المصطلح، بمعنى توقّف صحة السلب على معرفة المجاز التي هي تتوقف عليها، فيوجّه كلامه، بأنّ مراده من قوله: بكون الدور مضمراً بواسطتين أنّه مضمر بسبب تحقق واسطتين إحداهما للدور المصرح وهي معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية، والأُخرى للدور المضمر، و هي معرفة أنّ المعنى المبحوث عنه ليس شيئاً منها.

فعلى هذا لايورد عليه بعلامة الحقيقة، فإنّ الواسطة فيها واحدة، هي معرفة عدم صحة سلب بعض المعاني عن المعنى المبحوث عنه، و ليست هي متوقفة على واسطة أُخرى غير توقفها على معرفة أنّه المعنى الحقيقي، حتى يثبت واسطتان.

ولايرد عليه ــ أيضاً ــ أنّ معرفة كون المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ملازمة لمعرفة كونه مجازاً، لامتوقفة عليه فإنّهما يردان عليه بناء على كون المراد بالواسطتين:

---

(١) قد تقدم ذكر جميع عبارته في الهامش الأول من الصفحة السابقة.

(٢) قد تقدم ذكر عبارته في أول ص ٩٥.

(٣) قد تقدّم نصّ جميع كلامه في متن الكتاب ص ٩٨- ٩٩.

الواسطتين المضمرتين، بأن يكون الباء[١] صلة للإضمار، إذ على هذا التقدير يلزم اعتبار واسطة أُخرى، غير معرفة صحّة سلب جميع المعاني، و غير معرفة أنّ المعنى ليس منها، وهي معرفة كونه معنى مجازياً، ليتحقق واسطتان مضمرتان. و أمّا على هذا التوجيه فالواسطة الأخيرة ساقطة، فلايرد شيء من الإيرادات السابقة عليه، فإنّ بناءها على كون المراد بالواسطتين: الواسطتين المضمرتين، غير معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية، التي هي الواسطة في الدّور المصرح.

هذا، لكن هذا التوجيه لايناسب قوله في حاشية الحاشية[٢]: هذا إذا سلم... إلى آخره، كما ذكره ملاّ ميرزا جان، فإنّه ينادي بأنّه إذا سقطت المقدمة الأخيرة فالدّور مضمر بواسطة واحدة، و مقتضى التّوجيه كونه مضمراً بواسطتين على هذا التقدير.

ثم إنّه يرد على ما ذكره السّيد في حاشية الحاشية[٣]، و هو قوله: هذا إذا سلم إلى قوله: و أمّا إذا قيل: لا توقف هناك، بل الأوّل مستلزم للثاني... إلى آخره، إنّ ذلك يقتضي أنْ لايكون دور أصلاً، فإنه كما يمكن أن يقال: إنّه لايتوقف معرفة كون المعنى ليس شيئاً من المعاني الحقيقية على معرفة كونه مجازياً، بل هي مستلزمة لها، والاستلزام غير التوقف، كذلك يمكن أنْ يقال: إنّه لايتوقف معرفة صحة جميع المعاني الحقيقية على معرفة أنّ المعنى المبحوث عنه ليس هنا، بل هي مستلزمة لها، والاستلزام غير التوقف و هذا هو ما أشار إليه ملاّ ميرزا جان[٤]. والسند السند بعينه.

ثم على فرض تسليم توقف صحة سلب جميع المعاني على معرفة أنّ المعنى ليس منها نقول: إنّه لمّا كان معرفة أنّه ليس شيئاً منها ملازمة لمعرفة كونه مجازاً، فتوقف صحة سلب جميع المعاني عليه يصير عين توقّفه على معرفة المجاز، فيصير الدّور مصرّحاً، فلامعنى لتسميته مضمراً حينئذ.

اللهم إلاّ أن يمنع ذلك بأنّ التوقف على ملازم الشيء لايستلزم التوقف على ذلك الشيء، فيمنع توقف صحة السلب على معرفة المجازية.

لكن لايخفى أنّ هذا الجواب يعيد المحذور الأوّل، و هو منع الدّور، إذ لاريب أنّ لزومه لأجل رجوع معرفة المجاز بالأخرة إلى معرفة نفسه.

---

(١) الباء في قول الميرسيد شريف المتقدم في ص ٩٥ حيث جاء فيه: (مضمراً بواسطتين).

(٢) قد تقدم ذكر كلامه من الحاشية على الحاشية في الهامش الأول من ص ٩٨.

(٣) قد تقدم ذكر كلامه في الهوامش المتقدمة.

(٤) انظر متن كلام المقرّر فقد ذكر نصّ كلامه في ص ٩٨-٩٩.

و بعبارة أُخرى: إنّه لأجل توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني علىٰ معرفة ما يتوقف على معرفة صحة السلب، فاذا قيل: بأنّ معرفة صحة سلب جميع المعاني يتوقف على معرفة لازم ما يتوقف معرفته على صحة السلب، لاعلى نفس ما يتوقف على صحة السلب، والاستلزام غير التوقف، فلايكون صحة السلب متوقفة على ما يتوقف عليها، فلا يلزم الدّور أصلاً.

لكنّ الإنصاف أنّه، و إن لم يلزم الدّور المصطلح ــ حينئذ ــ لكنه لايخلو عن محذور، لاشتماله على محذور نظير الدور، و هو تقدم زمان معرفة المعلوم على زمان معرفة علامته، فإذا توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة أنّ المعنى ليس شيئاً منها، فلا يحصل العلم بصحّة سلب جميع المعاني، إلاّ بعد زمان معرفة أنّ المعنى ليس منها، والمفروض أنّ المعلوم ــ الذي هو معرفة كونه مجازاً ــ ملازم لمعرفة أنّ المعنى ليس منها، فيكون معرفته ملازمة لمعرفته، فلا تنفك عنها بحسب الزمان، فتكون معرفته مقدّمة على معرفة العلامة بحسب الزمان، و هو محال كالدور، هذا في علامة المجاز.

وقد ظهر ممّا ذكر أيضاً، ما في كلام المحقق القمي (رحمه الله) من اختياره أنّ الدور مضمر في علامة المجاز بواسطتين، و أمّا الدّور في علامة الحقيقة فاختار المحقق القمي[1] (قدس سره) كونه مضمراً، كما في علامة المجاز معللاً بأنّ معرفة كون الإنسان حقيقة ــ في البليد ــ موقوفة على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه، و عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للإنسان، لجواز سلبه عن البليد، كالكامل فى الإنسانية، و معرفة ــ عدم هذا المعنى ــ موقوفة على معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد.

وقد أورد عليه الشيخ محمد تقي[2] قدس سره بوجهين:

الأوّل: أنّ المطلوب في علامة الحقيقية إثبات الوضع للمعنى المفروض، أواندراجه في الموضوع (له)[3] علىٰ ما سيأتي تفصيله، و هو حاصل، لعدم صحّة السلب في الجملة، فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كلّ واحد من المعاني الحقيقية.

---

(١) حيث قال فى القوانين: ١٨، ماهذا نصّه: والحق انّ الدّور فيه ايضا مضمرٌ لانّ معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد الخ.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٩

(٣) أثبتناه ليستقيم السياق.

الثاني: أن الحكم بعدم صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية للإنسان عن البليد، في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي له يجوز سلبه عنه، فإنّ كلاً من معانيه الحقيقية إذا لم يصح سلبه عنه، فليس هناك معنى يصح سلبه عن ذلك، و إلاّ فيلزم اجتماع النقيضين في المعنى المفروض، إذوجود معنى ــ يصح سلبه عنه ــ ينافي و يناقض عدم صحة سلب كلّ واحد من المعاني عنه، فهذان مفهومان متغايران متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور، والعلم بكل منهما علم بالآخر على سبيل الإجمال، و إن لم يكن العالم به متفطّناً له بالعنوان الآخر، فإذا سقطت الواسطة الأخيرة، فيكون الدور مصرحاً.

هذا، و يمكن الجواب عن الوجهين انتصاراً للمحقق القمي (قدس سره):

أمّا عن الأوّل، فأوّلاً بالحل.

بيانه: أنّ صحة السلب و عدمها قد تعملان في إثبات الحقيقة الخاصة، والمجازية المطلقة بعد إحراز حقيقة اللّفظ في المعنى المفروض، أو مجازيته فيه في الجملة، والمقصود من إعمال عدم صحة السلب حينئذ إثبات اتحاد المعنى الحقيقي للّفظ فإنّه إذا علم بوضع لفظ العين للذّهب، وشك في كونه موضوعاً للفضة أيضاً، فبعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للفظ العين عن الذهب، يثبت انحصار المعنى الحقيقي في الذّهب، إذ لو كان له معنى حقيقي غيره، لجاز سلبه عنه، لجواز سلب بعض معاني المشترك عن بعض.

هذا بخلاف مالو حكم ــ حينئذ ــ بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية، فإنه لايثبت الاتحاد، لاحتمال معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المورد، فلابدّ ــ حينئذ ــ من كون عدم صحة السلب سالبة كلية، ليرتفع بها الموجبة الجزئية الّتي هي وجود بعض المعاني الحقيقية، الذي يصح سلبه عن المورد، فيثبت الاتحاد، و كذلك المقصودمن علامة صحة السلب ــ حينئذ ــ إثبات أنّ استعمال اللّفظ في المورد مجاز دائماً.

ولاريب أنّ هذا لايثبت بالموجبة الجزئية، لاحتمال أن يكون اللفظ مشتركاً بين المورد، و بين المعنى المسلوب، فيكون سلبه عنه من باب سلب أحد معاني المشترك عن بعض، فيكون مجازية استعمال اللّفظ في المورد في بعض الأحيان، و هوفيما إذا استعمل فيه باعتبار العلاقة بينه و بين المعنى الآخر المسلوب بناء على مذهب المشهور من جواز هذا الاستعمال، وقد تعملان في إثبات أصل الوضع أو المجاز، مع اتحاد الموضوع له، أو دوام المجازية دفعة واحدة، فحينئذٍ لابدّ ــ أيضاً كالصورة السابقة ــ من كون

علامة الوضع سالبة كلية، و كون علامة المجاز موجبة كلية، فإنّه و إنْ كانت الجزئية تكفي في إثبات أصل الوضع أوالمجاز في بعض الأحيان، إلاّ أنها لا تكفي في إثبات الاتحاد، أو الدّوام كما عرفت، والمفروض أنّ الغرض إثباتها معهما، أو مع أصل الوضع، والمجازية في الجملة، وقد تعملان في إثبات مجرد الوضع، أوالمجازية في الجملة، فحينئذ يكفي القضية الجزئية، كما أشار اليه المحقق القمي (قدس سره) بقوله: نعم لوقلنا الى آخره[1].

فإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مراد المحقق القمي (قدس سره) هو إحدى الصورتين الأُوليين ــ على سبيل منع الخلو ــ و أنّه (قدس سره) لم يعتن بالأخيرة، لعدم فائدة فيها مهمة، ولذا قال بعد قوله: نعم، لكنه لم يثبت إلاّ الحقيقة في الجملة : ــ وقد عرفت أنّه لايثبت شيء من الصورتين الأُوليين إلاّ بجعل القضية كليّة ــ .

هذا بحسب الحل.

و أمّا ثانياً: فبالنّقض بعلامة المجاز، فإنّهم لم يكتفوا فيها بالموجبة الجزئية، مع أنّه لو كان الغرض من إعمالها في إثبات المجازية في الجملة، لكانت الجزئية كافية، فكلّما يقول الشيخ المذكور في الجواب عن علامة المجاز فليقل به هنا.

و كيف كان، فلافرق 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.

و أمّا ماذكره الشيخ محمد تقي[2] ــ في الفرق بينهما ــ بأنّ المطلوب في أمارة الحقيقة استكشاف الموضوع له، أو كونه مندرجاً فيما وضع له، و في أمارة المجاز عدم كونه كذلك، والظّاهر صدق الأوّل مع تحقق الوضع، أو الاندراج في الجملة لصدق الموجبة و أمّا الثاني فلايصدق إلاّ مع انتفاء الوضع والاندراج.

ففيه: أن قوله: و في أمارة المجاز عدم كونه كذلك، عبارة أُخرى عن إثبات المجازية الدّائمية المعبر عنها بالمطلقة، لأنه لاريب أنّه لايشترط في استكشاف المجازية ــ في

---

(١) القوانين: ١٨ واليك نصّه:

نعم لوقلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئيّة كما هوالظّاهر فلايحتاج الىٰ اضمار الدور لكنّه لايثبت الا الحقيقة فى الجملة بالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا فى جانب المجاز أيضاً بالموجبة الجزئيّة ويقولوا أنّ صحّة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز فى الجملة و بالنسبة.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٩.

الجملة ــ استكشاف عدم الوضع أصلاً، بل يكفي فيها استكشاف عدمه في الجملة وبالنسبة، فقياس هذا ـ بهذا المعنى ـ على أمارة الحقيقة عند إثبات الوضع بها ــ في الجملة ــ في غير محلّه، لوجود الفرق بينهما، بأنّ عدم اعتبار كليّة القضية ــ في علامة الحقيقة ــ لأجل عدم الاحتياج إليه، لكفاية الجزئية في إثبات الوضع للمورد، هذا بخلاف علامة المجاز إذا كان المراد منها استكشاف دوام المجاز، فانّه لا بد فيها ــ حينئذ ــ من اعتبار الكلية.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فبأنّ الاستلزام لايمنع من التوقف في مقام الاستدلال، لإمكان أنْ يتوقف العلم بأحد المتلازمين على العلم بالآخر .

أقول فيه: إنّ ذلك مسلم فيما إذا لم يكن العلم بالمتلازمين معلولاً لدليل نسبته إلى كل واحد منهما على حدّ سواء، بأن لم يكن حصول العلم بكل منهمامن ذلك الدليل في مرتبة واحدة، بأن يكون الدليل دالاً على أحدهما أوّلاً، ثم ينتقل إلى الآخر بملاحظة الملازمة بينهما.

و أمّا فيما إذا كانا في مرتبة واحدة، فلا يعقل توقّف العلم بأحدهما على العلم بالآخر، إذمع قيام الدّليل المفروض كونه علة للعلم بكل واحد منهما في مرتبة واحدة، فلو فرض تأخر العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، يلزم انفكاك العلّة عن المعلول.

ولا يخفى أنّ مانحن فيه من هذا القبيل، فإنّه لو قام أمارة ــ على أنّه ليس للّفظ معنى آخر غيرالمعنى المبحوث عنه، فيحصل العلم من تلك الأمارة بذلك، ولعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية ــ دفعة واحدة ــ من غير ترتب وانتقال من الأوّل إلى الثّاني متوقفٍ على الأوّل ــ لكان معرفته حاصلةً بسبب معرفة الأوّل على سبيل الإنتقال والترتب.

اللهم إلاّ أنْ يقال: إن هذا لشدّة الملازمة بينهما، و وضوح لزوم الثاني للأوّل، والذي ذكر من حصول العلم على سبيل الترتب والانتقال، فهو في اللّوازم الغير البيّنة، فحينئذ لايدل دفعيّة الانتقال إليهما معاً على نفي توقف معرفة الثاني على معرفة الأوّل، فإنّ المدار في التوقف على عدم حصول الثاني بدون الأوّل، ولاريب أنّه لولم يقم أمارة على الأوّل لما حصل الثاني، ولاعكس، فثبت التوقف، فتأمل.

و يمكن أن ينتصر للمحقق القمي (قدس سره) أيضاً، بأنّ غرضه جعل صحة السلب وعدمها علامتين لاستكشاف المعنى المستعمل فيه اللّفظ ــ في الاستعمال الجزئي الشخصي ــ بمعنى أنّه إذا استعمل لفظ في معنى، وعلمنا بإرادته من

اللفظ بالقرائن الخارجية، وشككنا في أنّ 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، إلاّ بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه، أو بعدم صحة سلبها جميعاً، ولايكفي صحة سلب البعض، أو عدم صحته، إذ الأوّل لايثبت كونه مجازاً، لاحتمال كونه من باب سلب بعض المعاني المشترك عن بعض، بأن يكون اللّفظ موضوعاً لهذا المعنى المستعمل فيه اللّفظ بوضع آخر، فيكون استعماله فيه باعتبار هذا الوضع حقيقة، والثّاني لايثبت كونه حقيقة، لاحتمال كون الاستعمال بملاحظة العلاقة بين هذا المعنى و بين المعنى الآخر بأن يكون اللّفظ مشتركا بينهما، فيستعمل اللّفظ في هذا المعنى، لابملاحظة الوضع، بل بملاحظة العلاقة بينه و بين المعنى الآخر، فاذن نثبت الاحتياج إلى جعل القضية كلية. و قد عرفت توقفها على واسطة أُخرى في صحة السلب و عدمها، فيكون الدور مضمراً في كلتيهما، كما عرفت.

والذي ذكره الشيخ محمد تقي (قدس سره) مبنيّ 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: لايخفى ما في هذا التوجيه من البعد؛ لما عرفت من رجوعه إلى جعل صحة السلب و عدمها علامتين لصفة استعمال اللّفظ من الحقيقية والمجازية، ولا ريب أن غرض القوم منها استكشاف حال المعنى، من حيث كونه موضوعاً له و عدمه، فحينئذ يتّجه ما ذكره الشيخ المذكور (قدس سره)، من الاحتياج إلى جعل القضية كلية في علامة المجاز، دون علامة الحقيقة، فإنه لايعلم كون المعنى غير الموضوع له إلاّ بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه، فان سلب البعض قد يجامع الاشتراك، فلا يدل على نفي الوضع هذا بخلاف معرفة كونه موضوعاً له إذ يكفي فيها عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية، كمالا يخفىٰ.

هذا كله في تقرير الدور.

و أمّا دفعه، فالمذكور فيه منهم وجوه بين صحيح و سقيم:

فمنها ما عن العضدي ــ في خصوص علامة المجاز ــ و هو أن يجعل القضية جزئية، ويُكتفى بصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المورد، إذبها يثبت المجازية في الجملة، ثم بضميمة أصالة عدم الاشتراك يثبت المجازية المطلقة من غير حاجة إلى

صحة سلب جميع المعاني الحقيقية، حتى يلزم الدور[١].

و بعبارة أُخرى يُكتَفى بسلب ما علم من المعاني الحقيقية عن المورد، فيثبت المجازية بأصالة عدم الاشتراك . و إلى هذا أشار المحقق القمي (قدس سره) بقوله: و يمكن أن يقال: لايلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازاً، إلى آخره.

و منها: ما ذكره المحقق القمي[٢] (قدس سره) من أوّل الوجهين اللذين اختارهما، من أنّ سلب كل واحد من المعاني الحقيقية علامة المجازية بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب في الجملة، فإنْ كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازاً مطلقاً. و إلاّ فيكون مجازاً بالنسبة إلى ما علم سلبه عنه لامطلقاً.

أقول: الظّاهر رجوع هذا إلى الوجه الذي ذكره العضدي[٣]، فان المسلوب في كل منهما إنّما هو بعض ما علم من المعاني المحتملة، لكونها معاني حقيقية، ولم يعلم انحصار الحقيقة في المعنى المسلوب، فيثبت بصحة السلب، المجازية في الجملة، في كل واحد منهما، و يتوقف معرفة كون المجاز مجازاً مطلقاً، أو في بعض الأحيان إلى شيء آخر كأصالة عدم الاشتراك ؛ لعدم حصولها من صحة السلب، فإنّها لا تعيّن كون المعنى المسلوب هو الحقيقة خاصة، بمعنى انحصار الحقيقة فيه، كما اعترف به المحقق القمي (قدس سره) أيضاً بقوله: فان كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازاً مطلقاً، فعلى هذا لم أعرف وجهاً لإنكاره على العضدي، بقوله: وفيه انّه مناف لإطلاقهم، بأنّ هذه علامة المجاز والحقيقة، فإنّ ظاهره كونه سبباً تاماً..... الى آخره.

---

(١) حاشية العضدي على شرح المختصر: مخطوط، و اليك لفظه: وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف، فيعلم أنه مجاز فيه، و إلاّ لزم الاشتراك .

(٢) القوانين: ٢١

(٣) شرح المختصر للعضدى مخطوط و إليك نصّه: اقول قال الاصوليّون نعرف المجاز بالضّرورة... و بالنّظر بوجوه منها صحّة النفى فى نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار و إنّما قلت فى نفس الأمر ليندفع ما أنت بانسان لصحته لغة، و هذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها و لذلك لايصحّ ان يقال للبليد أنه ليس بانسان.

الاعتراض عليه: المراد بصحة سلبه سلب كل ماهو معناه حقيقة لأن معناه مجازاً لايمكن سلبه وأسلب بعض المعاني الحقيقيّة لايفيد لجواز سلب بعض المعانى الحقيقيّة دون بعض فإذن لا تعرف صحة سلبه إلاّ إذا علم كونه ليس شيئاً من المعانى الحقيقيّة و هو إنما يتحقّق إذا علم أنه فيما استعمل فيه مجاز فإثبات كونه مجازاً به دور، وورود على الحقيقة أظهر، وقديجاب بأنّ سلب بعض المعانى الحقيقيّة كاف فيعلم أنّه مجاز فيه و إلاّ لزم الاشتراك .

لأنّ مرادهم: إن كان كونه علامة لمعرفة المجازية والحقيقية في الجملة في الظاهر، فلاريب أنّ ما ذكره العضدي لاينافي ذلك بوجه، فإنّ ذكر الاحتياج إلى أصالة عدم الاشتراك في مقام معرفة المجازية المطلقة، أو الحقيقة الخاصة، فهي أي أصالة عدم الاشتراك جزء للسّبب في هذا المقام، لاالمقام الأوّل، أعني مقام معرفة الحقيقية والمجازية ــ في الجملة ــ.

وإن كان مرادهم كونه علامة للحقيقة الخاصة، والمجازية المطلقة، فيرد عليه (قدس سره) ما أورده على العضدي من إيراد المنافاة، إذ الوجه الذي اختاره ــ أيضاً ــ لايقتضي معرفة المجازية المطلقة أو الحقيقة الخاصة بمجرد صحة السلب وعدمها، كما اعترف به أيضاً، فلابدّ له من الالتجاء إلى الأصل المذكور في إثبات هذا المقام، فتكون العلامة جزء السبب لاالسبب التام.

نعم يمكن أن يفرق بينهما بحمل الأوّل على موارد الحمل المتعارف، وحمل الثاني على موارد الحمل الذاتي، إلاّ أنّ هذا الفرق غير مجد في دفع السؤال عن المحقق المذكور، لعدم كفاية صحة السلب وعدمها في معرفة المجازية المطلقة، أو الحقيقة الخاصة في القسم الثاني بطريق أجلىٰ.

و منها: ما ذكره العضدي أيضا من أنّ صحة السلب علامة لتعيين المراد بعد تشخيص الحقيقة والمجاز، ثم قال: لأنّ ذلك لايتم في علامة الحقيقة إلى آخر ما ذكره في القوانين[١] بما فيه من المناقشات.

و أجاب عنها الشيخ محمد تقي[٢] (قدس سره)، بما يرجع حاصله إلى حمل كلام العضدي ذلك على موارد الحمل المتعارف، بأن علم المعنى الحقيقي والمجازي، ثم استعمل اللفظ و أريد منه فرد شك في كونه فرداً من الحقيقة أو من المجاز فبصحّة السّلب يتميز حال هذا الفرد.

لكن الحق أنّ هذا الحمل يأباه ظاهر كلام العضدي[٣] فإنه قال: بكونه علامة

---

(١) القوانين: ١٨ .

(٢) هداية المسترشدين: ٥١ ــ ٥٢.

(٣) شرح المختصر للعضدى، مخطوط في بحث علائم الحقيقة والمجاز و إليك نصّه: (بعدالملاحظة لعبارته المتقدمة في الهامش المتقدم بعد قوله و إلاّ لزم الاشتراك) و أيضاً فما ذكرت حقّ إذا أطلق اللفظ لمعنى ولم يدر أحقيقة فيه ام مجاز فيه أمّا إذا علم معناه الحقيقي والمجازى ولم يعلم أيّهما المراد امكن أن يعلم بصحّة نفى المعنى الحقيقى عن المورد أنّ المراد هوالمعنى المجازى فيعلم أنه مجاز.

فيما إذا علم الحقيقة والمجاز، ولم يعلم المراد. و أنّ الظاهر من قوله، ولم يعلم المراد أنّه لم يعلم أصلاً، لا أنّه علم وشك في صفته من كونه فرداً من الحقيقة، أو من المجاز، فما ناقشة القميّ (قدس سره) في محله.

هذا،و في كلّ من هذه الوجوه تأمل، بل منع، لعدم إفادة شيء منها لدفع الدّور، بل الذي أفادته إنما هو جعل الدور مصرحاً.

أمّا الأول فلأنّ الجاهل إذا لم يعرف الاندراج وعدمه، كيف يدري بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم عن المعنى المبحوث عنه، فإن معرفة صحة السلب و عدمها موقوفة على العلم بخصوصية المعنى المسلوب، بحيث لايشمله المعنى المبحوث عنه، او بعمومه بحيث يشمله، فالشك في الاندراج و عدمه يرجع الىٰ الشك في المعنى المسلوب من حيث العموم والخصوص.

و هكذا الكلام في الوجه الثاني، وكذا في الوجه الثالث، على أن يكون المراد هو ما استظهره الشيخ محمد تقي (قدس سره)، و أمّا على ما استظهره القمي (قدس سره) فإنّا لانتعقل كون صحة السلب علامة لإرادة المجاز حينئذ، مضافاً الى المناقشات التي ذكرها المحقق 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، و هو المحبوب، فإنه يصدق ــ حينئذ ــ أنّ القمر لم يطلع، لكنه مجرد تصوير، لاأصل له ولافائدة، فإنّ العلم بإرادة المجاز حصل من الفحص، لابصحة السلب، بل العلم بصحة السلب ــ حينئذ ــ متأخر عن العلم بعدم إرادة الحقيقة.

هذا، ثم إن أجود الوجوه في دفع الدور ما ذكره السيد عميد الدين في المنية[1]، من

---

(١) منية اللبيب: مخطوط في الفرق بين الحقيقة والمجاز، حيث قال: وقد ذكر المصنف طاب ثراه لذلك طرقاً ستة.

فمنها ما يشترك فيها الحقيقة والمجاز.

ومنها ما يختصّ باحدهما فالاوّل طريقان الاول نصّ اهل اللغة عليه... و ذلك يكون على ثلاثة أقسام:

احدها ان يقول هذا اللّفظ حقيقة فى هذا المعنى و هذا اللّفظ مجاز فيه.

و ثانيها أن يذكرواحدّيهما بان يقولوا هذا اللّفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعاً اوّلاً...

و ثالثها ذكر خواصّهما بان يقولوا هذا اللّفظ لايجوز سلبه عن هذا المعنى و هذا اللّفظ يجوز سلبه عنه فيعلم ان الأول حقيقة والثانى مجاز.

أن صحة السلب و عدمها ــ عند العالم بالوضع ــ علامتان للجاهل به، و هما راجعتان إلى تنصيص أهل اللسان، مثل تنصيص الواضع، فإنّ اللغة قدتثبت بتنصيص الواضع، أو بتنصيص أهل اللسان مطابقة، كما إذا صرّحوا بأن اللّفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني، أو ليس موضوعاً له، وقد تثبت بتنصيصهما بالالتزام، بأن صرحا بنفي المعنىٰ عن المعنىٰ المبحوث عنه أو بعدم صحة نفيه عنه فالأول تنصيص منهما على مجازية اللفظ في المعنىٰ المبحوث عنه و[الثاني تنصيص منهما] على حقيقيته فيه، فيكون الفرق بينهما، و بين قول النقلة للّغة، أنّ النقلة ينقلون تنصيص الواضع مطابقةً أو تضمناً أو التزاماً، وهاتان تنصيص من أهل اللسان، ولايحتاج ثبوتهما إلى النقل، بل يحصلان للجاهل بالرجوع إلى العارفين باللسان.

و كيف كان، فبذلك الوجه يدفع إشكال الدّور في جميع موارد صحة السلب وعدمها، من موارد الحمل الذّاتي، أو المتعارف، ولاحاجة إلى تكلف جعل القضية جزئية، إذ بكلتيهما أيضاً يدفع الإشكال على هذا الوجه، فإنّ الجاهل بعد ما رأى أنّهم يصرحون بأنّ (البليد) ليس من المعاني الحقيقية للحمار بوجه، يحصل له العلم بكون البليد مجازاً للحمار، بل لابد من اعتبار الكلية في علامة المجاز، إذ بدونها لايعلم كون المعنى المبحوث عنه مجازياً، و في علامة الحقيقة أيضاً إذا أراد إثبات الحقيقة الخاصة، و إلاّ فتكفي الجزئية.

وقد يجاب عن الدّور بوجوه أُخرىٰ:

منها: ما قرّره دام عمره من أن يقال: إنّ صحة السلب و عدمها علامتان للجاهل بوضع اللّفظ للمعنى المبحوث عنه، العالم بوضعه لمعنى آخر، بمعنىٰ أنّه يعلم بوضعه لمعنى معلوم عنده، لكنه لمّا كان غافلاً عن دخول المعنى المبحوث عنه، و اندراجه في ذلك المعنى المعلوم وعدمه، كما في موارد الحمل المتعارف، أو كان غافلاً عن اتحاده معه، و تغايره، كما يتصور ذلك في موارد الحمل الذّاتي، فلذلك يشكّ أوّلا و ابتداء في كون المعنى المبحوث عنه موضوعاً له أو داخلاً فيه، كما في الشك في النتيجة في الشكل الأوّل، للغفلة عن المقدمات، و أمّا بعد ملاحظته والتفاته إلى مقدمتين يحصل له العلم بالنتيجة، و هو كون المعنى المبحوث عنه موضوعاً له، أو داخلاً فيه، أو عدمهما.

مثلاً إذا علم بكون الإبن حقيقة في الابن المنخلق من الماء الذي هو الابن بلاواسطة، و يرى أيضاً استعماله في ابن الابن، فأوّلاً يشك في أنّ ابن الابن أيضاً ابنٌ حقيقة، أولا، من جهة عدم التفاته إلى كون معنى الابن حقيقة هوالمنخلق من الماء

خاصة، أو الاعمّ منه، فإذا التفت إلى ذلك، فيحصل له مقدمتان، فيحصل منهما صورة قياس يستنتج منهما النتيجة، فصورة القياس في علامة المجاز أنّ الابن حقيقة في المنخلق خاصة، بحيث يصح سلبه عن ابن الابن، و كلّما صحّ سلبه عن ابن الابن، فهو ليس مندرجاً فيه، فينتج انّ ابن الابن خارج عن الابن.

وصورته في علامة الحقيقة، أنّ الابن حقيقة في الأعم لايصحّ سلبه عن ابن الابن، و كلّما لايصحّ سلبه عن ابن الابن فهو داخل و مندرج فيه، فينتج أنّ ابن الابن مندرج في الابن، و كيف كان، فهذا واضح في موارد الحمل المتعارف.

و أمّا في موارد الحمل الذّاتي، ففي علامة المجاز فيها يتصور قياس بأن يقال مثلاً: الأسد موضوع للحيوان المفترس، يصح سلبه عن الرجل الشجاع، و كلّما صحّ سلبه عن الرجل الشجاع، فهو غيره، فينتج أنّ الرجل الشجاع غير الأسد، و أمّا في علامة الحقيقة، فلم يتعقل له صورة أصلاً.

و كيف كان، فالحق اختصاص التوجيه المذكور بموارد الحمل المتعارف، التي يشك فيها في الاندراج، و عدمه، لاغير، و أمّا في موارد الحمل الذاتي فلا، لاختصاص التوجيه بما إذا كان الشك في المعنىٰ المبحوث عنه مسبّباً عن الغفلة في المعنى المعلوم، كما في موارد الحمل المتعارف، و أمّا في موارد الحمل الذّاتي، فلايعقل أن يكون شكه مسبباً عن الغفلة عما ذكر، لعدم الارتباط بينهما بوجه، فإنه إذا شك في كون الفضة معنى حقيقياً للعين بالعنوان المستقل، لابعنوان كونه فرداً من معناه، فلايعقل أن يكون منشأ الشك الغفلة عن وضعه للذّهب.

هذا، و منها: أي من وجوه دفع الدور ما قرّره الشيخ[1] محمد تقي (قدس سره) مما يرجع حاصله إلى قياس ما نحن فيه بالقياس في الشكل الأوّل، والتفرقة بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل، ولعلّه راجع إلى ما قرّرناه فراجع، فلانطيل الكلام بذكره.

ثم إنّه قد أُورد على كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة بوجهين:

أحدهما: ما ذكره الشيخ محمد تقي[2] (قدس سره) و حاصله: إنّ المحكوم عليه بعدم صحة سلبه، لابدّ أن يكون معنى اللّفظ، ضرورة صحة سلب اللّفظ عن المعاني بأسرها، فحينئذ إن كان المراد باللّفظ الواقع في الموضوع، و هو الذهب مثلاً، هو عين

(١) هداية المسترشدين: ٤٩ ــ ٥٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٨، ٥٠.

المعنى المحكوم بعدم صحة سلبه عنه، فيلزم اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، ـ فلم ـ يبق ـ حينئذ ـ حمل حتى يدّعى عدم صحة نفيه ضرورة عدم صحة حمل الشيء على نفسه، فلا يجوز الحكم بعدم صحة سلبه، لأنه في معنى إثبات الحمل، وقد عرفت امتناعه.

و إن كان المراد باللّفظ ـ في الموضوع ـ غير المعنى المحكوم بعدم صحة سلبه عنه، فلايثبت به الوضع لذلك الموضوع، فإنّ ثبوته لمعنى لايقتضي ثبوته لمعنى آخر متحد معه في الوجود.

ألا ترى أنّ الإنسان متحد مع الضاحك في الوجود، لتساويهما في الصدق، ولايصح سلبه عنه أيضاً، و مع ذلك استعمال لفظ الإنسان في الضاحك مجاز قطعاً.

و هكذا الكلام في العامين المطلق كما سيجيء توضيحه ـ أيضاً ـ في الوجه الثاني من الإيراد، فلا يجوز كون عدم صحة السلب علامة لعدم جريانها فيما يفيد الوضع، و هو صورة اتحاد الموضوع والمحمول، و عدم إفادته له فيما يجدي، كما في المتساويين والعامين المطلق.

الثاني: ما ذكره التفتازاني في شرح الشرح[1]، و هو أنّ علامة الشيء لابد أن تكون من خواصه، وعدم صحة السلب ليس كذلك، لوجوده في بعض الموارد، الذي نعلم بعدم ثبوت الوضع للموضوع، كما في المتساويين، كالانسان والضاحك، والانسان والناطق، و كما في الكلي والفرد، كالإنسان وزيد و عمرو و بكر و هكذا، أوالحيوان والانسان، فإنّه لايجوز سلب أحد المتساويين عن الآخر، و كذلك سلب الكلي عن فرده، مع أنّ الوضع الثابت للكلّي منفيّ في الفرد قطعاً، و استعمال اللّفظ الموضوع للكلّي مجاز فيه بلا شبهة، وكذا استعمال اللّفظ الموضوع لأحد المتساويين في الآخر، لعدم الرّيب في مجازيته، فيثبت أنّ عدم صحة السلب أعم من الوضع، فلايكون دليلاً عليه، و علامة له.

ولأجل هذين الإيرادين اقتصر بعض بذكر صحّة السلب، وجعلها علامة وحدها، و ترك عدم صحة السلب كالعضدي، و لعلّه وافقه بعض آخر أيضاً.

هذا، والجواب عن الأول: فأوّلاً بالحل.

و بيانه: أنّ امتناع الحمل مسلّم فيما إذا اتّحد الموضوع والمحمول من جميع الجهات، و أمّا إذا اختلفا من وجه، فلا، و إن كانا راجعين في الواقع إلى عنوان واحد،

---

(١) شرح الشرح: مخطوط.

و حاكيين عنه، ولاريب أنّ ما نحن فيه، أعني معنى اللّفظ، والمراد باللّفظ الواقع في الموضوع، و إن كانا راجعين إلى حقيقة واحدة في نفس الأمر، إلاّ أنّهما مفهومان متغايران يحكي كل منهما عمّا يحكي عنه الآخر، وهو الحقيقة الوحدانية، و منتزعان منها بتأويل كل منهما بالمعنىٰ، أو بالمسمّىٰ، أو بالمنفهم من اللّفظ عند أهل اللسان، فيكون حاصل التأويل أنّه ليس أن لايكون معنى العين معنى الذّهب أو مسمّاه مسمّاه، أو المنفهم منه المنفهم منه، ولاريب أنّ معنى العين باضافته إلى العين، غير معنى الذهب باضافته إليه، و كذلك المسمّى والمنفهم عرفاً، فإنّه باضافته إلى كلّ واحد منهما مغاير له مفهوماً، باعتبار اضافته إلى الآخر.

نعم الممتنع هو أن يراد من العين معنى الذّهب بعينه، و من الذهب كذلك، فإنّ حاصل الحمل ــ حينئذ ــ يصير أنّ الذهب ذهب، و نحن لانقول بإرادة معنى العين بعنوان كونه الذهب، ولا بإرادة معنى الذهب بعنوان كونه الذهب، بل نقول: بإرادتهما منهما بعنوان المسمّىٰ أو المعنى، أو المنفهم، كما عرفت، فحينئذ، فلاريب في تغايرهما، فيصحّ الحمل بهذا الاعتبار.

و أمّا قوله: إنّه إن كانا متغايرين، فلايثبت الوضع لهذا الموضوع، فهو بإطلاقه محال، فإنّه مسلّم فيما إذا كان التغاير بينهما في الحقيقة والهويّة، بأن كان كل من الموضوع والمحمول حاكياً عن حقيقة غير ما يحكي عنها الآخر، كما في المتساويين والعامين المطلق.

و أمّا فيما إذا كان التغاير بالاعتبار، و بملاحظة التصوّر الذهني، مع اتحادهما في الحقيقة، كما فيما نحن فيه، فلا يعقل ثبوت حكم لأحد هما، بدون ثبوته للآخر، إذ المفروض كونهما حاكيين عن أمر واحد، و حقيقة واحدة.

فإذا ثبت الوضع لأحدهما فهو في الحقيقة ثابت لهذه الحقيقة الوحدانية التي هي متحدة مع الآخر أيضاً في الواقع، و مغايرة له بالاعتبار الذهني الموهوم.

و بعبارة أُخرى: المفروض أنّ المراد بأحدهما عين المراد بالآخر، فثبوت الوضع لأحدهما عين ثبوته للآخر، و إلاّ فالتغاير أمر اعتباري التجأنا إليه لتصحيح الحمل.

و إن شئت التوضيح لما حققنا، فلنأتيك بذكر مقدمة ليرتفع بها الإجمال، ويتّضح الحال: و هي أنّ كل قضية حملية، لابدّ فيها من مغايرة ما بين الموضوع والمحمول، لئلاّ يلزم حمل الشيء على نفسه، و من اتّحاد ما بينهما، لئلاّ يلزم حمل الشيء على المباين له، إذ الحمل معناه الحكم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فمع عدم الاتحاد من

وجه، كيف يجوز الحكم باتحادهما؟!

ثم إنّ الاتحاد والتغاير المعتبرين في القضية لايجوز كونهما من جهة واحدة للزوم التناقض، فلابدّ من الاختلاف في جهتيهما و طرفيهما، ولاريب أيضاً أنّ ظرف الاتحاد، إمّا الوجود ذهناً، أو خارجاً، و إمّا نفس الأمر، فإنّ الاتحاد النفس الأمري غير الاتّحاد الوجودي، فإنّه لم يؤخذ فيه الوجود شرطاً، أو شطراً أصلاً، و أمّا ظرف التغاير المعتبر، فهو منحصر في الوجود الذّهني، أو النفس الأمري، و أمّا التغاير في الوجود الخارجي، فلمّا كان يلزمه التغاير في الذهن، و نفس الأمر، فهو خارج عن التغاير المعتبر فيما نحن فيه، لاستلزامه التباين بين الموضوع والمحمول في جميع الجهات المانع عن الحمل، فلذا لايجتمع مع الاتحاد في الذهن، أو نفس الأمر.

فعلى هذا، فيصير الأقسام الصّحيحة من الأقسام المتصورة في القضية الحملية منحصرة في ثلاثة:

الأوّل: اختلاف الموضوع والمحمول ــ في نفس الأمر ــ المعبّر عنه بالحقيقة والهويّة، وفي ــ الوجود الذهني ــ المعبر عنه بالمفهوم، مع اتحادهما ــ في الوجود الخارجي ــ المعبّر عنه بالمصداق، و ذلك في القضايا الخارجية، كقولنا: النّار حارّة، والشّمس مضيئة، والقمر منير، والكوكب طالع، والسقمونيا مسهل، والسّم مهلك، والفاكهة الفلانية حامضة، أو حلو، أومرّ، و غير ذلك من القضايا التي لااتحاد بين الموضوع والمحمول فيها في نفس الأمر والحقيقة، ولا في الذهن، و إنّما الاتحاد بينهما في الخارج فقط، ضرورة عدم لزوم تلك المحمولات من الحرارة، والإضاءة والإنارة، والطلوع، والإسهال، والإهلاك، والحموضة، لموضوعاتها في الذّهن، و عدم اتحادها معها في الحقيقة والهويّة، فإنّ لكل واحد منها حقيقة مغايرة 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: الأربعة ضِعف الاثنين، والانسان حيوان ناطق، أو بشر، والحمار حيوان ناهق، والأسد حيوان مفترس، وغير ذلك من التعاريف اللفظية المقصود بها شرح الاسم، أي بيان مسمى الموضوع في القضية فإنّ الموضوع والمحمول فيها متحدان في الخارج و نفس الأمر، واختلافهما إنّما هو في المفهوم و في الذّهن بتأويل المراد من كل منهما بالمسمّىٰ بهذا اللّفظ، أو بمعنى هذا اللّفظ، أو بالمنفهم منه، فاختلافهما حينئذ بالإضافة والتخيل الذهني.

الثالث: اختلافهما في نفس الأمر والخارج كليهما، مع اتحادهما في الذّهن، ذلك في القضايا الذهنية، كقولنا: الإنسان نوع، أو كلّي، والحيوان جنس، أو كلّي، وأمثالهما، مما كان المحمول فيها من الأمور التي لا وجود لها إلاّ في الذهن.

فإذا عرفت هذه فاعلم: أنّ القضية الحملية إذا كانت من القسم الأوّل، أو الثالث فثبوت وصف أو حكم لواحد من مفهومي الموضوع والمحمول لايقتضي ثبوتها لمفهوم الآخر، لاختلاف كلّ من المفهومين بحسب نفس الأمر، و كون كل منهما لحقيقةٍ، و مرآة لها غير الحقيقة التي يحكي عنها الآخر، فعدم اقتضاء ثبوت الوضع للمحمول في قضية عدم صحة السلب، ثبوته للموضوع فيما إذا كانا من قبيل المتساويين أو العامّين المطلق لذلك.

و أمّا إذا كانت القضية من القسم الثاني، فلا يعقل الانفكاك بين ثبوت حكم أو وصف لأحدهما، و بين ثبوتها للآخر، لكون كل منهما عين الآخر بحسب الحقيقة، و كونهما مفهومين مختلفين إنّما هو باعتبار ملاحظة الأمر الخارج عن الحقيقة، وانتزاعهما من الاعتبار الخاص، لتصحيح الحمل، ولاريب أنّ ثبوت الحكم لأحدهما ليس بعنوان هذا العنوان المنتزع، بل بعنوان حقيقته و هويّته، والمفروض اتّحاد حقيقتهما، فثبوت حكم أو وصف لأحدهما عين ثبوته للآخر لذلك.

وقد عرفت أنّ الذي يدعيه من كون عدم صحّة السلب علامة للوضع فيه، هو هذا القسم من الحمل، فإذا ثبت وضع العين للذّهب، أعني الجسم الخارجي المخصوص المقابل لمعنى الفضّة، فبعدم صحة سلبه بتأويله إلى مسمّى العين، لتصحيح الحمل على الذهب بتأويله إلى مسمّاه يثبت اتحاد حقيقتهما، فيكون المسمّى بالذّهب عين المسمّى بالعين، فيثبت أنّ العين موضوع لما وضع له الذهب. هذا جواب بالحل والتحقيق.

و أمّا ثانياً: فبالنقض بجميع التعاريف اللّفظية، فإنّه لو كان المراد بالموضوع فيها غير ما أريد من المحمول، فلايكون هذا شرحاً للاسم، إذا المقصود منها ذلك، كما أشرنا إليه، فإنّ شرح الاسم عبارة عن بيان المسمّى، ولاريب أنّه لايجوز بيان شيء بشيء مباين و مغاير له، فمقتضى ذلك عدم ثبوت المسمّى بهذا الحمل في تلك القضايا، و إن كان المراد بالموضوع عين ما أريد من المحمول، فيمنع ذلك من الحمل، فكلما يُجيب هذا المورد عن الإشكال هنا، فليُجب به عما نحن فيه، لاتحاد الموردين

في مناط الإشكال.

و أمّا الجواب عن الوجه الثاني، المحكي عن التفتازاني: فبأنه إنْ كان مراده بعدم صحة سلب الكلي عن الفرد وعدمها بالنسبة إلى الفرد بخصوصيته و ملاحظة فرديّته، فنمنع الصغرى، أعني عدم صحة السلب، لجواز السلب حينئذ قطعاً و إن كان مراده عدم صحة السلب عنه، مع قطع النظر عن خصوصيته و تعريته عن ملاحظة الفردية، فالصغرى مسلمة، لكن الكبرى ممنوعة، أعني عدم كون عدم صحة السلب ــ حينئذ ــ علامة للحقيقة، إذ لاريب أنّ الفرد إذا عري عن الخصوصية، فهو عين حقيقة الكلّي، والمفروض كونه حقيقة، فيكون الفرد بهذا الاعتبار حقيقة بلاشبهة.

و أمّا ما ذكره من عدم صحة سلب الشيء عن مساويه، ففيه أنّا نمنع الصغرى، لجواز السلب قطعاً، فإنّ الضاحك غير الإنسان بلاشبهة، والاتّحاد في الوجود الخارجي لايمنع من السلب، فإنّه بالنظر إلى نفس الأمر.

هذا، و لقد أجاب الشيخ محمد تقي (قدس سره) عن الوجهين بما يوجب ذكره الطول المخل، فان شئت راجع[1].

لكنّه قدس سره لم يذكر الوجه الثاني من الإيراد، بل ذكر الوجه الأوّل، فأجاب عنه بما يرجع إلى الجواب عنه و عن الثاني.

و من الطرق العقلية العلمية، الإطراد، و عدمه:

أمّا الأوّل: علامة الحقيقة. والثاني: علامة المجاز.

و موردهما: ما إذا استعمل لفظ في مورد باعتبار كون ذلك المورد فرداً من كلي، مع العلم بعدم وضع اللّفظ لهذا المورد، و أنّه لولا ملاحظة كونه فرداً من ذلك، لما جاز استعمال اللّفظ فيه أصلاً، لكن حصل الشك في أنّ ذلك المعنى الكلي الذي هو ملاك جواز استعمال اللّفظ في هذا المورد، هل هو معنى للّفظ؟ فيكون المورد من أفراد المعنى الحقيقي، أو أنّه معنى مجازي له؟ كنفس المورد و واسطة في جواز استعمال اللّفظ في المورد، إمّا من باب إطلاق الكلي على الفرد، و إمّا من باب الاستعمال في خصوص الفرد على القول بجوازه، كما هوالمشهور، فيكون المورد من أفراد المعنى المجازي، فطريق إعمال الأمارتين ـ حينئذ ـ، الفحص عن الأفراد الأُخرى، المشاركة لهذا المورد في

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٩ ــ ٥٠.

ذلك المعنى العام الذي هوملاك جواز استعمال اللّفظ فيه، فإن علم جواز استعمال اللّفظ فيها أيضاً بالاعتبار المذكور، بحيث لايختص الاستعمال بهذا الاعتبار ببعضها دون بعض، بل أينما وجد ذلك الكلي يَجُزْ استعمال اللّفظ باعتباره، فذلك هو معنى الاطّراد، فيكون هذا دليلاً على وضع اللّفظ لذلك المعنى العام، و كون المورد من أفراد الحقيقة، و إلّا — بأن علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور ببعضها، أو تخصيص المورد المذكور فقط، فذلك هو معنى عدم الاطراد، — فيكون دليلاً على مجازيّة اللّفظ في المعنى العام، و كون المورد من أفراد المعنى المجازي.

و مثّل السيّد عميد الدين[1] للأوّل بلفظ العالم، لجواز استعماله في كل من تلبس بالعلم.

والعضدي[2] للثاني بإسأل القرية، لعدم جواز إسأل البستان.

و في كل من المثالين نظر:

أمّا الأوّل: فلأن المراد والغرض من اطراد استعمال العالم في كل من تلبس بالعلم، إمّا أن يكون استكشاف حال معناه الهيئي، و إمّا أن يكون استكشاف حال معناه المادّي.

فعلى الأوّل، فلاريب أنّه ليس لخصوص هيئة العالم وضع، كما هو المشهور، حتى يراد بذلك استكشاف المعنى الذي وضعت له تلك الهيئة العارضةعلى تلك المادة المخصوصة، بل الموضوع في المشتقات هي الهيئة الكلية الصادقة على الجزئيات الإضافية العارضة للمواد الخاصّة، كالعالم، والضارب، والقائل، والقاتل، و غير ذلك من الجزئيات الإضافية، و تلك الهيئة هي زنة الفاعل.

فإن أراد كون اطّراد العالم في مصاديقه علامة لكون الهيئة الكلية موضوعة لمطلق من تلبّس بالمبدأ؛ ففيه أنّ العالم بجميع جزئياته، مورد واحد من تلك الهيئة، وجواز استعمال الهيئةفي تلك المادة المخصوصة، ولو في جميع جزئياتها الحقيقية من تلك

---

(١) منية اللبيب مخطوط في علائم الحقيقة والمجاز واليك لفظه: و من الادلّة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعيّن الاطّراد كالعالم فانه لماصدق على كلّ ذي علم حقيقة صدق على كل ذى علم أنّه عالم وهو معنى الاطّراد.

(٢) شرح المختصر للعضدى مخطوط في مباحث الحقيقة والمجازواليك لفظه و منها عدم اطراده بان يستعمل لوجود معنى في محلّ ولايجوز استعماله في محلّ آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كماتقول(واسأل القرية)لأنّه سؤال لاهلها ولاتقول إسأل البستان و إن وجد فيه ذلك و هذا لاينعكس أى ليس الاطّراد دليل الحقيقة فانّ المجاز قد يطّرد كالاسد للشّجاع.

المادة لايثبت الاطراد، حتى يكون دليلاً على وضعها لمطلق من تلبس بالمبدأ؛ بل لابدّ في ثبوته من إحراز جواز استعمالها في المعنىٰ المفروض في سائر جزئياتها الاضافيه 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، و مصاديقها، فعلى هذا كان ينبغي أن يمثّل لذلك بزنة الفاعل، لا بالعالم، و يقال: إنّ استعمالها في المعنى المذكور مطّرد في جميع مواردها، و مصاديقها من الجزئيات الإضافية.

نعم لو كان مذهبه ما اختاره الشيخ محمد تقي[1] قدسّ سرّه- من أن الموضوع في المشتقات كلّ واحد من الجزئيات الإضافية، والموضوع له فيها من تلبس بمبدأ خاص من مبادئها المخصوصة- لكان التمثيل متّجهاً، إلاّ أنّ الظاهر انفراد الشيخ المذكور قدّس سرّه بهذا المذهب، و موافقة السّيد للمشهور.

و أمّا على الثاني: فلأنّ الذي ينبغي التمثيل به، إنّما هو لفظ العلم، لاالعالم، لأنّ مادّة العلم الموجودة في ضمن العالم، مورد واحد من موارد استعمال لفظ العلم، فلايكفي ثبوت الاطّراد في مورد خاص منه بالنسبة إلى مصاديق ذلك المورد، فإن تلك المادّة في ضمن تلك الهيئة الخاصة، اي هيئة العالم، جزئيّ من الجزئيات الإضافية لمادّة العلم المطلقة، فحينئذ كان ينبغي أن يمثّل بلفظ العلم، و يدّعي ثبوت الاطراد فيه باعتبار استعماله في مطلق الاعتقاد الجازم، الأعّم من الاعتقاد المتعلق بالمسائل الفقهية، او الأُصوليّة، و من اعتقاد غيرها في ضمن كلّ واحد من الهيئات، و مجرّداً أيضاً، و بالنسبة إلى كل واحد من المعلومات، سواء كانت من المسائل الفقهية، او الأُصوليّة، أو العربية، أو غيرها، مع أنّ هذا بهذا التوجيه أيضاً خارج عن مورد الاطراد على التحقيق، لما قد عرفت من أنّه فيما إذا علمنا بعدم وضع اللّفظ لخصوص مورد من الموارد، و إنّما شككنا في وضعه للمعنى العام و عدمه، ولاريب أنّ الشك في كون لفظ العلم موضوعاً لمطلق الاعتقاد الجازم، أو للاعتقاد الجازم بمسائل صناعة خاصة، يرجع إلى أن الموضوع هو الكلّي، أوالفرد الخاصّ منه، فيكون شكاً في وضع اللّفظ للمورد الخاص، و عدمه.

و من هنا ظهر خروج مطلق المورد عن محل الإطراد، و عدمه، لأنّ الشك في

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٦، فى تقسيم الوضع باعتبار الموضوع.

جميعها من هذا القبيل، و اختصاصها بما إذا كان اللّفظ موضوعاً بالوضع العام، كما في جميع هيئات المشتقات من الأفعال، و أسماء الفاعل، والمفعول، والصفات المشبهة، وكانوضعه قريباً من الوضع العام و متشبّهاً به كما في المجازات، و كيف كان، فموردهما الأوضاع النوعية لا الشخصية.

أقول: لايخفى ما في تعيينه دام عمره مورد الاطراد وعدمه فيما ذكره، لأنّا لم نجد منهم من يفسّره بما قد فسّره، بل كل من راجعنا كلامه هنا، رأيناه مفسراً للاطراد باستعمال اللّفظ في المعنى المفروض، أين ما وُجد هذا المعنى، بحيث لايختص استعماله فيه بحال دون حال، أو مورد دون مورد، ولاريب أن الاطراد بهذا المعنى لايختص بالهيئات، بل يجري في المواد أيضاً، بل يجري في المعاني الجزئية أيضاً، كما هو ظاهر كلام الشيخ محمد تقي (قدس سره)[1]، بل صريحُهُ في بيان معنى الاطراد، و هو أعني كلامه الذي يدل عليه صريحاً، قوله (قدس سره) و يصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كليّاً من غير اختصاص له ببعضها.

هذا مضافاً إلى أنّ الدليل الذي ذكره المثبتون لكون الاطراد دليلاً على الوضع جار في جميع الموارد، و تصوير الاطراد في المعنى الجزئي بأن نرى أنّ لفظاً يستعمل في معنى جزئي في مورد، فنشك في أنّ هذا اللّفظ علم لهذا المعنى الجزئي، أو المستعمل فيه مجازٌ، باعتبار وجود صفة فيه حال الاستعمال تكون هي علاقة بينه و بين المعنى الحقيقي للّفظ، فإذا رأينا استعماله فيه ــ أيضاً ــ 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 أنّه استعمل فيه مجازاً باعتبار الشجاعة، أو أنّه علم له، و موضوع له بوضع آخر، فحينئذ إذا رأينا استعماله فيه بعد زوال الشجاعة منه ــ أيضاً ــ فيثبت اطراده فيه، فيكون دليلاً على كونه علماً له.

نعم اختلف القائلون بكون الاطراد دليلاً في أنّه دليل مطلقاً، أو في بعض الموارد، وهذا لادخل له باختلاف معنى الاطراد.

هذا كله مضافاً إلى أنّ مافسره من مورد الاطّراد، لايشمل المبهمات، كما لايخفى، لكون المصاديق فيها معاني حقيقية.

---

(١) هداية المسترشدين: ٥٢.

و كيف كان، فالأولى، بل المتعين إحدى العبارات المعروفة من الأعلام لاتحاد مفادها:

منها: ما ذكره الشيخ محمد تقي[١] (قدسّ سرّه) من أنّ المراد به معنى الاطراد، اطراد استعمال اللّفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات، بحيث لايختص جوازه بمقام دون آخر، و صورة دون أخرى، و يصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى، إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها. انتهى.

فظهر مما ذكرنا و حققنا ضعف إخراجه (دام عمره) التمثيل بلفظ العلم أيضاً عن محل الاطراد.

هذا كله في المثال الأوّل للعميدي (قدسّ سرّه).

و أمّا المثال الذي ذكره العضدي: فتوضيح النظر فيه بعد استظهار مراده، أنّه في مثل إسأل القرية أقوال ثلاثة:

الأوّل: بقاء السؤال والإسناد على حقيقتها، و ثبوت التجوز في لفظ القرية بإرادة الأهل منها، لعلاقة المجاورة.

الثاني: بقاؤها 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، فكأنّه قال: ترجّ القرية.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجه الأوّل مقطوع العدم، لعدم كونه مراداً له، لعدم صلاحيته لقوله، لعدم جواز إسأل البستان، فلوكان المراد إثبات عدم اطراد القرية في الأوّل، لوجب ذكر لفظ القرية في مورد النقض، بأن يقال: إنّ القرية مجاز في الأوّل، لعدم اطراده في مثل: اضرب القرية، أو باعت القرية، أو آجرت القرية، و نحوها، مما كان لفظ القرية فيه مذكوراً.

و أما الثاني: فالظاهر عدم جوازه عنده، فالظاهر هو الوجه الآخر. فنقول: حينئذ: إنه لايخفى أنه إمّا عين المجاز في الاسناد، أو قريب منه في الإسناد عند من لايرى جوازه في الإسناد هذا.

---

(١) هداية المسترشدين: ٥٢.

أقول: لايخفى ما في هذا الاشكال من الوهن والركاكة؛ لأنا لم نتعقل أنه كيف يصير عينه أو قريباً منه، مع أنّ المعنى الذي ذكره عند التجوز فيه معنى تام مستقل، لايرتبط بالمجاز في الاسناد في شيء، لأنه لاريب في صحة إرادة المعنى المذكور من السؤال، ومع إرادتها لا تكون النسبة ثابتة لغير ماهي له.

هذا، ثم إنه بعدما عرفت معنى الاطراد وعدمه، ومورديهما، فاعلم أن الأقوال في كونهما علامتين وعدمه ثلاثة:

الأول: أنهما علامتان. الثاني: عدم كون شيء منهما علامة. الثالث: التفصيل. ثم إن المفصلين بين قولين:

احدهما: كون الاطّراد دليلاً على الحقيقة، وعدم كون فقده دليلاً على المجاز، من هؤلاء السيد عميد الدين[١]، فلذا اقتصر بذكر المثال للاطراد بلفظ العالم، ومنهم العلامة في ظاهر التهذيب[٢]، ومنهم الغزالي على ما حكى عنهم.

وثانيهما عكس ذلك، وهذا لجماعة من الخاصة والعامة، منهم الآمدي في الإحكام[٣]، والحاجبي[٤]، والعضدي[٥]، وشيخنا البهائي[٦]، وظاهر العلامة (رحمه الله) في النهاية[٧] على ما نسب إليهم، ولهذا اقتصر العضدي بذكر مثال عدم الاطراد.

حجة القول الأول من التفصيل؛ أما على كون الاطراد دليلاً على الوضع، فهو ما ياتي في حجة القول المختار، وأما على عدم كون فقده دليلاً على المجاز، فلوجوده في بعض الموارد، مع القطع بكون المورد معنى حقيقياً، كما في لفظ رحمان لعدم جواز استعماله في

---

(١) منية اللبيب: مخطوط. في علائم الحقيقة والمجاز اليك لفظه: ومن الأدلة على كون اللفظ حقيقة فى المعنى المعين الاطراد كالعالم.

(٢) تهذيب الاصول: ١ في البحث الرابع فى الفرق بين الحقيقة والمجاز واليك نصه: والاطراد دليل الحقيقة، فان العالم لما صدق على كل ذي علم حقيقة صدق على كل ذى علم.

(٣) الإحكام في اصول الأحكام: ٣٠، حيث قال ما لفظه: ومنها أن لايكون اللفظ مطرداً في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغه والشارع من الاطراد. وذلك كتسمية الرجل الطويل النخلة، اذهو غير مطرد في كل طويل.

(٤) مختصر ابن الحاجب: مخطوط.

(٥) في حاشيته على شرح المختصر: مخطوط، واليك لفظه: قال: ومنها عدم اطراده بان يستعمل بوجود معنى في محل ولايجوز استعماله في محل آخر ــ الى ان قال: ــ وهذا لاينعكس، أي ليس الاطراد دليل الحقيقه.

(٦) في زبدة الاصول: في علائم المجاز عند قوله: وقد تعرف بالسلب ولا دور، وبعدم اطراده ولاعكس.

(٧) نهاية الوصول الى علم الاصول: مخطوط، انظره عند قوله (قدسره): السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز.

غيره تعالى، مع كون غيره أيضاً معنى حقيقياً، و كما في لفظي الفاضل والسخي، لعدم جواز استعمالهما فيه تعالى، مع أن استعمالهما فيه حقيقة، و كما في القارورة لعدم جواز استعماله في غير الزجاج، مع كونه حقيقة في الغير، و كذلك لفظ الدابّة لعدم جواز استعماله في غير ذات القوائم، مع كونه حقيقة فيه أيضاً، فإذن لايختص عدم الاطراد بالمجاز، فلايكون دليلاً عليه.

حجة 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، و أما على كون فقده دليلاً على المجاز، فهو مايأتي في القول المختار.

حجة القول الثاني: على مانسبت إلى السيد الكاظمي الشارح للوافية [١] إنّما هو انتقاض كل من العلامتين بما عرفت.

والمختار من الأقوال هوالأوّل، وفاقاً لجمع من أعلام المتأخرين، و من المتقدمين على الظاهر، و أيضاً الأقوى أنهما علامتان علميتان لاظنيتان.

لنا على كون الاطراد علامة قطعية للوضع، أن ملاك جوازالاستعمال إمّا الوضع، أو العلاقة، ولاريب أنه مع تحقق الوضع، فهوعلة تامة لجواز الاستعمال أينما وجد، و أما العلاقة لما لم يكن لها انضباط، بل تختلف باعتبار اختلاف الموارد، حيث إن المعتبر منها هي العلاقة التي لايستكثرالعرف استعمال اللّفظ 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 لو لم يحصل العلم من الاطراد يلزم تخلف المعلول عن العلة، و هو محال.

و من هنا ظهر عدم كون الاطراد علامة قطعية لعدم الوضع، إذ مع وجود

---

(١) الوافي في شرح الوافية المخطوط: حيث قال في مبحث الوضع، و أمّا الاطراد فهوان يكون المعنى الذي باعتباره صحّ الاستعمال، وذلك كالضّارب صح استعماله في زيد الضارب مثلاً، إلى ان قال: ويكفي هذا القدر في نقض طرد هذه العلامة، فان قلت: ليس نسبة أسد... قلت: إنّ الذين فرّدوا هذا الاصطلاح، وجعلوا الاطراد علامة للحقيقة، انّما أرادوا به اطّراد المصحّح للاستعمال وليس هو في المجاز الآنوع العلاقة وهي غير مطردة كما عرفت.

ويمكن ان يكون هذا المطلب أيضاً في كتابه المسمى بـ (المحصول في علم الاصول) المخطوط.

الوضع لايعقل عدم الاطراد، كما عرفت، فيكشف ذلك عن عدم وضع اللّفظ للمورد، فإنّ انتفاء المعلول يستلزم انتفاء علته عقلاً.

و أمّا الجواب عن النقض على عدم الاطراد بلفظ رحمان، والفاضل، والسخي، و غيرها، مما عرفت، فما ذكره الآمدي[1] في الإحكام مما حاصله أن عدم الاطراد في الأمثلة المذكورة لأجل المنع الشرعي في الثلاثة الأول، و للمنع العرفي في الأخيرين.

لكن فيه: أنّه إن كان المراد بالمنع الشرعي حرمة إطلاق رحمان على غيره تعالى، و حرمة إطلاق الفاضل، والسخي عليه تعالى، فلاريب أنّها لا تمنع من جوازالاستعمال، وصحته عرفاً، و إن أراد به عدم صحة الاستعمال شرعاً، بمعنى أنّه نقل سبحانه لفظاً من معناه اللغوي العام إلى ذاته المقدسة، و هجر عن معناه الأوّل، و هذا إنّما يتمّ في لفظ (رحمن) دون غيره، و إن وجه غيره بأنّ إطلاق وصف عليه سبحانه تعالى موقوف على العلم بحصول المبدأ في ذاته المقدسة، فلما لم يمكن للممكنات العلم بذاته تعالى بما هي عليه، فلايجوز لهم إطلاق وصف عليه من دون وصول إطلاقه منه تعالى، لعدم إحراز المبدأفيه سبحانه تعالى.

ففيه: أنّ هذا يرجع إلى اشتراط إحراز معنى اللّفظ في مورد الاستعمال، إذ بدونه يكون الإطلاق كذباً قبيحاً، و محرّماً عقلاً و شرعاً، ولاريب أنّ المنع بهذا الاعتبار لايختص بما ذكر، بل يجري في جميع الألفاظ في جميع الموارد، فإنّ إطلاق الفاضل، والسخي، و غيرهما من الألفاظ على أحد من دون العلم بحصول المعنى للمورد يكون ممنوعاً بهذا الاعتبار.

و أمّا المراد بالمنع العرفي في الأخيرين، فإن كان مع فرض بقائهما على معناهما الأصلي، فلايعقل كونه مانعاً عن صحة الاستعمال، لأنّ الوضع علّة تامّة لها، و إن كان مع فرض هجرهما عن المعنىٰ الأصلي، فهو متّجه، لكن لالمنع العرف، بل لعدم المصحح حينئذ. اللهم إلاّ أن يكون المراد بالمنع العرفي نقلهم اللفظ عن المعنى الأصلي، فإنه إيجاد للمانع عن صحة الاستعمال، فيكون منعاً بهذا الاعتبار.

هذا، والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ لفظ(رحمن) على وزن فعلان، و هذا الوزن في الأصل لمن تلبس بالمبدأ، فالرحمن على هذا معناه الذات المتلبس بالرحمة، فنقول

---

(١) قال فى الاحكام: ٣٠، قلنا امّا الاشكال الاوّل فقد اندفع بقولنا اذالم يوجد مانع شرعى ولا لغوى و فيما اورد من الصور قد وجد المنع ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها.

حينئذ إنّه إن ثبت نقل خصوص لفظ (رحمان) عن هذا المعنى الأصلي إلى خصوص ذاته المقدّسة، بحيث هجر عنه، فلاريب حينئذ في عدم جواز استعماله في غيره تعالى، لعدم المصحح له حينئذ، فحينئذ نمنع استعماله في غيره تعالى حقيقة، بل مجازاً قطعاً، فعدم الاطراد ــ حينئذ ــ لذلك، فيكون أمارة على المجاز، فلاوجه للنقض به، وإلاّ فلاريب في صحة استعماله في غيره لوجود علتها، والمنع الشرعي تعبّداً لايوجب أن يكون الاستعمال غلطاً عند العرف، فإذن نمنع عدم اطراده في غيره تعالى، بل نقول باطراده ـ حينئذ ـ فلانقض.

وأمّا لفظ الفاضل، والسخي، فالجواب عن النقض بهما:

أمّا أوّلاً: فبمنع المنع الشرعي من استعماله فيه تعالى، بل وجدنا في بعض الأدعية استعمال الفاضل فيه تعالى، وكذا وجدنا استعمال ذي السخاء فيه تعالى، كما في بعض فقرات الأدعية ياذا الجود والسخاء.

لايقال: إنّ إطلاق ذي السخاء عليه تعالى غير إطلاق السخي.

لأنّا نقول: إنّ وجه المنع من إطلاق السخي ليس إطلاقه عليه باعتبار هيئته، لإطلاق هيئة فعيل عليه تعالى في غير تلك المادة كثيراً، و إنّما هو من جهة المادة، فإذا ثبت إطلاق المادة و استعمالها فيه تعالى، يثبت جواز إطلاقها عليه في ضمن جميع الهيئات.

وأمّا ثانياً فعلى تسليم المنع فنقول: إنّه لايؤثر في عدم جواز الاستعمال عرفاً مع بقاء الوضع الأصلي فيهما فعدم الاطراد ممنوع والاطراد ثابت عرفاً، فيكون أمارة عليه.

و أمّا لفظا القارورة والدابّة، فالجواب عنهما، بمنع بقائهما على معناهما الأصلي، بل هما منقولان عرفاً، و مهجوران عن معناهما الأصلي، فيكونان في العرف مجازين في غير الزجاج، و ذات القوائم، فعدم الاطراد مسلّم، و يكون دليلاً على المجاز.

و أمّا الجواب عن النقض على الاطراد بما عرفت، فالتحقيق فيه أمّا في الكليات المستعملة في الأفراد:

فأوّلا: بالمنع من جواز استعمال اللّفظ الموضوع للكلي في خصوص فرد منه، ــ كما عرفت سابقاً ــ، لعدم الفائدة فيه، فاطراد الاستعمال بهذا المعنى ممنوع الجواز.

نعم المطرد هو إطلاق الكلي على الفرد من باب دالّين و مدلولين، ولاريب أن اللّفظ حينئذٍ مستعمل في نفس الكلي لاالفرد، فورود الاطراد نفس المعنى الحقيقي فلا نقض.

و أمّا ثانياً: فبالمنع من وقوع استعمال الكلي في الفرد، إذالقدر المعلوم من المحاورات العرفية إطلاق الكلي، و إرادة الفرد عنده، و أمّا إرادته من خصوص اللّفظ، فلم يعلم بوقوعها إلى الآن في مورد من المحاورات العرفية، فإذن كيف يمكن دعوى استعمالها ــ أى الكليات ــ في الأفراد فضلاً عن اطرادها.

و أمّا ثالثاً: فبالمنع من ثبوت الاطراد على تسليم الجواز والوقوع، إذ لاريب أنّ استعمال اللّفظ في خصوص المعنى المجازي يرجع إلى الحمل الذاتي، و ذلك لايصح في الكل والفرد، إلاّ إذا كان الفرد ممّا يمكن دعوى انحصار الكلي فيه ادّعاء، ولا يخفى أنّ تلك الدعوى لا تصحّ إلاّ إذا كان الفرد جامعاً لجميع صفات الكلي، ولاريب أنّه ليس جميع أفراد الكلي بهذه المثابة، ففي المثال الأوّل لايجوز ذلك بالنسبة إلى البليد، بل ينحصر مورده في الكامل في الإنسانية، فإذن لا اطّراد، فلانقض.

لايقال: هذا تسليم الاطراد بالنسبة إلى الأفراد الكاملة، فيردالنقض بالنسبة إليها.

لأنّا نقول: إنّ إرادة الأفراد الكاملة بعنوان الحصر الادّعائي، ليست من المجاز في شيء، بل الأفراد حينئذٍ معان حقيقية للّفظ، و هو مستعمل في حقيقته، و إنّما وقع التصرف في أمرٍ عقلّي، و هو دعوى كون الفرد الكامل عين الكلي.

و بعبارة أُخرى: إنّ اللّفظ مستعمل في الفرد الكامل بعنوان كونه نفس الكلي، الذي هوالمعنى الحقيقي لابعنوان كونه فرداً منه فلامجازية في اللّفظ أصلاً، فالاطراد حينئذٍ لذلك فلانقض على ذلك؛ لأنه لاريب في كون الاستعمالات ــ الواقعةعن خطأ في الموضوع له، كأن رأى شبحاً، فاعتقد أنّه الأسد، فقال رأيت أسداً، ثم انكشف أنّه الحمار مثلاً، أو غيره ــ حقيقةً، مع أنّ المستعمل فيه اللّفظ غير الموضوع له، فإن السرّ فيها أيضاً أنّه استعمل الأسد مثلاً في الحمار، بعنوان كونه الحيوان المفترس، لابعنوان كونه حماراً.

و أمّا في النقض باطراد استعمال الأسد في الشجاع، فبأن الاطراد، كما عرفت معناه جواز الاستعمال أينماوجد ملاكه، ولاريب أنّ ملاكه في مثل استعمال الأسد في الشجاع هي المشابهة، لاالشجاعة، فإنّ 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، ولاريب أنّ استعمال لفظ الأسد لايطرد في موارد هذا الملاك، لأن المشابهة لا تنحصر في الشجاعة، بل لها جهات أُخر كضخامة الجثّة، أو

بخر الفم، أو غير ذلك، فلو ثبت الإطراد في موارد ذلك الملاك، لجاز استعمال لفظ الأسد في كل ما يشابهه من وجه، ولو باعتبار الجثة، ولا ريب في انحصار الجواز بمورد خاص فيه و هو الشجاعة.

ولا يخفى أنّ ثبوت الاطراد في هذا المورد الخاص، لايكون اطراد الاستعمال في موارد ملاكه.

و كيف كان فاستعمال الأسد في هذا المورد الخاصّ بجميع جزئياته و إن بلغت ما بلغت، استعمال له في أحد موارد الملاك المذكور، فإنّ هذا المورد بجميع جزئياته مورد واحد منه.

و بعبارة أُخرى الشجاع مورد واحد من المشابه، و تعدّد جزئيات الشجاع لاتحتمله موارد المشابه.

وهذا نظير ما أوردنا على العميدي في تمثيله للاطراد بلفظ العالم، بناء على كون المراد به استكشاف حال زنة الفاعل، حيث قلنا: إنّ العالم بجميع أفراده مورد واحد من زنة الفاعل، لاجميع موارده، حتى يثبت الاطراد فيها بمجرد اطراد العالم في أفراده.

و من هنا ظهر ضعف تخيل أنّ المناط في استعمال الأسد في الشجاع هي الشجاعة، و هو مطّرد في موارده، فثبت التلازم والعلّية بين الوضع والاطراد وجوداً وعدما، فوجوده أمارة على وجوده و عدمه أمارة على عدمه.

ثم إنّك عرفت أنّ حاصل ما ذكره الآمدي[1] في الجواب عن الإشكال بمثل رحمان، والفاضل، والسخي، و غيرها، يرجع إلى أنّ العلاقة المعتبرة في تشخيص المجاز هو عدم الاطراد الناشئ من عدم الوضع، و أما إذا كان ناشئاً عن وجود المانع، مع وجود المقتضي، كما في الأمثلة المذكورة، فلايكون دليلاً عليه، فحينئذ يرد عليه مضافاً إلى ماتقدم، أنّ كون عدم الاطراد ــ بهذا المعنى ــ علامة للمجاز مستلزم للدور، إذ المفروض كونه علامة لعدم الوضع المعبر عنه بالمجاز، ولا تكون علامةً إلاّ إذا علم بكونه من جهة عدم الوضع، فيتوقف معرفة عدم الوضع على معرفة عدم الاطراد بالمعنى المذكور، و معرفته كذلك موقوفة على العلم بعدم الوضع، فيلزم الدور مصرّحاً.

هذا، ثم إنّ الأقرب عندي في تعريف الاطراد وعدمه، و بيان موردهما، هو ما ذكرته نقلاً عن الشيخ محمد تقي[2] (قدس سرّه) و هو المعتمد لجريان مناط الاعتبار في جميع

---

(١) الآمدى فى الاحكام: ٣٠ فى كلامه السابق في ص ١٢٢.

(٢) هداية المسترشدين: ٥٢، ثاني عشرها الاطراد و عدمه الخ.

مواردهما، و هوالملازمة بين الاطراد والوضع و تساويهما، و كذلك تساوي عدمه لعدم الوضع.

و ما عرفت من الإشكالات الراجعة إلى نفي التساوي بينهما، والتّساوي بين عدمه و عدم الوضع، فقد عرفت الجواب عنها بحذافيرها.

تمّ الكلام في العمدة من علائم الوضع و عدمه، و بقي الكلام في جملة منها سننبّه إلى بعضها أيضاً فيما يأتي.

و من الطرق العلميّة على ماختاره (دام عمره) اختلاف الجمع، فإنّه من الأمارات الدالة على نفي الوضع بالنسبة إلى القدر المشترك بين المعنيين، كما في (أمر) فإنّه إذا استعمل في الطلب يجمع على (أوامر) و إذا استعمل في الشأن يجمع على (امور) بحيث لايجوز إرادة عدد بالغ إلى مرتبة من مراتب الجمع ملفق من أفراد كلاالمعنيين، من صيغة أحد الجمعين، بأن أُريد بالأوامر فردان من معنى الطلب، و فردان أو فرد من الشأن، فذلك يكون أمارة على نفي وضع اللّفظ للجامع بين المعنيين، فيدور الأمر فيه بين الاشتراك اللفظي والمجاز، فيقدم الثاني لكونه أولى.

والدليل على كونه أمارة حينئذ، أنّ المفروض تساوي نسبة القدر الجامع لجميع الأفراد، فلو فرض كون اللّفظ موضوعاً بإزائه لجاز استعمال أحد لفظي الجمع مطلقاً، و إرادة مرتبة جمع من الأفراد مطلقاً، سواء كانت من أفراد هذا المعنى، أو من أفراد ذلك، أو الملفق، (كرجل) حيث إنّه موضوع لمطلق الرجل، و يجوز إرادة مرتبة من مراتب الجمع منه عند عروض هيئة (فعال) عليه مطلقاً، سواء كانت ــ أي تلك المرتبة ــ من أفراد الرجل الأبيض، أوالأسود، أوالملفق، والدليل على جوازه واضح، إذ المفروض وضع المادة للقدر الجامع المساوي نسبته لجميع الأفراد، و أن هيئة الجمع موضوعة للدلالة على إرادة ما فوق الاثنين ــ من مدلول المادة مطلقاً ــ من غير تقييد له بكونه من صنف دون آخر، فاختلاف الجمع يدل على اختلاف مدلول اللّفظ في الموردين، وإلاّ لجاز التعبير بواحدة من الصيغتين.

والحاصل: أنّ حمل هذه الأمارة، فيما إذا كان للّفظ مسمّيان حقيقة في أحدهما قطعاً في الجملة، لكن الشك في أنّه موضوع للجامع بينهما ــ فيكون وجه حقيقته في

---

(١) نهاية الاصول، المخطوط: ٢٥ واليك نصّه:

الحادي عشر إلتزام تقييده دليل على المجاز من جناح الذل و نارالحرب.

المسمّى المعلوم كونه حقيقة، إطلاقه عليه من باب إطلاق الكلي على الفرد أولا ــ فيكون إطلاقه عليه لأجل وضعه لخصوصه، و أنّه مجاز في المسمى الآخر، لكونه أولى من الاشتراك ــ أو مشترك لفظاً بناء على منع الأولوية ــ فحينئذٍ إذا جمع اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمّى آخر هو فيه حقيقة، فهذا دليل على عدم كون اللّفظ متواطياً، فهو حينئذ: إمّا مشترك لفظاً، أو حقيقة و مجاز ــ 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 المتواطىء بالنسبة إلى القدر الجامع، و أنّ هيئة الجمع لا تفيد إلاّ تعدد مدلول اللّفظ، فاختلافها في المسميين دال على كون كل منهما مدلولاً مستقلاً للّفظ .

أقول: الأقرب عندي منع الملازمة بين كونه متواطياً، و بين جواز التعبير عن المسمىٰ الآخر بصيغة جمعه للمسمّى المعلوم كونه حقيقة، إذ من المعلوم أن استعمال الهيئات كاستعمال المواد يتوقف على الوصول من أهل اللغة، و من الجائز أيضاً تخصيصهم هيئة خاصة من هيئة الجمع بالنسبة إلى اللفظ بما إذا أُريد به الفرد الخاص من فردي معناه الكلي لامطلقاً، و تخصيصهم هيئة أُخرى بما إذا اريد به المعنى الآخر، الذي هوالفرد الآخر من المعنى الكلي.

و كيف كان، فاختلاف الجمع بنفسه لادلالة له على المدعى، ولايفيد قطعاً، بل ولا ظناً.

اللّهم إلاّ أن يتمسك بالغلبة، بأن يقال: إنّ الغالب في أسماء الأجناس المتواطية جواز التعبير على النحو المذكور.

و فيه أوّلاً: منع الغلبة.

و ثانياً: عدم إفادتها القطع، ولو أفادت ظنّاً لتوقف اعتباره على اعتبار مطلق الظن في اللغات، فيتوقف على مقدمة الانسداد لعدم ثبوت الدليل الخاص عليه.

و ثالثاً: إنّ هذا يكون استدلالاً بالغلبة، لابالعلامة، فتسقط العلامة عن كونها علامة، فافهم.

ثم إنّ اختلاف الجمع على تقدير كونه علامة لاينعكس، بمعنى أنّه ليس عدمه علامة لوضع اللّفظ للجامع بين المعنيين، لأنّه قد يجمع المجاز بصيغة جمع الحقيقة، كما في الحُمُر، والأُسد، إذ لاريب أنّ الحمار موضوع للحيوان الناهق، والأسد للمفترس، بحيث يكون استعمالهما في غيرهما مجازاً، مع أنّه يعبر عن المعنى المجازي فيهما عند إرادة

الجمع، بما يعبر به عن المعنى الحقيقي، و هو صيغة الفعل بضمتين في الأوّل، و صيغة الفعل بضم الأوّل وكسر[١] الثاني في الثاني، كما إذا أُريد بالحمار جمع من البليد، فيقال رأيت حُمُراً مثلاً، و كذلك الأسد إذا أُريد به جمعاً من الرجل الشجاع، فيقال رأيت أُسُداً يرمون مثلاً.

و من الطرق العلمية التزام التقييد: أي لزوم تقييد اللّفظ بقيد عند استعماله في المقيد، بحيث لايجوز الاستعمال بدون ذلك القيد، فذلك علامة كون المطلق أي اللّفظ مجرداً عن القيد مجازاً في المقيد، و مورده ما إذا علم بوضع اللفظ المطلق لمعنى، لكن يشك في أنّ المعنى الموضوع له اللفظ المجرد، هل هو المعنى المباين للمعنى المبحوث عنه؟ أو هوالأعمّ الشامل له؟ فحينئذ يرجع إلى استعمالات أهل اللسان و محاوراتهم، فإذا علم أنّهم لايستعملونه في المعنى المبحوث عنه، إلاّ مع اقترانه بذلك القيد، فيكشف ذلك عن مجازية المطلق في المعنى المذكور، و أنّ الذي وضع له هوالمعنى المباين له، ومثّلوا لذلك بجناح الذّل، و نارالحرب، و ممّن مثّل له بهماالعضدي، و الحاجبي، والعلاّمة في محكي النهاية.

واعترض عليهم بعض المهرة بوجهين:

أحدهما: في التمثيل بالمثالين، و هو منع التزام التقييد فيهما، لقوله تعالى «كلما أوقدوا ناراً أطفأها الله»[٢]، فإنّه دليل على جواز قول القائل، أوقد العدو ناراً بحرب، فأطفأالله تلك النار، و لقوله تعالى «واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين[٣]».

و ثانيهما: أنّه لابد في المجاز من القرينة، و هي لا تسمى قيداً، و حاصل هذا الوجه أنّ هذا ليس عنواناً آخر غير عنوان الاحتياج إلى القرينة، فينبغي التعبير حينئذ بالتزام القرينة، لاالتقييد، لأنّ القرينة لا تسمى قيداً في الاصطلاح.

نقول: الظاهر بقاء الوجه الأوّل من الاعتراض على حاله، و أنّ التمثيل بهما ليس في محلّه، لكنه لايقدح في المدّعى، و هو كون التزام التقييد علامة لمجازية المطلق في المقيد، حيث أنّ المنع في الوجه المذكور راجع إلى الصغرى، أى كون المثالين من أفراد تلك الكبرى المدعاة.

و أمّا الوجه الثاني: فيمكن الجواب عنه، بأنّ الظاهر أنّ المراد بالتقييد التقييد

---

(١) لم نعثر على هذا الجمع والذي عثرنا عليه هو بضم الثاني أو بسكونه.

(٢) سورة المائدة: آية، ٦٤. (٣) سوره الشعراء: آية، ٢١٥.

بالاضافة، كما يشعر به تمثيلهم بما عرفت، ولاريب أنّ المضاف إليه قيد للمضاف حقيقة، و اصطلاحاً،ولايطلق عليه القرينة، و أيضاً استعمال اللّفظ معه في المقيّد حقيقة فيه على التحقيق عندنا، و إنّما يكون مجازاً إذا استعمل فيه مجرداً عنه، و أيضاً المقصود من التزامه لزوم اتصاله باللّفظ عند الإطلاق.

فظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين المجاز، من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الصارف في المجاز يسمى قرينة، وفيما نحن فيه قيداً لاغير، لما بيّنا من أنّ المراد التقييد بالاضافة، كما عرفت.

الثاني: أنّ اللّفظ مجازمع القرينة في غير الموضوع له،بخلاف مانحن فيه، فإن اللّفظ مع القيد حقيقة في المقيد، و إنّما يكون مجازاً إذا استعمل مجرداً عنه.

الثالث: أنّ القرينة في المجاز، و إن كانت لازمة إلاّ أنّه لايجب اتصالها، واقترانها باللّفظ عند الإطلاق، بل يجوز انفصالها عنه إذا لم يكن المقام مقام الحاجة، و كذا يجوز إتيانها بغير اللّفظ.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن مورده ما إذا كان القيد لازم الا تصال باللّفظ بحيث لايجوز ذكره منفصلاً، و أيضاً لابد من كونه لفظاً،و كونه مضافاً إليه اللّفظ.

أقول: بل يجب أن يكون لفظاً خاصّاً أيضاً، بمعنى أن يكون لفظاً موضوعاً لخصوص المعنى المقيد المبحوث عنه، كنار الحرب مثلاً، حيث أنّ الحرب قيد لفظي متّصل بالنار موضوع للمعنى المبحوث عنه، أي معنى الحرب الذي يبحث فيه أنّه من أفراد النار، أو معنى مباين لها، فبلزوم كونه قيداً متصلاً للنار ــ عند إطلاقه على المقيد ــ يعلم كون النار مجازاً فيه لو استعمل فيه مجرّداً عنه، و أمّا مع اتصاله به فهو حقيقة فيه قطعاً، بمعنى أنّه ـ مقيّداً بذلك القيد ـ موضوع للمعنى المبحوث عنه، و إلاّ لجاز التفكيك بينهما بأن يستعمل النار فيه مجرداً مثلاً، لكن التالي باطل بالفرض، لأنّا نتكلم على هذا التقدير، بل موضوع العلامة هذا، فإنّ هذا معنى التزام القيد فيه، و به يخرج عن الفرض، فالمقدّم مثله، فيثبت نقيض المقدّم، و هوالمدّعى، و كيف كان، فقد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين المجاز من وجوه.

و من هنا يظهر الفرق بينه و بين استعمال الكلي في الفرد، فإنّ القرينة على تعيين الفرد، و إن كانت لابدّ منها، لكن الحال فيها ما عرفت في قرينة المجاز من عدم لزوم اقترانها باللفظ لاغير.

ثم إنّه يمكن التمسك في مورد العلامة المذكورة بظاهر الإضافة أيضاً، فإنّها ظاهرة في كونها بتقدير اللام، أعني كون المضاف اليه مبايناً للمضاف، لابيانية بتقدير (من) حتى يكون فرداً منه، فيقال في مثل نار الحرب إنّ الظاهر من الإضافة كون الحرب مباينةً للنار، فيثبت بذلك أيضاً كون النار مجازاً في الحرب، فإن ذلك و إن كان ظناً إلاّ أنه من الظنون المعتبرة ببناء العقلاء، لأنه من الظن الدّلاليّ الناشئ من أصالة عدم القرينة، المجمع على اعتباره من كافّة العقلاء، ففي مورد التزام التقييد علامتان لمجازية اللّفظ المطلق في المعنى المبحوث عنه.

إحداهما علميّة، و هي مجرد التزام القيد، فإنه بنفسه يفيد العلم بالمطلوب.

والأُخرى ظنيّة، وهي ظاهر الإضافة بناء على أنّها ظاهرة في ذلك الذي ذكرنا، أي المباينة بين مسمّى الكلمتين.

ثمّ إنّه جعل من فروع دلالة الإضافة على المباينة، خروج التكبير والتسليم عن حقيقة الصلاة، لظهور قوله عليه السلام: (تحريمها التكبير و تحليلها التسليم) إذ لاريب أن المراد بالتحريم والتحليل، المحرم والمحلل، و حيث أنّ التحريم والتحليل قد حملا عليهما، فيكونان أي المحرم والمحلل عين التكبير والتسليم، فإذا فرضنا أنّ الإضافة تفيد المباينة، فيستفاد من إضافة المحلل والمحرم اللذين هما عين التكبير والتحليل، خروجهما عن حقيقة الصلاة.

و أورد عليه المحقق[١]، والعلامة[٢]، والمحقق الثاني[٣] ــ فيما حكي عنهم ــ بأن الإضافة لا تدّل إلاّ على المغايرة، وهي ثابته بين الشيئين أو بين الشيء و جزئه، و لذا صح يدزيد و وجهه.

و فيه نظر: لأنّ إضافة اليد إلى زيد ليس من إضافة الجزء إلى الكل، لان زيداً ليس موضوعاً للجسم المشتمل على اليد، بل للذات المشخصة بالوجود الخاص الخارجي الممتاز عن سائر الموجودات.

والأولى الاستشهاد بمثل سقف البيت و حائطه، فإنّ السقف جزء البيت مع جواز إضافته إليه.

---

(١) المعتبر: ١٦٨ في كتاب الصّلوة مسألةولا يكون داخلاً في الصلاةإلاّبإكمال التكبير الخ.

(٢) منتهى المطلب: ٢٦٨ عند قوله لانّ الاضافة تقتضي المغايرة ولاريب في مغايرة الشيء لجزئه الخ.

(٣) جامع المقاصد: ١٠٧ في الفصل الثالث فى تكبيرة الإحرام عند قوله والمضاف مغاير للمضاف اليه الخ.

لايقال: إنّ المراد بالبيت حين إضافة السقف إليه، إمّا أن يكون تمامه بجميع أجزائه التي منها السقف، و إمّا أن يكون المراد الأجزاء الباقية غير السقف، لكن الأوّل ممتنع، للزوم إضافة الشيء إلى نفسه، فإنّ إضافة السقف إلى جميع أجزاء البيت يلزمه إضافته إلى السقف أيضاً، لأنّ هذا الجزء أعني السقف مباين للأجزاء الباقية، فيثبت المطلوب و يرتفع الإيراد.

لأنّا نقول: إنّ المحذور مسلم على الفرض الأوّل، إذا لوحظ جميع أجزاء البيت باللحاظ التفصيلي، و أمّا إذا لوحظت على نحو الإجمال فلا، لتغاير السقف المضاف للسقف المراد حينئذ، لأنّ الثاني ملحوظ إجمالاً، والأوّل تفصيلاً، ولاضير.

والحاصل: إنّ البيت موضوع لمعنى بسيط ذهني مركب خارجي، لأنّ الألفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية، قد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتبارية، فحينئذ تكون المعاني المركبة الملحوظة حال الوضع مباينة لأجزائها، فيصير كل معنى مركب بالنسبة إلى جزئه كالمتباينين، بل متباينين.

فان قلت: إنّ هذا رجع بالأَخَرة إلى دفع الإيراد، و إثبات أن الإضافة تفيد التباين بين المعنيين، فيكون ذلك دفعاً لصورة التوجيه.

قلنا: إنّ الثمرة المذكورة مبنيّة على المغايرة والمباينة الحقيقية، ولايجدي فيها المباينة الاعتبارية، و حاصل ما ذكر في دفع الجواب عن الإيراد على القسم الثاني، فتأمل حتى تفهم[1].

و من الطرق العلميّة صحّة التقسيم: فإنّها علامة علميّة على كون القسمين فردين للمقسم، في مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم بأحدهما، هذا إذا علمنا بأنّ التقسيم باعتبار المعنى الحقيقي، كما إذا راجعنا العرف، فسألناهم عن أقسام الماء حقيقة، فقسموه إلى ماء سيل، والى غيره، فنقطع أنّ ماء السيل أيضاً من أفراد المعنى الحقيقي للماء.

و أمّا إذا كان إحراز كون التقسيم على وجه الحقيقة بالأصل، كما إذا رأينا العرف يقسمون الماء إلى ماء السيل و غيره، ولم نعلم أنّه 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 العقلاء وأهل اللسان.

و كيف كان فحاصل كون صحة التقسيم علامة، أنّها علامة للاشتراك المعنوي إذا دارالأمر بينه و بين الحقيقة والمجاز، و هذا مراد العلامة والفخر و جماعة من الاصوليين، من كون[1] صحة التقسيم دليلاً على وضع اللّفظ للقدر المشترك على مانسب إليهم.

و توضيح الحال، و رفع الإجمال عن المقال: أنّ صحة التقسيم دليل على كون القسمين فردين للمقسم بداهة، إذ لايعقل تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره، فإن علم أنّ التقسيم تقسيم للمعنى الحقيقي دل ذلك على نفي الحقيقة والمجاز، و إلاّ فلابد في إثبات كون اللّفظ حقيقة في المقسم من التماس دليل آخر كما ذكرنا، و حيث خفي المراد على بعض من أنكر عليهم فقال: إنّ صحة التقسيم لا تدل على كون اللّفظ حقيقة في المقسم بنفسها، بل بعد البناء على مختار السيد، من أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، ولم يتفطن إلى أنّ هذا الكلام في مقام رفع احتمال كون اللّفظ حقيقة في هذا القسيم و مجازاً في الآخر، لافي مقام رفع احتمال كون اللّفظ مجازاً في المقسم، فتدبر.

و من الطرق العلمية الاستقراء: و هو تتبّع موارد الاستعمالات، كما في استنباط الأوضاع النوعية، والقواعد الكلية كأوضاع المشتقات، و أوضاع الأحوال الإعرابية، مثل الرفع للمسند إليه، أعني الفاعل، والنصب للمفعول، و سائر متعلقات الفعل، و أمّا الأوضاع الشخصية المتعلقة بالموادّ فلا مسرح له فيها.

و ذكر بعض المحققين أنّه يمكن استفادتها أيضاً من الاستقراء بملاحظة استعمالات اللفظ في جزئيات معنى، فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلي الجامع.

و فيه: أنّ مجرد الاستعمالات في جزئيات معنى لايفيد العلم بوضعه له إلاّ بعد مراعاة قواعد أُخر، مثل أصالة عدم الاشتراك ، و مرجوحية 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 اثبتناه في المتن .

لايقال: إنّ هذا الإيراد مشترك الورود.

لأنّا نقول: أمّا أحكام الإعراب والبناء، و سائر الأحكام اللّفظية فلايعقل تطرق الإيراد إليها، فإنّ معنى الاستقراء فيها تفحص الموارد الجزئية التي ثبتت لها هذه الأحكام فينتقل منها الى ثبوته لكلّيها، و أمّا أوضاع المشتقات فلعدم تطرق احتمال المجاز والاشتراك إليها.

أقول: فيه نظر بيّن، إذ لاريب أنّ الاستقراء ــ أيضاً ــ كسائر العلائم علامة للجاهل، ولاريب أنّ احتمال الاشتراك أوالمجاز قائم عنده، لجواز أن يكون زنة الفاعل موضوعة لمعنى آخر غير المتلبس بالمبدأ، فيكون استعمالها في المتلبس به مجازاً، او حقيقة بوضع آخر، و أيضاً قد يقوم الاحتمال عنده من وجه آخر، و هو احتمال كونها حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال النطق مثلاً، دون غيره، أو حقيقة فيمن تلبس به حال النسبة، و يكون في غيره مجازاً، أو حقيقة بوضع آخر.

و كيف كان فلا أرى مانعاً من التمسك بالاستقراء في المواد أيضاً، لعدم ظهور الفرق، ولو أثّر الاحتمال المذكور لزم أن لايكون علامة في الاوضاع النّوعية أيضاً.

ثم إنّ الاستقراء إن أفاد القطع بالمطلوب، كما هوالغالب ولو بضميمة الأُصول المذكورة فهو، وإلاّ فيتوقف التمسك به على اعتبار الظن المطلق في باب اللغات، كما عرفت سابقاً.

هذا، ثمّ إنّه قديستدل بالاستقراء على إثبات الوضع، لالتعيين الموضوع له، كما استدل به لإثبات الحقيقة الشرعية، و مرجع ذلك إلى تتبع أحوال أرباب الحرف والصنائع في مخترعاتهم، لا إلى تتبع أحوال اللفظ، لكن ذكر هذا الاستقراء في علائم الحقيقة، كما صنعه بعض لايخلوعن مؤاخذة.

و من الطرق حسن الاستفهام: وقد أكثر السيد[1] من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي، و قد يستدل به على الاشتراك المعنوي إذا كان اللفظ في حيّز الإخبار، دون الانشاء.

و أورد عليه بأن الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال، ولو كان مخالفاً للظاهر، محتاجاً إلى القرينة، ولو قيل: إنّ المراد بالحسن الحسن الملزم ــ بمعنى أن الدليل على الاشتراك اللفظي أو المعنوي وجوب الاستفهام على السامع، بمعنى قبح تركه منه

---

(١) الذريعة ١: ٢٠٩ ــ ٢١٤.

عندالعقلاء من أهل اللسان، بحيث يقبح مبادرته إلى حمل الكلام على أحدالمعنيين ــ اندفع الإيراد، كما لايخفى.

نعم مجرّد الحسن بمعنى الراجح،ولومع جواز تركه عندالعرف لايدلّ على شيء من الاشتراكين، ولعل مراد المستدل هو الأوّل، دون الثاني.

هذا،وقديعرف كل من الحقيقة والمجاز بأُمور أُخرى غير منضبطة يمكن إرجاعها إلى بعض ما ذكرنا، فلا نطيل الكلام بذكرها لوضوحها في أفهام الناظرين، والله الهادي إلى الحق اليقين.

المقام الثاني: في علائم الحقيقة والمجاز عندالشك في المراد مع العلم بالوضع، والمقصود هنا البحث عما يعوّل عليه في استكشاف مرادات المتكلم من الطرق العلميّة، أو الظنّية المعتبرة، لكن الأُولى لعدم انضباطها، واختلافها باختلاف أحوال المتكلم، مقامات الكلام،و تفاوت أذهان السامعين، و نحوها من الخصوصيات التي لايكاد يعقل دخولهاتحت ضابط قانوني، بخلاف طرق العلم بالأوضاع كما ظهر، لم يتعرض لها القوم.

و أمّا الثانية أعني الطرق الظنية، فهي ما بين ما يفيد الظن بأصل الحقيقة، أو بتعينه، أوالظن بأصل المجاز، أو بتعينه بعدالعلم به في لفظ واحد، أو في لفظين، و يتعلق به كثير من مباحث تعارض الأحوال المشتملة عليها كتب القوم.

والكلام في الكل تارة في الظن الذي قام القاطع على اعتباره، و أُخرى في كل طريق ظني، وقد اشتهر في الألسنة ــ حتى كاد أن يلحق بالضروريات ــ اعتبار الظنون اللفظية في جميع المقامات المشار إليها، وقد يعبّر عنها بالاصول اللفظية و سنشير إليها عن قريب.

و أمّا اعتبار مطلق الظنون لفظية كانت أو غير لفظية، فلم نقف على قائل به من باب دليل خاص نقلي أو عقلي، و إن كان بعض عبارات المحقق القمي (قدس سره) ظاهراً في ذلك إلاّ أنّه يمكن تأويله[1].

و كيف كان، فالظاهر مضافاً إلى أنّه يكفي في عدم الاعتبار عدم ثبوته، انعقاد الإجماع على بطلان ذلك.

نعم القول باعتبار مطلق الظن هو مُجد في المقام الأوّل، أعني تشخيص

---

(١) القوانين: ٣٥.

الأوضاع، لكنه في المقام مجمع على بطلانه ظاهراً.

و يتفرّع على ذلك أن تعيين المراد من المجملات العرفية - كالحقائق المحفوفة بالقرائن الصارفة خاصة، والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعيين، أو المطلقات المراد بها مقيدات مخصوصة معينة واقعية، غير معلومة في الظاهر - بمثل الشهرة، والمناسبات الذوقية ــ على ماهو المعهود المتعارف عند القصار ــ من أهل المكاشفة والاستحسان، من توجيه الأحاديث المشكلة التي ليست لها متفاهم عرفي، ببعض الوجودات المبنية على ما عقد عليه قلوبهم جهلاً، أو ظنّاً من المبادي الذوقية الفاسدة، خروج عن المنهج القويم، و ميل عن الصراط المستقيم.

نعم يتّجه القول بحجية مطلق الظنون التي لم يقم دليل على عدم اعتباره، كالقياس، بناء على ثبوت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، فإنّ الظن بمرادات الشارع حينئذ حجة، من حيث كونه ظنّاً بالحكم الشرعي، فيخرج عن المقام الذي هوالاعتداد بالظن المطلق في المرادات من الحقائق والمجازات و كيف كان، فالمهم في المقام صرف الكلام إلى الظنون التي قام القاطع على اعتبارها بالخصوص، و هي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون ترجع جلّها إلى ظواهر الألفاظ في متفاهم أهل اللسان، وقد تسمّى بالاصول اللفظية، كما مرّوهي كثيرة:

منها: أصالة الحقيقة عند عدم القرينة، و يراد بها وجوب حمل اللفظ على إرادة معناه الحقيقي، إذا علم بتجرده عن القرائن الصّارفة، و استدل عليها بوجوه:

الأول: ما ذكره العلامة في محكي النهاية[1] والتهذيب[2] من توقف حصول

---

(١) نهاية الوصول مخطوط، ٢٣، و إليك نصّه:

البحث التاسع: في أنّ المجاز على خلاف الاصل قد عرفت غير مرّة من أنّ فائدة الوضع إعلام الغير ما في الضمير باللّفظ الموضوع للمعنى فإذن الأصل الحقيقة تحصيلاً لفائدة الوضع، ولأنّها لولم تكن أصلاً لكان إمّا أن يكون المجاز هوالأصل أولا واحدٌ منهما بأصل، والقسمان باطلان، أمّا الأوّل فبالاجماع، و بانه مناف للحكمة، فانه من الممتنع أن يضع الواضع لفظاً لمعنى ليكتفى به في التعبير عنه ليكون استعماله فيما لم يوضع له أصلاً في تلك اللغة، و أمّا الثاني فلأنّه يحصل حينئذٍ التردّد و يختلّ الفهم، و يصير كلام الشرع مجملاً بين حقيقته و مجازه، وكذا جميع ما ينطق به العرب لتردّد تلك الألفاظ بين حقائقها و مجازاتها، فكان لايحصل الفهم إلا بعد الاستكشاف.

(٢) تهذيب الاصول للعلامة الحلّي (قده) و اليك لفظه:

البحث التاسع فى أنه على خلاف الأصل و إلاّ لما حصل التفاهم حالة التخاطب.

التفهيم على ذلك، بيانه على ما في المنية[1]: أنّ المجاز ليس أصلاً، أي راجحاً على الحقيقة إجماعاً، فاذا لم يكن مرجوحاً كان مساوياً للحقيقة، فيتردّد السامعون بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولا يفهمون شيئاً إلاّ بعد البحث والاستكشاف، و أمّا بطلان التّالي فبالوجدان.

الثاني: ما ذكره أيضاً فيهما من أنّ حمل اللّفظ على المجاز لايجوز، لأنّه يلزم أن يكون حقيقة إذلا معنىٰ للحقيقة إلاّ ذلك، وزاد السّيد العميدي، ولأنّ شرط الحمل على المجاز نصب القرينة والمفروض انتفاؤها.

الثالث: ما ذكره أيضاً من أنّ المجاز يتوقف على وضع، و نقل، و علاقة، ولا تتوقف الحقيقة إلاّ علىٰ الأوّل، فيكون أولى، و كأنّه أراد أنّ قلة المؤن مما يؤثر في إرادة المتكلم، فيكون ما يحتاج إلى كثرة المؤن أبعد عن إرادته.

هذا، و في الكلّ تأمّل، لأنّ القدر الثابت بتلك الوجوه بعد تسليمها إنّما هو رجحان الحقيقة، والكلام في اعتبار هذا الرجحان، بحيث يوجب حمل اللفظ عليها، و إلاّ فيرد على الوجه الثاني مضافاً إلى ذلك بأنّه مصادرة محضة، فإنّ كون اللفظ المجرد محمولاً على الحقيقة عين المدّعىٰ، و على الوجه الثالث مضافاً إلىٰ ما ذكر ــ أيضا ــ أنّ قلة المؤن

---

(١) منية اللبيب للعميدي مخطوط، في البحث التاسع من مباحث الحقيقة والمجاز، واليك نصّه:

اقول قداشتمل هذاالبحث على مسائل أربع:

الأوّل في أن المجاز على خلاف الأصل و يدل عليه ثلاثة أوجه.

اوّلها أنه لولم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ الّتي لها مجازات يمكن إرادتها والتالى باطل فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فلأنّ المجاز ليس أصلاً أيْ راجحا على الحقيقة إجماعاً فاذا لم يكن على خلاف الأصل أي مرجوحاً كان مساوياً للحقيقة و حينئذ يترددسامعو اللّفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئاً منهما إلاّ بعدالبحث والاستكشاف و أمّا بطلان التالى فبالوجدان.

و ثانيها: أنّ اللّفظ اذا تجرّد عن القرينة فإمّا أن يحمل على حقيقته او مجازه او عليهمامعاً اولا على واحد منها والثلاثة الأخيرة باطلة، فمقتضى الأوّل إمّا بطلان حمله على المجاز فلأنّ شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولأنّ الواضع لوأمر بحمل اللفظ عند تجرّده عن القرنية عليها لكان المجاز حقيقة، إذلا معنى للحقيقة إلاّ ذلك، وإمّا بطلان حمله عليهمامعاً فلأنّ الواضع لوقال احملوه عليهالكان اللفظ حقيقة في المجموع، ولوقال احملوه على هذا وذاك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك و أمّا بطلان عدم حمله على شيء منهما فلأنّه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعيّن حمله على الأوّل و هوالمطلوب.

و ثالثها: أن المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنىً موضوع له إلى غيره لعلاقة بينهما فهو لامحالة يستدعى اموراً ثلاثة، وضعه أوّلاً لمعنًى، ونقله عنه إلى غيره، و علاقة بين المعنيين، والحقيقة إنّما تتوقف على الأوّل خاصّة فكانت ارجح.

كيف يمكن كونها مؤثّرةً في الإرادة.

ثمّ إنّ قوله و أمّا بطلان التالي فبالوجدان، كأنّه اشارة إلى ما ذكر بعض فحول السادات، و هو الوجه الآتي.

الرابع: ما ذكره بعض فحول السادات، و لعله السيد الكاظمي[١] (قدس سره)، من أنّ سد باب التفاهم يوجب انتفاء فائدة البعثة، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب، و فساد النظام.

أقول: توضيح الاستدلال، أنه إذا لم يجز حمل الالفاظ على حقائقها عندالتجرد، فيلزم سد باب التفهم، نظراً إلى قيام احتمال عدم إرادة الحقيقة في جُلّ الألفاظ الصادرة إن لم نقل كلها، إمّا بأن يراد منها المعنى المجازي، أو لم يرد منها شيء أصلاً، و حصول العلم في بعض المقامات بالمراد لاينفع في أكثرها، فإذا انسدّ باب التفهم، فيخلو البعثة، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب عن الفائدة، فإن فائدتها تبليغ الأحكام إلى المكلفين، و من المعلوم أنّ طريق التبليغ والتفهيم منحصر في الألفاظ و إلقائها مجردة عن القرينة، فإذا فرض انسداد باب التفهّم منها فلايحصل التبليغ بها.

ولوقيل إنّه مع الشك في المراد يرجع إلى الرسول في بيانه، فهو مردود بأنّ البيان أيضاً بلفظ مثل هذا اللّفظ، فيتسلسل، أو يدور، و أمّا لزوم فسادنظام العالم فواضح.

هذا، و فيه: أنّ الترديدبين المجاز والحقيقة في الخطابات الشفاهية في غاية القلة والندرة، بل الغالب فيها كما نجد من أنفسنا حصول العلم بكون الحقيقة مرادةً عند تجرد اللّفظ عن القرينة، و حصول الترديد في بعض المقامات لايوجب شيئاً من المحاذير المذكورة.

الخامس: قوله تعالى «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»[٢] استدل به غير واحد من أفاضل المتأخرين، ولم يبيّنوا وجه الدّلالة، مع أنها بمكان من الخفاء والسقوط،

---

(١) ذكره في الوافي في شرح الوافيه للسيد محسن الأعرجي الكاظمي، مخطوط في مباحث الحقيقة، والمجاز في تأسيس الأصل عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز و اليك نصّه:

وهذاالأصل بالمعنى الأوّل [أي العلم بالوضع والشك في المراد] ممّا لانزاع لأحد فيه، كيف ولولا ذلك لامتنعت فائدة الوضع و بطل التفاهم، بل وانتفت فائدة البعثة وارسال الرّسل و إنزال الكتب و فسد النّظام.

(٢) ابراهيم: ٤.

مضافاً إلى قصوره عن إفادة تمام المدعى، و هو متابعة أصل الحقيقة مطلقاً، حتى في المحاورات والأقارير والدّعاوي و نحوها، لأنّ غاية ما يمكن أن يتكلف من دلالته، أن يجعل معنى الآية أنه و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه، و بلوازم لسان القوم، من حمل الالفاظ المجردة عن قرينة المجاز على حقائقها، و هذا يقتضي حمل الخطابات الصادرة من ذلك الرسول المجردة عن قرينة المجاز على حقائقها، بأن لايكون للرسول مؤاخذة عليهم لو أخطأوا في المراد، كما إذا انكشف الخطأ في حملهم، لامطلق الخطابات، كما هوالمدّعى.

هذا مع أنّ الظاهر أنّ الآيه مسوقة لبيان أنّه تعالى أرسل إلى كل قوم رسولاً منهم، تسهيلاً لهم في أخذ معالم دينهم منه، لكونه نبيّاً 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 تبعيّتهم له، لكونه من غيرهم.

نعم لو ثبت أنّ بناء العرف على حمل الألفاظ على حقائقها مجردة عن القرينة الصارفة، فيمكن الاستدلال بها على إمضاء الشارع هذا البناء، لكن بعد حملها على أنّ المراد بها إرسال كلّ رسول إلى قومه بلسانهم، و بلوازم لسانهم الثابت عندهم، و هو البناء المذكور، لكنه خارج عن المقام، لأنّا في مقام إثبات أصل هذا البناء.

السادس: الإجماع القطعي.

و فيه أنّ المسألة في المقام ليست من الامور التوقيفيّة الموظّفة من الشارع ليدخلها الإجماع، و يكشف عن قول الإمام عليه السلام، بل هي ــ على فرض ثبوتها ــ من الأحكام العرفية. و كيف؟ فاجماع العلماء ــ من حيث كونه إجماع العلماء لايرتبط بالمقام ولاحجيّة فيه، لعدم كشفه عن قول الإمام عليه السلام، الذي هو مناط الحجية، لعدم كون المسألة من الامور الموظفة التي يكون بيانهامن شأن الإمام عليه السلام.

نعم، لو أريد به إجماع أهل اللسان، فهو مع ثبوته يصلح دليلاً.

لكن الكلام أوّلاً ــ في تحقّقه، و ثانياً ــ في تسميته إجماعاً، فإنّه خلاف الاصطلاح، فإنّ المصطلح عليه هذا اللفظ إنّما هو اتّفاق العلماء، من حيث كونه اتّفاقهم.

و أضعف من ذلك، دعوى الإجماع على العمل بظواهر الكتاب، والسنة، فإنّه مع كونه مردوداً بما عرفت في الإجماع القطعي من عدم ارتباطه بالمقام، يرد عليه أنّ القدر

[المتيقن من ذلك][1] على تقدير تسليمه و صلاحيته لكونها دليلاً على المدعى، إنّما هو اعتبار ظواهر الكتاب والسنة فحسب، فلا يثبت تمام المدعى، كظواهر المحاورات العرفية والأقارير والدعاوى و نحوها 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 لايستقيم للقطع بعدم انفراد الشارع في طريقة محاوراته، و مخالفة طريقته لطريقة أهل العرف في محاوراتهم، و هذا ضروري لاحاجة في إثباته إلى الاستدلال.

السابع: ما ذكره الشيخ محمد تقي [2] (قدسّ سرّه)، مما حاصله أنّ فائدة الوضع في غير المشتركات إنّما هي تأدية المعنى المقصود بسهولةٍ، و هذا إنّما يحصل إذا جعل الواضع الألفاظ بأنفسها كافية في تأدية المعاني الموضوع لها تلك الألفاظ، من غير حاجة إلى ضميمة قرينة، ولأنّه تطويل بلاطائل، والغالب في الاستعمالات النظر إلى تلك الفائدة و مراعاتها، فإذا صدر اللفظ الموضوع لمعنى مجرداً عن القرينة الصارفة، فمقتضى الغلبة كون المتكلم مريداً للحقيقة فإنّ إرادتها من هذا اللفظ الموضوع لها مجرداً عن القرينة هي الفائدة المذكورة، هذا حاصل ما استفدنا من كلامه قدّس سرّه.

لكن يرد عليه أنّ الغلبة المذكورة إنّما تقتضي كون المتكلم مقتصراً بذلك اللفظ وحده عند إرادة الحقيقة، و أمّا إذا تعلق غرضه بإرادة المجاز، فالغلبة لا تنفي احتمالها.

نعم لو ثبت من الواضع أيضاً عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي بلاقرينة، وكان الغالب مراعاة ذلك، فهذا يفيد أنّ المقصود هوالحقيقة.

والحاصل أن مرجع الغلبة التي ادعاها، أنّ الغالب ــ فيما إذا كان المتكلم في مقام إرادة الحقيقة ــ إطلاق اللفظ مجرداً عن القرينة الكاشفة عن الحقيقة، ولاريب أنّ هذه لا تنفع ــ في المقام للشك ــ في كونه مريداً لها، فيكون الاستدلال بتلك الغلبة على كونه مريداً لها دورياً، كما لايخفى.

نعم، لو ثبت أنّ الغالب ــ فيما إذا أطلق اللفظ مجرداً عن القرينة الصارفة ــ

---

(١) في الأصل (القدر بذلك) و ما اثبتناه هوالصحيح.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨.

إرادة الحقيقة، فهذه تنفع في المقام.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو ثبت هنا غلبة تفيد إرادة الحقيقة، فهي إمّا أن تفيد القطع، و إمّا أن تفيد الظن.

أمّا على الأوّل: فهي مخرجة لما نحن فيه عن الفرض، لأنا نتكلم في اعتبار أصالة الحقيقة، مع كونها من الظنون، فإذا فرضنا وجود مثل هذه الغلبة، فالاستدلال بها على اعتبارها ــ مع فرض كونها ظنيّة ــ خارج عن طريقة العقلاء، لعدم الارتباط بين الدليل والمدلول.

و أمّا على الثاني: فلاريب 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 أصالة الحقيقة ــ حينئذ ــ مستندة إلى هذا الظن، و ليست من الظنون الخاصة، فتخرج عن مفروض الكلام في المقام، فإنّ الفرض إثبات اعتبارها بالخصوص، بحيث لايتوقف اعتبارها على ملاحظة مقدمة الانسداد، هذه جملة ما ذكروه من الوجوه، وقد عرفتها بما فيها.

والتحقيق في الاستدلال أن يقرر هكذا: إنّه إذا أطلق اللفظ مجرداً عن القرينة، كما هوالمفروض، فإن علم بإرادة المتكلم للمعنى الحقيقي فلا كلام، و هو خارج عن محل البحث، و إن شك في إرادته له ــ حينئذ ــ فمنشأ الشك أحد الوجوه على سبيل منع الخلو:

الأوّل: احتمال أن لايكون المتكلم في مقام التفهيم، و هذا يتصور على وجوه:

الأوّل: أن يتعلق غرضه بنفس اللفظ لغرض من الأغراض العقلائية، كما في الأوامر الابتلائية.

الثاني: أن لايكون له غرض صحيح أصلاً، بل إنّما تكلم به عبثاً وسفهاً.

الثالث: أن يكون اللفظ صادراً منه سهواً أو غفلة و من غير شعور إليه.

الثاني: احتمال أن يتعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي، بمعنى أنّه في مقام التفهيم، لكن أراد من اللفظ المجرد المعنى المجازي، و هذا أيضاً يتصور على وجهين:

الأوّل: أن يكون تركه ذكر القرينة لغفلة منه.

الثاني: أن يكون ذلك لتعمّده عليه مع التفاته الى الاحتياج إلى القرينة.

الثالث: احتمال تعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي في أوّل الأمر، لكن حصل

له البداء عن إفادته بعد ذكر اللفظ.

و بعبارة أوضح: إنّه كان قبل تكلمه بهذا اللفظ مريداً لتفهيم المعنى المجازي، فأطلق اللفظ، و كان حين إطلاقه [مريداً لـ] ذكر القرينة أيضاً، لكن بعد اطلاقه حصل له البداء عن إفادته، وصرف افادته عنه.

فإذا عرفت تلك الاحتمالات الموجبة للشك في إرادة الحقيقة.

فنقول: لاشك ولاريب أنّه إذا كان المتكلم عاقلاً شاعراً، كما هو مفروض البحث، فكل تلك الاحتمالات منفية في حقه ببناء العقلاء، والسيرة القطعية من كافّة أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لايلتفتون إلى شيء منها، ولايتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته ــ حينئذ ــ بواسطة واحد منها، بل الأصل المسلم المقرّر عندهم، حمل كل كلام صادر من كل متكلم عاقل شاعر على كونه لأجل التفهيم، و أيضاً كون غرضه متعلقاً بافادة المعنى لابمجرد اللفظ، و أيضاً الأصل المقرر ــ عندهم ــ البناء على عدم سهوه، أو غفلته بوجه من الوجوه، و كذا الأصل المسلم عندهم البناء على استمرار إرادته، و عدم الالتفات إلى احتمال البداء، و كذا الأصل المقرر عندهم، البناء على عدم تعمّده لترك القرينة، المخل بتفهيم المراد، بل هذا الأصل قام البرهان العقلي القطعي الفطري على اعتباره، بحيث يحصل بملاحظته القطع بعدم تعمده لترك القرينة، و تقرير هذا البرهان من وجهين:

الأوّل: أنّه مع كون المتكلم مريداً للمعنى المجازي، فلاريب أنّ تركه القرينة عمداً نقض لغرضه الداعي إلى إطلاق نفس اللفظ، ولاريب أنّ نقض الغرض من العاقل قبيح عقلاً.

الثاني: أنّه لاريب أنّ إرادة كل فعل ــ مع عدم المانع منه ــ علة تامة لإيجاده، فإذا فرضنا أنّ المتكلم في مقام تفهيم المعنى المجازي، و أنّه تعلق إرادته بذلك، والمفروض في المقام عدم المانع له من ذكر القرينة، فلا يمكن إرادته هذه على حالها أنْ يترك القرينة تعمّداً، لأنّه موجب لتخلف المعلول عن علته، و هو مستحيل ذاتاً عند العقل، فإنّ التفهيم الذي هو المعلول لايتمّ، ولا يوجد إلاّ بذكر القرينة، فتركها مستلزم للمحذور المذكور، فالوجه الأوّل راجع إلى الاستحالة العرضية الناشئة من القبح، والثاني راجع إلى الاستحالة الذاتية الناشئة عن استلزام تخلف المعلول عن علّته.

فبهذين الوجهين ظهر أنّه لو انحصر منشأ الشك في إرادة الحقيقة في احتمال تعمد المتكلم بترك القرينة، يحصل القطع بارادة الحقيقة، و أنّ الشك يكون بدوياً، و إذا

التفت إلى أحد الوجهين المذكورين يحصل القطع بإرادة الحقيقة.

و كيف كان: فإذا عرفت أنّ الأصل المقرر ــ المسلم عند العقلاء، وأهل اللسان ــ البناء على عدم كل من الاحتمالات المذكورة، مع قيامها ــ أى قيام تلك الاحتمالات ــ في محاوراتهم في مثل المقام، أي فيما إذا أُطلق اللفظ مجرداً عن القرينة، مع تمكنهم من السؤال والفحص عنها، فثبت أنّ أصالة الحقيقة من الظنون المعتبرة التي لايتوقف الركون إليها على ثبوت الانسداد في الأحكام.

نعم بعض تلك الاحتمالات، و إن كان بدوياً، لكن كلها ليست كذلك، بل أكثرها مستمرة، غاية الأمر أنّ العقلاء لايعتنون بها، لا أنّهم لايحتملونها، حتى يقال: إنّه خارج عن محل البحث، ولاريب أنّ النتيجة تابعة في الظنية والقطعية لأخس مقدماتها، فإذا صار بعض مقدمات حمل اللفظ على حقيقته الذي هو النتيجة في المقام ظنية، فهو تابع لها، فيصير ظنياً بالظن المعتبر، لحصول الظن به ــ من الظنون المعتبرة خاصة.

والحاصل: أنّه بعدما ثبت أنّ مقدمات أصالة الحقيقة من الظنون الخاصة، الغير المتوقفة على الانسداد، فتكون هي أيضاً من الظنون الخاصة فثبت المطلوب.

هذا، ولكن للنفس فيه تأملاً و تزلزلاً، فإن العقلاء، و أهل اللسان، و إن كانوا لايتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته في مقام الشفاه عند تجرّده عن القرينة، بل استقرت طريقتهم على حمله عليها ــ حينئذ ــ بحيث لايوجب أحد من الاحتمالات المذكورة توقفهم في فهم المراد، لكن لاريب أنّ تلك الاحتمالات لبعدها غاية البعد، كانت بحيث يحصل القطع بعدمها غالباً، بحيث يكون احتمالها لمجرد الإمكان العقلي، مضافاً إلى قيام البرهان العقلي على استحالة بعضها، كما عرفت، فحينئذ فالخطب في إثبات سيرتهم على حمل اللفظ على حقيقته مجرداً عن القرينة، مع قيام تلك الاحتمالات، أو بعضها بحسب الواقع و بحسب اعتقادهم.

و بعبارة أُخرى، إثبات أنّهم يكتفون بظاهر اللفظ، مع عدم القطع بكونه مراداً، بسبب بقاء واحد من الاحتمالات، مع تمكنهم من تحصيل القطع بالسؤال، وإن كانت إرادته مظنونة، فإنّ هذه الصورة أقوى صور كون الظاهر غير معلوم المراد، ولايبعد دعوى ثبوت ذلك في تلك الصورة المذكورة، و أمّا في غيرها من صورتي الشك بارادة الحقيقة، أو الظن بعدم إرادتها، فدون إثباته فيها خرط القتاد، إذ من المعلوم أنّ الأصل المذكور ــ أي أصالة الحقيقة ــ ليس من الأحكام التعبدية المأمور بها من

الشارع، بل هي من القواعد العرفية في محاوراتهم، ولامرية أنّه لايعقل تعبّد العقلاء بمجرّد الشك من دون آمر لهم، كما هو المفروض، فكيف بما إذا كان الظن على الخلاف، و كيف كان فيمكن دعوى ما ذكر في الصورة الأُولى، فإنّ بناء العقلاء على العمل بالظن في أُمورهم. و أمّا في الأخيرين فلا.

و إن شئت توضيح الحال، فارجع إلى العرف فيما إذا أمرالمولى عبده بقتل ولده، أو تخريب داره، و غير ذلك من الأُمور العظيمة، و شك العبد في كون المراد ظاهر هذا الخطاب، ولم يستفد من المولى، مع تمكنه منه، ففعل بمقتضى ظاهراللفظ الذي كان مشكوك الإرادة عنده، ثم انكشف أنّ مراد المولى كان غير ذلك الظاهر، فلاريب أنّه بعد اطلاع العقلاء على كون العبد شاكاً في ذلك عند سماع الخطاب، و امتثل شاكاً، فهم لايرتابون في استحقاقه الذم و استحقاقه العقاب من مولاه. ولو كان ظاهر اللفظ حجة، من دون تقييده بالقطع، أوالظن بإرادته، لما كان للمولى عقابه و ذمّه، ولوعاقبه يقبحه العقلاء، وقد عرفت خلافهما.

و من هنا ظهر ضعف القول باعتبار الأصل المذكور من باب الظن النوعي، فإنّ الظن النوعي شك فعلاً في بعض صوره، مضافاً إلى اجتماعه مع الظن بالخلاف، بل ملاحظة تلك الأمثلة توقفنا عن دعوى ما ذكر في الصورة الأُولى أيضاً.

و كيف كان، فإثبات ذلك، ولو في الصورة الأُولى، فيما إذا لم يحصل العلم بكون الحقيقة مرادة، ولومع الظن بإرادتها، مع التمكن من السؤال ــ كما هو المفروض ــ 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 يشذّ الشك فيه غاية الشذوذ، ولم يعلم من حالهم البناء على ما ذكر في صورة الشك في كون الحقيقة مرادة، ولومع الظن بإرادتها مع تمكنهم من السؤال، و مع ذلك لايثبت كون أصالة الحقيقة في مقام الشفاه من الظنون الخاصة المعتبرة.

فإن قيل: إنّا نجد في العرف أنّه لو أمر المولى عبده بشيء، فترك العبد الاتيان بذلك الشيء معتذراً، بأنّي لم أتيقن بكون الظاهر مراداً، لم يعذر و يستحق الذم والعقاب عندالعقلاء قطعاً، فلوكان اعتبار الظهور اللفظي و أصالة الحقيقة متوقفاً على العلم، لما كان وجه لذمّه و عقابه.

قلنا: إنّ ذمّه و استحقاقه العقاب ــ حينئذ ــ لأجل ظهور كذبه في ــ دعواه

عدم العلم، فإنّ منشأ احتمال خلاف إرادة الحقيقة ــ كما عرفت ــ يكون بمثابة من الضعف، لندرته و شذوذه، بحيث يحصل القطع بعدمه.

فإن قلت: إنّا نرى أنّه لو علم صدق العبد في مقالته، بحيث صدقه المولى أيضاً لَصَحَّ ذمّه و عقابه أيضاً.

قلنا: إنّ صحتها حينئذ؛ لأجل تقصير العبد في فهم مراد المولى مع تمكنه من السؤال بسهولة، فلما لم يحتط، مع تمكّنه منه، فصحّتها لذلك، لالاجل كون الظاهر حجة عليه، فظهر أنّ الظاهر حينئذ ليس حجة لا للمتكلم ولا عليه، ولا للمخاطب ولا عليه.

فإن قيل: إنّ الذي ذكرته من وجوب الاحتياط والسؤال ــ عند طرو ء الإجمال ــ في كون الحقيقة مرادة تخريب لما بنى عليه المحققون، من الرجوع إلى أصالة البراءة فيماإذا كانت الشبهة من جهة إجمال النص، إذ مقتضى ما ذكرته وجوب الاحتياط ثمّة.

قلنا: أوّلاً: إنّ بناءهم على ما ذكرت في غير ما نحن فيه، فإنّه مختص بالخطابات الغيبية، والذي ذكرنا إنّما هو في الخطابات الشفاهيّة، ولا تنافي ولاتخريب.

و ثانياً: إنّ العمل بأصالة البراءة مطلقاً موقوف على الفحص عن المعارض، ثمّ بعد اليأس منه يرجع إليها، و ذلك إنّما يتصور في الخطابات الغيبية، و أمّا في الشفاهية التي هي محلّ الكلام، فلاريب أنّه بعد الفحص يتبين الحال، و يحصل القطع بالواقعة، فلا مجرى بعده لأصالة البراءة، هذا بخلاف الخطابات الغيبية، فإنه لايحصل القطع غالباً، فيبقى لها المجال فيها.

و كيف كان، فحال المخاطب ــ في الخطابات الشفاهية ــ في وجوب السؤال عليه عن الواقعة من المتكلم، نظير حال أهل الجاهلية الذين كانوا في أوّل بعث الرسول ــ صلّى الله عليه و آله وسلّم ــ في وجوب رجوعهم إلى النبيّ ــ صلّى الله عليه و آله وسلّم ــ في أخذ معالم دينهم منه ــ صلّى الله عليه و آله وسلّم ــ فيما إذا احتملوا حكماً جديداً، فإنهم مع أنّ الشبهة في حقهم بدوية لم يجزهم التقاعد عن السؤال، والرجوع إلى البراءة الأصليّة إجماعاً، و ضرورة 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، و عن حقيقة الحال، ولما كان الحال يتبين بالسؤال للمخاطب فيما نحن فيه، و للمكلفين 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 هوالمخاطب.

و أمّا غيره، فمع قطعه بعدم القرينة المكتنف بها الكلام حال الخطاب، فهي معتبرة، في حقه أيضاً، سواء كان ذلك الغير حاضراً في مجلس الخطاب أو غائباً عنه، فإنّ الأُصول المتقدمة ــ كما عرفت ــ تفيد كون الحقيقة مرادة للمتكلم عند تجرد اللفظ عن القرينة، فإذا قطع الغير بتجرده عنها حال التخاطب، تفيد تلك الاصول المعتبرة ما أفاده للمخاطب، من كون الحقيقة مرادةً، فيرتّب الغير ــ حينئذ ــ ما يترتب على إرادة الحقيقة من الأحكام، هذا كله فيما إذا قطع بعدم القرينة.

و أمّا إذا احتملت، فاعتبار أصالة الحقيقة حينئذ مبنيّ على اعتبار أصالة عدم القرينة، فإنّ الأُصول المتقدمة لا تقتضي كون الحقيقة مرادة حينئذ، فإنّها إنّما تقتضي ذلك في صورة القطع بعدم القرينة، و أمّا مع احتمالها فلا، لأنها لا تمنع عن إرادة غيرها مع نصب القرينة، فمعه كيف يجوز اقتضاؤها لنفي هذا الاحتمال ؟ فإنّ كون المتكلم ـ في مقام التفهيم، أو عدم غفلته، أو عدم تعمّده على ترك القرينة أوعدم بداء له ـ لايقتضي شيء منها عدم إرادة المجاز مع القرينة.

والحاصل: إنّ احتمال عدم إرادة الحقيقة ناشئ من وجوه:

الأوّل: أن لايكون المتكلم في مقام التفهيم و إرادة المعنى من اللفظ.

الثاني: كونه مريداً للمجاز مع سهوه أو غفلته عن نصب القرينة.

الثالث: كونه مريداً له، مع تعمّده على عدم نصبها، إمّا سفهاً أو لبداء حدث له.

الرابع: كونه مريداً له، مع نصبه للقرينة، مع اختفائها على غير المتكلم.

ولاريب أنَّ الأُصول المتقدمة إنّما تفيد نفي احتمال الوجوه الثلاثة الأُولى.

و أمّا الأخير فلابدّ من نفي احتماله: إمّا بالقطع، أو بالأصل، فلمّا كان مفروض الكلام عدم القطع، فيتوقف نفي الأصل المذكور على اعتبار أصالة عدم القرينة، و ستعرف الكلام فيها مفصّلاً إنْ شاء الله.

و من الظّنون اللّفظية التي قام القاطع على حجيتها ــ في الجملة ــ أصالة عدم

القرينة، و يراد بها البناء على عدم القرينة عند احتمالها، و إنّما خصّصناها بالبحث، مع أنّها كسائر الاصول المتوقف عليها أصالة الحقيقة، لأنّه لاخلاف ــ ظاهراً ــ في اعتبار غيرها من الاصول المتقدمة، و إنّما الخلاف فيها.

فنقول: الأكثرون، و منهم شيخنا الأُستاذ دام ظله على اعتبارها مطلقاً[١].

و يظهر من المحقق القمي[٢] (قدس سره) و من المعالم[٣] أيضاً على أظهر الاحتمالين فيه التفصيل بين من قصد إفهامه، و بين من لم يقصد، باعتبارها للأوّل و بعدمه للثاني.

والمحكي عن ظاهر بعض، والمحتمل من كلام صاحب المعالم[٤] التفصيل بين المشافه، و بين الغائب، باعتبارها للأوّل، دون الثاني.

حجة القول الأوّل: الاتّفاق من العلماء، و أهل اللسان في كل زمان على اعتبارها مطلقاً، غاية الأمر أنّ بناءهم على الفحص في الخطابات الغيبية، لكنهم بعده لايتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته لأجل احتمال القرينة، بل يبنون على عدمها حينئذ، و يحملون اللفظ على حقيقته.

والّذي يمكن أن يوجّه به التفصيل الأوّل، ما ذكره شيخنا الأُستاذ (دام ظله) من تسليم الاتّفاق فيما إذا كان احتمال القرينة من جهة احتمال الغفلة عنها، فحينئذ يبنى على عدمها، لأصالة عدم الغفلة، فإنّها، كما كانت معتبرة بالنسبة إلى المتكلم، فكذلك معتبرة بالنسبة إلى غيره، و أمّا إذا كان الاحتمال المذكور ناشئاً من احتمال اختفاء القرينة، لعروض مانع غير الغفلة، فلا اتّفاق حينئذ، فيتوقف اعتبارها ـ حينئذ ـ على إثبات الانسداد في الأحكام، فيخرج عن محلّ الكلام، فإنّه في إثبات كونها من الظنون المخصوصة الغير المتوقف اعتبارها على المقدمة المذكورة.

و أمّا التفصيل الثاني، فهذا التوجيه أنسب له منه بالنسبة إلى التفصيل

---

(١) فرائد الأُصول ٤٢، ٤٣ في الجواب عن تفصيل المحقق القميّ في حجيّة ظواهر الكتاب.

(٢) القوانين ج ١: في آخر مسألة حجيّة الكتاب: ٣٩٨، ٤٠٣ عند قوله و من جميع ذلك ظهر أنّ حجيّة ظواهر القرآن الخ و كذا في أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد ج ٢: ٣٠٦، ٣٠٧ عند قوله: فإن قلت الدّليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلاً و هو حجة اجماعاً الخ فراجع فان ما أفاده في هذا المبحث الاخير دال على التفصيل المنسوب اليه بنحو أوضح.

(٣، ٤) معالم الاصول: ١١٢ أصل ما وضع لخطاب المشافهة الخ، بضمّ ما أفاده في مبحث خبر الواحد: ١٩٣ حيث قال: لانا نقول احكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة وقد مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب الخ.

السّابق، فحينئذ ينبغي توجيهه بهذا الوجه أيضاً.

و وجه الأنسبيّة سلامته ــ حينئذ ــ عمّا أورد شيخنا الأُستاذ عليه ــ عند توجيه ــ التفصيل الأوّل من عدم جريانه في حق غير المشافه و إن قصد إفهامه.

و كيف كان، ففي كلّ من الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: 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، و اختفاء القرينة لأجل الغفلة عنها من دون سؤال، مع التمكن منه بلامشقة، مع أنّه لايتعقل التّعبد بالشك من العقلاء من دون آمرهم عليه، كما هوالمفروض.

وكيف كان، فنحن نسلّم أنّ عمل أهل اللسان ــ في محاوراتهم الخارجية ــ على حمل اللّفظ على حقيقته من دون توقّف، لكنه لم يعلم من حالهم أنّ ذلك لأجل حصول العلم لهم، نظراً إلى بعد احتمال الغفلة، بحيث يحصل القطع بعدمها عادة، و يكون احتمالها مجرد الإمكان العقلي، أو أنّه مع قيام احتمال الغفلة.

و تمام الخطب إنّما هوبإثبات الاحتمال الثاني، ولوفي بعض الموارد.

و من هنا ظهر اندفاع ما لوقيل بعدم قبول الاعتذار من العبد في تركه العمل بظاهر الخطاب الصادر من مولاه باحتمال إرادة خلافه، وغفلتهعن فهم القرينة، لما قد عرفت من الجواب عن ذلك في أصالة الحقيقة.

و حاصله كما ــ هنا ــ إجمال جهة البناء، بأنّه هل هومن جهة حصول العلم عادة، فلايسمع دعوى العبد واعتذاره، أو من جهة قيام الظاهر حجة عليه مع احتمال إرادة خلافه، و اختفاء القرينة، فإذا لم يثبت ذلك في بعض الموارد، فلايمكن القول باعتبار الأصل المذكور مطلقاً.

نعم الإنصاف ثبوت ذلك في الخطابات الغيبية، كما سيجيء بيانه، لكنّه لايكفي في دعوى الإطلاق.

و أمّا الوجه الثاني: فظهر الجواب عنه ممّا قرّرنا في الجواب عن الأوّل، من عدم ثبوت سيرة أهل اللسان ــ مع التمكن من تحصيل العلم بالسؤال بلامشقة ــ على العمل بأصالة عدم القرينة، والبناء على عدم الغفلة مع احتمالها، فظهر بطلان التفصيلين كليهما.

أمّا الأوّل منهما: فلأن المدعى فيه إثبات اعتبار أصالة الحقيقة عند الشك بالنسبة إلى من قصد إفهامه، سواء كان مشافهاً أو غائباً.

و أمّا الثاني: فلاختصاص دعوى اعتبارها بخصوص المشافه، وقد عرفت عدم اعتبارها في حق المشافه، وركونه إليها عند الشك مع التمكن من تحصيل العلم، كما هو مفروض البحث.

هذا مضافاً إلى ما يرد على الأوّل، من عدم ارتباط إجماع العلماء بما نحن فيه، إذ ليس الغرض إثبات اعتبارها تعبداً.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّه مع ثبوت اتفاقهم، فهو يكشف عن جبلتهم على العمل بها، واستقرار طريقتهم العرفية عليه، نظراً إلى أنّ اختلاف أمذقتهم و آرائهم ــ غاية الاختلاف ــ يمنع من الاتفاق عادة، لولا اقتضاء جبلتهم ذلك.

مضافاً إلى ما يرد على الوجه الثاني في الاستدلال به على التفصيل الأوّل، من اقتضائه عدم اعتبار الأصل المذكور بالنسبة إلى الغائب مطلقاً، و إن قصد إفهامه، نظراً إلى أنّ مبنى التفصيل على استناد الأصل إلى أصالة عدم الغفلة فيعتبر، و على استناده إلى استصحاب عدم القرينة، فلا.

وكيف كان، فالتحقيق ــ في المقام ــ التفصيل بين المشافه والغائب، باعتباره للثاني، دون الأوّل، عكس التفصيل الثاني، والدليل على ذلك:

أمّا على عدم اعتباره للأوّل، فبما عرفت من عدم ثبوت بناء أهل اللسان على العمل به في حال الشفاه، مع التمكن من تحصيل العلم بلامشقة.

و أمّا على اعتباره للثاني فإجماع العلماء على العمل به في الخطابات الغيبية، مع التمكن من تحصيل العلم بعد الظن بعدم القرينة، بحيث لايتوقفون عن العمل، و حمل الخطاب على حقيقته باحتمال القرينة بعد الفحص عن مظانها، فإنّ اتفاقهم ــ مع اختلاف أمذقتهم ــ يكشف عن استقرار طريقتهم العرفية على ذلك، و إجماع أهل اللسان، و بناء العقلاء في كل زمان على ذلك.

ولايرد عليه ما أوردنا على اعتبار الأصل في الخطابات الشفاهية، من أنّ عملهم لعلّه لحصول العلم بعدم القرينة؛ لأنّ القطع حاصل بأنّ الغالب في الخطابات الغيبية التي يعملون بظواهرها عدم حصول العلم، وقيام احتمال القرينة، ولو بعد الفحص.

لايقال: إنّ حاصل ما ذكرت دعوى اعتبار الأصل المذكور من جهة الانسداد، فلايكون من الظنون الخاصة.

لأنّا نقول: نحن نسلّم الانسداد، لكن ليس كل ظن يكون اعتباره من جهة الانسداد ظنّاً مطلقاً، فإنّ المراد بالظن المطلق في المقام ماثبت اعتباره لأجل انسداد باب

العلم بكل[1] الأحكام الشرعية، و إن كان مفتوحاً في نفس الألفاظ، والانسداد الذي نحن نسلّمه إنّما هو في نفس الألفاظ، مع قطع النظر عن الأحكام الشرعية، و هذا لايوجب كونه ظناً مطلقاً، فإنّ الحكمة في اعتبار جميع الاصول العقلائية هوالانسداد الغالبي، لفظية كانت، كما في الاصول المعروفة في المقام، من أصالة عدم الغفلة، و عدم السهو، و عدم السفه، و غيرها، أو عملية كالاستصحاب، و أصالة البراءة ــ بناء على اعتبارهما ــ من باب الظن، وكالظن بالأُمور المستقبلة، كالظن بالسلامة فإنّه أيضاً من الظنون المعتبرة العقلائية، والحكمة في اعتباره إنّما هو انسداد باب العلم بالأُمور المستقبلة غالباً، فذلك دعاهم على البناء عليه في جميع أُمورهم.

ثم إنّه لايرد علينا ــ حينئذ ــ أنّه كيف يمكن تعبّد العقلاء بغيرالعلم في مورد يتمكّنون منه، كما في بعض الموارد، فإنّ المدعىٰ ثبوت الانسداد في الغالب، فهو اعتراف بانتقاضه في بعض الموارد فيرد المحذور.

و توضيح دفعه: إنّه لاريب أنّه ليس لحصول العلم أسباب منضبطة، في مقام استكشاف المرادات، بل أسبابه ــ في المقام ــ هي الخصوصيات اللاحقة لخصوص المقامات.

هذا بخلاف مقام استكشاف الأوضاع، فإنّه ــ كما عرفت ــ له أسباب منضبطة، كالتبادر، و عدم صحة السلب، و غيرهما من الأسباب، بحيث لايختص إفادتها العلم لشخص، دون شخص، أو حال دون حال، فلذا تعرّضنا للبحث عن صغرياتها ثمّة، و تركنا البحث عنها فيما نحن فيه، لعدم دخولها في المقام تحت ضابط قانوني، فإذا ثبت أنّها ليس لها ضابط في المقام، فلايختص صوره بإمكان تحصيل العلم، حتى يجب تحصيله فيها، إذ ربما يحصل العلم في بعض الصّور لأحد ولايحصل لغيره ذلك في ذلك البعض، و ربما يحصل لشخص واحد في حال دون أُخرى.

و كيف كان، فحصول العلم في بعض صورالمقام اتفاقي، لايدخل تحت قانون حتى يجب تحصيله، والتكلف و تحمل المشقة في جميع الموارد، لأجل احتمال خصوصية مفيدة للعلم في بعضها، موجب لاختلال النظام.

والحاصل: أنّه إذا كان الداعي ــ الى البناء على العمل بغير العلم ــ رفع الحرج والمشقة، و تسهيل الأُمور فذلك أمر حسن عندالعقل، بل واجب، فلايردالسؤال

---

(١) كان فى الأصل (بعمل) و هو خطأ والصحيح ما أثبتناه.

المذكور أصلاً، لابتنائه على التعبد بغير العلم، من دون داع إليه، و غرض صحيح يقتضيه، وقد عرفت وجودهما في المقام.

هذا، ثم إنّه بقي الكلام في أنّ 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، و من باب الظن النوعي بالمعنى الأعم الشامل لصورة الظن بالخلاف إلى أن يعلم بالقرينة على المجاز، أو من باب الظن النوعي بالمعنى الأخص المختص بغير صورة الظن بالخلاف الشامل لصورة الظن بالوفاق، و لصورة الشك بالمعنى المتعارف، أو من باب الظن الشخصي بالمعنى المعروف.

الأكثرون على الأوّل، لكنّهم بين قولين، فالأكثر منهم على ذلك فيما إذا [لم][1] يكتنف الكلام بشيء يصلح لكونه قرينة اعتمد عليها المتكلم، و أراد المجاز، كما في المجاز المشهور، فإنّ الشهرة ــ المكتنف بها اللفظ ــ تصلح لاعتماد المتكلم عليها، و إرادة المجاز، و كذلك الجمل المتعقبة بقيد يصلح لرجوعه إلى الجميع، أو إلى الأخير خاصّة، فإنّ المشهور في أمثال المقام عدم حمل اللفظ على حقيقته بناء على عدم القرينة.

ثمّ المشهور منهم التوقف، و عدم حمله على المجاز أيضاً، و بعضهم حمله على المجاز، كأبي يونس، والقول الآخر المقابل لقول الأكثر قول أبي حنيفة حيث إنّه حمل اللفظ على حقيقته حينئذ أيضاً.

و كيف كان، فقد عرفت الكلام مفصّلاً في المجاز المشهور، و من الأكثرين الذاهبين إلى التوقف حينئذ الشيخ محمد تقي[2] (قدسّ سرّه) و شيخنا الأُستاذ[3] دام ظلّه.

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، و صاحب المعالم، وصاحب الرياض على ما حكى عنهم في المفاتيح[4] فإنّ صاحب المفاتيح (قدسّ سرّه) نسب إليهم القول بالظن النوعي

---

(١) زيادة يقتضيها السّياق.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ٤٠، ٤٦، ٧١، إلاّ أنه قدس سره قائل بالتوقف في بعض الصّور من أقسام المجاز الراجح.

(٣) فرائد الأصول: ٤٥

(٤) مفاتيح الأصول ٣٣، ٣٤.

وجعل الثمرة بين هذا القول، وبين القول الثالث ــ أي اعتبار الظن الشخصي ــ أنّه يحمل اللفظ في الأمثلة المذكورة، وهي المجاز المشهور وأمثاله على المعنى الحقيقي على هذا القول، ويتوقّف على القول الثالث.

أقول: في نسبته (قدسّ سرّه) هذا القول إليهم نظر، بل منع، فإنّ منهم صاحب المعالم، ولا يخفى أنّ كلامه في آخر مسألة الأمر في الفائدة التي ذكرها، التوقف في المجاز المشهور، فهو ظاهر في موافقته للقول الأوّل، و لعلّ غيره من المحققين المذكورين كلماتهم أيضاً هكذا، فاستظهر السيّد صاحب المفاتيح منها هذا القول، و كيف كان فنسبة هذا القول إلى صاحب المعالم لاأعرف له وجهاً.

و أما غيره فلابد من الرجوع إلى كلماتهم، فلعله يظهر لنا غير ما ظهر للسيد المذكور (قدس سره).

والمحكي عن المحقق الخونساري[1] والد جمال الدين الخونساري (قدس سرهما) اختيار الثالث.

حجة كل واحد من الأقوال، إنّما هي طريقة أهل اللسان، و سيرتهم، فإن كل واحدة من الجماعات يدّعون سيرة أهل اللسان على طبق القول الذي اختاروه.

والذي يقوى في النظر هوالقول 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 ـ فيما يعتبرون أصالة الحقيقة، ولايوجبون تحصيل العلم بالمراد ـ البناء على حمل اللفظ على ظاهره العرفي، و هوالظاهر الذي يفهمه العرف من اللفظ مجرداً عن القرينة، و إن لم يحصل الظن لهذا الشخص، أو حصل له الظن بالخلاف من الامور الخارجية الغير المكتنفة باللفظ، فظهر ضعف القول الثالث.

و لعلّ المحقّق المذكور (قدس سره) نظر إلى الإشكال الذي أوردناه على اعتبار أصالة الحقيقة في حال التخاطب من عدم تعقل العقلاء التعبد بالشك. ولكن هذا الإشكال يناسب لاختيار التفصيل ــ ثمة ــ لافيما نحن فيه، إذ بعد البناء على اعتبار أصالة الحقيقة، فلاريب أنها لا تفيد القطع، بل المراد معها مشكوك، فلاوجه للتفصيل هنا لذلك.

---

(١) لاحظنا نسختين ولكن كانتا ناقصتين و ما عثرنا على نسخة كاملة.

و أمّا القول الثاني فظهر ضعفه من جهة اعتبار عدم الظن بالخلاف. ثم إنّه يرد عليه الإشكال أيضاً، في حمل اللفظ على الحقيقة في الأمثلة المذكورة، لما قد عرفت من أن بناء أهل اللسان على العمل بالظواهر العرفية، ولاريب أنه بعد اكتناف اللفظ بشيء متصل يحتمل كونه قرينة، لايبقى له ظهور عرفي حتى يعمل به.

ثم ــ هاهنا ــ تفصيل آخر للسيد المتقدم ــ أعني صاحب المفاتيح [١] (قدس سره)، وهو انّ احتمال إرادة خلاف مقتضىٰ اللفظ، إن حصل من امارة غير معتبرة، فلايصح رفع اليد عن الحقيقة، و إن حصل من دليل معتبر، فلايعمل بأصالة الحقيقة، ومثّل له: بما إذا ورد في السّنة المتواترة عام، و ورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام، ولا يوجب الظن بالواقع.

والجواب عنه: ما ذكره شيخنا (دام ظله) في رسالته في هذا المقام فراجع [٢].

و كيف كان، فقد عرفت المختار ــ في اعتبار أصالة الحقيقة ــ من اختصاصها بالخطابات الغيبية، ولاريب أنّ أهل اللسان لايفرقون ــ حينئذ في العمل بالظاهر العرفي من اللّفظ ــ بين كونه مظنوناً او مشكوكاً أو موهوماً بغير الظن المعتبر على خلافه.

و يكشف عن ذلك الرجوع إلى الفحص عن أحوالهم في مثل المكاتيب، والرسائل، حيث أنّك تراهم يجعلون ظاهر اللفظ حجة، ويرتبون عليه أحكامه من غير أنْ يتوقّفوا ، مع الظن الغير المعتبر على خلافه.

ألا ترى أنّه لو كتب أحد لآخر مكتوباً، و كتب فيه الشتم والسبّ على ثالث، فوقع المكتوب بيد ذلك الثالث، فلايتوقف في جعله حجّة على الكاتب، بحيث لو اعتذر الكاتب بأنّي لم أقصد من الكتابة الشّتم، و إنّما قصدت به المشق [٣] لم يسمع منه ذلك، و يصحّ عقابه عند العقلاء.

هذا، ومن الظواهر اللفظية المجازات المحفوفة بالقرائن وهذا ما هوالمشهور من أن المجازات مع القرائن حقائق ثانوية، أي في حكمها، ويراد بها وجوب حمل اللفظ عليها، عند الخلو عن الصارف للّفظ عن الظهور، الذي حصل له بواسطة قرينة، ولو مع عدم إفادة اللفظ العلم بكون الظاهر مع القرينة مراداً، وهو أي ظهور اللفظ مع القرينة على قسمين:

---

(١) مفاتيح الاصول للسيد محمّد: 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، و هذا فيما إذا كانت القرينة لفظية.

و ثانيهما: ما يرجع إلى غيرها، و هذا فيما إذا كانت حالية، و وجه رجوعه إلى أصالة الحقيقة ــ في القسم الأول ــ أنه إذا قيل: رأيت أسداً يرمي، و دار الأمر بين كون أسد 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، و هذا القسم من المجاز معتبر عند أهل اللسان بعين اعتبار الحقائق، لأن السبب الداعي إليه، إنما هو متابعة أصالة الحقيقة التي مرّ بيان اعتبارها.

اللّهم إلاّ أن يقال: إن الأدلة المتقدمة في اعتبار أصالة الحقيقة، لا تقتضي أزيد من وجوب حمل اللفظ على مدلوله المطابقي، و أما ترتيب معناه الالتزامي، و هو صرف لفظ آخر عن ظاهره، و كون المراد منه غير الظاهر، مع جريان أصالة الحقيقة فيه أيضاً، فلا.

لكنه مدفوع بأن الأُصول العقلائية كلها معتبرة عند العقلاء، و أهل العرف في جميع آثارها ــ سواء كانت مطابقية، أو التزامية ــ و إنما يتصور التفكيك فيما إذا كان الأصل معتبراً من باب التعبد الشرعي، و أما معارضة أصالة الحقيقة في لفظ آخر لنفسها في اللفظ الذي يكون قرينة، فهو مدفوع بأن اللفظ لايكون قرينة إلاّ بعد كون دلالته نصاً، أو أظهر بالنسبة إلى دلالة اللفظ الآخر، ولاريب أنه لااعتبار 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 و حاكمة عليها إذا كانت ظنيّة في الجملة.

و كيف كان، فلا كلام في تقديم دلالة أحد اللفظين على دلالة الآخر، وجعله قرينة عليه عند التعارض، إذا أُحرز كون ذلك اللفظ نصاً أو أظهر دلالة، و إنما الإشكال في المقامات الخاصة في تشخيص تلك الصغرى، إذ كما يقال: إن (يرمي) في (أسد يرمي) قرينة على الأسد، فكذلك يمكن القول بالعكس.

و ما ربما يتوهمه بعض: من جعل المتأخر قرينة ممنوع بعدم الأولوية.

و كيف كان، فطريق إحراز الصغرى إنّما هو بالرجوع إلى العرف، فكل ما كان من اللفظين أظهر دلالة من الآخر، فهو القرينة.

ثم إنّ القرينة إذا كانت لفظية، فالظهور المجازى مستند إلى أصالة الحقيقة، كما

عرفت، و إذا كانت حالية، فهو مستند إلى تلك الحال، و كما أنّه لايجوز التأمل في الاعتماد على ظهور اللفظ في المعنى المجازي، و حمله عليه فيما إذا كانت القرينة لفظية، بعد إحراز كونها قرينة، بمعنى كونها أظهر دلالة، فكذلك لايجوز التوقف في ذلك، فيما إذا كانت القرينة حالية، بعد إحراز كون تلك الحال بحيث توجب ظهور هذا اللفظ في المعنى المجازي عرفاً.

أمّا على الأول: فلما عرفت من أنّ مرجع الظهور المجازي ــ حينئذ ــ مستند إلى أصالة الحقيقة، وقد عرفت اعتبارها.

و أمّا على الثاني: فلأنّ مادل على اعتبار أصالة الحقيقة من بناء العقلاء من أهل اللسان، و استقرار سيرتهم في كل زمان جار فيه أيضاً، و ثابت بلا كلام، كما يظهر للمتتبع في محاوراتهم، و أمّا كون بناء العقلاء دليلاً، فهو أمر واضح لايحتاج إلى الاحتجاج عليه ضرورةَ إمضاء الشارع لبنائهم مطلقاً.

ثم إنّ قرائن المجاز لا تدخل تحت ضابطة، بل تختلف باختلاف المقامات، أمّا إذا كانت لفظية فواضح، إلاّ أن يجعل الضابط كون اللفظ بحيث يصرف اللفظ الآخر عن ظاهره، لكن كونه كذلك لايدخل تحت ضابطة، بل هويتبع الموارد الجزئية.

و أمّا إذا كانت حالية، فالأمر فيها أوضح، لعدم دخولها تحت ضابطة أصلاً، إلاّ بالتوجيه المتقدم، من كون الحال مثلاً بحيث توجب صرف اللفظ عن ظاهره عرفاً مثلاً، أو تعيّنه في المعنى الآخر.

نعم قد يتصور الانضباط في بعض أفرادها، كما في المجاز المشهور، فإن الشهرة حالة للّفظ توجب تعيين اللفظ في المعنى المجازي بعد قيام قرينة صارفة له عن حقيقته على المشهور، أو بدونها على قول أبي يونس.

و كيف كان، فهي موجبة لظهور اللفظ في المعنى مطلقاً، أو مع قيام قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي في جميع الموارد، بحيث لايختص كونها موجبة للظهور المذكور مطلقاً، أو مشروطاً، على اختلاف الرأيين ببعض صورها، دون بعض، و كما في الأمر الواقع عقيب توهّم الحظر، فإنّ وقوعه في هذا المقام حالة توجب ظهوره في الإباحة و رفع الحظر، دون الوجوب.

ثم إنّ القرينة حالية كانت، أو مقالية، قد تكون مانعة عن مقتضى وضع اللفظ و كونه مراداً منه، وقد تكون معينة لغير مقتضى اللفظ، و هوالمعنى الغير الموضوع

له، بعد قيام ما منع اللفظ عن مقتضى وضعه، وقد تكون موصوفة بكلتا الصفتين، فعلى الأوّل صارفة محضة، وعلى الثاني معينة كذلك، وعلى الثالث موصوفة بكلتيهما، 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، وأمّا على الثالث: فهي بنفسها موجبة لظهور اللفظ في غير الموضوع له تفصيلاً فالنسبة بينهما أي الصارفة والمعينة عموم من وجه.

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 الدّليل على ذلك.

ثم إنّه إذا قامت قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي، واتّحد المجاز، فلاإشكال حينئذ في حمل اللفظ على ذلك المعنى المجازي، فتلك القرينة الصارفة ــ حينئذ ــ معينة أيضاً، وإن تعدد، فقالوا: الحمل على أقرب المجازات، ويعنون به الأقرب إلى نظر العرف، بمعنى أنّه يحمل اللفظ ــ حينئذ ــ على أظهر المجازات عندهم، بعد قيام القرينة الصّارفة على عدم إرادة الحقيقة.

ثم سبب ظهور إرادة هذا المعنى المجازي حينئذ من اللفظ، وصيرورته أظهر من بين المجازات مرجعه ــ على المشهور ــ إلى أحد الأُمور الثلاثة:

الأوّل: الأقربية من حيث الاستعمال، بمعنى أكثرية استعمال اللفظ في هذاالمعنى من استعماله في المجازات الأُخرى

الثاني: أقربيته من حيث الاعتبار، أي كونه أقرب إلى الحقيقة من حيث الاعتبار العقلي.

وبعبارة أُخرى: كونه آكد علاقة للمعنى الحقيقي من بين المجازات، فذلك يوجب أقربيته في نظر العرف حينئذ.

الثالث: مالايكون شيئاً منهما، وليس نوعاًمندرجاً تحته جزئيات هذا القسم، وإنّما تتميز تلك الجزئيات بنفس النتيجة المذكورة، أعنى ظهور اللفظ في ذلك المعنى المجازي الخاص من بين المجازات.

وبعبارة أُخرى: إنّه 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 الحقيقي، فالسبب الموجِب لذلك الظهور حينئذ، الذي لانعلمه تفصيلاً،

داخل في هذا القسم، و ربما يطلق على هذا القسم التبادر تسمية للشيء باسم مسببه، فإنّ التبادر حقيقة هو هذا الظهور، و ذلك القسم سببه فتسميته به بالاعتبار المذكور.

و وقع التعبير عنه بذلك في كلام بعض السادة الأجلاء، حيث قال: إنّ سبب ظهور اللفظ في المعنى المجازي في صورة تعدده أحد أُمور ثلاثة:

الاشتهار، والقرب، والتبادر، و أراد بالاشتهار الأقربية من حيث الاستعمال، و بالقرب الأقربية من حيث الاعتبار، و بالتبادر القسم الأخير.

هذا، ولكن الحق عدم كون القرب الاعتباري سبباً للتعيين والظهور، نعم هو يكون منشأ للأقربية الاستعمالية بمعنى أنه شَرطٌ شُرِط فيها، فإنه يتوقف استعمال اللفظ في الغير الموضوع قليلاً أو كثيراً بملاحظته، إذ لولاه لما جاز الاستعمال المجازي، لتوقفه على العلاقة المؤكدة بين المعنى الأصلي والمجازي، لكنه ليس بنفسه صالحاً للتعيين، و ظهور اللفظ في الأقرب من جهته.

و ما ذكرنا ــ من المنع ــ لاينا في ما ذكره أهل البيان: من أنّ وجه الشبه ــ بين المشبه والمشبه به ــ لابد أن يكون من أظهر أوصافه ، ليكون سبباً للانتقال من المشبه به إلى المشبه، فإنّ غرضهم الأظهرية في نظر العرف، دون الواقع، و نظر العقل.

ثم إنّه تظهر الثمرة بين ما اخترنا ــ في الأقربية الاعتبارية ــ و بين القول الآخر في حديث الرفع، و أمثاله مما قامت القرينة فيه على تعذر حمل اللفظ على الحقيقة، مع وجود أقرب اعتباراً من بين المجازات، فعلى ما اخترنا لايحمل الحديث على رفع جميع الآثار، لكونه أقرب إلى نفي الحقيقة، بل يحمل على الأمر الظاهر عند العرف في مثل هذا التركيب إن كان كالمؤاخذة، وإلاّ فالتوقف.

ثم إنّه يترتب على كون الظهور العرفي معيّناً للمعنى المجازي حمل قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم)[1] على حرمة وطئها، لأنّه الأظهر عرفاً من بين سائر المحتملات، و كذا حمل قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)[2] على حرمة أكلها، لكونه أظهر عرفاً في مثل هذا التركيب، بعد تعذر الحقيقة، فإنّ الحقيقة في المثالين متعذرة الإرادة، لأنّ الحرمة من صفات الفعل لا الذات، فلايجوز اتصافها بها.

ثم ليعلم أنّ مثل هذا الظهور من القسم الثالث، فإنّ سببه ليس الأقربية

---

(١) سورة النساء: ٢٣

(٢) سورة المائده: ٣٠

الاستعمالية، ولا الاعتبارية على القول باعتبارها، و من هذا القبيل قوله عليه السلام (لاغيبة لفاسق) فإنّ ظهوره في نفي الحرمة غير مسبب عن شهرة الاستعمال أوالقرب الاعتباري.

و كيف كان، فالمدار في تعيين اللفظ في أحد المجازات، بعد تعذر حمله على الحقيقة على الظهور العرفي للّفظ 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، إنّما هو نفي الملازمة، كما كانت حاصلة بين الشهرة، والمجاز المشهور، لانفي إمكانه أو وقوعه احياناً.

تذنيب:

إذا وقع التعارض بين تلك الأسباب، أعني الشهرة والأقربية الاعتبارية على القول بها، و غيرهما، فيقدم الظهور المسبب عن الأوّل، ثمّ المسبب عن الثالث، و أما المسبب عن الثاني، فعلى فرض تسليم كونه سبباً له فهو متأخر عن الجميع، فلايرجع إليه إلا بعد فقد الآخرين.

خاتمة:

في تعارض الأُصول اللفظية، و ما يجري مجراها من الأُصول المستعملة، في إثبات الأوضاع و نفيها، كأصالة عدم الاشتراك والنقل، إذا فهم المراد من استعمالها، ويدخل فيه البحث المعروف بتعارض الأحوال، لأن المراد بهذه الأحوال أُمور يخالف كل واحد منها أصلاً من الأُصول اللفظية، كالاشتراك ، والنقل، والتخصيص، والإضمار، والمجاز، فمعارضة بعضها مع بعض يرجع إلى تعارض الأُصول اللفظية، فإن تعارض الاشتراك مع النقل يرجع إلى معارضة أصالتي عدمهما وهكذا...

وقد يعبر عنها بمسائل الدوران، و إنما أفردوا التخصيص والإضمار، مع أنهما قسمان من المجاز، لاختصاصهما 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، و إنما يطلق عليه المجاز في الإعراب توسعاً، فهو ضرب آخر غير المجاز المعروف المحدود في كلامهم.

و إنّما أفردوا البحث عن التقييد، والنسخ، مع أنهما أيضاً من أحوال اللفظ، مع وقوع التّعارض بينهما و بين غيرهما من الأحوال الخمسة المتقدمة، لأنّ النسخ ليس قسماً آخر من الأحوال، بل هو داخل في التخصيص، فالبحث عن حكم معارضة التخصيص مع غيره يغني عن البحث عن حكم تعارض النسخ، مع سائرالأحوال المتقدمة، إذ ليس له خصوصية زائدة من بين أفراد التخصيص، فيكون حكمه حكم مطلق التخصيص، و إفرادهم له بالبحث ليس من جهة البحث عن معارضته مع سائر الأحوال غير التخصيص، بل الغرض الممهّد لأجله مبحث بناء العام على الخاص، أوالنسخ إنّما هو بيان الحال في معارضة أفراد التخصيص بعضها مع بعضها، فيقال فيما إذا ورد عام، ثم ورد خاص: فهل يحكم بالتخصيص الافرادي بحمل العام الأوّل على هذا الخاص، أو بالتخصيص الأزماني، فيجعل الخاص نسخاً للعام.

والغرض فيما نحن فيه ــ أعني تعارض الأحوال ــ بيان الحال عند تعارض أنواع تلك الأحوال، لاأفرادها بعضها مع بعض، فظهر أنّ إفراد النسخ بالبحث ــ في مبحث بناء العام على الخاص ــ ليس إفراداً من الجهة المبني عليها بحث تعارض الأحوال.

و أمّا إفراد التقييد، فلطول البحث فيه بحيث لايسعه المقام هنا، فإنّ الجواب السابق لايتمشى هنا، فإنّ الغرض في مبحث المقيد والمطلق، هو الغرض في تعارض الأحوال من معرفة حكم معارضة التقييد مع غير نوعه، فانّ التعارض هناك بين التقييد في المطلق، أو المجاز في المقيد.

وكيف كان، فبملاحظة دخول النسخ، والتقييد في الأحوال، فيما نحن فيه ترتقي أقسام تعارض الأحوال إلى أحد و عشرين قسماً، كما يظهر بالتأمل، ولعل الذي حصر الأقسام في العشرة، أهمل هذين، أي النسخ والتقييد فيما نحن فيه، إذ بعد إهمالهما ترتقي أقسام تعارض سائر الأحوال إلى عشرة، و بزيادتها يزيد أحد عشر.

ثم إنّ تنقيح المقال في تعارض الأحوال يتوقف على مراحل ثلاث:

الأُولى: في تأسيس الأصل، فيما إذا تكافأت اثنتان منها، إمّا لعدم مزية لأحدهما على الأُخرى أصلاً، أوبناء على عدم اعتبار المزية، والترجيح في المقام، واختصاص اعتباره بتعارض الأخبار.

الثانية: في ذكر المزايا و المرجّحات النوعيّة، و أمّا الشخصيّة التي تفيد الظن الفعلي بأحد الطرفين، فهي باعتبار عدم انضباطها، لم تصلح لتعلق غرض الأُصوليين بذكرها في المقام.

الثالثة: في اعتبار تلك المزايا وعدمه، ومسألتنا هذه إنّما هي المرحلة الثالثة، فلنقدّم الكلام في المرحلة الأُولى، وقبل الشروع لابد من تمهيد مقدمة:

وهي أنّ محل النزاع في تعارض الأحوال وتكافُئها أعمّ من أن يكون التعارض بين الحالين ذاتياً ــ بمعنى كونه ناشئاً عن مقتضى ظاهري اللفظين، كما في أسد يرمي، فإنّ التعارض بين مجازية الأسد في الشجاع وبين مجازيّة يرمي في رمي التراب، وبقاء الأسد على حقيقته ناشئ عن مقتضى ظهور اللفظين، فإنّ ظاهرهما متنافيان بالذات، لايجوز الجمع بينهما عقلاً ــ أو عرضياً مسبّباً عن العلم الاجمالي بعدم إرادة ظاهر أحد الخطابين، فإنّ الأمر حينئذ دائر بين التصرف في ظاهر ذلك الخطاب، وجعله هوالمعلوم بالإجمال، وبين التصرف في ظاهر هذا الخطاب، بسبب العلم الإجمالي بحيث لولاه لايمكن الجمع بينهما.

وهذا كما في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن أحقّ بردهن)[1] إذلاريب أنّه لا تنافي بالذات بين بقاء العام الذي هوالمطلقات على عمومه، وبين بقاء الضمير على ظاهره، وهو اتحاده لما أريد من المرجع بأن يكون المراد بالمطلقات أعمّ من الرجعية والمطلقة بالطلاق البائن، كما هو ظاهره، ويكون المراد بالضمير في بعولتهنّ مطلق المطلقات ـ كما ذكر ـ متحد الضمير مع ما أريد من المرجع، فلايلزم خلاف أصل في شيء منهما، لكن لما قام الإجماع على اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات، فلايمكن حينئذ أن يراد بالضمير مطلق المطلقات، بل لابد من أن يراد به الرجعيات خاصة، فبذلك يدور الأمر بين الاستخدام وبين التخصيص في العام، إذْلو 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 أنَّ العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظاهرين، أحدهما العموم، وثانيهما ظهورالضمير في مطابقته لما أريد من مرجعه أوجب هذا التعارض، وإلاّ فلا تعارض بينهما بالذّات كما عرفت.

هذا، ثم إنّ النزاع في المقام فيما إذا لم يكن في بعض تلك الأحوال مسبَّباً عن الشك في الآخر، فالأصل في الشك السببي مقدّم على الشك في المسبب، كما تحقق ذلك في

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨.

تعارض الاستصحاب، بل الأمر هنا أوضح، لأنّ الاصول اللفظية كلّها أمارات ظنية، ولايعقل الظن بوجود المسبَّب، مع الظن بعدم السبب، بل يرتفع الأوّل بالثاني عقلاً، والمفروض حصول الظن من الأصل النافي للسبب، فيرتفع الذي كان الشك فيه مسبَّباً عن الشك في ذلك السبب.

و من هذا الباب دوران الأمر بين تخصيص العام المتعقب بالضمير، و بين ارتكاب الاستخدام في الضمير، و بقائه على حاله، كما في الآية المتقدمة حيث أنّ حمل المطلقات على ظاهره ــ الذي هوالعموم ــ يوجب الاستخدام في ضمير (بعولتهن) للاجماع على عدم الرجوع في جميع أقسام المطلّقة، كما عرفت، فيدور الأمر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته، أعني المطابقة للمراد بالمرجع، و بين إبقائه على العموم، والتزام الاستخدام في الضمير، لكن الشك في الثاني لمّا كان مسبَّباً عن الشك في التخصيص، فبأصالة عدمه يثبت الاستخدام، و إن كان التخصيص في نفسه أرجح من المجاز مطلقاً، فإنّ الظن بالمزيل، يرفع الظن بالمزال، و إن كان أضعف الظنون، وكذلك الأصل فيه يرفع الأصل في الثاني، و إن كان أضعف اعتباراً من الأصل في الثاني.

ويظهر لمراعاة القاعدة المذكورة ــ أعني تقدم الأصل في المزيل على الأصل في المزال ــ ثمرات كثيرة في مسائل العِدة في غيرالرجعيات في الفقه، إذعليها يتمسّك بعموم المطلقات الذي هوموضوع حكم التربص بثلاثة قروء على إثبات ذلك الحكم، أي التربص بثلاثة قروء في مطلق المطلقات، إلاّ ما قام الدليل على خروجها، وعلى عدمها، إمّا بالحكم بحقيقة الضمير، بأن يكون المراد بالمطلّقات خصوص الرجعيات، أو بالتعارض بين تخصيصه و بين الاستخدام، والتوقف، فلايجوز التمسك به في اثبات ذلك الحكم في غير الرجعيات.

أمّا على الاول: اى على الحكم بتخصيصه، و بقاء الضمير على ظاهره، فظاهر، لسكوته حينئذ عن حكم غيرالرجعيات.

وأمّا على الثاني: أي على التعارض والتكافؤ، فلإجماله في ارادة العموم.

فإذا عرفت هذه كلّها، فلنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول بعون الله و حسن توفيقه:

إنّ جملة القول في الأحوال المتكافئة أنّ الاصول اللفظية إذا تعارض بعضها مع بعض، و تكافآ ــ من حيث المرجّحات المعتبرة ــ احتمل فيه وجوه، أو أقوال، على أظهر الاحتمالين:

الأوّل: إلحاقها بالأخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخيير.

و هذا، و إن لم نجد به مصرّحاً إلاّ أنّه يظهر من كلماتهم في تعارض القراءات السبع، مع اختلاف الحكم الشرعي باختلافها.

و وجه الاستظهار أمران:

أحدهما: أنّ المشهور تواتر القراءات السّبع كلها، و هذا يقتضى أن يكون النزاع في تعارضها من حيث مداليل تلك القراءات و ظواهرها، فيدخل فيما نحن فيه، لأنّ الكلام في المقام في تعارض الظواهر اللّفظية، و ظواهر القراءات من جملتها.

هذا، لكن الحقّ عدم توقف الاستظهار المذكور على ثبوت تواترها، بل مع ثبوت جواز الاستدلال بها، و جعل المتعارضين منها بمنزلة آيتين قطعيّتين، أيضاً يتمّ الخطب، إذ مع ثبوت ذلك لايكون ملاحظة التعارض والترجيح راجعاً إلى الصدور قطعاً، بل راجع إلى جهة الدلالة والظهور، أو لأعمّ منه، بحيث يشمل الترجيح، من حيث كون القراءة موضوعاً للحكم الفرعي، لكن الحقّ أنّه بعد فرضها كالمتواتر في الأخبار من جهة الصدور، فلاوجه للتوقف في جواز القراءة بكل منهما، فإنها حينئذ بمنزلة آيتين يجوز القراءة بأيّهما شاء، و ترجيح القراءة بالقراءة من الإشمام الظاهر أنّه من جهة الصدور على القول بعدم التواتر، و على عدم ثبوت كونها في حكم المتواتر، كما يدلّ عليه بعض الأخبار، من أنّ القرآن واحد، و نزل من عندالواحد. و سيأتى تمام الكلام فيه.

و ثانيهما: أنّ المشهور في تعارض القراءات التخيير، كما في الأخبار مع عدم تقييدهم له بما إذا كان القراءات موضوعاً للحكم الفرعي، بل ظاهر إطلاق كلامهم ثبوت التخيير عند التعارض بالنسبة إلى جميع الأحكام المترتبة على لفظ القراءات، بأن يكون موضوعاً للحكم الفرعي، و إلى الأحكام المترتبة على معناه بأن يكون القراءات طريقا إليها، وحجة في إثباتها، فمقتضى الأمرين وجود القائل بالتخيير فيما نحن فيه، لعدم الفرق بين ظواهر ألفاظ الكتاب و بين غيرها، إذ بعد فرض تواتر القراءات، فيكون القراءتان المختلفتان سيّما فيما إذا كان الاختلاف من جهة المادّة، آيتين مستقلتين حقيقة، فيقع التعارض بين ظاهري الخطابين المفروغ عن صدورهما، فيدخل فيما نحن فيه، لأنّ

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 الأُخرى، بل الترجيح والتعارض إنما هو من حيث التمسك بظواهرها.

وأما مع عدم ثبوت ذلك أيضاً، فيشكل الاستظهار، لدوران الاحتمال بين أن يكون انتزاعهم[1] و ملاحظتهم التعارض والترجيح، من حيث السند والظهور، و بين أن يكون الاستدلال بظاهرها.

هذا مع أنه يحتمل حينئذ أن يكون ذلك ــ أي البحث و ملاحظة التعارض والترجيح ــ من حيث جواز القراءة بها وعدمه، بأن يكون القراءة موضوعا للحكم الفرعي، ولم يكن غرضهم إثبات كون القراءات طرقاً، و موضوعات للحكم الأُصولي، أعني الطريقية، والاستدلال، و استكشاف الأحكام الفرعية بها.

هذا، ولكن يمكن تنزيل كلامهم ـ ثمة ـ على القول بعدم التواتر، و عدم ثبوت الاستدلال بها، فيخرج عما نحن فيه، و يؤيده أو يدل عليه قولهم بالتخيير ثمة بعد فقد المرجحات الغير الراجعة إلى الدلالة فراجع و تأمل.

قال السيد الكاظمي، في شرح الوافية[2] على ما حكى عنه قدّس سره، لما كانت القراءات السبع المعتبرة. كلها قرآناً، كانت إذا اختلف اثنتان منها في حكم، بمنزلة خطابين متعارضين، والضابط في ذلك عند الأكثرين التخيير.

وذهب قوم من العامة إلى التساقط والرجوع إلى الأصل، ثم لمّا كان ذلك مبنيّاً على تكافؤ القراءات و انتفاء الترجيح، و كان

---

(١) كذا في الأصل و الصحيح ظاهراً (التزامهم).

(٢) الوافي في شرح الوافية (مخطوط) في تعارض القراءات واليك نصّه:

فالمشهور التخيير... لما كانت القراءة المعتبرة كلّها قرآناً كانت اذا اختلفت ثنتان منها في حكم بمنزلة خطابين متعارضين والضّابط في ذلك عند الأكثرين التخيير، و ذهب قوم من العامّة الى التساقط والرجوع إلى الأصل ثم لما كان ذلك مبنيّاً على تكافؤ القراءات وانتفاء الترجيح و كان ذلك على إطلاقه محل نظر رجح العلامة ره القراءتين المذكورتين لظهور المرجح بالسّلامة مما استقامت السنة الفصحاء على خلافه من الإمالة والإشمام ونحوها فيجب الأخذ بما يقتضيانه دون ما عداهما فقد ظهر المستند الذي يجب التعويل على مثله فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر عليهم السلام اى في الحكم الذي اختلف باختلاف القراءة وانت تعلم انّ الرجوع الى ما ثبت عنهم كاف في الباب ولا يتوقف على التفسير.

ذلك على إطلاقه محل نظر، رجّح العلامة القراءتين المذكورتين ، لظهور المرجح بالسلامة مما استقامت ألسنة الفصحاء على خلافه في الإمالة والإشمام و نحوهما، فيجب الاخذ بما تقتضيانه دون ما عداهما، واراد بالقراءتين قراءة عاصم، وقراءة حمزة[1].

و أنت خبير بأنّ السلامة من مثل الإمالة والإشمام لا توجب الترجيح في مقام الاستدلال على الحكم الفرعي، بعد فرض كون القراءتين متواترتين، كما هو ظاهر قوله بمنزلة خطابين متعارضين، فإنّ الظاهر منه أنّه أراد بالخطابين الآيتين المتواترتين ،مع أنّه لايختلف المعنى باختلاف القراءة من حيث الإشمام والإمالة وعدمهما، كما لا يخفى.

والظاهر أنّ نظر العلامة (قدس سره) في الترجيح إلى بعض ما يترتب على القرآن غير الاستدلال على الحكم من الاحكام الفرعية الثابتة له، كالقراءة في الصلاة، و أمثال ذلك مما يكون نفس القراءة فيه موضوعاً للحكم، لا طريقاً إليه، و هو ترجيح في محلّه ــ على تقدير كون الإمالة ــ مثلاً من منافيات الفصاحة، لأنّ الأفصح من آيات القرآن أولى بترتّب آثار القرآنية عليه، فتأمل.

نعم لوتبيّن أنّ القراءات السبع مطلقاً، أو عند التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعي غير متواترة، كانت السلامة من مثل الإمالة مرجّحة.

هذا ما عرفت في تعارض القراءات، ولكن القول بالتخيير مع التكافؤلم نجد قائلاً به في تعارض الأحوال المتكافئة، كماأشرنا إليه سابقاً.

الثاني: من الاحتمالات، أوالأقوال إلحاقها بالاصول 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 التّساقط في مورد التعارض، لامطلقاً، حتى في نفي الثالث أيضاً الذي يتفقان فيه.

الثالث: التوقف بمعنى تساقطهما في إثبات شيء من موردیهما لا مطلقاً.

و هذا الاحتمال الأخير ممّا نسب إلى بعض العامّة، كما عرفت فإنّ المنسوب إليهم في تعارض القراءات التساقط، و هو لمّا كان محتملاً لكلّ واحد من الاحتمالين الأخيرين، و هما الثاني والثالث، و إن كان أوّلهما أظهر، فلذا جعلنا الاحتمالات أوالأقوال ثلاثة، بناء على دخول النزاع في القراءات فيما نحن فيه ــ كما عرفت ــ.

---

(١) قد تقدم ذكر نصّ كلامه ـ في هامش الصفحة المتقدّمة ـ من كتابه المخطوط المسمى بـ (نهاية الوصول).

و تظهر الثمرة بين الاحتمال الثاني، و بين الثالث فيما إذا كان الأصل مخالفاً لكلا الظاهرين، بأن يكون أحد الخطابين دالاً على الوجوب والآخر دالاً على التحريم، إذ على الأوّل منهما يرجع إلى الإباحة التي هي مخالفة للأمرين، و على الثاني و هوالثالث لايجوز التعدي عن كليهما معاً، بل يجب العمل بأصل موافق لأحدهما دون المخالف لهما.

و أمّا فيما إذا كان الأصل موافقاً لأحدهما فلا ثمرة بين الاحتمالين، اذ على التقديرين يجب العمل بهذا الأصل.

أمّا على الاحتمال الثاني فلانحصار الأصل الذي يرجع إليه عند تساقطهما و فرضهما كأن لم يكونا.

و أمّا على الثالث فواضح.

ثم إنّي بعد ما تلقيّت منه (دام عمره) ما نقله عن السيد المتقدّم، وجدت كتاب المحصول[1] للسيّد المذكور (قدس سرّه) فراجعت كلامه في مسألة تواتر القراءات، فوجدت كلامه ــ ثمّة ــ صريحاً في وجود القول بالتخيير، و بالتساقط في مقام الاستدلال بالقراءتين المختلفين بعد فرض اعتبارهما من حيث الصدور، و جعلهما بمنزلة آيتين، فإنّه (قدس سرّه) بعد ذكره أدلة الطرفين على تواتر القراءات و عدمه قال:

و ثمرة هذا البحث تقع في مقامين.

أحدهما: التلاوة.

والثاني: استنباط الاحكام.

والخطب في الأوّل سهل لتخيير التالي بعد الإعراض عن الشاذ المفروض كما عرفت.

و أمّا الثاني: فالوجه ــ بناء على ما نطقت به أخبارنا ـ من أنّ القرآن أمر واحد ـ و هوالتخيير أيضاً، فإنّهما بمنزلة خطابين متعارضين، غير أنّه لابد هاهنا من الترجيح أوّلاً، والأخذ بالراجح، و إنّما يتخير بعد التكافؤ، و قدرجّح العلاّمة (قدس سرّه) قراءة عاصم بطريق أبي بكر، وقراءة حمزة، و كأنّه للسلامة ممّا استقامت ألسنة بعض على خلافه، من الإمالة والإشمام و نحوهما و أنّه المرجّح.

و أوجب صاحب الوافية[2] التوقف، فيما لم يرد تقريره[3] عنهم عليهم السلام.

---

(١) المحصول: مخطوط.

(٢) وافية الاصول، مخطوط، واليك نصّه: والاولى التوقّف في صورة التعارض.

(٣) في الاصل (تقييده) وهو كما ترىٰ.

وليس بالوجه: لما ثبت من الإذن بما يقرأ الناس على الإطلاق نصّاً و تقريراً و إجماعاً، فكان الأخذ بهما، والتقرير عليهما، بمنزلة ورودهما.

أقصى ما هناك انّ الواقع أحدهما، كما في كل خطابين متعارضين، و كما أنهم خيّرونا في المتعارضين لرفع الحيرة، مع أنّ الواقع أحدهما، لاستحالة تناقضه كذلك ما كان بمكانتهما. والمعروف بين القوم أن القراءتين بمنزلة آيتين، نطق بهما الكتاب، فاذا كان اختلافهما مفضياً إلى الاختلاف في الحكم، عملوا بما يقتضيه ذلك النحو من الاختلاف، فخصّصوا إحداهما بالأُخرى، و قيّدوا، كما خصّصوا قراءة الأكثرين (حتى يطهرن) بالتخفيف بقراءة بعضهم بالتشديد، و إن كان بالتنافي عملوا بمقتضاه من التخيير، كما هوالمعروف، أوالتساقط، كما ذهب اليه بعضهم، ولهم في ذلك مذهب آخر غريب منهم، انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره).

و أنت ترى أنّ قوله: والمعروف بين القوم أنّ القراءتين بمنزلة آيتين إلى آخر ما ذكرنا منه (قدس سره) نصّ في فرض الكلام، بعد اعتبارهما في ظاهريهما، فاستظهار القول بالتخيير يكون قوياً.

و أمّا القولان الآخران، أعني التوقف، أوالتساقط رأساً، فيحتملهما قوله: أو التساقط، و يظهر نسبة القولين المذكورين - أعنى التخيير، أو التساقط - إلى القوم في المقام المفروض، الداخل فيما نحن فيه، و اختيار القول بالتخيير ــ حينئذ ــ من المحقق النراقي[1] أيضاً ناسباً التخيير إلىٰ أبيه (قدّس سرّه) أيضاً.

---

(١) فانّه قال ره في كتاب مناهج الأحكام والاصول في المقصد الثالث في الفصل الأوّل تحت عنوان منهاج: إختلفوا في القراءات إلى أن قال: ثم اعلم إنّه قد ورد في بعض الأخبار بعض كلمات القرآن مخالفاً لجميع القراءات ففى مثله هل اللازم متابعة الحديث او موافقة القراءات، الصّحيح هوالثّانى، لأنّ الوارد في الأخبار أنّ القرآن كان كذا، وهذا لايدلّ على وجوب قراءته هكذا، فلا يعارض مامرّ من الإجماع والأمر بالقراءه كما يقرؤه النّاس، ثم إنّ تجويز القراءة بكلّ من القراءات إنّما هولأجل الجهل بالواقع، و من باب الضّرورة، والاّ فكلامه سبحانه واحد لااختلاف فيه، ولا يخفى أنّ ما ذكر انّما هو حكم القراءة، و أمّا العمل فلاشكّ في أنّ العمل بالقرآن على ما هوالموافق للقراءات جائز، على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب، للإجماع المركّب، بل البسيط فلا إشكال فيما لم يختلف القراءات فيه، او اختلف بما يوجب اختلاف الحكم، وقداستشكلوا فيما أوجبه واختار والدي العلامة ره أنّ اللازم فيه التّرجيح إن كان مرجّح شرعي و إلاّ فالتخيير، ولا يخفى أنّ لزوم الرجوع إلى التخيير عند فقد المرجّح إنّما هوعلى فرض ثبوت عموم حجيّة هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات وسيجيء تحقيق القول فيه.

هذا ما عثرنا عليه في هذاالكتاب وله كتب أُخرى في علم الاصول حسب ما أشار إليها في كتابه ←

و يظهر من المحقق القميّ[١] (قدس سره) ذلك أيضاً، أي وجود القولين المذكورين في المقام المفروض في مسألة تواتر القراءات، فإنّ كلامه مطلق غير مقيد بالتخيير، أو التساقط، من حيث التلاوة، فيدل باطلاقه على وجود القولين من حيث التلاوة، و من حيث الاستدلال أيضاً، فراجع.

ثم أقول: إنّ الظاهر من المحكيّ من العلامة[٢] (قدس سره) أنه (قدس سره) رجح بالسلامة من الإمالة والإشمام، تلاوة إحدى القراءتين على الاخرى، لاجواز الاستدلال بإحداهما دون أُخرى، فإنّ كلامه المحكي عنه إنّ أحبّ القراءات اليّ قراءة عاصم بطريق أبي بكر و قراءة حمزة.

هذا، ثمّ إنه تظهر الثمرة بين القولين الأخيرين، أعني التوقف، والتساقط رأساً، فيما إذا كان مقتضى الأصلين كلاهما، مخالفين للأصل، كأن يكون مقتضى أحدهما الوجوب، و مقتضى الآخر التحريم، فعلى التوقف يتساقط الأصلان في إثبات شيء من مؤداهما المطابقين، لكنهما معاً دليل على نفي الثالث أعني الإباحة، و على التساقط يفرضان كأن لم يكونا، و يعمل على ما يقتضيه الاصول العملية في المقام من التخيير، أو اختيار احتمال التحريم، إذا علم بثبوت أحدهما واقعاً إجمالاً، و إلا فيرجع إلى أصالة البراءة، و يحكم بالإباحة و أما فيما إذا كان أحدهما موافقاً للأصل العملي، فلا ثمرة بين القولين حينئذ:

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.

و أما على القول الآخر، فلأن فرضهما كأن لم يكونا يقتضي الأخذ بما يقتضيه الأصل العملي، والمفروض أنه موافق لأحدهما، فيؤخذ بمقتضاه، و يعمل على طبقه.

←

الموسوم بعوائد الأيّام مثل أساس الاحكام، و شرح تجريد الاصول، و مفتاح الاحكام ولكن ما عثرنا على نسخةٍ منها.

(١) القوانين: ٤٠٩.

(٢) منتهى المطلب: ٢٧٣ في الفرع السادس: يجوز ان يقرأ بايّ قراءة شاء من السبع لتواترها اجمع ولايجوز ان يقرأ بالشّاذ و ان اتّصلت روايته لعدم تواترها و أحبّ القراءات إليّ ماقرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش وقراءة ابي عمرو بن أبي العلاء فانّها أولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الإدغام والإمالة و زيادة المدّ وذلك كلّه تكلّف ولوقرأ به صحّت صلوته بلاخلافٍ.

فاذا عرفت ذلك كله، فلنرجع إلى تحقيق الحال في الأقوال فنقول:

إنّ الحق أوسطها، أعني التوقف في الاستدلال بواحدٍ من الأصلين على إثبات شيء من مؤداهما، والاستدلال بهما معاً على نفي الثالث، فنبتدىء أولاً بذكر ضعف القولين الآخرين، ثم نحتج على ما اخترناه من البين.

أما ضعف الأوّل منهما ــ أعني التخيير في الاستدلال بأيّهما شاء ــ، فبيانه أن المراد بالتخيير فيهما، إما التخيير الواقعي الناشئ عن كون المصلحة في السلوك على طبق كل منهما:

إمّا مع عدم إمكان تدارك مصلحة كل منهما بمصلحة الآخر بأن 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 نا شئاً عن عجز المكلف عن ا جمع بينهما.

و إمّا مع إمكان تدارك المصلحة في كل منهما بمصلحة الآخر، فيخرجان عن حقيقة التعارض، فيكون التخيير شرعياً واقعياً، كما في خصال الكفارة.

و إمّا التخيير الظاهري ــ الناشئ عن قيام المصلحة بأحدهما خاصّة في الواقع ــ الثابت بحكم العقل، كما ثبت في كلّ طريقين علم بكون أحدهما موصلاً وخلّوالآخر عن مصلحةالايصال، مع عدم ما يرجّح كون أحدهما بخصوصه هوالطريق الموصل وإمّا بدليل شرعيّ، كما في تعارض الأخبار على المشهور.

والمختار والحق انتفاؤه في المقام بجميع معانيه الأربعة المذكورة.

أمّا التخيير الواقعي، فبطلانه بكلاقسميه في المقام أوضح من أن يذكر، إذ لاريب أنّ العمل بالاصول اللفظية عند العرف ليس إلاّ لمجرد الكشف عن المراد، والطريقية المحضة، ولامرية أنّ طريقة الشارع في المحاورات ــ و ما يتعلّق بها ــ ليست طريقة مغايرة مجعولة منه، فلا تعبّد منه بالعمل بالاصول اللفظية أيضاً، ولاشك أنّ تلك المصلحة ــ أعني الكشف والطريقية ــ لايعقل قيامها بكل من الطريقين المتعارضين، ضرورة استحالة تناقض الواقع، فلا معنى للتخيير الواقعي حينئذٍ بوجه، و معلوم أنّ القائل به لايريد هذا المعنى قطعاً.

و من هنا ظهر أنّه لو قلنا بالتخيير في الاصول العملية لايلزمنا القول فيما نحن فيه، لقيام احتمال السببية في الاصول العملية، دون الأصول اللفظية، مع أنّ الحق في الاصول العملية أيضاً عدم التخيير والتساقط رأساً.

و توضيح الفرق بينها و بين الاصول العملية أنّ العمل بالاصول العمليّه حكم شرعي أمكن فيه القول بالتخيير عندالتعارض عملاً بعموم دليله بقدر الإمكان، كما ذهب إليه بعض، هذا بخلاف العمل بالاصول اللفظية، فإنّ العمل بها من جهة بناء العقلاء، فالحوالة فيها على العرف، دون الدليل الشرعي.

و أمّا التخيير الظاهري، فلا ريب في بطلانه أيضاً بكلا قسميه.

أمّا العقلي،فلانحصاره فيما لا مندوحة فيه، بسبب العلم الإجمالي بانحصار الواقع في مفاد أحد الطريقين، مع عدم الترجيح في البين، فهو لا يتمّ في جميع صور تعارض الاصول اللفظية، لفقد العلم الإجمالي المذكور في أكثرها، مع أنّ التخيير ــ حينئذٍ أي عند العلم الإجمالي المذكور ــ ليس تخييراً في العمل بالأصلين، بل هو في العمل.

و بعبارة أُخرى: إنّه ليس في جواز الاستدلال بالأصلين اللفظيين المتعارضين، بل إنّما هو في العمل بمقتضى الاصول العمليّة، فالعمل ــ حينئذ ــ حقيقة على الاصول العملية.

و أمّا الشرعي منه، كما هوالظاهر من القائل، فأقصى ما يتخيّل دلالته عليه من الأدلة الشرعية، إنّما هي الأخبار الواردة في تعارض الخبرين وتكافُئِهما، بأن يدعى دلالتها على ثبوت التخيير ــ هنا أيضاً ــ بفحواها، بمعنى دلالتها على ثبوت الحكم بكلّ طريقين متكافئين، من باب تنقيح المناط، بأن يقال: إنّه قد ثبت التخيير بالأخبار في تكافؤالخبرين، ولا ريب أنّ اعتبار الأخبار ــ أيضاً ــ من باب الطريقية المحضة، لا السببية، كما يظهر من أدلّة اعتبارها، حيث سُئل فيها عن الوثوق بالراوي، و في بعضها فرض السائل مورد السؤال الثقة، والظاهر من الثقة هو مطلق من يحصل بقوله الاطمئنان، فاسقاً كان أو عادلاً، و من الأخبار العلاجية أيضاً كما يظهر للمتأمل، فلهذا يعمل بخبر من يثق به، ولو كان فاسقاً، ولا يقتصر بخبر العادل، فيتعدّى حينئذ من تكافؤالخبرين إلى تكافؤ كل طريقين و أمارتين، و يحكم بالتخيير مطلقاً، لعدم خصوصية لتكافؤ الخبرين كغيره بالفرض، إذ مع احتمالها يرجع الأمر إلى احتمال اعتبار الأخبار من باب السببية، و هوخلاف الفرض، و خلاف ظاهر ما دلّ على اعتبارها.

و فيه أنّ الظاهر من أدلة اعتبار الأخبار، و إن كان ما ذكر، و نحن نقول به إلاّ أنّ هذاظاهر، وليس بمقطوع، و خلاف الظاهر منها احتمال اعتبارها من باب

السببية، إذ من المحتمل أن يكون المراد بالثقة في الأخبار هوالعادل، كما في قول السائل حيث سأل عن الوثوق بالراوي، و هذا الاحتمال، و إن لم يمنع من البناء على حجيّة خبر مطلق الثقة في الأخبار، لكنّه مانع من التعدي فيما نحن فيه جدّاً، لكون استفادة المناط ــ حينئذ ــ عن ظنّ، فيكون إثبات الحكم في الفرع من باب تخريج المناط لا تنقيحه، وهذا ليس إلاّ القياس المتّفق على بطلانه.

و أمّا ضعف القول بالتساقط رأساً، كما هو المختار في تعارض الأصول الشرعية العملية، فلما عرفت أنّ الاصول اللفظية إنّما هي أمارات و طرق عقلائية، ولاريب أنّ الأمارة كما تكشف عن الملزوم، و هوالمعنى المطابقي فيما نحن فيه، كذلك تكشف عن لازمه أيضاً، و هو نفي الثالث أيضاً، فكلّ واحد من الخطابين المتعارضين بتعارض الأصلين فيهما يكشف بسبب الأصل الموافق له عن إرادة معناه المطابقي و الالتزامي، لكنّه لمّا وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقيين، فيتعذر الاستدلال بواحد منهما في إثبات مدلوله المطابقي لذلك، و بالاستدلال بهما على نفي الثالث، الذي هو مدلولهما الالتزامي، فلا مانع منه، فإنّ سقوط الاستدلال بهما فيما يختصّان به من المعنى المطابقي ــ بسبب التعارض ــ لا يوجب سقوطهما في الاستدلال بهما على نفي الثالث.

والحاصل أنّه يجب العمل ــ عرفاً و شرعاً ــ أيضاً ــ من جهة الإمضاء ــ بالاصول اللفظية، و ترتيب ما تقتضيه، و تكشف 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، و أمّا فيما دلّتا عليه التزاماً، فلا مانع منه، فيجب العمل عليهما فيه عرفاً و شرعاً؛ ضرورة إمضاء الشارع لطريقة العرف في محاوراتهم، و اصولهم المعتبرة عندهم، وليس تعارض الأصلين اللفظيين إلاّ كتعارض الأمارتين الشرعيتين كالبيّنتين، بأن قامت إحداهما على كون المال الفلاني لزيد، والاخرى على كونه لعمرو، فإنّ تعارضهما يمنع عن العمل بمدلوليهما المطابقيين وهو كونه لزيد أو لعمرو، و أمّا فيما دلّتا عليه التزاماً أعني عدم كونه لبكر، فهما متفقان فيه، ولا مانع من العمل بكلتيهما فيه، فيجب العمل بهما فيه، لئلايلزم طرح الأمارة المعتبرة، من دون تعارض.

فظهر أنّه لامجال للتساقط رأساً في الأصول اللفظية، فيدور الأمر فيهما بين التخيير أو التوقف، والتساقط فيما يختصّ به المتعارضان، وعدم الرجوع إلى ثالث،

لمّا عرفت أنّ الأول على خلاف الأصل، لابدّ في ثبوته من دليل، وعرفت عدم ثبوته، فانحصر الأمر فيها في التساقط في الجملة، على النهج المذكور.

هذا بخلاف الأصول العمليّة، فإنّ الأمر فيها دائر بين التخيير أو التساقط رأساً، كما هوالمختار فيها، ولا مجال للتوقّف فيها، لأنّها لم تعتبر بعنوان الطريقية إلى الواقع دائماً، بل إنّما هي ظاهريّة متعلّقة بعمل المكلف عندالشك، ولاريب أنّه لا يُعقل التوقّف في العمل، لعدم خلوّالمكلّف عن الفعل المطابق لأحد الأصلين العمليّين أو لغيرهما، فإن اختار العمل بواحد منهما، فهومعنى التخيير، وإن اختار الرجوع إلى غيرهما، فهومعنى تساقطهما رأساً.

و وجه الأوّل ــ أي التخيير ــ دعوى شمول أدلّتها الدالّة على وجوب العمل بها، لمورد التعارض أيضاً، ولمّا لم يمكن العمل بكلا المتعارضين معاً، فلابدّ من ايقاع العمل على طبق أحدهما، لئلايلزم مخالفة الأدلّة رأساً، فإنّ هذا المقدار من امتثالها مقدور، فيجب، ولمّا لم يكن ترجيح لأحدهما بالفرض، فيثبت التخيير بينهما.

و وجه الثاني: منع دلالة الأدلّة على اعتبارها حينئذٍ، كما هوالظاهر فيفرضان حينئذٍ كأن لم يكونا، فيعمل بما يقتضيه المقام من أصل عملي آخر، أو أصل من الاصول العقلية، كالبراءة مثلاً أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا حال الاصول اللفظية العقلائية الممضاة من الشارع، وقس عليها حال سائر الاصول العقلائية في غير الألفاظ وحال الاصول الشرعيّة التأسيسيّة العمليّة.

و أما الطرق الشرعية التأسيسيّة من الشارع، كالأخبار في الأحكام الكلية أو الموضوعات الشرعيّة كذلك، وكالأمارات في الموضوعات الخارجيّة، فهي لمّا كان لها جهة تشبّه بالاصول العمليّة، من حيث عموم أدلّتها ــ بحسب الظاهر ــ لمورد التعارض أيضاً، فيحتمل فيها التخيير حينئذٍ، بتقريب ما مرّ في وجه التخيير في الاصول العمليّة، ولمّا كان لها أيضاً جهة تشبّه بالاصول والطرق العقلائيّة الإمضائية، نظراً إلى أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقية المحضة، بحيث لم يلاحظ فيها مصلحة سوى الكشف، كما يظهر ذلك للمتأمل في أدلّتها، فيحتمل فيها التوقف عند التعارض، كما هوالأظهر، الذي يقتضيه الأصل في تعارض كلّ طريقين وتكافُئِهما، ولولا أخبار التخيير في تعارض الأخبار؛ لكان القول به متيقّناً حينئذ، وإنّما خرجنا عنه لأجلها، فلابدّ في ثبوت التخيير في غيرها من الطرق والأمارات عند التكافؤ من الدليل كما

هناك ، و إلاّ فالأصل المحكّم هوالتوقف فيما يخصّ به المتعارضان، و كونهما دليلاً على نفي الثالث.

وكيف كان، فبعد ماعرفت بطلان التخيير والتساقط فيما نحن فيه، فالحجّة على القول المختار انحصار الاحتمال فيه عقلا، إذلا واسطة عقلاً بين القولين المذكورين بينه،فإبطالهما يستلزم ثبوته ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين هذا ما أفاده دام عمره.

لكن للنفس فيه تأمّلٌ نظراً إلى الفرق بين الاصول اللفظيّة و بين غيرها من الطرق والأمارات، إذ من المعلوم أنّه لا شك في مراد البيّنتين المتعارضتين من كون غرض كل واحدة منهما إثبات مورد النزاع لذيها، و نفيه عن ذي البيّنة الاخرى و عن الثالث أيضاً، فلمّا وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقيين، ولم يمكن الجمع بينهما ولا العمل بإحداهما خاصّة لعدم الترجيح، فسقطتا عن الاعتبار لذلك في مدلوليهما المطابقيّين، و أمّا فى مدلوليهما الالتزاميين فلمّا لم يكن مانع عن العمل بهما فيهما مع العلم بكونهما مقصودين لهما، فيجب العمل بهما فيهما ، فيتمسّك بهما على نفي الثالث.

هذا بخلاف الاصول اللفظية، إذ من المعلوم أنّ كشفها عن المداليل الالتزامية تابع لكشفها عن مداليلها المطابقية، والمفروض وقوع التعارض بينها فيها، فيصير اللفظ مجملاً في مدلوله المطابقي، فيسري الإجمال إلى الالتزامي أيضاً، إذ لعلّ المراد من كلّ واحد من الخطابين ــ حينئذ ــ معنى لا يعاند الثالث، فيسقط الأصلان المتعارضان عن الكشف والطريقية ــ حينئذ ــ رأساً، و إذ لا كشف فيهما، فلا يلزم الاستدلال بهما على نفي الثالث، بل ولا يجوز، لأن العمل بالاصول اللفظيّة من باب الطريقية والكشف، فإذ ليس فليس.

نعم يتّجه نفي الثالث فيما إذا كان التعارض عرضيّاً مسبباً عن العلم الإجمالي بانحصار الواقع في ظاهر أحد الخطابين ،لكن ليس ذلك حينئذ بسبب الاستدلال بالأصلين، بل إنّما هو بمقتضى العلم بعدم الثالث تفصيلاً، فإنّ العلم الإجمالي المذكور تفصيليّ من هذه الجهة، و إنّما إجماله من جهة تردّد المعلوم كونه هوالواقع بين مفاد هذا الخطاب و بين مفاد ذاك .

والحاصل أنّ الاصول اللفظية طريقيّتها بالنسبة إلى المداليل الالتزامية ليست أصليّة في عرض كشفها عن المداليل المطابقيّة، بل إنّما هي تابعة لطريقيتها حينئذٍ إلى المداليل المطابقيّة، فإذا سقطت عن كونها طريقاً إلى المدلول المطابقي بسبب التعارض،

و صار اللفظ مجملاً فيه، فلا يعقل ــ حينئذ ــ طريقيّتها و كشفها عن المدلول الالتزامي، فإنه كان لازماً عند العقل لإرادة الملزوم، فاذا لم يعلم إرادته فلا يعقل الظن من اللفظ بإرادة اللازم، فعلى هذا، فالحق هوالتساقط رأساً.

ثمّ إنّه (دام عمره) أجاب عن ذلك بأنّ المدار في اعتبار الاصول اللفظيّة إنّما هو على طريقة العقلاء، و أهل اللسان، و نحن نراهم أنّهم حينئذٍ يتمسّكون ــ على نفي الثالث ــ بالخطابين المتعارضين.

وفيه أنّه لم يتحقق لنا الآن منهم ذلك، بل لا يعقل منهم، من دون آمر لهم عليه، كما هوالمفروض في الاصول اللفظيه، فإنّ عملهم في اُمورهم على الظن، وقد عرفت انتفاءه في اللازم بسبب ابتلاء الأصل في الملزوم بمثله.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ التعارض مانع من إفادة الخطابين الظن الفعلي، وقد ثبت أنّ المدار في ظواهر الألفاظ ــ على ما هوالتحقيق ــ على الظن النوعي، و هوغير مانع منه، فالأصلان المتعارضان يفيدان الظن النوعي بمدلول اللفظ مطابقة و التزاماً، و مقتضاه وجوب العمل بظاهر الخطابين، إلاّ أنّه لمّا وقع التعارض بينهما فيمنع من الاستدلال بكليهما في مدلولهما المطابقي، لأنّ الواقع واحد، لايمكن التناقض فيه والمفروض عدم الترجيح لأحدهما، و أمّا في مدلولهما الالتزامي، فلا مانع من الاستدلال فيجب فتامل.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على اُمور:

الأوّل: أنه لا فرق فيما اخترنا من التوقف بين ظواهر الكتاب عند التعارض و بين غيرها، بل جار في مطلق الظواهر، و كذا القولان الآخران.

نعم ربّما يتوهّم أنّه ثبت التخيير في الكتاب عند تعارض القراءات بتقريرهم عليهم السلام، كمايدلّ عليه الأخبار، فيثبت في غير ما اختلف فيها القراءات من الآيات المقطوعة المتواترة بالأولويّة، فإنّ ثبوته فيما علم كونه قرآنا أولىٰ من ثبوته فيما لم يعلم بعد، و مقتضى ذلك:

أوّلاً: التزام التخيير في خطابات الكتاب المتعارضة مطلقاً لا التوقّف.

و ثانياً: الاقتصار على ذلك في خطابات الكتاب فحسب، لعدم الدليل عليه في غيرها، فيحصل الفرق بين ظواهر الكتاب و غيرها، فلا يلزم الالتزام بأحد الأقوال الالتزام به مطلقاً.

لكنّه مدفوع؛ أوّلاً: بأن الكلام إنّما هو في الاستدلال بالظواهر، والذي دلّت عليه الأخبار تقريرهم ــ عليهم السلام ــ تلاوة القراءات المختلفة والتخيير فيها بقولهم عليهم السلام (اقرأ كما يقرأ الناس)[1] لاجواز الاستدلال، كما هو محلّ الكلام، فلم يثبت التخيير فيها، حتى يتمسّك بالأولويّة على ثبوته في الآيات القطعيّة.

و ثانياً: أنّه على فرض ثبوت التخيير في ظواهر الكتاب المتعارضة، و جواز الاستدلال بها، فأيّ فرق بينها و بين غيرها من الظواهر اللفظية، كظواهر السّنة، إذ لا ريب أنّه ليس العمل بظواهر الكتاب من باب التعبّد الشرعي، بل إنّما هو من باب الطريقية، و بناء العقلاء عليه من هذه الجهة، فلا فرق حينئذ بينها و بين غيرها في مناط العمل.

الأمر الثاني: أنّه لا فرق فيما اخترناه من التوقف في تكافؤ الأصلين بين ما إذا كان الخطابان كلاهما محلّاً للابتلاء، بمعنى تضمن كل واحد منهما توجهاً إلى المكلف، وبين ما إذا لم يكونا كذلك، بأن خرج أحدهما عن مورد الابتلاء، كأن يكون أحدهما في الأحكام، والآخر في القصص، فوقع التعارض بينهما بالعرض ــ أعني بسبب العلم الإجمالي ــ بمخالفة ظاهر أحدهما، ولا يجوز قياس الاصول اللّفظية بالأُصول الشّرعية العملية أو الأمارات والطرق الشرعيّة.

أمّا الاصول العمليّة، فهي حقيقة أحكام ظاهريّة، وليس لها جهة كشف أصلاً، فتعارضها يرجع إلى تعارض الحكمين الشرعيّين، فإذا فرض ابتلاء المكلف بأحدهما أي أحد الأصلين المتعارضين، فالمتوجّه إليه ــ حينئذٍ ــ إنّما هو هذا الذي ابتلي به دون الآخر، فهو غير مكلف بالحكم الآخر، وغير متوجّه إليه ذلك، فلا تعارض بينهما، بل المتعين عليه هذا الأصل المبتلى به، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوبه أو ثوب زيد مع عدم ملاقاته لثوب زيد، فإنّه ليس حينئذ مكلّفاً باستصحاب طهارة ثوب زيد، حتى يعارض استصحاب طهارة ثوبه، بل المتوجّه إليه الآن إنّما هو استصحاب طهارة ثوب نفسه، فهو المتعين عليه.

و أمّا الأمارات والطرق الشرعية، فلأنّ جعلها حقيقة إنّما يرجع إلى أحكام ظاهريّة مماثلة للأحكام الواقعيّة، فإنّ معنى جعل البينة أمارة إيجاب الشارع العمل على

---

(١) أصول الكافي ٢، كتاب فضل القرآن: ٤٦٢ حديث ٢٣.

طبقها، و ترتيب آثار الصدق عليها، لا إحداث صفة الكشف فيها، فإنّها غير قابلة للجعل، فيكون الحال في تعارضها أيضاً حال الاصول العمليّة، من حيث رجوع التعارض فيها ــ أيضاً ــ إلى تعارض الحكمين، فيتّجه التفصيل فيها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد اللحمين اللّذَيْنِ كان كلّ منهما لمسلم، فاشترى أحدهما، فإنّ المتوجّه ــ حينئذ ــ إنّما هو ترتيب آثار هذه اليد على ما أخذ منها، دون اليد الأُخرى، فيحلّ له أكل هذا اللحم من دون توقّف على تبيّن حاله، ليعلم أنّه ليس المعلوم بالإجمال.

والحاصل: انّ التعارض في الاصول والطرق الشرعية مرجعه إلى تعارض الأحكام الفرعية، ولا ريب أنّه إذا لم يتوجه عليه أحد الحكمين المتنافيين فالمتعيّن في حقّه إنّما هو الحكم الآخر، هذا بخلاف الاصول اللفظية فإنّها لمّا كانت طريقيّتها بأنفسها، ولم يكن للشارع فيها جعل أصلاً إلاّ إمضاءه عمل العقلاء عليها فتعارضها لتكاذب الأمارتين، فكلّ واحد من الأصلين اللفظيّين المتعارضين يكذّب الآخر. ولو لم يكن متضمّناً لحكم على المكلّف لكان كلّ من الخطابين ــ حينئذ ــ مجملاً في مفاده، سواء كان التعارض ذاتيّاً أو عرضيّاً، و معه يسقط الاستدلال بالخطاب الذي هو مورد الابتلاء، إذ مداره على الظهور، و إذ ليس فليس.

و من هذا ظهر وجه اختيار شيخنا ــ دام ظلّه ــ لما اخترنا من عدم الفرق في رسالة أصالة البراءة[1]، وضعف ما اختاره من التفصيل في مسألة حجية ظواهر الكتاب[2].

---

(١) فرائد الاصول: ٢٥٦ في مبحث العلم الاجمالي في التدريجيّات عند قوله: أللّهم إلاّ أن يقال: إنّ العلم الاجمالي بين الشبهات التدريجيّة (إلى أن قال) لكنّ الظاهر الفرق بين الاصول اللفظيّة والعمليّة، فتأمّل. و إن شئت بيان الفرق في كلام الشيخ (ره) فلاحظ كلام المحقق الآشتياني في بحر الفوائد: ١١٨، و كلام المحقق الآخوند (ره) في حاشيته على فرائد الاصول: ١٤٧.

(٢) فرائد الاصول: ٤٠، الثالث: وقوع التحريف في القرآن على القول به (إلى أن قال): مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظّاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيّة التي أُمرنا بالرجوع فيها إلى ظواهر الكتاب فافهم. للتفصيل و معرفة كلام الشيخ (ره) راجع كلام المحقق الاشتياني في بحر الفوائد: ٩٨ ــ ١٠٢. كما أنه إن شئت تفصيل كلامه في بحث الابتلاء في الاصول العملية في كون الأصل جارياً في طرف الابتلاء دون الآخر لاحظ كلامه في الرسائل: ٢٥١، و في اوّل مبحث البراءة: ١٩١ عند قوله: و أما الدليل الدال على اعتباره فهو و ان كان علميّا إلا أنه لا يفيد الاحكام ظاهريّاً حيث أن هذه العبارة تدلّ على رجوع جعل الأمارات والطرق إلى جعل احكام ظاهرية مماثلة للأحكام الواقعيّة.

الأمر الثالث: إنّ البحث عن تعارض الاصول اللفظية، و ترجيح بعضها على بعض إنّما هوعلى القول باعتبار الظواهر اللفظية من باب الظن النوعي بأحد معنييه؛ وأمّا على القول به من باب الظن الفعلي إمّا بالخصوص، كما اختاره المحقق الخونساري[1] قدّس سرّه، أومن جهة دليل الانسداد، فلاينفع المزايا الآتية الموجودة لأحد الأصلين في حمل اللفظ على المعنى المطابق له، بل المدار على الظن الفعلي، فإن حصل لأحد الخطابين ــ ولوكان على خلاف ــ فهوالمتّبع، و إن لم يحصل أصلاً فالأصل هوالتساقط رأساً، و فرضهما كأن لم يكونا، و عدم الركون إلى شيء من الاصول أوالمزايا الآتية.

اللّهم إلاّ أن يبحث من حيث كون الاصول أوالمزايا مفيدة للظن الفعلي و عدمه.

المرحلة الثانية في تحقيق الحال في رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعاً، و هذا هوالمقصود في مبحث تعارض الأحوال المعروف عندهم، فتلك المرحلة باعتبار وقوع الكلام فيها من هذه الجهة هو هذا المبحث المعروف، كما أشرنا إليه سابقاً، و توضيح المقال يحلّ العقال عن القلم و إطلاق عنانه إلى مسائل الدّوران.

فالأُولى منها: دوران الأمر بين الاشتراك والنقل، كأن كان اللّفظ موضوعاً في الأصل لمعنى، ثمّ حصل له وضع جديد في معنى آخر تعيينياً أو تعيناً حاصلاً بغلبة استعماله فيه مجازاً إلى أن وصل حدّ الحقيقة، بمعنى أنّه حصل له علقة بالنسبة إليه أيضاً، والأوّل أعني الوضع التعييني أعمّ من أن يكون من الواضع أيضاً أو من أهل العرف العام أوالخاص.

لكن في تحقق الاشتراك و تصوّره فيما إذا كان وضع اللفظ للمعنى الثاني من العرف العام أوالخاص، مع تأخّر زمانه عن وضعه للمعنى الأوّل إشكال، فانه إمّا تعييني و إمّا تعيني حاصل بغلبة استعمال اللفظ مجازاً، فعلى الأوّل لامعنى لتعيين اللفظ في المعنى بعد وضعه للمعنى الأوّل، إلاّ تخصيصه بهذا المعنى، ولاريب أنّ بقاء وضعه حينئذ للمعنى الأول أيضاً يناقض تخصيصه به، فيلزمه عقلاً هجر اللفظ عنه حينئذ، فيعيّن النقل.

---

(١) مشارق الشموس: ١٤، ٤١

و أمّا على الثاني: فلأن اللفظ ما بلغ إلى مرتبة توجب اختصاصه بهذا المعنى، فلا[١] يمكن كونه حقيقة فيه، بل مجازاً، و إذا بلغ و حصل الاختصاص، فهو يناقض بقاء وضعه للمعنى الأصلي، كما أشرنا إليه في مبحث المنقول والمشترك، فلا واسطة عقلاً في حال اللفظ بالنسبة إلى هذا المعنى بين النقل و بين المجازية.

و كيف كان، فالاشتراك إنّما يتصوّر من واضعين ابتداء، أو واضع واحد بوضعين كذلك، كما سيأتي في كلام السيّد المحقّق الكاظمي قدسّ سرّه[٢].

أمّا على الأوّل: فلأنّ اختصاص اللفظ بكلّ من المعنيين ــ حينئذ ــ غير ملحوق باختصاصه بالمعنى الآخر، حتّى يناقض حصوله في أحدهما بقاءه في الآخر، بل اختصاص كلّ من المعنيين باللفظ في مرتبة واحدة، لكن لايكون شيء من الاختصاصين تاماً لحصول التزاحم بينهما.

و أما التخصيصان الموجبان لهما، فلا نقصان في شيء منهما أصلاً، بحيث لو انفرد كلّ منهما لكان سبباً للاختصاص التامّ، إلاّ أنّ حصولهما في آن واحد صار مانعاً عن حصول الاختصاص التامّ بشيء[٣] منهما.

والحاصل: أنّ غرض كلّ واحد من الواضعين ــ حينئذٍ ــ حصول الاختصاص التامّ بين اللفظ و بين ما يريد وضعه له، و أوجد سببه من غير نقصان فيه إلاّ أنّه زوحم بوجود سبب أعمّ مثله في مرتبة[٤].

و أمّا على الثاني: فلأنّه و إن لم يتصوّر فيما إذا كان غرضه حصول الاختصاص التام بين اللفظ و بين كلّ واحد من المعنيين لاستلزامه اجتماع إرادة المتناقضين في إرادته، نظراً إلى أنّ إرادة اختصاصه ــ بهذا المعنى ــ معناه عدم إرادة شركة الغير له في اللفظ، و إرادته اختصاصه ــ بذلك المعنى أيضاً ــ معناه إرادة عدم شركة غيره في اللفظ، فيلزم كونه مريداً لاختصاص اللفظ بكلّ من المعنيين، و مريداً لعدم اختصاصه بشيء منهما، إلاّ أنّه يتصور فيما إذا كان غرضه حصول الاختصاص بين اللفظ و بين كلّ

---

(١) في الأصل (لا) والصحيح ظاهراً المثبت. والمراد (فلأن اللفظ مالم يبلغ... لايمكن).

(٢) صحيفه ٢١٠، هامش رقم: ١

(٣) في الأصل (من شيء) والصحيح المثبت.

(٤) كذا في الاصل والصواب: مرتبته.

من المعنيين في الجملة.

و بعبارة أُخرى يكون غرضه نفي شركة معنى ثالث مع المعنيين في هذا اللفظ .

هذا، لكنّ الإنصاف عدم ورود الإشكال المذكور على الفرض الثاني، أعني حصول الوضع للمعنى الثاني من العرف العام أوالخاصّ بالوضع التعييني بالتوجيه المذكور، فإنّ المناقضة المدّعاة إنّما هي على فرض إرادة الواضع الثاني بقاء اللفظ في المعنى، واختصاصه به بنحو ما كان أوّلاً من الاختصاص التام، و كان غرضه ــ أيضاً ــ تخصيص اللفظ بالمعنى الثاني بالتخصيص التامّ، بمعنى نفي شركة غيره معه في اللفظ.

و أمّا 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، فإنّ الأعلام المشتركة كلّها من هذا القبيل، فإنّ عمراً إذا سمّى ابنه زيداً، فإذا رزق بكر ولداً أيضاً، فيسمّيه زيداً، فلاريب أنّه لايقصد هجر اللفظ عن ابن عمرو، بل غرضه اشتراك ابنه مع ابن عمرو في هذا الاسم فتدبّر.

و كيف كان فمثال ما نحن فيه على ما ذكروه قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة)[1] لدوران الأمر في الصلاة بين أن تكون مشتركة بين المعنى اللغوي والشرعي، فيكون الحديث مجملاً، و بين أن تكون منقولة إلى المعنى الشرعي، فيكون مبيّناً، و دليلاً على اعتبار ما اعتبر في الصلاة في الطواف أيضاً بمقتضىٰ التنزيل، إمّا مطلقاً نظراً إلى عموم المنزلة، و إمّا بعض أوصافها و شروطها الظاهرة، كالطهارة من الحدث، والخبث مثلاً إن لم نقل بعمومها.

وقد يورد عليهم، مضافاً إلى ما مرّ، إيراد ان في خصوص المثال المذكور: أوّلها: أن الظاهر ــ بل كاد أن يكون مقطوعاً ــ أنّ كون الصلاة حقيقة شرعيّة في الأركان المخصوصة، على القول بها، ليس بسبب وضع تعييني من الشارع، بل هي حاصلة بسبب غلبة استعمالها فيها إلى أن أغنت عن القرينة، فإذن انحصر سبب الحقيقة بالغلبة، فلا يعقل الاشتراك حينئذ، كما عرفت سابقاً، بل الاحتمال معين في النقل خاصة، فلم يظهر ثمرة المسألة في المثال المذكور، لأنه ليس من أفرادها، لما ذكر.

---

(١) عوالي اللآلي ٢، ١٦٧، ٣، سنن الدارمي: ٢، ٤٤ كتاب المناسك باب الكلام في الطواف.

و يعضدنا في ذلك ما حكي عن السيد المحقق الكاظمي في المحصول[١] ما هذا لفظه: و كان ينبغي أن يكون الرجحان للأوّل، أعني الاشتراك، لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر ــ إن كان في العرف العام، و يكون بالتجوز والاشتهار، حتى يهجر الأوّل، و يختص بالثاني ــ استلزامه للنقل ظاهر، و إن كان باصطلاح خاص من شرع أو غيره، فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني ــ عندهم ــ إلاّ تخصيصه به، حتى إذا استعملوه في الأوّل كان مجازاً، و إنّما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداء، أو واضع واحد بوضعين كذلك. انتهى كلامه (قدّس سرّه) فإن حصره تصوير الاشتراك فيما ذكره ظاهر في نفيه عن غيره مطلقاً حتّى بسبب الاشتهار.

و أمّا الكلام في الحصر المذكور، فقد عرفت الحال فيه، من أنّ الحقّ فيه التفصيل كما عرفت.

و كيف كان، ففهوم ما حصره (قدّس سرّه) في غاية المتانة فيما إذا كان سبب العلقة الوضعية غلبة الاستعمال، و أمّا في غيره فقد عرفت الكلام فيه.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا من نفي احتمال الاشتراك في لفظ الصلاة، على القول بكونه حقيقة شرعية، بل يدل عليه اطباقهم في مسألة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الحقائق الشرعية على معانيها الجديدة، و أنّه ثمرة البحث في المسألة، ولا ريب أنّه مع إمكان اجتماع الوضع الجديد مع الوضع القديم حتّى يكون اللفظ مشتركاً بينهما، لاوجه للحمل المذكور بقول مطلق، بل لابدّ من التفصيل بين بقاء الوضع الأوّلي، فعدم الحمل، و هجره فالحمل.

---

(١) المحصول في علم الاصول، مخطوط، في تعارض الأحوال، و اليك نصّه: الخامسة بين الاشتراك والنقل يكون للّفظ معنًى ثم يصير له معنىً آخر فلا يعلم هل هُجرالأوّل، فيكون منقولاً، أولم يهجر بعد، فيكون مشتركاً، وكان ينبغي أن يكون الرجحان للأوّل؛ لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر- إن كان في العرف العام، و ما ليكون إلاّ بالتجوز والاشتهار حتّى يهجر الأوّل، و يختصّ بالثاني- استلزامه للنقل ظاهر، و إن كان باصطلاح خاصّ ــ من شرع أو غيره ــ فلامعنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم إلاّ تخصيصه به، حتّى إذا استعملوه في الاوّل كان مجازاً، وانما يتصوّر الاشتراك من واضعين ابتداءأومن واضع واحد بوضعين كذلك، وقد اشتهر التمثيل له بلفظ الصّلاة، واستظهار الثمرة في الترجيح بمثل قوله عليه السلام (الطّواف بالبيت صلاة) من حيث إنّه إن كان منقولاً دلّ على وجوب الطهارة بالطّواف، لأنها مِن أخصّ لوازم الصّلاة، و أظهرها و إن كان مشتركاً لم ينهض لذلك لاجماله، و أنت تعلم أنّ اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة يكون من المنقولات، و على القول بنفيها يكون حقيقة في المعنى اللّغوي، وليس لاحتمال الاشتراك فيه مجال.

هذا كله مضافاً إلى عدم الفائدة في المثال المذكور على القول بتصوّر الاشتراك، و احتماله فيه، فإنّه على كونه مشتركاً أيضاً محمول عند الإطلاق على المعنى الشرعي للقرينة، و هو كونه ملقى إلى المتشرّعة، فتأمل.

و ثانيهما: أنّ لفظ الصلاة ليس مشتركاً بين المعنى اللغوي والشرعي باتفاق المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها، بل إمّا مجاز في المعنى اللغوي بكونه منقولاً منه، وإمّا مجاز في المعنى الشرعي ببقاء وضعه للمعنى اللغوي.

هذا، ثم إنّ الظاهر من الاشتراك في المقام أعمّ من الاشتراك المعروف و من المرتجل، إذ هو على مذهب المحقّقين كلاً أو جلّاً قسم من المشترك، و كيف كان، فنحن نفصّل المقال لكشف الحال، حسب ما يعيننا المجال:

فنقول: إنّ الدوران بين الاشتراك بالمعنى الأعمّ الشامل للارتجال و بين النقل يتصوّر في فروض:

الأوّل: أن يكون اللفظ حقيقة في الصدر الأوّل في معنى، ثمّ عرض له في العرف العامّ أو الخاص وضع آخر لغير ذلك المعنى، و شك في بقاء الوضع الأوّل، فيكون مشتركاً، أو هجره، فيكون منقولا.

و فيه أقوال حينئذ: إختيار الاشتراك مطلقاً، و اختيار النقل كذلك، والتفصيل بين ما إذا حدث المعنى الثاني في عرف غير عرف المعنى الأوّل، و بين ما إذا حدث في ذلك العرف، فحكم بالنقل في الأوّل، و بالاشتراك في الثاني.

حجّة الأوّل: أنّ فائدة النقل أكثر من فائدة الاشتراك، إذ على تقديره يحمل اللفظ على المعنى الثاني، المنقول إليه عند تجرّده عن القرينة من غير توقّف، بخلاف الاشتراك لحصول الاحتمال معه، فيكون النقل أولىٰ.

حجّة الثاني: انّ الاشتراك أكثر و أغلب، فيكون أولى من النقل، فإنّ أكثريّته دليل على أحسنيّته وأولويّته، ولم يتمسّك أحد من الفريقين بالاصول الجارية في المقام على إثبات المرام، مع أنّها خير ما يعوّل عليه في أمثال المقام، و عليه ديدنهم في سائر مباحث الألفاظ.

و لعلّ نظرهم إلى أنّ الأولوية والرجحان، هو المحكم في المقام، لأنّه ظن اجتهادي بالنسبة إلى ما يقضي به الاصول العدميّة، فيكون نسبته معها نسبة الأدلّة الاجتهادية مع الاصول العمليّة، ولا ريب أنّه مع جريان الأوّل لا موضوع للثاني ولا

مورد.

و كيف كان، ففي كلّ من الوجهين نظر، بل منع، فإنّ تلك الاستحسانات أيّ ربط لها بالترجيح، والحكم بأنّ لفظ الصلاة مثلاً منقولة أو مشتركة، و أنّ حكم الله في الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كون النقل أمراً حسناً ذا مزيّة كاملة.

و ما يقال في تقريب هذه المرجّحات من المدعي، من أنّ ذاالمزية الكاملة أولى بارادة المتكلم، خصوصاً الفصيح الحكيم، فيحصل الظن بالمراد، فهوعلى تقدير صحّته لا مساس له بمانحن فيه، فإنّ الذي يقع مورداً لإرادة المتكلم فيما نحن فيه، إنّما هو أمر واحد، و هو المعنى الثاني، ولا يتفاوت فيه الحال بالنسبة إلى إرادة المتكلم، إذا تعلّق غرضه به بين أن يكون اللفظ مشتركاً بينه و بين المعنى الآخر، و بين كونه منقولاً إليه مختصّاً به.

والحاصل: انّ المرجحات المذكورة ــ على تقدير صحّة التعويل عليها ــ يؤخذ بها فيما إذا دار أمر الشخص بين النقل والاشتراك، ولاريب أنّ ذلك الدوران لايتّفق لمتكلّم عند إرادته للمعنى الثاني أبداً، بل هذا إنّما يتصور في حق الواضع للّفظ ــ للمعنى الثاني ــ فيما إذا كان وضع اللفظ له حاصلاً بالوضع التعييني، لاالتعيني الحاصل بسبب الغلبة، فإنّ النقل والاشتراك لما كانا من أقسام الوضع، فيرجعان إلى فعل الواضع، كسائر أفعاله الاختيارية، فحينئذٍ يمكن أن يكون كون النقل أكثر فائدة مثلاً مرجحاً لصدور الوضع منه على سبيل النقل و هجر اللفظ عن المعنى الأصلي.

و بالجملة، الدوران بين النقل والاشتراك، و إرادة المعنى من اللفظ إنّما هي فعل المتكلم، ولا يتصوّر فيها ذلك الدوران، فإذن لا ربط للمرجّحات المذكورة فيما نحن فيه، لأنّا في مقام تشخيص الإرادة من اللفظ المردّد بين كونه مشتركاً أو منقولاً.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ الشك في إرادة المعنى الثاني مسبّب عن الشك في كون اللفظ منقولاً إليه، أو مشتركاً بينه و بين المعنى الآخر، فإنّه لوعلم النقل، لكان إرادته معلومة من اللفظ المجرّد عن القرينة، كما هوالمفروض، ولو بحكم الأصل المحكم ــ أعني أصالة الحقيقة ــ فإذا رجّحنا بتلك المرجّحات أنّ الذي صدر من الواضع بالنسبة إلى المعنى الثاني إنّما هوالنقل، فيرتفع ذلك الشك فيحمل اللفظ عليه حينئذٍ.

لكن الإنصاف، عدم جواز الركون إلى مثل هذه المرجّحات، و عدم إفادتها شيئاً حتى الظن، فإنّ كلا من النقل والاشتراك ممّا يصلح لتعلّق غرض عقلائي به، إذ كمايقال: إنّ فائدة النقل رفع الإجمال عن اللفظ، و تعيين المراد، و إفهامه، كذلك

يقال: إنّ فائدة الاشتراك بيان المعنى بنحو الإجمال، فإنّ كلّاً من التعيين والإجمال ليسا بأنفسهما حسنين، أو قبيحين، أو مختلفين، بل إنّما يختلف حكمهما باختلاف مقتضيات الأحوال، فقد يقتضي الحال الإجمال، وقد يقتضي التفصيل والتعيين.

و كيف كان، فلا مزية للنقل من هذه الجهة على الاشتراك.

مع أنّ هذه على تسليمها لاتتمّ مطلقاً، حتى فيما احتمل النقل بسبب غلبة الاستعمال، بأن احتمل حدوث الوضع للمعنى الثاني بسبب الغلبة لما قد عرفت أنّ الدوران المذكور، إنّما يتصوّر في فعل الواضع، ولاريب أنّه لا واضع في النقل التعيني، فإنّ السبب لحصول العلقة إنّما هو غلبة الاستعمالات، ولا يعقل الترديد المذكور عند المستعملين كما عرفت، فإنّ أولوية النقل في الوضع التعيني لاتثبت كون اللفظ حينئذ منقولاً إلى المعنى الثاني، لاحتمال أنّ العلقة قد حصلت بسبب غلبة الاستعمال، وعلى تقديرها لاربط للأولوية المذكورة في تعيين كون اللفظ مهجوراً عن المعنى الأصلي بسبب الغلبة.

هذا في صورة احتمال ذلك، فكيف بما إذا علمنا بانحصار سبب العلقة بين اللفظ و بين المعنى الثاني في الغلبة.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّه لايحتمل الاشتراك حينئذ، كما هو المختار المشار إليه سابقاً، و في مسألة المنقول والمشترك، فيخرج عن الفرض فيما نحن فيه، فتدبّر.

والتحقيق: انّ المعتمد في استكشاف الأوضاع أوالمرادات، إنّما هي الوجوه الآتية الراجعة إلى آثار المدلول، دون الوجوه الآتية الراجعة إلى مقتضياته. و كيف كان، فالحقّ في الفرض المذكور هو تقديم النقل مطلقاً.

ولنا على ذلك: غلبة النقل في مثل المقام مطلقاً.

و ربّما يتمسّك على تقديم الاشتراك بأصالة عدم الهجر، و بقاء اللفظ على المعنى الأصلي، لكن ما ذكرنا من الغلبة، إمّا واردة على هذا الأصل، بناء على كون الاصول العقلائيّة، كالشرعيّة أحكاماً تعليقية معلقة على عدم وجود دليل و أمارة، فإنّ الغلبة أمارة فلا يبقى للأصل المذكور موضوع حينئذٍ، و إمّا حاكمة عليه، بناء على اعتبار تلك الاصول من باب الغلبة، و كونها طرقاً ظنيّة لاأحكاما عقليّة، فإنّ مرجع الأصل المذكور ــ حينئذ ــ إلى غلبة جنسيّة، و هي غلبة بقاء كلّ شيء على ما كان، وعلى حالته السابقة، أو نوعيّة، و هي غلبة بقاء الاعدام على حالتها السابقة وعدم انقلابها،

فإنّ تلك الغلبة أخفى من الأُولى، فإنّها كانت أعمّ من الوجودات، و هذه مختصّة بالعدميّات، والاصول اللفظية كلّها عدميّة داخلة تحت كلّ واحدة من الغلبتين في الأُولى بعنوان كونها أفرادا من نوعها، و في الثانية بعنوان كونها أفراداً منها.

و كيف كان، فمرجع هذا الأصل إلى غلبة جنسية أو نوعيّة، والتي ادعيناها من الغلبة صنفيّة مختصّة بخصوص الفرض المذكور، ولا ريب أنّها حاكمة على غيرها نوعيّة كانت أو جنسيّة.

حجّة القول بالتفصيل على الظاهر ــ و إن لم يذكرها المفصّل ــ الغلبة في الموضعين، فإن الغالب فيما إذا حدث وضع اللفظ للمعنى الثاني من أهل عرف المعنى الأوّل هوالاشتراك ، و فيما إذا حدث من غيره هوالنقل، مضافاً إلى ظهور حال ذلك الغير في ذلك ، فإنّ الخارج من عرف إذا تصرّف في لفظ من الألفاظ المستعملة في ذلك العرف و وضعه لمعنى، فالظاهر من حاله أنّه أراد نسخ الاصطلاحات الثابتة لهذا اللفظ من قبل إلى الآن، و هجره عن معانيه المتقدّمة، و هذا الظهور ــ أيضاً ــ قسم من الظهورات المعتبرة منشؤه حال الشخص، لاالغلبة ولا غيره.

وفيه: انّ الغلبة و ظهورالحال كلاهما مسلّمان في الفرض الثاني، لكنّ الغلبة في الفرض الأوّل على عكس ما ذكر من غلبة الاشتراك ، فإن الغالب فيه أيضاً النقل.

وكيف كان، فالذي ادعيناه من الغلبة الصنفية ــ آنفا ــ موجود في المقامين، فلاوجه للتفصيل المذكور ، فتأمل.

الفرض الثاني: أن يكون للّفظ معنى في الصدر الأوّل، و علم نقله منه إلى غير ذلك المعنى، لكنّه يشكّ فى أنّ هذا المعنى الثاني المنقول إليه، هل هو معناه بحسب اللغة أيضاً ، و في الصدر الأوّل، بأن يكون اللفظ في الأصل مشتركاً بينه و بين المنقول منه، فيكون تعيّنه في المعنى الثاني من باب اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه بسبب غلبة الاستعمال، لا من باب النقل الاصطلاحي ، أو أنّه معنى حادث للّفظ في العرف بأن يكون في الأصل معناه متّحداً، فنقل في العرف من ذلك المعنى إلى المعنى الثاني، فيكون من باب النقل الاصطلاحي.

والحق ــ في هذا القسم أيضاً ــ تقديم النقل، والحكم باتحاد المعنى الأصلي، لغلبة اتحاد معاني الألفاظ، مضافاً إلى أصالة تأخّر وضع اللفظ للمعنى الثاني المنقول إليه، و مضافاً إلى ندرة اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه.

و تظهر الثمرة بين الاحتمالين، فيما إذا علم بصدور الخطاب قبل زمن تعيّن اللفظ في المعنى الثاني، فعلى القول بتقديم الاشتراك يكون الخطاب مجملاً، لتردّده بين أن يكون المراد به المعنى الأوّل، أوالثاني، مع عدم القرينة، وعلى ما اخترنا مبيّناً محمولاً على المعنى الأوّل.

وكذا فيما إذا جهل تاريخ النقل، فإنّ الخطاب ــ حينئذٍ على ما اخترنا ــ يدخل في صغريات مسألة تعارض العرف واللّغة، فيأتي فيه الأقوال الثلاثة ثمّة، فتظهر الثمرة على القول بتقديم اللغة حينئذ، فإنّ الخطاب على احتمال الاشتراك مجمل، وعلى ما اخترنا من اتحاد المعنى [مبيّن][1]، فعلى هذا القول يحمل على المعنى الأوّل المهجور عنه اللفظ، و أمّا على القول بالتوقف ثمّة فلا ثمرة.

هذا، ثمّ إنّه لايختصّ ثمرة الاحتمالين بما إذا كان اللفظ متعيّناً في المعنى الثاني عند العرف، بل تظهر فيما إذا حصل عند أهل اللغة، فالخطاب مع العلم بصدوره ــ قبل حصوله ــ محمول على المعنى الأوّل على ما اخترنا، ومجمل على الاحتمال الآخر، و كذا مع جهل تاريخ الصدور، فإنّه على ما اخترنا يمكن حمله حينئذ على المعنى الأوّل، تمسكاً بأصالة تأخر حصول وضع اللفظ للمعنى الثاني، بخلاف الاحتمال الآخر، إذ عليه و إن كان يجري أصالة تأخر تعين اللفظ في المعنى الثاني إلاّ أنّه يوجب إجمال اللفظ حينئذ، كمالا يخفى.

الفرض الثالث: إن علم باختصاص اللفظ و وضعه لمعنيين في الآن، لكن يشك في أنّ وضعه لهما من الواضع، و أنّهما المعنيان الابتدائيان، فيكون مشتركاً بينهما لغة، أو أن[2] الذي وضع له هو في اللغة معنى ثالث نقل في العرف منه إليهما، فيكون منقولاً إليهما و مشتركاً بينهما عرفاً.

مقتضى الأصل، وفاقاً للشيخ محمّد تقي[3] (قدّس سرّه) تقديم الاشتراك اللغوي، فإنّ أصالة تأخر وضع اللفظ لهذين المعنيين، و إن كان مقتضى الاشتراك العرفي، إلاّ أنّ في قبالها أصلين آخرين مقتضيين للاشتراك اللغوي، و هما أصالة عدم وضع اللفظ للمعنى الثالث في اللّغة، فإنّ أصالة تأخر الوضع مثبتة لوضع اللفظ لغة في

---

(١) أثبتناها لاحتياج المعنى إليها، و بدونها لايتّم.

(٢) في الأصل (دون) ولعله من سهوالنسخ.

(٣) هداية المسترشدين: ٦٦.

معنى ثالث، والأصل عدمه، و أصالة بقاء الوضع اللغوي على حاله و عدم تغيّره، فإنّ النقل موجب لتغيّره، فواحد من هذين الأصلين يعارض أصالة التأخر، و يبقى الأصل الآخر سليماً عن المعارض، فيعيّن به الاشتراك اللغوي.

و تظهر الثمرة 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 أنّ التخصيص أولى من الاشتراك، واستدلّوا عليه بما يرجع إلى أنّ التخصيص أفيد من المجاز، الذي هو أفيد من الاشتراك، فيكون أولى من الاشتراك، لأنّ الخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة.

هذا، وقد عرفت ضعف الركون إلى هذه الوجوه، و أمثالها من الوجوه الآتية، لعدم صلاحيتها لتغليب أحد الجانبين، و عدم ارتباطها بالمقام في شيء، فالأولى الركون إمّا إلى الاصول أو الغلبة.

فنقول: مقتضى الاصول هنا التوقف، لأنّ كلّاً من الاشتراك، والتخصيص مخالف للأصل، إلاّ أن يرجّح الاشتراك، بأنّ التخصيص أكثر حوادث من الاشتراك، لأنّهما و إن تساويا في الاحتياج إلى القرينة، و ملاحظتها، و سائر ما يتفرّع على وجود القرينة، إلاّ أنّ التخصيص قسم من المجاز، و هو يستدعي وجود أمر زائد على دواعي الكلام في نفس المتكلم، والأصل عدمه.

و فيه أنّه معارض بأصالة عدم الوضع، فافهم.

و أما الغلبة فهي في جانب التخصيص، لكونه أكثر دوراناً في لسان العرب، فيكون أرجح، و كيف كان فقد مثّل له مثالان:

أحدهما قوله تعالى: **(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء)**[1] و ذلك أنّ النكاح إن كان حقيقة في العقد خاصة، فمقتضى ذلك الحمل عليه، و التزام التخصيص بإخراج المعقود عليها من دون وطء، و إن كان مشتركاً بين العقد والوطء، كانت الآية في المعقودة المجردة عن الوطء مجملة، كذا قالوا.

و فيه: انّ الواجب ــ على فرض الاشتراك ــ الحمل على المعنى الذي لا يلزمه

---

(١) النساء: ٢٢

تخصيص، و هو الوطء، لأنّ المشترك إذا كان أحد معنييه مستلزماً لتخصيص، و نحوه من الامور المخالفة لأصل الحقيقة تعيّن الآخر.

أقول: لا يختصّ الإجمال في لفظ النكاح، حينئذ بالمعقود عليها من دون وطء، بل مقتضى الاشتراك إجماله في كلا المعنيين.

فإن قيل إنّ إرادة الوطء منه معلومة

قلنا فعدم إرادة العقد معلوم أيضاً، لعدم جواز استعمال المشترك في معنييه.

و ثانيهما: قول القائل جمع الأمير الصاغة، إذا أُريد به صاغة البلد، و شكّ في أنّه عام مخصّص بصاغة البلد، أو مشترك بين العموم والخصوص.

و في كل من المثالين نظر: أما الأوّل؛ فلما ذكره بعض السادة[1] المحققين، من أنّ النكاح في اللغة حقيقة في الوطء خاصّة، و في الشرع حقيقة في العقد خاصّة، 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: انّا نختار الفرض الثاني، أعني احتمال بقاء وضع اللفظ للمعنى الأصلي، لكن قوله: فأين احتمال التخصيص ممنوع، فإنّ النقل لاينافي التخصيص، بل يمكن معه تصوّر دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص أيضاً، كما إذا كان المعنى الثاني عامّاً مع إرادة بعض الأفراد منه، كما في المثال المذكور، فيلزم التخصيص على فرض النقل، فيدور الأمر بين الثلاثة، لكن محل البحث إنّما هو دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص، و إن كان التخصيص لازماً للنقل، لكن الكلام من جهة النقل غير منظور إليه.

و كيف كان، مع احتمال بقاء الوضع للمعنى الأوّل يتصوّر الدوران بين

---

(١) ولعله السيد الكاظمي (قدس سره) في المحصول (مخطوط) في تعارض الأحوال ـ السادسة بين الاشتراك والتخصيص ـ فانّه بعد ذكره للآية الشريفة بعنوان أنه قد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى «ولا تنكحوا مانكح آبائكم» أورد على الاستدلال بها للمقام بما هذا نصّه: (و فيه أنّ الحقيقة الشرعية متى ثبتت تعيّن النقل، سواء قلنا إنّ الوضع فيها بطريق التعيّن أوالتعيين، و إن لم تثبت تعيّن حمله على المعنى اللغوي، على أن هذا تعارض بين النقل والاشتراك، أقصى ما هناك أنّه على النقل لابدّ من اعتبار التخصيص، ثم نقول: إن ثبت النقل في الشريعة، و بطل احتمال الاشتراك ــ كما هوالظّاهر ــ فلا تعارض، و إن لم يثبت تعيّن الحمل على المعنى اللغوي ــ كما هوالضّابط ــ ولا تعارض.

الاشتراك والتخصيص في المثال المذكور، لكن يشكل التمسك ــ حينئذ ــ بغلبة التخصيص على تقديمه على الاشتراك ، فإنّه مسبب عن النقل، ولاريب أنّ الاشتراك أكثر من النقل، فيقدّم على النقل، فلابدّ من ا لبناء على عدم التخصيص، لانتفاء سببه، و كيف كان، فغلبة الاشتراك في المثال حاكمة على غلبة التخصيص.

لكن يمكن دفعه: بأنّ الغالب من الاشتراك غير مثل هذا الاشتراك ، فإنّ الغالب في مثل المقام النقل، و هجر اللفظ عن معناه الأصلي، بل عرفت ــ في مسألة النقل ــ امتناع بقاء وضع اللفظ للمعنى الأوّل، مع وصوله إلى حد الحقيقة في المعنى الثاني، إذا كان سبب الاختصاص غلبة الاستعمال.

و من هنا يظهر أنه لو كان النكاح حقيقةً في العقد بالوضع التعيني الحاصل بغلبة الاستعمال، لامعنى لاحتمال الاشتراك ، والظاهر أنّ النكاح من هذا القبيل، فيتّجه قول السيد (قدّس سرّه). وأمّا الثاني فلقيام القرينة العقليّة على إرادة الخصوص منه، لاستحالة جمع جميع صاغة جميع البلدان، فتنتفي الثمرة بين الاحتمالين، و إن كان الدوران حاصلاً بينهما.

ثم إنّ الدوران بين الاحتمالين ــ أعنى الاشتراك والتخصيص ــ قد يكون في لفظ واحد، وقد يكون في لفظين، مثال الأوّل: ما تقدّم من قوله تعالى (ولا تنكحوا)[1] الآيه، و مثال الثاني: قول السيّد لعبده مثلاً (أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً) على أن يكون زيد مردّداً بين كونه علماً للعالم الفلاني خاصّة، و بين كونه مشتركاً بينه و بين الشخص الآخر غير العالم، فعلى الأوّل يجب تخصيص العلماء بغير زيد العالم، و على الثاني محمول على عمومه، و يحمل زيد على الشخص غير العالم، بناء على ما اخترناه في محلّه، من أنّ المجمل في أحد الخطابين مبيّن بخطاب آخر مبيّن، و يحمل على ما لا ينافي العموم.

ثمّ التحقيق في القسم الأوّل، ــ أمّا بمقتضى الاصول ــ التوقف؛ لأنّ التخصيص والاشتراك كلاهما مخالفان للأصل، فأصالة عدم كلّ منهما يعارض أصالة عدم الآخر.

اللّهم إلاّ أنّ يرجّح أصالة عدم التخصيص، نظراً إلى أنّه قسم من المجاز، ولا

---

(١) النساء: ٢٢.

ريب أنّه لابدّ فيه من ملاحظة بعض النكات البديعيّة، و تعلّق الغرض بإفادتها، ولا كذلك على احتمال الاشتراك ، إذ لابدّ فيه من قرينة معيّنة فحسب، من دون ملاحظة شيء من الأغراض البديعيّة، فالأصل عدم ذلك الغرض الزائد و ملاحظته، فيثبت الاشتراك .

هذا مضافاً إلى أنّ في تقديم التخصيص مخالفة للأصل مرّتين:

أحدهما: أصالة عدم التخصيص، و أصالة عدم ملاحظة الغرض الزائد، كما عرفت.

و ثانيهما: أصالة عدم النقل، فإنّ التخصيص مسبّب عن النقل.

لايقال: فعلى هذا فأصالة عدم التخصيص غير جاريةلما تقرّر في محلّه من أنّ الأصل في المسبّب لايجري إذا جرى في سببه، سواء كان الأصل في المسبّب موافقاً للأصل في السبب أو مخالفاً.

لأنّا نقول: هذا مسلّم فيما إذا لم يبتل الأصل في السبب بمعارض، و أمّامع ابتلائه به فالأصل في المسبب جار بلا شبهة، هذا مقتضى الاصول.

و أمّا الغلبة، فهي من جانب التخصيص، وقد عرفت ما فيها في خصوص المثال المذكور، ولا يكاد يتصوّر لدوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص في لفظ واحد مثال من غير سنخ المثال المذكور، بأن يكون التخصيص مسبّباً عن غير النقل.

و أمّا القسم الثاني، أعني دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص في لفظين، كما في المثال الذي ذكرنا، و هو قولنا: أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً، إذا احتمل[1] اشتراك زيد بين الشخص الفلاني العالم و بين غيره؛ فلنقدّم الكلام أولاً في مقتضى الغلبة، لقلّته بالنسبة إلى الكلام في مقتضى الاصول.

فنقول: لايخفى أنّ الغلبة من جانب التخصيص، فهي تقتضي تقديمه، لكن يشكل الركون إليها في هذا القسم، لما قد عرفت في مبحث المجاز المشهور من عدم صلاحية الشهرة لكونها صارفة، إلاّ على قول أبي يونس، وقد عرفت ضعفه، ولا ريب أنّ الركون إليها ــ في هذا القسم ــ معناه صرف العام عن عمومه إلى التخصيص، وإنّما اعتمدنا عليها في القسم الأوّل، لأنّ المقابل لها فيه إنّما هو غير التخصيص لا العموم.

---

(١) في الأصل (إذاحتمال) ولا يستقيم المعنى معه.

و بعبارة أُخرى: إنّ إرادة الخصوص معلومة في القسم الأوّل، لكن الشك في أنّها من باب التخصيص، أو من باب استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه، هذا بخلاف هذا القسم، فإنّ اللفظ المحتمل فيه التخصيص وضعه للعموم قطعيّ، لم يعلم إرادة الخصوص منه بعد، فالركون إلى الغلبة يقتضي صرفه عن ظاهره.

والحاصل: إنّ الشهرة يركن إليها فيما إذا قامت قرينة صارفة على خلاف ظاهر اللفظ، فيتردّد المراد بين مجازات، فتكون هي معينة لإرادة المجاز الغالب في إرادته، لا في الظواهر الأبكار التي لم يعرضها ما يصرفها عمّا هي ظاهرة فيه.

و أمّا الاصول، فمقتضاها تقديم التخصيص في العام، لكن بملاحظة مقدمتين وعلى تسليمهما:

الاولى: إنّ أصالة العموم من الاصول بارجاعها إلى استصحاب عدم المخصص، كما في الاصول الجارية في مقام تعيين الأوضاع، حيث إنّها راجعة إلى الاستصحاب على تأمّل.

الثانية: تعميم قاعدة المزيل والمزال، بأن يقال: إنّه كلّما تسبب الشك في شيء عن الشّك في شيء آخر، فالأصل في ذلك الشيء الآخر مزيل للأصل في الأوّل مطلقاً، سواء كان بين أنفسهما ــ أيضاً ــ سببية واقتضاء أولا. فبملاحظة هاتين المقدمتين و تسليمهما، لابدّ من الحكم بالتخصيص في العام، إذ لاريب أنّ الشك في العموم مسبّب عن الشك في الاشتراك في لفظ آخر، كلفظ زيد في المثال المذكور، إذ لو أحرز كونه متحّد المعنى باختصاص وضعه للشخص العالم يتعيّن كونه مخصّصاً للعام، و إلاّ لزم اللغو في ذلك اللفظ، نظراً إلى أنّه لم يرد منه هذا المعنى الذي هو من أفراد العام، و يلزم خلوّه عن إفادة المعنى، لعدم معنى آخر له بالفرض، ولا ينعكس التسبيب بأن يقال: إنّ الشك في الاشتراك مسبّب عن الشك في العموم فإنّ تخصيص العامّ لاينافي اشتراك زيد، لإمكان إرادة الشخص العالم منه، فلا يجوز أنْ يقال: الأصل عدم التخصيص، فيثبت الاشتراك في زيد.

و كيف كان، فإذا ثبت أنّ الشك في التخصيص مسبّب عن الشك في اشتراك زيد، والمفروض أنّ أصالة العموم من الاصول، لا الأمارات، فأصالة عدم الاشتراك مزيل لأصالة العموم ــ المعبّر عنه بأصالة عدم التخصيص ــ فثبت التخصيص.

و إنّما اعتبرنا المقدّمة الأُولىٰ، 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 ــ حينئذ ــ نسبتها إلى أصالة عدم الاشتراك من نسبة الدليل إلى الأصل، ولا ريب أنّ موضوع دليل اعتبار الأصل مقيّد بعدم الدّليل، فمعه لااعتبار للأصل أصلاً، سواء كان الشك في مجراه سبباً للشك في العموم أولا. بل يكون الدّليل طريقاً إلى ثبوت مؤدّاه فتنبّه

و من هنا يظهر أنّ 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 لولم نقل بتعميم القاعدة المذكورة، واقتصرنا فيها بما إذاثبت الاقتضاء في نفس المزيل والمزال، كما رجّحناه سابقاً، و أشرنا إلى اختياره في عدة مواضع، في مقام الرد على من تمسّك بالقاعدة المذكورة بمجرّد ثبوت التسبيب من حيث الشك، لكن الذي يرجّح في النظر الآن تعميم القاعدة المذكورة، وفاقاً لشيخنا الأُستاذ[1] دام ظله.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ أصالة العموم، كسائر الاصول اللفظيّة الجارية في تعيين المراد أمارة، لاأصل تعبّدي، لما عرفت من أنّ دليل اعتبارها كسائر الاصول اللفظية إنّما هو بناء العقلاء و سيرتهم، ولاريب أنه لايعقل التعبّد في أفعالهم من دون آمر لهم، كما هوالمفروض المسلّم في الاصول، فيجب البناء على العموم.

ثم إنّه هل يثبت به اشتراك اللفظ الآخر أولا؟ الظاهر هوالثاني، لعدم ثبوت بناء العقلاء من أهل اللسان على إثبات ذلك بمجرّد أصالة العموم.

نعم لوعلم الاشتراك، و تردّد اللفظ بين أن يكون المراد به الخاصّ، الذي هو أحد أفراد العامّ، و أن يكون المراد به المعنى الآخر، فيمكن التمسك بأصالة العموم في رفع الإجمال عن اللفظ الآخر، و حمله على المعنى الآخر الذي لاينافي العموم.

ثم إنّ حال الاشتراك مع سائر المجازات غير التخصيص، كحاله مع التخصيص، فإنّ أصالة الحقيقة في غير العمومات أمارة على إرادة مؤدّاها، فلا يبقى معها لأصالة عدم الاشتراك بعدُ مورد.

---

(١) فرائد الاصول: ٤٥ عند قوله: ولذا لوقال المولى: (اكرم العلماء) ثم ورد قول آخر من المولى (لا تكرم زيداً) واشترك زيد بين عالمٍ و جاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرّد الاحتمال الخ.

المسألة الثالثة: الدوران بين الاشتراك والمجاز، ويقع الكلام فيها تارة مع قطع النظر عن الاستعمال، وتارة بالنظر إليه.

فعلى الأوّل: لاخلاف في تقديم المجاز، بل صرّح بعضهم على ما حكى عنه بخروجه عن مسألة الدوران، وقد أكثر الكلام في ذلك ــ أعني تقديم المجاز ــ بعض أفاضل المتأخّرين، حتى أنّه استدلّ عليه بالأدلّة الأربعة.

لكن فيه ما عرفت سابقاً، من عدم ارتباط الأدلّة الشرعيّة كالكتاب والسنة والإجماع بمانحن فيه، لما عرفت من أنّ دليل اعتبار الاصول الجارية في الألفاظ، سواء كانت في مقام تعيين الأوضاع، أو في تعيين المراد، إنّما هوبناء العقلاء من أهل اللسان، وسيرتهم لاغير.

وأمّا على الثاني: فيرجع البحث إلى كون الاستعمال دليلاً على الوضع وعدمه،وقد عرفت الكلام فيه في مسألة الاستعمال بحذافيره، وعرفت الأقوال فراجع، فمن رجّح ثمّة كونه دليلاً ــ كالسيّد ــ[1]، يحكم فيما نحن فيه بالاشتراك، ومن لايرجّحه لايحكم به، بل إمّا متوقّف، أو مقدّم للمجاز، كما هوالمختار.

المسألة الرابعة: الدوران بين الاشتراك والإضمار:

إعلم أوّلا: أنّه لا يخفى أنّ الإضمارإنّما هوعدم ذكر لفظ تعلّق الغرض بمعناه أيضاً، ولاريب أنّ عدم الذكر موافق للأصل، فما وجه تسميته وجعله مخالفاً للأصل؟

ويمكن توجيهه بوجهين:

الأول: أنّ الإضمار وإن كان في نفسه أمراً عدميّاً، فيكون موافقاً للأصل من هذه الجهة، لكنّه مسبّب عن أمر وجودي، وهو ملاحظة غرض زائد، كما في المجازات، فإنّه لولم يكن غرض المتكلم متعلّقاً بأمر زائد عن إفادة المطلب، لما أضمر، فكونه مخالفاً للأصل من هذه الجهة، فيكون معناه كونه مستلزماً لمخالفة أصل، أي الاستصحاب.

الثاني: أن يكون المراد بكونه مخالفاً للأصل، كونه مخالفاً للقاعدة، بارادة القاعدة من الأصل، فإنّ 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) الذّريعة المجلد الأوّل: ١٣ واليك لفظه: ولهذا نقول: إن ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالته على أنّها حقيقة فيه إلاّ أن ينقلنا ناقل عن هذاالظّاهر. (وقد أشرنا الى موارد كثيرة أُخرى إن شئت فراجع الهوامش في تلك المسألة).

و كيف كان، فقد مثل للدوران في تلك المسألة بقوله صلّى الله عليه وآله (في خمس من الإبل شاة)[١]، فإنّ كلمة في إن كانت مشتركة بين الظرفية والسببية، كما عن الكوفيين، صارت الرواية مجملة، من حيث دوران الواجب في زكاة الإبل بين مقدارالشاة أو نفس الشاة، و إن كانت مختصّة بالظرفية و مجازا في السببية، كما عن البصريين، فيتعيّن كون الواجب هو مقدار قيمة شاة من خمس من الإبل، فيلزم الإضمار بتقدير المقدار، وقد صرّح بعض المحققين على ما حكي عنه بأنّه على تقدير الاشتراك لا إجمال، بل المراد به حينئذ هو نفس الشاة.

و لعلّ نظره إلى ما تقرّر في محلّه، من أنّه إذا كان حمل المشترك على أحد معنييه مستلزماً لمخالفة أصلٍ، فذلك الأصل يرجّح المعنى الآخر الموافق له، و لمّا كان حمل كلمة في على الظرفية مستلزماً للاضمار، لعدم معقوليّة الظرفية الحقيقية، إذ مقتضاها كون الشاة في خمس من الإبل بعنوان الظرفية والمظروفية، و هو غير معقول، فلابد من إضمار المقدار المخالف للأصل.

هذا بخلاف ما لو حملت على السببية فإنّها حينئذ سليمة عما ذكر، فيكون معنى الحديث أنّه تسبب خمس من الإبل شاة، فيكون الواجب هو نفس الشاة لا قيمتها المتعلقة بخمس من الإبل بعنوان المالية المشاعة وهذا جيد.

ثم إنّه تظهر الثمرة فيما إذا باع واحدا من الأباعير، فعلى إرادة الظرفية، فالزكاة متعلقة بنفس الأباعير، فلو لم يكن المشتري عالماً بالحال ثمّ اطلع عليه، فله أن يفسخ البيع لخروج بعض المبيع، ولو إشاعة مستحقاً للغير أعني الفقراء.

وكيف كان، فقد اختلفوا في المقام، فقال العلاّمة (قدّس سرّه) في التهذيب[٢] على ما حكي عنه، الاضمار أولى من الاشتراك، لاختصاص الإجمال ببعض الصور في الإضمار و عمومه في الاشتراك، وقد عرفت ما في هذا النحو من الاستدلال على الترجيح.

مضافا إلى عدم تماميّته في نفسه، فإنّه إن أراد بعموم الإجمال في المشترك عمومه بالنسبة الى مالم يقم قرينة التعيين فهو مسلّم.

---

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢٢٩، ٥، و سنن ابن ماجة ١: ٥٧٣، حديث ١٧٩٨.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ١٦، الفصل الثامن في تعارض الأحوال عند قوله: ج: الاضمار أولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصّور في الإضمار و عموميّته في الاشتراك.

لكنه لا يختصّ بالاشتراك ، بل الإضمار أيضاً هكذا، فإنّه ما لم يقم قرينة على تعيين المضمر، من عقل، أو نقل، أو حال، أو مقال، فهو أيضاً مجمل كالمشترك مالم يقم عليه قرينة التعيين، و إن ادعى عموم الإجمال بالنسبة إلى جميع صور إطلاق المشترك حتّى إذا قام قرينة التعيين و اختصاصه في الإضمار مالم يقم قرينة التعيين، فهذا ممّا نقطع بعدم إرادته ممّن دونه فى الفضل والكمال، فكيف به (قدّس سرّه).

والحاصل، انّه لا فرق بين الاشتراك والإضمار في اختصاص الأصل فيهما بصورة عدم قيام قرينة التعيين، وارتفاعه عنهما فيما قامت تلك القرينة.

و كيف كان، فالصواب أن يجعل المرجع والمآب في الباب أحد الأمرين على سبيل منع الخلّو، و هما الاصول والغلبة، لا الرجوع إلى الوجوه الآتية، فإنّها لا تفيد ترجيح إرادة المعنى الفلاني عند المتكلم.

فنقول: أما الاصول ــ على ما اختاره المحقّق القمي [1] رحمه الله ــ فمقتضاها التوقف، إذ كل من الاشتراك والإضمار خلاف الأصل، فيتعارضان ولا ترجيح، فيجب التوقف.

و ربّما يناقش في الثاني ــ أعني أصالة عدم الإضمار ــ بأنّ الاضمار عدم الذكر، فهو موافق للأصل، فلا وجه لجعله مخالفاً له.

و جوابه يظهر ممّا قدّمناه من الوجهين، لكونه مخالفاً للأصل.

و كيف كان فالأظهر تقديم الإضمار على الاشتراك ، إذ الشك فيه مسبّب عن الشك في الاشتراك ، فبأصالة عدمه يثبت اتحاد المعنى، فيتعيّن الإضمار، فأصالة عدم الاشتراك مزيل لأصالة عدم الإضمار.

و أمّا الغلبة، فهي أيضاً تقتضي تقديم الإضمار، لأنّ المرجع حقيقة إلى الدوران بين اتحاد المعنى و تعدّده، ولاريب أنّ الغالب هو الاتحاد، فيثبت بها اختصاص كلمة (في) مثلاً بالظرفية إذ المفروض كون وضعها لها متيقّناً.

تنبيه: إعلم أنّه إذا وقع التعارض بين أصل من الاصول الجارية في تشخيص الظواهر، كأصالة عدم النقل، و أصالة عدم الاشتراك ، و بين أصل من الاصول الجارية في

---

(١) في القوانين: ٣٢.

تشخيص المرادات، فلابدّ من النظر في أنّ مرجع التعارض بينهما إلى مزاحمة الأوّل لنفس الدلالة التي يقتضيها اللفظ، أو إلى مزاحمته لكون تلك الدلالة مرادة.

والقسم الأول إنّما يتصوّر في لفظ واحد، و مثاله الحديث المتقدّم، و هو قوله عليه السلام (في خمس من الإبل شاة)، فإنّ أصالة عدم الاشتراك التي في لفظة (في) معارضة بأصالة عدم الإضمار فيها، ولا ريب أنّ أصالة عدم الاشتراك مزاحمة لدلالة كلمة (في) على السببية.

والقسم الثاني مورده لفظان، و مثاله قول المولى لعبده (أكرم العلماء) و(لا تكرم زيداً)، فيتردّد لفظ (زيد) بين كونه مشتركاً بين العالم الفلاني المسمى به، و بين غيره، من غير أفراد العالم، و بين اختصاص وضعه بزيد العالم، فيلزم على الثاني تخصيص العلماء بغير زيد العالم، بخلاف الأوّل، فأصالة عدم التخصيص التي هي من الاصول الجارية في تشخيص المراد في لفظ (العلماء) معارضة بأصالة عدم الاشتراك في لفظ (زيد) ولا ريب أنّ أصالة عدم الاشتراك مزاحمة لكون زيد العالم مراداً من العلماء، لا لدلالة العلماء على العموم، إذ لا تنافي بين كون زيد متّحد المعنى، و بين كون العلماء دالّاً على العموم بحسب الوضع.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أنّه إذا رجع التعارض إلى القسم الأوّل، فلا شبهة أنّ الأصل في جانب الوضع مزيل للأصل في تشخيص المراد، فإنّ الشك في المراد ــ حينئذ ــ مسبب عن الشك في دلالة اللفظ، و أنّه ظاهر في ماذا؟ فإذا جرى الأصل المشخّص له، فلا يبقى للأصل الآخر مورد، و إذا رجع إلى القسم الثاني، فلا شبهة في أنّ الأصل المشخص للمراد قاهر على الأصل الجاري في تشخيص الظاهر، و مزيل له بعكس السابق، بناء على كون الاصول الجارية في تشخيص المرادات أمارات، بأن يكون اعتبارها من باب الظنّ، و كون الاصول الجارية في تشخيص الظواهر معتبرة من باب التعبّد العقلائي، فإنّ نسبة الأُولى إلى الثانية ــ حينئذ ــ من نسبة الدليل إلى الأصل، ولا ريب أنّه ينتفي موضوع الأصل بالدليل.

و أمّا إذا قلنا: إنّ الثانية أيضاً أمارات كالأُولى، فيتكافأ الأصلان كتكافؤ سائر الأمارات، و إنّما لم نذكر هذا التفصيل في القسم الأوّل، لأنّ مرجع التعارض فيه حقيقة إلى تعارض أصلين من الاصول الوضعيّة، و أنّ الأصل المشخص ليس في عرض الأصل الآخر المعارض له المشخص للظهور، بل إنّما هو مترتّب و متفرّع على أصل

وضعي، يرجع التعارض حقيقة إلى ما بينه و بين الأصل الآخر الذي هو مثله، فإذا فرض ترجيح الأصل الآخر عليه، فلا يبقى للأصل المشخص للمراد مورد، لانتفاء مبناه بترجيح غيره عليه، فلا فرق حينئذ بين أن تكون الاصول الوضعية معتبرة من باب الظن أو من باب التعبد، فتدبر.

المسألة الخامسة: الدوران بين النقل وبين التخصيص، أوبينه وبين التقييد مقتضى الغلبة تقديمها على النقل، و لأنّهما قسمان من المجاز، والمجاز مقدّم على النقل، كما سيأتي، فهما مقدمان عليه، بل هما أولى بالتقديم، لكونهما أرجح من سائر المجازات.

و أمّا الاصول فهي معارضة، لأنّ كل واحد من التقييد والنقل أو التخصيص مخالف للأصل.

لكن الأقوى تقديم أصالة عدم النقل على أصالة عدم التخصيص أو التقييد إذا كان الدوران بينها و بين النقل التعيّني، والتساقط إذا كان الدوران بينها و بين النقل التعييني، و سيأتي وجه التفصيل في المسألة الآتية، فإنّ التقييد والتخصيص قسمان من المجاز، مع احتمال تقديمها عليه حينئذ أيضاً بملاحظة أنّ الشك فيهما مسبّب عن الشك في النقل، فمع جريان أصالة عدم النقل لايجرى أصالة عدم المخصص أوالتقييد و لعلّه الأظهر.

و مثال دوران الأمر بين التقييد والنقل، هي الألفاظ التي ادعى كونها حقايق شرعية، حيث أنّها في الأصل موضوعة للمعاني الكلية، لكن الشارع علّق أحكامه على بعض أفرادها، فوقع الشك في أنّها نقلت في لسانه إلى تلك الأفراد، أو أُريدت الأفراد مجازاً بمعنى أنّ المراد هي المعاني الكلية المقيدة بتلك القيود، و أنّها أي تلك الألفاظ باقية على أوضاعها اللغوية، كما يقوله الباقلاني[1].

المسألة السادسة: الدوران بين النقل والمجاز، ذهب جلّهم إلى تقديم المجاز، نظراً إلى أنّ النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان بخلاف المجاز، فإنّه أمر معهود لايتوقّف على

---

(١) و إليك بنصّ كلامه على ما في هامش المنية المخطوطة في مبحث الحقيقه الشرعية عند قوله فمنعه القاضي أبوبكر مطلقاً، قال: إنّ الشرع لم يستعملها إلاّ في الحقائق اللغويّة، والمراد بالصلاة المأمور بها هوالدعاء، ولكن أقام الشرع أدلّة أُخرى على أنّ الدعاء لايقبل إلا بشرائط مضمومة إليه.

و في شرح الوافيه للسيد الأعرجي هكذا: و بالجملة فالنّفي إنما نسبه الآمدى والرازي و غيرهما إلى القاضي أبي بكر.

و في كتاب تيسير التحرير الجزء الثاني: ١٥ ــ ١٧ أيضاً نسبه إليه.

ذلك، فلما لم يثبت الاتفاق المذكور، فالحمل على المعهود المتعارف.

وفيه مالا يخفى: أما أولاً، فلأن النقل ــ أيضاً ــ أمر معهود متعارف.

وثانياً: أن توقّفه على اتفاق أهل اللسان ممنوع، بل قد يحصل من شخص واحد متّبع يتبعه الباقون من أهل اللسان في الاستعمال، سيما إذا كان النقل من أهل اصطلاح خاص.

والتحقيق أن يقال: إن الدوران بينهما ــ أي المجاز والنقل ــ إمّا في لفظ واحد، وإمّا في لفظين، فعلى الأول، إما أن يكون النقل المبحوث عنه تعيّنياً او تعيينيّاً، وعلى الأول يتصور صورتان:

الأُولى: أن يعلم بمقدار من استعمالات اللفظ في المعنى ــ المبحوث عنه ــ 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 بتحقّق مقدار من استعمالاته فيه، بحيث لو فرض حصولها بدون القرينة المتصلة[1] لكانت موجبة للنقل يقيناً، لكن يشكّ في صفة هذه الاستعمالات المجازية، بأنّها هل حصلت مع القرينة المتصلة، فلم يتحقق النقل، أو مع المنفصلة فيتحق النقل.

ففي الأُولى، 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 أنّ العمل بالأول متعين، فإنّ مخالفته منحلة إلى مخالفات لاصول كثيرة بتعدد الاستعمالات المشكوكة الزائدة عن المقدار المعلوم، مضافاً إلى استصحاب بقاء الوضع، وعدم هجر اللفظ عن المعنى الأصلي، ومضافاً إلى الغلبة في جانب المجاز، وأصالة عدم القرينة ــ في الاستعمال الخاص المذكور ــ تعارض مع مثلها بالنسبة إلى واحد من الاستعمالات المشكوكة، فيبقى 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 الاصول الوضعية، فهي مزيلة

---

(١) هذا بناء على المختار من اشتراط - كون الاستعمالات المجازيّة محصّلة - بالقرائن المنفصلة، والاّ فجماعة لم يفرّقوا بينها، وحكموا بحصول النقل بها مع المتّصلة منه طاب ثراه.

لأصالة عدم القرينة ــ في الاستعمال المفروض الخاص ــ كما عرفت وجهه آنفا.

و في الثانية التعارض بين أصالة بقاء الوضع الأول، و بين أصالة عدم القرينة في الاستعمال الخاص، فان الأصل لايجري في الاستعمالات المعلومة القابلة للنقل، لو كانت بلا قرينة متصلة.

و كيف كان، فالاقوى تقديم المجاز على النقل، فان الأصلين المذكورين، و إن كانا متعارضين و مقتضاه التساقط، إلا أن أصالة عدم النقل مزيل لأصالة عدم القرينة، مضافاً الى غلبة المجاز.

و أمّا على الثاني ــ أي على كون النقل تعيينيّاً ــ 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 التعييني.

و كيف كان، فمقتضى التعارض التساقط والتوقف، إلاّ أن أصالة عدم النقل مزيلة لأصالة عدم القرينة ــ كما عرفت ــ و إنما لم نتمسك ــ هنا ــ بغلبة المجاز، لأن النقل التعييني ليس فعل المستعمل، والغلبة إنما تجري في فعل المستعمل، فهي لا تقتضي عدم النقل، إذلامنافاة بين غلبة المجاز عند المستعملين، و نقل الناقل الذي هو واضع في الحقيقة اللفظ في غير معناه، فتأمل.

و أما إذا كان الدوران بينهما في لفظين، فان فرض بينهما تسبيب، بأن يكون الشك في مجازية أحد اللفظين مسبباً عن النقل في لفظ آخر، فالمحكم هوالأصل السببي، لكونه مزيلاً للأصل الآخر، و إلا، فالمحكم هوالأصل اللفظي على القول بكون الاصول اللفظية أمارات، و كون الاصول الوضعية أُصولاً، فعلى هذا ينعكس الأمر، فيكون الأصل اللفظي مزيلاً للوضع.

و أما على كون الاصول الوضعية ــ أيضاً ــ أمارات، و على كون الاصول اللفظية ــ أيضاً ــ أُصولاً، لا أمارات فيقع التعارض و يحصل التكافؤ، و مقتضاه التوقف، و فرضهما كأن لم يكونا.

وقد حكم بعض السادة الأجلاء[1] بتقديم المجاز للغلبة، و هو حسن فيما إذا لم

---

(١) الظاهر أنه هوالسيد الكاظمي الشهير بالمقدس البغدادي في المحصول، مخطوط: ولفظه «وهذا كمايرى اللفظ مستعمل في غير معناه المعروف له مع وجود العلاقة وظهور مخائل الهجر والوجه الحكم بالمجازيّة و إن بلغ إلى أعلى مراتب الشهرة لأن المجاز هوالأصل حتى يعلم النقل و يتحقق الهجر كما في الالفاظ الشرعيّة وقد يتصوّر ←

يكن الشك في النقل مسبباً عن الشك في المجازية، و الا فمعه أصالة الحقيقة واردة على أصالة عدم القرينة، بناء على كونها من الظنون الاجتهادية، لا أصلاً تعبدياً.

المسألة السابعة: الدوران بين النقل والاضمار

قال السيد صاحب المفاتيح[١] (قدس سره) على ما حكي عنه بتقديم الاضمار للغلبة.

وفيها منعها إن لم نقل بتعكيس الغلبة، بأن يقال الغالب النقل.

لكن الانصاف التوقف من حيث الغلبة، لعدم تحققها في شيء من الجانبين.

و أما الاصول، فهي لتعارضها، و إن اقتضت التساقط، إلا أن الشك في الاضمار مسبب عن الشك في النقل، فبأصالة عدمه يثبت الاضمار، و مثال ذلك: قوله تعالى (و حرم الربوا)[٢] فان الربا لغة الزيادة وقد استعمل في لسان الشارع في العقد المشتمل عليها، فنشك في أن استعماله في نفس العقد على سبيل الحقيقة في لسان الشارع تعييناً أو تعيناً أو أنه مجاز، فيكون مقتضاه الحمل على معناه اللغوي عندالتجرد عن القرينة، فعلى ثبوت النقل لايلزم مخالفة لظاهر نسبة (حرّم)فان ايقاع العقد من الافعال القابلة لتعلق التكليف به، و على عدم ثبوته، و حمل اللفظ ــ أعني لفظ (الربا) ــ على نفس الزيادة يلزم إضمار من الأخذ و غيره من الأفعال المناسبة للمقام.

و ربما نوقش في المثال بأن المراد ــ على تقدير بقائه على المعنى الأول ــ لايلزمه إضمار أيضاً، لان نسبة الأحكام إلى الاعيان كقوله تعالى: (إنّما حرم عليكم الميتة والدم...)[٣] ــ مثلاً ــ حقيقة ثانوية، فالمثال من باب الدوران بين النقل

مع الشك في الارادة، كما إذا توقّف صحة الكلام على أحد أمرين تجوّز في مقام، ونقل في مقام آخر، وفرض أن المعنى يختلف باختلافهما، ولاريب في رجحان التجوّز هنا أيضاً لأن اقصى مافيه أنْ تأوّل المتكلّم واستعمل اللّفظ فيما يناسب معناه، و أين هذا من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته و هجرها و صيرورته حقيقة في معنى آخر رجماً بالغيب، لمجرّد تصحيح معنى الخطاب مع أنّ لصحّته وجهاً آخر معتاداً لامؤنة فيه و هوالمجاز».

(١) مفاتيح الاصول: ٩٣ فانه قال: مفتاح: إذا دارالأمر بين الإضمار والنقل كمافي قوله تعالى (حرّم الرّبوا) فانه يحتمل أن يكون الرّبا باقياً على حقيقته اللغويّة و هي مطلق الزيادة، و يضمر أخذ الزيادة، فيحرم دون أصل العقد، و يحتمل صيرورة لفظ الرّبا حقيقة شرعيّة في العقد المخصوص، فيحرم أصل العقد، فصرّح به في يب بأولويّة الاضمار على النقل، واحتجّ عليه بتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان عليه بخلاف الاضمار. وفيه نظر، ولوقيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيداً، إلاّ أني لم أعثر على قائل به.

(٢) البقره: ٢٧٥. (٣) البقرة آية: ١٧٣ و النحل: اية ١١٥.

الشرعي في لفظ الربا، والعرفي في التركيب.

و فيه مالا يخفى؛ لأن ثبوت الحقيقة العرفية للمركب على وجه يكون منقولاً عرفياً بمعزل عن الصواب، نعم لو ادعى أنه حقيقة في ذلك لغة و عرفاً ــ بناءً على أن وضع التركيب ليس إلا للنسبة و مجاري النسب بيدالعرف ــ لكان حسناً.

المسألة الثامنة: الدوران بين التخصيص والمجاز مثاله قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) [١] بعد الاتفاق على اختصاص الحكم بغير أهل الذمة، فقيل: إن المشركين مستعمل فيمن عداهم مجازاً، وقيل: إنه مستعمل في معناه العام و خرج أهل الذمة بالدليل.

وقد يناقش بأنّ المشركين إذا استعمل فيمن عداهم، فهو مخصّص أيضاً، فلا ينفكّ المجاز عن التخصيص، و يشهد له قولهم إنّ العام المخصّص مجاز في الباقي.

ثم قال: ذلك المورد انه من باب الدوران بين الحقيقة الشرعية ــ أي نقل المشركين في لسان الشارع إلى غير أهل الذمة ــ و بين التخصيص.

و فيه منع كون استعمال العام في الخاص تخصيصاً، إذا كان بطريق العهد، و كذا 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، و من جملتها الآية (الناس قد جمعوا لكم)[٢] حيث أنّ المراد به نعيم بن مسعود، فلا وجه للمناقشة المذكورة، كما لا وجه لادعاء الحقيقة الشرعية في المشركين.

نعم لايظهر الثمرة بين الاحتمالين في المشركين، للعلم بخروج أهل الذمة منه يقيناً، و إنّما الشك في كيفية خروجه.

و كيف كان، فالمشهور تقديم التخصيص على المجاز مطلقاً، و ذهب بعض المتأخرين[٣] إلى التوقف في بعض صورالمسألة، و نسب القول بالتوقف مطلقاً إلى المحقق

---

(١) سورة التوبه: آيه ٥.

(٢) آل عمران: ١٧٣.

(٣) وهوالمحقق النراقي في مناهج الاصول في مبحث تعارض الأحوال واليك نصّه: منهاج تعارض المجاز والتخصيص على وجوه:

الأوّل أن يتعارضا في لفظ واحد، بأن يتعلّق حكم على عام، وعلم عدم تعلّقه بجميع أفراده، فيحتمل تخصيص البعض، و استعمال العام في البعض مجازاً، و هذا هوالذي ذكره الأكثر.

الثاني: أن يتعارضا في لفظ واحد في معنيين، بأن علم عدم تعلّق الحكم بجميع أفراد المعنى الحقيقي فيحتمل ←

الخونساري[١]، و صاحب المعالم[٢]، والوافية[٣].

و ظاهر ما حكي عن المحقق، لايساعد على التوقف في جميع صور المسألة.

و أما صاحب الوافية فقوله بالتوقف مبني على عدم تعويله على شيء من المرجحات في المقام بقول مطلق، فهو مخالف في المرحلة الثالثة في مرحلتنا هذه.

و أما صاحب المعالم، فهو و إن لم يصرح بمانسب إليه، لكنه يلزمه ذلك، فانه توقف في دوران الأمر بين التقييد والمجاز في لفظين، مع أنّ هذه الصورة أظهر مورد تقديم التقييد على المجاز، و كذا من أظهر صور تقديم التخصيص على المجاز، ولاريب أن التقييد أولى من التخصيص، فإذا توقف في تقديم التقييد على المجاز، فيلزم التوقف في تقديم التخصيص عليه بطريق أولىٰ. و كذا إذا لم يقدّم التخصيص على المجاز في تلك الصورة، فلا يقدّم عليه في غيرها من الصور بطريق أولى، فيلزم من انضمام هذه المقدمات أنّ صاحب المعالم قائل بالتوقف فى مسألتنا هذه.

وكيف كان، فتوضيح الحال في المسألة هوأنّ التخصيص قديكون ابتدائياً[٤]،

تخصيص العام وإرادة مجاز آخر، و به صرّح في المنهاج و شرحه.

والثالث: أن يتعارضا في لفظين، وله قسمان؛ لأنّ اللفظين إمّا في كلام واحد، بأن يتعلق حكم على عام، و علم عدم تعلّقه بمعناه الحقيقي على جميع أفرادالعام، وكان للّفظ الدّال على الحكم معنى مجازيّ صحّ تعلّقه بالجميع، و بهذاالوجه صرّح المحقّق الخوانساري (قدّس سرّه) في شرح الدروس، أو يكونا في كلامين، و هو أيضاً قسمان:

أحدهما: أن يتعارض حديثان مثلاً، ولم يندفع التعارض، إلاّ بارتكاب تخصيص في أحدهما او تجوّز في الآخر

و ثانيهما: أن يتعارض حديثان، و كان أحدهما عامّاً مخصّصاً والآخر مستعملاً في المعنى المجازيّ، فيكون لأحدهما مرجح على ترجيح أحدهما، و يستفاد هذا من كلام والدي العلاّمة طاب ثراه الأنيس.

ولكن في كون الأخير من باب تعارض المجاز والتخصيص نظر، بل كذلك سابقه مطلقاً ــ ثم ــ فذهب الأكثر إلى تقدم التخصيص و توقّف فيه صاحب المعالم والوافية والمحقق الخوانساري، ويظهر أيضاً من بعض كلمات أنيس المجتهدين وهوالحقّ.

(١) مشارق الشموس: ٢٧٤ السّطر الأخير ويمكن استفادة المطلب من مواضع أُخرى أيضاً.

(٢) المعالم: ١٤٣ ــ ١٤٦.

(٣) الوافية، مخطوط في تعارض الأحوال واليك لفظه: والأولى التوقف في صورة التعارض إلاّ مع امارةٍ خارجيّة، أو داخليّة توجب صرف اللّفظ إلى أمر معيّن، إذممّا ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلّتها، و كثرة الوقوع و قلّته، و نحو ذلك لايحصل الظنّ فإنّ المعنى الفلاني هوالمراد من اللفظ في هذا الموضع، و بعد تسليم الحصول أحياناً لادليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشّرعية، فإنها ليست من الظنون المسببة عن الوضع.

(٤) التخصيص الابتدائي هوالوارد على العام الذي لم يرد عليه بعد تخصيص سوى ذ لك (منه ره).

وقد يكون ثانوياً، والمجاز أيضاً 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 بجيّد، لأنّ الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات المجاز والتخصيص.

و من هنا يظهر، أنّ تقسيم التخصيص إلى قريب و بعيد ليس في محلّه، ففي المسألة صور:

منها: الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز في لفظ واحد، سواء اتحد الحكم، كما في الآية السابقة ــ أعني قوله تعالى: (أُقتلوا المشركين)[1]، أو اختلف، كما إذا ورد (أكرم الشعراء) و علم عدم وجوب إكرام بعضهم كالجهال على تقدير كون المراد بالشعراء معناه المعروف، و وجوب إكرام جميعهم على تقدير كون المراد به العلماء مجازاً.

و يظهر الثمرة في العلماء الغير الشعراء، فعلى الأوّل لايجب إكرامهم، و على الثاني يجب.

و كيف كان، فالأظهر رجحان التخصيص على المجاز، لغلبته حتى قيل: إنّه ما من عام إلاّ وقد خصّ، و ربما يعارض هذا بما ادّعاه ابن جنّي من أغلبية المجازات.

وفيه: بعد المنع من تحقّق تلك الغلبة، أنّ المراد بها غلبة المجاز بالمعنى الأعمّ، الشامل للتخصيص أيضاً قبال الحقيقة، فلا تعارض. سلّمنا أنّ مراده غلبة المجاز المقابل للتخصيص، لكن نقول: إنّ غير واحد من العلماء صرّحوا بغلبة الحقائق، فيتعارض النقلان، أي نقلي الغلبة، لكنّ الترجيح لما ذهب إليه المعظم من غلبة الحقائق، سلّمنا، لكنّهما متعارضان، فيبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض، فيرجّح التخصيص على المجاز.

وكيف كان، فغلبة التخصيص في العمومات توجب رجحانه على المجاز، مضافاً إلى غلبة إرادة الحقيقة التي غير العموم، فإنّها تقتضي بقاء مادة (الشعراء) مثلاً على حقيقتها، فهي بانضمام غلبة التخصيص في العموم ترجّح إرادة الحقيقة من المادّة، و يخصّص العام.

هذا، مضافاً إلى أنّ النسبة بين العموم و غيره من الظواهر، من نسبة الأصل إلى الدليل، فلذا يعدّ العموم كالإطلاق من الاصول في مقابل المخصّص والمقيّد.

---

(١) سورة التوبة: آيه ٥.

ومنها: الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز، في لفظين في خطاب واحد، كما إذا ورد (أكرم العلماء)، ثمّ قام الدليل القطعيّ من الخارج على عدم وجوب إكرام طائفة منهم، فحينئذٍ يدور الأمر بين التجوّز في هيئة أكرم بحمله على الاستحباب مثلاً، و بين التخصيص في العلماء بإخراج الطائفة المذكورين منه، و إبقاء الهيئة على ظاهرها.

والأقوى في هذه الصورة أيضاً تقديم التخصيص للغلبة، و لقاعدة التسبّب، إذالشك في التخصيص مسبّب عن الشك في المجاز في اللفظ الآخر، فإذا جرى أصالة الحقيقة في السبب، و هوالـلفظ الآخر، يتعيّن التخصيص، فإنّ الأصل المذكور ــ حينئذ ــ مزيل لأصالة عدم التخصيص لكونه سبباً، فتأمل.

مضافاً إلىٰ ما عرفت من كون العموم مع سائر الظواهر كالأصل والدليل.

و منها: الدّوران بين التخصيص الابتدائي والمجاز في لفظين في خطابين، و هذا هو مسألة بناء العام على الخاصّ، في العامّ والخاصّ المتنافيي الظاهر، كما إذا ورد جواز إكرام العلماء، ثمّ ورد لا تكرم النحويين، فدار الأمر بين التخصيص في العلماء، و بين المجاز في لا تكرم بحمله على الكراهة، و هذه الصّورة أظهر صور تعارض التخصيص والمجاز، في رجحان التخصيص على المجاز.

و يرجّح التخصيص على المجاز ــ مضافاً إلى ما سبق في الصور السابقة من الغلبة عندالعرف والعقلاء، و قاعدة السبب، مع تأمل في الثاني منهما هنا أيضاً ــ **أنّ** الخاصّ حاكم على العام، فإنّ العمل بعموم غلبة استعمال العام في الخاص، و ندرة استعماله في العموم معلّق على ورود المخصص. فإذا ورد المخصص، فإن كان قطعيّاً من جميع الجهات، فهو وارد على العام، و إن كان ظنّياً في الجملة، إمّا من جهة الصدور، وإمّا من جهةالدلالة، كما فيما نحن فيه، فهو حاكم على العامّ بمعنى أنّه رافع لحكمه، و هو وجوب العمل به عن مورده.

و كيف كان، فهذه الصورة حكمها الظاهر أنّه اتفاقي ــ أعني ترجيح التخصيص ــ.

فإذا عرفت الحال في الدوران بين التخصيص الابتدائي و بين المجاز، فقس عليها الحال في الدوران بين التخصيص الثانوي، و بين المجاز في جميع الصور المذكورة.

وقد يناقش في الاستدلال بالغلبة المذكورة هنا بأنّ غاية ما يقتضي رجحان

التخصيص على المجاز في العمومات التي لم تخصص بعد، و أمّا فيما خصصّت و دارالأمر بين تخصيصها زائداً على ما علم و بين المجاز فلا.

و يمكن الذّب عنه بأنه إذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصّص، ففي غيره بالأولى لوهن العموم بعد تطرّق التخصيص إليه، حتى أنّه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي.

و فيه نظر: فإنّ مرجع ذلك إلى التمسّك بالأولوية، لابالغلبة و تسليم عدم جريانها هنا، فالأولى التمسك في المقام بغيرها، من قاعدة التسبيب فيما يجري فيها من الصّور، و من قاعدة الحكومة مع إمكان التمسك بالأولوية أيضاً.

المسألة التاسعة: الدوران بين التخصيص والإضمار، قيل المعروف تساوي احتماليهما، والمحكي عن ظاهر كلام الأكثر بناء ترجيح التخصيص على الإضمار على مساواة الإضمار مع المجاز، فعليه يقدّم على الإضمار، لما عرفت من رجحانه على المجاز، والراجح على شيء راجح على ما يساوي ذلك الشيء، و إلاّ، فمع ترجيح الإضمار على المجاز ــ كما عن المنية[1] ــ فهما متساويان لارجحان لأحدهما على الآخر، مثاله: قوله صلى الله عليه و آله (لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل) فإنّ الإجماع قائم على عدم وجوب العزم من الليل في صوم التطوع، فحينئذ لا بدّ، إمّا من تخصيص الصيام بالواجب و إمّا مِنْ إضمار الكمال، حتى يصلح لشموله للتطوّع أيضاً، فإنّ التطوّع إذا لم يعزم به من الليل لايكون كاملاً.

وتظهر الثمرة في الصيام الواجب، حيث أنّه على تخصيص الصيام به النفي على حقيقته، فالصوم الواجب الّذي لم ينو من الليل ليس بصومٍ شرعاً، بمعنى أنّه ليس بصحيح، و على إضمار الكمال، فالحديث ساكت عن حكم الصّوم الذي لم ينو من الليل، من حيث الصحة والفساد، إذ غاية ما يدّل عليه الحديث حينئذٍ، إنّما هو نفي الكمال، و هو لا يدلّ على صحّته، أو على فساده، فإنّه أعم منهما، يجوز اجتماعه مع كل

---

(١) منية اللبيب المخطوط، في تعارض الأحوال: وسابعها: معارضة التخصيص للاضمار كقوله (ع) «لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» فيقول الخصم: إنه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخصّ النفل بجوازعقدنيته إلى الزوال، فيبقى حجّة في الفرض، فيقول الآخر: بل يجوز التاخير في الفرض أيضاً إلى الزوال، لأن في الخبر إضماراً، و تقديره لاصيام كاملاً أو فاضلاً، فالأوّل أولى بدليل إنّ التخصيص أولى من المجاز المساوي للإضمار. والأولى من المساوي لشيء يكون أولى من ذلك الشيء.

واحد منهما، فلا يجوز الاستدلال به حينئذٍ، لا على صحّته، ولا على فساده، بخلاف الأوّل، إذ عليه يكون دليلاً على فساده.

هذا،و في التمسك به لما نحن فيه نظر، لأنّ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، فبأصالة عدم الإضمار يتعين التخصيص، فيخرج عن محل الكلام، لما عرفت في أوّل عنوان تعارض الأحوال أنّ النزاع فيما لم يكن بين حالين من الأحوال المخالفة للأصل تسبيب.

و من هنا يظهر ورود هذا الإشكال في بعض الصور المتقدمة التي عرفت قاعدة التسبيب فيها.

لكن الإنصاف منع التسبيب هنا، بل الشك فيهما مسبب عن ثالث، و هو مراد المتكلم مع أنّه يرد عليه عكس التسبب ، إذ كما يقال: إنّ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، كذلك يمكن أن يقال: بالعكس و ليس الأصل أولى من العكس، فتدبّر.

و كيف كان، فالظاهر رجحان التخصيص على الإضمار من غير توقّف على رجحان المجاز عليه للغلبة، و لحكومة أصالة عدم الإضمار على أصالة العموم.

لكن قد يستشكل في ترجيحه على الإضمار في الحديث المذكور، نظراً إلى أنّه مع الاضمار إنّما ارتكب خلاف أصل واحد، و مع التخصيص لابدّ من التزام أمرين مخالفين للأصل لامحالة، أحدهما نفس التخصيص: والثاني أحد الامور الثلاثة ــ على سبيل منع الخلوــ: نقل الصيام إلى الصحيح شرعاً، أو استعماله فيه مجازاً، أو إضمار الصحة، و ذلك لعدم حمله على معناه لغة، و هو مطلق الإمساك ، إذ عليه لا يقبل التخصيص، للزوم الكذب، للقطع بعدم انتفاء مطلق الإمساك في الصيام الواجب الغير المنويّ من الليل، فلابدّ من إرجاع النفي إلى الصحة، إمّا باضمارها في الكلام، و إمّا باستعمال الصيام في الصحيح مجازاً، و إمّا باستعماله فيه من جهة كونه حقيقة شرعيّة، فيكون هذا إشكالاً آخر على التمثيل بذلك الحديث، و كيف كان، فالقاعدة تقتضي رجحان الإضمار في الحديث.

و يمكن التفصّي عنه، بأنّه لو لم يكن غلبة للتخصيص، لكان الأمر كما ذكر، إلاّ أنّها لمّا كانت موجودة، فتكون مرجّحة للتخصيص، ولا يعارضها أصالة أحد الامور الثلاثة المتقدّمة، لأنّها واردة عليها حيث إنّها أمارة، و تلك من الاصول، فتأمل.

ثم إنّه ظهر من تقرير الإشكال، أنّ 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، لثبوته بالدليل فينحصر الدوران فيما بين التخصيص والإضمار.

المسألة العاشرة: الدوران بين المجاز والإضمار، مثاله قوله تعالى: (واسأل القرية) لدوران الأمر فيه بين إرادة الأهل من القرية مجازاً، و بين إضمار الأهل، لعدم قابليّة القرية من حيث هي للسؤال.

وقد يناقش بأنّ لفظ القرية قيل إنّه نقل إلى الأهل، كما قيل إنّ لفظ جماعة نقل إلى بيوتهم، كما يقال أحرق الجماعة أي بيوتهم، فعلى هذا يخرج عن كونه مثالاً لما نحن فيه، بل يدور الأمر فيها أي القرية بين النقل والإضمار.

و فيه: 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 لسكّانها.

والأولى جعل مورد التمسك لفظ السؤال، و يقال: إنّ الأمر دائر بين إضمار أهل، و بقاء السؤال على حقيقته، و بين التجوّز في السؤال، بارادة السؤال الصوري منه، و عدم الإضمار، فتظهر الثمرة بينهما حينئذٍ، إذ على الإضمار يكون المكلّف به السؤال الحقيقي، فلابدّ من سؤال أهل القرية، و على المجاز يكون السؤال الصوري، و يحصل الامتثال بمجرّد السؤال الصوري، و معنى السؤال الصوري أن يجعل مالا يصلح للسؤال منزلة من يصلح له، فيسأل منه ما يسأل ممّن يصلح له، و هذا شائع في العرف.

و كيف كان، فلا يخفى أنّ كلاً من المجاز والإضمار خلاف الأصل، ولا رجحان لأحدهما على الآخر، فيتساويان، فيجب التوقف، لكن في كون الإضمار مخالفاً للأصل مطلقاً تأمّل، إذ لو قام دليل على المحذوف، فلا حاجة إلى ذكره، فلا يكون تركه مخالفاً للظاهر، بل قد يعدّ ذكره لغواً حينئذ بخلاف المجاز، لخروجه عن مقتضى الظاهر على كل حال.

نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركّبات، و جعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارئة على الكلمات التي يراد بيان معانيها الافرادية، للتوصّل إلى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة، من دون إسقاط شيء منها، كان في الحذف خروج عن ظاهر

الوضع، إلاّ أنّه أجازالواضع ذلك مع قيام القرينة، فتأمّل.

هذه حال الدورانات العشرة المعروفة، وقد عرفت أنّ النسخ والتقييد ــ أيضاً ــ من الأحوال التي يحصل من ملاحظتها إحدىعشرة صورة اخرى، خمسٌ منها تحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كلّ من الامور الخمسة المذكورة، و خمس اخرى من ملاحظة التقييد معها، والحادية عشرة من دوران الأمر بينهما.

الاولى: الدوران بين الاشتراك والنسخ، و حكى تصريح المنية[1] بمرجوحية النسخ بالنسبة إلى الجمع، و لعلّه لندرته بالنسبة إلى كلّ منها، و استدل الفخر الرازي[2]، على ما حكي عنه على ترجيح الاشتراك ، بأن النسخ لايثبت بخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص.

و ردّه العلامة (قدّس سرّه) و اعترض عليه: بأنّ هذا دليل على رجحان التخصيص عليه، لارجحان الاشتراك [3].

و يمكن توجيه كلامه بأنّه مسوق لدفع توهّم المساواة بين التخصيص والنسخ، باعتبار كون النسخ ــ أيضاً ــ تخصيصاً، ولو بحسب الأزمان، لا أنّ مراده الاستدلال به على ترجيح الاشتراك ، بل كان الترجيح عنده مسلّماً، و إنّما ينبّه بهذا الكلام إلى دفع التوهم المذكور.

و يمكن أن يوجّه كونه دليلاً على مدّعاه، لكن بانضمام مقدمة اخرى، و هي مساواة الاشتراك للتخصيص بأن يكون إحدى المقدمتين مصرّحة، والاخرى مطويّة، فعلى ملاحظة تلك المقدمة يتم المطلوب، لأنّه إذا رجّح التخصيص على النسخ، فيلزمه

---

(١)و(٢) منية اللبيب مخطوط في تعارض الأحوال واليك نصّه: واعلم أنّ المراد بالتخصيص في هذه المعارضات إنما هوالتخصيص في الاشخاص، أمّا التخصيص في الأزمان ــ و هوالنسخ ــ فهو مرجوح، و كلّ من الاحتمالات الخمسة أولى منه عند معارضته إيّاه. واحتجّ فخرالدّين على أنّ الاشتراك أولى من النسخ، بأنّ النسخ يحتاج فيه مالا يحتاج في تخصيص العام بدليل جوازتخصيص العام بخبرالواحد والقياس، وعدم جواز النسخ بهما، والعلّة في ذلك أنّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل، و بعدالتخصيص لايصير كالباطل، واعترضه المصنّف طاب ثراه بأن ذلك إنما يدلّ على كون التخصيص أولى من النسخ و ليس فيه دلالة على كون الاشتراك أولىٰ من النسخ الذي هوالمطلوب.

(٣) نهاية الوصول: ٣٦ مخطوط، في مبحث تعارض الاحوال واليك نصّه:

و فيه نظر، فان هذا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ و أنّ ا لتخصيص أولى من الاشتراك والنسخ، وهذا لايقتضي رجحان الاشتراك على النسخ، ولا العكس، بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع، و توقف النسخ عليه و على رفعه الحكم.

رجحان الاشتراك عليه أيضاً بمقتضى وجه المساواة، لكن قد عرفت منع المساواة بينهما، و ترجيح التخصيص على الاشتراك .

و كيف كان، فمثال ما نحن فيه ما لو قال النبي (صلّى الله عليه و آله): صلّوا في الوقت الفلاني، ثمّ قال بعد ذلك، طوّفوا في ذلك الوقت، إذا احتمل كون الطواف مشتركاً بين معناه المعروف، و بين المعنى الآخر، كالصلاة مثلاً، فلو بنى على الاشتراك لم يلزم نسخ، لإمكان حمله على الصلاة المأمور بها في الخطاب الأول، وإلا تعيّن النسخ مع وجود شرائطه، كحضور وقت العمل، لمنافاة الأمر به في الوقت الخاص، لبقاء الأمر بالصلاة في ذلك الوقت، فيجب نسخ وجوب الصلاة في ذلك الوقت.

و مثاله أيضاً ما إذا قال المولى (اجعل ثوبي جوناً) و علمنا بوضع الجون للأحمر، ثمّ قال بعد ذلك، إجعله أسود، فشكّ حينئذ في وضع الجون للاسود أيضاً، حتى يكون مشتركاً بين المعنيين، فيكون قوله الثاني قرينة معينة لإرادة ذلك من أوّل الأمر، أو أنّه نسخ الحكم الأوّل بذلك من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين، و ليفرض هناك انتفاء العلاقة المصحّحة للتجوز، لئلا يقوم احتمال المجاز أيضاً.

والأولى تقرير المثال الأوّل ــ أيضاً ــ هكذا، بأن يقال: إنّه صلى الله عليه و آله قال أوّلاً: صلّوا في الوقت الفلاني، و علمنا بوضع الصلاة للأركان المخصوصة، ثمّ قال: طوّفوا في ذلك الوقت، فشكّ في أنّ الصلاة مشتركة بين الأركان المخصوصة و بين الطواف، و أريد منها الطواف من أوّل الأمر، و يكون الأمر بالطواف قرينة معيّنة على إرادة الطواف منها، أو أنّ وضعها مختصّ بالأركان المخصوصة، فأريد منها تلك الأركان، فيكون الأمر بالطواف نسخاً له، و ليفرض ــ هنا ــ عدم العلاقة بين الصلاة والطواف، أو فرض القطع بعدم استعمالها في الطواف مجازاً، بحيث دار الأمر فيها بين الاشتراك والنسخ.

ثمّ إنّه بقي ست صور اخرى من صور الدورانات الإحدى عشرة خمس منها بملاحظة دوران الأمر بين التقييد و غيره، غير النسخ، و واحدة بملاحظة دوران الأمر بينه و بين النسخ.

و مجمل الكلام في الخمس و تحقيقه، أنّ التقييد أرجح من غيره، من الامور الخمسة المخالفة للأصل، لأن التخصيص أرجح من بين الأمور الخمسة، و التقييد أرجح من التخصيص، أمّا رجحان التخصيص على غيره فقد مرّ.

و أما رجحان التقييد على التخصيص، فلأنّه إذا دارالأمر بينهما، فهو إمّا أن يكون في خطابين أو في لفظين في خطاب، و إمّا أن يكون في لفظ واحد، مثاله في خطابين أن يقول (أكرم العلماء) ثمّ قال: (إن ضربك رجل فلا تكرمه) فدار الأمر بين تخصيص العام في الأوّل بغير الضارب بحمله على العلماء الغير الضاربين، و بين تقييد الرجل في الثاني بغير العالم.

و مثاله في لفظين في خطاب، أن يقول (أعط كل واحد من العلماء عبداً)، وعلمنا من الخارج أنّه لايجوز إعطاء عبد حبشي زيداً العالم، فدار الأمر بين تقييد العبد بغير الحبشي و إدخال زيد في العموم و بين إطلاقه و إخراج زيد من العموم.

و مثاله 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، و بين تقييد الحكم بما بعد التفرّق من مجلس العقد بالنسبة إلى كل عقد، هكذا مثّلوا لذلك.

ولكن الإنصاف، أنّه ليس من مثال ما نحن فيه في شيء، أمّا أوّلاً فلأنه ليس الدوران فيه في لفظ، بل في لفظين، أحدهما: صيغة الأمر، وهو (أوفوا) و ثانيهما: اللفظ العام و هو (العقود).

اللّهم إلا أن يقال: إنه لا معنى لتقييد الأمر، بل تقييد كل حكم باعتبار تقييد متعلقه، وهوتابع له، فيرجع التقييد فيه إلى تقييد متعلقه، و هو في المثال مادة العقد، فيدور الأمر بين تقييد مادة العقد بغيرالبيع، و ابقاء الهيئة المفيدة للعموم على عمومها، و بين تخصيصها بغير البيع، فافهم.

و أمّا ثانياً: فلأنّه ليس الدوران هنا بين التقييد والتخصيص، فإنّ الذي يقتضيه العام، إنما هو شموله لكل فرد من أفراد العقد حتى البيع، و ثبوت الحكم لكل فرد في الجملة، و أما إنّ الحكم ثابت لكل فرد في جميع الأحوال، فليس من مفاد العام، بل هو مقتضى إطلاق الأمر، و هو أوفوا، و قيام الدليل الخارجي على عدم ثبوته في فرد من أفراد العام، كالبيع في بعض حالاته إنما يوجب تقييد الامر بالنسبة إلى المادة المذكورة، ولا دخل له بتخصيص العام، لأنه لم يقتض ثبوت الحكم للبيع في خصوص المادة المذكورة حتى ينافيه الدليل الخارجي، فأين الدوران بين التقييد والتخصيص

هذا، و كيف كان، فلا شبهة في رجحان التقييد على التخصيص في الصورتين الأُوليين ــ اعني صورة الدوران بينهما في خطابين أو في لفظين في خطاب ــ أما أولاً، فلغلبة التقييد على التخصيص، و أما ثانياً، فلأن إطلاق المطلق على المختار إنما هو مقتضى الحكمة، و عدم العثور ببيان بعض الأفراد، و عموم العام بمقتضى الوضع، فاذا كان العموم منتهياً إلى الوضع، فيكون بياناً لجميع الأفراد، فحينئذ لامورد، ولا موضوع للاطلاق، فالعموم وارد على الاطلاق، فيجب التزام التقييد.

و هذا هوالسر في تجويزهم التقييد حتى يبقى[1] فرد واحد و يؤيد ذلك كونه حقيقة في بعض الأفراد، كما هوالمختار، و كونه موضوعاً للطبيعة المهملة دون التخصيص، و منعوا عن تخصيص الأكثر، فيجب ــ على المثال الأول ــ تقييد الرجل بغيرالعالم، و في المثال الثاني تقييد العبد بغير الحبشي.

والحاصل: أنّ العام بالنسبة إلى المطلق من قبيل الدليل، والأصل العملي، كما أن إطلاق المطلق دليل في مقابل الاصول العملية، نظراً إلى كون المقام مقام البيان، فعدم التقييد دليل على عدمه.

و أما في الصورة الأخيرة ــ اعني فيما إذا كان الدوران في لفظ فالظاهر رجحان التخصيص ــ 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 المخرج بالنسبة إلى هذا الجزء من الزمان فرداً من العام، و بالنسبة إلى الزمان الآخر فرداً آخر، بل الزمان مأخوذ بنحو الظرفيه، فالزمان ــ حينئذ ــ و إن طال، فهو بطوله اعتبر أمراً واحداً، ولم يلاحظ كونه مشخصاً للفرد بوجه بل اعتبر من باب اللابدية، حيث إن الفعل لابد له من زمان.

و كيف كان، فالزمان غير منظور إليه بوجه في الفردية، فلازم ذلك خروج الفرد المخرج عن تحت العام مطلقاً.

نعم لو ثبت اعتبار الزمان في الفردية يكون الفردية بالنسبة إلى كل زمان فرداً مغايراً له بالنسبة إلى الزمان الآخر، إما بأن يكون اللفظ عامّاً بالوضع بالنسبة إلى الأزمان، و أما بسبب القرينة، فلاريب أن خروج الفرد بالنسبة إلى بعض الأزمنة لايستلزم خروجه بالنسبة إلى البعض الآخر، فيحكم بدخوله في العام الافرادي بالنسبة

(١) في الاصل (حتّى بفرد واحد) ولا محصّل له.

إلى الأزمان الأُخرى، لكنه خارج عن عنوان المطلق، بل هو أيضاً عام كالعام الافرادي، و قيام الدليل الخارجي على رفع الحكم عن بعض الأزمنة تخصيص لا تقييد فيكون الأمر دائراً بين التخصيصين أفرادي و أزماني والثاني أولى.

ثم إن الدليل على كون المطلقات من قبيل الأول ــ أعني مما لم يعتره الزمان، إلا بعنوان الظرفية ــ الاجماع على استصحاب عدم النسخ في المطلقات فلو كان الزمان بعنوان الفردية، و يكون كل فرد منه فرداً و موضوعاً آخر لم يجر استصحاب عدم النسخ، لكونه إسراء لحكم من موضوع إلى آخر.

ثم إنا قد أشرنا سابقاً إلى الاشكال في كون (أوفوا بالعقود) من مثال الوجه الثالث.

ولكن يمكن دفعه بأنه لاشبهة في أنّه 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 التقييد.

فمن هناظهر ما ذكره بعض المحققين، من أنّ الدوران ليس بين التقييد والتخصيص، والمحكي عن السيّد الصّدر ــ الشارح للوافية[1] المنع، و نسبه إلى الماتن على مافهم منه، حيث قال: إنّ تلك المزايا لا توجب رجحان أحد المعاني على الآخر في الاعتقاد، والذي يوجبه إنما هي غلبة الإرادة، ولا ملازمة بينها و بين المزايا المذكورة، ولو سلمت الملازمة المذكورة، فهي باطلاقها ممنوعة، بل المسلم منها إنما هو بالنسبة إلى أقلّ قليل من العرب، ولم يعلم كون الشارع منهم، ولو سلم كونه منهم، فلا دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من تلك الغلبة. انتهى كلامه (قدس سره).

و فيه: أنّه إن أريد بالمزايا المزايا التي ذكرها القوم من المزايا الآتية، فعدم إيجابها لرجحان معنى في الاعتقاد ــ فيما يختلف المعنى باختلاف الأحوال ــ مسلم،

---

(١) شرح وافية الاصول للسيّد صدرالدّين مخطوط، ولا يخفى أن هذا المحكي ليس بنصّ كلامه، بل هو نقل بالمعنى، و نصّ العبارة آت عن قريب في متن كلام المقرّر: ٢٤١ عند قوله: وقال الشارح بعد شرح ما ذكر في المتن.

حيث إن غرض المتكلم اوّلاً و بالذات إفادة مطلبه، فلا يرفع عنه باتيان شيء يعدّ أحسن من شيء آخر عند المحاورة؛ و أمّا فيما لم يختلف المعنى باختلافها فممنوع، إذ لاريب أنّه لايختل مراده على الوجهين، فيدور الأمر بين إيراد مراده بأحسن الوجهين و أرجحهما،أو بمرجوحهما،ولاريب أنّ الأرجحية حينئذ بنفسها مقتضية للعدم من ذاتها، إذا كان عاقلاً غير عابث.

و إن أريد ما اخترناه من المزايا الآتية من الغلبة، والاصول، فعدم ايجابها لما ذكر ممنوع، كما اعترف به، بل هي موجِبة لرجحان ذاتها إلى الاعتقاد مطلقاً.

و أمّا منعه الكبرى فالجواب عنه ما سيجيء من الأدلة الدالة عليها.

و كيف كان، فلنا على الكبرى المذكورة وجوه أربعة، منها ما ذكره القمي قدس سره في القوانين[1]:

أحدها: الاجماع العملي من العلماء.

الثاني: دليل الانسداد.

الثالث: الاستقراء في حال الشارع، و تتبعه حيث إنه علم ــ بالاستقراء من حاله ــ اعتبار الغلبة، و يؤيده الخبر المروي في الجلد المطروح، حيث ذكر فيه: إنه إذا كان الغالب فيها المسلمون فهو طاهر.

و في كل منها نظر:

أمّا الاجماع، فلعدم تحققه لنا.

و أمّا دليل الانسداد، فلأنه ــ بناء عليه ــ يلزم باتّباع الظن الفعلي، ولا يؤخذ بالظنون النوعية، فهو إن كان حاصلاً في أحد الطرفين يؤخذ به، و يطرح الآخر، و إلاّ فيطرح الطّرفان.

و أمّا الاستقراء، فقطعيته ممنوعة، و غايته حصول الظن منه، فيكون طرحاً.

المرحلة الثالثة في اعتبار المرجحات، المزايا المشار اليها في المرحلة الثانية، فنقول:

ظاهر المشهور اعتبارها، حيث إنهم عقدوا مسألة تعارض الأحوال لتشخيص المزايا، و سكتوا عن البحث في كبراها، ولم يعقدوا لها باباً، كما عقدوا لصغراها، فذلك

---

(١) راجع القوانين: ٣٥ من قوله ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذاالظن... إلى قوله فلاحظ و تامّل.

يكشف عن أن الكبرى مسلمة عندهم، و إنما النزاع في تشخيص صغريات المزايا، والمرجحات المذكورة.

والمحكي عن السيد الصدر، الشارح للوافية، و عن الماتن أيضاً، المنع من صحة التعويل على تلك المرجحات.

قال الماتن[1]: الأولىٰ التوقف في صور التعارض، إلاّ مع أمارة خارجية، أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين معللاً بأن ما ذكروه في ترجيح البعض على البعض، من كثرة المؤن و قلتها، و كثرة الوقوع و قلته، و نحو ذلك لايحصل منه الظن، بأن المعنى الفلاني هوالمراد من اللفظ في هذا الوضع.

و قال الشارح[2] ــ بعد شرح ما ذكره الماتن :

إنّ حاصل الوجهين، يعني الوجهين المذكورين لترجيح الاضمار على الاشتراك و بالعكس: إنّ المتكلم يختار الأفيد، والأقلّ مفسدةً، والأحسن، إلاّ عندالضّرورة، فيكون في كلامه أكثر وأغلب، و عندالاحتمال يحمل على الأغلب، وعلى هذا فقس.

و نحن نقول: إن من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد أن اللائق ــ والحريّ، و ما ينبغي أن يكون هو غلبة ما فيه الرّجحان، و أمّا وقوع هذه الغلبة، فلا يحصل لنا الظّن به، لأنا كثيراً ما نرىٰ اموراً نعلم فيها مرجّحات على نحو خاصّ، ثم نرىٰ الواقع على خلافه.

ألا ترىٰ أن كلّ عاقل يحصل له اعتقاد أن اللائق تقديم أبناء الدّين على أبناء الدنيا، لمرجّحات كثيرة مع أنّ الواقع على خلافه، و مثل هذا كثير، فنمنع الوقوع هنا أيضاً، فلو أعرضت عن هذا، و تمسّكت بترجيح الغالب بحسب الواقع فنقول:

القدر المسلّم هوغلبة المجاز على غيره من الخمسة، أمّا غلبة غيره على غيره فلا.

ثمّ غلبة المجاز إنما تكون في أكثر كلام أقلّ العرب[3]، فعلى المجتهد المعوّل

---

(١) الوافية ضمن الشرح للسيد صدرالدين مخطوط.

(٢) شرح الوافية للسيّد صدرالدين مخطوط.

(٣) قال السيد صدرالدين فى هامش كتابه (و هوشرح الوافية) في مقام بيان قوله (أقل العرب) ما هذا نصّه: قولنا (إنّ غلبة المجاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب الخ) المراد من أقل العرب الخطباء، و أهل الإنشاء من أرباب الرسائل والشعراء، وهم الّذين اساس تكلمهم على إفادة المزايا التي تكفل ببيانها البيانيّون، ولولا الضرورة لأ توا بكلام يفيد أصل المعنى بغير مزية الخ.

على مثل هذا الظّن، أن يثبت أنّ الشّارع من هذا الأقلّ؛ إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلاّ المعاني الحقيقية من اللغوية و غيرها، فليس المتجوّز الأعم الأغلب من أفراد المتكلم، حتى يحمل من لايعلم حاله عليه، و من أين لنا إثبات هذا.

ثم ذكر أن الشارع ليس من هذا الأقل ــ لأن غرضه الأصلي تفهيم المعاني، لا فوائد المجاز، و استوضحه.

ثم قال: فظهر من مجموع هذا الكلام بطوله، أنّ العِلّة الّتي من أجلها يقدّم الحقيقة على غيرها، و يظنّ أنّها المراد، هي جعل المتكلّم الأصل والقاعدة في كلامه إرادتها، و أنه لا يعدل عنها إلاّ لضرورة وداع ليسا موجودين هنا، و لهذا أشار المصنّف (قدس سرّه) إلى منع إفادة هذه المرجّحات الظنّ بالمراد، و بعد التسليم إلى منع اعتباره إذ الاجماع الّذي هو الدّليل ــ في الحقيقة ــ لم يثبت في غيرها. إنتهى موضع الحاجة على ما حكي عنه.

و حاصل ما عن الماتن والشارح (قدس سرهما): أولاً منع الصغرى ثم منع كبراها.

نقول: فيما ذكره الشّارح أنظار، لا بأس بالإشارة إليها:

الاوّل تمثيله بتقديم أبناء الدنيا لما نحن فيه، إذ لاريب أنّ ذلك لدواعٍ نفسانية و أغراض دنيويّة، بحيث لولاها، لما ارتكبوا ذلك أبداً، فحينئذ نقول:

إنّ تقديم المتكلّم ذا المزيّة على غيره في مقام التّكلم، إمّا فيما لايختلف المعنى المقصود تفهيمه بسبب التقديم، أو فيما يختلف.

أمّا على الأوّل: كما في مثال (اسأل القرية) فالذي ذكره (قدس سره) ممنوع، بل يجب تقديم الرّاجح؛ لأنّ المتكلم العاقل الفصيح لايعدل عن طريق الأفصح إلىٰ غيره إلاّ لضرورة، فإذا فرضنا أنّ مراده لا يختل بايراد المراد بأفصح الطريقين، فلا يعقل منه اختيار المرجوح، ولا يعقل هنا دواعٍ نفسانية، توجب اختياره، كما فيما ذكره من المثال.

و أمّا على الثاني، فهو مسلّم، فإنّ الغرض الأصلي من إيراد الكلام تفهيم المعنى المراد، فلا يجوز اختيار الرّاجح، إذا كان اختياره مفوتاً لغرض التفهيم، لكن هذا وارد على القوم، حيث اعتمدوا على الوجوه الآتية لعدم صلوحها، لكنها مرجّحة لذيها على غيره، كما ذكرنا في المرحلة السابقة.

لكنّا في هذا المقام نعتمد على الغلبة إن كانت ــ أعني غلبة الإرادة ــ ولا نستعمل ما ذكروه من الوجوه الآتية في استشكاف المراد، و أمّا اعتبار تلك الغلبة فسيجيء الكلام فيه.

الثاني: قوله القدر المسلّم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة، إذ لا يخفى أنّ التخصيص والتقييد أغلب من غيرهما، حتّى المجاز، و إنْ أراد بالمجاز ما يشملهما لم يبق لقوله من الخمسة معنى، كما لا يخفى.

الثالث: قوله (و أمّا غلبة غيره على غيره فلا.) إذ لا يخفى أنّ غلبة بعضها على بعضها الآخر ممّالا ينكره ذو نصفة، كالتقييد بالنسبة إلى غيره، بل التخصيص بالنّسبة إلىٰ غير التقييد.

الرّابع: قوله (و أغلبية المجاز إنّما تكون في أكثر كلام أقل العرب، فإنّ أغلبيّة المجاز على الإضمار، أو النقل لايختصّ بكلام متكلّم، و أيّ عربي ظهر أنّ الاضمار مثلاً في كلامه بقدر المجاز، و على هذا فقس.

الخامس: قوله (إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلاّ المعاني الحقيقيّة، من اللّغوية و غيرها... الخ) إذلا يخفىٰ ما فيه من الخلط والاشتباه، إذ الكلام ليس في أغلبيّة المجاز من الحقيقة، ولم يقل أحد بترجيحه عليها، كما سبق، بل الكلام في أغلبية المجاز ــ مثلاً ــ بالنسبة إلى سائر الوجوه المخالفة للأصل، ولا يقدح في هذه الغلبة، كون الحقائق أغلب.

السّادس: (قوله و من أين إثبات هذا) فإنّه إن أراد إثبات أنّ الشارع من الأقل الذي يغلب مجازات كلامه على حقائقه، فقد عرفت خروجه عن محلّ الكلام، وإنأراد إثبات كونه من الأقل الّذي يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه المخالف للأصل، فقد ظهر أنّ أغلبية المجاز من الاضمار لايختص بعربيّ دون عربيّ.

السّابع: قوله (إذ الإجماع الّذي هو دليل الحقيقة لم يثبت في المجاز) لأنّا قد أسلفنا الكلام في وجه التعويل على أصالة الحقيقة أنّه ليس دليلاً تعبّديّاً من الشارع من الإجماع، و غيره، بل هو من الاصول العدمية التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ــ في مسائل الدّوران ــ أنّ جملة من الترجيحات مستندة إلىٰ تلك الاصول أيضاً، فلا يبقى مجال لمطالبته بالدّليل، إلاّ ما عدا تلك الجملة، ممّا لاينهض فيه أصل سالم عن مزاحمة المعارض، وقد ظهر أنّ ما عدا تلك الجملة

ـ أيضاً ـ بين ما يستند إلى بناء العقلاء والغلبة، و بين ما يستند إلىٰ خصوص الغلبة، مثلاً إذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر، كقوله (اكرم العلماء) (ولا تكرم زيداً) فهذا مما استقّر فيه بناء العرف والعقلاء إلى ترجيح التخصيص على ارتكاب التجوّز في المخصص، فالترجيح في مثله أيضاً مستند إلى الدليل، و هو بناء العرف والعقلاء.

بل يمكن الاستدلال فيه بالأصل أيضاً، لأنّ الشك في التخصيص فيه مسبَّب عن الشك في التّجوز، فأصالة الحقيقة في المخصص محكّمة على أصالة عدم التخصيص، فكلّ ما هو من هذا القبيل من المرجّحات المذكورة يشارك مع أصالة الحقيقة في الدّليل، سواء كان هوالاجماع، أو غيره، فلم يبق إلاّ الموارد الّتي لامدرك للترجيح فيها سوى الظن الحاصل من الغلبة الذي منع (قدس سره) من اعتباره، مثل ترجيح النّقل على التخصيص، و ترجيح التخصيص علىٰ غيره في غير مسألة العام والخاص المتنافيي الظاهر، و غيرهما من التّرجيحات المستندة إلىٰ صرف الغلبة، فلابدّ من إقامة الدّليل علىٰ اعتبار الغلبة في مقام ترجيح بعض الأحوال على بعض.

فالتّحقيق في جواب السّيد الشارح للوافية، وعن الماتن، لوكان مذهبه كما فهمه الشارح ـ أعني منع اعتبار المرجّحات، و عدم صحة التعويل عليها ـ أنّ مرجع المرجّحات المذكورة إلىٰ أحد الامور الثلا ثة على سبيل منع الخلو: الأصل السليم عن المعارض، و بناء العقلاء، والغلبة.

لاشبهة في وجوب التعويل عليها إذا كانت راجعة إلىٰ أحد الأوّلَين ـ اعني الأصل السّليم عن المعارض، و بناءِ العقلاء ـ فإنّ العمل بالاصول اللّفظية، والوضعيّة متفق عليه من الكلّ، لاينكره أحد، حتّى السيد المذكور، والغرض من الدّليل السّليم في المقام، مع أنّ تعارض الأحوال يرجع إلى تعارض الاصول، إنّما هوالأصل السّببي، المزيل لصاحبه المعارض له، كما في المثال المتقدم، حيث عرفت أنّ أصالة الحقيقة في المخصّص مزيلة لأصالة العموم في العام، فيجب اختيار التخصيص.

و أمّا المرجّحات الراجعة إلى الغلبة المجرّدة، فالدّليل على صحّة التعويل عليها أنّها توجب ظهور اللّفظ في المعنى المطابق للغالب، فيكون الظّن الحاصل منها من الظّنون اللّفظية، التي قامت الضرورة على اعتبارها، كما مر.

و إن أبىٰ وامتنع السيّد المذكور من ذلك، فنقول: قد قام الإجماع علىٰ العمل

بالغلبة في مقام التعيين، كما يستفاد من المحقّق القمي[1] (قدس سره) و إن كان ظاهر كلامه عدم ظهور الخلاف، لكن التامل يشهد بأنّ مراده الاجماع.

و إن أبى السيّد ذلك ــ أيضاً ــ نقول: قد قام الإجماع على العمل بأقوى الدّليلين، ولا يخفىٰ أنّه إذا تعارض الاصول في الدّورانات فالغلبة موجبة لقوّة ذيها علىٰ غيره.

و إنْ أبىٰ عن ذلك ــ أيضاً ــ نقول: إنّه لاريب أنّ تعارض الأحوال مرجعه إلىٰ تعارض الاصول، ولا يخفىٰ أنّه إذا كان أحد الأصلين سببيّاً يجب الأخذ بمؤداه، لكونه مزيلاً لصاحبه، و في الحقيقة هذه الصورة خارجة عن صور التعارض.

و إن لم يكن أحدهما سببيّاً، و تحقّق التعارض بينهما، فلابّد من التّمشّي بقاعدة التعارض، فنقول: إنّ الأصل عند تكافؤ أصلين من هذه الاصول إمّا التخيير، كما في صورة تكافؤ الأدلّة، و إمّا التّوقف.

فعلى الأوّل: لا شبهة في وجوب الأخذ بذي المزيّة لأنّه الأصل حينئذ فإنّ التخيير إن كان شرعيّاً فلا يشمل أدلّته لصورة وجود المرجح، و إن كان عقلياً لايحكم العقل به ــ حينئذ ــ فيتعين الأخذ بالرّاجح.

و كيف كان، فوجوب الأخذ بالمرجّح حينئذ موافق للأصل ــ أعني القاعدة العقلية ــ لايحتاج ثبوته إلىٰ دليل، و قولهم: إنّ المرجّح كالدّليل إنّما هو بالنّظر إلى الصّورة الثانية.

و أمّا على الثاني: فثبوت التّرجيح والتعويل عليه، و إن كان محتاجاً إلىٰ الدّليل ــ كما في تعارض الأدلّة ــ إلاّ أنّ الأخذ بالأصل المطابق للغلبة حينئذ واجب، لكن لامن حيث حجّية الغلبة و وجوب الأخذ بها، بل لأنّ اعتبار الاصول العدميّة الجارية في باب الألفاظ ــ كما مرّ بيانه سابقاً في مبحث العلائم ــ إنّما هو بملاحظة الغلبة حيث إنّها اصول عقلائية، ولا يعقل تعبّدهم بمجرّد الشك، بل عملهم في أمورهم إلىٰ الغلبة، فمناط عملهم بالاصول المذكورة إنّما هو وجود الغلبة في مجاريها، فتعارض تلك الاصول يرجع إلى تعارض الغلبتين، فإذا فرضنا وجود الغلبة الشخصيّة في مجرى أحدهما ــ أيّ أحد الأصلين المتعارضين ــ فالغلبة النّوعية الموجودة في مجرى الآخر مزاحمة بتلك الغلبة الشخصية، فإذا زوحمت هذه بتلك، فتسقط عن الاعتبار قطعاً، فيبقى

---

(١) القوانين: ٣٥ عند قوله: ولم نقف على من منع اعتبار هذا الظنّ من الفقهاء.

الأصل المطابق لتلك الغلبة الشّخصية سليماً عن المعارض، فيكون واجب العمل، لوجود مناط الاعتبار فيه، و هو الغلبة الغير المزاحمة بأقوى منها، فحينئذ نحن نعكس الأمر و نقول: إن المتيقن حينئذ اعتبار الأصل المطابق لتلك الغلبة الشخصية لوجود مناط الاعتبار فيه، فنطالب السيّد المذكور بدليل اعتبار الأصل الآخر حتى يصحّ معارضته لهذا الأصل.

والحاصل أنّا لانقول بحجية تلك الغلبة الشخصية، حتى يطالبنا أحد بالدليل، بل نقول بحجية الأصل المطابق لها، لوجود مناط اعتبارها، فعلى السيّد إثبات اعتبار الأصل الآخر أو اثبات حجية الغلبة النّوعية في مجراه، و أنّىٰ له بإثبات شيء منهما.

هذا، ثم احتجّ المحقق القميّ[1] (قدس سره) علىٰ وجوب الأخذ بالغلبة المذكورة بالإجماع على ما يستفاد منه، و بدليل الانسداد، و يظهر ذلك من قوله: خصوصاً عند من يجعل الأصل العمل بالظّن، و بالاستقراء الكاشف عن اعتبار الغلبة عند الشّارع مطلقاً.

أقول: الاجماع العملي من العلماء السّابقين لايبعد دعواه.

و أمّا الاستدلال بدليل الانسداد، فلا وجه له، إذ عليه يدور العمل مدار الظن الفعلي فإن وجد في أحد الطّرفين، فهو المتعيّن، و إلاّ، فالحكم التساقط، ولا معنى لملاحظة التّعارض حينئذ، إلاّ على مذهب بعض، حيث أجرى الدّليل المذكور بالنسبة إلى الظنّ النّوعي أيضاً، و تمسّك به على حجيّة الظنّ النّوعي، و أمّا اعتبار الغلبة خصوصاً عند الشّارع، و خصوصاً اعتباره عنده مطلقاً، لا دليل عليه. والاستقراء الذي ادّعاه (قدس سره) لم نظفر عليه.

أقول: الإنصاف عدم جواز التعويل على الغلبة بمجرّدها ما لم يجعل اللّفظ من الظّواهر العرفيّة ــ ولو نوعاً ــ في المعنى المطابق لها، أمّا عدم جواز التعويل في غير الصورة المذكورة، فلعدم الدّليل عليه، لعدم ثبوت ما ذكر من الإجماعين باطلاقهما، بحيث يدخل فيهما محلّ النزاع، و أمّا اعتبارها في الصورة المفروضة، لا لكونها غلبة، بل لأجل أنّ الظنّ الحاصل بسببها من اللّفظ ظنّ لفظيّ، وقع الإجماع على العمل به.

تذنيب: ينبغي التنبيه علىٰ امور غير مذكورة في كلمات القوم:

الأوّل: إنّ ما ذكرنا من المرجّحات المذكورة في المرحلة السّابقة إنّما هي

---

(١) القوانين: ٣٥.

مرجّحات بحسب النّوع، فالأحوال الرّاجحة بسببها علىٰ غيرها إنّما يُؤخذ بمقتضاها ما لم يكن مرجّح شخصيّ للحالة المرجوحة في خصوص المورد، و أمّا إذا كان لها مرجّح شخصيّ يرجّحها على الحالة الرّاجحة بحسب النّوع، كما إذا دارالأمر بين التخصيص والمجاز ــ مع كون ذلك المجاز مجازاً مشهوراً ــ كما في قوله (يجوز إكرام العلماء، ولا تكرم زيداً العالم) و فرضنا كون النّهي مجازاً مشهوراً في الكراهة، فدار الأمر بين التجوّز في النّهي، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، و غير ذلك من المرجّحات الشخصيّة، كما إذا دار الأمر بين تخصيص الأكثر ــ على القول بجوازه ــ و بين التجوز، كما إذا قال (يجوز إكرام العلماء، ولا تكرم الفساق منهم) و فرضنا كون الفسّاق أكثر أفراد العام فإنّ التخصيص، و إن كان بحسب النّوع راجحاً على المجاز، إلاّ أنّ هذا القسم منه مرجوح بالنسبة إليه، و كما إذا دارالأمر بين التخصيص ــ بإخراج فرد هو أليق لثبوت الحكم له ــ و بين التّجوز، كما إذا قال (أكرم العلماء) فقام الدليل على عدم وجوب إكرام زيد العالم الّذي هو أعلم و أتقى من غيره من العلماء، فدار الأمر بين التّجوز في الأمر بحَمْله على الاستحباب، فلا تخصيص، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، و إبقاء الأمر على ظاهره، و غير ذلك من الخصوصيّات اللاحقة لخصوص المورد، الموهنة للمرجّحات النّوعية.

فالأقوىٰ حينئذ التّفصيل، بأنّه إن كان ذلك المرجّح الشخصي بحيث يوجب ظهور اللّفظ في مقتضى الحالة المرجوحة، بحيث يعدّ اللّفظ بسببه من الظّواهر العرفيّة في ذلك المعنىٰ، فلا شبهة في وجوب الأخذ به، لدخوله في مطلق الظّهور اللّفظي الّذي قام الأدلة القطعيّة على اعتباره، كما في تعارض المجاز المشهور مع التخصيص ــ على غير مذهب أبي حنيفة ــ إذ حينئذ لابدّ من الأخذ بالعموم و ارتكاب التجوّز.

أمّا علىٰ مذهب أبي يونس، فواضح، حيث إنّه مع قطع النّظر عن الدّوران يحمله على المعنى المجازيّ، فكيف بصورة التّعارض.

و أمّا علىٰ مذهب المشهور ــ القائلين بالتّوقّف فيه عند عدم الدّوران ــ فلأنّ أصالة الحقيقة في اللّفظ الّذي صار مجازاً مشهوراً ــ بسبب مزاحمة الشّهرة ــ قد زالت عن القوّة، فلا يمكن معارضتها لأصالة الحقيقة في العام، فأصالة العموم سليمة عن المعارض، فحينئذ يجب الأخذ بها، و لازم كونها معتبرة كونها بياناً للّفظ الّذي صار مجملاً بسبب مزاحمة الشّهرة لأصالة الحقيقة فيه حيث أنّ الاصول اللّفظية أمارات، فهي

علىٰ فرض اعتبارها تكشف عن مداليلها المطابقية والتضمنّية والالتزامية، ويجب الأخذ بتلك المداليل بأسرها، ولاريب أنّ حمل اللّفظ المذكور على المعنى المجازيّ من المداليل الالتزامية لأصالة العموم عند التّعارض، فيكون العام بيانا لذلك اللّفظ.

و كيف كان، فهذا داخل فيما ذكر شيخنا دام ظله في آخر مسألة حجيّة الظّواهر، و حاصل ما ذكره (دام ظلّه) أنّه إذا ورد خطاب وله ظهور، ثم ورد خطاب آخر منفصل عن الخطاب المذكور، و يكون ذلك الخطاب مجملاً يحتمل كونه قرينة لصرف هذا الخطاب عن هذا الظّهور، لا التوقف في ذلك الظّهور، بل ربما ينعكس الأمر، و يكون هذا الظّهور بياناً لذلك الخطاب المجمل.

و كيف كان، فالضّابط ــ لهذا القسم من المرجّح الشخصي ــ هو أنْ يكون بحيث يوجب إجمال اللّفظ، و يوهن أصالة الحقيقة فيه، بحيث يصير احتمال إرادة الحقيقة به مع احتمال المعنى المخالف للأصل سواء، فحينئذ يبقى الأصل الآخر في جانب الآخر سليماً عن المعارض، فيكون اللّفظ الآخر ظاهراً في معناه الحقيقي، فيجب ارتكاب خلاف الظّاهر في اللّفظ الذي صار أصالة الحقيقة فيه مزاحمة بالموهن، و حمله على المعنى المخالف للظّاهر بكون اللّفظ الآخر حينئذ بياناً له لما مرّ.

والظّاهر أنّ هذا القسم ــ من الشّخصي ــ إنّما مورده في دوران الأمر بين الأحوال في لفظين في خطابين، و أمّا في لفظ واحد، أو في لفظين في خطاب واحد، فالظّاهر عدم تحقّقة فتدبر.

و أما إذا لم يكن المرجّح الشخصيّ بهذه المثابة، فيكون هذا على قسمين:

أحدهما: ما يوجب أقربيّة مفاد الحالة المرجوحة بالنسبة إلى الواقع، ولا يوجب ظهور اللّفظ فيه، ولا الظّن بكون الحالة المرجوحة ملحوظة في نظر المتكلّم، كما إذا دارالأمر بين التخصيص والمجاز، و قامت شهرة الفتوى من العلماء على طبق المجاز، بمعنىٰ أنّ المشهور أفتوا بما يوافق المجاز.

و ثانيهما: مالا يوجب أقربية المضمون إلى الواقع، لكنّه موجب للظّن بأنّ المتكلّم أراد المجاز ــ مثلاً ــ لا التخصيص، وليس بحيث يعدّ اللّفظ معه من الظّواهر العرفيّة في المعنى المجازي.

أما القسم الأوّل منهما، فلا ريب في عدم الاعتداد به وعدم كونه من الظّنون المخصوصة من الظّنون اللّفظية، بل هو ظنّ خارجيّ، متعلّق بالحكم الشرعي يدور

حجيّته مدار حجيّة الظّن بالأحكام الشّرعيّة، بل هو في الحقيقة ليس مرجّحاً للحالة المرجوحة أيضا، إذ المفروض عدم إفادة الظّن بها.

و أمّا القسم الثاني: ففيه و جهان، بل وجوه:

الأوّل: تقديم الحالة المرجوحة، والبناء على ما يقتضيه الحاقاً لما نحن فيه بصورة التّعارض بين وجوه التّرجيح في الاخبار، حيث إنّ العمل هناك على المرجّح الشخصيّ عند التعارض بينه و بين المرجّح النّوعي، و لقيام الاجماع على العمل بأقوى الدليلين.

الثاني: التّوقّف، و هذا مبني على القول باعتبار الظواهر اللفظية في صورة الظن بالخلاف.

الثالث: عدم الاعتداد به، و فرضه كأن لم يكن، والأخذ بالحالة الرّاجحة، نظراً إلىٰ أنّ العمل بالظّواهر اللّفظيّة، سواء كانت من جهة الوضع، أو من جهة المرجّحات النّوعية، انما هو باعتبار كونها ظنّاً نوعيّاً بالمعنى الأعمّ، بحيث يؤخذ بها عرفاً مالم يقترن اللّفظ بما يصلح أن يكون صارفاً عن هذا الظّهور.

ولا يخفىٰ أنّ مِثْل هذا المرجّح الشخصي، لا يصلح لكونه قرينة صارفة للّفظ حتّىٰ يوجب إجماله؛ لأنّ اللّفظ أيضاً بسبب المرجّح النّوعي من الظّواهر العرفية في المعنى المطابق له، ولم يقم دليل على اعتبار الظّن الحاصل منه، بملاحظة المتكلّم الحالة المرجوحة حتى يُقدّم على المرجّح النّوعي.

أولى الوجوه أخيرها لضعف الوجهين الأولين.

أمّا الأوّل منها، فلأنّ قياس ما نحن فيه بالأخبار قياس محض، و أمّا الاجماع المذكور، فلأنّ معقده إنّما هو الاقوائية من حيث الدليلية، والمفروض أن المرجح الشخصي لا يوجب ظهور اللّفظ في المعنى المطابق له حتّى يصير اللّفظ بسببه أقوى دلالة على المعنى المذكور من دلالته، أو دلالة اللّفظ الآخر على المعنى الآخر على المعنى المطابق للترجيح النّوعي، فيكون داخلاً في معقد الإجماع، أمّا الثاني فلفساد مبناه.

الأمر الثاني: أنّه قد يقع التّعارض والدّوران بين حالات لم يتعرّض القوم لبيانها، و لعلّه لوضوح حكمها بملاحظة ما ذكروا في الأحوال السبعة المعروفة المتقدّمة من وجه التّرجيح، والتوقّف، و هي أي الحالات المشار اليها الكناية، والتعريض، والسخرية والاستهزاء والتلويح و غيرها من الوجوه البديعية، التي ليست من المداليل المطابقية للّفظ، والظّاهر أنّ التّقية والإرشاد، والامتحان، و غيرها، من جهات صدور

الكلام الخارجة عن المدلول المطابق له من هذا القبيل.

و كيف كان، فهذه الوجوه ليست مباينةً للحقيقة والمجاز، بل النّسبة بينها و بين كل منهما، هي العموم من وجه، فإنّها قد تؤدي بإيراد الكلام على وجه الحقيقة، وقد تؤدّي بإيراده على وجه المجاز، فمحلّ افتراق الحقيقة عنها، ما إذا استعمل اللّفظ في معناه الحقيقي، و تعلّق غرض المتكلم بتفهيم المعنى الحقيقي نفسه.

و محلّ افتراق تلك الوجوه عن الحقيقة، ما إذا تؤدي تلك إلى المجاز مع استعمال اللّفظ في معناه المجازيّ، و محلّ اجتماعها، ما إذا تؤدي إلى الحقيقة مع استعماله في معناه الحقيقي، كما إذا قال: (أكرم جبان الكلب أو كثير الرّماد) مريداً به الكناية، بمعنى أنّ غرضه إكرام السّخيّ، و كذا لو قال: (أكرم طويل النجاد) متعلّقاً غرضه بالشّجاع، فإنّ الظّاهر وفاقاً للسّكاكي، و جمع من المحقّقين أنّ الكناية ليست مجازاً في الكلمة، بمعنى أنها من حيث هي لا توجب المجازيّة في الكلمة كغيرها من الوجوه المذكورة، بل المجازيّة منها لابدّ لها من سبب آخر، فلذا تجامع مع كلّ منها كسائر أخواتها.

نعم هي كأخواتها مجاز بمعنى آخر فإنّ الحقيقة لها إطلاقان:

أحدهما: انّه يراد بها الكلمة المستعملة فيما وضعت له.

و ثانيهما: انّه يُراد بها الكلام المسوق لبيان صرف المدلول المطابقيّ له، و يعبّر عنه أيضاً ببيان الواقع.

والمجاز أيضاً له إطلاقان مقابلان لاطلاقي الحقيقة والكناية، و سائر أخواتها، مجازات بالمعنى الثاني، المقابل للحقيقة باطلاقها الثاني.

فإذا عرفت افتراق الوجوه المذكورة عن الحقيقة، و اجتماعها معها، فقس عليه معرفة افتراقها عن المجاز و اجتماعها معه.

و كيف كان، فافتراق تلك الوجوه عن كلّ واحد من الحقيقة والمجاز، واجتماعها مع واحد منهما، إنّما هو باعتبار تعلق غرض المتكلم بتفهيم المدلول المطابقيّ للّفظ حقيقة أو مجازاً، و بشيء خارج عن مدلوله المطابقي، فعلى هذا، فالمقسم بينها، و بين الحقيقة والمجاز إنّما هو غرض المتكلم لا المستعمل فيه، فإنه مقسم فيما بين الحقيقة والمجاز، لا بينهما و بين الوجوه المذكورة، لكونها تابعة لغرض المتكلم، لا المستعمل فيه.

ثم إنّ النسبة بينها و بين سائر الوجوه المعروفة المذكورة سابقاً، المخالفة للأصل، غير المجاز، كالتخصيص، والتقييد، والاضمار، و غيرها هي أيضاً عموم من وجه، لجواز

تأديتها بكل واحد منها، كجواز تأديتها بوجه الحقيقة والمجاز.

فإذا عرفت هذه، فلنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول: إنّه إذا دارالأمر بين حمل الكلام على أحد تلك الوجوه، و بين حمله على غيرها، فإمّا أنْ يعلم المستعمل فيه اللّفظ، من أنّه هوالمعنى الحقيقي، أو المعنى المجازيّ، أولا.

فعلى الأوّل: فإمّا أن يكون المستعمل فيه اللفظ هوالمعنى الحقيقي، و يتردّد الأمر بين حمل اللّفظ على الفرد من ذلك المعنى، الّذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة، و بين حمله على الفرد الذي يلزمه شيء منها، كما إذا قال المولى لعبده (كُل السقمونيا) فشك في أنّ غرضه هوالإرشاد، أو أنّه الإطاعة والانقياد، مع أنّ الأمر على التقديرين مستعمل في معناه الحقيقيّ الّذي هوالطّلب الحتميّ، خلافاً لبعض، حيث ذهب إلى أنه مجاز في الإرشاد، و كما إذا قال (أكرم الفساق) فشك في أنّ غرضه امتحان العبد أو أنه إكرام الفسّاق حقيقة، و كما إذا قال: (أكرم كل طويل النجاد) فشكّ في أنّ غرضه إكرام كلّ شجاع، و أنّه أراد لازم معنى هذا اللفظ كناية، أو أنّ غرضه المدلول المطابقي، و هو إكرام كلّ طويل السيف، ولو كان جباناً، و كما إذا قال الإمام عليه السلام (إذا توضّأت فامسح تمام الرأس) فشك في أن غرضه التقيّة، أو أنّه بيان الحكم الواقعي.

و إمّا أنْ يكون المستعمل فيه هوالمعنى المجازي، و تردّد الأمر بين حمل اللّفظ على المعنى المجازيّ الذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة، و بين حمله على المعنى المجازيّ الذي يلزمه شيء منها.

الظّاهر، بل المعلوم من العرف، و أهل اللّسان في كلاهذين المقامين عدم المصير إلىٰ شيء من الوجوه، و عدم التّوقف، بل المتعيّن عندهم ــ حينئذ ــ حمل اللّفظ على المعنى العاري منها.

والسّر في ذلك أنّ تلك الوجوه، و إن لم تكن منافية لأصالة الحقيقة في الكلمة في المقام الأوّل، ولا لأصالة الظهور فيها في المقام الثاني، إلاّ أنّها منافية لأصالة الحقيقة بالمعنى الثّاني الجارية في كلّ كلام سواء كانت مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقيّة أو المجازيّة، فكما لاشكّ في اعتبار الظهور العرفي في المفردات، فكذلك لا شك في اعتبار الظهور العرفي الثابت في الكلامات.

أمّا الصغرى، فبالوجدان، فإنّ الظهورات العرفية لا تختص بالمفردات، بل هي ثابتة في الكلام ، و منشؤها غلبة حالات المتكلم على طبقها.

و أمّا الكبرىٰ فبالاتّفاق عليها حتى من بقيّة الأديان، و كفى به دليلاً.

لايقال: إنّ المتيقّن من معقد الإجماع هي الظّهورات اللّفظية، و أمّا مثل هذه الظّهورات فلم يعلم ثبوته لها.

لأنّا نقول: إنّ هذه بحيث توجب ظهور اللّفظ في الأغراض المطابقة لها، فتدخل في الصّغرى المذكورة.

و يظهر ــ من شيخنا الأُستاذ دام ظلّه ــ موافقته لنا من كلام له في مسألة التعادل والتراجيح[1]، حيث إنّه وافقنا في جزئي من جزئيات مسألتنا هذه، و هو فيما إذا دارالأمر بين حمل الكلام على التّقية، و بين حمله على بيان الواقع، فاختار (دام ظله) البناء على غير التقية، و حمله على بيان الواقع.

ثم إنّا لم نتمسك بالاصول كما تمسّكنا بها في دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، لأنّها هنا متعارضة، فإنّ غرض المتكلّم تعلّق بشيء بالفرض، إلاّ أنّه مردّد بين كونه المدلول المطابقيّ، أو الخارج منه، و هما متباينان لايجري في تعيينه شيء من الاصول، وتمسّكنا بها هناك لأجل أنّ المجاز بالنسبة إلى الحقيقة يحتاج إلى غرض زائد غير إفادة المطلب.

و أمّا على الثّاني: أعني ما إذا لم يعلم المستعمل فيه، فها هنا صورتان:

احداهما: أن يدورالأمر بين حمل اللّفظ على الحقيقة مع سلامتها عن كلّ واحد من الوجوه المذكورة، و بين حمله على المعنى المجازي، مع التزام شيء منها، والحكم هنا أيضاً واضح، حيث إنّ أصالة الحقيقة معتبرة، مع احتمال المجاز الشائع العاري عن تلك الوجوه، فكيف بماإذا احتمل مع استلزامه لشيء منها، و كيف كان فأصالة الحقيقة بالمعنيين جارية هنا، فلا مجال للشبهة في الترجيح.

و ثانيتهما: أن يدور الأمر بين حمل اللّفظ على حقيقته مع استلزامه لشيء من الوجوه المذكورة، و بين حمله على أحد الوجوه المعروفة المتقدمة من المجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقييد، و غيرها مع سلامتها عن تلك الوجوه، و هذه الصّورة هي التي ينبغي ذكرها في طيّ مسائل الدّوران المعروفة، حيث إنّ مرجع الدّوران والتّعارض ــ كما عرفت سابقاً ــ إلى تعارض الاصول، والدّوران بين الأحوال المخالفة لها، و هذه

---

(١) فرائد الاصول: ٢٦٧.

الصورة كذلك، حيث أنّ الدّوران فيها حقيقة بين تلك الوجوه المخالفة للأصل ــ بمعنى الظّهور العرفي ــ و بين الوجوه المعروفة للاصول،والتعارض إنّما هو بين الأصل في الكلام، و بين الأصل في الكلمة، بخلاف الصّور الثلاث المتقدمة، حيث إنّ أحد طرفي الدّوران فيها موافق للأصل.

و كيف كان فالتّرجيح في هذه الصّورة محلّ الإشكال؛ والأولى فيها التوقف، والحكم بالإجمال فإنّ الأخذ بأحد الأصلين المتعارضين ليس بأولى من الأخذ بالآخر، لعدم المرجّح لواحد منهما، من غلبة أو أصل من الاصول.

ثم إنّه وقع التّعارض بين أحد تلك الوجوه، و بين الآخر منها، فالحكم التّوقف، لعدم المرجّح أصلاً.

الأمر الثالث: انّ الأظهر أنّ التضمين حقيقة ــ كما سيأتي تحقيقه في مسألة الاشتراك إن شاء الله ــ في استعمال اللّفظ في أكثر من معنىٰ، لكنّه بالنسبة إلى غيره من الاستعمالات الحقيقية نادر جدّاً، فلا يصار إليه عند الشّك، ولا يتوقّف أيضاً، بل يجب حمل اللّفظ علىٰ غيره للغلبة الموجبة لظهوره في غيره عرفاً، و إنّما الإشكال فيما إذا دارالأمر بينه و بين غيره من الوجوه المخالفة للأصل، من الوجوه المعروفة، أو الوجوه الّتي ذكرناها، ولم يتعرض أحد منهم لبيانه أيضاً.

و كيف كان، فالأولىٰ حينئذ ــ أيضاً ــ التّوقّف والإجمال، لأنّ الإضمار، وإن كانحقيقةمن حيث الكلمة إلاّ أنّه خلاف الظّاهر عرفاً، فيتعارض الأصلان من دون مرجّح لأحدهما فيجب التّوقف.

الأمر الرّابع: أنّه قد يشكل الأمر فيما إذا دارالأمر بين حمل اللّفظ على أحد الوجوه المخالفة للأصل من الوجوه المعروفة وغيرها، او حمله على السّهو أو الغلط او النسيان من المتكلّم.

أصل ينقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلىٰ لغويّة و عرفيّة بكلا قسميها العام والخاص، كالشّرعية، والنّحوية، و غيرهما من الحقائق المختصة بواحدة من الطوائف الخاصة.

والأولىٰ: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له لغة.
والثّانية: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له عرفاً، أعني عند كافّة العرب.
والثّالثة: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح خاصّ.

وقولنا: لغة و عرفاً، و في اصطلاح خاص، كلّها أحوال عما وضت له الكلمة و قيود له، لاعن الكلمة مطلقاً، أو باعتبار استعمالاتها بحيث ترجع القيود إلى الاستعمال، لأنّ وصف الكلمة بكونها حقيقة لغويّة، أو عرفية، باعتبار استعمالها في معناها، لغة، أو عرفاً، من أيّ مستعمل كان، فإذا استعمل اللّغوي الكلمة الموضوعة عرفاً في ذلك المعنى العرفي، فهذه حقيقة عرفيّة لا لغوية، و كذا 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 اللفظ والمعنى، سواء كانت مسبّبةً عن وضع و تخصيص، أو من الاستعمالات الآتية إليه، لا معناه الأخصّ الظّاهر منه عندالإطلاق، و هو تخصيص اللّفظ بالمعنى، المعبّر عنه بالتعييني، لعدم صلاحيته لجعله مقسماً بين هذه الأقسام الثّلاثة، فإنّ أكثر الحقائق العرفية لاسيّما العامّة، إنّما هي بسبب غلبة الاستعمالات المجازية الآيلة إلى حصول العلقة الحاصلة بين اللّفظ والمعنى، الّتي يُستغنى بها عن القرينة، و قل المرتجل منها غاية القلة.

و كيف كان، فالأقسام الثّلاثة متباينة لا يصدق أحدها على الآخر بوجه.

و ما ترى من قولهم في مسألة تعارض العرف واللّغة: إنّه إذا اتّحد العرف واللغة، فالحكم كذا، و إذا اختلف فكذا، لا يعنون به صدق أحدهما على الآخر، بحيث يصدق في لفظ أنّه حقيقة لغة و عرفاً، بل المراد أنّه إذا ثبت للّفظ معنى لغة، ولم يحدث في العرف له معنى جديد، فالحكم حمل اللّفظ على المعنى اللّغوي المعلوم له، و هذا هو معنى الاتّحاد مسامحة.

ولقد أحسن و أجاد من عرّفها ــ أي الأقسام الثّلاثة ــ بأنّها إمّا مستعملة في معناها لغة، فهي حقيقة لغوية، أولا، و على الثّاني، فهي إمّا مستعملة في معناها في العرف العام، فهي العرفية العامّة، أولا، بأن تكون مستعملة في معناها في اصطلاح خاص، فهي عرفية خاصة، فانّه (قدس سره) قد عرّفها بعبارة أوجَز مما ذكرنا، مع اشتمالها على إشارة إلى التقسيم الدّائر بين النفي والإثبات، و هو من أحسن التقسيمات، و أصرح دلالة على ما ذكرنا، من أنّ النسبة بين الأقسام الثلاثة إنّما هي التّباين الكلّي.

و كيف كان فهو (قدس سره) أفاد التعريف، والتقسيم بعبارة واحدة أوجَز مما

ذكرها غيره.

ثم إنّه قد يستشكل في التقسيم بعدم كونه حاصراً لجميع أقسام الحقيقة، فإنّ منها الأعلام الشخصية، ولا توصف بكونها حقائق لغوية، أو عرفية عامة أو خاصة، مع أنها حقائق قطعاً.

لكنه مدفوع بأنّا نلتزم بخروجها، ولا ضير فيه، بل ولابدّ منه.

و توضيح الدّفع: إنّ اللغة لها إطلاقات، فإنها في الأصل اللّهجة، يقال (لغا ، يلغُو) إذا لهج بالكلام.

و في الاصطلاح تطلق تارةً على ما يقابل العرف، فيقال: هذا معناه كذا لغة، يعنون بها أنّه كذلك في لسان أهل اللّغة، و تارة على مطلق اللّسان واللّهجة، فيقال هذا معناه كذا، في لغة طائفة فلانيّة، أي في لسانهم، والمقسم في المقام، إنّما هواللّغة باطلاقها الثالث، ولا ريب أنّ الأعلام الشخصية خارجة عنه، فإنّها لا تعدّ لساناً، ولا تنسب إلى طائفة دون أُخرى.

فلذا لو ذكر العجميّ الأعلام الموضوعة عندالعرب، لا يقال: إنّه تكلّم بالعربيّ، فلذا يعبّر عن المعاني الجزئية الموضوعة لها تلك الأعلام بتلك الأعلام نفسها، بخلاف المعاني الكلّية الموضوعة لها أسماء الاجناس، حيث انّ التعبير عنها يختلف باختلاف ألسنة المتكلّمين، ولو تكلم عجميّ و عبّر عن المعاني الكلّية بأسماء الأجناس الموضوعة لها في لغة العرب، يقال: إنّه تكلّم بالعربيّ.

و كيف كان، فعدم تغيير الأعلام، و عدم تبدّلها بتبدّل المتكلمين دليل على خروجها من المقسم.

ثم إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثة:

الأول: باعتبار النّسبة، كما في الحقيقة فينقسم من تلك الجهة إلى لغويّ، واعرفيّ عام أو خاصّ.

فالأول هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له لغة لعلاقة بينه و بين ما وضعت له.

والثاني: هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له عند العرف العامّ لعلاقة بينهما.

والثالث: هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له في اصطلاح خاصّ

لعلاقة بينهما.

فمن هنا ظهر أنّ النظر في النسبة إنّما هو إلى المعنى المجوز عنه، و أنّه المناط فيها، دون العلاقة، أو وضع اللّفظ في المعنى المجازيّ، بمعنى ترخيص استعماله فيه.

أمّا العلاقة، فلأنها من الامور الواقعيّة الّتي ليست مسببةً من فعل أحد حتى تنسب إلى أحدٍ دون آخر، بل ثابتة بين المعنيين، بحيث يستوي فيها العرب والعجم، عند استعمال اللّفظ الموضوع لأحدهما في الآخر، فإنّ كلّ واحد منهما إنّما يلاحظ حينئذ تلك العلاقة، فلا يجوز انتساب المجاز إلى أحدهما دون الآخر، و كذلك أهل اللّغة والعرف، فإنّ كل واحد منهما لابدّ له من ملاحظة تلك العلاقة حينئذ، فلا يجوز الانتساب إلى أحدهما دون الآخر.

و أمّا الترخيص فلأنّ الظّاهر، بل المعلوم كما عليه المحقّقون أنّ الصادر من الواضع، إنّما هو فعل واحد، و هو تخصيص اللّفظ بالمعنى الموضوع له لافعلان، أحدهما ذلك، والآخر أنْ يقول رخّصت استعماله في خلاف هذا المعنى لعلاقة، و أنّ استعمال الألفاظ في خلاف معانيها الحقيقيّة إنّما [هو] بمقتضى جبلّة النّاس، في كلّ لغة و لسان، و مركوز في أذهانهم، فلا يجوز الانتساب من هذه الجهة أيضاً فتعيّن ما ذكرنا.

و حاصله: إنّ النّظر في النّسبة إنّما هو إلى نسبة المعنى المجوز عنه.

التقسيم الثّاني: باعتبار المحلّ، فينقسم بهذا الاعتبار إلىٰ مفرد، و مركب، و إلى المفرد والمركب معاً، فإنّ التّجوز إنْ كان في الكلمة باستعمالها في خلاف ما وضعت له، فيسمّى المجاز مفرداً، حيث إنّ المجازيّة في جزء الكلام و مفرده، و إن كان في التّركيب أي الإسناد، بإسناد مفاد الكلمة إلى غير من هوله، فيسمّى المجاز مركّباً، حيث إنّه في التّركيب دون المفردات، و إن كان في كليهما، فيسمّى مجازاً في كليهما، حيث إنّه في كليهما.

مثال الأوّل: قولنا (رأيت أسداً يرمي) حيث إنّ المجازيّة في الكلمة دون النسبة.

و مثال الثّاني: قولهم (أنبت الربيع البقل) و قوله تعالى (و أخرجت الارض أثقالها)[1] حيث أنّ المنبِت حقيقة ليس الرّبيع، و المخرِج ليست الأرض، وكذا قوله (و أنشبت المنيّة أظفارها).

---

(١) سورة الزلزلة: آية، ٢

و أمّا الثّالث: فمثّل له دام عمره بقوله (أحياني اكتحالي بطلعتك) حيث إنّ نسبة الإحياء إلى الاكتحال بالطّلعة أي الرؤية نسبةً إلى غير ما هوله، و إنّه مجاز في الكلمة أيضاً، حيث إنّه الإحياء بمعنى السّرور يعني سرّني رؤيتي وجهك.

أقول: لايخفى أنّه لا يجمع المجازية من جهتين في كلمة واحدة في المثال المذكور، لأنّه إذا كان الإحياء بمعنى السّرور فنسبته إلى الرّؤية حقيقة قطعاً، فهو مجاز في المفرد فقط، و إن كان مستعملاً في معناه الحقيقيّ، فهو مجاز في النسبة فقط، فأين هذا من كونه مجازاً من جهتين، و كيف كان، فالتمثيل ليس بمهمّ.

التقسيم الثالث، أعني سبب المجازية: فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، والى المجاز بالزّيادة، و إلى المجاز بالنّقل، فإنّ سبب المجازيّة، إمّا الحذف، كما في الإضمار، مثاله قوله تعالى (اسأل القرية) [1] حيث إنّ مجازيته من إسناد الشيء إلىٰ غير من هوله، بسبب حذف الأهل، و أمّا الزّيادة كقوله تعالى (**ليس كمثله شيء**) [2] حيث إنّه مجاز بسبب زيادة الكاف حيث انّها غير محتاج إليها، إذ ليس الغرض التّشبيه بمثل مثله، بل الغرض نفي المثل.

و أما المجاز بالنقل، فهو كلّ كلمة مستعملة في خلاف ما وضعت له، و وجه 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، فاستعمالها في غيره نقل لها عن محلّها إلى غيره.

ثم إنّه قد يستشكل في هذا التقسيم بعدم كونه حاصراً، حيث إنّ استعمال اللّفظ في معنييه الحقيقي والمجازيّ معاً، و كذا استعمال المشترك في أزيد من معنى، وكذا التضمين كلّها مجازات على المشهور، مع أنّ مجازيّتها ليست بأحد الأسباب المذكورة.

لكنه مدفوع بأنّها داخلة في القسم الأخير لوجهين:

أحدهما أنّ اللّفظ في الأمثلة المذكورة، و إن لم ينقل عن ذات المعنى الأصليّ إلى غيره، بل مستعمل فيه، و لو 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

انضمام قيد الوحدة فاستعمال اللّفظ فيه ــ و في غيره معاً ــ ينافي الوحدة، فيلزم الخروج، و نقله عن محلّه، فتأمل.

و ثانيهما: انّ المجاز تارة يطلق و يراد منه الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له، كما أنّ الحقيقة قد تطلق و يراد منها مقابل ذلك.

و تارة يطلق و يراد منه اللّفظ المستعمل على خلاف المتعارف كإطلاق الحقيقة على ما يقابله ــ كما مرّ بيانه سابقاً ــ و المقسم في كل من التقسيمات الثلاثة إنّما هوالمجاز بإطلاقه الثّاني، و إلاّ لما صحّ تقسيمه إلى المفرد والمركب، حيث إنّ المركب ليس من أقسام المجاز بالمعنى الأول، بل قسيم له، و كذا ما صحّ إلى المجاز بالزيادة، أو النقيصة، لأنهما خارجان عن المجاز بالمعنى الاول، فحينئذ يدخل الأمثلة المذكورة في المقسم، هكذا قال (دام عمره).

أقول: لا يخفى مافيه لأنّ المستشكل سلم دخولها في المقسم، و استشكاله في عدم دخولها في أحد الاقسام الثلاثة، و هذا البيان لا يقتضي دخولها في أحدها فيبقى الإشكال على حاله، و إنّي أشرت إلى ما فيه لكنه (دام عمره) طفر عن جوابه، و دخل في مطلب آخر.

و كيف كان، فالإشكال في محلّه، والوجه الأوّل أيضاً غير سديد لأنّ الوحدة ليست جزء من الموضوع له.

فإن قيل: إنّ الأمثلة المذكورة لمّا كانت خارجة عن النّحو المتعارف، فهي منقولة بهذا الاعتبار عمّا ينبغي أن تكون عليه إلى غيره، فتدخل في القسم الثالث.

قلنا: فعلى هذا يصير الأقسام الثلاثة كلّها مجازات بالنقل، ولا يختص الاسم بالأخير، لأنّ القسمين الأوّلين أيضاً مجازان بهذا المعنى.

و كيف كان، فهذا هو معنى المقسم بين الثلاثة، فلا يجوز انقسامه إلى نفسه و إلى غيره.

فإن قيل: إنّ التقسيم مبنيّ على أنّ استعمال اللّفظ في المعنى المجازي والحقيقي ليس بمجاز، بل مجاز و حقيقة معاً، فالمثال الأوّل باعتبار استعماله في خلاف ما وضع له مجاز بالنّقل، فداخل في القسم الأخير، و علىٰ أنّ استعمال اللّفظ المشترك في أكثر من معنى حقيقة، فيخرج المثال الثاني عن المقسم، فلا إشكال، و على أنّ التضمين حقيقة، فيخرج عن المقسم.

قلنا: الذي قسم المجاز إلى تلك الأقسام هو السيد العميدي[١](قدس سره) و هو معترف بمجازية المثالين الأولين.

نعم لا يرد الإشكال بالنسبة إلى الأخير، حيث إنه لم يعلم منه اختيار كون التضمين مجازاً، فلعلّه حقيقة عنده، كما هوالظّاهر عندي أيضاً وفاقاً لبعض المحققين.

أصل: لاكلام، ولا شبهة في ثبوت الحقيقة اللغوية، و إنما النزاع في موضعين:

الأوّل:ثبوت الحقيقة العرفية العامّة، فقد منعها بعض الأخباريين محتجّاً باستحالة اتفاق كافة العرف العام على وضع لفظ لمعنىً عادة، و ليس بجيد؛ لأنه إن كان مراده السّلب الكلي، ففساده أوضح من أنّ يذكر، إذ لا يجري ما ذكره في الحقائق العرفية التي صارت كذلك بواسطة غلبة الاستعمالات المجازية، لأنها لاتحتاج إلى اجتماع العرف جميعاً، بل، ولا إلى اتفاق طائفة منهم، بل يتوقف على استعمالاتهم المجازية الآيلة إلى حصول العلقة بين اللّفظ، و بين المعنى الجديد.

هذا مضافاً إلى وقوع بعض الأمثلة منها،كلفظ الدّابة والقارورة و غيرهما.

و إن كان مراده السّلب الجزئي ــ أعني نفي الحقيقة العرفية من جهة الوضع التعيّني.

ففيه: أنه لا يجب في ثبوت الحقيقة العرفية بالوضع التعيني اجتماع كافة العرب، بل يكفي فيه أن يعيّن رئيسهم لفظاً بإزاء معنى من المعاني و يتبعه الباقون في الاستعمال.

و كيف كان، فدعوى الاستحالة محتجاً بما ذكر لا وجه لها،لعدم الحاجة إلى ما

---

(١) منية اللبيب مخطوط في ذيل قول العلامة في التهذيب البحث الخامس في أقسام المجاز و اليك نصّه: واعلم أنّ المجاز ينقسم تارة باعتبار مايقع فيه التجوّز، وتارة باعتبار ما به يقع التجوّز من المتكلّم، أمّا الأوّل، فنقول: التجوّز إمّا أن يقع في مفردات الألفاظ، و إمّا أن يقع في تركيبها، و إمّا أن يقع فيهما معاً، والأوّل كاطلاق لفظ الأسد على الشجاع، والحمار على البليد، والثاني مثل (طلعت الشمس، و أخرجت الأرض أثقالها) و قول الشاعر.....والتجوّز إنّما هو في التركيب، و هواسناد الطلوع إلى الشمس والإخراج إلى الأرض ..... وأمّا الثالث،فكقوله أحياني اكتحالي بطلعتك، فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقة... إلاّ أنّ المجاز في هذه المفردات وضعيّ، و في التركيب عقليّ لما عرفت، و أمّا الثاني، و هوالتقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوّز من المتكلّم، فهو إمّا للزّيادة، و هو أن يضيف إلى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى«ليس كمثله شيء.....» و إمّا النقصان و هو أن يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافاً إليها لكانت جارية على حقيقتها، كقوله تعالى «واسأل القرية» فانّه لوقيل و اسأل أهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها، وأمّا على هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز.

ذكر،فإن كان ولابد من المنع، فليمنع من الوقوع لا الإمكان.

ثم إنّه قد وقع النّزاع بينهم في مسائل خاصة في كونها حقائق عرفية.

منها:نسبة الأحكام إلى الذوات، كقوله تعالى ((حرمت عليكم أُمهاتكم)) فقد ادّعي كونها حقائق في نسبتها إلى أظهر أوصاف تلك الذوات، كالوطء في المثال المذكور، و كالأكل في قوله تعالى ((حرمت عليكم الميتة والدم و لحم الخنزير)).

و تظهر الثمرة بين القولين عند تجردها عن قرينة المراد، فعلى القول بكونها حقائق عرفية فيما ذكر، فمحمولة عليه، فلا إجمال في أمثال تلك الخطابات، و على القول الآخر ــ اعني عدم ثبوت كونها حقائق عرفية ــ فيأتي فيها ما يأتي في المجاز المشهور، لأنها منه، حيث إنّ استعمالها في نسبتها إلى أظهر الأوصاف، و هوالفعل المناسب للذات شائع، بحيث صارت من المجازات المشهورة، فهي حينئذ مجملة على المشهور، و محمولة على هذا المعنى المجازي الشائع على قول أبي يونس، و أما على قول أبي حنيفة، فلا ريب أنّه لابد من الحكم بالاجمال في خصوص تلك الأمثلة، حيث إن حملها على حقيقتها، وهو نسبتها إلى نفس الذوات متعذر لعدم صلاحيتها بنفسها لتلك الاحكام.

و كيف كان، فثمرة القولين ظاهرة على قول المشهور، و على قول أبي حنيفة، وأما على قول أبي يونس، فلا، حيث أنه موافق في النتيجة مع القول بكون تلك الأمثلة حقائق عرفية فيما ذكر.

ثم الأظهر عدم ثبوت كونها حقائق عرفية فيما ذكر، والظاهر حينئذ أيضاً عدم دخولها في مسألة المجاز المشهور، حيث ما عرفت في محله أنّ النزاع فيها فيما إذا دارالأمر بين حمل اللفظ على حقيقته، و بين حمله على معناه المجازي المشهور، ولاريب أن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، لأن عدم إرادة المعنى الحقيقي هنا معلوم، و هو حملها على نفس الذوات، و إنما الدوران بين نفس المجازات، فالأمر دائر فيها بين حملها على أظهر الأوصاف، و بين حملها على جميع الأوصاف، والأفعال المتعلقة بالذوات، كما في حديث الرفع.

فعلى عدم كونهاحقائق عرفية، فالحق أنّ الكلام فيها هوالكلام في حديث الرفع، و أنّها من هذا الباب، و ضابط هذا الباب قيام القرينة على عدم إرادة الحقيقة، وحصول الدوران بين المجازات.

ولا يخفى أن 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 أُخرى، - وهي أنه أقرب المجازات ــ اعتباراً ــ هو حملها على جميع الأوصاف والأفعال، و أقربها استعمالاً هوالفعل المناسب، فيدور الأمر بينهما.

لكن الحق هو حملها على الفعل المناسب الظاهر من بين الأفعال فإن الذي يوجب ظهور اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي هو غلبه الاستعمال، لا الاعتبار، فعلى هذا القول في حديث الرفع يكون المراد رفع المؤاخذة، لاجميع الآثار، كالقضاء، والاعادة، والضمان مثلاً، فعلى ما حققنا لا ثمرة بين القولين، إذ على عدم ثبوت الحقيقة العرفية في الأمثلة المذكورة هي محمولة على نسبتها إلى الفعل المناسب الظاهر.

و منها: خصوص لفظ الأُمّ، حيث أنّه لغة موضوع لمطلق ما يلد، إلاّ أن استعماله في العرف شائع في الانسان، فقد يدعى كونه من الحقائق العرفية في خصوص من يلد من الانسان.

و تظهر الثمرة في الحديث الذي جاء في كراهة تفريق الأولاد عن الامهات، فعلى ما يدعى، فهو محمول على بيان كراهة التفريق بين الأولاد والأمهات من خصوص الانسان، فيستدل به لذلك، و على الاحتمال الآخر، فلا يختص الاستدلال به في إثبات الحكم في خصوص الانسان، بل يكون باطلاقه دليلاً عليه مطلقاً.

هذا، وأقول: الأقوى حينئذ انصرافه إلى الأمهات من الانسان، لأنها الشائع في استعمال الأم، فيكون دليلاً للحكم في خصوص الانسان 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.

و بعبارة اخرى إذا لم تكونا فاحشتين، فهل استعمالها في المسامحات العرفية حقيقة أو مجاز، و على الأول، فهل ذلك بوضع جديد لها في العرف، فيما ذكر تعييناً بأن تكون مرتجلة أو تعييناً بغلبة الاستعمال، أو بوضع قديم لها في اللغة، بأن تكون مشتركة لفظاً بين المقادير المعينة، و بين ما ينقص منها أو يزيد بيسير، و معنى بأن تكون موضوعة للقدر المشترك بين الزائد والناقص احتمالات.

والتحقيق في المقام أن المقادير المنفصلة، و هي أسماء العدد لم يثبت فيها هذا التسامح، بل المعلوم جريان استعمال العرف لها على طبق ما وضعت لها من مراتب العدد.

و أما المتصلة، وهي الألفاظ الموضوعة لمقادير لم يلحظ فيها التعدد، بل الملحوظ فيها أجزاء مجتمعة بهيئة الاجتماع، كلفظ (المن، والقفيز) و نحوهما من الألفاظ الموضوعة لمقدار خاص من المكيلات والموزونات، و كلفظ (الفرسخ والميل والشبر والقدم) و نحوها من الألفاظ الموضوعة لمقدار خاص من المساحات، فالذي نراه من عمل العلماء فيما إذا وقعت تلك الألفاظ في حيّز الحكم الشرعي، و صارت موضوعة له أنهم يعملون فيها الدقة الحكمية، بحيث لا يجوزون التسامح ولو بيسير، غايته كما في مسألة القصر، حيث إنه منوط في الأدلة الشرعية بثمانية فراسخ، و نراهم أنه لو نقص منها شبر، لا يحكمون بتعين التقصير.

و كيف كان فالمعلوم من حالهم أنهم يلاحظون بالدقائق الحكمية فيها.

والذي يظهر من الإطلاقات العرفية التسامح بمالا يعتد به، ألا ترى أنه لو قال أحد: مشيت فرسخاً، و كان المقدار الممشي 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 حيّز الحكم الشرعي.

و بالجملة فعمل العلماء مناف للاطلاقات العرفية، و كون تلك الألفاظ حقائق عرفية في تلك المسامحات، كان يقتضي أن يكون عمل العلماء على طبقها، حيث إنّه إذا وقع التعارض بين حمل اللفظ في الخطابات الشرعية على معناه اللغوي، و بين حمله على معناه العرفي، فالأصل حمله على الثاني، كما سنتلو عليك في مبحث تعارض العرف واللغة.

و يمكن التوفيق بينهما 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 و نحوه.

و ثانيها: التزام كونها مشتركة لفظاً لغة بين المعاني المذكورة و بين الزائد

والناقص، و إنما حمل العلماء لها على الأول في الخطابات الشرعية لأجل قرينة عامة.

و ثالثها: 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، و مصير العلماء إلى حملها على المعاني المذكورة، لكونها أظهر من القدر المشترك .

و رابعها: التزام كونها مجازات في الزائد والناقص، فيكون مصير العلماء إلى ما ذكر بحسب القاعدة، و هي حمل اللفظ على حقيقته عند الاطلاق والتجرد عن قرينة المجاز.

و خامسها: منع استعمالها في العرف في هذه التسامحات، بل هي مستعملة عندهم أيضاً في المعاني المذكورة، لكن اطلاقهم لها فيما إذا زادت أو نقصت بيسير، إنما هو لاجل التصرف في أمر عقلي، و ادعاء كون هذا الزائد أو الناقص بيسير هوالمعنى الحقيقي، فاطلاقهم لها عليه إنما هو بعد هذا التصرف.

و كيف كان، فطائفة من الاستعمالات الحقيقية بحيث لايكون مورد الاستعمال فيها هوالمعنى الحقيقي حقيقة، مع أنها استعمالات حقيقية بمعنى أنّ المراد منها مورد الاستعمال بعنوان كونه هوالمعنى الحقيقي، و هذا الاستعمال حقيقة قطعاً، والاستعمال من باب الحقيقة الادعائية من هذه الطائفة نظير استعمال اللفظ في معنى بعنوان كونه حقيقة مع اعتقاد كونه هوفتبين أنه غيره.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الأظهر هوالوجه الأخير.

أمّا بطلان الأول:فلأصالة عدم النقل مضافاً إلى الدليل على عدمه، و هو عدم صحة سلب تلك الألفاظ عما وضعت له لغة.

و أما بطلان الباقي: فلأصالة عدمها، فإنّها بأسرها مخالفة للأصل لايصار إليه إلا لدليل، ولم يقم دليل على واحد منها.

هذا مضافاً إلى الدليل على عدمها، وهو صحة الاستثناء مطرداً من تلك الالفاظ، فإنّها علامة لكون المستثنى منه موضوعاً لعام أفرادي أو أجزائي، و لما لم يكن المقادير من العام الأفرادي، فهي دليل على كون تلك الألفاظ حقيقة في معنى مركب ذي أجزاء يشمل ما يستثنى منه، فاذا 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 معانيها اللغوية و مستعملة فيها عرفاً أيضاً.

و بهذه 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، و لعله الحاجبي أو العضدي، ولا على نفي الوجه الأول، على قول سيبويه، حيث إنّه يجوّز الاستثناء من المشتركات المعنوية التي هي العمومات البدلية.

لكن هذان القولان على خلاف التحقيق، مع أنه يرد على الوجه الأول: أنّه لا يعقل القدر الجامع بين الزائد والناقص، فلا يعقل كون تلك الالفاظ حقيقة عرفاً في القدر المشترك.

القول في الحقيقة الشرعية: و تحقيقه يتوقف على رسم مقدمة، و مقامات: أما المقدمة ففي تعريفها:

فاعلم أنّ لها حدوداً عديدة، و تعاريف شتى من العامة والخاصة، فلنقتصر من كل منهما بواحد حذراً من الاطناب الممل، والايجاز المخل: فأجود ــ ما من العامة ــ ما ذكره الفاضل الباغنوي[1]: (من أنّها هواللّفظ المستعمل في وضع أوّلٍ شرعيّ).

و فيه من العيب مالا يخفى من وجوه:

الأول: أنّ وظيفة التحديد إذا كان المحدود نوعاً بيان الجنس إجمالاً منضمّاً إلى فصل يميّزه عما عداه من الأنواع، بأن يكون تحديد النّوع بعد الفراغ عن معرفة الجنس في الخارج، فيشار بذكر الجنس إجمالاً إلى أن جزء هذا النوع هوالجنس المعلوم مفصّلاً في الخارج، كما في تعريف الانسان حيث تقول: إنه حيوان ناطق، و هكذا في غيره، و هو كما ترى قد خالف تلك الوظيفة، حيث عبّر عن الجنس الذي هو مطلق الحقيقة بتعريفه تفصيلاً، فتأمل.

الثاني: انه لابد أن يكون المعرّف أجلى دلالة من لفظ المعرف بالفتح، لتحصيل الغرض من التعريف، ولاريب أنّ المفهوم من الحد المذكور عرفاً مساوٍ للّفظ المحدود، و هوالحقيقة الشرعية، من حيث وضوح الدلالة، و خفائها، فإنّ قوله: هواللفظ

---

(١) وهو صاحب الحاشية على شرح المختصر للعضدي المعروف بـ (مُلاّ ميرزاجان) واليك لفظه: والحقيقة الشرعية على مامرّ اليه الإشارة هي اللّفظ المستعمل في وضع أوّلٍ هوالوضع الشرعيّ، والمراد بالوضع الشرعي أن الواضع هوالشارع لاالمتشرّعة من الفقهاء والمتكلّمين والاصوليّين، و يرادفه الاسم الشرعيّ.

المستعمل في وضع أوّل مساوٍ للفظ الحقيقة، و قوله: شرعي مساوٍ للفظ الشرعية، من حيث وضوح الدّلالة و خفائها، نعم الفرق بين الأولين بالإيجاز والإطناب، فحينئذ يرد عليه أنّ العدول عن الأوّل إلى الثاني مع تساوي دلالتهما من أقبح المعايب، فتأمل.

الثالث: انه لابد أن يكون الفصل بحيث يميّز المحدود عما عداه، و قوله: (شرعي) أعم منه، حيث إنّ المراد به ما كان مسبباً من فعل الشارع، والمفهوم من قوله المذكور عرفاً، أعم منه لصحة إطلاقه على الحقيقة المتشرعية، فانه يصح إطلاق الشّرعي على ما كان مسبباً منهم، و من فعلهم، من حيث كونهم متشرعين.

الرابع: انّ الوضع ظاهر في التعييني، فيختص الحدّ بالمنقولات الشرعية التعينية، مع أنّ المحدود أعم منها، و هو من أفضح الفساد في التعاريف.

اللّهم إلاّ أن يدّعىٰ نقله إلى الأعم، و هو نفس العلقة الحاصلة بين اللّفظ والمعنى، سواء كانت مسببة من فعل الواضع، أو من غلبة الاستعمالات ولا يبعد.

الخامس: انّ قوله (أوّل) الظّاهر منه عدم كون الوضع مسبوقاً بوضع آخر، كما مرّ في مبحث الحقيقة والمجاز في كلام العضدي[1]، حيث إنّه عرّف الحقيقة بأنه اللّفظ المستعمل في وضع أول، ولا مرية أنّ حمله عليه هنا موجب لخروج المحدود بجميع أفراده من الحدّ، حيث إنّه لاحقيقة شرعية إلاّ أنّه مسبوق بوضع لغويّ، و إن حمل على عدم ملاحظة سبق وضع عليه، فمع أنّه خلاف الظّاهر بلا قرينة تدلّ عليه موجب لخروج المنقولات الشرعيّة تعييناً أو تعيناً من الحدّ، مع أنّ كلّ أفراد المحدود الموجودة في الخارج أوجلّها منها.

اللّهم إلا أن يراد به الأوّل بحسب الرتبة، وهو الوضع الحقيقي المقابل لوضع المجازات، فيندفع الاشكال المذكور، فانه يقال لوضع المجازات: إنه وضع ثانوي فبمقابلته لوضع الحقائق يصير ذلك أوليّاً ــ أي متقدماً عليه من حيث الرتبة ــ و لعله هوالمراد، و كأنه أظهر بقرينة المقام، و إن كان لفظ الأول متساوي الدلالة السّببيّة إلى التقدمات الأربعة الزماني، والمكاني، والشرفي، والرتبي المعبر عنه بالذاتي.

السادس: انّ كلمة (في) إمّا مختصة بالظّرفية أو مشتركة بينها و بين السّببية،

---

(١) شرح المختصر للعضدي مخطوط في تعريف الحقيقة و إليك لفظه: وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع أوّل أيْ بحسب وضع أوّل، كما يقال: هذا يستعمل في وضع الشرع أو وضع اللغة لكذا.

على التقديرين لابدّ أن يراد بها السّببية، فحينئذ يرد على الأوّل أنّه أراد المجاز في التّعريف بلا قرينة، وعلى الثاني أنّه أراد المشترك بدونها، وكلاهما باطل، فتأمل.

هذا مع أنّه يلزم مجاز آخر على التقديرين، وهو إضمار مفعول ثان للاستعمال، وهو المستعمل فيه، فيكون التقدير هواللّفظ المستعمل في معنى في وضع ... إلىٰ آخره.

ثم إنّ مرجع الوجه الثاني إلى آخر الوجوه المذكورة إلى عدم صراحة التعريف في الدّلالة 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 الشّارع للأعلام الشخصية ليس من حيث كونه شارعاً، فتأمل[1].

ثم إنّه يرد على أخذ الأوّلية في التعريف بالمعنى الذي ذكرنا ــ أعني التقدم الرتبي ــ أنّ مقتضاه حمل وضع المجازات الشرعية وضعاً ثانوياً شرعياً بمقتضى المقابلة، ليس بجيّد، فانّ وضع المجازات إنّما هو عبارة عن ترخيص استعمالها، وهو بيد العرف، وليس من قبل الواضع في أيّ لغة و اصطلاح. ومدار النسبة في المجازات على حقائقها، فكل مجاز يكون حقيقة المجوز عنها لغوية، يكون ذلك المجاز لغوياً، أو شرعية، فيكون شرعياً، لا على واضعها، ومرخص استعمالها، وما يقال من أنّ وضع المجازات وضع ثانوي، يريدون به الثانوي بقول مطلق، لا الثانوي اللغوي أو يعمّمون اللّغوي، بحيث يشمل أهل العرف أيضاً هذا ما عن العامة.

وأما الخاصّة ــ حفّهم الله تعالى برضوانه ــ فأسلم ما [ورد] منهم المذكور في محكي النهاية[2] من أنها (هواللّفظ المستعمل شرعاً فيما وضع له في ذلك الاصطلاح وضعاً).

ولا يخفى ما فيه أيضاً، فإنّ الظاهر منه أن قوله (شرعاً) قيد للاستعمال، فيرد عليه حينئذ أنه إن كان المراد خصوص الشارع على ما هوالظاهر منه فيختل التعريف طرداً وعكساً.

---

(١) في هامش المخطوط:

(ويظهر وجهه مما يأتي في تعريف المجاز)

(٢) نهاية الوصول إلى علم الاصول مخطوط، ٢٨، واليك نصّه: البحث الثالث: في الحقيقة الشرعية، وهي اللفظة المستعملة شرعاً فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعاً أولاً سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو معلومين لكنّهم 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، فإنّ استعماله إياها حينئذ ليس على اصطلاحه، بل تبع فيه العرف أو اللغة.

فأما الثاني، فلخروج الحقائق الشرعية بأسرها، إذا استعملها غيره.

و إن كان المراد به الأعم الشامل للمتشرعة أيضاً، فكذلك لانتقاضه 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 يلزمه من الفساد كما عرفت.

وكيف ما كان، فالأجود أن تعرّف بأنها (اللفظ المستعمل في معنى كلي تعين له من قبل الشارع في زمانه).

و تقييد المعنى بكونه كليًّا لاخراج الأعلام الشخصية التي وضعها الشارع، كأسمائهم عليهم السلام فإنّ اعتبار الحيثية لا يوجب خروجها مطلقاً، و إن كان مخرجاً لبعضها، كالحسن والحسين عليهما السلام و امثاله، لكنه لايخرج مثل لفظ أميرالمؤمنين، فإنّه موضوع له عليه السلام من حيث الشرعية فان النبي صلى الله عليه و آله أمرالناس بأن يدعوه بهذا الاسم مريداً به أن منصب علي هذا، فكان غرضه صلى الله عليه و آله من ذلك تسميته عليه السلام بهذا الاسم تعظيماً له و تنبيها على أنه عليه السلام أميرهم يجب اتباعه فجهة الشرعية لو لم تكن أقوى في هذا الاسم من الحقائق الشرعية الموضوعة للاجناس لم تكن أقل.

والمراد من قولنا من قبل الشارع أعم من أن يكون مسبباً من فعله نفسه تعييناً أو تعيناً، فيدخل في الحد ما كان تعينه بسبب غلبة استعمالات تابعي الشارع تبعاً له، فحاصل المراد: أنّه 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 التعيين و جهته، لا [على] ماعرفت من العلامة (قدس سره) نفسه.

و قولنا في زمانه فصل مخرج للحقائق المتشرعية حيث إنها من قبل الشارع بالمعنى الأعم، إلا أنها ليست في زمانه.

ثم إن الحقيقة الشرعية، لما كانت منسوبة إلى الشارع، كما هو قضية حدها، فينبغي الاشارة إلى معناه:

فنقول: إن الشارع مشتق من الشرع، و هو في الأصل الطريق الحسي الذي يمرّ عليه، و في الاصطلاح: هوالدين و طريق عبادته سبحانه تعالى فهو منقول من الطريق الحسي إلى المعنوي، فإنّ الدّين لما كان معناه طريق العبادة والإطاعة، فهو طريق معنى.

و أما الشارع، فالمحكي عن صريح بعضهم هوالنبي صلى الله عليه و آله، بل حكي نسبة بعض الأفاضل إياه إلى ظاهر كلام القوم. والمحكي عن بعض أنه حقيقة عرفية فيه صلى الله عليه وآله، والظاهر أن مراده أنّ لفظ الشارع حيث إنه على زنة الفاعل بحسب وضعه الهيئي ظاهر في الله تعالى، كما فهمه الشيخ محمد تقي (قدس سره) فيكون معناه جاعل الشرع أي الدين، و هوالله سبحانه، لاغير، بناء على بطلان التفويض كلية، أو في الجملة أيضاً، بناء على عدم كفاية اتصافه صلى الله عليه و آله بالمبدأ في الجملة في صدق الاسم عليه، مع القول بالتفويض في الجملة.

و يؤيد كونه هوالله قوله تعالى **(لكلٍّ جعلنا منكم شرعة و منهاجاً)**[1] و قوله تعالى **(شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً)**[2] الآية و ورود الشارع في أسمائه تعالى.

لكن هذا لا ينفي جواز استعماله في النبي صلى الله عليه و آله أيضاً، بل تدل على بطلان التفويض كلية، و على بطلان انحصار اطلاقه عليه صلى الله عليه و آله.

وقد يتخيل أن معنى الشارع هو مبين الشرع، بمقتضى الوضع الهيئي استناداً إلى أن شرع في الأصل بمعنى سنّ، و هو بمعنى بيّن، كما في القاموس، وزنة الفاعل يقتضي تلبّس الذات و اتصافها بالمبدأ، فاذا صارالمبدأ معناه التّبيين، فيكون معنى الشارع بمقتضى الهيئة حينئذ هوالمبيّن، و هوالنبيّ صلّى الله عليه و آله.

و فيه أوّلاً: منع كون شرع بمعنى بيّن، و مجيء سنّ بمعناه لا تستلزمه.

و ثانياً: انّ مادّة الشرع منقولة 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 و آله، بل على الأئمة عليهم السلام أيضاً، فإنهم أيضاً مبيّنون للشرع، و هو باطل إجماعاً، فالملزوم

---

(١) سورة المائدة: آية، ٤٨.

(٢) سورة الشورى: آية، ١٣.

كذلك، بل يجري في العلماء أيضاً، و هو من افضح الأغلاط، اللّهم إلاّ أن يراد به المبين للشرع من أوّل 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، و على نبيه صلى الله عليه و آله كليهما حقيقة.

و ذلك لأن زنة الفاعل موضوعة للدّلالة على الذات المتلبسة بالمبدأ، ولا ريب أن التلبس به يختلف باختلاف مواد المشتقات، ففي بعضها بعنوان الايجاد والجعل، و في آخر بعنوان الملكة، و في ثالث بعدم الإعراض، و في رابع بعنوان الاستصحاب، و غير ذلك، و ما نحن فيه من الرابع، فالشارع هو صاحب الشرع أي الدين و هو أعم، فافهم.

ثم إنه يلزم [من] اختصاص الشارع به سبحانه تعالى، أحد المحذورين في حد الحقيقة الشرعية، إمّا ارتكاب المجاز بحمله على الأعم، او التزام خروج الحقائق الشرعية النبويّة من المحدود، و كلاهما باطل.

أمّا الأول فواضح، و أمّا الثاني فللإجماع على دخولها فيه، بل الحق ان الحقيقة الشرعية بأسرها من غيره سبحانه تعالى، فإنّ غاية ما وصل منه تعالى هي استعمالات تلك الالفاظ، ولا ريب أنه لايتحقق الحقيقة بالاستعمال مرة، أمّا تعيناً، فواضح؛ لتوقفه على غلبة الاستعمالات بلا قرينة متصلة، و أمّا تعييناً [فلأن] ما اقترنت به تلك الاستعمالات إنما هي قرينة المراد، و أمّا القرينة على وضعه تعالى تلك الألفاظ لتلك المعاني، فمما نقطع بعدمها.

و أمّا على اختصاصه به ــ صلى الله عليه و آله ــ، و إن لم يلزم محذور، حيث إن الاستعمالات القرآنية ليست حقائق شرعية، بل هى مجازات لغوية، و إنها ثبتت في لسان النبي صلى الله عليه و آله، و من بعده من الأئمة عليهم السلام على قول، إلاّ أنّ أصل الاختصاص ممنوع جداً، فالأجود ما اخترناه من التعميم، و عليه أيضاً لا يرد شيء من المحذورين.

هذا اذا قلنا بأن الشرع عبارة عن الأحكام الواقعية المجعولة من الله سبحانه تعالى، بمعنى أنّ صيرورتها شرعاً لا يتوقف على تبليغها إلى العباد، و إلاّ فإن بنينا على مدخلية ذلك في اتصافها بكونها شرعاً، كما هوالظاهر، حيث إنّه منقول عن الطريق

الحسي إلى المعنوي، الذي هو الدّين، و هو لا يكون طريقاً إلاّ بعد وصوله إلى العباد، فنحن مستريحون عن المناقشات طرداً، لصحّة إطلاق الشارع على الله تعالى و على النبيّ صلى الله عليه و آله حقيقة، و ذلك لأن معنى الشرع حينئذ هوالحكم المجعول البالغ الى العباد، فله جزءان الجعل، والبلوغ، و الأول من فعل الله سبحانه، والثاني من فعل النّبي صلى الله عليه و آله، فيصح نسبة هذا المركب إلى كلّ واحد من موجِدي جزئيه.

لايقال: إنّ الافعال مستندة الى الجزء الاخير من العلة كما في الإحراق . فإنّه لا يقال لجامع الحطب أنّه محرق بل يطلق على ملقى النار خاصة و هكذا فيما نحن فيه فلابد ان يطلق الشارع على النبيّ خاصة.

لانّا نقول: هذا في الأفعال التوليدية، و أما في المركبات فالحق ما ذكرنا، كما في بناء الدار، إذا بناها بنّاءان، فانه يطلق على كل واحد منهما أنه بنا ها و ما نحن فيه منها.

ثم إن المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه أربعة: لأنها إما أن يعرف أهل اللغة لفظها و معناها، أولا يعرفون شيئاً منها، أو يعرفون اللفظ دون المعنى، أو بالعكس، و خصّصوا الثلا ثة الأخيرة بأسم الدينية، فيكون أخص مطلقاً من الشرعية بالمعنى المعروف، و هوالأعم الشامل لجميع الأقسام الأربعة.

و ربما قيل باختصاص الشرعية بالقسم الأول من الأربعة خاصة، فتكون مباينة للدينية، لكن الاختصاص ممنوع، بل هواطلاق آخر للشرعية.

هذا لكن في التقسيم المذكور مالا يخفى :

أولاً: إذلا وجود لقسمين من الأقسام الأربعة ضرورة أنه ليس في الألفاظ الشرعية لفظ مخترع لايعرفه أهل اللغة، كما اعترف به الجماعة، فلا يوجد من أقسام الدينية قسمان.

ثانياً: إذ من المعلوم أن جل المعاني الشرعية أو كلها أُمور مستحدثة من الشارع، لا يعرفها أهل اللغة، فحينئذ لا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الشرعية، غير ما فرض حقيقة دينية، فيتحد مصداقا الحقيقتين في الخارج و حينئذ فلا وجه لجعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايراً للنزاع في الشرعية، كما وقع في المختصر، على ما حكي عنه وغيره، حيث اسند القول بثبوت الدينية إلى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية.

وقد يوجّه ذلك، بأن كثيراً من تلك المعاني أُمور معروفة قبل هذه الشريعة،

ثابتة في الشرائع السابقة، و هي معلومة عندالعرب، و ربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعية أيضاً، إلا أنه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع، كاختلاف كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفاً اصلا مندرج في الدّينية.

و فيه بعد الغضّ عن صحّة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصّوا على حدوث المعاني الشرعية و مع ذلك فمع البناء على كون النزاع في المسألة في الايجاب والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكره أيضاً لاندراج الدينية إذن في الشرعية، فيقول بها من يقول بها كليّاً و ينفيها من ينفيها كذلك، إلا أن تخصّ الشرعية بما يقابل الدّينية، وهو خلاف ظاهر كلماتهم في حدود الشرعيّة.

ثم إنه قد حكي عن المعتزلة أيضاً: أن ما كان من أسماء الذوات ــ كالمؤمن والكافر، والايمان، والكفر، و نحوها ــ حقيقة دينية، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال، كالصلاة، والزكاة، والمصلي، والمزكي، و نحوها.

والظاهر بقرينة الأمثلة المذكورة أنّهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلقاً بأُصول الدين، و ما يتبعها مما لا يتعلق بالأعمال، و بأسماء الأفعال ما كان متعلقاً بفروعه مما يتعلق بأفعال الجوارح و نحوها.

و فيه حينئذ ــ مع ما فيه من ركاكة التعبير ــ أنّ دعوى الفرق بين ما كان متعلقاً بأُصول الدين، و ما يتعلق بالفروع، بكون الأول مما لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه، بخلاف ما تعلق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لايحتاج إلى البيان.

و كيف كان، فالمحصل من هذا الكلام: أنّ الحقيقة الدينية عندهم ما تعلق بأُصول الدين، بخلاف ما تعلق بالثاني، و يكون الشرعية أعم من ذلك، أو خصوص ما تعلق بأفعال الجوارح ــ بناء على الاحتمال المتقدم ــ فتكون مباينة، لها فتعبيرهم عنها ــ بأنها مالا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كلاهما ــ فاسد كما عرفت.

المقام الأول ــ في تحرير محل النزاع في المسألة.

فنقول: ظاهر بعضهم كصاحب المعالم[1] و غيره: أن الألفاظ المتداولة في ألسنة المتشرعة الصائرة حقيقة في خلاف معانيها اللغوية، و منقولة في هذا الزمان بأسرها محل النزاع.

---

(١) أنظر المعالم: ٢٦.

و هو من الفساد بمكان لايحتاج إلى البيان، ضرورة أن بعض هذه الألفاظ سيما في ألفاظ المعاملات، من المصطلحات الجديدة الحادثة من الفقهاء المتأخرين عن زمن الأئمة عليهم السلام، و بعضها محل الشك في أن الشارع استعمله ولو مجازاً أولا؟ فضلاً عن بلوغه حد الحقيقة في لسانه، و بعضها مما يشك في بلوغه في الاستعمال إلى حد يمكن معه النقل بعد احراز استعمال الشارع له في الجملة، فكيف يمكن دعوى ان جميعها محل النزاع، مع أن ظاهر كلام القائلين بالثبوت هوالثبوت مطلقاً ولا يلتزم به أحد، لما عرفت.

و كيف كان، فلا يمكن جعل النزاع فيها كلية، فتعين البعض، لكنه أيضاً لا يكاد يتبين أنه أي بعض من أبعاضها، فإنه إما باختصاص خصوصيات ذلك البعض، و هي الألفاظ الخاصة فرداً فرداً، و إما ببيان تلك الخصوصيات بالعنوان الكلي الحاكي عنها، والاول متعذر أو متعسر غايته، والثاني لايكاد يمكن لعدم ضابط و جامع لتلك الخصوصيات، بحيث يكون مرآة لها حاكية عنها بأسرها.

وقد تصدّى بعض المحققين[1] في حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنّه ما يجمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: كونه من الألفاظ المتداولة في ألسنة المتشرعة من قديم الزمان أى مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية، نظراً إلى انتفاء التفاوت[2] فيما نحن فيه عن ذلك الزمان إلى الآن.

و ثانيها: أن تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة إلى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان.

و ثالثها: غلبة استعمال تلك الألفاظ في لسان الشارع في المعاني الشرعية بحيث يكون استعماله إياها في غيرها نادراً انتهى.

ولقد أجاد النظر في فهم محل النزاع، لكن اشتراطه بكونه جامعاً للشرطين الأوّلين ليس بجيد، لعدم مدخليتهما في محلّ النزاع.

فالحق أنّ مدار البحث على الشرط الثالث الذي ذكره، و هو تداول استعمال

---

(١) هداية المسترشدين: ٩٣، في تحديد محل النزاع في الحقيقة الشرعية.

(٢) قوله نظراً إلى انتفاء التفاوت: وجه انتفاء التفاوت انّ النزاع في الحقيقة الشرعيّة إنّما هو بالنسبة إلى زمان الشارع و ثبوتها يتوقّف على شيوع استعمالها و تداولها في زمان الشارع، فلازمه تداوله في كلا الزمانين (منه رحمه الله).

الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديدة الشرعية، وغلبتها بحيث يمكن معهاالنقل، والضابط هو هذا، وأخذ الشرطين الأولين معه كأخذ الحجر مع الانسان، ووضعه في جنبه.

ثم إن مراد النفاة للحقيقة الشرعية، يحتمل وجوهاً ثلاثة:

أحدها: منع استعمال الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديدة الشرعية رأساً، وأنها مستعملة في معانيها اللغوية، والخصوصيات الثابتة اللاحقة لها شروط ثبتت من الخارج، كما هو ظاهر كلام القاضي الباقلاني.

وثانيها: التزام استعمال الشارع إياها فيها في الجملة، لكن مع منع بلوغه في الكثرة إلى حد يمكن معه النقل.

وثالثها: 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 هوالوجه الأخير، إذ بعد فرض كون محل النزاع ما بيّنا، فلابد أن يكون أصل الاستعمال كذا، وبلوغه في الكثرة في لسان الشارع إلى حد يمكن معه النقل مفروغاً عنهما عندالفريقين.

لكن الثمرة التي ذكروها للمسألة، هي حمل الخطاب المجرد عن القرينة على المعنى اللغوي، على القول بعدم الثبوت لا تلائمه، إذ لاريب أن الاستعمال إذا وصل إلى الحد المذكور في الكثرة، فاللفظ معه لولم يكن حقيقة ومتعينة في المعنى المستعمل فيه، فهو مجاز مشهور لامحالة، وحكمه كما عرفت عندالمشهور، وعلى المختار الإجمال عند عدم القرينة.

هذا بخلاف أحد الوجهين الأوّلين، فإنّها ملائمة لكل واحد منهما، أما على الأول منهما فواضح، وأما على الثاني، فلعدم بلوغ الاستعمال إلى حد يوجب كون اللفظ مجازاً مشهوراً في مورد الاستعمال.

ومن هنا ظهر اختلاف مؤدى الوجهين الأولين مع الأخير هذا.

وكيف كان، فكأنّ 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 محلاً للنّزاع، 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 بينهما بوجوه:

الأوّل ــ ما ذكره المير السيد شريف[٣] (قدس سره)، بعد ما التفت إلى التنافي المذكور، من أنه قد يكون الشخص مدعياً للاتفاق إلزاماً لمطلبه على خصمه، مع مخالفة ما يدعيه من الاتفاق لاعتقاده، فحينئذ لا منافاة بين نفس دعوى الاتفاق، مع عدم الاعتقاد بثبوته، وبين النقل المذكور.

وفيه مالا يخفى على ذي مسكة.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم[٤]، من أنّ عدم التفات المدّعي للاجماع إلى النّقل المذكور، إمّا لعدم ثبوته عنده، أو لوهنه أو لوضوح فساده، فتأمل.

الثالث: ما ذكره بعض المتأخرين من أنّ غرض الباقلاني منع استعمال تلك الألفاظ في المعاني المباينة للمعاني اللغوية، لكنه لا يمنع من استعمالها في المعاني الشرعية الجديدة بطريق التقييد، بأن يكون مورد الاستعمال هوالمعنى اللغوي مقيّداً بالخصوصيّة التي أضافها الشارع، بأن يكون تقيدها داخلاً في مورد الاستعمال، ونفسها خارجة، ولا ريب أن المستعمل فيه حينئذ هوالمعاني اللغوية.

نعم لو أُخذت هي مركّبة مع تلك الخصوصيات، بأن يكون مورد الاستعمال

---

(١) المعالم: ٢٦.

(٢) واليك نص كلامه ــ على ما ذكره في هامش منية اللبيب، المخطوط، في مبحث الحقيقة الشرعية عند قوله وأمّا إمكانها أي الحقيقة الشرعيّة فمتفق عليه بين الاصوليّين، والخلاف إنما هو في الوقوع، فمنعه القاضي أبوبكر مطلقا:

(قال إنّ الشرع لم يستعملها إلاّ في الحقائق اللغويّة، والمراد بالصّلاة المأمور بها هوالدّعاء، ولكن أقام الشرع أدلّة أُخرى على أنّ الدعاء لايقبل إلاّ بشرائط مضمومة إليه).

وفي شرح الوافية للسيد الأعرجي هكذا: (وبالجملة فالنفي انما نسبه الآمدي والرازي وغيرهما إلى القاضي أبي بكر.). ونسبه إليه في تيسرالتحرير ايضاً الجزء الثاني: ١٥ ــ ١٧. ان شئت فلاحظ.

(٣) مظانه من حاشيته على المختصر خاليةمن ذلك.

(٤) وهوصاحب هداية المسترشدين: ٩٤ عند قول صاحب المعالم (وإنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز).

المجموع منهما، بحيث يكون كل واحد جزء منه، فهذا ما أنكره الباقلاني، حيث إنه مباين للمعنى اللغوي.

و كيف كان فهو لا ينكر أصل الاستعمال المجازي في تلك الألفاظ، بل يمنع من استعمالها في المجاز المباين للمعاني اللغوية. والذي ادعى الاجماع عليه ــ أيضاً ــ هو مطلق الاستعمال المجازي، لاخصوص المباين، فلامنافاة، و هو حسن، فتأمل.

ثم إن الوضع المدعى ثبوته لتلك الألفاظ في محل النزاع، الحق أنه أعمّ من التعييني، كما سيجيء، إن شاء الله، و إن كان ظاهر بعض أدلة النافين خصوصه، كقولهم لو ثبت لفهمه المخاطبون، ولو فهم لنقل إلينا.

ثم النزاع لايختص بألفاظ الكتاب خاصة، أو بألفاظ الأخبار النبويّة خاصة، أو بكليهما خاصة، بل أعم من كل منهما، بحيث يشمل ماقد صار حقيقة في المعنى الجديد باستعمالات الصحابة، والتابعين تبعا 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 ــ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها ــ و حملها على المعنى اللغوي على القول بعدم ثبوتها.

ولا يخفى ما فيها في كل من طرفيها:

أمّا طرفها الثاني ــ و هو حمل الخطابات المذكورة على المعنى اللغوي ــ فقد عرفت ما فيه آنفاً، من عدم انطباقه على محل النزاع حيث إنك عرفت أن الحكم ــ حينئذ ــ هو التوقف والاجمال ــ على المشهور ــ لصيرورة اللفظ حينئذ مجازاً مشهوراً، لامحالة، فتأمل.

و أما طرفها الأول: فلتوقفه على العلم بتأخر صدور الخطاب عن زمان حصول النقل، ولا يكاد يتمكن من تحصيله في مورد من الموارد، والافمع الجهل به، فالأصل هو التوقف، والاجمال لتكافؤ أصالة تأخر كل من الأمرين لأصالة تأخر الآخر.

ولو قيل بأن مقتضى الأصلين ــ حينئذ ــ هو التقارن، و لازمه حمل الخطاب على المعنى الجديد.

ففيه: أنّه بعد تسليم اعتبار هذا الأصل لايجوز التمسك به.

أما على الوضع التعييني في الحقائق الشرعية، كما هو ظاهر بعض أدلة المثبتين، فلايكاد يعقل التقارن، لأن الصادر من الشارع في آنٍ واحد فعل واحد، و هو إما

الوضع، بأن يقول: وضعت هذا اللفظ لذلك المعنى، أوالاستعمال، بأن يقول: صلوا مثلاً مريداً بها الأركان المخصوصة، ولو بضميمة القرينة.

هذا، لكن الانصاف إمكانه ــ حينئذ ــ لما سيجيء إن شاء الله من إمكان إحداث الوضع التعييني بنفس الاستعمال، نعم يرد عليه ما يرد على الوضع التعيني مما سيجيء.

و أما إذا كان الوضع تعينياً كما هوالظاهر، على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية، فلأنه إن أمكن بعد التقارن بأن يكون الاستعمال الأخير ـ المجازي المحصل للنقل ـ هو هذا الاستعمال، لكنه يلزمه تعدد استعمال اللفظ في لسان الشارع، و إلا لما أمكن النقل، و معه لايجوز الحكم بتقارن هذا الاستعمال للوضع دون غيره، أو بالعكس للعلم الاجمالي بأن المقارن له هو أحد هذه الاستعمالات، لاستحالة تقارن الجميع معه عقلاً، مع عدم ما يدل على عدم تعين المقارن فأصالة التقارن في كل استعمال معارضة بمثلها في الآخر، ولا يجوز العمل بالأصلين معاً لمخالفته للعلم الاجمالي.

و هذا الإشكال يتوجّه على تقدير الوضع التعييني ــ أيضاً ــ مع العلم بتعدد استعمال اللفظ في لسان الشارع، و أما مع القطع بوحدته حينئذ، فلا، بل يمكن اثبات التقارن، والأخذ بلازمه، و أما في صورة الشك في الاتحاد والتعدد، فلا يبعد الحكم بالتقارن أيضاً، والأخذ بلازمه نظراً إلى الحاقه بصورة القطع بالاتحاد بمقتضى الأصل.

و ربما يقال على فرض ثبوت الوضع التعيني إن الظاهر من حال الشارع تقدم النقل على جميع الاستعمالات الصادرة منه، و حصوله من أول الأمر لحصول الداعي إليه من أول الأمر، فيرتفع الاشكال رأساً.

و فيه أنّ الداعي إليه إنما هوشدة الحاجة إلى استعمال تلك الألفاظ، وهي لم تكن حاصلة من أول الأمر، ضرورة أن بناء الشارع على بيان الأحكام تدريجاً، وتكليف الناس بها كذلك، و شدة الحاجة إنما تحصل إذا أراد بيانها في وقت واحد.

وقد يناقش في المقام: تارة بأن الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقاً، مبني على تقدم عرف المتكلم على المخاطب، و على القول بتقديم عرف المخاطب أوالتوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف واللغة.

و أُخرى بأن غاية ما ثبت إنما هي الكبرى ــ أعني صيرورة الالفاظ المتداولة في لسان الشارع حقائق في المعاني الجديدة ــ لكنها لاتكفي في ترتب الثمرة المذكورة، إلا

بعد إحراز أن هذا اللفظ الوارد في خطاب الشارع من الألفاظ المتداولة، و إحراز هذه الصغرى ــ في خصوص الموارد فرداً فرداً ــ دونه خرط القتاد.

وقد أُجيب عن الاولى: بأن الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات، بل لابد من حمل كلام الشارع عليها ــ مع الاطلاق ــ 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 التعييني.

والتحقيق في الجواب: الترديد بأن المخاطب إن كان من التابعين والأصحاب، فهو تابع في المحاورة والخطاب للشارع، ولا يغاير اصطلاحه في محاورته اصطلاح الشارع، فحينئذ 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 مرآنفاً.

و إن لم يكن المخاطب من التابعين، بل كان محاورته 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.

و أما الجواب عن المناقشة الثانية: فبأن إحراز الصغرى في كل من المطالب والمباحث 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 الصغريات ــ مطلقاً ــ دونها خرط القتاد، ضرورة إمكان العلم ببعضها، فتظهر الثمرة في ذلك البعض، فلاتخلو المسألة عن الثمرة بحيث يكون البحث فيها لغواً.

المقام الثالث: في أقوال المسألة، فنقول: الموجود عند المتقدمين إلى زمان صاحب المعالم قولان: النفي المطلق، والإثبات كذلك[1]، والمشهور في ذلك الزمان هوالثاني، بل ادعى اتّفاق المتقدمين عليه مع نسبة القول الأوّل إلى المتأخّرين، وقد حدثت من المتأخرين تفاصيل عديدة[2]، و أقوال شتى غير هذين فى بادي الرأي.

---

(١) معالم: ٢٦ ــ ٣٢.

(٢) التفاصيل كلها مذكورة في هداية المسترشدين: ٩٣ عند قوله ولهم في ذلك تفاصيل عديدة.

منها: التفصيل بين ألفاظ العبادات والمعاملات، فقيل بالثبوت في الاولى وبالنفي في الثانية.

و منها: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة، والزكاة، والصوم والوضوء والغسل و نحوها، و بين غيرها مما ليس بتلك المثابة فقيل بالثبوت في الاولى دون الثانية.

و منها: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه و آله، و بين عصر الصادقين (ع) وما بعده فقيل بنفي الحقيقة في الاولى إلى زمان الصادقين، و ثبوتها في زمانهما عليهما السلام و ما بعده.

و منها: التفصيل الملفق من التفصيل في الألفاظ والأزمان، و هو التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان النبي صلى الله عليه و آله، و فيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام، و من بعدهما فقيل بالثبوت في الاولى دون الثانية.

و منها: التفصيل بين الأزمان والألفاظ أيضاً، فقال: إن الألفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها و نقلها إلى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الألفاظ والازمنة اختلافاً بيناً، فأن منها ما يقطع بحصول الأمرين فيها في زمان النبي صلى الله عليه آله، و منها ما يقطع باستعمال النبي ــ صلى الله عليه و آله ــ إياه في المعنى الشرعي، ولا يعلم صيرورته حقيقة إلا في زمان انتشار الشرع و ظهور الفقهاء والمتكلمين. و منها: مالايقطع فيها باستعمال الشارع، فضلا عن نقله، و منها ما يقطع فيها بتجدد النقل والاستعمال في أزمنة الفقهاء.

هذا تمام ما نسب اليهم من الأقوال، لكن المتأمل المدقق يعلم أن تلك التفاصيل ليست تفاصيل في المسألة، فلا تعد هذه أقوالاً مقابلة للقولين الأولين.

و توضيح ذلك: أنّ محل النزاع على ما عرفت ليس مطلق الألفاظ في مطلق الأزمنة، بل هي الألفاظ المتداولة في زمان النبي صلى الله عليه و آله، فحينئذ يصير كل من التفاصيل المذكورة بياناً لمحل النزاع، و راجعاً إلى أحد القولين الأولين.

أما التفصيل الأول، فلوضوح خروج ألفاظ المعاملات عما حققنا من ميزان محل النزاع، فأنها ليست الألفاظ المتداولة في ذلك الزمان، فعلى هذا يرجع هذا القول إلى القول بالاثبات المطلق، فإن محل النزاع هي الألفاظ المتداولة، وهي ألفاظ العبادات، فالقول بصيرورتها حقائق شرعية قول بها مطلقاً في محل النزاع.

و أما 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 و غيرها خارجة عنها.

و أما التفصيل الثالث، فكذلك أيضاً بمعنى أنه راجع إلى القول بالنفي المطلق لأن غير زمان النبي ــ صلى الله عليه و آله ــ خارج عن محل النزاع في مسألتنا هذه، فيكون إنكار الحقيقة الشرعية في زمانه ــ صلى الله عليه و آله اجمعين ــ نفياً لها مطلقاً.

و أما التفصيل الرابع، فهو أيضاً راجع إلى القول بالاثبات المطلق، كالأول والثاني، و أما التفصيل الخامس، فحاصله هوالتفصيل الرابع طابق النعل بالنعل.

إلى هنا تمت هذه المسألة.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

القَول في المشتق، و هو كما ذكره جماعة اللفظ المأخوذ من لفظ، و يسمى الأول أصلاً، والثاني فرعاً، ولابد بينهما من مناسبة في المعنى، ليصح الأخذ والاشتقاق، و في الزبدة[1]: أنّه فرع وافق الأصل بأُصول حروفه، إلى غير ذلك من التعاريف.

لكنها مع عدم سلامة كلها، أو جلها، عن المناقشات غير محتاج إليها في المقام، لأن الغرض من تحديد الشيء هوالتوصل به إلى معرفة حال جزئياته، و جعله مرآة في تميزه عن غيره بواسطة انطباق الحد عليها، و أقسام المشتق من الأسماء، والأفعال مما لم يقع الخلاف فيها من أحد، فلا حاجة إلى التعريف، والنقض والابرام، فينبغي صرف الهمة إلى ما هوالغرض الأصلي في المقام.

فنقول: إن تحقيق المرام، يتوقف على تقديم امور:

الأوّل: المقصود بالبحث في المقام، ليس تحقيق معاني مبادئ المشتقات موادها، فإن الكافل له إنما هو كتب اللغة، ولا معرفة كيفية اشتقاقها فان المرجع فيها، إنّما هو في التصريف، بل الغرض إنّما هو معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعية، و هي معاني هيئاتها الكليّة، الطارئة على مواردها الجزئية، الموضوعة لمعانيها بالأوضاع الشخصية.

الثاني: ألنزاع في المقام ليس في مطلق المشتقات، بل في غير الأفعال، أما هي، فلا خلاف في أن الماضي منها لقيام المبدأ بفاعله في الماضي، و أن إطلاقه على غيره إنما هو تجوّز، أو تأويل، كإطلاقه على المستقبل تنزيلاً له منزلة الماضي لتيقن وقوعه، و أن المضارع منها لقيامه به في الحال، أو الاستقبال، على سبيل الاشتراك ، وأما الأمروالنهي، فتحقيق الحال فيهامحول إلى مباحثها المنفردة لها.

الثالث: الظاهر عموم الخلاف لاسمي الفاعل، والمفعول، والصفة المشبهة، واسم الفعل، والأوصاف المشتقة، كالأصغر والأبيض والأحمر و نحوها، والمشتقات من أسماء الأعيان، كلابن، و تامر، و تمّار، و عطّار، و حائض، بناء على كونه مشتقاً من

---

(١) الزبدة في المطلب الثاني فصل: المشتق فرع وافق الأصل باصول حروفه و أنواعه خمسة عشر.....

الحيض بمعنى الدم، لا بمعنى السيلان، وإلا لَدخل في اسم الفاعل المشتق من الأحداث، و اسم المكان، والآلة، و صيغ المبالغة، و أمّا اسم الزمان، فهو خارج عن محل النزاع قطعاً.

فلنا: هنا دعويان:

الاولى : عموم النزاع لغير الأخير.

الثانية: خروج الأخير عنه.

لنا على الاولى عموم و إطلاق الأدلّة، والعنوانات، لاقتضاء أدلّتهم عموم الدعوى، و عدم تقييدهم للعناوين ببعض من الأقسام.

هذا مضافاً إلى تصريح جماعة منهم بذلك التعميم.

و ربّما يقال: بخروج اسم المفعول، والصفة المشبهة، و اسم الفعل عن محل البحث لظهور الوضع للأعم في الأوّل، و بخصوص الحال في الأخيرين.

و يدفعه المحكي عن بعض الأفاضل مِن ابتناء كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة على النزاع في المسألة، مع أنه من اسم المفعول.

و ذهب التفتازاني[1] إلى اختصاص النزاع باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث، و أمّا الذي بمعنى الثبوت كالمؤمن، والكافر، والنائم، واليقظان، والحلو، والحامض، والحر، والعبد، و نحوها، فهو خارج عنه لاعتبار الا تّصاف بالمبدء في الحال فيه في بعض الموارد جداً، كالأوّلين، والأخيرين من أمثلته و اعتبار الا تّصاف به في البعض الآخر، مع عدم طرو المنافي على الحمل كالباقي من أمثلته.

و عن ثاني الشهيدين[2] (قدّس سرهما)، و جماعة من المتأخرين اختصاصه بما إذا لم يطرأ على المحل ضد وجودي بتوصيف الزائل، و أما مع طرو ه ، فلا كلام في عدم صدق المشتق عليه حقيقة.

و عن الشيرازي في المحصول[3]، دعوى الا تفاق على المجازية حينئذٍ، و حكي

---

(١) في شرحه على شرح المختصر والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث، لافي مثل المؤمن والكافر والنائم الخ.

(٢) تمهيد القواعد المذكور في كتاب الذكرى: ١٠ القاعدة التاسعةعشرة قاعدة: إطلاق المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إلى أن قال: و محل الخلاف ما إذالم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الأوّل أو يضادّه كالزّنا والقتل والشّرب.

(٣) مخطوط، فقد نسب إليه الشهيد في القواعد حيث قال: فانه يكون مجازاً اتفاقاً على ما ذكره في المحصول.

ارتفاعه عن بعض أفاضل المتأخرين المقارب عصره بعصرنا.

و عن ثاني[١] الشهيدين أيضاً، والغزالي، والاسنوي[٢]، اختصاصه بما إذا كان المشتق محكوماً به، و أما إذا كان محكوماً عليه، فلا كلام في صدقه مع الزوال هذا.

وقد عرفت أن هذا كله خلاف التحقيق، مع أن الاستدلال بعموم آيتي الزنا[٣]، و السرقة[٤] على عدم اشتراط بقاء المبدأ صريح في عموم النزاع للأخير.

و أما على الثانية فأنّ الذات المعتبر تلبسها بالمبدأ في صدق المشتق حقيقة في اسم الزمان نفس الزمان، و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء، حسب ما هوالشان في سائرالمشتقات فحينئذ، فإن أريد اطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل، فهوحقيقة دائماً، ولوبعد انقضائه، و إن أريد إطلاقه على الزمان الآخر، فلا شبهة في مغايرته لذلك الزمان، فلا معنى لاحتمال كون الاطلاق على وجه الحقيقة، و هذا ظاهر إلى ما لامزيد عليه.

و كيف كان، فتعيين محل النزاع من هذه الحيثية ليس بمهم لنا، إنما المهم تحقيق الحال في كل من الحالات والأقسام، حسب ما اقتضاه الدليل. و سيأتي التعرض لكل منهما عن قريب إن شاء الله.

الرابع: المراد بالحال في عنوان كلامهم ــ الآتي في المقام ــ ما يقابل الماضي والاستقبال، ولا يخفى أنه لمقابلته أمر إضافي، فهو في كلام المطلقين يحتمل وجهين:

أحدهما: حال النطق ــ أعني زمان التكلم ــ كما هوالظاهر منه عندالاطلاق، فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقة في خصوص ذلك، هو المتلبس بالمبدأ حال الاطلاق،بمعنى إضافته حينئذ على الوجه الآتي.

ثانيهما: زمان اتّصاف الذات بالمبدأ على وجه كان مصححاً للاشتقاق، وموجباً لجواز الإطلاق في سائر الصيغ المشتقة منه، كالماضي والمضارع حقيقة أو مجازاً

---

(١) تمهيد القواعد: ١٠عند قوله في القاعدة التاسعةعشرة، هذا كله إذا كان المشتق محكوماً به الخ.

(٢) ما عثرنا على كتابه، ولكن عثرنا على مقالته في شرح الوافية للسيد صدرالدين المخطوط في ذيل قول الوافية (وفي تمهيد الاصول إنّ النزاع إنّما هوفيما إذا كان المشتق) وإليك نصّه: و في تمهيد الاصول الخ، أقول قال الأسنوي في شرح المنهاج إنّ محلّ الخلاف ما إذا كان المشتق محكوماً به، و أمّا إذا كان متعلّق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقاً.

(٣) النّور: ٢.

(٤) المائدة: ٣٨.

فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقة في ذلك، هوالمتلبس بالمبدأ في الجملة، مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنة.

و بهذا الاعتبار يصح تقييده بكل واحد منها، فيقال زيد ضارب في الحال، أوالأمس، أوالغد، لأن النسبة بين الحال بهذا المعنى، و بين كل من الحال، والماضي، والاستقبال، بالمعنى الأوّل 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 بالمبدأ باعتبار الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه، سواء كان ذلك الحال ماضياً، أو حالاً، أو مستقبلاً بالمعنى الأوّل.

فمدار الحقيقة على هذا، إنما هوعلى 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، و مجاز إن لم يتصف به في المثال الأول عنه قبل[1] الامس، و كذا إن لم يتصف به بعد زمان النطق في الثاني، سواء اتصف به في زمان النطق، أو قبله، أولا.

وكيف كان، فالمحكي عن ظاهر أكثر العبارات، وعن صريح بعض، مضافاً إلى ظهور لفظ الحال، كما مر، أن المراد هوحال النطق، و ربما يشعر به ما يأتي من الاحتجاج بقول بعض النحاة لصحة قولنا ضارب أمس، على كون المشتق حقيقة في الماضي، و ما حكي عن جماعة من كون ضارب ــ في قولنا ضارب غداً ــ مجازاً، بل المحكي عن العضدي[2] حكاية الاتفاق عليه، فان هذا كله لايتم إلاّ على إرادة حال النطق، إذ الاحتجاج المذكور، و كذا حكمهم بالمجازية لاينطبقان إلاّ عليه، إذ إطلاق الضارب في المثالين ليس إلاّ باعتبار حال التلبس، فلا يصح جعله من إطلاق المشتق على الماضي بالنسبة إلى حال التلبس في المثال الأول، ولا يجتمع الحكم بمجازيته في الثاني،مع إرادة حال التلبس من لفظ الحال المذكورفي 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، و جعل لفظ الغير قرينة عليه، لما سيجيء من

---

(١) كذا والصحيح ظاهراً هكذا: في المثال الأوّل في الأمس...

(٢) والحاكي هوصاحب هداية المسترشدين: ٨٤ عند قوله وقد يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار اليهما العضدي الخ.

الا تفاق على المجازية، أو باحتمال كون المراد المجازية فيه من حيث وضعه التركيبي، لا الافرادي، نظراً إلى أن القضية الحملية ــ المجردة عن الرابط الزماني ــ 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، و ان كان المفرد مستعملاً في معناه الحقيقي، والأول أقرب للتوجيه، فان الحكم بمجازية (ضارب) في المثال، و دعوى الا تفاق عليها، كالصريح، بل صريح في مجازيته بالنظر إلى الوضع الافرادي، إذ المجازية من جهة التركيب، إنماهي بالنسبة إلى المركب من الطرفين. فلذا لا تسري إلى أحد الطرفين.

هذا، والتحقيق: أنّ المراد إنما هو حال التلبس ـ أعني زمان اتصاف الذات بالمبدأ ـ وفاقاً لجمع من المحققين من متأخري المتأخرين، و للمحكي 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 المحكي عن جماعة من الاصوليين دعوى الا تفاق عليه، فيكون هذا قرينة على ماقلنا إذ لاريب أن إطلاق المشتق في غير الحال محل الخلاف، كما سنتلو عليك، و حمله على خصوص حال النطق لايكاد يجتمع مع عدم ظهور الخلاف في كون المشتق حقيقة في المتلبس في غيره أيضاً، فكيف بالا تفاق عليه، و قول جماعة منهم بأن إطلاق المشتق باعتبار الاستقبال مجاز، و إن كان يوهم خلاف ماذكرنا، إلا أنه بعد التأمل في كلماتهم بملاحظة ما قلنا يظهر أن مرادهم غير ما يتوهم.

و كيف كان، فلابد حينئذ من حمل ما صدر عن بعضهم مما يوهم ذلك على مالا ينافي ما قلنا، و مما يمكن حمل القول المذكور عليه هو صورة إرادة الزمان من نفس اللفظ، و منه حمله على المجازية في الهيئة التركيبية.

لكن يبعد الأول، أنه لايختص المجازية حينئذ بالاستقبال، بل حال النطق أيضاً كذلك، إذ لاشبهة في أن إطلاق المشتق على المتلبس في حال النطق مع إرادة الزمان من نفس اللفظ مجاز.

و أما الثاني، و إن كان محتملاً إلا أنه ضعيف في نفسه جداً، لأن الهيئة موضوعة لمجرد نسبة المحمول إلى الموضوع، و ظهور ثبوت الأول للثاني في حال النطق من الهيئة إنما هو لظهور الحمل في ذلك إذا خلت القضية عن الرابط الزماني، لالظهور القضية، و هي 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 الاطلاق حقيقة على تقدير وضع الهيئة بازاء المتلبس بالمبدأ في حال النطق، فافهم جيداً.

و مما حققنا ظهر أيضاً أن مجمل الاحتجاج المتقدم الدال على كون المراد بالحال هو حال النطق، إنما هو اشتباه الأمر على المستدل، نظراً إلى ظهور لفظ الحال، و ظهور بعض العبارات مع الغفلة عما ذكرنا من القرينة الصارفة عنه المعينة للمراد فيما قلنا.

الخامس: لا إشكال في عدم دلالة الاسم المشتق على واحد من الأزمنة، والا لانتقض حد الفعل والاسم طرداً و عكساً، كما هو ظاهر.

هذا مضافاً إلى اتفاق أهل العربية و علماء الاصول عليه، و ان كان ربما يتوهم من قولهم: المشتق حقيقة في حال النطق أو الماضي؟ وقوع الخلاف فيه من علماء الاصول، لكنه فاسد؛ لأن مورد الخلاف غير صورة إرادة الزمان من نفس اللفظ، كما حكي التصريح به عن جمع من المحققين.

نعم قد يشكل بما يظهر من عبارات النحاة من أن اسم الفاعل والمفعول يعملان إذا كانا بمعنى الحال والاستقبال ولا يعملان إذا كانا بمعنى الماضي، و ربما يندفع بوجوه مخدوشة كلها.

والأولى في دفعه أيضاً ما مر من الحمل على غير إرادة الزمان من نفس اللفظ.

و كيف كان، فحال الاسم المشتق بالنسبة إلى الزمان، كحاله بالنسبة إلى المكان في عدم الدلالة عليه، فيكون الحال فيه نظير الحال في الاسماء والجوامد، فكما أنها لا تدل إلاّ على الذوات المتصفة بأوصافها العنوانية باعتبار حال إرادة صدقها على تلك الذوات من غير دلالة على الزمان كعدم دلالتها على المكان، فكذلك هذا، فانه كما سيأتي لايدل إلاّ على الذات المتصفة بالمبدأ باعتبار الحال المذكور، فبذلك يتبين عدم وقوع الخلاف في المشتق المتنازع فيه من جهة اعتبار الزمان في مفهومه و عدمه.

السادس: لاخلاف في المشتق المتنازع فيه في المقام من جهة كونه حقيقة في قيام المبدأ بنفس الذات أو الأعم، فان هذا النزاع لايختص بخصوص المقام، بل إنما هو في مطلق المشتقات، بحيث يدخل فيه الأفعال أيضاً، و مرجع هذا الخلاف إلى أنه هل يعتبر في إطلاق المشتق مطلقاً حقيقة قيام المبدأ حقيقة بالذات المحكوم عليها بالمشتق أولا؟ بل يكفي قيامه بها تسامحاً؟ بمعنى أن يكون المورد مما يتسامح فيه عرفاً في الحكم بقيام

المبدأ بها؟ أي يجوز التسامح كذلك ؟ فيكون ــ قولنا: زيد أحرق الخشب أو يحرقه أو محرقه ــ مجازاً على الأول، لقيام المبدأ الذي هوالاحراق بالنار حقيقة، و حقيقة على الثاني، لصحة الحكم بقيامه بالذات المحكوم عليها في المثال تسامحاً.

والاشاعرة لما بنوا على القول الأول، فالتزموا بالكلام النفسي لله تبارك و تعالى،حيث إن كلامه اللفظي ليس قائماً بذاته المقدسة، بل حاصل في غيره كالشجرة و أمثالها، مع إطلاق الصيغ المشتقة منه عليه تعالى في القرآن و غيره من الأدعية المأثورة، والاخبار المتواترة، كقوله تعالى «وكلّم الله موسى تكليماً» و كلفظ متكلم في الأدعية، و مقتضى اصالة الحقيقة في تلك الاطلاقات كون المراد بالكلام غير اللفظي، و هو ما قام بذاته المقدسة، فثبت الكلام النفسي.

و تحقيق الكلام في هذا النزاع، و إن كان له مقام آخر، إلاّ أن الحق هوالقول الثاني، لعدم صحة السلب في المثال المتقدم عرفاً، و كفى بها حجة و دليلاً. و أما بطلان الكلام النفسي، فموضع تحقيقه إنما هوعلم الكلام، فراجع مع أنه بديهي بين الامامية.

مضافاً إلى اتفاق المعتزلة من العامة عليه ــ أيضاً ــ فحينئذ لو بنينا على القول الأول في الخلاف المذكور، فيكون هذا قرينة على التجوّز في الاطلاقات المذكورة.

و كيف كان، فتارة يلاحظ الحقيقية والمجازية في المشتق باعتبار التلبس المأخوذ في مفهومه وضعاً. و أخرى من جهة اعتبار حصول هذا التلبس و فعليته لما يطلق عليه باعتبار حال إرادة صدقه عليه كذلك.

و مرجع الخلاف المذكور إنما هو إلى الأول، و حاصله: ان المعتبر في المشتق وضعاً هل هو تلبس الذات المحكوم عليها بالمبدأ بالدقة العقلية ؟ بأن يكون عبارة عن قيامه بنفسها أو الأعم من ذلك كما مر؟

والذي نحن بصدده في المقام هوالثاني، إذ الكلام في الأول لايختص بخصوص الاسم المشتق، بل في مطلق المشتقات، بخلاف الثاني لعدم الخلاف في اعتبار التلبس في الأفعال، باعتبار حال إرادة صدق النسبة الحكمية، فاطلاقها في غير صورة اتحاد حال صدق النسبة ــ مع حال إرادة ذلك الصدق ــ لايكون إلاّ بتجوز أو تأويل.

و كيف كان، فلما كان الحيثيتان المذكورتان مختلفتين، فتحقق كل واحدة من صفتي الحقيقية والمجازية من إحداهما لا يستلزم تحقق مثل هذه الصفة أوضدها من الاخرى، فيجوز تحقق احداهما من كلتيهما، أو تحقق إحداهما من احداهما، والاخرى من

الاخرى، فالمجازية في الاسم المشتق من الاولى لايستلزمها من الثانية، التي هي محط النظر في المقام فافهم.

إيقاظ: كما يعتبر تلبس الذات المحكوم عليها بالاسم المشتق بالمبدأ، 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 المأخوذ في الأفعال من المضيّ والحال والاستقبال، هل هو بالنظر إلى حال النطق أو إلى الأعم منه الشامل لغيره من الحالات و جهان، بل قولان:

أولهما: لبعض على ما حكى عنه بعض[1] المحققين من المتأخرين.

و ثانيهما: على ما علم لهذا المحقق[2] و لبعض آخر منهم.

والذي يمكن الاحتجاج به للأول ظهور هذه الأفعال في المضى، أو الحال، أو الاستقبال، من حيث حال النطق، و تبادرها منها كذلك عند إطلاقها، و تجردها عن القرينة.

والذي يمكن أن يقال للثاني: دعوى تبادر القدر المشترك منها، مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة لها، و منع كون التبادر المذكور وضعياً، بل يدعى كونه إطلاقياً مسبباً عن إطلاقها، و تجريدها عن القيد، كما ادّعاه المحقق المذكور و غيره ممّن تبعه.

والأظهر الأول، فإن التبادر المذكور موجود، كما اعترف به المحقق المذكور و من تبعه أيضاً، والظاهر كونه مستنداً إلى جوهر اللفظ، لا إلى شيء آخر، فيكشف عن الوضع، لخصوص أحد الأزمنة باعتبار حال النطق.

و دعوى تبادر القدر المشترك منها ــ كدعوى كون التبادر المذكور إطلاقياً ــ في غاية السقوط، أما الأول فواضح. و أمّا الثاني فلأن منشأ الانصراف، إمّا غلبة الاستعمال، أو الوجود، أوالكمال على ضعف في الأخير، و تأمل في الثاني، و إما مجرد تجريد اللفظ عن القيد.

لا معنى لدعوى الثاني والثالث.

---

(١) الحاكي صاحب هداية المسترشدين: ٨٢ عند قوله و ربما يعزى الى بعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق.

(٢) وهو صاحب هداية المسترشدين: ٨١.

و أما الأول، فلم يعلم بلوغه إلىٰ هذه المثابة، مع إمكان منع أصله.

و أمّا الأخير فهو إنما يكون منشأ لانصراف اللفظ إلى بعض الأفراد، إذا كان فصل ذلك البعض ــ و مميزه عما عداه من الأفراد ــ أمراً عدمياً، بخلاف الفرد الآخر، بأن يكون مميزه أمراً وجودياً زائداً على ما كان عليه الفرد الأول، و أمّا إذا كان المميز في كل منهما أمراً وجودياً مضاداً لما في الآخر، فلا معنى لانصراف المطلق إلى أحدهما خاصة، لعدم انطباقه حينئذ على أحدهما بتمام قيوده المعتبرة فيه حتى ينصرف إليه كذلك.

و كيف كان، فالمتبادر من تلك الأفعال عند اطلاقها و تجريدها عن كافة القرائن هو ما ذكرنا و اما اذا قيدت بما لايمكن معه ارادة الزمان بملاحظة حال النطق كقولنا جاء زيد و هو يتكلم او سيجيء عمرو وقد اكرمَكَ فينقلب ظهورها في حال النطق الى الظهور في حال آخر غيره كما يظهر من المثال الاول ان المراد بقوله يتكلم انما هو حال المجيء أو بقوله وقد اكرم الماضي بالنسبة الى مجيء عمرو الذي لم يتحقق بعد وهذا الظهور انما هو مستند الى القرينة و هو قوله جاء في الاول و قوله سيجيء في الثاني.

هذا، لكن هذا النزاع لاأرى له من ثمرة، فان ظهورها في الزمان الملحوظ بلحاظ حال النطق عند تجردها مسلم على القولين إلا أنا ندعي استناده الى وضع اللفظ وهم يدعون استناده إلى القرينة، و كذا ظهورها في غير حال النطق مع التقيد كما في المثالين إلا أنا نقول: إن القيد المذكور من قبيل قرينة المجاز وهم يقولون: إنه من قرينة تعيين الفرد للمعنى الحقيقي الأعم.

السابع: لاخلاف في المقام من جهة اعتبار قيام المبدأ بمعناه الحقيقي بالذوات، أو كفاية قيامه به، ولو بمعناه المَجازي، و على فرضه، فهو كسابقه ليس مقصوراً و مختصاً بالاسم المشتق، بل جار في مطلق المشتقات، بحيث يدخل فيه الأفعال.

و حاصله: أنّه هل يكفي في صحة الاشتقاق اشتمال المشتق على مبدئه بمطلق معناه ولو مجازيا؟ ليكون هذا المقدار من المناسبة بين الأصل والفرع مصححاً للاشتقاق أو يعتبر اشتماله عليه بمعناه الحقيقي فقط، فلو أريد غيره لم يصح.

و كيف كان، فالكلام في المقام بعد الفراغ عنه و عن 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، فلابد من فرضه صحيحاً.

والحاصل أنّه بعد فرض استعمال المشتق على قانون الاشتقاق ـ بأن يكون المراد بالمبدأ 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 بالمبدأ، ولو مع توسع في التلبس؛ إذ غايته لزوم المجازية من تلك الجهة، لا من جهة ما نحن فيه ـ نتكلم في أنه هل يشترط بقاء المبدأ في الذات المطلق عليها المشتق بالنسبة إلى حال إرادة صدقه عليها ـ أي تلبسها به ـ حينئذ بمعناه الذي اعتبر ثبوته للذات في الأفعال، و بالتلبس الذي اعتبر هناك ؟ و إلى هذا أشرنا فيما تقدم على وجه كان مصححاً للاشتقاق و موجباً لجواز الاطلاق في سائر الصيغ.

ثم إن تحقيق الحال في الخلاف المذكور أيضاً، و إن كان له مقام آخر، إلا أن الحق كفاية قيام المبدأ بالذات بمعناه المجازي في صحة الاشتقاق؛ لأن أدل الدليل على جواز الشيء وقوعه، وقد وقع ذلك في موارد لاتحصى، مضافاً إلى عدم ظهور الخلاف فيه من أحد.

منها: الأوصاف الموضوعة للحرف والصنائع، كالخياط والنساج، والصباغ، وغيرها، إذ لاريب أن أصل المبدأ فيها موضوع لفعل النسج والخياطة والصباغة، مع أن المراد به في ضمن تلك الصيغ صنعتها.

و منها: الأوصاف الموضوعة للملكات كالفقيه والمتكلم و نحوهما، فان المبدأ فيهما لنفس العلم الفعلي، أو التكلم كذلك، مع أن المراد به في ضمنهما هو ملكتهما لاغير.

هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في المقام.

فاذا عرفت ذلك، فاعلم أنهم اختلفوا في كون المشتقات من الصفات حقيقة في خصوص الحال، أو في الاعمّ منه، الشامل للماضي أيضاً، على أقوال، يأتي تفصيلها، بعد اتفاقهم ظاهراً على مجازيته في الاستقبال، عدا ما حكي عن ظاهر الكوكب الدري[1] من احتمال كونها حقيقة في الاستقبال ايضاً، لذكره على ما حكي عنه أنّ إطلاق النحاة يقتضي أنه إطلاق حقيقي.

---

(١) في الوافية حسب ما عثرنا في نسخة مشتملة على متن الوافية و شرحها للسيد صدرالدين، فقد نصّ في المتن بما هذا لفظه: وقال صاحب الكوكب الدري: إطلاق النحاة يقتضي أنه إطلاق حقيقيّ.

ولا ريب في ضعفه بعد صدق هذه النسبة إليه، لأنه إن أراد أنّ الحكم بمجيء المشتق للاستقبال كنصهم بمجيئه للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه.

ففيه أوّلاً: أنّ بناءهم على بيان موارد الإطلاقات، لا الموضوع له، كما يشهد به تتبُّع كلماتهم في بيان معاني غير المشتق المتنازع فيه من الأفعال، والاسماء، والحروف، لوضوح أنّ بعض هذه المعاني ليس مما وضع له اللفظ، فلا ظهور في حكمهم بما ذكر.

وثانياً: أنّه 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 ــ حينئذ ــ في المورد المتفق عليه من كون المشتق[1] فيه.

و إن أراد الاستناد الى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غداً، كما قد يحكى فيه.

ففيه أنّ هذا الاطلاق يتصور على وجوهٍ:

الأول: أن يراد به كون الذات المحكوم عليها بضارب، كونه كذلك في الغد، باعتبار حصول هذا العنوان له بعد الغد، إمّا 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 لاظرفاً للنسبة، فيكون المراد زيد 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 لاقيداً للمحول ولا ظرفاً للنسبة الحكمية، فنقول، حينئذ: إن إطلاقهم بعد تسليم كونه حجة، إنما ينهض دليلاً له، لو علم أن إطلاقهم المذكور مبني على الوجه الأول أوالاخير، و أما الثاني والثالث، فلاريب في كونهما حقيقيين لدخولهما في مورد الا تفاق، حيث إن الاطلاق فيهما إنما هو بالنظر إلى حال التلبس، أما الثاني فواضح، و أما الثالث، فلأنه لاريب أن زيداً الضارب في الغد يقيناً يصدق عليه الآن حقيقة أنه الضارب في الغد، لكونه متلبساً الآن بهذا العنوان المقيد، وسيأتي لذلك مزيد تحقيق إن شاء الله.

---

(١) كذا، والصحيح (المشتق حقيقة فيه).

و كيف كان، فمخالفته على فرض صدقهالا تضرنا في المقام، لشذوذه، فيكفي اتفاق الباقين للكشف عن مجازية المشتق في الاستقبال بالنظر إلى حال التلبس معه.

مضافاً إلى ما سنقيمه من الأدلة المحكمة عليه فانتظر.

و بالجملة فاعتبار التلبس في الجملة في المقام المردد بين خصوص حال إرادة صدق المشتق، و بين الأعم منه، الشامل للماضي بالنسبة إلى هذا الحال متفق عليه بين الأقوام، و إنما اختلفوا في أن المعتبر منه، هل هو حصوله في خصوص حال إرادةصدق المشتق بحيث لايكفي 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، و من يقول بكونه حقيقة في الماضي أيضاً يكتفي بالثاني.

و كيف ما كان، فهم بعد اتفاقهم على التلبس بالمبدأ في الجملة، و كون الاطلاق على المستقبل بالنظر الى حال إرادة الصدق مجازاً، كاتفاقهم على كون إطلاقه حقيقة في الحال أي إطلاقه على من تلبس بالمبدأ باعتبار حال إرادة الصدق، اختلفوا في كونه حقيقة في خصوص الحال بمعنى اعتبار تلبس الذات المطلق عليها المشتق بالمبدأ باعتبار حال إرادة الصدق، من دون كفاية حصوله لها قبله، أو في الأعم منه و من 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 لايمكن بقاؤه، كالمصادر السيالة الغير القارة، وإلاّ، فمجاز حكي عن جماعة حكايته، وعن العلامة (قدس سره) في النهاية[1] نسبته إلى قوم، إلاّ أنه قال على ما حكي عنه في أثناء احتجاجه إن الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالإجماع، و هو يومىء إلى حدوث هذا القول.

رابعها: إنه حقيقة فيه إن كان الاتصاف أكثرياً بحيث يكون عدم الاتصاف في جنب الاتصاف مضمحلاً، ولم يكن الذات معرضة عن المبدأ و راغبة عنه، سواء كان المشتق محكوماً عليه، أو به، و سواء طرأ القيد الوجودي على المحل أولا، اختاره

---

(١) النهاية: ٢٠ وقال قوم إنه يشترط إن أمكن والافلا ـ وقداستدلّ العلامة على بطلانه بعد اسطر بالاجماع ـ و قال قده: لانا نقول: إجماع أهل اللغة ينفي ذلك.

الفاضل التوني رحمه الله في محكي الوافية[١].

خامسها: التفصيل بين المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية، ولو بواسطة الحروف، والمأخوذة على سبيل اللزوم، فالأولى للأعم، والثانية لخصوص الحال، نسب إلى غير واحد، و حكى القول به ــ أيضاً ــ عن بعض الأفاضل[٢] في تعليقاته على المعالم.

سادسها: إيكال الحال في كل لفظ من ألفاظ المشتقات، أعني جزئياتها المتشخصة بالموارد المختلفة إلى العرف، فلا ضابطة حينئذ في تمييز ما هو حقيقة في الأعم عن غيره، بل كل لفظ حقيقة فيما يتبادر منه عرفاً، فان تبادر منه الأعم فهو له، أو خصوص الحال، فهو له خاصة، فيقال في نحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبائع والمشتري: إنها حقيقة في الأعم، وفي نحو النائم، والمستيقظ، والقائم، والقاعد، والحاضر، والمسافر: إنها حقيقة في خصوص الحال، حكي هذا عن بعض، مع عدم التصريح باسمه، وعن الحاجبي[٣]، والآمدي[٤] التوقف في المسألة، و حكي أيضاً بعض الأقوال في المقام غير ما تقدم من غير تعيين لكيفية القول، ولا لقائله، ولا فائدة في التفتيش عن حاله.

و كيف كان، فالمعروف بين الاصوليين هما القولان الأوّلان:

أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، و وضعه للقدر المشترك بين الماضي والحال مطلقاً، و هوالمعروف بين الأصوليين، وقد حكي نص جماعة عليه من

---

(١) الوافية للفاضل التوني، مخطوط واليك نصّه والحق أنّ إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إذا كان اتصاف الذّات بالمبدأ أكثريّاً بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الاتّصاف ولم يكن الذات معرضة عن المبدأ و راغبة عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه او محكوماً به الخ.

(٢) الحاكي هوصاحب هداية المسترشدين: ٨٤.

(٣) لاحظ شرح العضدي على مختصر بن حاجب، مخطوط وهذا لفظه: مسألة: اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا، اشترط المشترط لوكان حقيقةً وقد انقضى لم يصحّ نفيه وأجيب بانّ المنفيّ الأخصّ فلا يستلزم نفي الاعم الخ و قال العضدي في مقام بيان مختار المصنّف ما هذا نصّه: فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب: احدها اشتراطه و ثانيها: نفيه و ثالثها: انّه لوكان البقاء ممكنا اشترط وإلاّ فلا، و كأنّ ميل المصنّف إلى التوقّف و لذلك ذكر دلائل الفِرق واجاب عنها.

(٤) الاحكام في اصول الاحكام، الجزء الاول: ٤٨ ــ ٥٠، فانه بعد ردّه وجوه الاقوال فى المسألة قال: هذا ما عندي في هذه المسألة، و عليك بالنّظر والاعتبار.

المحققين منهم العلامة (قدس سره) في عدة من كتبه[١] وعن شرح الوافية للسيد صدرالدين[٢] أنّه المشهور بين المعتزلة والامامية، وعن المبادىء أنّه مذهب أكثر المحققين، بل حكي عن ظاهر السيد العميدي[٣] وغيره: دعوى الاجماع، وحكي أنه (قدس سره) قال في شرح كلام المصنف، هذه المسألة من المسائل الأربع[٤]: وهي أنه لايشترط في صدق اللفظ المشتق بقاء المعنى المشتق منه، وهو مذهب أصحابنا والمعتزلة، وأبي علي سينا، خلافاً لجمهور الأشاعرة.

وثانيهما: اشتراط البقاء ومجازية اطلاق المشتق على الماضي مطلقاً، وعزى هذا إلى الرّازي والبيضاوي والحنفية، وجمهور الأشاعرة، وإليه ذهب أكثر أفاضل من تاخر.

هذا، والظاهر انحصار القول بين المتقدمين في هذين، وأنّ الأقوال الأخرى محدثة ممن تأخر عنهم من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه، وسيأتي توضيح فساده مفصلاً.

وكيف كان، فالذي ينبغي اختياره ويساعد عليه الدليل إنما هو القول الثاني من الأولين ــ أعني اشتراط بقاء المبدأ ومجازية المشتق ــ فيما انقضى عنه المبدأ مطلقاً.

لنا تبادر المتلبس بالمبدأ من هيئات المشتقات مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد المفروضة لها، بمعنى أنه متى لوحظت تلك الهيئات في حد أنفسها، ولو في ضمن مادة لانعلم معناها يتبادر منها المتلبس بتلك المادة، نجد ذلك من أنفسنا بعد تخلية الأذهان، ومن المعرف العارفين باللسان، فانه إذا أطلق نحو ضارب وقائم وعالم مع قطع النظر عن الامور الخارجية يتبادر عندهم منها جميعاً ما يعبر عنه بالفارسية بـ (زننده،

---

(١) منها كلامه في نهاية الوصول: ٢٠ والأقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الخ.
ومنها في التهذيب حيث قال: ولايشترط البقاء في الصّدق.
ومنها في مبادى الوصول الى علم الاصول: ٦٧ حيث قال: ولا يشترط بقاء المعنى في صدقه.

(٢) شرح الوافية للسيد صدرالدين مخطوط، في بحث المشتق واليك نصّه: ثانيها (أي ثاني الأقوال) حقيقة مطلقا الخ، هذا هوالمشهور بين المعتزلة والاماميّة.

(٣) ما عثرنا على هذه النسبه في النسخة الموجودة ولعلّه كانت في النسخ الاخرى.

(٤) منية اللبيب، مخطوط، في بحث المشتق، واليك نصّه: هذه المسألة الثانية من المسائل الاربع: وهي أنّه لايشترط في صدق لفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنىٰ المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي ابن سينا خلافاً لجمهور الأشاعرة.

وايستاده، و دانا) ولاريب أنّ هذه العناوين لا تصدق حقيقة إلاّ على المتلبس بموادّها ومبادئها حال إرادة صدقها عليه، إذ الصّدق حقيقة لايتحقق إلا بكون ما يحمل هي عليه من أفرادها حقيقة و مندرجاً تحتها، ولاريب أن من انقضى عنه المبدأ بالنسبة إلى حال النسبة و إرادة صدقها عليه ليس من أفرادها ــ حينئذ ــ حقيقة، فان مفاهيمها هي المتلبس بالمبدأ، فمن انقضى عنه المبدأ لايكون متلبساً به حال النسبة لارتفاع الوصف العنواني عنه ــ حينئذ ــ فليس من أفراد المتلبس به حينئذ.

و بالجملة: الحال في الأسماء المشتقة، كالحال في الأسماء الجوامد، من حيث وضع كل واحدة منها للمتصف بالوصف العنواني، إلا أن الوصف العنواني في الاولى هوالمبادىء والمصادر المأخوذة منها هذه، و في الثانية هي وجوه الذوات الموضوعة لها تلك، باعتبار تلك الوجوه، كالانسانية لذات الانسان، والكلبية لذات الكلب، والفرسية لذات الفرس، و هكذا، فانها لم توضع لنفس تلك الذوات لابشرط، بل باعتبار اتصافها بهذه الأوصاف، فلذا ينتفي الاسماء عند انتفائها، مع بقاء جوهر الذوات كالكلب المستحيل ملحاً أو تراباً، و هذا هو السّر في تبادر المتلبس المتصف بالمبدأ من الاولى، فحينئذ، فلايصح اطلاقها حقيقة إلا باعتبار حال التلبس، ليكون ما اطلقت هي عليه داخلاً و مندرجاً في مفاهيمها، كمالا يصح إطلاق الجوامد حقيقة أيضاً إلا باعتبار حال تلبس الذوات بالاوصاف العنوانية.

و كيف كان، فلا فرق بينهما من الحيثية المذكورة، فانه كما لايتبادر من الكلب والفرس والبقر وغيرها إلا (سك، و اسب، و گاو) و ليست هي إلّاعبارة عن المتصف بالوصف العنواني، فلا يجوز إطلاقها على من انقضى عنه هذا الوصف حقيقة، فكذلك لايتبادر من الضارب والعالم والقائم إلا (زننده، و دانا، و نشسته) وهي لا تكون إلا عبارة عن المتصف بالضرب، أوالعلم، أوالقيام، فلايصح إطلاقها حقيقة على المنقضي عنه المبدأ، إذ نحن ادّعينا التبادر المذكورمن الهيئات المذكورة، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقة لبعض الموارد، فلا يرد النقض علينا بتبادر الأعم في بعض الأمثلة، كما ورد على من ادعاه في خصوص أمثلته خاصة.

و سيجيء دفع تبادر الأعم في ردّ بعض الأمثلة أيضاً من نفس الهيئة، بل بواسطة خصوصية لاحقة للمادة، أو لمورد خاص من موارد استعمالها.

و كيف كان، فبعد حصول التبادر المذكور من نفس الهيئة ثبت وضعها

لخصوص الحال في جميع الموارد، و في جميع حالاتها، لا تفاقهم ظاهراً على اتحاد الوضع فيها، كما ادعاه شيخنا الاستاذ، و سيدنا الاستاذ (دام ظلهما) فيكون المسألة من دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، و بين الاشتراك .

و مع التنزل عنه، فلا ريب في اتفاقهم على اتحاد جهة الوضع في جميع الموارد على ما يظهر من كلماتهم، فراجع و هو يكفينا فيما نطلبه.

نعم ربما يتوهم تعدد جهة الوضع من التفاصيل المتقدمة بالنظر إلى الألفاظ أوالحالات.

لكنه مدفوع أولاً: بماأشرنا إليه من أنها محدثة من المتأخرين من إلجاء كل من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه.

و ثانياً: بانحصار القول بين المتقدمين بين اثنين كل منهما نقيض الآخر مطلقاً.

و ثالثا: بحصول التبادر المذكور منها في جميع الموارد على نحو سواء، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقة للمورد.

و رابعاً: بأن تعدد جهة الوضع بالنسبة إلى الموارد المختلفة لايعقل مع اتحاد نفس الوضع، وقد عرفت الا تفاق على اتحاد هذا.

و خامساً: صحة سلبنا تلك الأوصاف عمن انقضى عنه المبدأ بالنسبة إلى زمان انقضائها عنه، فانه يصح أن يقال لمّا كان ضارباً أمس: أنه ليس بضارب الآن بمعنى سلب مطلق هذا الوصف عنه في الآن بجعل الآن ظرفاً للنفي لاقيداً للمنفي، حتى يقال: إن سلب المقيد لايستلزم المطلق، و إلا أمكن العكس فيما إذا كان ضارباً الآن مع عدم اتصافه به قبل، فيقال: إنه يصح أن يقال: إنه ليس الآن ضارباً بضرب الأمس، و هو مقيد، فنفيه يستلزم نفي المطلق، فهو ليس ضارباً الآن بقول مطلق، مع أن صدق الضارب عليه باعتبار الأمس حقيقة إجماعاً، لكونه مطلقاً عليه باعتبار حال التلبس.

وقد يورد على ما قلنا من صدق السلب المذكور، مع جعل الآن في المثال ظرفاً للنسبة ــ أعني سلب المحمول ــ لاقيداً للمحمول بمنع الصدق، و أنه أول الدعوى إذ القائل بعدم اشتراط بقاء المبدأ، يقول بصدق الضارب عليه الآن مع تلبسه به في الماضي.

و فيه مالا يخفى من الركاكة، فان القائل بعدم اشتراط البقاء يلزمه ذلك، حيث إن الموضوع له عنده هوالقدر المشترك بين المتلبس بالمبدأ، و بين من انقضى عنه

المبدأ، و هو من برزعنه المبدأ في قطعة من الزمان آخرها حال التلبس به، و نحن لما علمنا من وجداننا، و من العُرف ــ أيضاً ــ جواز سلب الضارب عمن انقضى عنه الضرب بعد انقضائه عنه نخطّئ هذا القائل لعلمنا حينئذ باشتباه الأمر عليه، و إن لم نقدر على إلزامه بما وجدنا، حيث إنه يدعي أني وجدت عدم جواز السلب المذكور.

و كيف كان، فلا يليق أن يتفوه بهذا الإيراد، فانّا لم ندع الا تفاق على صدق هذا السلب، حتى من هذا القائل، حتى يقال ذلك.

وقد يجاب ــ أيضاً ــ بعد تسليم صدق النفي على الوجه المذكور، بأن قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص، و أقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام، و هو غير مناف لصدق الايجاب كذلك، ضرورة عدم تناقض المطلقين المختلفين في الكيف، و إنما يناقض المطلقة العامة الدائمة المطلقة المخالفة لها في الكيف.

و يدفعه أن المطلقين إنما لايتناقضان في حكم العقل، لافي حكم العرف، ضرورة وجدان التناقض بين قولك زيد ضارب و زيد ليس بضارب، و هو المحكّم في المقام. أقول: المطلقتان العامتان لا تناقض بينهما عقلاً، إذالم تقيد كلتاهما بوقت خاص، بأن يكون كل واحدة منهما مقيدة و موقتة بعين ما وقّتت به الاخرى ولم تكن الجهة فيهما أيضاً واحدة.

و أما إذا وقتتا بوقت، وكانت الجهة والحيثية فيها واحدة مع اتحاد الموضوع والمحمول فيها، كما في قولك: زيد ضارب الآن وليس بضارب الآن، و يكون وجه السلب وجهته هي كون زيد مصداقاً للمعنى الحقيقي للضارب، بأن يكون المراد أنه فرد من المعنىٰ الحقيقي للضارب، و ليس بفرد منه، فلا ريب في تناقضهما ــ حينئذ ــ في نظر العقل، إذ ليس نقيض الشيء إلا رفعه، ولا ريب أن كل واحدة من القضيتين في المثال على الوجه المذكور رافعة للاخرى عقلاً.

وقول أهل الميزان: إن نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المطلقة لاينافي ما ذكرنا، فان غرضهم بيان نقيضها بالقضية المتعارفة عندهم، لانحصار النقيض فيها، فانهم كثيراً ما اعرضوا عن ذكر بعض القضايا في مباحث العكوس والأقيسة، لعدم كون ذلك البعض من القضايا المعروفة المنضبطة في تلك المباحث عندهم.

والحاصل انه لما كان المناقض للمطلقة العامة من القضايا المعروفة المنضبطة عندهم في مبحث التناقض هي الدائمة المطلقة لاغير، فذكروا: إن نقيضها هذه ــ أي

نقيضها ــ من بين تلك القضايا المعروفة.

فان قيل: إن حاصل ما ذكرت مناقضة المطلقة العامة لمثلها، و اعترفت بأن أهل الميزان بناؤهم على ذكر القضايا المتعارفة، فلم يذكروا أن نقيض المطلقة العامة قد يكون مثلها، مع أنها من القضايا المعروفة.

قلت: هذه مغالطة ظاهرة، فان مرادنا: أنّ بناءهم في كل مبحث ذكر ماهو المتعارف المنضبط في هذا المبحث، والمطلقة العامة من القضايا المعروفة في مبحث تعداد القضايا، و أمّا في مبحث التناقض، فهي ليست من النقائض المنضبطة لمثلها، فان مناقضتها لمثلها في بعض الصور، بخلاف الدائمة المطلقة لكونها مناقضة لها دائماً، فلذا تركوا هذه و ذكروا تلك.

فاذا ثبت ذلك، فقد ظهر فساد الجواب المذكور، فإنّا 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؛ لكفاية مامر في إثبات المرام من الوجهين.

وبأولهما ظهر ـ أيضاً ـ كون المشتق حقيقة فيمن يتلبس بالمبدأ، بعد حال النطق أو التلبس به قبله، إذا كان إطلاقه عليه باعتبار حال التلبس.

مضافاً إلى قيام الاجماع ـ ظاهراً ـ على كونه حقيقة في حال التلبس، الشامل لهما، 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 المعنىٰ 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.

وتوضيحه: إنّ ما ذكر مسلم إذا كان الغد والأمس في المثال قيداً للمسلوب، كما في المنقوض به، وهو قوله: (أسد يرمي)، وأما إذا كانا قيدين للسلب كما هو المراد، فلا يتم المطلوب لاطلاق المسلوب.

فبهذا كله ظهر ضعف توهم المشتق حقيقة في حال النطق، بتوهم أن معقد الاجماع على كونه حقيقة في الحال ذلك، كظهور ضعف توهم كونه حقيقة في المستقبل بالنسبة إلى حال التلبس، كما مر.

وكيف كان، فمدار 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:

أحدها: أن يطلق ويراد به المتلبس به في حال النطق على وجه يكون الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ، على وجه الشطرية أو الشرطية، و هذا لا شبهة في مجازيته، فانه وإن أطلق باعتبار حال التلبس -إذ المفروض اتحاده مع حال النطق- إلا أنك 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، فان المدلول هو التلبس الحاصل في حال النطق، مع قطع النظر عن حصوله فيه، نظير اسم الجنس المنكر، حيث إنه

موضوع للماهيّة الحاضرة في الذهن، مع قطع النظر عن حضورها فيه، بخلاف علم الجنس، فانه موضوع لها بلحاظ حضورها فيه.

وكيف كان، فهذا الاطلاق لا شبهة في كونه حقيقة لكونه إطلاقاً في حال التلبس.

ثالثها: أن يراد به المتلبس بالمبدأ في حال النطق، على وجه يراد بالمشتق مجرد المتلبس بالمبدأ، 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، فبهذا 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 ماذكره بعض المحققين[1] في تعليقاته على المعالم، أن إطلاق المشتق باعتبار حال النطق حقيقة في الجملة فإنّه إمّا نفس الموضوع له أو مندرج فيه.

وأما إطلاق المشتق -باعتبار الماضي- بالنسبة إلى حال النطق، فهو أيضاً يتصور على وجوه:

أحدها: أن يطلق ويراد به المتلبس بالمبدأ 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 الوافية، وقوع الخلاف فيه، ولا ينبغي أن يصغى إليه.

ثانيها: أن يطلق ويراد به المتلبس بالمبدأ في الماضي، مع انقضائه عنه في الحال، بعلاقة ماكان، ولا ريب في كونه مجازاً على جميع الأقوال، إلّا على القول بكون المشتق حقيقة في خصوص الماضي لا غير لو ثبت، 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، بملاحظة 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 تقيد المبدأ بالماضي، كقولك: (زيد ضارب في الأمس)، بجعل (في الأمس) قيداً للضرب المأخوذ في الضارب، ولا خلاف في كونه حقيقة[1] إذ التصرف وقع في المادّة لا الهيئة، لكن هذا يخرج عن صورة إطلاق المشتق على الماضي، بل هو إطلاق له باعتبار الحال، إذ يصير ضارب في الأمس بمنزلة محمول مفرد، فيكون مفاد القضية اتصاف الموضوع بهذا المحمول المقيد الآن، لخلوها عن الرابطة الزمانية، لأنّ الأمس -حينئذ- قيد للمحمول 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 يعمّ الجميع، وأما الأخير، 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 لاخلاف في كونه حقيقة حق على تقدير صحة الاتّصاف، بمعنى أنّه لو صحّ اتصاف (زيد) الآن بالضّرب، الّذي صدر عنه في الأمس مثلاً، فإطلاق الضارب عليه الآن حقيقة اتفاقاً، لكونه مطلقا عليه بالنسبة الى حال تلبّسه بالمبدأ، غاية الأمر أنه مقيّد، وهو لا يوجب الفرق، إلّا أنّ الاشكال بعد في صحة هذا الاتصاف، حيث ان معناه بالفارسية (زيد اكنون زننده است بزدن ديروز)، ولا أرى صحّة ذلك لما فيه من الركاكة، كما لا يخفى.

وان كان ولابدّ فليطلق ضارب على (زيد) باعتبار تلبّسه أمس، فيجعل الضارب بالأمس معرّفاً الآن لزيد، كما سيأتي تصوير هذا النحو من الاطلاق، لكنه حينئذٍ يخرج عن صورة اطلاق المشتق مع بعد المبدأ، وكيف كان فمعنى المثال على هذا بالفارسيّة (زيد زننده ديروز است)، ولا ركاكة فيه. لحرّره عفا الله عنه.

والفرق بينه وبين الاطلاق على المتلبس في المستقبل باعتبار اتصافه فيه واضح.

ثم إنّا، وإن مثّلنا في الوجهين المتقدمين -أعني التّبادر وصحّة السلب- بأمثلة هي من أسماء الفاعلين، لكنّها إنّما هي من باب مجرد التمثيل، وإلّا فهما جاريان في جميع ما هو المتنازع فيه في المقام، كاسمي الآلة والمكان، والصفات المشبهة، وصيغ المبالغة لتبادر المتلبّس بالمبدأ فيها أيضاً جداً، وصحة سلبها عمّا انقضى عنه المبدأ، كصحته عما لم يتلبّس به بعد، إلّا أنّ الاتصاف فيها مختلف.

فإنّه في الأوّل بعنوان الظرفية كالمنام، والمأمن، والملجأ، والمسكن، والمسجد، فإنّ معانيها المتبادرة منها ما يعبر عنه بالفاسية: خوابگاه، وآسوده گاه، وپناهگاه، نشيمن گاه، ومسجد گاه.

وفي الثاني بعنوان الآليّة، كالميزان والمقراض والمنشار، وغير ذلك من الأمثلة الموازنة لها، أو المخالفة لها في الزنة، لمجيء اسم الآلة على غير وزن مفعال كمِثقب على زنة مِفعل، فإنّ معانيها المتبادرة منها هي ما تقع بها هذه الأفعال.

فإن قيل: إنّ هذا التّعبير يوهم أخذ الذّات في مفاهيمها، وسيجيء بطلانه.

قلنا: ليس لنا عبارة اخرى مؤدية للمقصود على ماهو عليه، لا في لغة العرب ولا الفرس، إذ التّعبير عنها بـ (ترازو وأرّه) ليس عن المقصود بوجهه، فإن (أرّه وترازو) في الفارسية من الأسماء الجامدة، لا الأوصاف، لكن بحسب اللّب يظهر للمتأمّل أنها بسيطة جدّاً.

وإن شئت عبرت عنها بالفارسية (آلت كشش، وآلت پراكنده، وآلت جدائي) فإنّها أيضا أوصاف، وعنوانات بسيطة، يعبّر عن الذوات بها، لاتّحادها معها في الوجود.

وفي الثالثة بلحاظ قيام المبدأ بالذّات، كما في أسماء الفاعلين، فان معانيها المتبادرة منها هكذا، كما في الحسن والشجاع والقبيح، فان المتبادر منها هو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (خوب و بد و دلير) فإنّها اوصاف وعناوين للذات منتزعة عن

قيام المبدأ بالذات على نحو الثبوت، كما أن مفاهيم أسماء الفاعلين وجوه منتزعة من قيام المبدأ بالذات على وجه الصّدور، مقابل اسماء المفعولين فإنّها وجوه منتزعة عن قيام الذات على وجه الوقوع.

وأما الرّابعة: فالمعتبر فيها إنّما هو كثرة الاتّصاف بالمبادئ على نحو قيامها بالذّات صدوراً أو ثبوتاً، فإنّها تبنىٰ من الأفعال اللازمة والمتعدية كلتيهما، وإنّما لم نكتف فيها بمجرّد التلبّس، بل جعلنا المدار على كثرته، لأنّ معنى (القتال والضّراب) ما يعبّر عنه بالفارسية بـ (زياد كشنده و زياد زننده) لا الاتّصاف بنفس المبادئ حال النسبة، فإنّه ربما يتحقق التلبس بها حينئذ، مع كون الاطلاق مجازياً، وهذا فيما سلب صفة كثرة الاتّصاف عمّا أطلقت عليه حينئذ، وانقضت عنه، أو لم يتحقق فيه هذه الصفة بعد.

وكيف كان، فالمدار في حقيقة إطلاقها ومجازيته، إنّما هو على تحقق الصفة المذكورة حال النسبة، وإن كان يلزمها الاتصاف بالمبدأ حينئذ أيضاً، فإنّ المعنى الاضافي لا يتحقق بدون تحقق ما أضيف إليه.

ثم إنّ المعتبر في أسماء التفضيل إنما هو أكثرية الاتّصاف بالمبدأ بالنسبة إلى اتصاف الغير به حال النسبة، ولازم ذلك أيضا كصيغ المبالغة، الاتصاف بنفس المبدأ أيضا بتقريب مامرّ.

وتوضيحه: أنّ أفضيلة شيء من شيء -في وصف- يلزمها تحقق ذلك الوصف في المفضّل والمفضل عليه حال النسبة، وإلّا لم يبق موضوع للأفضلية، وعدم كفاية مجرد تحقق المبدأ في الحال المذكور في صدقها حقيقة.

وأما المعتبر في أسماء الآلة، فهو اتصاف الذات بالمبدأ بعنوان كونها آلة لإيجاده بالنسبة إلى حال النسبة.

وخلاصة 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 أولا، وإذا كان من صيغ المبالغة، فالمدار على اتصاف الذات بكثرة الاتصاف بالمبدأ بالنسبة إلى الحال

المذكور وإن خلّي عن المبدأ.

وإذا كان من اسم المكان، كما إذا كان من اسم الزمان، فالمدار على الاشتغال بالمبدأ حال النسبة، فلا يكفي حصوله قبله مع انقضائه أو بعده.

وإذا كان من أسماء الآلة فالمدار على ما عرفت[1].

حجة القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقاً وجوه:

الأوّل: ثبوت الاستعمال في كل من المضي والاستقبال، والأصل صحّته، لبطلان احتمال الاشتراك اللفظي، إمّا لأنه خلاف الأصل، أو للاتفاق على عدمه في المقام، ودوران الأمر بين المعنوي والحقيقة والمجاز هو وضعها -أي المشتقات- للقدر المشترك بينهما.

وفيه: أنّ الأصل المتصور لهذا القول في المقام، ليس إلّا أصالة عدم ملاحظة الواضع للخصوصية، وهي معارضة بأصالة عدم ملاحظته العموم، وأصالة عدم سراية الوضع إلى غير المتلبس.

والإنصاف: أنّ الأصل غير مساعد لشيء من القولين، فلا يتوهم -أيضاً- أنّ مقتضاه ثبوت الوضع لخصوص المتلبّس، بتوهم أنّ أحد الاصلين المذكورين يعارض ما تمسك به للقول الآخر ويبقى الآخر سليماً، فينهض على إثبات القول المختار، فإنّ عدم سراية الوضع لغير المتلبس لازم لعدم ملاحظة العموم؛ ومن المعلوم أن اللازم والملزوم لا يكون كلاهما مجريين للأصل، بل هو جار في الملزوم فقط، والمفروض تساقطه في المقام، لمعارضته بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية.

وتخيّل أنه بعد منع مانع من جريان الأصل في الملزوم، فهو يجري في اللاّزم، فيتم المطلوب لسلامته عن المعارض، **مدفوع:** بأن ذلك في الاصول المبنية على التعبد، وأما في التي يكون اعتبارها مبنياً على الظن كما في المقام فلا؛ إذ لا يعقل الشك في الملزوم مع الظن باللازم، مع أنه تابعه، فتأمل.

والتحقيق: أن التعويل على هذه الاصول على فرض سلامتها في غاية

---

(١) قد اعتبر بعض في اسماء الآلة شأنيّة ما اطلقت عليه للآليّة مع إعداده لذلك ، من دون اعتبار فعليّتها له، وسيجئ مافيه في طيّ التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة، فانتظر. لحرّره عفا الله عنه.

الضّعف والسقوط.

أمّا أوّلاً: فلمنع كونها مفيدة للظن الذي هو مناط اعتبارها، ولو نوعاً.

وأمّا ثانياً: فلِمنع قيام دليل على اعتبارها على تسليم إفادتها للظّن، فإنّ الدّليل عليه ليس إلا بناء العقلاء في مابينهم، ولا ريب أنّ القدر المتيقن منه إنما هو في أصالة عدم النّقل، ولا يبعد كون أصالة 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: إنّ مقتضاها 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 متأخري المتأخرين.

ففيه: أولاً: منع أصل الغلبة.

وثانياً: منع نهوض دليل على اعتبارها في المقام.

ثم إنه قد حكي عن بعض الأفاضل التمسك بالقاعدة المذكورة على إثبات الوضع للمتلبس، قال: في مقام الاستدلال على ما صار إليه بوجوه:

الأول: إنّ الأصل فيما إذا أطلق اللفظ على أمرين أو أُمور، وكان بينهما جامع قريب قد استعمل فيه وضع اللفظ بأزاء القدر الجامع دفعاً للمجاز والاشتراك (إلى أن قال): ومن الواضح، إطلاق المشتق باعتبار الماضي، والحال، والاستقبال، فيجب وضعه للمفهوم العرضي البسيط، انتهى.

مراده بالمفهوم البسيط هو مفهوم المتلبس.

وأنت خبير باشتباه الأمر عليه، لأنّ مقتضى دليله ثبوت الوضع للأعم من المتلبس في الحال، الشامل له بالنسبة إلى الماضي والاستقبال.

اللهم إلا أن يقال: باشتباه الحاكي، بأن كلام المستدل في مقام الاستدلال على نفي أخذ شيء من الأزمنة في مفهوم المشتق، وأن مراده بقوله:

(وهو المفهوم البسيط)، هو البسيط من هذه الحيثية، فيتم كونه قدراً مشتركاً بين الثلاثة، لكن مع ملاحظة المضي والحال والاستقبال، بالنسبة إلى حال النطق، بقرينة قوله: (وهو المتلبس)، إذ لا ريب أنّ مصداق المتلبس منحصر في الحال بالنسبة إلى التلبس والصدق، فيكون حاصل مراده: أنه بعد الفراغ عن إثبات كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ 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، وكبرى، كما مر.

ثم إنه قد يقال، أو قيل: بأن مقتضى القاعدة المذكورة ـ أعني الغلبة ـ وضع المشتق لخصوص حال النطق، لغلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي عند الدوران.

وفيه: ايضاً مامر صغرى، وكبرى.

هذا ما عرفت من حال الاصول الاجتهادية المبنية على الظن، وأما الاصول التعبدية، فلا موافقة لها كلية في مقام العمل لأحد من القولين، وإن أمكن دعوى غلبة موافقتها للمذهب المختار.

الثاني: تبادر الأعم.

الثالث: عدم صحة سلب المشتق عمن انقضى عنه المبدأ، وقد سبق ما يغني عن الجواب عنهما.

الرابع: أنه لو كانت في الحال خاصة. لكان إطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازاً، ومن المعلوم خلافه بالاجماع، وضرورة العرف.

وفيه: أنّ الايمان هو التصديق بالجنان، وهو لا يزول بالنّوم ونحوه، لبقائه في الخزانة قطعاً، غاية الأمر عدم الالتفات إليه، وهذا واضح.

وقد أجيب عنه ببعض الوجوه ايضاً لا طائل في ذكره.

الخامس: أنه لو لم يكن موضوعاً للأعم، لما صحّ الاستدلال بآيتي السرقة والزّنا على وجوب الحدّ على الزاني والسارق وإن انقضى عنهما المبدأ، والملازمة

ظاهرة، وبطلان التالي أظهر.

وفيه: أنّ غاية ماذكره، إنما هو لزوم إرادة الأعم بل خصوص إرادة من انقضى عنه المبدأ، وهو لا يقتضي ثبوت الوضع للأعم، وسيجيء[1] ما يتضح به الجواب عن الدليل مستقصىً فانتظر.

حجة مشترطي البقاء فيما إذا كان المبدأ مما يمكن بقاؤه دون غيره: أنّه لو اعتبر البقاء مطلقاً، لما كان للمتكلم و المخبر والماشي والمتحرك ونحوها، حقيقة، التّالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنّ مبادئها مركبة من أجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود.

وفيه: أنّ البقاء يختلف باختلاف المواد، فإنه في المبادئ الملكة، البقاء عبارة عن بقاء نفس المبدأ بالدّقة العقلية، وفي غيرها يصدق حقيقة عند العرف على مجرّد التشاغل بالمبدأ مع عدم الفراغ منه.

وكيف كان، فالتّلبس المعتبر في الأسماء المشتقّة هو المعتبر في الأفعال، فالتّلبس في كلّ اسم مشتق على نحو ما اعتبر في الفعل المتحد معه في المادة، فكما أنّ (يضرب زيد) لا يصدق حقيقة إلّا فيما إذا كان مشتغلاً ومتلبساً بالضّرب حقيقة، لا تسامحاً، فكذلك (زيد ضارب) وكما أنّ يتكلّم او يمشي يصدقان حقيقة على من لم يفرغ، ولم يعرض عن التّكلم والمشي ، فكذلك متكلم وماشي.

حجة القول: بأنّه حقيقة في الماضي إذا كان الاتّصاف أكثرياً، ويعتبر البقاء في غيره:

أنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير قرينة، كما في لفظ الكاتب، والخيّاط، والقارىء والمتعلم، وغيرها.

وفيه: أنّ الملحوظ في الأمثلة المذكورة وأمثالها إنما هو التلبس بملكات مبادئها، لانفس المبادئ، حتى يدفع بما ذكر، ولا ريب أنها لا تصدق على من انقضى عنه تلك الملكات جدّاً.

---

(١) يجيء ذلك في أوائل التنبيه الاوّل من تنبيهات المسألة. لمحرّره عفا الله عنه.

وكيف كان، فالتّصرف في تلك الأمثلة وقع في المادة لا الهيئة، ومحلّ البحث هو الثانية.

هذا، مع أنّ دليله يقتضي نقيض مدّعاه، إذ لا ريب أنه على تقدير الوضع للقدر المشترك لابد من نصب قرينة مُفهِمة لإرادة خصوص من انقضى عنه المبدأ، كما فرض التجرد عن القرينة في تلك الحال، فعدم نصب القرينة ـ حينئذ على ماقرّره ـ يقتضي الوضع لخصوص الماضي، وهو كما ترى.

حجة القول باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذة على سبيل اللزوم دون غيرها، التبادر الحاصل بملاحظة استقراء موارد الاستعمالات الجارية بين العرف، فإنّ المتبادر من مثل: الحسن والقبيح والأبيض والأسود، وأمثالها، كالنّائم والمستيقظ، هو المتلبس بتلك المبادئ في حال النسبة، فيكون إطلاقها على غيره مجازاً، بخلاف مثل القاتل والضارب والمضروب، والمهدى إليه، والممرور به، وأمثال ذلك، فإنّ المتبادر منها الأعم الشامل للماضي أيضاً، فهذان التّبادران يكشفان عن أنّ هذه الهيئات لها وضعان نوعيان بالنسبة إلى تلك الطائفتين من المواد، وان كانت الصيغة واحدة، والموضوع في أحدهما هو الأول، وفي الثاني هو الثاني.

وجوابه: قد علم مما حققنا سابقاً، من تبادر المتلبس بالمبدأ حال النسبة مطلقاً، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجية، وصحّة سلب المشتق عمن انقضى عنه المبدأ كذلك.

ولعلّ منشأ اشتباه الأمر على المستدل أنّه 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 تدعو زيداً بقولك: يا ضارب عمرو، ويا مضروب بشر، ويا قاتل بكر، ومنه قولك في مقام السؤال من احد المعصومين عليهم السلام، كنداء عليّ عليه السلام بقولك: يا قالع الباب، يا هازم الأحزاب، ويا بائتاً على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله، ومنه قولك في مقام نداء الحسين عليه السلام تنديباً: يا قتيلاً بكربلاء، ويا مسلوب العمامة والرّداء،

وهكذا، وسيجيء دفع هذا التوهّم، وبيان أنّ المستعمل فيه اللفظ في كافة تلك الأمثلة إنما هو الذات باعتبار حال التلبس.

وأمّا القول السادس: أعني إيكال كلّ لفظ من الألفاظ إلى فهم العرف. والمتبادر منه عندهم، فلم ينقل عنه فيما رأيت حجة، ولازمه التزام شخصية أوضاع المشتقات، بأن يكون كلّ هيئة من هيئاتها مع كل مادة لها وضع مستقل، وإلّا لم يعقل إيكال كلّ لفظ، ولعلّه [لا] قائل بهذا، وقد عرفت ظهور الاتفاق، بل الاتفاق على عدمه.

تنبيهات

الأوّل: قد حقّقنا وضع المشتق للمتلبّس بالمبدأ، وأنّ إطلاقه إنّما يكون حقيقة إذا كان باعتبار حال التّلبّس، فيكون إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ، كإطلاقه على من لم يتلبّس به بعد مجازاً.

لكن ربّما يستشكل بإطلاقه على من انقضى عنه المبدأ كثيراً ـ غاية الكثرة ـ بحيث يبعد كون تلك الإطلاقات بأسرها مجازيّة، كما في موارد النّداء، أي موارد وقوع المشتق منادى، وفي موارد وقوعه معرّفاً للذّات، كقولك: هذا قاتل عمرو، أو هو ضارب بكر، وأنت معطي المال، وأمثال ذلك، وفي موارد الاستفهام، كقولك: أأنت ضارب زيد؟ أو معطي عمرو درهما؟ ونحوهما، إذ لا يخفى أنّ حال النّسبة في تلك الأمثلة إنّما هو حال النّطق، مع أنّ حال التلبّس قبل ذلك، لانقضاء المبدأ عن الذّوات المطلق عليها المشتق في تلك الموارد جدّاً.

لكنّه مدفوع: بأنّ المشتق في تلك الموارد غالباً لم يطلق إلّا على المتلبّس بالمبدأ، لا المنقضي عنه المبدأ.

أمّا في موارد النّداء، فلا يخفى أنّ المقصود بالنّداء هو الشخص المتلبس بالمبدأ، لا المجرّد عنه، وأنّ اللّفظ قد أطلق عليه باعتبار حال التّلبس، إلّا أنه لمّا علم من الخارج اتّحاد هذا الشّخص المجرّد الآن عن المبدأ للمتلبّس به من قبل، الذي هو المقصود بالنّداء، فيصير هذا منشأ لتوهّم إطلاقه على هذا الشّخص الموجود الآن، فيقال: إنه أطلق على من انقضى عنه المبدأ، مثلاً قولنا: (يا قالع الباب، ويا

هازم الأحزاب)، مريدين به أمير المؤمنين عليه السلام، بمنزلة قولك: (أدعوك أيّها الذي هو قالع الباب في ذلك الزمان، وهازم الأحزاب كذلك)، بجعل الزّمان المذكور ظرفاً للنسبة، فيكون من قبيل (ضارب أمس)، فإنّ الأوصاف الواقعة مناداة تنحلّ إلى مفاد موصول صلته هذا الوصف، ويكون ذلك الوصف محمولاً على العائد لا الموصول.

نعم، لمّا كان المعتبر حضور المنادى، إذ النّداء من مقولة الخطاب مع الحاضر، فلابدّ في تلك الموارد من التّصرف بوجه آخر، ليصحّ وقوع ذلك الشّخص المتلبس بالمبدأ من قبل. المتّحد للموجود الآن منادى، بأن يفرض حاضراً، بمعنىٰ تنزيل وقت التّلبّس بمنزلة حال النّطق، فيلزمه حضور المتلبّس حينئذ حكماً، أو أن يفرض المنادي (بالكسر) نفسه حاضراً في ذلك الزّمان.

ومن هنا يكون إطلاقه في موارد النداء مع عدم تلبّس الذّات بالمبدأ بعد حقيقة أيضاً، فيما إذا كان تلبّسها به بعد مقطوعاً به، كقولنا: (يا قائماً بالقسط، ويا حاكماً بين العباد، ويا شديد العقاب)، وأمثال ذلك مريدين بها الله تعالىٰ، مع أنّه تعالى، الآن ليس متلبّساً بتلك المبادئ، مع أنّ إطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجاز اتّفاقاً.

فان الوجه في ذلك أيضاً، أن نفرضه سبحانه تعالى باعتبار اتّصافه بتلك الأوصاف في يوم القيامة مغايراً له سبحانه تعالىٰ باعتبار عدم اتّصافه بها بعد، فندعوه تعالى بالاعتبار الأوّل، فيكون المقصود بالنّداء والمراد باللّفظ، هو القائم بالقسط في ذلك الزمان، لا الآن، فيكون إطلاقه باعتبار حال التلبّس، ولأجل ذلك يطلق الاسماء الجوامد في موارد النّداء وغيرها، مع أنّ الشخص لا يصدق عليه الآن هذا الاسم حقيقة، كقولك: (هذه زوجة زيد، أو زوجة عمرو) بعد طلاقها مع أنّ الأسماء الجوامد لاخلاف فيها ظاهراً في اعتبار حصول الوصف العنواني لما يطلق عليه بالنسبة إلى حال النسبة.

وأمّا في موارد وقوعه مُعرّفاً: فالأمر فيها أوضح، فإنّه باعتبار قيامه بالذّات الحاضرة بالنسبة إلى الماضي جعل معرّفا لها الآن، باعتبار اتّحاد هذه الذّات الآن

لها في الماضي، فقولك: (هذا ضارب زيد) بمنزلة (هذا هو ضارب زيد أمس) بجعل أمس ظَرفاً للنّسبة، فأنت فرضت هذه الذّات المشار إليها ذاتين متغايرتين بالاعتبار، إحداهما محمولة على الأُخرى فإنّ المحمول هي الذّات المتلبّسة بالمبدأ أمس، والموضوع هي الحاضرة، حملت الأُولى على الثانية لاتّحادها معها، فصارت معرّفة لها لذلك فيكون معنىٰ المثال المذكور بالفارسية (اين آنست كه زننده زيد بود).

وأمّا في موارد الاستفهام: فالأمر أجلىٰ من سابقه، فإنّ السّائل بعد ما فرض شخصاً متلبّساً بالمبدأ في الزّمان الماضي، يسأل عن اتّحاد هذه الذّات الحاضرة مع تلك، فقولك: (أأنت ضارب زيد) معناه بالفارسية (آيا تو آنكسى كه زننده زيد بود پيش؟).

وكيف كان، فالمشتقّ في موارد التّعريف والاستفهام، مع انقضاء المبدأ حال الإطلاق لم يطلق إلّا على المتلبّس، إلّا أنّه جعل المتلبِّس معرِّفاً للمجرّد عن المبدأ في الأُولى، ومسؤولاً عن اتّحاده معه في الثانية، فلذا قد يقع معرِّفاً له، أو مسؤولاً عن الاتّحاد معه، فيما إذا لم يتلبس به بعد، إذا كان تلبّس هذه الذّات بعد مقطوعاً به في الأوّل، وتلبّس ذات ما مردّدة بين هذه الذّات وغيرها في الثّاني، مع أنّ إطلاقه على من لم يتلبّس بعد مجاز اتفاقاً، كما عرفت وسمعت مراراً.

وأمّا في موارد النّداء: فالغالب إطلاقه على المتلبّس على الوجه الذي قرّرناه، ولا ضير في إطلاقه في بعض الموارد على غير المتلبّس، بعلاقة ماكان، فيما إذا كان قد انقضى عنه المبدأ، أو بعلاقة الأَوْل أو المشارفة، فيما إذا لم يتلبّس بعد، لقلّة مورده، فلا يلزم منه الاستبعاد المذكور.

مع أنّه يمكن أيضا تصوير إطلاقه على غير المتلبّس على وجه الحقيقة بنحو آخر، بحيث لا يلزم منه المجازيّة في اللّغة، وهو أن يُدّعى كون المنقضي عنه المبدأ، أو الذي لم يتلبّس به بعد متلبساً به الآن، فيطلق عليه المشتق بعد هذا التّصرف، فيكون التجوّز حينئذ عقليّاً، وهذا هو معنى المجازية في التلبّس فقط.

وبالجملة: نحن لا ندّعي كون الإطلاق على الوجوه المذكورة موافقاً

للظّاهر، بل نسلم كونه مخالفاً له من الوجوه الأُخرى فإنّ فرض ذات واحدة اثنتين، أو ادّعاء فردّية ما ليس بفرد، مخالف للظّاهر يقيناً، وإن لم يكن مخالفاً لظاهر المشتقّ، إلّا أنّ القرينة قائمة في الموارد المذكورة، في بعضها غالباً، كما في موارد النّداء، وفي بعضها دائماً، كما في الأخيرتين على ارتكاب نوع من وجوه خلاف الظّاهر، موجب لحقيقة إطلاق المشتق بعده، فافهم.

الثّاني: بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ حال تلبّسه به بالتّقريب الّذي تقدّم، فلابدّ من حمله عليه في كلّ مورد لم يقم قرينة لفظيّة أو عقليّة على خلافه، كما في الحكم بوجوب قتل القاتل، أو إقامة الحدّ على السّارق والزّاني، ونحوهما ممّا لا يمكن ترتّب الحكم عليه حال قيام المبدأ بالذّات، من جهة عدم استقرار المبدأ بها بقدر فعل القتل أو الحدّ قطعاً، فإنّ القاتل قبل تحقّق القتل منه ولو كان مشتغِلاً بالجزء الأخير من مقدّماته لا يكون قاتلاً قطعاً، وبعد تحقّق هذا الجزء الأخير، فلا ريب في تحقّقه معه، ولا ريب في انقضائه حينئذ بمجرّد تحقّقه، فلا يبقى لموضوع الحدّ أو القتل، لو علّقا على قيام المبدأ بالقاتل والسّارق وجود، فلا يمكن امتثال هذا الحكم، فحينئذ فالعقل حاكم بكون المراد خلاف الظاهر يقيناً، وإلّا لغا الحكم، فلذا يتمسّكون بآيتي الزّنا، والسّرقة على وجوب الحدّ على من انقضى عنه الزّنا والسّرقة.

وكيف كان، فهذا ممّا لا إشكال فيه وإنّما الكلام في كيفية الاستعمال، وأنه هل وقع التّصرف في المادة في هذه الموارد، أو الهيئة، وهذا وإن لم يكن فيه فائدة مهمة، إلّا أنّه لابأس به والتّعرض له في الجملة:

فنقول: قد قيل أو يقال: إنّ التّصرف فيها في المادّة، لا الهيئة، بمعنى أنّها عارضة عليها بعد تقييدها بالزّمان الماضي، فيقال: إنّ المراد بالقاتل مثلاً إذا أطلق على من انقضى عنه المبدأ، كما في الآية هو المتلبّس الآن بالقتل الواقع أمس، فلا يلزم مجاز في الهيئة.

لكن فيه ما لا يخفى من الرّكاكة كما أشير إليه آنفاً.

ويمكن أن يقال: إنّ إرادة المعنى من اللفظ شيء، والحكم على هذا

المعنى شيء آخر، فيمكن أن يراد من الزّاني والقاتل ـ مثلاً ـ معناهما الحقيقي، وهو الموصوف بهما، ويحكم عليه بوجوب الحدّ، أو القتل مع تقييد ظرف الامتثال بحال انقضاء المبدأ.

لكن فيه: أنّه مستلزم للتّكليف بغير المقدور، وموجب لإعادة ماهو المحذور، ضرورة عدم إمكان هذا المعنى بعد انقضاء المبدأ، إذ المفروض قوامه بقيام المبدأ، فكيف يعقل بقاؤه بعد انقضائه.

والّذي يقتضيه التحقيق: أن يوجّه إطلاق المشتق في المفروض، بحيث لا يستلزم المحذور المذكور، بأنّه مستعمل في المتلبّس بالمبدأ حال تلبّسه به، لكن الحكم لم يتعلّق بالذّات المطلق هو عليها بهذا العنوان، حتى يكون الموضوع حقيقة هو هذا العنوان، فيعود المحذور، بل علّق على الذّات بشرط حصول الاتّصاف لها بالعنوان المذكور، مع عدم اعتبار بقاء الاتّصاف، فيكون موضوع الحكم هو الذّات لا العنوان، أو هي مقيدة به، ويكون النّكتة في تعليق الحكم على العنوان المذكور في الظّاهر، مع أنّ موضوعه هي الذّات واقعاً، تعريف الذّات الّتي هي موضوع لهذا الحكم بهذا العنوان، مع التّنبيه على مدخلّية هذا العنوان في ثبوت الحكم المذكور ولو بنحو السّببيّة في الوجود، فإنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بسببيّة هذا الوصف وجوداً لا محالة[1]. وإنّما الخلاف في أنّه يفيد السببيّة في جانب العدم، بأن

---

(١) ومن هنا ظهر جواب آخر عن القائلين بكون المشتق حقيقة في الأعم من حال التلبّس الشامل للماضي في احتجاجهم، بأنّه لولا ذلك لما صحّ التمسّك بآيتي الزنا والسرقة على وجوب الحدّ على من انقضى عنه المبدأ.

وملخّص الجواب أن هذا يرد على تقدير كون العنوان قيداً لموضوع الحكم وواسطة في العروض، والأمر ليس كذلك، فانّ العنوان علة الثبوت والمفروض إنما هو الذّات باقية بعد زوال العنوان.

وقد يقرّر هذا الاستدلال بنحو آخر، وهو أنّه لولا ذلك لما صحّ الاستدلال بالآيتين على وجوب حدّ الزاني والسارق مطلقا، لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع إلى من تلبّس بالزنا والسرقة حال نزول الآية، فلا يندرج غيرهم فيها، والتالي باطل، وهذا التقريب مبنيّ على حمل المشتق في الآيتين على حال النطق.

والجواب عنه اوّلاً: أنّ المراد بالمشتق إذا وقع محكوماً عليه كما في الآيتين المتلبّس بالمبدأ مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنة، فيعم الأفراد المتحققة في الماضي والحال والمقدّرة.

وثانياً: أنّ ذلك لو تمّ لدلّ على بطلان الوضع باعتبار حال النطق، ولا يلزم منه الوضع للأعم، لثبوت الواسطة، وهي ما اخترنا من وضعه باعتبار حال التلبّس.

←

يفيد انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف أولا.

وإيراد ما هو شرط للحكم واقعاً بصورة موضوع الحكم وعنوانه شائع كشيوع عكسه، وهو إيراد ما هو موضوع وعنوان للحكم واقعاً بصورة الشرط، وهذا هو الشّرط الذي يقال: إنّه لتحقيق الموضوع، فيحكمون بعدم المفهوم له لذلك، فعلى هذا، يصير معنىٰ قوله تعالى (الزّانية والزّاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما...)[1] -والله أعلم- أنّه إن زنت امرأة أو زنىٰ رجل فاجلدوهما، ولا ريب أنّ هذين الموضوعين، أعني الرّجل والمرأة باقيان بعد انقضاء المبدأ عنهما.

لكن لا يخفى أنّ هذا التّوجيه كسابقَيه إنّما يوجب إطلاق المشتق على الحقيقة، وعدم خلاف ظاهر في هيئته، لكن لابدّ من التزام خلاف الظّاهر بوجه آخر، فإنّ ظاهر تعليق الحكم على شيء، كون ذلك الشيء هو الموضوع لهذا الحكم على ماهما عليه من الإطلاق والتقييد، فإرادة تعليقه على غيره واقعاً -كما في التّوجيه الأخير- أو تقييده واقعاً، مع أنّه مطلق في الظّاهر -كما في الأول- أو تقييد الحكم في الواقع مع أنّه مطلق في الظّاهر، كلّها خلاف الظّاهر، فلذا نفينا الفائدة من التعرّض له.

ثم إنّه ربما يتصرّف في الموارد المذكورة في الهيئة، كما في مجاز المشارفة، فيقال: (زيد غريق) مع أنّه بعد لم يغرق، فيستعمل اللّفظ ويراد به غير المتلبّس لإشرافه على التلبّس، وكما في صورة استعماله فيمن لم يتلبّس بعد بالمبدأ بعلاقة الأوْل إلى التلبّس.

والفرق بينهما أنّ العلاقة في الثاني إنما هي بحسب قرب الزّمان، وفي الأوّل بملاحظة الذّات نفسها، بمعنى أنّه يلاحظ الذّات اثنتين باعتبار حالتين، فيستعمل

← وثالثاً: أنّ الاستدلال بالآيتين على ثبوت الحكم لمطلق الزّاني والسارق [يتوقف] على وضع اللفظ للأعم، لجواز أن يكون نظرهم في ذلك إلى اثبات الحكم لمن تلبّس بالمبدأ حال نزول الآيتين بهما ولغيرهم بأصالة الاشتراك في الحكم المجمع عليه، كما هو الشأن في استدلالهم بمطلق الخطابات الشفاهيّة على ثبوت الحكم لعامّة المكلّفين.

ورابعاً: أنّ هذا على فرض تماميّته يدلّ على إرادة الأعم من الايتين، وهي تستلزم وضع اللّفظ له، لكونها أعمّ من الحقيقة. لمحرّره عفا الله عنه.

(١) النّور ٢.

اللفظ في إحداهما لمشابهتها بالاخرىٰ، كما في قوله تعالى (إنّي أراني أعصر خمراً)[1] وكما إذا استعمل في غير المتلبّس بعلاقة ماكان، والعلاقة فيه أيضاً إنما هي بملاحظة الذّات على نحو ماعرفت.

هذا كلّه إذا لم يكن على وجه الادّعاء والتّنزيل، وإلّا فلا يكون مجازاً في الكلمة، كما لا يخفى.

والظّاهر أنّ أكثر الاستعمالات العرفيّة الغير المنطبقة على المشتقّات من حيث أوضاعها النّوعية في الظّاهر، إمّا لانقضاء المبدأ عما أطلقت عليه، أو عدم تلبّسه به بعد بالنّسبة إلى حال النّسبة مبنيّة:

إمّا على وجه جُعِلَ المشتق معرّفا لهذه الذّات المجردة عن المبدأ باعتبار ثبوته لها من قبل، أو بعد ذلك، مع تيقّن ثبوته لها، مع إطلاقه على الذّات المتلبّسة به حال النسبة، وجعله لاتّحادها مع هذه الذّات معرّفاً لتلك.

وهذا على قسمين بحسب الموارد:

أحدهما: أن يراد به تعريف الذّات من حيث هي، من غير اعتبار كونها محكوماً عليها بحكم، كما مرّ أمثلته في التّنبيه السّابق كقولك (هذا ضارب زيد، أو هو قاتل عمرو).

وثانيهما: أن يراد به تعريف الذّات باعتبار كونها محكوماً عليها بحكم، كما تقول: (جاءني ضارب زيد) مريداً به المتلبّس بالضّرب قبل، المتّحد لهذا الجائي من حيث الذّات، فتجعله بذلك الاعتبار معرّفاً لهذه الذّات المحكوم عليها بالمجيء، أو تقول: (إضرب قاتل عمرو) قاصداً ضرب الذّات الموجودة الآن المنقضي عنها القتل، لكن علّقت الحكم على هذا العنوان في الظّاهر مريداً به المتلبّس به حال تلبّسه به لنكتة التّعريف، أي تعريف الذّات المحكوم عليها الآن بالضّرب، أو لنكتة الإشعار بمدخليّة هذا العنوان لوجوب الضّرب أيضاً، إذا كان سبب أمرك بضربه كونه قاتلاً لعمرو، كما وجّهنا الآية المتقدمة به، كما عرفت.

ومثل ذلك يجري في المنادى أيضاً، سيّما في موارد النّدب كقولك (يا

---

(١) يوسف: ٣٦.

معطي الفقراء) مريداً بالنّداء حقيقة هذا الشّخص المنقضي عنه الإعطاء حال النّداء، وإنّما ناديته بهذا العنوان تنبيهاً على أنّه هو الّذي كان يعطي الفقراء، والآن صار فقيراً مثلاً، مع إرادة الذات المتلبّسة بالإعطاء في ذلك الزّمان من هذا الوصف، وجعله بهذا الاعتبار معرّفاً لمن تدعوه، لاتّحاده مع تلك الذّات المتلبّسة بما ذكر في ذلك الزّمان.

وإمّا علىٰ التّنزيل والادّعاء.

وإمّا علىٰ تصرّفٍ في المادّة، كما في موارد استعمالها في ملكات مبادئها، كالكاتب، والشّاعر والفقيه، وأمثالها ممّا يراد بها التّلبّس بملكة المبدأ، لا بنفسه، أو فيمن أخذ مبادِئَها حرفة، وصنعة، كالبنّاء والنسّاج والكاتب، وأمثالها، إذا أطلقت على هذا الوجه، وكما في استعمال البقّال والتمّار، وأمثالها من المشتقات المأخوذة من أسماء الذّوات في مزاولة مع البقل والتّمر، إلىٰ غير ذلك مما يعرف وجوه التّصرف فيها حسب موارد استعمالها، فإنّ أسماء الآلة إذا أطلقت ولم يرد بها المتلبّس بالآليّة حال النسبة، كالمقراض لغير المتلبس بآليّة القرض حال النسبة، فلابدّ أن يكون التّصرف فيها بنحو آخر، كأن يقال: إنّها مستعملة فيما له شأنيّة الآلية مع إعداده لذلك أو بدونه.

وقد جعل بعض المتأخرين المدار في صدق أسماء الآلة حقيقة على شأنية الآليّة مع الإعداد لها، بمعنى أنّه جعل معناها المتلبّس بشأنيّة كونه آلة لإيجاد المبدأ مع كونه مُعَدّاً للآليّة، فيعتبر في صدقها حقيقة على ما أطلقت عليه من تحقّق هذين الشّأنية، والإعداد فيه حال النسبة، وعلى هذا فإطلاقها على هذا الوجه ليس من وجوه التّصرف فيها، وإنّما يكون من ذلك -بناء على ما اخترنا- من أنّ المعتبر فيها التلبّس بالآليّة فعلاً[1].

لكن هذا القول ليس بجيّد، كما لا يخفى؛ إذ ليس المتبادر من نفس تلك

---

(١) وعلى ما اخترنا من اعتبار التلبّس في أسماء الآلة بالآليّة حال النسبة، فلا يصدق على ماله شأنية ذلك مع عدم تلبّسه به حينئذٍ، ويصدق عليه على القول الآخر، وأمّا بالنسبة إلى مالا يكون له الصّلاحيّة لذلك حال النسبة، كاطلاق الميزان مثلاً على قطع منتشرة من الخشب والحديد مع كونها ميزاناً قبل، او سيصير ميزاناً، فالاطلاق مجازيّ على القولين، لمحرّره عفا الله عنه.

الهيئات عرفاً، مع قطع النّظر عن خصوص بعض الموارد، إلّا المتلبّس بآليّة إيجاد المبدأ حال النّسبة، فيكشف ذلك أنّ المعتبر في وضعها لغة ذلك، فحينئذ لو كان مفاد تلك الهيئات في بعض الموارد غير منطبق على ذلك، فهو إمّا لأجل قرينة متحقّقة في خصوص المورد، وإمّا لأجل حدوث نقل ووضع طارٍ بسبب غلبة استعمال العرف لها في المورد الخاصّ في المعنى المخالف لما ذكرنا، كما هو ليس ببعيد فيها بالنسبة إلى مادّة الوزن، والثقل، والثّقب والنّشر، كالميزان والمثقال والمثقب والمنشار، فإنّ المتبادر منها عرفاً هو ما يصلح لآليّة إيجاد هذه المبادئ مع كونه مُعَدّاً لذلك وإن لم يتلبّس بالآليّة فعلاً.

والكاشف عن كون هذا التّبادر من نفس اللّفظ عدم صحّة سلب تلك الألفاظ عما له شأنيّة الآلية مع إعداده لها، وان لم يكن متلبّساً بها حال النسبة، وصحة سلبها عما له شأنية ذلك مع عدم اعداده له، بل الظّاهر منها كما يظهر للمتأمّل هي الذّوات المعدّة لما ذكر، من دون التفات إلى عنوان كونها آلات، فإنّ المتبادر منها، ما يعبّر عنه بالفارسية بـ (ترازو، ومَتّه، وأرّه) فهي على هذا كأسماء الجوامد الموضوعة للذّوات، فيخرج عن كونها أوصافاً بالمرّة، فإنّ الدّال حينئذ هو أمر واحد، وهو المركّب من الهيئة والمادّة المخصوصة، فيكون وضعها حينئذ شخصيّاً.

ولعلّ منشأ تخيّل البعض ملاحظة بعض الأمثلة الخاصة المقرونة بالقرائن المفيدة لما زعم، أو المنقولة إليه.

وكيف كان، فقد عرفت وجه التّصرف في أسماء الآلة بناءً على المذهب المختار فيها.

ويقرب منه وجه التّصرف في أسماء المكان، فإنّه أيضاً إطلاقها على غير المتلبّس بظرفيّة المبدأ حال النسبة باعتبار صلاحية الظّرفية لذلك.

وكيف ماكان، فإن شئت توضيح الكلام فيما ذكرنا فنقول:

إنّه لا ريب أنّ مبادئ المشتقّات مختلفة، فقد يكون المبدأ فيها وصفاً، كالأبيض والأسود ونحوهما، وقد يكون قولاً كالمتكلّم والمخبِر، وقد يكون فعلاً

صدورياً متعدّياً إلى الغير، كالضّارب والنّاصر والقاتل ونحوها، وقد يكون ثبوتياً غير متعدٍّ إلى الغير، كالقائم والقاعد والمضطجع، والمستلقي ونحوها، ويعبّر عن الجميع بالحال، وقد يكون ملكة، كالعادل والمجتهد ونحوهما، إذا أريد التلبّس بملكة الاقتدار على مبادئها، وقد يكون حرفة وصنعة على أنحاء خاصّة، كالبنّاء والكاتب والنسّاج، ونحوها من المشتقّات المأخوذة من المصادر من أسماء الفاعلين، وصيغ المبالغة، إذا أريد بالأُولىٰ التلبّس بمبادئها بعنوان أخذها حرفة، وبالثّانية التلبّس بمبادئها بعنوان كثرة أخذها حرفة، لا مجرد التلبّس بأخذها حرفة لا بشرط، وإلّا فيلزم التّصرف في الهيئة المفيدة لكثرة التلبس، لكونها حينئذ لمجرّد الوصف، كما هو الغالب في استعمال أسماء الحرف الّتي على هذا الوزن عرفاً، سواء كانت مأخوذة من المصادر كالنّسّاج والبنّاء، حيث إنّ الغالب استعمالها فيمن تلبّس بأخذ مبادئها حرفة من دون اعتبار الكثرة، أو من اسماء الذّوات كالبقّال والعطّار والترّاب والزبّال، حيث إنّ الغالب عرفاً في استعمالها أيضاً إرادة التّلبّس بأخذ بيع تلك الذّوات، أو نقلها حرفة، بل الظّاهر هجر تلك الهيئة، أعني زنة فعّال عرفاً عن معناها الأصلي، ونقلها إلىٰ مجرّد المعنىٰ الوصفيّ المجرد عن الكثرة، فيما إذا أريد بالمبدأ الحرفة، مصدراً كان، أو اسم ذات، كما لا يبعد دعوىٰ طروء الوضع عليها عرفاً بواسطة غلبة الاستعمال للتلبّس بأخذ المبدأ حرفة فيما إذا كان المبدأ من أسماء الذّوات، بحيث يكون استعمالها حينئذ في التلبس على وجه الحال، بأن يراد التلبس ببيع هذه الذّوات مجازاً محتاجاً في الانفهام إلى القرينة الصارفة.

ولا يبعد دعوى ذلك أيضاً في بعض أمثلتها المأخوذة من المصادر، كالنسّاج والبنّاء والخرّاط والغسّال ونحوها.

وكيف كان، فكلامنا الآن مع الغضّ عن ذلك كلّه، فتامّل[1] أو من

---

(١) وجه التأمّل أنّه يمكن نقل المادة في الصورتين في ضمن تلك الهيئة إلى الحرفة، لغلبة استعمالها فيها في ضمن الهيئة، فالهيئة على ما استظهرنا إنما هي منقولة إلى مجرد التلبّس بالمبدأ الى التلبّس بمعنى خاص.

هذا مع إمكان نقل المجموع من الهيئة والمادّة الى التلبّس بمعنى خاصّ، فتأمل لحرّره عفا الله عنه.

أسماء الذّوات[١]، كا للّابن والتّامر، ونحوهما من أسماء الفاعلين المأخوذة منها، وكالبقّال والعطّار، ونحوهما ممّا مرّ من صيغ المبالغة المأخوذة منها إذا أريد بها كلّها، التلبّس بأخذ بيع تلك الأعيان حرفة، وقد عرفت ما في الثانية.

وأمّا الأُولى، أعني أسماء الفاعلين المأخوذة من أسماء الذّوات، فلا تصرّف من العرف في هيئتها أصلاً، والغالب استعمالها في التلبّس الحالي، أعني إرادة مجرّد التلبّس مع تلك الأعيان، وهذا هو الظّاهر المتبادر منها عرفاً، فيكون أخذ مبادئها حرفة خلاف الظاهر المحتاج إلى القرينة الصّارفة عما ذكر، لكنّه لا يوجب التّصرف في الهيئة، فإنّها لمجرّد التلبّس بالمبدأ بمعناه ولو مجازاً، وهذا باق على جميع التّقادير.

وقد يجتمع في المبدأ الواحد الوجوه الثلاثة، أعني الحال والملكة والحرفة، بمعنى أنّه يصلح لإرادة التلبّس بكل واحد من تلك الوجوه، كما في الكاتب والقارئ والمدرّس وأمثالها، أو الاثنان منها، كما في العالم والفقيه والمجتهد ونحوها، لصلاحيّتها لإرادة التلبّس الحالي، والتلبّس بملكة الاقتدار على مبادئها، ومن المعلوم عدم التّصرف في الهيئة من جهة أحد الوجوه الثّلاثة[٢] في جميع الصّور.

أمّا في صورة إرادة التلبّس الحالي فواضح، إذا كان المبدأ من المصادر، وأمّا إذا كان المبدأ من أسماء الذّوات فالتّصرف أنّما وقع في المبدأ من حيث إخراجه عن معناه الأصلي وهو الذّات إلى غيره، وهو الفعل المتعلّق بالذّات المناسب لتعلّقه بها، كالبيع، بل يمكن عدم التزام التّصرف في المادّة أيضاً، بتقريب ما يقال: في مثل قوله تعالى (حرّمت عليكم أُمّهاتكم)[٣] فإنّ الأمّ فيه في معناه الأصلي، وكذا الحرمة، إلّا أنّه تجوّز في أمر عقلي، وهو نسبة

---

(١) قولنا (او من اسماء الذوات) عطف على قولنا المذكور سابقا، اعنى من المصادر في قولنا: (من المشتقّات المأخوذة من المصادر من اسماء الفاعلين او صيغ المبالغة)، لمحرّره عفا الله عنه.

(٢) بمعنى أن شيئا منها لا يستلزم التصرّف في الهيئة، بان يكون التصرّف مسبّباً عنه وإن امكن التصرّف فيها بواسطة امر خارجيّ، كنقلها الى غير معناها الاصلي بواسطة غلبة الاستعمال في هذا الغير، كما مرت الاشارة اليه في بعض الأمثلة، لمحرّره عفا الله عنه.

(٣) النساء: ٢٣.

الحرمة إلى الأمّ التي هي من الذّوات، فلا مجاز في الكلمة، أصلاً، وأمّا تفهيم المقصود الواقعي، وهو حرمة وطء الامّهات، فالتعويل فيه على القرينة العقلية الدّالة على امتناع إرادة حرمة الذّوات نفسها، بضميمة ظهور الوطء من بين الأفعال المتعلّقة بها، وتكون الأُولىٰ صارفة، والثّانية معيّنة، فأريد من كلّ واحد من الطّرفين معناه الأصلّي، وأريد الدّلالة على المقصود بالقرينة.

فعلى هذا يقال فيما نحن فيه أيضاً: إنّ الهيئة لإفادة التلبّس بمعروضها، وأريد بها هذا المعنى، والمبدأ للذّات، وأريد به هذه، لكنّ التعويل في تفهيم المقصود ـ وهو التلبّس بالفعل المتعلّق بالذّات ـ على العقل، حيث إنّه لا يصحّ الاتّصاف بنفس الذّات، بمعنىٰ أنّه مستحيل عقلاً، فيكشف ذلك عن التّجوز في النسبة الضّمنية بين الهيئة ـ والمادة، وأنّ المراد غير إرادة التلبس بنفس [المادة][1] فيكون هذا بضميمة ظهور البيع، لكونه متعلّقاً لمفاد الهيئة بالنسبة إلى سائر الأفعال دالاً على المراد، فلا مجاز لغة في شيء من المادّة والهيئة أصلاً، بل هو عقليّ فحسب، كما في الآية، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ التّجوز ثمة وقع في النسبة التّامة بين الموضوع والمحمول، وهنا وقع في النّسبة النّاقصة الضمنيّة الحاصلة بين الهيئة والمادّة.

هذا كلّه إذا أريد بالمشتق التلبّس الحالي.

وأمّا إذا أريد به التّلبّس بالمبدأ باعتبار الملكة أو الحرفة، فلا يلزم أيضاً في الهيئة تصرّف أصلاً، وإن كان، فهو في المادّة، فإنّه إن أريد بها الملكة فالهيئة لإفادة التلبّس بها، أو الحرفة فكذلك، فلم يخرج عما يقتضيه وضعها الأصليّ.

ثم إنّ المبدأ إذا أُريد به الحال، فقد عرفت أنّه لامجازيّة فيه حينئذ مطلقاً، من حيث اللّغة، وإنّما كان يلزم التّجوز العقلي في بعض الموارد، وهو ما إذا كان من أسماء الذّوات.

وأمّا إذا كان للملكة أو الحرفة، فلا إشكال في مجازيته لغة بالنّظر إلى معناه الأصلي.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

لكنّه قد يُدّعىٰ طروء الوضع من العرف عليه بواسطة غلبة الاستعمالات بالنسبة إلى الحرفة أيضاً، مع بقاء معناه الأصلي، فيكون في العرف مشتركاً لفظاً بينهما، بل قد يُدّعىٰ هجره عن المعنىٰ الأصليّ إلى خصوص الحرفة في أسماء الحِرَف الّتي على وزن فعّال، كنسّاج وتمّار وبقّال، وغيرها.

والحقّ عدم عروض الوضع الجديد له مطلقاً[1]، فيما إذا كان المبدأ في ضمن غير فعّال من هيئات المشتق.

نعم قد يتعدّىٰ في بعض الأمثلة دعوىٰ إجماله حينئذ عرفاً، لغلبة استعماله في غير الحال، الموجبة للتوقف والإجمال، فيكون مجازاً مشهوراً.

وأمّا إذا كان في ضمن هيئة فعّال، فالظّاهر هجره عرفاً عن المعنىٰ الأصليّ إلى الحرفة، بحيث يظهر منه هذه عند الإطلاق، ويحتاج انفهمام معناه الأصليّ، وهو الحال، إلى القرينة الصّارفة عن ذلك مطلقاً، بالنسبة إلى المصادر وأسماء الذّوات، لكن لا مطلقاً، بل فيما يطلق على الحرفة غالباً، كالنسّاج والبنّاء والبقّال والعطّار، لا مثل القتّال والأكّال والسيّار ونحوها، لعدم غلبة استعمالها فيما ذكر، بل الغالب إرادة المعنى الحالي، ومن المعلوم أيضاً عدم التصرّف في هيئة فعّال، الموضوعة للمبالغة في تلك الأمثلة.

وكما في صِيغ المبالغة[2]، المأخوذة من أسماء الذّوات مطلقاً، فإنّ الغالب إرادة الحرفة منها مع ما عرفت بالنسبة إلى الهيئة فيها أيضاً.

والدليل على ذلك التّبادر من تلك المواد عند الإطلاق، وصحّة سلب تلك الصّيغ حينئذ عمّن تلبّس بالمبدأ بمعناه الحالي، فإنّه يصحّ أنْ يقال لمن تلبّس بفعل النّسج مثلاً. أو بيع التّمر، من دون أخذهما حرفة: إنّه ليس بنسّاج، أو تمّار، ولا يصحّ أنْ يقال: إنّه ليس بناسج، وتامر.

---

(١) اي سواء كان بطريق الاشتراك او النقل، وسواء كان المبدأ من أسماء الذوات او المصادر، لحرّره عفا الله عنه.

(٢) وكيفيّة نقل تلك الألفاظ إلى ما ذكر: أنّ العرف أطلقوها على من تكرّر منه صدور المبدأ وتلبّس به في أغلب الأحوال، فمن اتخذ الفعل حرفة وصنعة إلى حدٍّ استغنى ذلك عن القرينة، صارت حقائق عرفيّة فيما قلنا. لحرّره عفا الله عنه.

وأما عدم ثبوت طروء الوضع عرفاً لغير ما ذكر بالنسبة إلى غير الحال من الملكة والحرفة، فلأنّه لو ثبت، فهو إما بطريق الهجر والنقل، وإما بطريق الاشتراك اللفظي، كما قيل.

والأول مفقود في المقام، فإنّ لازمه تبادر غير الحال، بحيث يتوقف انفهام الحال على القرينة، وليس كذلك في المقام، فإنّه إما مجمل بالنّسبة إلى الحال وغيره، كما هو كذلك في كثير من الأمثلة، وإمّا ظاهر في الحال، كما في بعض أمثلته الأُخرى، فانتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم.

والثاني باطل في نفسه لما حققنا في محله -في مسألة المجاز المشهور- أنه لا يمكن الاشتراك بواسطة غلبة الاستعمال، فإنّ اللّفظ مالم يهجر عن معناه الأصلي -بغلبة الاستعمال- لا يعقل اختصاصه بالمعنىٰ الثاني أيضاً، فراجع.

هذا مضافاً إلى تبادر الحال في بعض الأمثلة.

نعم لا يبعد دعوى النقل في مثل: العادل والمجتهد -في عرف المتشرعة- الى الملكة، لكنّ الكلام في ثبوته بالنّظر إلى العرف العام.

احتجّ مدّعي الاشتراك [1][2]، بأنّه اذا قيل: (رأيت كاتباً، ولقيت قارئاً)، يتوقّف العرف في المراد، وينتظرون القرينة لتعيين المراد من الحال والحرفة، فيكشف ذلك عن اشتراك المبدأ فيهما، وفي أمثالهما عرفاً بين الحال والحرفة.

وفيه -مضافاً إلى ما عرفت- ان التّوقف والاجمال لا يصلح لأن يكون علامة للاشتراك، لكونه أعمّ منه، لوجوده في المجاز المشهور ايضاً، والعلامة لابد أن تكون مساوية للمدلول، أو الأخص، فلذا لم يعدّه أحد من علائم الاشتراك.

---

(١) مدعي الاشتراك حسبما نسبه المحرّر 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 الجامعين المتفنّنين، أخذ العلم عن جماعة من الأعاظم كالمولى أسدالله البروجردي الملقّب بحجة الإسلام وشريف العلماء المازندراني... وله آثار منها [مصابيح الاصول] كتب المجلّد الأوّل منه تلميذ المصنّف الشيخ عبدالحسين البرسي عن خطّ أستاذه، وكتب عليه ما سمعه من الدروس في [١٢٧٣] وله أيضاً الادعية المتفرّقة...

(٢) مصابيح الاصول.

نعم لو استدل بتبادر كلّ من المعنيين من اللفظ، بمعنى تصوّرهما من نفس اللفظ عند الاطلاق مع التوقّف في أنّ أيّهما المراد، حيث إنه يجوز إرادة أكثر من معنى، لاتّجه الاستدلال، لكنّ الواقع ليس كذلك.

هذا، ثم إنّ الظاهر أنّه لم يقع الخلاف من أحد في مجازيّة المبدأ الصّالح لإرادة الملكة فيها في العرف أيضاً، وانّما اختلفوا في ثبوت الوضع بالنّسبة إلى الحرفة فيما يصلح لإرادتها وعدمه اشتراكاً أو نقلاً، فيكون إطلاق المبدأ على الملكة في نحو كاتب وقارئ مجازاً قطعاً، إذا أريدت الملكة من نفس اللّفظ، لعدم ثبوت الوضع لها بوجه، مضافاً إلى تبادر الغير.

لكنّ الظّاهر بناء الإطلاق في صورة حصول الملكة، دون الحال على تنزيل من له ملكة التلبّس بالمبدأ منزلة المتلبس به فعلاً، وإرادة الحال من المبدأ بهذا الاعتبار، فيلزم التجوّز بحسب العقل دون اللغة.

وكيف كان، فالنسبة بين الحال وبين كل من الملكة والحرفة، كالنّسبة بين الأخيرتين، هي العموم من وجه.

والأمر واضح بالنّسبة إلى الحال وغيرها.

وأما الأخيرتان، فمحلّ الافتراق فيهما من جانب الملكة، الاجتهاد والعدالة، ومن جانب الحرفة مالا يحتاج في حصوله إلى تحصيل ملكة، مثل بيع التّمر والخبز ونحوهما. ومورد الاجتماع فيهما الحرفة التي يحتاج تحصيلها إلى صرف العمر في مدة طويلة لتحصيل قوة يقتدر بها على الفعل، كالخياطة والحياكة والصّباغة ونحوها.

ثم إنّ مورد الخلاف في المسألة[1] يعمّ جميع الأقسام، كما أشرنا إليه في تحرير النّزاع، كما صرّح به غير واحد منهم، لاطلاق العنوانات، وعموم الادلة وتمثيلهم بالألفاظ الموضوعة بأزاء الملكات والحِرَف، وبيان الثّمرة على حسب اختلاف المبادئ، كما ستعرف، فما ذكره بعض الأعلام من اختصاص النّزاع بما يكون المبدأ فيه حالاً، استناداً الى حصرهم الخلاف فيما تلبّس بالمبدأ وانقضى عنه

---

(١) تحقيق مقال متضمّن لدفع بعض ما ربما يتخيّل من اختصاص محلّ النزاع في المسألة ببعض الوجوه. لمحرّره عفا الله عنه.

ذلك، نظراً إلى عدم تحقّق الزّوال إلّا في الحال لعدم زوال الملكة والحرفة، ليس بجيد.

ويردّ مستنده، بأنّه لا ريب في إمكان زوال كلّ من الملكة والحرفة بعد حصولهما، إذ الأُولىٰ: قد تزول بالنّسيان الحاصل من ترك الاشتغال بالفعل في مدة طويلة، كما تزول الثانية أيضاً بالإعراض وترك الاشتغال، مع عدم قصد العود والاشتغال بما يضادّها من الحرف والصّنائع، بل بدونه أيضاً، مع قصد الإعراض وترك الاشتغال، فإنّ زوال كلّ شيء بحسبه، فالنّزاع يعمّ الجميع، إلّا أنّ التّلبّس بالمبدأ يختلف باختلاف المبادئ، ولا كلام لنا باعتبار ذلك. فافهم واغتنم.

الثالث:[1] الذّوات الخارجيّة أعني الجزئيات الحقيقية التي تكون معروضة للمبادئ في الخارج، غير داخلة في مفهوم المشتق، بلا خلاف أجده، ولابد من خروجها وإلّا لزم أن تكون المشتقات موضوعة للخصوصيات على سبيل عموم الوضع، وخصوص الموضوع له، ولا قائل به، بل الظاهر اتفاقهم على كون المفهوم فيها كليّاً، ولذا وقعت موضوعات للقضايا المعتبرة في المحاورات الدّالة على ثبوت المحمولات لكل فرد من أفراد الموضوع، ولولاه للزم استعمالها في أكثر من معنى واحد، حيث يراد بها جميع الخصوصيات، وهذا باطل.

وأيضاً لو ثبت ذلك لزم حمل الذات على الذات وتوصيفها بها في قولك: (زيد ضارب) و(زيد القائم) ولا ريب في فساده.

وحمل المشتق في المثالين على المجرّد عن الذات -بقرينة الحمل والتوصيف- مستلزم للتجوّز في الاستعمالات الغير المتناهية الثابتة في المحاورات، ولا يلتزم به أحد جدّاً.

هذا مضافاً إلى كفاية الأدلّة الآتية في مورد الخلاف عن التكلم هنا.

وكيف كان، فكما لا ينبغي الرّيب في عدم أخذ الذوات الخارجية في مفاهيم المشتقات، كذلك لا ينبغي [الرّيب] في عدم دلالتها على شيء من

---

(١) أي التنبيه الثالث.

خصوصيّات الذّوات، مثل كون المعروض جسماً في نحو الأبيض والأسود، وإنساناً في نحو الضاحك والكاتب، وهكذا، لعدم حصول الانتقال إلى نحو ذلك من خصوص الألفاظ المشتقة قطعاً، وإلّا لزم أن لا يصح قولك: الجسم الأسود والأبيض، لكونه حينئذ من باب توصيف الأعم بالاخص، كقولك: الحيوان الانسان، ولا ريب في بطلان التالي، ضرورة صحة التوصيف في المثال ونحوه.

مع أنّ المعتبر في المفهوم إن كان هو العنوان الخاص، من حيث وجوده في الخارج، فيلزم حمل الذّات على الذّات وتوصيفها بها، على حسب مامرّ بيانه في ردّ دخول الجزئيّات الحقيقية في مفهوم المشتق. وإن اعتبر لا بشرط، فلا يصح، لأنّ المبادئ غير جارية على تلك العنوانات في الذهن، بل من عوارض الماهيّات الخارجية، فكيف يعتبر في المشتق تلبسها بالمبادئ إذ على هذا يصير قولك: الأسود، معناه مفهوم الجسم المتصور في الذهن المتلبس بالسواد، وهذا مما يُضحِك الثكلىٰ، ضرورة عدم إمكان عروض المبدأ الذي هو السّواد بالمفهوم الذهني، وإنما هو عارض لجزئياته الحقيقية المتحققة في الخارج، وهكذا في سائر أمثلة المشتقات.

وكيف كان، فهذا بديهيّ لا حاجة فيه إلى تجشّم الاستدلال، فلنأخذ بالكلام فيما هو محل للخلاف في المقام.

فنقول: إنّهم بعد اتفاقهم ظاهراً على خروج الذّوات الخارجية عن مفهوم المشتقات ـ كما عرفت ـ اختلفوا في اعتبار الذّات المبهمة المفسرة بالشيء في بعض العبارات في مفهوم المشتقات على أقوال:

أحدها: الدّخول مطلقاً، وهو المحكيّ عن العلامة (قدس سره) في التهذيب[١] وابن الحاجب في المختصر[٢] والعضدي في شرحه[٣].

---

(١) تهذيب الأُصول: ١٠، الفصل الرابع في الأسماء المشتقّة عند قوله: ومفهوم المشتق شيء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصيّة الشيء.

(٢ و ٣) مختصر الاصول لابن الحاجب وشرحه للعضدي وسماه بـ (حواشي بر شرح مختصر) الجزء الاوّل: ١٧١، ١٧٢، واليك نصّهما: امّا نصّ المختصر لابن الحاجب فهذا لفظه: المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير مّا وقد يطّرد كاسم الفاعل... الى اخره. وامّا نصّ العضدى فى شرحه فهذا لفظه: أقول: اشترط في المشتق امور (إلى أن قال:) ثالثها الموافقة في المعنى، بأن يكون فيه معنى الأصل، إمّا مع زيادة كالضّرب والضّارب، فإنّ الضارب ذات ثبت له الضّرب.

ثانيها: الخروج مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة من المحققين، وعن المحقق السّيد الشريف[١] والعلامة الدواني، واختاره بعض المحققين من المتأخرين -أيضاً- في تعليقاته على المعالم[٢].

ثالثها: التفصيل بين أسماء الآلات وغيرها فقيل بالأوّل في الاولىٰ، وبالثاني في الثانية، وخير الثلاثة أوسطها، وفاقاً لشيخنا الاستاذ وسيدنا الاستاذ دام ظلهما أيضاً.

لنا على ذلك وجوه أوّلها: التبادر، فإنّ المتبادر من نفس الألفاظ المشتقة هي العنوانات العرضيّة الجارية على الذّوات على أنحاء الجريان، بحسب اختلاف المشتقات، لاذات ما مع تلك العنوانات، فإنّا لانفهم من الضّارب، والقاتل والرّاكب والكاتب -مثلاً-، إلّا ما يعبّر عنه بالفارسية بـ (زننده و كشنده و سواره و نويسنده) كما مرّ، ولا ريب أنّ هذه المعاني مفاهيم عرضية تجري على الذّوات على سبيل الحمل والتوصيف، لكونها من وجوه الذّوات الصّادقة عليها ومن مزاياها الحاكية عنها، فإنّ لكلّ شيء عنوانات ووجوهاً صادقة عليه، يعبر عنه بكلّ واحد من تلك الوجوه، لاتحاده معه في الوجود، كما يعبّر عن زيد، تارة بكاتب واخرى بقارئ وثالثة بضاحك، ورابعة بعالم، وخامسة بأنه ابن فلان، أو أبوه أو صاحبه، أو عدوه، وسادسة بإنسان أوحيوان أوضاحك، إلى غير ذلك من الوجوه الصادقة عليه من الوجوه العرضيّة، كما هو مفاد المشتقات، ومفاد بعض الجوامد، كالابن والأب والزوج والزوجة وأمثالها، أو الذّاتية كما هو مفاد الغالب منها، كما في الحيوان والانسان والحجر والشجر والماء والتّراب، وغير ذلك مما لا يكون الموضوع له فيها هو نفس الذّات بما هي، بحيث لا تختلف باختلاف بعض الوجوه الصادقة عليها المتحققة لها في حال، وتبدّلها الى وجه آخر، بل باعتبار وجه خاص من تلك الوجوه، بمعنىٰ أنّ الموضوع له في هذا القسم أيضاً هو نفس الوجه الخاص الصادق

---

(١) شرح المطالع: ١١ انظر عبارة السيّد في الهامش فإنه قال عند قول الشارح (والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً إلّا أنّ معناه شيء له المشتق منه) بما هذا لفظه: يرد عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً... الى اخره.

(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 اللفظ، وانّما الموضوع له اللفظ هو الوجه لاغير.

إلا أنّ الوجه المعتبر في المشتقات من الامور العرضية، نظير بعض الجوامد ـ كما مرّ ـ وفي هذه من الامور الذّاتية، فإنّها هي الصّور 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، ـ بكلا قسميها ـ إذا لم يكن من الأعلام الشخصية هو ما حققنا في المشتق، من جهة كون الموضوع له هو الوجه.

وأما الأعلام، فالظّاهر أنّ الغالب اعتبار عنوان خاص فيها أيضاً، ووضع الاسم لذلك العنوان المتحد مع ذات الشخص.

نعم يمكن أن يضع أحد لفظ زيد ـ مثلاً ـ لذات ابنه الذي سيولد من غير ملاحظة عنوان شطراً أو شرطاً، أو وضع اللفظ لنفس هذا العنوان، فيدّل اللفظ حينئذ على الذّات أصالة، كما أنه دال عليها في المشتقات وأمثالها من الجوامد ممّا يكون الموضوع فيها هونفس الوجه تبعاً ـ من باب الالتزام ـ نظراً إلى عدم إمكان انفكاك تلك الوجوه عن ذاتٍ ما، واتحادها معها، كما عرفت.

وكيف كان، فلما كانت الذات معروضة لتلك الوجوه العرضية المستفادة من المشتقات، ككونها معروضة لغير تلك الوجوه في غير المشتقات، والارتباط التام حاصل بين العارض والمعروض، فيحصل الانتقال إلى ذاتٍ ما، من الانتقال إلى المفهوم العرضي ـ على سبيل الالتزام ـ كما في غيره من لوازم المعاني، وهذا هو المنشأ لتوهم الدخول.

وتعبير بعضهم عن معنى اسم الفاعل بمن قام به المبدأ، وعن معنى اسم المفعول بمن وقع عليه، إنما هو لتسهيل البيان وتفهيم المعنى، وتعريفه على الوجه الأوضح لضيق مجال البيان بالنسبة إلى نفس المعنى، لا أنه تفسير لمعنىٰ اللفظ، ويكفي في مقام التعريف انطباق المعرِّف ـ بالكسر ـ على المعرَّف، وصدقه عليه،

وإن كانا متغايرين في الحقيقة، فانّ الصّدق يحصل بمجرد اتّحاد كلا الأمرين في الوجود، وان كانا في الواقع موجودين بوجود واحد. فلذا يجوز تعريف الضّاحك بأنه الانسان، أو حيوان ناطق -مثلاً- ويجوز العكس أيضاً، فيقال: الانسان هو الضّاحك.

فنقول فيما نحن فيه إنه لما كان تحقق الوجوه المذكورة مستلزماً لتحقق الذات معها، لكونها من عوارضها، والمفروض أنهما موجودان بوجود واحد، فكلما صدقت هي صدقت الذّات، فيصحّ تعريف المصداق الخارجي بكل منهما، لكونه متحداً مع كل منهما فعلىٰ هذا، لايكشف تعريف شيء بأمر عن اعتبار جميع ما ينحل إليه هذا الأمر في المعرّف، بل هو أعمّ.

هذا، مع أنّ انحلال معنىً إلى أجزاء -بالدقائق الحكمية- لا يوجب اعتبار تركّب المعنى المذكور من تلك الأجزاء عند الوضع، ليكون كلّ جزء جزء من الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، بل ربما يضع الواضع لفظاً لمعنىً لا يدري أن حقيقته ماذا، وإنما يلاحظ هذا المعنى بوجه من وجوهه، ككونه معنىٰ اللفظ الفلاني في اللغة الفلانية، كأن يضع لفظ الذئب -مثلاً- لما يعبّر عنه بالفارسية بـ (گرگ) مع ملاحظته بهذا الوجه، أي ما يعبّر عنه بـ (گرگ) بل الغالب في الأوضاع البشرية ذلك، فإنّهم كثيراً ما يضعون لفظاً لمعنىً لا يعرفون حقيقته، وإنما يعرفها الحكيم، والعرف أيضاً لا يفهمون تلك المعاني، إلّا على وجه لاحظه الواضع.

وكيف كان، فالمدار في بساطة معنىٰ اللفظ وتركبه على ملاحظة الواضع، لا على انحلال المعنى -في نظر العقل- فلذا لم يقل أحد بكون دلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق تضمّناً، مع أن معناه -في نظر العقل- ينحل إليهما.

وعلى فرض تسليم أنّ المدار -فيما ذكر- على التّركب والبساطة -في نظر العقل[1] -مع أنه لم يقل به أحد، فلا يرد علينا في المقام شيء، لما قد عرفت من خروج الذّات عن حقيقة معاني تلك الألفاظ، وانما هي معروضة لها لا تنفك عنها.

---

(١) فى نسخة الاصل ذكر بدل العقل النقل ولكن الظاهر انه سهو.

الثاني: أن الذات لو دخلت في مفهوم المشتقات، فالدّال عليها إمّا المادة أو الهيئة أو هما معاً والكلّ باطل.

أما الأول، فلأنّ المادة لو دلّت عليها بالوضع، للزم أن تكون داخلة في مفهوم المصادر أيضاً، لأنّ معاني المواد -في ضمن المشتقات- عين معاني المصادر بالاتّفاق، كيف؟ وقد ذهب جماعة إلى أن المواد -في ضمنها- غير موضوعة بوضع على حدة، بل وضعها وضع المصادر، ولا يعقل معه المغايرة في المفهوم باعتبار اختلاف الهيئة، واللازم باطل بالاتّفاق على عدم دخول الذات في مفهوم المصادر، وبأنّها لو دلّت عليها لدلّت على النسبة أيضاً، فلم يبق فرق بينها وبين المشتقات.

وأما الثاني: فللاتفاق على أنّ الهيئة في المشتقات لا تفيد أزيد من الرّبط بين الحدث والذات، مضافاً إلى قضاء التتبّع في سائر الهيئات الموضوعة بعدم وضع هيئة بازاء معنى مستقل، وقد صرّحوا بأن معاني الهيئات معان حرفية، فتأمل[1].

أما الثالث: فلأنّ مدلول المشتقّات موزّع على الهيئة والمادة فمدلول المادة هو الحدث، ومدلول الهيئة الرّبط والنسبة، والتفكيك بهذا النحو ثابت بضرورة اللّغة، سواء قلنا: بأنّ وضع المواد في ضمن المشتقات وضع المصادر، أو أنّها موضوعة بوضع آخر.

الثالث: انّ مفهوم المشتق على هذا التقدير إمّا الذّات المبهمة من حيث اتّصافها بالمبدأ، بأن يكون التقيّد بالاتّصاف داخلاً والقيد خارجاً، أو مجموع ذات مّا والمبدأ والنسبة، فيكون مركّباً من الامور الثلاثة، وكلاهما باطل.

أما الاول: فلاستلزام خروج المبدأ عن مفهوم المشتق، وهو باطل بالضّرورة والاتّفاق.

وأما الثاني: فلأنّ قضيّته في مقام الحمل في نحو قولك: زيد ضارب، أن يلاحظ إطلاق كل من الأجزاء الثلاثة على أمر من الامور الخارجيّة، فيطلق ذاتاً مّا في المثال على خصوص زيد والمبدأ الكلي على المبدأ الخاص اللاحق به، والنسبة

---

(١) سيجيء وجه التأمّل. لمحرّره قدس سره.

الكلية على الرّبط الحاصل بين المبدأ والذّات، لأنّ قضية الحمل اتّحاد المحمول مع الموضوع في الوجود الخارجي، ومن البيّن أنّ هذا المفهوم المركّب غير متّحد مع ذات زيد الّتي هي موضوع القضيّة، بل كل جزء منه متّحد مع شيء في الخارج على حسب ما ذكر.

لا يقال: إنّ هذا لازم على القول بعدم الدّخول مطلقاً أيضاً بالنّسبة إلى المبدأ والرّبط، فإنّ المفهوم حينئذ أمر بسيط منتزع من الأمر الخارجي بملاحظة اتّصافه بالمبدأ، واتّحاده مع الموضوع بالاعتبار، لعدم وجود متأصّل لهذا المعنى العرضي -في الخارج- على حسب الذّاتيات، حتى يعتبر اتّحاده على سبيل الحقيقة.

ولا يندفع بذلك ما يلزم من المحذور على فرض تركيب المفهوم، لأنه لازم للاطلاق الدّال على الاِتّحاد في الجملة، ومع فرض بساطة المفهوم لا يكون إلا باعتبار واحد، بخلاف صورة التركيب، فإنّ الاطلاق حينئذ بالاعتبارات الثلاثة[1].

الرابع: ما استفدناه من المحقق السيّد الشريف -في حاشيته على شرح المطالع- على قول الشارح في شرح كلام المصنف في تعريف النّظر، بأنّه ترتيب أُمور حاصلة في الذهن يتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

قال الشارح: وإنّما قال: أُمور؛ لأنّ التّرتيب لا يتصور في أمر واحد، والمراد بها مافوق الواحد، ثم قال: والاشكال الذي استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده، ولا بالخاصة وحدها، مع أنّه يصحّ التعريف بأحدهما على رأي المتأخرين، حتى غيّروا التعريف إلى تحصيل أمر، أو ترتيب أُمور، فليس من تلك الصّعوبة في شيء.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التعريف بالمفردات إنما يكون بالمشتقات، كالنّاطق

---

(١) وحاصل الفرق بين القولين أن النسبة بين المحمول والموضوع في قولك (زيد ضارب) هي النسبة بين الكلّ والجزء على القول بدخول الذات في مفهوم المشتق، فلا يصحّ الحمل، لأن قضيّته اتحاد المحمول مع الموضوع، والكل والجزء ليسا كذلك، بل جزء منه متّحد مع الموضوع ومِن نسبة الكليّ إلى الجزئي على ما اخترنا، لبساطة المعنى حينئذٍ وصدقه على زيد الذى هو الموضوع، فيصّح الحمل لاتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود حينئذ، لمحرّره عفا الله عنه.

والضّاحك والمشتق، وإن كان في اللفظ مفرداً، إلّا أن معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركباً[١].

فأورد السيّد على هذا الجواب، بأنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم النّاطق مثلاً، وإلّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية، فإنّ الشيء الذي له الضّحك هو الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، انتهى[٢].

وحاصل الوجه المستفاد ـ من كلام السّيد ـ أنّه لو اعتبر الشّيء أو الذّات في مفهوم المشتق، فهو إمّا مفهوم أحدهما أو مصداقه الخارجي، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلأنّ من المشتقات الناطق، ولازمه أخذ مفهوم أحد الأمرين في مفهوم النّاطق، ولا ريب أنّ مفهوم الشّيء، أو الذات من الاعراض العامة، فيلزم دخول العَرض العام في الفصل، وهو النّاطق، للاتفاق على كونه فصلاً للانسان، واللازم باطل بالاتّفاق، وبديهة العقل؛ إذ فصل كلّ شيء هو المقوّم لذلك الشيء، ويستحيل كون الأمر العرضي مقوماً لمحلّه.

وما يقال: من أنّ المراد بالنّاطق ـ الذي يعدّ ذاتياً ـ هو النّطق، ليس بشيء؛ فإنّ الذّاتي يحمل على ما تحته من غير تأويل، ولا يصحّ حمل النّطق كذلك.

وربما قيل: بأنّ المصطلح عند أهل الميزان في نحو النّاطق ما تجرد عن الذّات، وهذ هو الذي حكموا بكونه ذاتياً لما تحته.

وفيه مالا يخفى، ضرورة بقاء النّاطق على المعنى الأصلي في ألسنتهم، وعدم ثبوت اصطلاح جديد منهم فيه بوجه، وإنّما يقولون بكونه فصلاً بمعناه اللغوي.

وأما الثاني: فلأنّه مستلزمٌ لانقلاب كلّ قضية ممكنة بالإمكان الخاصّ إلى الضّرورة، كما في قولك: (زيد ضارب أو كاتب أو ضاحك)، فان الشّيء أو الذّات الذي له الضحك ـ على هذا ـ عين زيد ونفسه، وثبوت الشّيء لنفسه ضروريّ، واللازم باطل بالاتّفاق على أنّ ثبوت تلك المحمولات لتلك الموضوعات

(١ و ٢) شرح المطالع: ١١، انظر المتن والهامش.

ممكن بالإمكان الخاصّ، بمعنىٰ أنّ شيئاً من وجوده وعدمه ليس بضروري، فتأمل.

الخامس: أنّ الذّات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقات للزم توصيف الأعم بالأخص في نحو قولك: ذاتٌ أسود، أو شيء أبيض، فيلزم أن لا يصحّ؛ لعدم صحّة التوصيف على الوجه المذكور، كما في قولك: الحيوان الانسان، واللازم باطل، لصحّة التوصيف في نحو المثالين بالاتفاق، بل الضرورة.

لا يقال: إنّ توصيف الأعم بالأخص شائع في المحاورات، كما في قولك: حيوان ناطق، فكيف يقال بعدم جوازه؟!

لأنا نقول: الممنوع منه هو الأعم والأخص بحسب المفهوم، لا المصداق كما في قولك: الحيوان الانسان، حيث أنّ مفهوم الحيوان جزء لمفهوم الانسان، بخلاف حيوان ناطق، فإنّ مفهوم ناطق يباين مفهوم الحيوان، بمعنىٰ أنّه ليس أحدهما جزءً للآخر، وإنما يتصادقان في أمر واحد، وهو الانسان فلا نقض.

السادس: انّه لو كانت الذات داخلة في مفهوم المشتق، لزم تكرار الذّات في حمل المشتق، في قولك: زيد ضارب -مثلاً- ولازمه حمل الذّات على الذّات، مع أن القائم بزيد ليس إلا الوصف، لاستحالة قيام الذّات به، كما هو واضح، أو تجريد المشتق عن الذات، فيكون مجازاً، وهو ضروري البطلان، وهذا بخلاف ما لو قلنا: بخروج الذّات وعدم اعتبارها شطرا، حتى يكون دلالة اللفظ عليها بالتّضمن، أو شرطاً فيدل عليها بالالتزام البيّن، وهذا واضح.

هذه جملة وجوه القول المختار، متلقّىً بعضها من الأعلام الأخيار، لكن المعتمد على الأوّل، وكفى به حجة ودليلاً، وينبغي الاعتماد على الثالث أيضاً، وبعده على الخامس، ثم السادس[1].

وأما الثّاني والرّابع، وان كانا لا بأس بهما في مقام المخاصمة والإلزام على الخصم، إلّا أنّ الإنصاف يأباهما.

أما الأوّل منهما، فلأنّ المتبادر من هيئات المشتقّات ليس إلّا المفاهيم

---

(١) الترتيب بين تلك الوجوه بالنظر إلى كون بعضها أجلى من بعضٍ. لمحرّره عفا الله عنه.

المنتزعة من قيام المبدأ بالذّات على أنحاء القيام باختلاف الهيئات والمبادئ لاربط المبادئ إلى الذّوات، ليكون معانيها حرفيّة، فإنّ المتبادر من هيئة اسم الفاعل -مطلقاً من المجرّد والمزيد فيه، وكذا هيئات الصفات المشبّهة -هو كلّيّ المفهوم المنتزع من قيام المبدأ نفسه بالذّات، على نحو الصّدور في الأُولى، وعلى نحو الثبوت في الثانية، وهو المتلبّس على أحد الوجهين بالمبدأ المطلق الشّامل لجميع المبادئ، ويكون كلّ واحد من المبادئ قرينة معيّنة للفرد الذي أطلقت عليه تلك الهيئات، من باب إطلاق الكليّ على الفرد، وتعيين الفرد بدال آخر، وهو المبدأ الخاص، فيكون استفادة الفرد من خصوص الأمثلة من دالين، فالهيئة في الضّارب مطلقة على المفهوم الكليّ وتحيّث الخصوصية وهو (زننده) من مادّة الضرب، وهكذا في سائر الأمثلة.

والمتبادر من هيئة اسم المفعول من المجرّد والمزيد فيه أيضاً، إنما هو المفهوم الكلّي المنتزع من قيام المبدأ بالذّات على نحو الوقوع، وهو المتلبّس بالمبدأ المطلق على هذا النحو، وتفهم خصوصيّة الأفراد من خصوص المواد، كما ذكر.

والمتبادر من صيغة المبالغة هو كليّ المفهوم المنتزع من قيام بالمبدأ الذات على نحو الكثرة، وهكذا إلى آخر الهيئات.

وبعبارة أوضح: إنّ الذّوات الخارجيّة قد تتلبس بمبدأ الضرب على نحو الصّدور، وقد تتّصف بمبدأ القتل كذلك، وقد تتّصف بمبدأ الأكل كذلك، وهكذا إلى آخر المبادئ، وأنت إذا لاحظت تلبّسها بواحد من تلك المبادئ الخاصة على الوجه المذكور، تنتزع من قيام هذا المبدأ الخاص بها -على النّحو المذكور- عنواناً بسيطاً عامّاً صادقا على ذاتٍ أُخرى غير هذه إذا تلبست بهذا المبدأ -على هذا النّحو- وهو ما يعبّر عنه بالفارسية بـ (زننده) إذا تلبّست الذات بالضّرب على النّحو المذكور وبـ (كشنده) إذا تلبّست بالقتل على النحو المذكور، وهكذا، فتنتزع بملاحظة تلك التلبّسات عناوين خاصة.

ثم إذا لاحظت تلك العناوين ترىٰ بينها قدراً جامعاً جدّاً، ولو طالبتنا بالتعبير عنه، فالعذر ضيق مجال التعبير، والحوالة على الوجدان.

فنقول: إنّ هيئات اسماء الفاعلين والصّفات المشبهة موضوعة لهذا القدر الجامع بين العنوانات المذكورة المنتزعة من قيام المبادئ الخاصة بالذّوات، وقس عليها الحال في مفهوم الصفات المشبهة، فإنّه أيضاً أمر منتزع من قيام المبدأ بالذّات على نحو الثّبوت فيجري فيها الكلام إلى آخره.

ثم إنّ الذّوات قد تتلبس بمبدأ الضّرب على نحو الوقوع، وقد تتلبس بمبدأ القتل على نحو الوقوع، وقد تتلبس بمبدأ الجرح على هذا النحو، وهكذا إلى آخر المبادئ المجرّدة.

وأنت بعد ما لاحظت قيام الضّرب بها -على النّحو المذكور- تنتزع منه عنواناً بسيطاً صادقاً على غير تلك الذّات إذا تلبّست به -على هذا النحو- وهو ما يعبّر عنه بالفارسية بـ (زده شده) أو قيام القتل بها -على النحو المذكور- فتنتزع منه عنواناً كذلك، يعبّر عنه بالفارسية بـ (كشته شده) أو قيام الجرح فتنتزع عنواناً يعبّر عنه بالفارسية بـ (زخم خورده) وهكذا إلى آخر المبادئ المجردة، وأنت ترى عنواناً جامعاً بين تلك العناوين بالوجدان.

فنقول: إنّ هيئة مفعول موضوعة لهذا العنوان الجامع، وقس عليه الحال في هيئة اسم المفعول من المزيد فيه.

وأنت بعد هذا البيان تعرف الحال بمقايسة ما ذكرنا في صيغ المبالغة، وأسماء المكان والآلة والتفضيل، فلا نطيل الكلام.

فخلاصة الكلام: أنّ كلّ واحد من هيئات المشتقات موضوعة للقدر الجامع بين تلك العنوانات المنتزعة، الخاصّة بالنّسبة إلى هذا القدر الجامع، والعامّة بالنسبة إلى ما تحتها قطعاً؛ لقضاء التبادر، ومعه لا يصغىٰ إلى دعوى عدم وضع الهيئات مطلقاً لمعنى مستقل، وتصريح جماعة بذلك إمّا محمول على هيئات الأفعال فقط، أو على خلاف التحقيق.

هذا، وأما الوجه الثاني من الوجهين الذي هو رابع الوجوه المتقدمة، فوجه الضّعف فيه: أن الضّروري إنما هو ثبوت نفس الذات لنفسها، وأما ثبوتها مقيدة بوصف، فهو ممكن بالإمكان الخاص.

هذا، مع أنّه على تسليمه يرد على من اعتبر خصوصية ذات من الذّوات الخارجية، والمدّعي للاعتبار لا يدّعيها، بل الذي يدّعيه إنما هو اعتبار ذات مبهمة مترددة بين الذوات الخارجية، نظير النكرة، لا مفهوم الذّات، ليرد الشق الأوّل من الدّليل، ولا خصوصية من خصوصية الذوات، ليرد الشّق الأخير؛ إذ لا ريب أنّ الذات المبهمة على هذا القول في (ضارب) في قولك: زيد ضارب، ليست ضرورية الثبوت لزيد ـ بمعنى أن يكون اتحادها معه ضرورياً ـ بل يمكن الاتّحاد وعدمه بالامكان الخاص، فكيف بوصف هذه الذات المبهمة، فافهم.

وكيف كان، فالتّبادر يغنينا عن تكلف بعض الوجوه.

مضافاً إلى كفاية غيره من الوجوه المتقدمة، غير ذينك الوجهين، فحينئذ لا ينبغي الارتياب في خروج الذات عن مفهوم المشتقات.

لا يقال: فعلى هذا ما الفرق بين المصادر والمشتقات؟ إذ المتصور في المقام إنّما هو الحدث والذّات، فاذا 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 صحّة الاطلاق والحمل فيها هو عدم انفكاكها عن الذّات، فهو موجود في المصادر أيضاً، وإن كان غيره فبيّنه.

لأنّا نقول: الفارق أنّ مفاهيمها ـ كما عرفت ـ هي الأوصاف الجارية على الذوات القائمة بها قيام الحال بالمحل، بخلاف المصادر فإنّها موضوعة لنفس الحدث المتغاير في الوجود مع الذّات، وان كان له قيام بالذات، إلا أنّه لم يلاحظ في وضعها.

مضافاً إلى أنّ هذا القيام يغاير قيام الحال بالمحل، الذي هو المعتبر في المشتق، فإنّه من قيام الأثر بذي الأثر[1].

ومن هنا لا يصح حمل المصادر على الذات، إلا بطريق المبالغة، فيكون حمل هوهو، ويصح حمل المشتقات عليها بالحمل المتعارفي دائماً.

---

(١) قيام الحال بالمحلّ إنما هو بصحّة حمل الحال عليه بالحمل المتعارفيّ المصداقي، ولا ريب أنّه لا يصحّ حمل الأثر على ذيه، فيقال لزيد الضارب أنّه ضرب لمحرّره عفا الله عنه.

والحاصل أنّ مفهوم المشتقات عبارة عن الوصف على مصطلح النحويين، ومفهوم المصادر هو الوصف المقابل للذات، والأول لمّا كان من وجوه الذات وعناوينه فالمصحّح لحمل المشتقات على الذّوات هذا، بخلاف المصادر، حيث إنّ معناها الحدث المغاير للذّات في الوجود والخارج عنها، غير المنطبق عليها بوجه، ولذا لا يصحّ حمله عليها، ضرورة أنّ قضية الحمل الاتّحاد في الوجود، وقيام المحمول بالموضوع بنحو من القيام، وإن اعتبر التغاير بينهما ـ حقيقة أو اعتباراً ـ بحسب المفهوم، حتى يصحّ الحمل.

وكيف كان، فالمراد بصّحة الحمل في المقام إنّما هو صحّته بالحمل المتعارفي، المعبّر عنه بحمل ذو هو، المقابل لحمل هو هو، لا ما سبق إلى بعض الأوهام من أنّ حمل ذو هو، هو أن يقدّر ذو في طرف المحمول، بأن يكون مأخوذاً في مفهومه، حتّى يكون معنىٰ (ضارب) ذو ضرب، والّا لعاد المحذور، من أخذ الذّات في مفهوم المشتق المانع من الحمل.

فبهذا كلّه اتّضح الفرق والفارق، ومناط صحة الحمل في المشتقات دون المصادر[1].

وهذا الذي ذكرنا يجري في الأفعال أيضاً، فإنّ الذّات خارجة عنها، ولذا يصحّ حملها على الذّوات، بل يجري في غير الأسماء الموضوعة للذوات الخارجية، ـ وهي الأعلام الشخصيّة ـ أيضاً، كما مرّت الاشارة إليه آنفاً، كالحيوان والانسان، والرّجل، والمرأة ونحوها، فإنّ الموضوع في جميعها نفس عنوانات الذّوات الخارجية ووجوهها، لا هي من حيث هي، ولا باعتبار العنوان شرطاً أو شطراً، ومن هنا يكون حملها على الذّوات من الحمل المتعارف.

وتوضيح ذلك: أنّ الأمر في وضع غير المصادر من الأسماء لا يخلو عن

---

(١) وقد يدفع الاشكال المذكور بأنّ المأخوذ في مفهوم المصادر المجرّدة هي الأحداث بشرط (لا)، وفي مفهوم المصادر الّتي في ضمن المشتقّات هي الأحداث لا بشرط، فلذا يصحّ حملها على الذّوات.

وفيه مالا يخفى على المتأمّل، وسيجيء توضيح ضعفه في المبحث الآتي في المشتق فانتظر. لمحرّره عفا الله عنه.

أمرين:

أحدهما: أن يلاحظ الواضع نفس الذّات ويضع اللّفظ لها، من حيث هي هي مجردة عن جميع العنوانات، وهذا لا يكون إلّا في الأعلام الشخصية، كزيد وعمرو ـ مثلاً ـ وأما الزّيديّة والعمرية، فليستا مما تقبلان اعتبارهما في الوضع؛ فإنّهما وصفان منتزعان بعد التسمية والوضع.

ثانيهما: أن يلاحظ وجهاً من وجوه الذّات، وعنواناً من عناوينها المتكثرة الصادقة عليها، ويضع اللفظ له لرفع الحاجة عند إرادة تعريف الذّات والاشارة إليها بوجهها، كما في غير الأعلام من أسماء المشتقات وغيرها، وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ المبدأ في المشتقات أمر متأصّل متقدّم على المشتق، ويعتبر المشتق بعد ملاحظة انتسابه إلى الذات، ولذا سميت المشتقات بها، وفي الجوامد أمر منتزع من نفس العنوان، الذي وضع له اللفظ كالانسانية في الانسان، والحيوانية في الحيوان، وهكذا، فالأمر فيها بعكس المشتقات، فلا يكون لها مبدأ حقيقة، ولذا سمّيت جوامد، وحكم بكون الاشتقاق في مثل الرّجولية والانسانية ونحوه جعليّاً.

هذا بالنسبة إلى غير أوصاف الله تعالى.

وأمّا حملها، فيكون من حمل هو هو، وإن كان المحمول بصورة المشتق، فيقال: الله تعالى قادر أو عالم، ونحو ذلك من أوصاف الذات، وإنّما لم يعبّروا بقول: (الله تعالى عِلم أو قدرة) حفظاً على القاعدة النحوية بحسب الصورة، من حيث إنّ بناءهم على عدم صحة حمل زنة المصدر على الذات.

ثم إنّه مما حقّقنا ظهر مزيد توضيح لاندفاع ما يقال: من أنّ المشتق مشتمل على نسبة ناقصة تقيدية، كما ظهر ضعف ماقيل: من أنّ المشتق، وإن كان بسيطاً إلّا أنّه في ظرف التحليل مركّب من الذّات والصّفة، ضرورة عدم قضاء تحليل المعنىٰ بخروجه عما عليه، مع ما عرفت من خروجها حقيقة في ظرف التحليل، وأنها معروضة لتلك العنوانات متحدة معها، لا مأخوذة في مفهوم

المشتقات أو في حقائقها، فافهم واغتنم.

احتج القائلون بالدّخول أيضاً بوجوه:

الأول: التبادر، فان المتبادر من لفظ المشتق عند الاطلاق هو ذات ثبت لها المبدأ.

وجوابه: أنّ ذاتاً ما تفهم من نفس مفهوم المشتق من جهة كونها معروضة له، لامن حاقّ اللّفظ، فالدّلالة التزامية لا تضمّنية.

الثاني: إجماع النحاة حيث فسّروا اسم الفاعل بمن قام به المبدأ واسم المفعول بمن وقع عليه.

وجوابه: علم سابقاً، وتوضيحه: أنّ التعبير بذلك لتسهيل البيان، وإلّا فظاهر قولهم المذكور كون المدلول في الاسمين هو ذات ما، من حيث قيام المبدأ بها، أو وقوعه عليه على وجه يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً، ولا يقول به أحد من الفريقين.

هذا مع أنّ إجماعهم لا يعبأ به بعد قيام الأدلة القاطعة على خلافه.

الثالث: أنّه لو لم يكن الذّات داخلة في مفهوم المشتق، للزم كونه مجازاً في نحو قولك: جاءني العالم، أو الابيض، أو الاسود، ونحو ذلك مما يراد به الذات قطعاً، التّالي باطل اتفاقاً، فكذا المقدّم.

وفيه: أنّ المشتق ـ في الأمثلة المذكورة وأمثالها ـ إنما يراد به المفهوم المجرّد عن الذّات، ويطلق على الذّات الخارجية من باب إطلاق الكليّ على الفرد، كما عرفت.

الرابع: أنّه لو كان مفهوم المشتق هو المفهوم العرضيّ المجرّد عن الذّات، لما صحّ تعلّق الأحكام به لعدم مقدوريته.

وفيه: أنّه إذا أريد بالمشتق الحكم عليه بشيء يطلق على الذوات الخارجية، ـ من باب إطلاق الكلي على الفرد ـ يكون المتعلق للحكم هي تلك الذوات، لا المفهوم، كما في الجوامد الموضوعة للمعاني الكلية.

مع أنّ عدم صحة الحكم بنفس تلك المفاهيم مسلّم، إذا كان بشرط عدم

الذّوات الخارجية. وأمّا لا بشرط، فلا شبهة في مقدوريته باعتبار ذات من الذّوات، التي هي من أفرادها، وإلّا يجري ذلك في غير المشتقات من الأسماء الموضوعة للمفاهيم الكلية.

الخامس: أنّه لو لم يؤخذ ذات ما في مفهومها، لزم أن لا يصح استعمالها بدون ذكر المتعلقات من الذّوات، إذ مفهوم المشتق -حينئذ- هو مجرد المبدأ والرّبط، ومن البيّن أن الرّبط بين الشّيئين أمر إضافي، لا يمكن تعقّله بدون تعقّل المنتسبين، فكان بمثابة المعاني الحرفية، والتّالي باطل قطعاً، إذ كثيراً ما يستعمل المشتق في المحاورات بدون ذكر الذّات، كما في قولك: جائني العالم، ورأيت الأبيض، ومررت بالأسود ونحو ذلك.

وجوابه: قد مرّ في طي أدلّة المختار، من أنّ مفهوم المشتق أمر بسيط عرضي ينتزع من قيام المبدأ بالذات -في الخارج- يعبّر عنه بالفارسية في لفظ ضارب، مثلا بـ (زننده) وهذا المعنى أمر مستقل بالمفهوميّة، كسائر معاني الأسماء، ولا يتوقف تعقله على تعقل الغير، حتى يكون من المعاني الحرفية، بل إنّما يتوقّف تحقّقه في الخارج على وجود غيره، كما في مطلق الأعراض، فعدم الاستقلال باعتبار الوجود الخارجي، لا باعتبار المفهوميّة، وليس ما شأنه ذلك من المعاني الحرفية، وإلّا لدخل كل اسم لا يتحصّل معناه في الخارج إلّا بتحصل الغير، كالاضافيات والأسماء الموضوعة للأعراض في الحروف، وهو باطل.

نعم يلزم ذلك لو كان مفهوم المشتق مجرّد النسبة والرّبط، كما لو كان هو المبدأ من حيث قيامه بالذّات، يلزم تضمّنه للمعاني الحرفيّة كالمبهمات، ولا نقول نحن بشيء منها، لظهور المغايرة بين هذين وبين ما اخترنا، فإنّ مرجع المفهوم -على ماذكرنا- إلى المبدأ بملاحظة قيام المبدأ بالذات، لا من حيث كونه كذلك، وبينهما فرق بيّن؛ لاعتبار الحيثية في الوضع على الوجه الثاني، دون الأول، نظير الحضور الذّهني بالنسبة إلى الجنس المنكر والمعرف، فافهم.

حجة التفصيل على الدّلالة بالنسبة إلى أسماء الآلات تبادر الذات المبهمة منها، وعلى عدمها في غيرها بعض مامرّ من أدلة المختار.

وفيه: مامرّ من أنّ تبادر الذّات، إنّما هو لشدّة الارتباط بين العارض والمعروض، لامن نفس اللفظ.

مضافاً إلى كثرة الاطلاق على الذّات، وندرة إرادة المفهوم العرضيّ اللا بشرط فيها -أي أسماء الآلات- فإنّه أيضاً قد يوجب التّبادر، ويحتمل القول بحصول النقل عرفاً من جهة شيوع الاطلاق في خصوص أسماء الآلات.

تذنيبان:

الأوّل: قد فرّع على المسألة، أعني اشتراط بقاء المبدأ فيما أطلق عليه المشتق حقيقة وعدمه، كراهة الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال السّخونة عنه، على القول بعدم اشتراط البقاء، وزوالها[1] على القول بالاشتراط.

وكذا كراهة التخلّي تحت الأشجار المثمرة بعد ارتفاع الثمرة، وكراهة سؤر آكل الجيف بعد ترك الأكل، وكذا الحال في الوقوف والوصايا والنذور المتعلقة بالعناوين المشتقّة -على ما ذكره بعض المتأخرين[2] من مقاربي عصرنا- كالطّلبة والمشتغل والعالم والمدرّس وغير ذلك من المشتقّات.

لكنّ التأمّل التّام يقضي بظهور الثمرة على بعض الوجوه لا مطلقاً.

وتحقيقه: أنّ الوصف العنواني الذي هو مدلول المشتقات، ويجرى على الذوات، ويعبّر عنها بها، ويعلّق الحكم عليه، إما أن يعلم بعدم مدخليّته للحكم، بل يكون عنواناً وقع لمجرّد تعريف الذات التي هي الموضوع حقيقة، كما في قول القائل: اقتل الجالس في الدّار، إذا كان الجالس فيها من أعدائه، وإما أن يعلم بمدخليته في الجملة.

وعلى الثّاني: إما أن يكون العنوان علة لثبوت الحكم حدوثاً أو بقاء أيضاً، فيكون واسطة في الثبوت، كما في السّارق والزّاني في الآيتين ونحوهما، أو لم يكن علة، بل إنما هو أخذ قيداً لموضوع الحكم، فيكون واسطة للعروض، كما في قولنا: العادل مقبول الشهادة، والمجتهد ينفذ حكمه.

---

(١) أي زوال الكراهة.

(٢) هداية المسترشدين: ٩٠.

وإما أن يشتبه الحال، بحيث لا يعلم بمدخليته في الحكم على أحد الوجهين وعدمها، فيقع فيه الإشكال.

أما الصورة الاولىٰ، فالحكم فيها باق بعد زوال العنوان على جميع الأقوال؛ إذ متعلّقه هي الذات، وهي لا تختلف ببقاء العنوان وزواله، فلا تظهر فيها فائدة الخلاف.

وأما الثانية، وهي أن يعلم بكونه علة لثبوت الحكم، وأنّ الموضوع نفس الذات، فان علم فيها بكونه علة للثبوت[1] فقط دون البقاء، فالحكم ما ذكر في الصورة الاولى.

وإن علم أنه علة للحدوث والبقاء كليهما، كالتغير الموجب لنجاسة الماء الراكد الكرّ، حيث إنّ بقاء النجاسة 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 للموضوع فقط، فهذه هي مورد ظهور الثمرة، فعلىٰ القول بوضع المشتق لخصوص حال النطق يلزم اختصاص الحكم بمن كان متلبّساً بالمبدأ في هذا الحال، وعلى القول المختار من وضعه لحال التلبّس يعمّ الخطاب لمن يتلبّس به في الماضي أو الحال أو الاستقبال مع اختصاص الحكم بحال التلبّس، 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، فالموضوع باق.

وأما الرّابعة: وهي أن لا يعلم بمدخلية العنوان في الحكم، ولا في

---

(١) كذا والأولى (علّةً للحدوث).

الموضوع، فيظهر الفائدة فيها أيضاً؛ إذ اللازم على القول باشتراط بقاء المبدأ حينئذ زوال الحكم بعد زوال العنوان للشّك في بقاء الموضوع، ولا يمكن استصحابه، لاشتراط بقاء الموضوع فيه على الأقوى: وهو غير معلوم، لتردده بين الذات المطلقة والمقيدة، فافهم.

اللهم إلا أن يكون لا يعتبر ذلك، لكنّ الكلام في الثمرة بين القولين مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية، ولا ريب في ظهوره ـ كما عرفت ـ مع قطع النظر عن الاستصحاب، وعلى القول بعدم اشتراط البقاء، كان الحكم باقياً لبقاء الموضوع على التقديرين على حسب مامرّ.

فبهذا كلّه عرفت أنّ تفريع الحكم بتلك العناوين على المسألة بقول مطلق ليس بجيّد.

ثم إنّه لا يخفى عليك تطرّق الإشكال ـ فيما فرّعوا على المسألة ـ من بقاء كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال سخونته، وبقاء كراهة البول تحت الشجرة المثمرة المرتفعة عنها الثمرة.

أما الأول، فلأنّ المبدأ في المشتق المذكور ليس قابلاً للبقاء قطعاً، بل هو نظير القتل قبل وجوده لا وجود له، وبمجرد وجوده ينعدم.

نعم الأثر الحاصل من التسخين والتسخّن قابل للبقاء، لكنّه ليس من محلّ النّزاع في شيء. نعم لو دلّ دليل على كراهة الوضوء بالماء السّخين جرىٰ النّزاع فيه ويظهر الثمرة فيه.

وبالجملة التسخين والتسخن والسخونة نظير التمليك والتملك والملكية، فهل ترى أحداً يقول: بقابلية بقاء الأوّلين، والمفروض أن المسخّن من التسخين، الذي هو فعل الشمس في محلّ الكلام، المنعدم بمجرد وجوده، فلو دلّ دليل على كراهة الوضوء بالماء المسخّن علم أنّ المراد ما انقضىٰ عنه المبدأ بحكم العقل، فلا يمكن جعله من ثمرات النّزاع في المسألة.

مع أنّه لم يرد في شيء من الاخبار كراهة الوضوء بالماء المسخّن، وأما اختلاف العلماء، فهو مبني على اختلافهم في فهم الأخبار، ولا يستلزم ذلك كونه من هذه

الجهة.

وأما الثاني: فلأنّ الظّاهر من تعلّق الكراهة بالبول تحت الشجرة المثمرة هي التي تكون مثمرة حال البول.

توضيح ذلك: أنّ الشجرة المثمرة قد تطلق على ما يكون مثمرة بحسب جنسها، أي ما يكون لها شأنية الإثمار في مقابل مالا يقبل جنسها لذلك، كالنّاجو[١] مثلاً، وقد تطلق على ما تكون مثمرة بحسب نوعها، في مقابل مالا يقبل نوعه لذلك، كالنخل الفحل مثلاً، وقد تطلق على ما تكون مثمرة بحسب صنفها على حسب اختلاف الأصناف في القرب والبعد، وقد تطلق على ما تكون مثمرة فعلاً.

والأخبار الواردة في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة على ضربين:

احدهما: ما يمنع من البول تحت الشجرة المثمرة.

وثانيهما ما دلّ على كراهة البول تحت الشجرة التي عليها ثمرة. وحمل المطلق على المقيد وإن لم يكن ثابتاً في المكروهات والمندوبات والمباحات، إلا أن الظّاهر بعد التأمل في الأخبار كون النّهي عن البول تحت الشجرة المثمرة من جهة تنفّر الطّباع عن أخذ الثمرة.

فعلى القولين في المشتق لاكراهة إذا لم يكن عليها ثمرة، فلا معنى لجعل الفرع المذكور من ثمرات الخلاف في المسألة، والله العالم.

الثاني: حكىٰ بعض الأعلام[٢] عن بعض جريان الخلاف المتقدم في المشتقات في الجوامد أيضاً، ولعلّ نظره في ذلك إلى الذّوات التي تتصف ببعض الأوصاف في بعض الأحوال، ويختلف التسمية باعتباره، مثل كون هند زوجة زيد، باعتبار حصول علقة النكاح بينهما، وكون المائع خمراً باعتبار إسكاره، ونحو ذلك. وأما غير ذلك من الذّوات، فلا يتصور فيها زوال الوصف مع بقاء الذّات بوجه.

---

(١) ناجو: درخت كاج. صنوبر (لغت‌نامه دهخدا).

(٢) هداية المسترشدين: ٨٨.

اللهم إلّا أن يريد بذلك تغير صورها النوعية، كما إذا وقع الكلب في المملحة 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 يتوهّم ذلك في نحو الزوجة والخمر، مما يكون التسمية فيه دائراً مدار ثبوت حالة، أو وصف، لكنه ليس بشيء أيضاً؛ إذ الظاهر عدم الخلاف في كون الجوامد حقيقة في حال التلبس، لا حال النطق، وإلّا لزم كون الاطلاق في نحو قولك: (هذا كان خمراً في الأمس، ويكون خلّاً في الحال) و(هند كانت زوجة زيد أمس، والآن مطلّقة) مجازاً، وهو باطل بضرورة اللغة والعرف.

وأما احتمال كونها حقيقة باعتبار التلبس في الماضي بالنسبة إلى حال النسبة فبعيد جدّاً غاية البعد، مضافاً إلى قضاء التبادر عرفاً بخلافه، ولذا خصوا النزاع في كلماتهم بالمشتقات.

وما قد يُرى من نحو قولهم: (هند زوجة زيد)، بعد طلاقها بائناً، بل بعد تزويجها بغير زيد، ونحو ذلك مبنيّ على ماذكرنا في طيّ التنبيه الأول والثاني، من أنّ المراد تعريف هذه الذّات الموجودة الآن باعتبار اتحادها لما كانت معروضة للوصف العنواني قبل ذلك، فلفظ (زوجة زيد) قد أطلق على تلك الذّات التي كانت لها هذه الصفة في ذلك الزمان، فجعلت تلك باعتبار اتّحادها لهذه الذات معرّفة لها، كما في قولك: (هذا ضارب عمرو)، في المشتق، وفي الجوامد نحو قولك: (هذه حديقة عمرو، أو دار زيد، أو كتابه)، بعد خروجها عن ملكها إلى ملك الغير، فليس لهذا الإطلاق دلالة على كون الجوامد حقيقية باعتبار التلبّس في الماضي بالنسبة إلى حال النسبة.

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم
«في الصحيح والأعم»[١]

أصل: اختلفوا في أنّ الألفاظ التي تصرف الشارع فيها ظاهرة في الصحيح أو الأعم على أقوال، وتتم البصيرة بتقديم مقدمات:

الأُولى: في تفسير الألفاظ المأخوذة في العنوان.

فنقول: أمّا المراد من تصرّف الشارع في اللّفظ فأعمّ من اختراعه وضعاً جديداً لأحد المعاني العرفية، كألفاظ العبادات بناء على مشروعية معانيها في الأُمم السّابقة، ومن اختراعه معنىً جديدا لأحد الألفاظ العرفية، كألفاظ العبادات بناء على حدوث مشروعية معانيها في شرعنا.

ومعنى الاختراع -وإن كان هو الخلق والإيجاد الخاصّ- يصدق على الأحكام التكليفية ولا يطلق على وضع اللفظ وتغيير المعنى؛ ضرورة عدم تعلّق شيء باللفظ والمعنى بواسطة الوضع والتغيير وراء التصور والملاحظة، إلّا أنّا اقتفينا بآثار القوم في إطلاق الاختراع عليها مجازاً.

وكيف كان فوجه تقييد الألفاظ بتصرّف الشارع هو إخراج ألفاظ المعاملات وبعض ألفاظ العبادات الّتي مثل الزّيارة والدّعاء وتلاوة القرآن، ونحوها ممّا استعمله الشارع في معانيها اللغوية، واعتبر في صحّته شرعاً شروطا خارجية، كما هو مذهب القاضي[٢] في مطلق ألفاظ العبادات.

ووجه خروجها عن محلّ النّزاع أنّه لا مسرح لتوهم ظهورها في الصحة الشرعية بعد فرض خروج الصحة الشرعية عن مدلولها، واما ظهورها في الصحة اللغوية وعدمه فالمتكفل له مسألة كون الوضع للمعاني الواقعية أم لا.

وممّا يشهد على خروج ألفاظ المعاملات عن النزاع، أنّه لم يقل أحد

---

(١) سقط هذا البحث من النسخة، فنقلناه من تقريرات السيد عبدالحسين الموسوي الدزفولي اللاري رحمة الله عليه.

(٢) قد ذكرنا نصّ عبارته في هامش مبحث الحقيقة الشرعية.

بإجمال ألفاظ المعاملات ممن قال بإجمال ألفاظ العبادات بناء على الصحيحي، وسيأتي تمام الكلام على ما يوهم دخولها في آخر المسألة.

وأمّا المراد من الظهور، وفاقاً لما يظهر من الهداية[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 تعبيرهم بالتسمية إلى التّعبير بالظّهور مراعاةً للمذهبين، وتصحيحاً لهذا النزاع على كلا المذهبين.

وأمّا عدول بعض آخر عن التّسمية إلى التعبير بالاستعمال، فمنظور فيه؛ إذ لا مجال لانكار أصل استعمال الشّارع هذه الألفاظ كلّاً او بعضاً في غير الصحيحة، وإنما النزاع في تعيين أن الموضوع له أيٍ من الصحيح والأعم عند المثبتين للحقيقة الشرعية، وفي تعيين أنّ أقرب المجازات وأشيعها أيٍ من الصحيح والأعمّ عند نفاتها، حتى يحمل إطلاق كلمات الشّارع على المتعين منهما، مع أنّ التعبير بالتسمية واستدلال كلّ من الفريقين بالتّبادر، وعدم صحة السّلب لا يقتضي ابتناء هذا النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية، كما زعمه الفصول[٥] وغيره، بل أقصى ما يقتضي هو ابتناؤه على ثبوت الحقيقة المتشرعية.

ثم ليعلم أنّ 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 المعنىٰ اللغوي في أحد المجازين، وكون إطلاقه على الآخر من باب المسامحة ومشابهته للمجاز الأوّل، حتى تندفع بابتنائه على القول بجواز سبك المجاز من المجاز، والمشهور عدمه، وعلى ثبوت

---

(١) هداية المسترشدين: ١٠٢.

(٢) انظر ضوابط الاصول : ١ مبحث الصحيح والأعم.

(٣) اشارات الأُصول ١: ١٧.

(٤) موائد العوائد في بيان القواعد والفوائد في علم الاصول للمولى محمد جعفر الشريعتمدار الاسترابادي الطهراني من أجلّاء تلاميذ الوحيد البهبهاني (ره) انظر الذّريعة ٢٣: ٢١٤، وطبقات اعلام الشيعة/ الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة ١: ٢٥٣.

(٥) الفصول: ٤٦.

مسامحة العرف في الشروط، كما في الأجزاء ولم يثبت إلّا في بعض الشّروط التي يعد المشروط الفاقد لها متحدا مع الواجد لها، والمفروض أنّ ذا الشّروط من العبادات أكثر من ذي الأجزاء منها.

ثم ليعلم أن نزاع الصحيحي والأعمي إنما هو في خصوص الألفاظ الصالحة للاتصاف بالصحة والفساد، دون ما لا يصلح، كالكفر والفسق والعدالة، بخلاف النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية فانه يعمها أيضاً.

وأمّا المراد من الصحيح، فعن أكثر الاصوليين أنه ما ليس بمعيوب، أعني تامَّ الأجزاء والشرائط، وعن المحقق البهبهاني[1] أنّه ما ليس بناقص، أعني التّام الأجزاء فقط.

وأمّا الصحّة المصطلحة عند الفقهاء والمتكلّمين في اسقاط القضاء وموافقة الأمر فليس معنىً حقيقياً للصحة، بل هو من آثارها ومعلولاتها، وعلى تقدير كونه معنىً حقيقيّاً للحصة لا يعقل أخذها بهذا المعنى جزءً، أو شرطاً في موضوع الطلب،

---

(١) مع التتبع الشديد لمظانه لم نعثر على محل ما نسب اليه، بل المستفاد من أربعة موارد خلافه:
المورد الأوّل: ما أفاده في حاشيته على المعالم في مبحث دلالة النهى على الفساد عند قول صاحب المعالم (اختلفوا في دلالة) حيث قال: لا يخفى أنّ الصحّة 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 اسما لمجرد الأركان محل نظر، بل ربما كان اسماً للمستجمع لشرائط الصّحة كما عليه بعض الفقهاء بل هو اظهر بالنظر الى الدليل كما حقق في محلّه.
المورد الثالث: ما أفاده في شرح المفاتيح في موارد عديدة مثل ما أفاده في كتاب الصلاة في صلاة الجماعة: ٢٨٥ حيث قال: وفيه أنّ الأصحّ كون الصلاة اسماً للمستجمع لشرائط الصّحة، ومثل ما أفاده في نواقض الصلاة: ٣٠٣ حيث قال: وهي بأن ثبت كونها اسما لخصوص الصحيحة المستجمعة لشرائط الصحّة كما هو الأقوى بالنظر الى الأدلّة مثل التبادر وصحة السلب وغيرهما.
المورد الرابع: ما أفاده في كتابه فى علم الاصول الموسوم بـ(الفوائد الحائريّة): ١٢٥ من مجموعة رسائله.
في الفائدة الثالثة: حيث قال: لكن الفقهاء من المتشرعة وقع بينهم نزاع في أن الفاظ العبادات هل هي أسام للصحيحة المستجمعة لشرائط الصحّة ام تكون أسامي للأعم منها؟ فعلى هذا يشكل الثبوت من هذه الطريقة هذا إذا وقع النزاع في شرائط الصحّة ـ إلى أن قال بعد ذكره الحجة على مذهب الأعمّي والاشكال عليه ـ : وحجّة المذهب الأوّل التبادر عند الإطلاق وصحّة السلب عن العاري عن الشّرائط وكون الأصل في مثل: (لا صلاة إلّا بطهور) الاستعمال في نفي الحقيقة لأنّه المعنى الحقيقي. نعم يمكن ان 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 بالمطلوبية.

والآخر مرتبة اتصافه بالموجودية، وأخذ الأثر المتأخر قيداً لمؤثّره المتقدم دور صريح؛ ضرورة لزوم توقف الأثر على المؤثّر قضاءً لحق عليته له، وتوقف المؤثر على الأثر قضاء لفرض جزئيته له، فانحصر تصوير المراد من الصحة المأخوذة قيداً لموضوع الطلب في الصّحة اللغوية وهو ما ليس بمعيوب، أعني تام الاجزاء والشرايط، او ماليس بناقص، أعني تام الاجزاء فقط.

والأعم في قبال الصحيح بالمعنى الأوّل هو الصحيح بالمعنى الثاني، وفي قبال الصحيح بالمعنى الثاني هو ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة الأعم من حيث الاجزاء والشروط الزائدة على المسمىٰ، ويسمى بالأعمّ بالمعنى الأعم.

* * *

المقدمة الثانية: في تصويرات كلّ من قولي الصّحيح والأعم، وتشخيص المراد منها في محلّ النزاع.

فنقول: أما القول بالصّحيح بالمعنى الأخص فيتصور على وجوه:

أحدها: إرادة الماهية المستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط.

ثانيها: إرادة الصحة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشّرائط العلمية والواقعية المعتبرة في حق المختار القادر العالم به.

ثالثها: إرادة كل فرد من أفراد الصحة الواقعية المستجمعة لجيمع الأجزاء والشروط الواقعية المختلفة بحسب اختلاف حال المكلفين في الصحة والمرض، والحضور والمسافرة، والعلم والجهل، والتمكن وعدمه.

رابعها: إرادة القدر الجامع بين أفراد تلك الصّحة المختلفة بحسب اختلاف حال المكلفين.

أمّا الوجه الأوّل: فقد زعم المحقق البهبهاني[1] انحصار مراد الصحيحين فيه على ما حكي عن ظاهر كلامه.

ولكنّه مدفوع بوجوه:

الأوّل: استدلال الصحيحين طرّاً بحديث (لا صلاة إلّا بطهور، ولا صلاة إلا إلى القبلة) ونحوهما، ولو لم يكن المراد من الصّحة تام الأجزاء والشرائط لما صح استدلالهم على التسمية لها بنفي الاسم عند انتفاء الشرط في الحديث.

الثاني: تصريحهم في بحث المجمل والمبين على أن حديث (لا صلاة إلا بطهور) عرفية خاصة في نفي الصحة على قول الصحيحي، ومجاز لغوي فيه على قول الأعمي، ولولا أنّ المراد من الصحة هو تامّ الأجزاء والشرائط لما صحّ نفي الصحة حقيقة بواسطة انتفاء الشرط.

---

(١) أُنظر ص ٣١٦ هامش رقم ١.

الثالث: تصريح صاحب الهداية[١] والفصول[٢] والضوابط[٣] والاشارات[٤] وغيرهم على كون المراد من الصحة المعنى الأخص، بل لم ينسب تصوير النزاع في المعنى الأعم إلّا إلى ظاهر البهبهاني (قدس سره).

واما الوجه الثاني: فقد زعم أُستاذنا العلامة (دام ظله) انحصار مراد الصحيحيين فيه دافعاً لاستلزام عدم صحة عبادات أُولي الأعذار المعلوم صحتها نقلاً وفتوىً واتّفاقا، بمنع الملازمة إن اريد من صحتها الصحة الواقعية الثانوية المستلزمة لترتب آثار الصحة الواقعية الأوّلية، لكونها بدلاً عنها، ومنع بطلان التالي إن أريد من صحتها الصحة الواقعية الأولية مؤيداً بإطلاقهم البدلية والإسقاط والإجزاء على عبادات أُولى الأعذار.

ولكن لا يخفى ما في الالتزام بأن مرادهم من الصحة، الصحة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشرايط الواقعية والعلمية المعتبرة في حق المختار القادر العالم بها، وأنّ ما عداه من عبادات أولي الأعذار أبدال عنه من التكلف والتمحّل، 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 استلزامه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية تعدد وضع الصلاة مثلاً إلى مالا يحصىٰ، وعلى القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في أكثر من معنى مجازي في إطلاق واحد.

واما الوجه الرابع: فمقتضى ما في الموائد من تعيين الطريق في إرادته، ومن تصريح أُستاذ أساتيذنا الأعلام به، ومن إرساله إرسال المسلّمات بين الصحيحين، كونه هو مراد الصحيحين، لاغير، وبعد ذلك لا مجال للإشكال في

---

(١) هداية المسترشدين: ١٠٠.

(٢) الفصول: ٤٦.

(٣) انظر ضوابط الاصول: في مبحث الصّحيح والأعم في تحرير محلّ النزاع عند قوله: «ثم الظاهر أنّ المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الأخص لا الأعم.». وقد فسّر الصحيح بالمعنى الأخص بالصّحيح بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط معاً وبالمعنى الأعم بالصّحيح بالنسبة إلى الأجزاء فقط.

إشارات الأصول ١: ١٧.

تعيين مراد الصحيحين فيه، وإنّما الإشكال فيه من جهتين، وهما الموجبان لتفصي بعضهم عن تعيين مراد الصحيحين فيه.

الجهة الأُولىٰ من الاشكال: عدم تعقل الجامع بين أفراد الصّلوات الصحيحة من ذوي الأعذار وغيرهم، لأن الجامع لا يمكن ان يكون ماهية الطلب، ولا الأمر؛ اذ يلزم تقدم الأمر على صدق الاسم، ولا القابلية لتعلق الأمر، فكلّ ما رآه الشّارع قابلاً لأن يكون متعلقا 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.

والتزام أن الطلب الواقعي لا يتعلق على[1] الصحيح بخلاف الظّاهري، كما ذكر في الفصول[2] لا معنى له؛ لأن الطلب الظاهري المطابق للواقع يتعلق بما تعلق به الطلب الواقعي والتفكيك غلط.

ويندفع هذا الإشكال بأن الجامع غير منحصر في ذوي المحاذير المذكورة، بل هو أمر ملزوم للأمر والطلب مساوٍ له، وهو الحسن والمصلحة وامثالهما.

الجهة الثانية للإشكال: هو أن فرض الجامع أمرا ملزوماً للأمر والطلب مساوياً له، وهو الحسن والمصلحة، مستلزم لذهاب الصحيحين طراً إلى الاحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية، من حيث أن الموضوع حينئذ يكون من قبيل المبين مفهوماً، المجمل مصداقاً، كالطهور المأمور به لأجل الصّلاة، فلا محالة يكون الحكم في مثله الاشتغال، والحال أن اكثر الصحيحين ذاهبون إلى البراءة وآبون عن الاحتياط.

ويندفع هذا الإشكال أيضاً بمنع الملازمة، بأن المراد من كون الصحيح موضوعا لذلك الأمر الملزوم للأمر والطلب، وهو الحسن والمصلحة المساوية له، ليس اندراج وصف الصّحة او 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 الشرايط ثم شرع أحكام المعذورين شيئاً فشيئاً بالتدريج، فمرة أجاز صلاة ناسي القراءة حتى ركع، ويوماً حكم بإجزاء صلاة المتيمم، ورخص للمريض الصّلاة قاعداً في قضية وهكذا، ولم يكن ذلك منه إلا بالأحكام التكليفية، لا بالأوضاع اللغوية، ولكن العرف أعني المتشرعة من الاصحاب والتابعين استعملوا هذه الألفاظ في جميع المعاني توسعاً، فلعله صار باستعمال واحد حقيقة، وإن قلنا ببقاء الألفاظ على معانيها، للقول بوجود المعاني او بعضها في الشرايع السابقة، فالشارع قد وسع في الاستعمال، ولكن الاستعمال في جميع هذه المعاني لم يكن من[1] سبب الاشتراك اللفظي، ولا المعنوي، بل كان شبيهاً باستعمال أسماء الإشارة والضمائرقد استعملت في معانيها من حيث اجتماعها تحت أمر واحد، وتحقق حسن مشترك بينها في الجميع، ولكن هذا الأمر البسيط الجامع من قبيل آلة الملاحظة.

فان قلت: إذا قلنا بوجود الماهيات في الشرايع السابقة، فالجامع بين ما في أيدينا وما في أيدي الأمم الماضية هو الجامع بين صحيحة العبادات منا وفاسدتها؛ لأنّ ما في الشرايع السابقة فاسدة في شريعتنا، فكيف وسع الشارع في الاستعمال من حيث الجامع.

قلت: إن الشارع لاحظ الجامع من حيث اندراج ما في الأمم السالفة فيه من حيث إنّه صحيح عند الأمم مع قطع النظر عن فسادها عندنا، كاندراج 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 المصداق، فيوجب الاحتياط، بل المأخوذ قيداً له إنما هو المقدار المعلوم من الأدلة الخارجية المقتضية لدفع الزائد بالبراءة عند الشك بعد الفحص.

ولا يخفى أنّ هذين الإشكالين اللّذين دفعناهما بحمدالله من عمدة ما حمل بعض الأعلام إلى التفصي عن الصحيحيين بالقول بالأعم فلا تغفل عما قررنا في

---

(١) كذا والصحيح (بسبب).

دفعهما.

هذا كله في تصويرات القول بالصحيح وتشخيص المراد منها في محل النزاع.

وأمّا القول بالأعم فيتصور أيضاً على وجوه:

أحدها: كونها موضوعة للمستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها، فيكون الجامع بين الأفراد هو الأجزاء المعتبرة دون الشروط، وهذا الوجه وإن خص مراد الصحيحيين به بعضٌ، إلا انه لم يخص مراد الأعميين به أحد، بل مِمن أبى عن تخصيص مراد الأعميين به استاذنا العلامة دام ظله وفاقاً للهداية[١] وغيرها.

ثانيها: كونها موضوعة بازاء الأعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة لجميع الأجزاء والشرائط، بل إنما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة، وهو المحكي عن العلامة في غير موضع من النهاية وولده في الايضاح والعميدي في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي (قدس سره) والقاضي ابي بكر وابي عبدالله البصري[٢] وغير واحد من فضلاء المتأخرين منهم صاحب القوانين[٣] والضّوابط[٤] والإشارات[٥].

وبالجملة فهذا الوجه مما لا إشكال في تعيين مراد الأعميين به، بعد تصريح هؤلاء الأجلة من الأعميين بتعيينه فيه، وإنّما الإشكال فيه من جهتين:

أحدهما: في تعيين معنى اللفظ حينئذ، حيث أن حوالة تعيينه إلى عرف

---

(١) هداية المسترشدين: ١٠٠، ١٠١.

(٢) حكاه عنهم المحقق الاصفهاني (ره) في هداية المسترشدين: ١٠٠، وانظر نهاية الوصول: ٣٠ في الأمر الخامس من الفرع الثاني من فروع النقل من مباحث الحقيقة الشرعيّة. والإيضاح ٤: ٥٢، والمنية: مبحث تعارض الأحوال في الدوران بين النقل والاشتراك، وتمهيد القواعد: قاعده ٩٦ و٢٢.

والمعتمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٣-٢٦. ولاحظنا من كتب البهائي (ره) الوجيزة والزبدة من الاصول والحبل المتين ومشرق الشمسين من الفقه وما عثرنا عليه في مظانّه.

(٣) قوانين الأصول: ٤٤.

(٤) ضوابط الاصول: مبحث الصحيح والأعمّ في مقام بيان أدلّة الاعميّين حيث قال: فاعلم أنّ الحق أنها أسامٍ للأعم بوجوه: الأوّل... إلى أن ينتهي كلامه الى الوجه الثالث عشر.

(٥) إشارات الاصول ١: ١٧.

المتشرعة مستلزم للدور، لتوقف تعيين ما اعتبره الشارع في التسمية على عرف المتشرعة، وتوقف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم؛ إذ لم يكن الأمر موكولاً إليهم.

واجيب عنه في الموائد والضوابط[١] بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه الاسم عرفاً على أن يكون الصدق العرفي كاشفاً لاعنوانا حتى يلزم الدور، فالحوالة في الحقيقة على الشرع، نظير حوالة اللغات على العرف مع توقيفيتها، فكما يكون العرف مرآة للّغة، كذلك عرف أهل الشرع يكون مرآة لاصطلاح الشارع.

وثانيها: في تعقل الجامع المحصل للصدق العرفي بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، حيث إنّه لا يصح فرض الأركان المخصوصة جامعاً:

أمّا أوّلاً: فلعدم تحقق صدق الاسم عرفا بمجرد تحقق الأركان الاربعة، او الخمسة، بل يحتاج إلى القدر الزائد المحصل لصدق الاسم عرفا.

وأما ثانياً: فلأن فرض الأركان موضوعاً للفظ الصلاة يستلزم عدم صحة عدّهم ماعدا الأركان من سائر الأجزاء أجزاء، لخروجها عن المسمّى كالشرايط، ومن المعلوم من ملاحظة الشرع تسمية القراءة وأمثالها أجزاء للصلاة.

وأجيب في الهداية[٢] عن الوجه الثّاني:

أوّلاً: بمنع كون سائر الأجزاء أجزاء لمطلق الصلاة، بل القدر الثابت، كونها أجزاء للصّلاة الصحيحة.

وثانياً: بمنع كونها أجزاءً للصلاة مطلقا، 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 أن وجود

---

(١) ضوابط الاصول: في مبحث الصحيح والأعم عند قوله: وأن يراد الأعم بحسب العرف فالصلاة ما يطلق عليها لفظها عرفاً.

(٢) هداية المسترشدين: ١٠٠، انظر موردين من كلامه (قده): الاوّل: عند قوله ويمكن الجواب بأنّ القدر الثابت الخ. الثانى: عند قوله: قلت: إنّما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك الخ.

الأركان ونحوها قد اعتبرت في تحقق مفهومه، لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها وأما البواقي فغير مأخوذة بالخصوص، فإن حصلت كانت جزءً لقيام الهيئة بها حينئذ أيضاً، وإلا فلا، واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا توجب اختلاف المعنى، إلى آخر كلامه.

أقول: أما الجواب الأول، فيندفع بأن عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمىٰ مطلق الصلاة يستلزم كون استعمالها في المستجمع للأركان وغيرها ـ كما هو الغالب ـ مجازاً، لأنّ أجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجية متباينة، وليست من الأجزاء التحليلية المتحدة في المصداق، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز، بل قد يكون غلطاً، وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع، او النوع على الصنف، او الفرد، كما قد يتوهم.

وأما الجواب الثاني: فهو وإن كان وجيهاً، إلّا أنّ الإيراد الأول، أعني عدم اتحاد تحقق الأركان مع صدق الصلاة، كافٍ في عدم صحة فرض الأركان جامعا.

ولا يصح أيضاً فرض معظم الأجزاء المحصلة للصدق جامعاً على وجه يكون اللفظ موضوعاً للتام، ويستعمل في الفاسد والناقص حقيقة من باب المسامحة العرفية، نظير استعمال ألفاظ الموازين والمقادير على الزائد والناقص بيسير، كما هو معنىٰ قولهم: المسمى شرعي والتسمية عرفية.

ووجه عدم صحة فرض ذلك: أن تحقق مسامحة استعمال التام في الناقص منوط، أولاً: بمعرفة خاصية التام. وثانياً: بتحققها في الناقص، والمفروض عدم وجود المناط في ألفاظ العبادات؛ لأن المسامح في استعمالها، إن كان هو الشارع، فالمفروض عدم ترتيبه خاصية التام على الناقص.

وإن كان هو العرف، فالمفروض عدم معرفتهم بخواص أحكام الشّرع، وهذا هو السّر فيما اشتهر في ألسنة العلماء من أن الأحكام الشرعية مبتنية على التدقيقات العقلية، لا على المسامحات العرفية، وهو لا ينافي قولهم الأخير بأن الأحكام الشرعية مبتنية على حسب متفاهم العرف، لا على التدقيقات الحكمية.

وذلك: لأن تشخيص موضوعات الأحكام من وحدة الموضوع وتعدّده، وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه، وفي إثبات الحكم وعدمه، تارة يتوقف على تشخيص صدق الحكم على ذلك الموضوع وعدمه، بواسطة تشخيص وجود المناط فيه وعدمه، كموضوع الكرية لحكم الطّهارة، والنصاب لحكم الزكاة، والمسافرة لحكم القصر، وتارةً لا يتوقف على تشخيص صدق الحكم والمناط، كموضوع النجاسة لحكم الاجتناب.

والمراد من الأحكام الشرعية المبتنية على التدقيقات العقلية، لاعلى التسامحات العرفية، إنما هو القسم الأول.

والمراد من الأحكام الشرعية المبتنية على حسب متفاهم العرف، إنما هو القسم الثاني، فعدم إجراء حكم السفر، والكر، والنصاب، على موضوعاتها الناقصة عن مقاديرها بمقدار شعيرة ليس من جهة مجرّد 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 تحقّقه فيه، وان صدق الموضوع عليه مع الغض عن حكمه الشرعي، وعدم إجراء حكم النجاسة على الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه مع عدم انفكاكها عن اجزاء متصاغرة 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 ترتب حكمه الشرعي بعد قصوره عن مناط ترتبه وان صدق عليه مع الغض عن حكمه الشرعي.

وبالجملة فتشخيص موضوعات الأحكام الشرعية موكول على حسب متفاهم العرف ومسامحاتهم، 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، ولهذا ترى الفقهاء يحكمون باستصحاب حكم الكرية على ما يتناقص من الماء بمقدار ما يتسامح العرف في إطلاق الكرية عليه.

ومحصّل الكلام أن المراد من ابتناء الأحكام الشرعية على المسامحات العرفية لا التدقيقات العقلية هو ابتناؤها على متفاهم العرف الغير الناشئ عن تنزيلاتهم، والمراد من عدم ابتنائها على المسامحات العرفيّة هو عدم ابتنائها على متفاهمهم الناشئ عن تنزيلاتهم، فلا منافاة بين القولين.

ولنرجع إلى ماكنا فيه من الإشكال في صحّة فرض الجامع[1] هو الأركان المخصوصة او معظم الأجزاء على وجه يكون الوضع للكلّ واستعماله في الناقص من باب المسامحة، ونقول في رفع الإشكال عن تصحيح فرض الجامع على مذهب الأعمي بامكان فرضه معظم الاجزاء المحصلة للصدق العرفي، لكن لا على وجه يكون الوضع للكل واستعماله في الناقص من باب المسامحة حتى يرد الإشكال المذكور، بل على وجه يكون الوضع للكل من حيث المعظم، فيكون سائر الأجزاء معتبرة في المسمىٰ لا في التسمية، نظير وضع البيت، والأعلام الشخصية حسب مامرّ توضيحه بما لا مزيد عليه، فتعين أن الأقرب إلى قول الأعميين هو الأعم العرفي لا الأركاني، بحكم العرف الكاشف عن الشرع.

والثمرة بين الأعم العرفي والأركاني نظير ثمرة الصحيح والأعم في الإجمال والبيان؛ فإنّ اللفظ على الأركاني مبين من جميع الوجوه، لانحصار الأركان شرعاً في النية، والتكبير، والقيام، والرّكوع، والسجود، بخلافه على الأعم العرفي؛ فإنّ اللفظ قد يجمل[2] عند الشك في محصلية صدق الاسم بمرتبة من مراتب الأجزاء كما يجمل على الصحيحي.

* * *

---

(١) كذا والصحيح (وهو الأركان).
(٢) أي يصير مجملاً.

المقدمة الثالثة: في تأسيس أن الأصل هل هو مع الصحيحي، او الأعمي او مع كليهما، اولا أصل في البين. لينعرف المرجع مع الغضّ عن الأدلة او مع فرض تصادمها وعدم المرجِح.

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 بأنّه الاشتغال، فان كان إطلاق ألفاظ العبادات وارداً مورد حكم آخر فهو أيضاً مع كل من الصحيح والأعم، وإلّا فالبراءة مع الأعمّي، والاشتغال مع الصحيحي، ومن المعلوم أن المجرى مجرى البراءة عند الشك في الاشتغال.

وأمّا الأصل اللفظي، فأصالة عدم الإجمال، أعني غلبة البيان في الألفاظ، وكذا أصالة الحقيقة في الاستعمال، أعني غلبة الاشتراك المعنوي من الاشتراك اللفظي ومن الحقيقة والمجاز، فيلحق المشكوك الصالح لكل منهما بالأعم الأغلب مع الأعمي، لا غير.

وأما 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، فممنوع 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 بلابيان وقبح الإغراء بالجهل الذي لا مسرح لادعائه في إثبات الأوضاع، ولهذا لم يعدوا أصالة عدم التقييد في جملة علائم الوضع فيما 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 والعامة.

فمن الخاصة المحكي عنهم السيد، والشيخ، والعلامة في النهاية، والعميدي في المنية، والشهيد الثاني في المسالك، والشريف، والفقيه[١]، وجماعة من الأساطين، منهم صاحب الهداية[٢]، والفصول[٣]، والموائد[٤]، وأستاذ أساتيذنا الأعلام (قدس سره).

ومن العامة المحكي عنهم ابوالحسين البصري، وعبدالجبار، والآمدي، والحاجبي والأسنوي، وغيرهم[٥].

وثانيها: القول بظهورها في الأعم من الصحيح والفاسد من غير مراعاة لجميع الأجزاء والشرائط، بل المعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة، وهو المحكي عن العلامة في غير موضع من النهاية[٦]، وولده في الإيضاح[٧]، والعميدي

---

(١) حكاه عنهم المحقق الاصفهاني في هداية المسترشدين: ١٠٠، والمحقق النراقي في مناهج الأحكام والاصول في مبحث الصحيح والأعم، انظر الذريعة ١: ٣٥٣-٣٥٦، ١١٨-١٢١ عدة الاصول ٢: ١٠ ونهاية الوصول: ١٢٣، ١٢٤، ومسالك الأفهام ٢: ١٥٩.

(٢) هداية المسترشدين: ١٠١.

(٣) الفصول: ٤٦.

(٤) انظر ص ٣ هـ ٣.

(٥) حكاه عنهم المحقق الاصفهاني في هداية المسترشدين: ١٠٠، كما حكى عن بعضهم في مناهج الاحكام والاصول انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٣-٢٦، والاحكام للآمدى ١: ٣٣-٣٧، ٢: ١٦-١٨، ٢٢، ٢٣، ومختصر ابن الحاجب: ١٥.

(٦) حكاه عنهم المحقق الاصفهاني في هدايته: ١٠٠، وانظر نهاية الوصول: ٣٠، مباحث الحقيقة الشرعية، الأمر الخامس في الفرع الثاني من فروع النقل.

(٧) يمكن الاستفادة من سكوت الشارح عن بيان شيء في قبال ما ذكره الماتن (قده) انظر ايضاح الفوائد ٤: ٥٢.

في موضع من المنية[١]، والشهيد الثاني في التمهيد[٢]، والشيخ البهائي[٣]، والقاضي أبوبكر، وابو عبدالله البصري[٤]، وغير واحد من فضلاء المتأخرين، منهم صاحب القوانين[٥]، والمناهج[٦]، والضوابط[٧]، والإشارات[٨].

وثالثها: القول بظهورها في الصحيح من حيث الأجزاء دون الشروط وهو المحكي عن المحقق البهبهاني[٩] قدس سره وقد مر بعده.

ورابعها: التفصيل: بين لفظ الحج وسائر ألفاظ العبادات، كما نسب إلى الشهيد في القواعد[١٠] وشارحها[١١].

وأصحّ الأقوال القول بالصحيح بالمعنى الأخص، وفاقاً لمن ذكر من الأساطين لوجوه:

ومنها: شهادة الوجدان، والاستغراق على أنّ كل من يخترع ماهيات مركبة ويريد التعبير عنها لبيانها وبيان أجزائها، وشروطها، وأحكامها، وخواصها، ومطلوبيتها، نصب على وجه الوضع او التجوز ألفاظاً بإزاء المركب التام من تلك

---

(١) انظر منية البيب: مبحث تعارض الأحوال في الدوران بين النقل والاشتراك.

(٢) انظر القاعدة، ٩٦ و ٢٢ من تمهيد القواعد.

(٣) ما عثرنا عليه في مظانّه في كتابيه في الاصول الزبدة والوجيزة وكتابيه في الفقه الحبل المتين ومشرق 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 الموضوعة للمعاني المخترعة من الشارع «إلى أن قال» واختار جماعة أنها أسماء للأعم... وهو الحق، لنا الاستقراء المفيد للعلم، بيانه: أنّا نرى أنَّ كلّ من يخترع شيئاً مركباً (إلى ان قال) فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب، بل لا يشك في الوضع للأعم مع عدم مشاهدته الواضع ولا علمه بكيفيّة الوضع وهذا عادة الناس سلفاً وخلفاً.

(٧) ضوابط الاصول: في مبحث الصحيح والأعم في مقام بيان أدلّة الأعميّين عند قوله. فاعلم أنّ الحق أنّها أسامٍ للأعم بوجوه: الأوّل: الاستعمال «إلى أن ينتهي كلامه الى الوجه الثالث عشر.».

(٨) إشارات الاصول ١: ١٧.

(٩) انظر ص ٤ هـ ١.

(١٠) القواعد والفوائد ١: ١٥٨.

(١١) انظر هامش القواعد والفوائد: ٧٠ عند قول الماتن (وسائر العقود) عطف على الماهيات الجعليّة لاعلى الصلاة والصوم لأنّ العقود ليست من أمثلة الماهيّات الجعليّة...

الماهيات اقتصاراً على قدر الحاجة، وإن استعمله في الناقص كان تسامحا منه حقيقيا إذا كان الناقص مما يترتب عليه ثمرة التام وتسامحاً مجازياً إذا لم يترتب عليه ثمرة التام.

والفرق بين التّسامحين، عدم احتياج الأول في الاستعمال إلى ترخيص الواضع، ولا إلى قرينة، واحتياج الثاني إليها، لكون الأول تصرّف معنويّ وهو ادعاء الاتحاد بين المعنيين، والثّاني تصرف لفظيّ، وهو إستعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وقد يورد على الدليل المذكور بأنه أخص من المدعىٰ؛ إذ غاية مفاده ثبوت ظهور الألفاظ في الصحيح من حيث الأجزاء، لامطلقا من حيث الأجزاء والشروط.

ويمكن دفعه بضميمة وهن القول بالفصل وندوره الملحق بالعدم، او بضميمة عدم الفرق بين الأجزاء والشروط في المركبات الشرعية وإن وجد الفرق بينهما في المركبات العرفية في الدخول في التسمية.

ومنها: أن مسير حاجة الشارع إلى بيان الصحيح من العبادات، وانحصار غرضه وطلبه في الصحيح منها لاغير، يقتضي انحصار التّسمية في الصّحيح لا غير.

ومنها: تبادر المعاني الصحيحة، وعدم تبادر المعنى الأعم منها، وقد بالغ في الضوابط[1] في الإيرادات على التّبادر، كما بالغ في الهداية[2] لردها.

والسر في ادعاء الطرفين هو أن المتبادر من ألفاظ العبادات مثلاً أُمور ثلاثة:

أحدها: التام المستجمع لجميع الأجزاء الواجبة والمندوبة، وهكذا، كتبادر الماء الصافي من لفظ الماء، وهذا تشكيك خطوريّ يزول بأدنى التفات ولا عبرة به.

---

(١) ضوابط الاصول في مقام الجواب عن الصحيحي، عند قوله: والجواب عن الاوّل اوّلاً منع تبادر الصحيح من اللفظ مجرّداً عن القرينة...

(٢) هداية المسترشدين: ١٠١.

ثانيها: الصحيح المستجمع للأجزاء والشروط التي لها مدخل في الصحة وترتب الآثار، وهذا كتبادر المطلق من الماء.

وثالثها: تبادر الجامع بين الفاسد والصحيح، وهذا عندنا مسامحة صرفة، وعند الأعمي مسامحة وضعية وإن لم يكن لنا مستند بعد الانصاف وإمعان النظر في محاورات أهل الشرع ومقايستها على محاورات العرف.

والفرق بين المسامحتين، إجراء أصالة عدم الأُولى 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.

مضافا إلى أن الأصل لا يثبت الأوضاع إلا اذا 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 كلّه تأمل، بل الأصل في التبادر المشكوك كونه وضعياً أو اطلاقياً ناشئاً عن الانصراف هو الوضعي لأصالة عدم شيء من سببي الانصراف وهما غلبتا الوجود والاستعمال وأصالة عدم بلوغهما الحدّ الموجب للانصراف على تقدير الوجود.

ومنها: أن استعمال ألفاظ العبادة في الصحيحة منها أغلب جداً من استعمالها في الفاسدة إلى الحد الموجب لإلحاق الفاسد بالنادر بأن ندر في الاستعمال وإن كان في الوجود بالعكس، ولا ريب أنّ أغلبية الاستعمال من علائم الحقيقة غالباً وأندرية الاستعمال من علائم 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 المتشرعة، بل ووقوع

سلبه عنها في لسان الشارع.

أما صحة السلب عرفاً فلجواز قول المتعبد عبادة فاسدة من الصلاة، والصوم، والوضوء، والغسل، والتيمم، ونحوها ما صليت ولا صمت، ولا تعبدت، ولا توضأت، ولا اغتسلت، ولا تيممت، ونحوها، ولم يكذب في عرف المتشرعة، وجواز قوله صليت، ونحوه، لا ينافي ذلك؛ لأن صحة السلب نصّ في الدلالة على المجازية، والاستعمال أعم من الحقيقة لجواز تأخير القرينة والبيان عن وقت الخطاب، والممنوع 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]، و(إن الصّلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)[٢] ومن قوله عليه السلام (الصلاة عمود الدين[٣]، والصلاة قربان كل تقي[٤]، والصوم جنة من النار[٥]) إلى غير ذلك من ألفاظ العبادات المعرفة بلام الجنس في الآيات والأخبار المتكثرة جداً في الأبواب المتفرقة هو أن كل ما لم ينه عن الفحشاء، او لم يكن كتاباً موقوتاً، او قربان كل تقي، او جنة من النار، فليس بصلاة ولا صوم.

وأما وقوعه مطابقة فكقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور[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) غوالي اللآلي ١: ٣٢٢ الحديث ٥٥.

(٤) وسائل الشيعة ٣، الباب ١٢ من ابواب أعداد الفرائض الحديث ١.

(٥) التهذيب: ٤ كتاب الصيام باب فرض الصيام الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١، الباب ٤ من ابواب الوضوء الحديث ١.

(٧) صحيح مسلم ١، كتاب الصلاة (١١) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وأنّه إذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلّمها قرأ ما تيّسر له من غيرها ولفظ الحديث ٣٤ (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

(٨) سنن ابن ماجة ١: ٢٨٢ ح ٨٧١، مسند احمد ٤: ٢٣، وفيها لا يقيم.

(٩) وسائل الشيعة ٣، الباب ٢ من ابواب 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] الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الأخبار الظاهرة في نفي الحقيقة بانتفاء بعض الأجزاء والشرائط ويتم الكلام في البعض الآخر بعدم القول بالفصل.

وأمّا ما أُورد 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، او شهرتها عرفاً فيه، او اقترانها بما يقتضي حملها عليه من أحد القرائن الحالية، ككون وظيفة الشارع بيان الأحكام الشرعية، دون الموضوعات اللفظية، كما قيل نحوه فيما أثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام (الطّواف في البيت صلاة[٣]، والاثنان فما فوقهما جماعة)[٤]. حيث حمل على إرادة بيان الفضيلة دون بيان مسمى الموضوعات اللفظية، او أحد القرائن العقلية، كعدم إمكان حمل شيء من الروايات على نفي الماهية، لاستلزام الدور من توقف القول بالصحيح على نفيها الماهية، وتوقف نفيها الماهية على القول بالصحيح، او كعدم حمل بعضها على نفي الماهية، لصحة الصلاة في صورة نسيان الفاتحة، او عدم التمكن من قراءتها، او كون المصلي مأموماً، وكذا الرواية الأخيرة، إذ قد يصح الصوم مع عدم بيتوتة من الليل، بتقريب أنه لو بنى على ظاهر العبارة لزم ان لا تكون الصلاة الفاقدة للفاتحة صلاة، ولو كان الفقد لنسيان، او لعذر، ولا قائل به، والقول بتقييدها بصورة العمد والقدرة مجاز ليس بأولى من حملها على نفي الكمال؛ إذ لا بعد في كون الصلاة الفاقدة للفاتحة نسيانا او لعذر دون الصلاة المشتملة عليها في الكمال، بدعوى عدم ترجيح التخصيص على هذا المجاز، لشيوعه

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٩٢٤ ح ٥ و ٧ من باب ٤ من ابواب الركوع.

(٢) سنن الدارقطني ٢: ١٧٢، الحديث ٢.

(٣) سنن الدارمي: ٢ كتاب المناسك باب الكلام في الطواف ولفظ الحديث عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (الطواف بالبيت صلاة إلا أنّ الله أباح فيه المنطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلّا بخير).

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٨٠ ح٦ من باب ٤ من ابواب صلاة الجماعة.

حتى قيل فيه بالنقل، مضافا 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 ممّا لا شاهد عليه، والأصل عدمه، بل ملاحظة فهم العرف المجرّد عن القرائن- في مثل قولك: لا وصول الى الدرجة العالية إلّا بالتقوى، ولا روح للعمل إلّا بالاقبال، ولا قبول للطاعة إلا بالولاية، إلى غير ذلك من الأمثلة المتكثّرة -شاهد على خلافه، ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلية، او 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 احد فيهما بالنقل.

وعن الثاني: بأن دعوى شهرتها عرفاً في نفي الصفة على تقدير تسليمها في هذا الزمان غير قادح بالاستدلال، وفي زمان صدور تلك التراكيب عن الشارع مستلزم لبلوغها مرتبة النقل في هذا الزمان، لقرب مرتبة الشهرة من مرتبة النقل جدّاً وقد عرفت خلافه.

وعن الثالث: أوّلاً بمنع انحصار وظيفة الشارع في بيان الاحكام، بل بيان الموضوعات المستنبطه أيضاً لا تخرج عن وظيفته، وإنما الخارج عنها هو بيان الموضوعات الصِرفة.

وثانيا: سلمنا خروج بيان الموضوعات المستنبطة في الجملة، لكن لا نسلم خروج الموضوعات المخترعة 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 بمانعية القطع من حمل 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 موقوف على الأخذ بظهور اللفظ، والبناء على أصالة الحقيقة.

وعن الخامس: مضافاً إلى اختصاصه ببعض الروايات، وسلامة الاستدلال بالبعض الآخر أنه مدفوع بالإجمال والتفصيل.

أما إجماله فلفهم كافّة 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 او مأموماً عن مطلق ظهور الرواية في نفي الماهية حتى في صورة العمد، بل أقصى مانعيتها هوتقييد إطلاق نفيها الماهية بصورة العمد، لا صرفها عن مطلق نفي الماهية إلى الحمل على نفي الكمال مطلقا حتى في صورة العمد، وعلى ذلك فالأمر متعيّن في التقييد، لا دائر بينه وبين المجاز حتى يحتاج إلى الترجيح، مع أن الترجيح على تقدير الدوران مع التقييد لا المجاز، لما عرفت من أن دعوى شيوعه في هذا الزمان غير مرجّح لتقديمه على التقييد في زمان الصدور، وشيوعه في زمان الصدور مستلزم لحصول نقله في هذا الزمان.

وأما دعوى لزوم التخصيص بالأكثر فناظر إلى فرض المخصّص عنوان ناسي الفاتحة وعنوان صلاة المأموم فلم يبق سوى عنوان العامد، وأمّا بالنظر إلى فرضه مصاديق الناسي، والمأموم، فلا إشكال في أن مصاديق نسيان الفاتحة والمأموم لم يبلغ معشارا من مصاديق غير الناسي لها وغير المأموم وقدتقرر أن الاستجهان العرفي إنما هو في التخصيص بالأكثر من حيث العنوان والمصاديق معا، 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 عمدة أدلّة الصحيحين وأما غير العمدة فوجوه:

منها: أنه لو لم توضع لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الأوامر المطلقة، ضرورة عدم تعلقها بالفاسدة وهو خلاف الأصل.

وفيه ما مرّ تفصيله في مقدمة تأسيسنا الأصل في المسألة من كونه أولاً: معارض بغلبة البيان في الألفاظ وندور الاجمال فيها.

وثانيا: بأن مجرى أصالة عدم التقييد إنما هو في تشخيص المرادات وكلامنا في تشخيص الأوضاع بالتوجيه المتقدم فليراجع.

ومنها أن من البديهي أن الصوم والصلاة ونحوهما، من العبادات، وأن الفاسد ليس عبادة، ينتج بقاعدة الشكل الثاني كون الصوم، والصلاة، ونحوهما ليست بفاسدة، فيختص الاسم بالصحيحة إلىٰ غير ذلك من الوجوه المبسوط ذكرها، وذكر ما فيها في كتاب الهداية، وغيرها سيما الضوابط ومن شاء فليراجع.

حجة الأعميين بالمعنى الأعم وجوه:

منها: قضاء الاستقراء في أوضاع الألفاظ العرفية من الدرهم، والدينار، والحنطة، والشعير، والدار والخان، والحمّام، والبيع، والشراء، والأكل، والشرب، والضرب، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الألفاظ العرفية الموضوعة للأعم من الصحيح والفاسد، والمؤثر وغيره، فإذا كان المعيب من كل شيء من تلك المسميات الكثيرة الغالبة داخلاً في مصداق الألفاظ الموضوعة بازائها عرفاً كان المعيب من مسميات ألفاظ العبادات المشكوك دخوله في مصداق ألفاظها الموضوعة لها شرعاً كذلك إلحاقاً للمشكوك بالأعم الأغلب.

والجواب عنه أولاً: بمنع أصل الاستقراء ودخول المعيب من كل شيء في مصداق اللفظ عرفاً، بل غاية ما يسلم إنما هو دخول الناقص فيه من باب المسامحة العرفية التي لا مسرح لوجودها في الامور الشرعية؛ لما عرفت من أن مسامحة العرف فرع معرفتهم بوجود خواص المسامح فيه في المسامح له، ومن المعلوم عدم معرفة العرف بخواص الأحكام الشرعية ومصالحها، فضلاً عن إحرازهم وجودها، او من باب المسامحة المجازية بعلاقة المشاكلة التي تنافي المدعىٰ.

وثانياً: بمنع دلالة الاستقراء في الأوضاع العرفية على إلحاق المشكوك من الأوضاع الشرعية بها، لعدم تجاوز الظن الحاصل من الاستقراء في أحوال نوع الى الحاق المشكوك من النوع الآخر به، ولو سلم تجاوزه سمي بالقياس، لا

الاستقراء، والقياس ليس من علائم 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 لا نوعاً آخر، لكنه مبني على ثبوت وضع الشارع في تلك الألفاظ، واما بناء على ثبوت مجرد استعمال الشارع إياها فلا يقتضي الاستقراء في الأوضاع إلحاق الاستعمال بها، كما لا يخفى.

ومنها: قضاء أمارات الحقيقة به من التبادر، وعدم صحة السلب، وصحة التقسيم، والاستثناء، وحسن الاستفهام، وقضاء دلائل الحقيقة به، من أصالة كون ما يصح استعماله في معنيين، او تقييده بكل من المعنيين حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين، حذراً من الاشتراك والمجاز، ومن مقايسة الألفاظ الشرعية على الأعلام الشخصية، والماهيات الكلية في الإطلاق وضعا على النواقص، كإطلاق زيد ونحوه على ناقص بعض الأجزاء الغير الرئيسة، وإطلاق الناطق والحيوان على ناقص الإدراك والإحساس.

والجواب أما عن التبادر، وعدم صحة السلب فبمنع كونهما حقيقيين وأن الأمر بالعكس.

وتفصيله: بأن صحة الإخبار بأن فلاناً يصلي، أو يصوم، او نحوه، مع عدم علم المخبر بصحّة الفعل، بل ومع علمه بفساده:

أوّلاً: من جهة رجوع استعمال اللفظ في تلك الإطلاقات إلى الاستعمال في العبادات الصحيحة، لكون الاطلاق على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد العامل كونه مصداقا 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 الى 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 غايته الاستعمال وهو أعم من الحقيقة والمجاز.

وأما عن أصالة كون ما يصح استعماله في شيئين، أو اتصافه بشيئين حقيقة في القدر المشترك فبأنه:

أولاً: مشروط بثبوت الاستعمال في القدر المشترك على وجه الغلبة، او على قدر المعتد به، ولم يثبت، والأصل عدمه.

وثانياً: أن الأصل على فرض وجود شرطه لا يقاوم الأدلة المذكورة.

وأما عن المقايسة فأولاً: بمنع حصول الظن منه، فإن العقل لا مسرح له في إثبات التوقيفيات وهو معنىٰ قولهم لا يثبت اللغات بالترجيح.

وثانياً: بأن مقايسة وضع المركبات الشرعية على وضع الأعلام الشخصية ليس بأولى من مقايسته على وضع سائر المركبات العرفية الموضوعة بإزاء التام وما يحذو حذوه في الخواص والمنفعة.

وثالثاً: سلمنا، لكن القياس كالاصول لا يقاوم أدلتنا المذكورة.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم أن يكون متعلق النذر واليمين، فيما لو نذر أو حلف أن لا يصلّي في مكان مرجوح، هو الصلاة الصحيحة، والتالي 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 الحنث بفعلها، إذ التقدير تعلّقها 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 موردهما إلى الصحة.

ووجه نقضه به، أنه لو التزم حينئذ بعدم صحتها فيه، نظراً إلى انعقاد النذر اوردنا عليه ما اورد علينا من أنه كيف يتحقق الحنث بإيقاع ما ليس من أفراد المحلوف بتركه، ولو التزم بحصتها ومنع انعقاد النذر لا تجه لنا الالتزام به على التقدير الأول أيضاً.

وثانياً: بالحل وهو أنه إن أريد من الصلاة الصحيحة اللازمة في مورد النذر واليمين تام الأجزاء والشرائط الأصلية، فبطلان التالي ممنوع، وإن أريد الأعم منه ومن المستجمع حتى للشّروط اللاحقة من طرو النذر واليمين، فالملازمة ممنوعة؛ لأن المراد من الصحة المأخوذة قيداً في ألفاظ العبادات هي الحسن والمصلحة الواقعية الملزومة للأمر والمساوية له لو لا المانع الاختياري من النذر وشبهه، فالمراد من الصحيح في محل النزاع هو تام الأجزاء والشروط الأصلية، دون المستجمع حتى للشروط اللاحقة المنتزعة من طرو الموانع الاختيارية من النذر وشبهه، وعلى ذلك فيحنث الناذر بترك الصلاة في مكان مرجوح بفعله فيه وإن وقع فاسدا من جهة خصوص طرو النذر، لكونه من أفراد الصحيح المحلوف على تركه قبل طرو تلك الجهة الخاصة، كما يحنث الناذر بترك المكروهات، او المباحات في يوم معلوم بإتيانه في ذلك اليوم مكروهاً، او مباحاً قبل النذر والحلف، مع أن المأتي به ليس من المكروهات والمباحات، ومع ذلك لا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين، فكذا الحال فيما نحن فيه من العبادة المحلوف على تركها في المكان المرجوح.

نعم لو لم يتمكن الحالف من قصد القربة في إتيان العبادة المحلوف على تركها إلا مع زعمه عدم الفساد كان أثر النذر والحلف فيه مجرد الفساد من غير حنث، 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 يخفى.

وثالثاً: سلمنا استعمال مورد النذر واليمين في الأعم من الصحيح والفاسد، ولكن الاستعمال أعم من الحقيقة، بل الدعوى المذكورة من بطلان اللازم واستحالة استعمال موردهما في الصحيح -على فرض تسليمها- قرينة تعين المجازية فيه، على أنّ استعمال مورد النذر واليمين في الأعم يستلزم تعلقهما بقسميه من الصحيح والفاسد، فيعود الإشكال المذكور بالنسبة إلى تعلقهما بالصحيح إلا أن يقيد بالفاسد حذراً من التناقض.

ومنها: أنها لو كانت أسامي للصحيح للزم التفتيش عن صحة صلاة المصلي في إبراء الذمة بإعطائه شيئا من حقوق المصلين بالنذر وشبهه، وفي جواز الاقتداء به، ولو كان المصلي في أعلى مراتب العدالة.

أما الملازمة فلأن عدالة المصلي إنما تعصم من تعمده الإتيان بالفاسد.

وأما إتيانه بما يحكم المقتدي والناذر بصحته فلا.

وأما بطلان اللازم فلأنا لم نقف إلى الآن على من التزم بهذه التصفحات والتفتيشات وقال بتوقف البراءة عليها.

والجواب عنه أما إجمالاً: فبأنّ 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 رجحان في غير الصحيح، وثبوت الإطلاق للأعمي لا يشخص موضوع صحة مورد النذر حتى يختص الصحيحي بالتفتيش في تشخيصه، بل الإطلاق الثابت للأعمي مستلزم لإبراء النّذر بإعطاء المنذور لكل من صلى، ولو تبين فساد صلاته قبل الإعطاء، وهو من أقبح المفاسد اللازمة عليه.

والقول بأن القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر -بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الرّاجح- هو معلوم الفساد، فيبقى غيره تحت الإطلاق، مدفوع بأن 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 الصّحة وجب الوقف، لا الحكم بالصحة.

وأما تفصيلاً، فأولاً: بالنقض بأنه لو لزم التفتيش المذكور لتشخيص الصحة ـ على القول بالصّحيح ـ للزم على القول بالأعم أيضاً فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلاة واجبة او مندوبة؛ ضرورة عدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع أنا لم نقف على من التزم التفتيش فيه، ولا على من التزم التفصيل بينه وبين الصورة المتقدمة.

وثانياً: بالحل وقَرّبَه في الهداية.

أوّلاً: بأن عدم التفتيش والبحث في المقامين إنما هو من مقتضيات أصالة صحة أفعال المسلمين المقررة في الشرع.

والقول بأن أقصىٰ 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، ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق، لاختلافهم في أحكام الذبايح، والجلود، وغيرها، وكثير من العامّة لا يشترطون الإسلام في المذكي ويحللون ذبائح أهل الكتاب، وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميت بالدباغ، فلو لم نقل باصالة 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 أعصار الأئمة عليهم السلام، بل يجري ذلك بالنسبة إلى أهل الحق أيضا، لاشتباه العوام في كثير من الأحكام، فيزعمون صحة ماهو فاسد عند العلماء، فاذا كان مفاد الأصل المذكور مجرد إفادة الصحة بزعم العامل، صَعُب الأمر جداً، ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والإيقاعات، ولم يجز أخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحق إلا بعد التجسّس عما يعتقده 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 شرعياً وواقعياً ثانوياً في حق معتقده من ملاحظة المقدمتين المشهورتين للمجتهد او المقلد، لا يبعد شمول الصحة الواقعية لها، وإمضاء ترتب آثار الواقع الأوّلي عليه للغير.

نعم لو لم يكن تكليفا شرعياً 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 معذوريتهم في عدم الإتيان بما تعلّق بهم من التكاليف الواقعية، وذلك لا يقضي بتعلق التكليف بالإتيان بما زعموه، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الأديان انتهى محصل جوابي صاحب الهداية، وقد وافقه على الأول منهما صاحب الفصول، والموائد، قدس سرهما.

ولكن لا يخفىٰ ما فيهما من بُعد الأول وأبعدية الثاني.

أما وجه بُعد الأول، فلأن مفاد أصالة الصحة المقررة في الشرع لأفعال المسلمين:

إما إثبات حكم الصحة من الحلية والإباحة الظاهرية على أفعالهم المشتبهة من غير إثبات موضوع الصحة اللازم للحكم عقلاً، لكون الملازمة من آثار الحكم الواقعي، لا الظاهري.

وإما إثبات حكم الصحة من الحلية والإباحة الظاهرية الملازمة لإثبات موضوع الصحة أيضاً، دون إثبات موضوع الفعل وعنوانه اللازم للصحة عقلا، لكون الملازمة من آثار الصحة الواقعية لا الظاهرية.

وإما إثبات الصحة الواقعية الملازمة لموضوع الفعل أيضاً، وأصالة الصحة بالمعنى الأول لا تعارض 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 الناذر بإعطاء المنذور لفاعلها، فانحصر ابتناء الجواب المذكور على أصالة الصحة بالمعنى الثّالث، وأنى له بتعيينه فيه، فإن أقصىٰ مفاد

قوله عليه السلام (ضَعْ أمر أخيك على أحسنه)[١] هو المعنى الثاني، أعني إثبات الصحة الظاهرية الغير الملازمة لاثبات موضوع الصلاة الّتي هي مورد النذر، لكون الملازمة من آثار الصحة الواقعية لا الظّاهرية، فعاد الإشكال في إبراء الناذر بإعطاء المنذور لفاعل تلك الصلاة المشتبهة على القول بالصحيح.

نعم يندفع هذا الإشكال على القول بالأعم خاصة حيث أنّه يحرز الموضوع بالإطلاق، والصحة بالأصل، وأما القائل بالصحيح فليس له إطلاق يحرز به الموضوع حتى يجديه الأصل، بل الألفاظ عنده مجملة.

واما وجه أبعدية الثاني: فلما سيأتي في محله مِن أن أقصى مفاد أدلة الاجتهاد إنما هو إمضاء الحكم المجتهد فيه بالنسبة إلى ذلك المجتهد ومن يقلّده، فلا يتجاوز إلى الغير ولو قلنا بموضوعية ما في يد المجتهد من الطرق الظاهرية، فإن موضوعية ما في يده أيضاً لا تتجاوز إلى غيره.

والتفرقة المذكورة بين خطأ اجتهاد اهل الحق وخطأ اجتهاد أهل الخلاف لا يرجع إلى محصل بعد فرض مساواتهما في القصور وعدم التقصير، فمعذورية المخطىء 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 اجتهاد أهل الحق أو أهل الخلاف.

غاية الفرق أن يقال بترتب الأجر على اجتهاد أهل الحق مضافاً إلى معذوريتهم في الخطأ دون ترتبه على اجتهاد أهل الخلاف بناء على اختصاص حديث (ان لله في كل واقعة حكماً فمن أصابه فله أجران ومن لم يصبه فله أجر) بأهل الحق.

وحينئذٍ فالصواب في الجواب الحلي: أما في مسألة النذر، فبمنع ملازمة القول بالصحيح لوجوب التفتيش، بتقريب ان تعسر اطلاع أغلب الناس على مصداق الصلاة الصحيحة ولو عند الفاعل، وجريان طريقتهم، بل وطريقة الشارع على المسامحات، وعدم التدقيقات الموجبة للعسر والحرج، قرينة على أن مقصودهم

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٦١٤ ح٣ من باب ١٦١ من ابواب احكام 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 أنّ مجرد عدم تفتيش الناذر والحالف عن أحوال المصلي في إعطائه المنذور والمحلوف عليه كاف في قرينيّته على ذلك بالنسبة إلى الحاكم، وأمّا بالنسبة إلى نفسه فلا نأبى من الالتزام بالرجوع إلى قصده فيما بينه وبين ربه، وبلزوم التفتيش عليه لو قصد الموضوع الخاص.

لا يقال: إن مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحة شرعا معنىً مجازي لا ينصرف إليه إطلاق مورد النذر.

لأنّا نقول أولاً: قد عرفت في مقدمات المسألة، أن الجامع الموضوع بإزائه ألفاظ العبادات عند الصحيحي ليس هو الصحيح الواقعي الأوّلي الثّابت في كل واقعة في حق العالم والجاهل، بل هو أعم منه ومن الصّحيح عند مجتهدٍ، الفاسد عند آخر، بل ومن الصحيح في الأُمم السالفة، الفاسد في هذه الأمة، كما نص عليه من الصحيحيين صاحب الهداية والموائد.

وثانياً: سلمنا، لكن القرينة المذكورة من المسامحات وعدم التدقيقات الموجبة للعسر والحرج كافية في الانصراف.

وأما في مسألة الاقتداء به، فبمنع ملازمة القول بالصحيح لوجوب تفتيش المأموم عن صلاة الإمام في جواز الاقتداء به أيضاً، بتقريب أن غلبة مراعاة أئمة الجماعات الاحتياط والآداب في الصلوات التي يقصدون فيها الإمامة موجب لاعتقاد المأمومين تطبيق الإمام صلاته على حسب معتقدهم في العمل وإن كان مخالفاً لهم في القول، وهذا الاعتقاد الحاصل من الغلبة الثابتة في نوع الأئمة هو الباعث لعدم التفتيش عن حال صلواتهم لمن أراد الائتمام بهم، ولو ابيت عن حصول هذا الاعتقاد في خصوص بعض المقامات[1] ...

على الركوع الزائد الفاسد بالنهي عنه، وهذا الإطلاق حقيقي لا صوري،

---

(١) سقطت من النسخة الأصليّة ورقة كاملة في هذا الموضع.

لعدم بطلان الصلاة بمجرد إيجاد صورة الركوع لأجل الهوي إلى السجود، أو أخذ شيء من الأرض.

والجواب عنه أولاً: بخروج نحو الركوع والسجود عن أسماء العبادات، بل هي أسماء لأجزاء العبادات، ومن البين 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، كالزّيارة والدّعاء وتلاوة القرآن ونحوها، من ألفاظ العبادات الباقية في معانيها الأصلية، واعتبر الشارع في صحتها شروطاً خارجية، كألفاظ المعاملات.

وثالثاً: سلمنا كل ذلك لكن استعمال الركوع في الركوع الزائد الفاسد إنما هو تبع لمعتقد 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.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيح للزم من قوله عليه السلام (دعي الصلاة أيّام 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 بمانعية الحيض، وشرطية خلوه في الصّلاة، فيكون معنى (دعي الصلاة أيام اقرائك) لا صلاة أيام اقرائك، وهو من المجازات البعيدة، بل عديمة النظير.

وإما تخريج المنهي، وهو الصلاة عن حقيقته المفروضة، وهي الصحيحة إلى المجاز الرّاجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة، فإن بيان نصف الفقه من الطهارة إلى الدّيات إنّما هي بلفظ المناهي، فيلزم مجازية متعلق النهي في

جمع تلك المناهي، ولعله أبعد من سابقه، فيتعين كونها اسماً للأعم حذراً من لزوم شيء من المحاذير المذكورة.

ويمكن للصحيحي الجواب أولا: بمنع استلزام الصحيحة لشيء من المحاذير المذكورة.

أمّا المحذور الأول، وهو دلالة النهي على الصحة في العبادات فلابتناء لزومه على امتناع تعلق النهي بالأعم من الصحيح والفاسد وهو ممنوع:

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 بالممتنع وغير المقدور.

وحلاً: بأن الممتنع 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 وجزماً.

وأما المحذور الثاني، وهو لزوم تجريد النواهي عن الإنشاء إلى الإخبار عن نفي الماهية او الصّحة او الكمال، فلابتنائه على القول بعدم اجتماع الإرشاد مع الطلب، ولا مانع من اجتماعهما عندنا في الإلزامات الإرشادية، بل لو سلمنا كونهما من نعتي الجمع، كما عن الفصول، فلا نسلم بطلان ما زعمه المستدل من المحذور اللازم، وهو تجريد النواهي عن الطلب، لمنع كونه من المجازات البعيدة العديمة النظير، لكفاية الإرشاديات له نظيراً على زعم من زعم عدم اجتماعها مع الطلب.

وأما المحذور الثالث، فكذلك ممنوع اللزوم أولاً، وممنوع البطلان ثانياً، فإن تعلق النواهي بغير الصحيح من أول الفقه إلى آخره ليس بأكثر من استعمالها في التنزيه والكراهة ونحوهما من المعاني المجازية كما لا يخفى.

ومنها أنها لو كانت أسامي للصحيحة للزم أن يكون لكل صلاة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف أحوال المكلفين، كالحاضر، والمسافر، والحافظ، والناسي، والشاك، والصحيح، والمريض، والمضطر، والآمن، والخائف إلى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الأقسام على أقسام عديدة، أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلاستلزامه -على القول بثبوت الحقيقة الشرعية- تعدد وضع الصلاة مثلاً إلى مالا يحصىٰ، 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، فالملازمة ممنوعة بما عرفت في مقدمات المسألة من إمكان فرض جامع مشترك بين أفراد الصلاة الصحيحة، المختلفة بحسب اختلاف أحوال المكلّفين وهو المصلحة المحصلة للتقرب، الملزومة للطلب، المختلف باختلاف أحوال المكلفين، المساوية له، فيكون الزيادات والنقيصات على القول بالصحيح أيضاً من طوارئ الماهية وعوارضها، ولا اختلاف في الماهية بحسب اختلافها.

وإن أريد لزوم ماهيات متعددة على وجه البدلية عما هو المعتبر في حق المختار المستجمع لجميع الشرائط، والفاقد لجميع الموانع، فبطلان اللازم ممنوع، لعدم استلزام تعدد ماهية العبادة على وجه البدلية لتعدد الوضع، او استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي، وذلك لإمكان اندراج الأبدال في مصداق المبدل منه كاندراج الحقايق الادعائية والزعمية في مصاديق الحقائق.

ومنها: أنّها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها، وهو باطل لاستلزامه الدور، وتكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلقة بها، لتوقف الطلب حينئذ على الصحة، والصحة على الطلب.

والجواب عنه بمنع الملازمة بما تقدم في المقدمات من أن المراد [من][1] الصحة المأخوذة في مسمى الألفاظ ليست هي الصحة المصطلحة عند المتكلمين

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

والفقهاء من موافقة الأمر او اسقاط القضاء حتى يستلزم ما ذكر، بل هي الصحة اللغوية المقابلة للمعيوب، أعني تام الأجزاء والشروط حسبما عرفت.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للصحيح للزم أن يدل النّهي على صحتها، والتالي باطل، فالمقدم مثله إلى غير ذلك من الوجوه التي استقصى تفصيلها وتفصيل ما فيها كتاب الهداية.

حجة القول بالتفصيل بين الأجزاء والشروط أما في اعتبار الأجزاء فبظهور عدم تحقق الكل مع انتفاء الجزء، فاذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه، وأما في عدم اعتبار الشروط فبظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط، كيف، ولولا ذلك لما تحقق فرق بين الجزء والشرط، وامتناع وجود المشروط بدون الشرط لا يقتضي أخذه في مفهوم لفظ المشروط.

والجواب أما عن عدم إمكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء، فبما مر في تصوير القول بالأعم، من إمكان منع كون الأجزاء الغير المقومة أجزاء لمطلق الصلاة، بل القدر الثابت كونها أجزاء للصلاة الصحيحة أوّلا.

ومن إمكان منع كونها أجزاء للصلاة مطلقا، بل القدر الثابت كونها اجزاء ما دامت موجودة، وإذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع في كثير من الأوضاع العرفية كلفظ البيت ونحوه، حسبما تقدم تفصيله ثانيا.

وأما عن خروج الشروط عن ماهية المشروط فبما تقدم من أن دخول التقيد بالشروط في مسمى اللفظ كاف في إثبات مذهب الصحيحي بالمعنى الأخص وإن خرجت نفس الشروط عنه، وفي هذا المقدار من الفرق بين الأجزاء والشروط كفاية واضحة كما لا يخفى.

حجة التفصيل بين لفظ الحج وسائر ألفاظ العبادات، المستفاد من كلام الشّهيد 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

بإزاء الأعم، فإنه مع انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل على الملازمة.

تذنيب: قال الشهيد (في القواعد)[١] الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود، لا تطلق على الفاسد إلا الحج، لوجوب المضي فيه، فلو حلف على ترك الصلاة، والصوم اكتفى بمسمّى الصحة، وهو الدخول فيها، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث، ويحتمل عدمه لأنها لا تسمى صلاة شرعاً، ولا صوماً مع الفساد، وأما لو تحرم في الصلاة، او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعاً انتهى.

أقول: هذا الكلام منه موهم لأُمور:

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 الاطلاق، وتفريع مسألة الحنث عليه.

ويدفع هذا الوهم أنّ تعليل الإطلاق بوجوب المضي قرينة لفظية على كون مراده الإطلاق على وجه المطلوبية، لا التسمية وأن أقربية شأن الشهيد سيما 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 بثبوت 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 يوهمه.

وثانياً: بقيام الدليل الخارجي على دفع الجزء الآخر مما يوهمه، بتقريب أن أقربية عطف سائر العقود على الصلاة من عطفه على الماهيات أقربية اعتبارية، لا ربط لها بدلالة الألفاظ التوقيفية.

مضافاً إلى ما ادعاه الفصول[١]، وأُستاذنا العلامة من عدم الظفر بحكاية القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات عن أحد، مع أن مجرد أصالة عدم النقل كافية في عدم ثبوته.

وأما ما ثبت لها في الشرع من شرايط مستحدثة، فإما خارجة عن معانيها شرعاً ولغة، كما عليه المشهور، او محققة لمعانيها اللغوية من الآثار، او العقد المستتبع للآثار، كما عليه الفصول[٢]، وعلى أي من التقديرين فليست منقولة عن معانيها اللغوية إلى معانٍ شرعية.

أما على الأول: فلخروج التقيد بها عن معانيها شرعاً ولغة، أما لغة فظاهر، وأما شرعاً فلدخوله في وصفها الخارجي، وهو الصحة، لا في ذاتها الشرعيه، فإرادة الشارع المعاني المشروطة من ألفاظ المعاملات من قبيل الدالين والمدلولين لا دال ومدلول.

وأما على الثّاني: فلدخول التقيد بها في معانيها 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 الحنث بمجرد الدخول على وجه الصحة في العبادة، المحلوف على تركها وإن أفسدها في البين، وعدم لزوم الإبراء بمجرد الدخول على وجه الصحة في العبادة المحلوف على إتيانها.

ويؤيد التفرقة المذكورة أمران:

---

(١) الفصول: ٥٣.

(٢) الفصول: ٥٢.

احدهما: افتراق الفعل في سياق النفي من الفعل في سياق الإثبات في الدلالة على العموم عرفا وعدمه.

ثانيهما: افتراق مقدمات الفعلية للحرام من المقدمات الفعلية للواجب في قيام الأدلة الأربعة 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 الحنث بمجرد الدخول في الفعل المحلوف على تركه ولو على وجه الفساد والمنع من الدخول، ومن المعلوم بل المصرح به في كلام الشهيد هو عدم حنثه في تلك الصورة قطعا، فمدفوع بأن القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الراجح هو هذه الصورة، فيبقى غيرها تحت إطلاق النفي كما لا يخفى.

الرابع: من موهمات كلام الشهيد، ما وقع فيه صاحب القوانين[٢] أيضا، من إجراء نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات أيضاً، وعدم اختصاصه بألفاظ العبادات، ومن اختياره له.

والموهم لهذا الأمر من كلامه هو الموهم للأمر الأوّل، والدافع له هو الدافع له.

مضافاً إلى أنّه 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 الاصول: ٥٢.

(٣) شرائع الإسلام ٣: ١٧٧.

(٤) مسالك الأفهام ١: ١٥٩.

لوجود خواصّ 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، وشرعا 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، وانحصار مسمياتها فيه إلى تصرف الشارع، المنوط به عنوان مسألة الصحيح والأعم.

وأما وجه دفعه فأما على ما عليه المشهور ـ من أن الشروط المستحدثة من الشارع شروط لصحتها وإمضائها ـ فباستناد تبادرها وانحصار مسمياتها في الصحيح إلى أن الظاهر والغالب من حال المسلم وأهل الشرع في العقود والايقاعات، إرادة الصحيح، لا الفاسد، او إلى تصرف المتشرعة بنقلهم إياها إلى الصحيح، أو تغليبهم استعمالها في الصحيح.

وأما على ما عليه الفصول[1] ـ من أن الشروط المستحدثة من الشارع شروط لتحقق معانيها اللغوية ـ فباستناد تبادرها وانحصار مسمياتها في الصحيح إلى الوضع اللغوي لا إلى تصرف الشارع، لأنّ بيان الشارع الشروط حينئذ إنما هو لأجل الكشف عن المعاني الأصلية، إرشاداً للعرف إليها ودفعاً لخطئهم في مصاديقها، كما في تحديده الحيض بأن اقلّه ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيّام، وغير ذلك من الألفاظ اللغوية التي بينها الشارع على وجه التنبيه والتعليم لمعانيها الأصلية لها بخواصها الشرعية، فهما واحد بالذات، مختلفان بالاعتبار، فمن حيث أنها متصورة 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 التواريخ واللغة، كما لا يخفى على المتدرب فيها.

---

(١) الفصول: ٥٢.

بقي الكلام في الفرق والثمرة بين الصحيح والأعم:

فنقول: إن بينهما فرقاً موضوعياً وفرق حكمياً.

أما الفرق الموضوعي ففي استلزام القول بالصحيح لإجمال اللفظ، واقتضاء القول بالأعم لبيانه وإطلاقه، ما لم يطرأ عليه الإجمال العرضي، كالتقييد بالمجمل، او ورود الإطلاق مورد حكم آخر، او نحو ذلك مما يسقط اعتبار إطلاق اللفظ ويلحقه بالمجمل 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 الإتيان به من باب الاحتياط، بناء على رجوع مسألة الشك في الشرطية والجزئية إلى مسألة الشك في المصداق والمكلف به، وعدم وجوب الاتيان به لأصالة البراءة، بناءً على رجوعه إلى مسألة الشك في التكليف، كما هو المشهور المنصور.

وأما ما صدر عن صاحب الهداية[1] وغيره، من ترتب الاحتياط على القول بالصحيح مطلقا فمبني اما على مختاره، او مختار من أخذ ذلك منه على وجه الاقتباس، من رجوع الشك في الشرطية والجزئية إلى الشك في المصداق لا المفهوم.

ولنا على تزييف مبناهم المذكور، أن المعيار المائز بين الشك في المصداق والمفهوم، كون الشك في المصداق ناشئاً عن عروض الامور الخارجية، كالظلمة ونحولها وفي المفهوم ناشئاً عن الجهل بالمراد من اللفظ، ومن البين أن الشك في الشرطية والجزئية على القول بالصحيح ناشئ عن الجهل بالمراد، لا عن الأُمور الخارجية، كالظلمة ونحوها حتى يكون من قبيل الشك في المصداق.

وأما القول بالأعم، فلا يستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيته او

---

(١) هداية المسترشدين: ١١٣ و١١٤.

شرطيته باصالة الأطلاق، بناء على إحراز الأجزاء المقومة التي يتوقف عليها صدق الاسم بالدليل الاجتهادي، وبأصالة البراءة بناء على إحرازها بالبراءة، ويستلزم وجوب الاتيان بالمشكوك جزئيته او شرطيته 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 الاجتهادي حصل للفظ إطلاق وارد على البراءة عند الشك في سائر الأجزاء والشروط الغير المقومة، وإن أحرزت بالدليل الفقاهتي، كان المعول عليه عند الشّك في سائر الأجزاء الغير المقوّمة هو ذلك الدليل الفقاهتي، إن كان هو البراءة فالبراءة، او الاحتياط فالاحتياط، فإنّ صدق اللفظ وإطلاقه من الآثار الخارجية والواقعية التي ليس من شأن الدليل الفقاهتي إثباتها ولو كان الدليل الفقاهتي هو الاحتياط؛ ضرورة أن أثر الاحتياط، وهو الإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصدق، لا يجعل المحتمل جزئيته او شرطيته جزءً او شرطاً للماهية، كما توهمته في سابق الزمان تبعا لغيري.

هذا، وقد رتب على الإطلاق المبتني على القول بالأعمّ والإجمال المستلزم للقول بالصحيح أحكام أُخرى.

منها: ترتب لزوم وقف المساجد على صلاة من لم يعلم فساد صلاته فيها بإذن الواقف، القائمة مقام القبض المتوقف عليه لزوم الأوقاف، بناء على القول بالأعم، وعدم ترتب لزومه عليه ما لم يتفتش عن صحة صلاته، بناء على القول بالصحيح.

فإن قلت: إنّ للقائل بالصحيح أن يحرز الصحة بقاعدة حمل أفعال المسلمين على الصحة، فلا احتياج له بالتزام التفتيش حتى يفترق بينه وبين القائل بالأعم.

قلت: قد تقدم أن قاعدة الحمل على الصّحة لا يستلزم تحقق موضوع الصلاتية إذا كان مستندها الأخبار الشرعية، دون العقل والغلبة الظنية الغير الثابتة الحجيّة إلا أن يدعىٰ بأن لزوم وقف المساجد غير مبتنٍ على تحقق موضوع

الصلاة 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 ظلّه إلا أنه لم يأت له ببينة وبرهان.

ومنها: ترتب جواز الاقتداء بكلّ من لم يعلم فساد صلاته، وجواز إعطائه الحق المنذور للمصلين على القول بالأعم، وعدم جوازهما إلا بعد التفتيش عن صحة صلاته في الواقع على القول بالصحيح، وقد مر تفصيل منع ترتب هذين الحكمين على القولين المذكورين، فلا نطيل بالإعادة.

ومنها: ترتب الفرق والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم في بعض صور الواجب المشكوك نفسيته وغيريته.

وتفصيل ذلك: أن المشكوك إما معلوم الوجوب ومشكوك النفسية والغيرية كوجوب غسل الميت، او معلوم الوجوب نفساً ومشكوك الغيرية باعتبار آخر، كوجوب الإسلام، او بالعكس كوجوب الوضوء وغسل الجنابة.

أما المشكوك في القسم الأول: فيحمل على النفسي، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

لا يقال: إن الأصل المثبت غير حجة.

لأنا نقول: عدم حجية الأصل المثبت إنما هو في الاصول العملية التي مستندها الأخبار التعبدية، وأصالة الإطلاق وعدم التقييد من الاصول اللفظية التي مستندها الظن والغلبة.

وأما بناء على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزوم الاحتياط في مسألة الشك في الشرطية والجزئية، بني على الغيرية بمقتضى الاحتياط وأصالة البراءة عن النفسية.

وإن قلنا بالبراءة في تلك المسألة، كما هو المختار، فقد يقال بالاحتياط هاهنا، نظراً إلى استلزام العمل -بمقتضى البراءة عن الغيرية وبمقتضى البراءة عن النفسية -لمخالفة العلم الإجمالي، فلابد من الرجوع إلى قاعدة الاحتياط بعد تساقط الأصلين المتعارضين، 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 الاجمالي الحاصل من إعمال الأصلين فيما نحن فيه لا يستلزم مخالفة خطاب تفصيلي، إذ المراد من الخطاب التفصيلي تعلق الأمر، او النهي بعنوان خاص، كاجتنب عن النجس والحرام في الشبهات الموضوعية، وليس فيما نحن فيه تعلق خطاب بعنوان النفسية او الغيرية بالخصوص، وإنما هو بالانتزاع.

فظهر من ذلك أن ليس في الشبهات الحكمية خطاب تفصيلي أبدا، 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 الإمكان المظنون فيه الموت.

وأما المشكوك في القسم الثاني: أعني معلوم الوجوب نفسا ومشكوك الغيرية باعتبار زائد وعدمه، فيحمل على عدم الغيرية، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

وأما بناء على القول بالصحيح، فيبنى فيه على الغيرية أيضاً، بناء على القول بالاحتياط في مسألة الشك في الشرطية، وعلى العدم بناء على القول بالبراءة فيها، كما هو المختار.

وأما المشكوك في القسم الثالث: أعني معلوم الوجوب غيراً ومشكوك النفسية وعدمه، فيبنى فيه على العدم سواء فيه القول بالصحيح والأعم، لمجرى البراءة عند الشك في التكليف إلا عند بعض الأخبارية البانين على الاحتياط في صورة الدوران بين الوجوب وعدمه.

ومنها: ترتب الفرق والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم في بعض صور المشكوك كونه شرطاً علميا، او واقعيّا، حيث إن الشرطية إن ثبتت بالدليل اللبي اقتصر فيه على الشرطية حال العلم، بناء على القول بالأعم، لأصالة الإطلاق وعدم التقييد بأزيد من حال العلم.

وأما على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزوم الاحتياط في مسألة الشك في

الشرطية بنى على الشرط الواقعي، للاحتياط.

وإن قلنا بالبراءة فيه، كما هو المختار، بنى على الشرط العلمي، لكن لأصالة البراءة، لا لأصالة الاطلاق، اذ لا إطلاق للصحيحي.

وإن ثبتت الشرطية بالدليل اللفظي بنى فيه على الشرط الواقعي مطلقا.

أما على القول بالأعم، فلحكومة إطلاق الشرط الشامل لحال العلم والجهل على إطلاق المشروط المبتني على القول بالأعم.

وأما على القول بالصحيح فللأولوية وسلامة إطلاق الشرط عن شائبة إطلاق المشروط.

وعلى هذا القياس والتفصيل يظهر الفرق والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم، في المشكوك كونه شرطاً او جزءً في حال الاختيار فقط، او في حال الاختيار والاضطرار معاً.

وتظهر الثمرة بين الحالين في سقوط أصل التكليف بالمشروط عند عدم التمكن من الشرط وعدمه.

ثم إن الحكم في الجزء المشكوك ركنيته وعدم ركنيته قيل كالحكم في المشكوك كونه شرطاً اختياريا، او شرطاً مطلقا في ترتّب الفرق، والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعم إذا ثبتت الجزئية بالدليل اللبي، وعدم ترتبه عليها إذا ثبتت بالدليل اللفظي على حسب ما فصل.

ولكن التحقيق عدم ترتبه عليها مطلقا، أى سواء ثبتت الجزئية بالدليل اللفظي او اللبي، وذلك لأن الركنية التي اصطلحها الفقهاء، فيما يبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً هي عين معنى الجزئية الحقيقية، وأما الجزئية الّتي اصطلحها في مقابل الركنية بما يبطل العبادة بنقصه عمداً لا سهواً، 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 لايمكنه إسقاط الجزء عن الجزئية، والحكم بالإجزاء في المأتي به

ناقصا بعد الالتفات لنقصانه الا بنص خارج، بخلاف الاضطرار، فإنه يسقط الجزء عن الجزئية، ويحكم بإجزاء ما أتىٰ به ناقصا، وعدم وجوب إعادته بعد رفع الاضطرار.

وبالجملة فالعلم والجهل لا يغيران الأحكام الواقعية، بخلاف القدرة والاضطرار، فإن الأحكام الواقعية تتغير بهما، كما تتغير بتغير موضوعاتها من السفر والحضر ونحوهما، وعلى ذلك فحكم الجزء المشكوك ركنيته وعدم ركنيته، هو الحمل على الركنية الموجبة لبطلان العبادة بنقصه عمداً وسهواً، سواء ثبتت الجزئية بدليل لبي او لفظي مطلقا، 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 المتأخّرين من ترتيبه حكمين 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 او البراءة ـ في مسألة الشك في الشرطية والجزئية ـ على القول بالصّحيح بناء على القول بالتوقف ـ في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ـ وأما بناء على عدم التوقف ـ في تلك المسألة ـ فلا يترتب شيء على القولين.

ثانيهما: ترتب جواز اجتماع الأمر والنهي على القول بالأعم، وترتب النزاع في الجواز والعدم على القول بالصّحيح، بتقريب أن النزاع في تلك المسألة لما كان مرجعه إلى النزاع في الصغرى، أعني النزاع في تعلق الطلب بالطبايع او الأفراد، كان مقتضى الإطلاق المبتنى على القول بالأعم هو تعلق الطلب بالطبائع، 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 ـ تبعاً لمن سبق ـ من ترتيب كلي الشك في الشرطية والجزئية عليهما، فليس مما لم يسبقه فيه أحد إلا في خصوص التمثيل بذلك المثال الجزئي.

وأما الحكم بترتيب جواز اجتماع الأمر والنهي على الإطلاق المبتني 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 وعدمه، حسبما يأتي تفصيله، وإذا ثبت المانع العقلي فلا يترتب على وجود المقتضي أثر، سواء كان المقتضي هو الإطلاق أو غيره.

هذا كله في الثمرات الحكمية المبتنية 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 المبتني عليهما جميع الثمرات الحكمية بالنسبة إلى الشروط، لا الأجزاء.

هذا كله ممّا لا إشكال فيه، إنما الإشكال في التعبير المائز بين مصداق الشرط عن مصداق 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 يفيد 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 بطهور)[1] و(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)[2]، بل قد يعبّر 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 والثمرات المتوقفة على الامتياز، من جريان قاعدة الفراغ عند الشك، وغير ذلك مما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١، الباب ٤ من ابواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) صحيح مسلم ١، كتاب الصلاة (١١) باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وأنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلّمها قرأ ما تيسّر له من غيرها، الحديث ٣٤ (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

ثم اعلم ان كلّ ما ذكرنا من الفروق الحكمية التكليفية او الوضعية، بين قولي الصحيح والأعم إنّما هي مبنية على تقدير بقاء الفرق الموضوعي بينهما بالإجمال والبيان، وأما بالنظر إلى زوال ذلك الفرق الموضوعي بينهما بواسطة عروض الموانع الخارجية على بيانها وإطلاقها، فلا شبهة في انتفاء الفروق الحكمية المذكورة طراً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الموانع التي ادعى طروها على اعتبار الإطلاق المبتني على القول بالأعم إذا أحرز صدق الاسم بالدليل الاجتهادي لا الفقاهتي كثيرة، إلا أن المرضي منها هو ما ارتضاه الأُستاد تبعا 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 فتيمّموا)[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 صلّى الله عليه وآله (الصلاة عمود الدين)[٥]، (وأن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة)[٦] (ومن تركها فهو كذا و كذا)[٧] نظير توصيف الطبيب خواص 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) البقره ٢: ٤٣.
(٢) الاعراف ٧: ١٩٩.
(٣) المائدة ٥: ٦.
(٤) آل عمران ٣: ٩٧.
(٥) غوالى اللآلى ١: ٣٢٢ الحديث ٥٥.
(٦) وسائل الشيعة ٣: ٢٧ الحديث ٨، ٩.
(٧) وسائل الشيعة ٣: ٢٧ باب (١١) من ابواب اعداد الفرائض الاحاديث.

المنضم إلى إحدى الإشارتين المذكورتين، كما يؤيده كثرة تكرر الأمر بالعبادة في الكتاب والسنة، وكثرة طروِ 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 المتكلِم يوجب إجمال المطلق، فلم يبق مسرح للتمسك بإطلاقها.

ولك أن تجيب عنه أولاً: بالنقض بأن المراد من جميع الألفاظ الصّادرة عن المتكلم شيء معين عنده من المعاني الحقيقية 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 منهما يستتبع الآخر، فيرتفع بذلك إجماله إلا في صورة تساويهما في الإجمال.

ومن جملة الموانع: دعوىٰ طرو التقييد على ألفاظ العبادات بالأجزاء والشروط الكثيرة، الموجبة لوهن إطلاقها، وسقوطه عن درجة الاعتبار، ومقتضاه رجوع القول بالأعم بالأخرة إلى إجراء حكم الإجمال، المستلزم للقول بالصحيح في مقام العمل، فلم يبق بينه وبين القول بالصحيح فرق سوى الإجمال الذاتي والعرضي.

وللأعمي أن يجيب أولاً: بمنع الصغرى، أعني منع طرو التقييدات الكثيرة على جميعها، وان كان في بعض الألفاظ محتملا.

وثانيا: بمنع الكبرى، أعني منع مانعية طرو التقييدات الكثيرة عن الإطلاق، ووهنها 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 للوهن في العموم، وكثرة التقييدات غير موجبة للوهن 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 الموانع المدعاة ما يقال: من أن اعتبار إطلاق ألفاظ العبادات على القول بالأعم إنما هو فرع معرفة العرف بمعانيها، والمفروض عدم حصول معرفتهم بها حتى يجوز التمسك بإطلاقها.

وللأعمي أنْ يجيب بحصول معرفتهم بها بعد زمان الصادقين عليهم السلام، بل وقبله أيضاً.

فإن قلت: إنّ حصول المعرفة بمعانيها 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، او بيان المعصومين عليهم السلام، ليس موجباً لحدوث صدق اللفظ في الأعم وإطلاقه فيه، بل إنما هو كاشف عن صدقه وإطلاقه فيه في زمان الصدور، وان 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.

ومن جملة الموانع المدعاة دعوىٰ طرو التشكيك على مصاديق مطلقات ألفاظ العبادة بواسطة غلبة استعمالها الشارع في الصحيحة، ومن المعلوم أن اعتبار الإطلاق فرع تواطؤ صدق المطلق على أفراده بالسوية وعدم طرو التشكيك عليه.

وللأعمي أن يجيب 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 مذهبه.

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 الموانع دعوى طرو التقييد على إطلاقها بالأخبار البيانية

المجملة، من حيث اشتمالها على الأمر بافعال لم يتميز الواجب عن المندوب فيها، كقوله صلّى الله عليه وآله (صلّوا كما رأيتموني أصلي)[١] وقوله عليه السلام في صحيحة حماد (هكذا صلىٰ)[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 (خذوا مناسككم عني)[٤].

وللأعمي أن يجيب أولاً: بمنع طرو التقييد 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 لمسمى المطلق، لا تقييداً له بما هو مجمل.

ولكن هذا الجواب مبني على أن يكون صدور قوله عليه السلام (صلوا كما رأيتموني) واقعاً في أوائل البعثة، ليكون من جملة التكاليف المبينة شيئا فشيئا، ولم يثبت وقوعه فيها، بل الثابت في صحيحة حماد وبيان الوضوء عدم الوقوع فيها، مع أنه لو ثبت وقوعه فيها، لكن لم يثبت وقوع التشريع في العبادة الارتباطية شيئا 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 صحيحة حماد، وخبر

---

(١) عوالي اللآلى ١: 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 الحديث ١.

(٣) الوسائل ١: ٣٠٨ باب (٣١) من ابواب الوضوء الحديث ١١. الإبواب حديث ١١.

(٤) رواه ابن ميثم البحراني (قده) في شرحه على نهج البلاغة ١: ٢٢٥ من الطبعة الحديثة، ورواه في المستدرك كتاب الحج باب(٥٤) من أبواب الطّواف حديث ٤ نقلاً عن العوالي.

بيان الوضوء.

وثالثاً: سلمنا، لكن المطلوب من تلك الأحاديث إن كان تطبيق عمل المصلي على عمله عليه السلام في جميع خصوصيات الحركة والسكون، والوقف والوصل، وغير ذلك من الكيفيات الخاصة المتعذرة للمكلف، فمن المعلوم امتناعه مطلقا سواء كان الطلب للوجوب ام 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 لوجوبها على المكلف، وإن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان، فمن المعلوم عدم لزوم الإتيان بمعلوم الاستحباب، فضلاً عن مجهوله ومجمله.

ورابعاً: بأن المراد من قوله (صلى الله عليه وآله) كما رأيتموني او كما أصلي ليس التشبيه الحقيقي، بل هو للترغيب والتهييج، كقولك للمريض: إشرب الدواء كما أشرب أنا، ويقرب من ذلك قولهم (اللّهم صلّ على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم) فإن الكاف فيه ليس للتشبيه في جميع الخصوصيات، بل للتشبيه من جهة خاصة من الكيفية او الكمية؛ ضرورة أفضلية المشبه من المشبه به.

وأما عن قوله صلى الله عليه وآله (خذوا مناسككم عني):

فأولاً: بأن المقصود الأخذ بأحكام المناسك عنه، لا الأخذ بموضوعاتها عنه، سواء أريد من المنسك المذهب الذي يلزم العمل به، او ما يختص بأفعال الحج وعباداته.

وثانياً: بأن المقصود من الأخذ عنه ردع الأخذ بالقياس، والاستحسان، وسائر المصالح المرسلة التي هي دأب المخالفين، لا ردع الأخذ بالإطلاق والظهور فإن الأخذ بهما أخذ عنه، لا عن غيره.

وثانيا: لو سلم الأعمي طرو التقييد بتلك الأخبار البيانية المجملة على الإطلاقات، لكن له أن يجيب برفع إجمال تلك الأخبار الواردة في بيان العبادة فعلاً بالأخبار الأخرى الواردة في بيان العبادة تقريراً، كقوله عليه السلام (الوضوء

غسلتان ومسحتان)[١] وقوله عليه السلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)[٢]، و(لا صلاة إلا بطهور)[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 الموانع أن ألفاظ العبادة وإن كان بالذات لها إطلاق من حيث الوضع للأعم من الصحيح والفاسد، إلا أن وقوعها عقيب الأمر والطلب قرينة صارفة عن إطلاقها، ومعينة لإرادة الصحيح منها، ضرورة أن الشارع لا يأمر إلا بالصحيح.

وللأعمّي أن يجيب أولاً: بالنقض، بألفاظ المعاملات، بل بجميع المطلقات الواقعة عقيب الأمر والطلب، كقوله تعالى (أوفوا بالعقود)، و(أحلّ الله البيع). و(أعتق رقبة) إلى غير ذلك، حيث اتفق سيرة الفقهاء وديدن العلماء على الأخذ بإطلاقها مع وقوعها عقيب الأمر والطلب.

وثانياً: بالحل، وهو أن معنى الصحة إما موافقة الأمر، كما هو مصطلح المتكلمين، او إسقاط القضاء، كما هو مصطلح الفقهاء، او مفهوم تام الأجزاء والشروط النفس الأمرية، او مصداقه الحاصل من صدق اللفظ المقيد بالأجزاء والشروط المعلومة من الأدلة الخارجية، لا الواقعية.

إذا عرفت ذلك فنقول: وقوع المطلق عقيب الأمر والطلب لا يصلح قرينة لتقييده بالصحة بأحد المعنيين الأوليين، لما مر من تأخر الصحة بأحد المعنيين الأوليين عن الطلب بمرتبتين، والمتأخر عن الشيء يمتنع عقلاً أخذه في عرض الشيء وقيداً للشيء، ولا لتقييده بالصحة بالمعنى الثالث، فإنّه وان لم يمتنع عقلاً إلّا أنه يقبح عرفاً، ضرورة استلزام التقييد بالمعنى الثالث، وهو مفهوم تام الأجزاء والشروط الواقعية لازدياد القيد، وإجماله الموجب لإجمال المقيد، وأصالة الإطلاق وعدم التقييد وغلبة البيان تدفعه، فإن قرينة وقوع المطلق عقيب الطلب لا يقتضى

---

(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 مصداق تام الأجزاء والشروط، المعلومة من الأدلة الخارجية ومن الواضح أن مقتضى ذلك بيان القيد وإطلاق المقيد، لا إجمال القيد وإجمال المقيد كما توهم.

وبالجملة فقرينة وقوع المطلق عقيب الطلب إنما تصلح لصرف الإطلاق بمقدار ما علم التقييد به من الأدلة الخارجية لا لصرف الإطلاق بالكلية[1].

وأمّا ما اورد على الثمرة على قول الأعمي فامتنها أيضاً وجهان: حاصلهما دعوى إجمال الخطاب على هذا القول أيضاً فتنفى الثمرة.

أولهما: أنّ الألفاظ على هذا القول وان كانت مبيّنة ذاتاً لكنّها صارت مجملة لعارض، وتقرير الإجمال بوجهين:

الأوّل: أنّ تلك الألفاظ على هذا القول ظاهرة بالذات في الطبايع المطلقة، لكنا نقطع بخروج كثير من أفرادها عن تحت الأوامر الشرعية، بل بخروج أكثرها إجمالاً فإنّ أكثرها فاسدة وهو لا يريد الفاسدة قطعا، وليس في المقام ما دلّ على تعيين تلك الأفراد المخرجة فتشتبه بغيرها من أفراد الطبيعة، فتكون الخطابات مجملة من باب العرض لإجمال مصاديق موضوعها.

الثاني: أنّ تلك الألفاظ على هذا القول وان كانت بانفسها ظاهرة في الطبيعة الأعم من الصحيحة، لكن مراد الشارع في أوامره هي الصحيحة لاغير باتفاق الفريقين، فعلى هذا يلزم إجمال مفهوم المامور على هذا القول أيضاً فانتفت الثمرة.

والجواب عن الوجه الأوّل: أنّ العلم الاجمالي بخروج بعض الأفراد عن تحت العام، او المطلق إنّما يوجب إجمالها وسقوطها عن الاستدلال إذا لم يعلم بعد الفحص عن مظان هذا البعض بعدة أفراد خارجة عن تحتها تكون بمقدار المعلوم الإجمالي، وأمّا مع العلم التفصيلي بعد الفحص بتلك العدة الموافقة لعدد المعلوم

---

(١) تمت التقريرات من مبحث الصحيح والأعم بقلم السيد عبدالحسين الموسوي الذزفولي اللاري رحمة الله عليه، وما يليها بقلم الروزدري «ره».

بالإجمال فلا وجه للتوقف عن الاستدلال بهما بالنسبة الى سائر الافراد المشكوك خروجها، فإنّ الشك حينئذ بالنسبة إلى ما بقي من المحتملات بدويّ، ومعه لاوجه للمنع من التمسك بهما على عدم ورود التخصيص او التقييد بالنسبة إليهما كما سيأتي بيانه.

فحينئذ فإن كان المراد أنّ ما نحن فيه، أعني ألفاظ العبادات الواقعة في حيّز الأوامر الشّرعية من قبيل الأوّل إمّا بعدم العلم التفصيلي بشيء من الأفراد المخرجة أصلاً، وإمّا معه، لكن لا بما يطابق المعلوم الاجمالي فمنعه ظاهر.

ولو سلّمنا فهو إنّما في بعض الموارد، وأمّا في أكثرها فالظّاهر أنّها من قبيل الشق الثاني أي العلم التفصيلي بالعدة الموافقة للمعلوم.

وإن كان مراده حينئذ تسليم أنّها من القسم الثّاني، لكن يمنع من التمسّك به حينئذ فقد عرفت ما فيه.

وعن الوجه الثّاني: أنّ الأوصاف العارضة للفعل إمّا ممّا ينتزع من الحكم المتعلق به، ككونه مأموراً به، او منهيّاً عنه، وإمّا من قبيل الأغراض والغايات الدّاعية إلى تعلّق الحكم به، ككونه مقرّباً، او خضوعاً، او مبعّداً وموقعاً للمفسدة، وإمّا مما يعتبر في موضوعيته للحكم شطراً او شرطا، ككونه مع الجزء الفلاني او الشرط كذلك، سواء كان من الامور الوجودية كالطّهارة بالنسبة إلى الصّلاة، او من العدمية كعدم وقوعها في المكان المغصوب مثلاً.

لا ريب في امتناع تقييده في هذا الخطاب[1] بما يكون من القسم الأوّل عقلاً، لاستلزامه الدّور ضرورة توقّف حصوله على ورود الحكم، فلا يعقل تعلقه بشيء لا يصير موضوعاً له إلّا بنفس ذلك الحكم.

واما القسم الثاني، وإن أمكن تقييده به عقلاً إلّا أنّه ممتنع عرفاً، لاستهجانه عندهم، نظراً إلى أنّه إن كان سبباً تامّاً لحصول الغاية فيلغىٰ اعتبارها

---

(١) وإنّما قيّدنا الامتناع بكونه في هذا الخطاب لإمكان ذلك بخطاب آخر متأخرٍ عنه وكلامنا مع المعترض في الخطابات الابتدائيّة، وأمّا تقييده بالقسم الثاني فهو ممتنع، عرفا مطلقا لما عرفت من الوجه. لمحرّره عفا الله عنه.

معه؛ إذ بدون ذلك أيضاً يحصل الغرض، وإن لم يكن تامّاً 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 الشّك في أنّ الشارع مثلاً هل اعتبر احد هذين الوصفين في موضوع الخطاب أو لا، بل ينبغي القطع بعدم اعتبارهما.

مثال الأوّل، كأن يقول الشّارع: (صَلِّ) مريداً بها الصلاة المأمور بها او يقول (لا تشرب الخمر) مريدا بها الخمر المنهي عنها.

ومثال الثّاني: كأن يقول (صلّ) مريداً بها الصلاة المقرّبة إلى حضرته او النّاهية عن الفحشاء، وكقول الطّبيب: (كُلِ السّقمونيا) الْمُسهِل للصّفراء، و(كُل الرّمان) المبرّد.

واما القسم الثالث فهو مما يمكن فيه ذلك مطلقا فيمكن الشك في اعتباره في المامور شطراً او شرطاً.

فحينئذ إن كان منشأ الشك اكتناف الخطاب واتّصاله بشيء يمكن جعله قرينة على الاعتبار وإرادته من اللّفظ في هذا الخطاب فيكون الخطاب مجملاً، لسقوط اللفظ حينئذ عن الظّهور العرفي الذي هو مناط الاعتبار في مطلق الظّواهر اللفظية على المختار.

وإن كان منشأ الشّك أمراً منفصلا عنه، من عقل، او خطاب آخر، او إجماع فهذا على ضربين:

الأوّل: أن يكون الشّك بسبب هذا الأمر المنفصل من جهة الإجمال في مفهوم موضوع الحكم الذي دل عليه وهذا إنما يتصور في غير العقل.

الثاني: ان يكون الشك بسببه من جهة الأمر الخارجي.

فعلى الأوّل: 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 تعيين المراد في هذا الامر المنفصل ورفع الاجمال عنه، كما اذا ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (لا تكرم زيداً) وفرضنا أنّ زيداً مشترك بين شخصين، أحدهما من أفراد العالم والآخر من غيرها بأن يكون جاهلاً مع عدم القرينة على التعيين، فإنّه لا ينبغي التوقّف عن التمسّك بعموم العام على اثبات الحكم لزيد العالم أيضاً بمجرد احتمال أنّ المراد من ذلك الخطاب المنفصل لعلّه زيد العالم، فيكون المراد بالعام غيره، فيكون موضوع الحكم مقيداً بكونه غير زيد.

وكذا الظّاهر من العرف جعله قرينة على المراد من هذا المجمل، ولابد من ذلك بعد اختيار أنّ الظواهر اللفظية انما اعتبرت من باب الكشف والطريقية ولو نوعا، كما هو المختار فإنّ كلّ ما اعتبر من هذه الحيثية فهو معتبر في جميع ما دلّ عليه مطابقة أو تضمناً او التزاماً، ولا ريب أنّ المفاد المطابقي للعام هو جميع الافراد التي منها زيد العالم، ولازم ارادة ذلك منه ارادة غير زيد العالم من الخطاب الآخر، وهو زيد الجاهل والّا لزم التناقض.

وكذلك الحال فيما اذا كان الخطاب مطلقا؛ هذا اذا لم يعلم بتخصيص العام او تقييد المطلق أصلاً.

وأمّا اذا علم بأحد هما في الجملة وشك فيه بالنّسبة إلى أزيد من القدر المعلوم، كما إذا علم بتقييد المطلق في قوله (صلّ بالطهارة بالنسبة إلى حال تيسرها، وشك فيه بالنسبة إلى حال التعسّر نظراً إلى إجمال ما دل على اعتبارها بالنسبة إلى تلك الحالة، وكما إذا ورد (أكرم العلماء) وعلم بتخصيصه بالنسبة إلى مرتكبي الكبائر، وشك فيه بالنسبة الى مرتكبي الصّغائر لإجمال المخصص بالنسبة اليهم بان يكون من الالفاظ المجملة ذاتاً او لاكتنافها بما أوجب إجمالها، او إجماعاً[1] فالظّاهر جواز التمسك بالعام والمطلق على نفي التقييد والتخصيص بالنسبة الى 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 ولكنّ الظاهر أنّ مطلب المتن تام من دون احتياج الى الضميمة.

يُوجب ارتفاع مناط الاستدلال، كما أشرنا إليه آنفاً، فإنّ خروج بعض الأفراد عن أحدهما لا يوجب اجمالها بالنسبة إلى أزيد، بل هما حينئذ أيضاً ظاهران عرفاً في غير معلوم الخروج، وهو الحجّة.

نعم يشكل التمسّك بناء على أنّ اعتبار الظّواهر اللّفظية من باب أصالة عدم القرينة، بمعنى أنّ اهل العرف بنوا على حمل الالفاظ على ظواهرها عند عدم القرينة، فيحملونها عليها عند الشك استصحابا لعدم القرينة، وهذا الاستصحاب غير جار في المقام، إذ خروج الأزيد من المعلوم لا يحتاج الى قرينة أُخرى غير ما قامت على إخراج الأقل، بل القرينة متّحدة على التقديرين قطعاً، فالقرينة الواحدة متيقنة الوجود والأزيد متيقنة العدم، فلم يبق للأصل المذكور مورد أصلاً فلا وجه للتمسك بها بالنسبة الى الأزيد من المعلوم.

لكنّا مستريحون عنه، فإنّ الظّاهر أنّ اعتبار الظّواهر من جهة الكشف والطّريقية النّوعية، كما أشرنا إليه لا للتعبّد بعدم القرينة، وهذا المناط موجود فيما نحن فيه فعلا.

أقول: يمكن المناقشة على ما اخترنا أيضاً بمنع ظهور اللّفظ حينئذ في إرادة الأزيد، ضرورة أنّ الظّهورات اللفظيّة إمّا أن تكون مستندة إلى الوضع، او إلى القرينة المتّصلة وكلاهما مفقود في المقام.

أمّا الثّاني: فبالفرض، فإنّ المفروض دعوى ظهور العام والمطلق بأنفسهما في إرادة المشكوك .

وأمّا الأوّل: فلأنّ العام إنّما كان موضوعا لجميع الأفراد، والمفروض عدم إرادة الجميع وليس له وضع آخر بالنّسبة إلى ما بقي، وكذا الكلام في المطلق حيث أنّه لم يوضع للأخص.

ويمكن دفعها عن العام، بأنّ الظّاهر أنّه وإن كان موضوعاً لجميع الأفراد، إلّا أنّه في قوة قضايا جزئية ومنحلّ إليها، فأكرم العلماء في قوة أكرم زيداً واكرم عمراً وأكرم خالداً وهكذا، فدلالته على كلّ من الأفراد تكون بطريق الاستقلال، فخروج بعضها لا يسقط أثر الوضع عن الباقية، فيكون العام حينئذ

ظاهراً في إرادتها لأجل الوضع.

وأمّا المطلق، فلا يجري فيه الجواب بناءً على أنّ الإطلاق ليس بسبب الوضع ومأخوذاً فيه، بل بسبب حكم العقل، نظراً إلى تجريد اللّفظ عن القيد مع تساوي أفراد الطّبيعة في إيجادها، والمفروض ثبوت القيد في المقام وأنّ الطبيعة ليست مطلوبة بما هي.

ويمكن أن يجاب بأنّ المعلوم تقييدها ببعض الصّور لكنّ اللّفظ مجرّد عن القيد بالنّسبة إلى المشكوك، فيحكم العقل بالإطلاق بالنّسبة إليه فتأمّل.

وكذا على أن يكون الإطلاق بسبب الوضع ومأخوذاً فيه، بل وجود الإشكال حينئذ أظهر فإنّ المقيّد خارج عن الموضوع له، فلم يكن اللّفظ دالاً عليه بسببه، ولا بالقرينة، كما هو المفروض.

والأولى أن يقال: الظّاهر أنّ المطلقات موضوعة في الأصل لنفس الطبائع اللّابشرط، لكنّها ظاهرة عرفاً في جميع الأفراد بسبب تجريدها عن القيد، بمعنىٰ أنّ التّجريد عندهم قرينة عامة على إرادة الجميع كسائر القرائن العامّة، فكأنّها موضوعة عندهم بالوضع الثانوي لما ذكر، إلّا أنّ دلالتها على جميع الأفراد بطريق التعيين إذا وقعت في حيّز النّفي، وبطريق البدليّة إذا وقعت في حيّز الإثبات.

ثم إنّ دلالتها على كلّ واحد من الأفراد بطريق الاستقلال، بمعنى أنّها في قوة القضايا الجزئيّة، كالعمومات، فيكون الفرق بينها وبين العمومات أنّ دلالة هذه على الجميع بواسطة القرينة ودلالة تلك عليها بسبب الوضع.

وأيضاً دلالة هذه تختلف باختلاف مواردها بالنّفي والإثبات من حيث العينية والبدلية ودلالة تلك من باب العينية مطلقا.

فنقول: حينئذ أنّ المقتضي للدّلالة على الإطلاق وهو التّجريد عن القيد، موجود بالنسبة إلى مالم يعلم خروجه من الأفراد، فيقتضي أثره وهو ظهور اللفظ فيما لم يقيدها بالنسبة إليه، وهذا الظّهور مستند إلى القرينة، فاندفع الإشكال فتأمّل.

ومن هنا يظهر أنّ التخيير بين أفراد المطلقات الواقعة في حيّز الأوامر الشّرعية شرعي لا عقلي.

هذا، وأمّا على الضّرب الثاني: وهو ما كان الشّك بسبب الأمر المنفصل من جهة الاشتباه الخارجي، كأن دلّ دليل شرعي عام او مطلق على حكم لموضوع عام او مطلق، ثم دلّ دليل آخر منفصل من عقل او نقل او إجماع على ثبوت نقيض ذلك الحكم لموضوع آخر عام او مطلق، فشك في ثبوت الحكم في الدّليل الشرعي لبعض أفراد موضوعه، من جهة الشك و احتمال أن يكون بعض أفراد موضوع ذلك الدّليل المنفصل داخلاً في جملة أفراد العام او المطلق في الدّليل الشرعيّ المذكور، ويكون بعض المذكور هو هذا الفرد.

فها هنا مقامات ثلاثة:

الأوّل: أن لا يحصل القطع بالدّخول أصلاً، بل يكون مجرّد الاحتمال.

الثّاني: أن يعلم به إجمالاً مع ان يجد بعد الفحص عن مظانّه عدة من الأفراد الداخلة مطابقة لمقدار المعلوم بالإجمال.

الثالث: أن يعلم به لكن لم يجد بعد الفحص مقداراً مطابقا له، إمّا بعدم وجدانه شيئا أصلاً، وإمّا معه لكن لابمقداره.

أمّا مثال كلّ منها في العرف:

فللأوّل: أن يقول المولى لعبده: أضف الجار او جيراني، ثم علم العبد من عقله او من كلام آخر أنّه لا يريد إضافة عدوّه، لكن شك في أنّ بعض الجيران من أعدائه او ليس أحد منهم عدواً له، فلذا شك في وجوب إضافة بعضهم لاحتمال كونه عدّواً لمولاه.

وللثاني: المثال المذكور مع علم العبد بعداوة البعض المعيّن من الجيران والشّك في عداوة غيره.

وللثالث: أيضا المثال المذكور مع علم العبد إجمالاً بعداوة بعضهم، ولم يبيّن له ذلك البعض أصلاً، او لم يجد بمقدار المعلوم الإجمالي.

لا إشكال في البناء على العموم او الإطلاق في هذا الخطاب في المقام الأوّل والثاني.

أمّا الأوّل: فلعدم معلوميّة أصل التخصيص، فالأصل عدمه.

واما الثاني: فلما مرّ في مثله أنّ الشّك في الزائد عن القدر المعلوم إجمالاً بدوي، فيدفع بالإطلاق او العموم، فإنّ التخصيص كما أنّه خلاف الأصل كذلك زيادته خلاف أصل آخر كما عرفت مفصّلا.

وأمّا المقام الثالث: فلا بد من البناء على إجمال الخطاب جداً، فإنّ العموم والاطلاق مثبتان للحكم للمشكوك بعد إحراز كونه فرداً من أحدهما، وأمّا إذا كان الحكم معلوما، فاشتبه بعض الأفراد ببعض، فلا معنىٰ للتمسّك بهما في تعيين الفرد.

لا يقال: يجب البناء على الاجمال في المقامين الأوّلين أيضاً؛ لأنّ الواجب على الشّارع كغيره من الموالى إنّما هو مجرّد بيان الحكم لموضوع يعلمه المكلف، وأمّا بيان حال مصاديق ذلك الموضوع فلا، والمفروض في المقامين أنّه حكم -مثلاً- بثبوت الحكم لموضوع مبيّن وهو الجيران -مثلا-، والمفروض أيضاً العلم بحكمه بحكم آخر، وهو حرمة الإضافة -مثلا- بالنسبة إلى موضوع آخر وهو العدوّ، وانّما وقع الشك في التخصيص وعدمه بسبب الاشتباه الخارجي لا لإجمال أحد الخطابين، ولا يجب عليه بيان المشتبه الخارجي، فلا يجب عليه نصب القرينة والمخصِّص على تقدير دخول بعض أفراد ذلك الدليل المنفصل في ذلك العام، وهو الجيران، فيصير عدم القرينة قطعيا على تقدير التخصيص وعدمه، فلا يجرى أصالة عدمها المعلق عليها اعتبار الظّواهر اللفظيّة، فلا يجوز التمسك بالعام لفقد منشأ اعتباره وهو جريان اصالة عدم المخصص فتأمل.

لأنّا نقول: الإشكال بعد تماميته فهو إنّما يرد على من يعمل بالظواهر اللفظية من باب أصاله عدم القرينة.

واما على مانراه من أنّ العمل بها إنّما هو من باب الكشف والظن النوعي، فلا ريب في وجود هذا المناط بالنسبة إلى عموم العام في قوله: أضف جيراني، او الجيران، لظهوره في تعلّق الحكم بجميع الجيران وإرادتهم من الخطاب، والمفروض أنّ المانع إنّما هو كون بعض أفراده من مصاديق الدّليل الآخر أيضاً، فيجتمع الامر والنّهي فيرفع الامر عنه، وهذا المعنى بالنظر الى الفرد المشكوك غير

معلوم، فيتمسك بظهور العام، نظراً إلى أنّ أصل التخصيص كزيادته خلاف الظاهر من العام، فيطرح احتمالها ويؤخذ بالحجة وهو ظهور العام، فيتمسك به على إثبات حكمه للفرد الّذي فرض فرديته له، وإنّما الشك في كونه فرداً لعنوان آخر أولا.

فلا يرد أيضاً أنّ هذا إثبات وتعيين الموضوع بالعموم، فإنّ كونه من أفراد موضوع العام معلوم، وإنّما الشك في حكمه، فيتمسك على إثبات ذلك الحكم له بالعموم، وان كان منشأ الشك في ثبوت الحكم له الاشتباه الخارجيّ.

فإذا تمهّدت هذه كلّها فنقول: إنّ المراد بالصحيح ـ في قوله المعترض وهو أنّ المراد هو الصّحيح باتفاق الفريقين ـ، إن كان الموافق للأمر، كما فسّره به بعضهم ونسبه الى الاصطلاح، فقد عرفت أنّ كون الشيء مأموراً به او موافقاً للأمر من الأوصاف المنتزعة من الأمر، فلا يعقل إرادته مقيّداً بهذا الوصف للدّور، فلا يعقل الشّك في عدم اعتباره.

وإن كان المراد به ما فسّره به بعضهم واخترناه أيضاً، وهو المقرّب او الخضوع وأمثال ذلك، فقد عرفت أنّه يمتنع حينئذ تقييد المامور به بهذا الوصف عرفاً، فإنّه من الغايات والأغراض، فلا يمكن إرادة هذا العنوان ايضاً.

وإن كان المراد ما فسّره به بعضهم، من أنّه تام الأجزاء والشّرائط فسلّمنا أنّ مراد الشارع هذا، إذ لا محذور حينئذ، فإنّ التقييد بهذا الوصف، ـ أعني تماميّة الأجزاء والشّرائط ـ ليس كالتّقييد بأحد الأوّلين، فإنّه من الصنف الثالث الذي يصلح لكونه قيداً عقلاً وعرفاً، فإنّ تقييد الصّلاة بذلك معناه إرادتها مع جميع أجزائها من الأركان وغيرها والأذكار والشّرائط، كاستقبال إلى القبلة والطّهارة وهكذا.

لكن نقول: إنّه على قول الأعمّي لمّا كان اللّفظ موضوعا للأعم، فعند وقوعه في حيّز الأوامر الشّرعية ظاهر في أنّ الشارع أراد نفس الطبيعة، والمفروض أنّه إنما يريد تام الأجزاء والشرائط لاغير، فيكون اللفظ دالّاً التزاما على كون الطبيعة تامة الاجزاء والشرائط، ومجرّد احتمال اعتبار شيء آخر فيه شطراً او

شرطاً لا يوجب انتفاء هذا الظّهور، او سقوطه عن الحجّية والاعتبار، فعلى هذا القول تحرز الصّحة من ظاهر اللّفظ، وعلىٰ القول الآخر فلا، بل لابد من الإجمال كما عرفت.

وإن ادّعى المعترض العلم الاجمالي في كافّة الأوامر الشرعية باعتبار أُمور شطراً او شرطاً في ماهيّات العبادات المأمور بها، مع عدم العلم بخصوص تلك الامور من جهة إجمال ما دلّ على اعتبارها مفهوماً او مصداقاً، ومع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالفحص بعدة امور مطابقة للمعلوم الاجمالي، فتكون الخطابات بأسرها مجملة لذلك، حيث إنّ المعلوم حينئذ أنّ الشارع لم يرد تلك الماهيّات بما هي، بل مع تقيّدها بتلك الامور المجملة الّتي لا نعرفها بعينها، فتكون الألفاظ مجملة من جهة المراد.

ففيه: منع ظاهر، بل أكثرها او كثير منها يمكن فيها العلم بعدة امور معتبرة فيها مطابقةً للمعلوم الاجمالي، فبقي اعتبار الأزيد محلّاً للشّك البدوي كما عرفت سابقا، فيمكن التمسّك بإطلاق المأمور به بالنّسبة إلى هذا المشكوك، ونفيه به نظراً إلى أنّ زيادة التقييد كأصله مخالفة للأصل، فلا تنتفي الثمرة على هذا القول.

وإنْ ادّعىٰ ذلك في بعضها، فهو لا يوجب صيرورة الثمرة كالمعدومة، لحصولها في غير هذا البعض مع كثرة مواردها.

وإن ادّعىٰ منع التمسك بالإطلاق او العموم، ولو بعد العلم التفصيلي بعدة مخصّصات او مقيدات، مطابقة للمعلوم الاجمالي بالنسبة إلى الأزيد المشكوك الثبوت.

ففيه: ما عرفته سابقاً، من أنّه لا وجه للتوقّف عن الاستدلال بأحدهما حينئذ.

وإن ادّعىٰ أنّ مجرد الشك في اعتبار امور في المأمور به، ولو مع عدم العلم الإجمالي يسقط إطلاقه، او عمومه عن التمسك به.

ففساده أوضح من أن يذكر.

الثاني: من وجهي الإيراد على الثمرة على هذا القول، أنّ غاية ما لهؤلاء ـ أي القائلين بوضع تلك الألفاظ للأعم ـ تبين مفاهيم تلك الالفاظ بمعنى العلم بما

وضعت لها تفصيلا، لكن هذا المقدار لا يكفي في جواز التمسك بها على نفي محتمل الشرطية او الجزئية عند اطلاقها؛ فإنّ من شرائط التمسك بالإطلاق ظهور الخطاب في بيان حكم المطلق، فإنّ المعتبر في المطلق الذي يتمسك باطلاقه امور ثلاثة:

أحدها: تبيّن المفهوم.

والثاني: تجريد اللفظ عن القيد.

والثالث: ظهور الكلام بسياقه في أنّ المقام لبيان حكم المطلق، لا لبيان حكم آخر، او يظهر ذلك من قرينة أُخرى غير سياق الكلام بحيث توجب ظهوره في إرادة الإطلاق.

وكيف كان، فلابد مضافاً إلى الأمرين الأوّلين من إحراز أنّ الخطاب في بيان حكم نفس المطلق، ونحن لم نظفر بعد على حصول الشّرط الأخير في واحد من ألفاظ العبادات المأمور بها في خطابات الشارع.

بل الظّاهر عدمه في جميع الموارد؛ فإنّ خطابات الشّارع الواقعة فيها تلك الالفاظ كما يظهر للمتتبّع إمّا ممّا يكون في مقام مجرّد التشريع وجعل الحكم لتلك الماهيّات في الجملة، بمعنى أنّ الغرض في قوله: (صَلّ) إسماع المكلّفين أنّ الوجوب ثابت للصّلاة في الجملة، وليس في مقام تعيين أنّها واجبة مطلقا، او باعتبار بعض أفرادها، بل يكون غرضه هو مجرد التّشريع والإسماع، ثم بيان موضوع هذا الحكم من أنّه الطّبيعة مطلقا، او هي مع امور أُخرى فيما بعد.

وإمّا ممّا يكون للعهد، بمعنىٰ أنّه بيّن الأجزاء والشرائط، وعرّفها المكلفين المشافهين، ثم قال: (صلّوا) مثلاً، فأحال بيان مراده منه إلى ما عرّفه سابقاً وأحاله إليه، فيكون قوله: (صلّوا) من قبيل قول الوعّاظ في حثّهم على فعل الصّلاة والصّيام وغيرهما من العبادات، فإنّ غرضهم ليس الحث على فعل مطلق تلك العبادات، بل على فعل أفرادها الخاصّة المعهودة منها عند النّاس المعلومة لهم قبل ذلك، فلا يجوز لأحد أن يحتمل ذلك في كلام الوعّاظ، فكذلك فيما نحن فيه.

وكيف كان فليس لنا التمسّك باطلاق واحد من ألفاظ العبادات الواردة في خطابات الشّارع لذلك، لاستلزامه إجمالها حينئذ من حيث المراد فلم يبق فرق

بين هذا القول وبين القول بوضعها للصّحيحة في جهة الإجمال.

فلابدّ على القولين، في مقام تشخيص أجزاء العبادات وشرائطها، من الرّجوع إلى الآثار المأثورة من الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم خصوصاً او عموماً المحكيّة بألفاظ العبادات، فإنّ الغالب في الآثار الواردة في بيان الأجزاء والشّرائط كونها ظاهرة في مقام تشخيص تمام الأجزاء والشّرائط، فيصحّ التمسّك بإطلاقها او عمومها فيما يحتمل جزئيّة شيء او شرطيته.

هذا، والإنصاف أنّه لا محيص عن هذا الإشكال، لصدق ما تضمّنه من الدّعوى من وقوع ألفاظ العبادات واردة في مقام حكم آخر غير الاطلاق، فتصير المسألة معه عديمة الثمرة.

ومما يشهد على صدق الدّعوى المذكورة، امتناع حمل الألفاظ المذكورة إذا وردت في حيّز الأوامر الشرعيّة على الطبائع المطلقة اللا بشرط، لاستلزامه تخصيص الأكثر او تقييده، ضرورة أنّ أكثر أفرادها فاسدة وخارجة عن الخطابات جدّاً، فلابد من حملها على المعهود، او على كونها في مقام التّشريع مع سكوتها عن أنّ المراد مطلق الطبيعة، او بعض الأفراد فراراً عن هذا المحذور، فتدبر وأنصف.

ثم إنّه قد يجعل من ثمرات المسألة أمران:

الأول: جواز إجراء الأصل في نفي الجزئية والشرطية عند الشك فيهما على القول بوضعها للأعم، والبناء على الاشتغال على القول بوضعها للصّحيحة، بل ظاهر كلام بعضهم انحصار الثمرة في ذلك.

وكيف كان فعلّل ذلك بعضهم، بأنّه على قول الأعمّي لمّا كان المُسمّىٰ معلوماً، فيصدق الإطاعة بالاتيان به مالم يعلم بفساده واعتبار أمر زائد على القدر المعلوم، فله أن يرجع إلى الأصل بالنسبة إلى ما شكّ في اعتباره شرطاً او شطراً.

هذا بخلاف القول الآخر أي وضعها للصّحيحة اذ عليه ليس في المقام مسمّىً معلوم حتّى يأتي به ويكون شكّه راجعاً إلى أمر زائد عن حقيقة المسمّىٰ؛ لأنّ المطلوب والمسمّىٰ واحد على هذا القول، فيكون الشّك في أحدهما شكّاً في الآخر، فلا يصدق الامتثال على فعل ما يعلمها من الاجزاء والشرائط، للشّك في

كونها العبادة الفلانيّة؛ فإنّ الآتي بما يعلمها من أجزاء الصلاة وشرائطها على هذا القول يشكّ في أنّه أتىٰ بالصّلاة أوْلا، إذا شك في اعتبار أمر زائد، وقد نشأ ذلك من بعض من تأخّر عن المولى البهبهاني (قدس سره).

ولعلّه استنبطه من بعض كلمات المولى المذكور في حواشيه على المدارك [1]، حيث أنّه (قدس سره) ذكر في طيها في موارد الشّك في جزئية شيء او شرطيته في العبادات أنّه لو قلنا بأنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصّحيحة فالحكم الاشتغال، ويجب الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، فزعم ذلك البعض من مفهوم هذا الكلام أنّه على القول بوضعها للأعم، فالمرجع إلى اصالة العدم ونفى ما يحتمل مدخليته في العبادة بها. أبي

لكنّ الإنصاف: أنّه اشتباه صدر من قلّة التدّبر في سائر كلماته (قدس سره) فإنّه (قدس سره) لمّا كان مذهبه في مسألة إجمال النصّ ـ في مبحث البراءه والاحتياط ـ هو الاحتياط مطلقا [2]، وكان اللازم على القول بوضع تلك الألفاظ للصّحيحة الإجمال فقال: إنّه على هذا القول يجب الاحتياط لدخولها حينئذ فيما اختاره ثمة، وأمّا على القول الآخر لمّا كانت الألفاظ تختلف حالها بالنسبة إلى الموارد في التبين والإجمال ـ كما عرفت ـ فتكشف عن ذلك بالنسبة إلى هذا القول، وليس في مقام بيان أنّه على هذا القول، فالمرجع هو أصالة العدم مطلقا.

ثم إنّ القول بالرّجوع إلىٰ أصالة العدم لا يتمّ على القول بوضعها للأعم مطلقا أيضاً، فإنّ الظّاهر من أصالة العدم هي البراءة الأصلّية، ولا ريب أنّها من الأُصول العملية، ولا مِرية أنّه إذا كان للّفظ إطلاق، فالمرجع هو أصالة الإطلاق التي هي من الأُصول الاجتهاديّة في نفي ما يحتمل الجزئية ـ او الشرطيّة، لا أصل البراءة، لأنّ الأُصول العمليّة لا مجرى لها إذا كان في المقام دليل اجتهاديّ او أصل

---

(١) مدارك الأحكام: ١٦٦ انظر حاشيته عليه عند قوله: والأصل إنّما يجرى إذا كان إسما لمطلق الاركان لاخصوص الصحيحة منها... وعند قوله: إلا ان يتمسك بالاصل فلم يكن الرواية دالة ومع ذلك انما يتم التمسك به إذا كان الصلوة اسماً لمجرد الاركان لاخصوص الصحيحة وإلا لاشكل التمسّك فتأمّل.

(٢) قولنا مطلقا أى سواء كان الإجمال من جهة المفهوم المأمور به او من جهة إجمال مصداقه مقابل القول بالاحتياط في الصّورة الثانية أى الإجمال في المصداق لحرّره عفا الله عنه.

كذلك، مخالفة كانت أم موافقة.

ويمكن توجيه كلام هذا القائل بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الأوّل: أن يكون هو ممّن يرى جريان الأُصول العملية مع وجود غيرها من الأدلّة والاصول الاجتهاديّتين في صورة الموافقة، وتكونان أي الأدلّة والاصول الاجتهاديّتين عند المخالفة حاكمتين عليها [لا واردتين[1]] ـ كما هو المختار عندنا ـ فيصحّ الرجوع بالنّسبة إلى كلٍّ من هاتين ومن الاصول المذكورة.

الثّاني: أن يكون مراده بأصل العدم أعمّ من أصالة البراءة بحيث يشمل أصالة العموم والاطلاق أيضاً، فإنّهما أيضاً راجعان إلى اصالة عدم المخصِّص والمقيِّد، ولعلّ الثاني أوجه.

ثم إنّه يرد على الثّمرة[2] أنّ الرّجوع إلى أصل العدم ـ على القول بالأعمّ ـ إنّما يتمّ فيما إذا كان في المقام إطلاق لفظيّ، وأمّا إذا لم يكن، بأنْ لم يكن لفظ أصلاً، او كان ولم يظهر كونه في مقام بيان [حكم] المطلق، واحتمل وروده في مقام بيان حكم آخر، فصار مجملاً لذلك، فحينئذ لا يقتضي القول بأعمّية الموضوع له جواز الرّجوع إلى الأصل في نفي المحتمل شرطيّته او جزئيته، إذ غايته معرفة معنى اللّفظ، ولا مِرية أنّها بنفسها غير كافية فيما ذكر، بل لابدّ معها من ظهور الكلام في إرادة هذا المعنى، والمفروض إجماله.

وكيف كان، فالأعمّية غير فارقة في هذا المقام، بل الفارق حينئذ ما اختاره الشخص من المذهب في مسألة إجمال النصّ، فعلى هذا فربما يكون الأعمّي اشتغاليّاً، والصحيحي برائياً، لعدم ابتناء تلك المسألة على هاتيك، فتنفى الثمرة رأساً، نظراً إلىٰ أنّ صورة وجود الإطلاق اللّفظي أيضاً غير محتاجة إلى التمسّك

---

(١) الصحيح ما أثبتناه وفي الأصل: لاواردة.

(٢) قال دام ظلّه وهذا التوجيه على فرض تماميّته إشكال عظيم على المشهور لايكاد يمكن دفعه، فإنّهم قائلون بالصّحيح ومع ذلك ذهب أكثرهم إلى البراءة في مقام الشك في الجزئية والشرطيّة، بل هذا إشكال على كافّة المتقدّمين حيث أنّ الظّاهر اتّفاقهم على هذا القول، أى القول بالصحيح مع ذهاب أكثرهم الى البراءة فيما ذكر، لكن سيجيء إن شاء الله تعالى دفع هذا التوجيه وابطاله منّا، فيثبت به لنا حقّ عليهم جزانا الله عنهم خير الجزاء بمحمّد وآله الطاهرين لمحرّره عفا الله عنه.

بأصل البراءة على القول بالأعم، لكفاية إطلاق اللّفظ حينئذ في المطلوب.

وربما يوجّه بأنّ المراد ليس جواز الرّجوع إلى أصالة البراءة مطلقا على قول الأعمّي، بل المراد أنّه على هذا القول يمكن إجراء الأصل المذكور في الجملة ولو في بعض الموارد، بخلاف القول بالصّحيحي، فإنّ لازمه الحكم بالاشتغال والبناء على الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، من مشكوك الشّرطية او الجزئية.

وذلك: لأن مفهوم المأمور به على القول بوضع الألفاظ للصحيحة يكون مبيَّناً، ويرجع الشّك في الجزئية والشرطية إلى الشّك فيما يتحقق به هذا المفهوم المبيَّن، فيجب فيه الاحتياط اتفاقاً.

هذا بخلاف القول بوضعها للأعم؛ فإنّ الشّك في الشرطية والجزئية على هذا القول، قد يرجع إلى الشك فيما يتحقق به المأمور به مع تبين مفهومه، وقد يرجع إلى الشك في مفهوم المأمور به، وقد اختلفوا في البناء على الاحتياط او البراءة في الصورة الثانية، فذهب إلى كلٍّ فريق، فلا يلزم الاحتياط على هذا القول، بل يمكن البناء على البراءة لوجود القول بها حينئذ.

أما تبين مفهوم المأمور به على القول بالصحيح، فيفرض بوجهين:

الأوّل: أن يجعل المأمور به عبارة عن أمر مركب من الأجزاء الخارجية، صادق على جميع أفراد العبادات، فإن المركب منها وإن كان في نفسه مجملاً إلا أنه يمكن تأويله إلى المسمى أي مسمى اللفظ، او المراد منه، وكل منهما مفهوم مبين ومتّحد مع الموضوع له على هذا القول،فيرجع الشك في اعتبار شيء فيهما إلى الشك فيما يتحققان به.

أما اتّحاد الأول معه فلأنّ المراد بالأمر حينئذ عين معنى اللفظ.

وأما اتحاد الثاني معه فواضح.

أقول: الظاهر أن فرض مفهوم المأمور به عبارة عن المركبّ من الأجزاء الخارجية نظراً إلى جعل الصحيح عبارة عن تام الأجزاء والشرائط، فإن المسمى هو الصحيح، وإذا فرضنا كونه مركباً مما ذكر، فلا بد أن يكون هو هذا المعنى، وإنما لم يعبر بتام الأجزاء والشرائط، لأنّه مفهوم مجمل باعتبار إجمال أجزائه

وشرائطه.

الثاني: أن يجعل عبارة عن معنىً آخر[١] غير المركب من الأجزاء الخارجية، بحيث يكون الأجزاء الخارجيّة أجزاء لفرده لا لنفسه، ويكون ذلك المعنىٰ صادقاً على كافة الأفراد، فيجعل ذلك المعنى عبارة إما عن عنوان المقرب او الخضوع، او غير ذلك ممّا مر في أول المسألة في تصوير القدر المشترك على القول المذكور بعد إبطال جعله عبارة عن تام الأجزاء والشرائط، وكل واحد من تلك العناوين مفهوم مبين يرجع الشّك في اعتبارشيءفي تحققه إلى الشّك فيما يتحقّق 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 المعنىٰ إنما يصير مراداً بعد الإرادة وينتزع اتصافه بكونه مراداً منها، فيمتنع اعتباره بهذا العنوان في الأمر.

مضافاً إلىٰ أنّه على تقدير صحته يمكن فرض مثله للأعمي أيضاً؛ إذ على ذلك القول أيضاً المأمور به هو المراد لا غير،فينفى الفرق بين القولين.

وأما على فرض جعله عبارة عن عنوان المسمى، فهو وإن [كان] ممكناً في مقام الإرادة، ولا يمكن فرض مثله للأعمي، لأن المسمى عنده أعم من المأمور به، إلا أنه يلزم المجازية في اللفظ، ولا يلتزم به الصّحيحي، إذ لا ريب أن لفظ العبادة موضوع لذات المعنى لا بعنوان كونه مسمّىً له، لاستحالة اعتبار هذا العنوان في مقام التسمية، لتوقفه عليها، فإذا فرضنا أن المراد به المعنى بعنوان كونه مسمىً له، فقد استعمل في غير معناه، فيكون مجازاً.

هذا مضافاً إلى ما يرد على التقديرين بعد تسليم صحة الأوّل وحقيقة الثّاني،من منع الاتفاق على وجوب الاحتياط فيما شك فيما يتحقق به المأمور به مع تبين مفهومه مطلقا، بل القدر المسلم إنما هو فيما إذا كان من المفاهيم المتأصّلة أى

---

(١) بسيطاً كان ذلك المعنىٰ او مركّباً من الأجزاء العقليّة لمحرّره عفا الله عنه.

الغير المنتزعة من المأمور به.

وأما إذا كان منتزعاً منه مع إجمال نفسه، كما فيما نحن فيه فممنوع، بل هذه الصّورة داخلة في إجمال مفهوم المأمور به، لرجوع الشك إلى المفهوم حينئذ حقيقة، فيمكن حينئذ الرجوع إلى البراءة، بناء على القول بها في إجمال النص من جهة المفهوم في مبحث البراءة والاحتياط، لا أنّه يلزم الاحتياط.

وأمّا على فرض جعله عبارة عن معنى غير مركب من الأجزاء الخارجية، فلأنه لم يعين أن هذا المعنى أيّ معنى من المعاني المذكورة، بل لا يمكن العلم به في العبادات، لعدم دليل دل على تعيينه فيها على أن يكون هو المأمور به في الواقع ويكون الأجزاء الخارجية أجزاء لفرده المحصّل له خاصة.

فعلى هذا فالشك في جزئية شيء او شرطيّته للعبادة، وإن كان راجعاً إلى ما يتحقّق به المأمور به، إلّا [أنّ] نفس المأمور به أيضاً مجمل من جهتين:

الأُولى: أنّه مردّد بين ما يكون محصِله الأجزاء والشرائط المعلومة المعبّر عنها بالأقل، بمعنى أنه يكفي الأقل في تحققه من غير حاجة إلى الإتيان بالأمر الزائد المشكوك الاعتبار شرطاً او شطراً، وبين ما يكون محصِله الأكثر لاغير بحيث لا يكفي في تحققه الأقل.

الثانية: أنه مردد بين ما يكون يحصل شي منه بإيجاد الأقل على تقدير أن يكون محصِله بتمامه الأكثر، وبين مالا يكون كذلك، بمعنى أنه على التقدير المذكور لو أتى بالأقل فقط لا يحصل شي منه أصلاً.

وذلك: لأنه لا ريب أنّ كل أقل إذا أتى به محصل ومصداق لعنوان مغاير للعنوان الذي يحصله ويصدق هو عليه لو أتى به مع أمر زائد يعبر عنهما بالأكثر، فيكون كل أقل وأكثر محصلاً لعنوان مغاير لما يحصله الآخر ويصدق هو عليه، ولا مِرية أيضاً أنه قد تكون النسبة بين العنوانين المذكورين هي التباين الكلي، بمعنى أن كلاً منهما معنىً بسيط، ينحصر صدقه في واحد من الأقل والأكثر، بأن لا يكون الأقل محصِلا لما يُحصِله الأكثر أصلاً، وكذلك الأكثر، وقد تكون النسبة بينهما هي العموم المطلق، بمعنى أنهما من قبيل المطلق والمقيد،

فيكون الأقل محصِلا لذات المقيد، والأمر الزائد محصِلاً لقيده، فعلى تقدير أن يكون المأمور به هو المعنى الذي يحصِله الأكثر يكون الأقل محصِلا لشيء منه في الجملة، كالرقبة والرقبة المؤمنة، حيث أن مطلق الرقبة ولو كانت كافرة محصِلة للرقبة المقيدة في الجملة، إلّا أن قيده الزائد يحصل بأمر زائد وهو الإيمان.

وكيف كان فالمعنى المأمور به المفروض بملاحظة جهتي الإجمال فيه يتردّد بين احتمالين:

على أحدهما: يكون الشك فيه من قبيل الشك في المتباينين اللذين لا يجري فيهما الأصل، وذلك بناءً على احتمال أن يكون المعلوم الإجمالي أمراً بسيطاً مطلقاً[1]، ولا يكفي في حصوله الأقل ولو في الجملة على تقدير كونه هو المعنى الذي يحصله الأكثر.

وعلى ثانيهما: يكون الشّك فيه، من قبيل الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين اللذين يمكن فيهما إجراء الأصل بالنسبة إلى الأكثر، بمعنى أنه لم يثبت الاتفاق على وجوب الرجوع إلى الاحتياط فيهما، 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 اطلعنا عليه من القول من جماعة بالرّجوع إلى البراءة الأصلية فيهما مطلقا، ومنهم الشيخ الاستاذ دام ظلّه والسيد الاستاذ أدام 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 لتردده بين الاحتمالين المذكورين إجراؤه، بناءً على جواز إجرائه في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء العقلية، ويكفينا في المقام إمكان[2] هو كذلك، بمعنىٰ أنه ممكن، لعدم ثبوت الاتفاق على لزوم

---

(١) أي سواء كان هو المعنى الذى يحصل بالأقلّ او الّذي يحصل بالأكثر. لمحرّره عفى 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 للصّحيحة، 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 والأعم، بل متفرعاً على مسألة جواز الرجوع إليه في الاقل 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 الصغرىٰ التي ادعاها الموجّه،وهي تبين مفهوم المأمور به، وأن مجرد الشك فيما يتحقق به لا يكفي في إثبات ما ذكره مع إجمال مفهومه أيضاً.

والفرق بينهما أن الحجة قد تمت من قبل الشارع في الصورة الأُولىٰ بالنسبة الى المأمور به المعلوم الإجمالي، حيث أنه لا يجب عليه إلا بيان ما أمر به تفصيلاً، بحيث يحصل منه العلم به كذلك، كما في الصّورة المذكورة، او بيانه إجمالاً، كما في المتباينين بأن يحصل منه العلم به كذلك، واما بيان الفرد المحصل له فلا، فيجب بحكم العقل الاتيان بجميع ما يحتمل مدخليته في حصوله، ليحصل القطع بالامتثال.

هذا بخلاف الصورة الثانية، لعدم تماميّتها بالنسبة إلى الأمر الزائد المشكوك اعتباره بأحد من وجهي البيان.

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلانحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي، وهو التكليف بالأقل، وشك بدوي، وهو التّكليف بالزائد المشكوك، فإن الأقل مكلف به على جميع التقادير، فيكون متيقناً في المطلوبية ويكون هو واجباً على التفصيل، ولو من باب المقدمة، كما في الفرض المذكور، حيث إنّ المفروض أن المأمور به معنىً يحصل بالأجزاء الخارجية وليست هي من أجزائه، بل هي مقدمة لحصوله، فيكون

احتمال وجوب الزائد شكاً بدوياً، كما في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية، فحينئذ فالذي يحكم به العقل، من لزوم الاتيان به هو الأقل، للقطع باستحقاق العقاب على تركه كائنا ما كان، لتماميّة الحجة بالنسبة إليه، وأمّا الزائد عليه فيحكم بالبناء على عدمه، لعدم الحجة عليه.

فإن قيل: فرق بين ما نحن فيه وبين الأقل والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية، فإنّه لمّا كان المأمور به ثمة عبارة عن المركّب من الأجزاء الخارجية، فيكون الأقل متيقناً في المطلوبية.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الأقل ليس هو المعلوم الإجمالي مطلقا قطعاً، فإنه عبارة عن معنىً يكون مقدمته ومحصّله، هو او الأكثر، فهو متيقن في المقدمية للمطلوب، لا في المطلوبيّة، ولا عبرة بكونه قدراً متيقناً من هذه الجهة، فيكون الحال فيما نحن فيه كالحال في المتباينين، فيجب الاحتياط.

قلنا: إن مناط تمامية الحجة عند العقل وعدمها ليس هو الوجوب النفسي وعدمه، بل إنّما هو مطلق المطلوبية[1]، وهو ثابت للأقل فيما 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 متيقناً في الوجوب النفسي، بل أمره مردد بينه وبين الغيري، لاحتمال أن يكون الواقع هو المركب من الأكثر، فيكون هو جزءً من المأمور به ومقدمة له، فيكون الحال ثمة أيضاً من قبيل المتباينين، ولا ريب أن الالتزام به رجوع عما اعترف به جواز الرجوع ثمة إلىٰ 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 المتيقّن في مطلق المطلوبيّة في جواز الرّجوع إلى البراءة الاصليّة بالنسبة إلى الزّائد المشكوك في الأجزاء الخارجيّة مضافاً إلى الأجزاء العقليّة، بأن يكون ذلك فارقاً عند العقل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وملحقاً لهما بالاستقلاليّين وبين المتباينين. لمحرّره عفا الله عنه.

تسليم تعينه وفرض تبينه يحتمل أن يكون حصوله متوقفاً على قصد الوجه في أجزاء ما يتحقق به وتمييز واجباته عن غيرها، لثبوت القول به من جماعة، وتحصيل هذا الشرط في المقام متعذّر؛ إذ المفروض الشّك في الأجزاء والشرائط الواجبة واشتباهها بغيرها، ولا ريب أنه لو كان مقيداً بهذا الشرط في الواقع، لارتفع التكليف عنه بتعذر هذا القيد، إذ المفروض تقيد مطلوبيته به، فمع تعذره لا يعقل التكليف بتحصيله، فإذا ارتفع التكليف عنه فهو مستلزم لارتفاعه عن ذات الفعل أيضاً، فهذا الاحتمال يوجب الشك في التكليف بالعبادة فعلاً، ولا يبقى معه علم إجمالي بالتكليف، لاحتمال ارتفاعه رأساً، ومقتضى الأصل حينئذ الرجوع إلى البراءة الأصليّة رأساً حتّى بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وإن قلنا بوضع الألفاظ المذكورة للصحيحة، حيث أن وجوبها مقدمة يستلزم الشك في وجوب المعنى المذكور نفساً[1] الشك في وجوبها مقدمة أيضاً إلّا 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 اضطر إنسان إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة المحصورة اضطراراً مجوّزاً لارتكابه المحرّم، كالعطش المشرف للإهلاك لو لم يشرب فإنّه يجوز له تناول كل ما شاء من تلك الأطراف.

أما في صورة اضطراره إلى ارتكاب أحدها بالخصوص، كما إذا كان عندَه إناءان مع علمه بنجاسة أحدهما إجمالاً، ويكون أحدهما مملوّاً من الماء، والآخر من مائع آخر طاهر بالأصل، جائز الأكل كذلك، لكنه لا يرفع العطش مع كون الشخص عطشاناً عطشاً أشرف إلى الإهلاك فواضح، حيث إنّه يجوز له تناول كل منهما، أما تناول الماء فلأنه على فرض نجاسته فهو حلال له الآن شربه يقيناً، وأمّا المايع الآخر فلاحتمال أن يكون النجس هو الماء المقطوع بعدم حرمته على فرض نجاسته، فيكون هو فعلاً شاكا في وجوب الاجتناب عليه بالنّسبة إلى المايع الآخر، لعدم العلم الإجمالي له حينئذ به.

---

(١) الظاهر سقوط واو العطف من قلم المقرّر فصحيح العبارة هكذا: والشّك في وجوبها...

وأما في صورة اضطراره إلى ارتكاب أحدها على البدل، بمعنى أنه يكفي في قضاء ضرورته كل من الأطراف، كإنائين مملوئين عنده من الماء مع عطشه المشرف معه على الهلاك مثلاً، فلأنه لما لم يعلم بتميز الحرام عن غيره، والمفروض اضطراره إلى ارتكاب أحد الاطراف فيجوز له تناول أيها شاء منها ابتداءً وقضاء وطره[1] به، ولا يعقل بقاء التكليف لما ارتكبه لو كان هو الحرام، وأما الأطراف الاخرى، فيكون الشك فيها بدوياً، لاحتمال أن يكون المحرّم هو الذي تناوله أوّلاً، فهو الآن شاك في أن عليه شيئاً أولا؟

وإن شئت قلت: إنّه جاز له تناول الجميع على البدل في ابتداء الأمر، فبعد ارتكابه أحدها يشك في تنجيز شيء عليه أولا، فيرجع إلى البراءة.

هذا، ولكنّ الانصاف عدم استقامة هذا الجواب:

أما أولاً: فلمنع وجوب قصد الوجه، واشتراط العبادة به، والقطع بعدمه، سيما في صورة عدم التمكن منه.

وأما ثانياً: فبعد تسليم احتمال وجوبه مطلقا فالرجوع الى البراءة إنما يتم إذا قلنا أن تعذر أحد قيود المأمور به يقتضي ارتفاع التكليف عنه رأساً، وأنه لو ثبت التكليف بعده بالأجزاء الباقية 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 مطلقا، بل يبقى التكليف بالأجزاء الباقية الميسورة على حاله، نظير بقائه في سائر أفعال الوضوء عند تعسر مباشرة الماسح للممسوح على حاله.

وعلى هذا فلا ريب أن القيد المتعذر فيما 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: الوطر الحاجة، وقال بعض اللغويين أيضاً: يقال قضى منه وطره وأوطاره.

ويمكن أن يقال: إنّ ذلك مسلم في المركبات الخارجية، حيث أن المقيد والقيد عندهم فيها كأنّهما فعلان وواجبان مستقلان، فلذا يبنون على وجوب ذات المقيد عند تعذر قيده او تعسّره.

وأما في المركبات العقلية، كما فيما نحن فيه بناء على تقييد المعنى المذكور بالقيد المذكور فلا، فإنهما يعدان أمراً واحداً عندهم فإذا تعذر او تعسر أحدهما فارتفع التكليف عنه لذلك، فيبنون على عدم التكليف رأساً، بحيث لو ثبت التكليف عندهم بالباقي، وهوذات المقيد فيرونه تكليفاً حادثاً لموضوع آخر غير الأقل، لارتفاع الأقل بارتفاع قيده، لكونه معه واحداً، فعلى هذا فمع تسليم الاحتمال المذكور اتجه الجواب بذلك في الفرض المذكور فيه.

الأمر الثاني[1]: امتثال النذر والبرء منه على القول بأن الألفاظ اسام للأعم إذا نذر أن يعطي لمن صلى او زكى او حج مثلاً درهماً، ثم رأى أحداً يفعل صورة أحد هذه الأفعال وشك في صحة الفعل الصادر منه، فأعطاه الدرهم المنذور، وعدم حصول الامتثال حينئذ بذلك على القول الآخر، لعدم إحراز متعلق نذره أصلاً حينئذ؛ إذ الشك في الصحة على هذا القول راجع الى المسمى فيشك حينئذ في كون الصادر منه صلاة، هذا بخلاف القول بالأعم، فإن كونه صلاة محرز بالحس وموضوع نذره هو الصّلاة، فتبرأ ذمته باعطائه الدّرهم إياه، وأما الشك في الصحة فهو يرجع إلى أمر خارج عن المسمى.

وفيه: أن النذر إنما يدور مدار قصد الناذر، إذ لا ريب أنه قد يكون النذر متعلقاً بالصحيح مع كون الناذر أعمياً، وقد يكون متعلقاً بالأعم مع كونه صحيحاً، ومجرد وجود المسمّى للفظ عند النّاذر لا يكفي في امتثال نذره، بل لابدّ لكلّ ناذر من امتثال نذره على طبق مقصوده.

فنقول: حينئذ إنّ قصد الناذر إن تعلق بالصّحيح فلابد من إحرازه، ولو كان أعمياً، فإنه لولاه يشك في كونه موضوعاً لنذره، ولا يحصل الامتثال للنذر إلّا بتحصيل ما يعلم أنّه موضوعه، ومجرد كونه مسمّى اللفظ من غير تعلق القصد

---

(١) اي الأمر الثاني من ثمرات المسألة حيث قال سابقاً وقد يجعل من ثمرات المسألة أمران: الأوّل...

به غير كاف، فلا فرق حينئذ بين الصّحيحي وبين الأعمي.

وإن قصد الأعم بمعنى الأمر الشامل لهذا الفعل الصادر من هذا الشخص وان لم يسمّ صلاة حقيقة عند القائلين بالصّحيح، فيكفي اعطاؤه حينئذ ولو كان الناذر صحيحياً، إذ ليس عليه إلا امتثال النذر حسب ما قصد، والمفروض تعلق قصده بهذا الفعل لا بالمسمى.

وإن أطلق فإن قلنا بانصرافه إلى الصحيح بناءً على وضع اللفظ للأعم، فينفى الفرق حينئذ أيضاً ويكون الحال كما في الصورة الأُولىٰ، وإلّا فنسلم أنه يحمل نذره على الأعم لو كان أعمياً، او على الصّحيح لو كان صحيحياً، ويحصل الامتثال على الأول، ولا يحصل على الثاني.

لكن ذلك ليس حقيقة من ثمرات مسألتنا هنا، بل هو ثمرة مسألة أصالة الحقيقة، أي الأصل في الاستعمال الحقيقة.

وربما يقال على تقدير تعلّق النذر بالصحيح بتوجه القصد إليه بالخصوص او بناءً على انصراف المطلق إليه، إنّه على القول بوضع الألفاظ للأعم فقد أحرز الناذر موضوع نذره في الجملة بالحس، ويكون شكه راجعا إلى قصد وصف زائد، وهو الصحة، فيمكن له إحرازه بأصالة الصحة، فيحصل الامتثال 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 متعلقا لنذره في الجملة، فإنّ الصلاة على مذهبه ليس إلا الصحيح، فبدون إحراز وصف الصّحة لا تحرز الصلاة ولو في الجملة، ولا ريب أنه لا يجوز إحرازه حينئذ بالأصل المذكور، فإن إحرازه عبارة أُخرى عن إحراز الصلاة التي هي من الموضوعات، وليس شأن الاصول العملية إثباتها.

وفيه: أن الاصول العملية كما اعترف به ليس شانها إثبات الموضوعات، لكن المراد بالموضوعات التي لا يثبت بها غير الأحكام، الأعم من الذوات والأوصاف لا خصوص الذوات، كما يتوهم، ولا إثبات غير الاحكام

الشرعية المجعولة من الشارع للشيء على تقدير كونه هو الواقع، ولذا لو نذر أن يتصدّق كلّ يوم من أيّام حياة ولده بدرهم، فشك يوماً في حياته، فلا يجوز التمسّك باستصحاب الحياة على المختار على وجوب التصدق 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 المجعولة لحياة ولده، بل هو من الأحكام الثانوية التي أمضاها الشارع، فحينئذ نقول: إن أصالة الصحة لا يجوز التمسك بها على إثبات وصف الصحة، ولا على وجوب إعطاء الدرهم، فإنه ليس من الأحكام الشرعية المجعولة من الشارع في الصلاة الصحيحة مثلاً.

نعم نفي الفساد بمقتضى الأصل المذكور ولازمه العقلي الصحة، لكنه لا يثبت به أيضا فإنه بالنسبة إليه مثبت.

فإذا تمهدت هذه المقدمات، فلنشرع في المقام بعون الله الملك العلام فنقول: المنسوب إليهم في المسألة أقوال:

ثالثها: التفصيل بين الشرائط وبين الأجزاء بمعنى كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة بالنسبة إلى الثانية وللأعم بالنسبة إلى الأُولى، وأشهرها بل المجمع عليه ظاهراً بين القدماء[1] هو وضعها للصحيحة مطلقاً.

واحتج لكل واحد من الأقوال بالتبادر، وبعدم صحة السلب عن الفاسدة مطلقا للقول بوضعها للأعم مطلقا، وبه بالنسبة إلى الفاقدة للشرائط للقول بالتفصيل، وبصحة السلب عن الفاسدة مطلقاً للقول بوضعها للصحيحة مطلقا، وبها عن فاقدة الاجزاء للقول بالتفصيل.

ولا يخفى ما في دعوى كلّ من الفرق الثّلاث للتبادر على طبق مدعاها من التّهافت والتنافي، وكذا في دعواهم عدم صحة السّلب، او صحّته عن الفاسدة

---

(١) كما ادّعاه بعض حيث قال: إنّ القولين الآخرين قد حدثا من المتأخرين. لمحرّره عفا الله عنه.

مطلقا، او عن الفاقدة للشّرائط، ولا يكاد يمكن الجمع[1] بين تلك الدّعاوي إلّا بتكذيب احداهما او بتخطئتها حيث إنّه لا يمكن حصول التبادر على طرفي النقيض، وكذا تحقق صحة السلب وعدمها بالنّسبة إلى مورد واحد حقيقة، لكن التكذيب غير ممكن ضرورة أنّ كلّ واحدة من الفِرَق لم يتعمدوا الكذب، وإنما ادعوا ما ادّعوا حسب معتقدهم، فحينئذ انحصر طريق الجمع في تخطئة إحدىٰ الدعاوي في منشأ اعتقاد المدعي.

فنقول: إنّ ما يمكن به تخطئة القائلين بالأعم في دعواهم تبادر الأعمّ، وعدم صحة السلب عن الفاسدة هو أنهم لما رأوا إطلاق تلك الألفاظ كثيراً على الفاسدة مع كونه واقعاً مبنياً على التجوز أو التأويل، فاعتقدوا من ذلك أنّ هذا الإطلاق حقيقيّ وأنّها 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، فمتى 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 مطلقا على فرض إصابة القائلين بالأعم، وكون تبادر الأعم ناشئاً من جوهر اللّفظ فهو أن يقال: إنهم لما رأوا سلب تلك الأسامي عن الفاسدة في لسان الشارع، وكذا عند المتشرِعة، مع أنه كان مبنياً إما على التجوز في أدوات النفي بحملها على نفي الصحة او الكمال، او على التأويل، بتنزيل الفاسدة منزلة المعدومة، فاعتقدوا غفلة عن حقيقة الحال أن هذا السّلب على وجه الحقيقة والواقع، فقطعوا بوضعها للصحيحة، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التّبادر، أو صحة السلب عن الفاسدة لذلك، او اعتقدوا ما ذكر، نظراً إلى وجوه أُخرى كدليل الحكمة الآتي وغيره، فلمّا قطعوا بوضعها للصحيحة من

---

(١) إذ لا ريب أنّ التبادر وعدم صحّة السلب اللذين هما علامتان للوضع هما اللذان يستندان إلى ذات اللفظ، وكذا صحة السلب الّتي هي علامة المجاز، ولا ريب أنّه لا يمكن تبادر معنىً من جوهر اللّفظ وعدم تبادره وصحّة سلبه عنه بالنسبة إلى جوهر اللفظ لرجوعه إلى اجتماع النقيضين. لمحرّره عفا الله عنه.

تلك الوجوه فادعوا التّبادر، وصحة السلب عن الفاسدة.

واما ما يمكن به تخطئة القائلين بالتفصيل فهو أنهم نظراً إلى دليلهم الآتي ـ في آخر أدلة الأقوال ـ قطعوا بوضعها للصحيحة بالنسبة إلى الأجزاء، وللأعم بالنسبة إلى الشرائط، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، وصحة السلب وعدمها لذلك.

وكيف كان فلا فائدة مهمة في التعرض لذلك بل المهم تحقيق أن أيهم مصيبون في دعواهم، وأن الحق من الأقوال ماذا؟

فنقول: الذي يشهد به المنصف المتأمل بعد تخلية الذهن عن شوائب الأوهام وغواشي الشبهات وإخراجه إلى النور من الظلمات، هو أنه لايتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينة إلا ما أمر الله تعالى به، أعني ما يكون موضوعا لأمر الله تعالى وطلبه، بحيث لا نقصان فيه، ولاحالة منتظرة فيه إلى أمر آخر في توجه الأمر إليه من شرط اوجزء، وأنه يصح سلبها حقيقة عن فاقدة بعض الأجزاء، او الشرائط المعتبرة في الفعل قبل تعلق الأمر به، وبعبارة أُخرى: الشّرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر، لا المعتبرة في تحققه الخارجي[1].

نجد ذلك من أنفسنا، ومن الرجوع إلى عرف المتشرِعة أيضاً؛ فإنا نراهم أن المتبادر عندهم ما ذكرنا، وأن أنفسهم لا تمتنع عن نفي تلك الأسامي عن فاقدة بعض الأجزاء، أو شرطٍ من الشرائط المذكورة.

فحينئذ إن عَنى القائلون بالصحيح تبادر ما ذكرنا، وأن مرادهم بالصحيح ذلك، كما احتملناه في أوّل المسألة، بل استظهرناه فنعم الوفاق، وإن عنوا تبادر عنوان الموافق للأمر، كما هو أبعد الاحتمالين، فمع ما عرفت من امتناع جعل ذلك موضوعاً له لتلك الألفاظ، يكذبه العيان والوجدان[2].

فمن هنا ظهر ضعف القولين الآخرين.

---

(١) فيخرج بذلك مثل نيّة القربة حيث أنّها من الشرائط لكنّها ليست ممّا اعتبرت في موضوع الأمر، لامتناع اعتبارها كما عرفت، فتكون هي من شرائط تحقّق المأمور به فعلاً في الخارج لامِن شرائط تحقّق مفهومه. لمحرّره عفا الله عنه.

(٢) أمّا العيان فمن العرف، وأمّا الوجدان فمن أنفسنا.

لايقال: إن الذي اخترته التزام بوضعها للأعم، إذ لا ريب أن المعنى الذي يكون موضوعا لأمر الشارع وان لم يتصوّر فيه الفساد من جهة فقد بعض الأجزاء او الشّرائط الماخوذة فيه قبل الأمر، وإلّا لخرج عن كونه موضوعاً للأمر، إلّا أنّه يمكن تحققه في الخارج فاسداً إما من جهة عدم الأمر، او من جهة عدم نية القربة، فيكون أعم من الصحيح.

لأنا نقول: إن القائلين بالأعم لا يقتصرون بذلك، بل يقولون بوضعها للأعمّ من الفاسدة بفقد بعض الأجزاء او الشّرائط المعتبرة في موضوع الأمر أيضاً، فلا يكون هذا التزاما بوضعها للأعمّ بالمعنى المعروف الذي أنكرنا عليه، فحينئذ فهو:

إما قول بالصحيح بالمعنى المتنازع فيه على أن يكون مرادهم بالصّحيح ذلك.

او قول بالأعمّ بنحو آخر غير المعروف إن كان مرادهم به ما استضعفناه من الاحتمال، او كان مرادهم به هو موضوع أمر الشارع، لكن مع تقييده بكونه ملزوماً فعليّاً للصحة بالمعنى المعروف، أعني الموافقة لأمر الشارع الموجبة لإسقاط 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 التوحش من الانفراد.

نعم لما كان أي الدليل المذكور، وهو التبادر وصحة السلب من الامور الوجدانية التي لا يمكن إقامة البراهين عليها، فلا يمكن إلزام الخصم به، لكنه دليل إقناعي ينبغي الركون إليه في عمل نفس الشخص، حيث أنه طريق قطعي إلى الوضع.

وتوهم أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للأعم تكون معانيها امور مجملة، فيكف يمكن دعوى تبادرها، إذ لا معنى لتبادر معنىً مجمل لا ندري أنه ماذا؟ وكذا توهم أن غاية ما يثبت به على تقدير التسليم إنما هو وضعها للصحيحة

عند المتشرعة، والمطلوب ثبوت وضعها لها عند الشارع مدفوعان.

أمّا الأول: فبأن الإجمال إنما هو بالنظر إلى ذات المعاني وكنهها، وهذا ينافي تبادرها بتفاصيلها وكنهها أعني بتمام أجزائها وشرائطها تفصيلاً، لكن لما كان لا يلزم من الجهل بمعنى بكنهه الجهل به بجميع وجوهه وعناوينه، بل يمكن معرفته بوجه من وجوهه وإن لم يكن ذلك الوجه معتبراً في وضع اللفظ بإزائه، كما هو الحال في كثيرٍ من المعاني العرفية حيث أنّا لا نعلمها بتفاصيلها، لكن نعرفها بوجه من وجوهها، بحيث تمتاز به عما عداها، كالسّماء والأرض والجنّ والملك والجنة وجهنم وغير ذلك،فيمكن دعوى انفهام تلك المعاني من تلك الألفاظ، وتبادرها منها بأحد من وجوهها، بحيث تمتاز به عما عداها، ولو بعنوان كونها مأموراً بها عند الشارع، وان لم يكن ذلك الوجه معتبراً في وضعها، وهذا المقدار كافٍ في إثبات ما نحن بصدده، فإن الغرض معرفة معاني تلك الألفاظ على وجه تمتاز عما عداها، وهو حاصل بذلك.

وأما الثاني: فبأنه لا ينبغي الارتياب في أن صيرورة تلك الألفاظ حقائق في تلك المعاني في الآن إنما هي من جهة غلبة الاستعمال إما من الشارع، او منه ومن الحاضرين في زمنه التابعين له معاً، او من المتشرعة الذين هم بعد زمانه ويكون النقل حادثاً في زمان المتشرعة.

فإن كان الأول، كما هوغير بعيد فلا إشكال.

وإن كان الثاني، فحينئذ وإن أمكن دعوى حدوث استعمال بعض تلك الألفاظ، كحدوث نقل جميعها في زمن المتشرعة إلّا أن تقدم استعمال أكثرها وثبوته في زمن الشارع ممّا لا يمكن إنكاره، ولا مرية أنّ استعمالات هذا الأكثر الحاصلة من المتشرعة الموجبة للنقل ليست مغايرة لاستعمال الشارع من حيث الصحيح والأعم.

بل من المعلوم تبعية العرف للشارع في الاستعمال ولو مجازياً، فيثبت استعمال الشارع للألفاظ التي علم استعماله إياها في المعاني المخترعة في الصحيحة وهو المطلوب؛ إذ ليس الغرض إلا إثبات أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ هل

هو في الصحيحة او في الأعم، ومعلوم أن هذا فرع إحراز استعماله لها، وأن العبرة فيما إذا ثبت منه استعمال لها في غير المعاني اللغوية، ودار الامر بين أن يكون المستعمل فيه هو الصحيح او الأعم.

مع أن من المقطوع استعماله لجميع ألفاظ العبادات في غير معانيها اللغوية، وهي المعاني المخترعة.

هذا، ثم إن هذه هي الوجوه المشتركة بين الفِرَق الثلاث.

وقد احتج لكلٍ أيضاً بوجوه خاصة:

فما للقول بوضع الألفاظ للصّحيحة مطلقا، تنصيص الشارع بكونها أسامي للصحيحة، أعني ملزوم الصحة بالمعنى المعروف، وذلك من وجهين:

أحدهما: تصريحه بنفي تلك الأسامي عن فاقدة بعض الأجزاء والشرائط، كقوله: لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب، ولا صلاة إلا بطهور، ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، وأمثال ذلك.

وثانيهما: تصريحه بكون تلك الألفاظ أسامي لمعانٍ ملزومة للصحة بطريق الإثبات والحمل، كقوله: الصلاة قربان كل تقي، أو أنها مِعراج المؤمن، وأن الصوم جنة من النار، فيدل بمقتضى عكس النقيض، وهو أن ما ليس بقربان أو جنة أو معراج، ليس بصلاة أو صوم، على أنها أسامٍ للصّحيحة، إذ لا يمكن كون الفاسدة صاحبة لتلك الخواص.

هذا، وفيه: أولاً أن هذه أخبار آحاد لا تنهض حجة لإثبات الأوضاع، وإنما هي حجة في إثبات الأحكام فحسب، فتأمل[1].

وثانياً: أن التنصيص عبارة عن القضية الّتي يكون الموضوع فيها اللفظ نفسه، أي اللفظ أو مصداقه 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 الفلاني معناه مريداً

---

(١) وجهه أنّه لا يبعد حجيّتها في إثبات الأوضاع فحينئذ لاوجه للرّد بذلك. لحرّره عفاً 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 لامِرية أنّها في مقام إثبات هذه الخواص لتلك الماهيات المخترعة في الجملة، وليست في مقام العموم أو الإطلاق، ليستدل بعمومها او إطلاقها على إثبات تلك الخواصّ لجميع الأفراد، ثم إثبات كون جميع مصاديقها صحيحة لذلك بقاعدة عكس النقيض، بل لا يمكن حملها على العموم والاطلاق؛ ضرورة أنّ كون العبادة مقرّبةً او معراجاً إنّما هو من لوازم القبول، ولا ريب أنّ القبول ليس مساوياً للصّحة، بل أخص منها؛ فإنّها 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 أنّه مما لا يبلغ حد القبول، كما هو الحال في عباداتنا وفقنا الله لطاعته المقرّبة إليه بعد بجاه محمّدٍ صلّى الله عليه وآله عليهم السلام.

وكيف كان، فيلزم على المتمَسّك بتلك الأخبار إخراج أكثر افراد الصّحيح عن حقائق تلك الألفاظ، وهو كما ترى.

وبالجملة: فتلك الأخبار نظير قول الطبيب: إنّ السقمونيا مسهلٌ، فإنه لا يمكن حمله على الإطلاق، لعدم ثبوت تلك الخاصية في جميع مصاديق السقمونيا، بل في بعضها، وهو المشتمل على كافّة شرائط التأثير الفعلي.

ثم إنّه بعد ما لم تكن الأخبار المذكورة من باب التنصيص، فهل يمكن التمسك بالطائفة الأُولىٰ؟ من جهة كونها من باب صحة السّلب المتحققة من عارف اللسان، بل صاحبه، حيث أن الشارع صاحب لسان المتشرعة وتحقق صحة السلب عنده علامة قطعية لخروج الفاسدة عن حقائق تلك الألفاظ.

فيه إشكال أيضاً؛ فإنّ صحة السلب وعدمها اللّذين هما علامتان للوضع وعدمه،ليسا من مقولة اللّفظ، بل الأول عبارة عن امتناع نفس العارف باللسان من السلب، والثاني عبارة عن تجويزه إياه وقولنا: البليد ليس يصح أن لا يكون

إنساناً او يصحّ، كاشف عن هذا الأمر الوجداني، والعلامة هي هذا، فكلما علمنا به من أنفسنا او من أهل العرف على سبيل القطع، فلا إشكال، وأما إذا رأينا وقوع السلب من العارف باللسان، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ تلك الطائفة من باب وقوع السّلب مع احتمال أن يكون مبنيّاً على التّجوز او التأويل، فلا يمكن التمسّك به في إثبات الوضع وعدمه؛ فإنّ العلامة إنّما هي صحّة السلب حقيقة وواقعاً عند نفس العارف باللّسان، والوقوع أعمّ منها، وهو لا يدلّ على الأخص.

والالتجاء إلى أصالة الحقيقة في المقام لا وجه له؛ فإنّ الركون إليها إنما هو في صورة الجهل بالمراد مع تميز الموضوع له عن غيره، وأمّا في صورة معلوميّة المراد مع الجهل بصفته من أنّه الموضوع او غيره، فلم يقم دليل على اعتبارها حينئذ.

وكيف كان فوقوع السلب أعم من صحته حقيقة وواقعا التي هي علامة المجاز فلا يدلّ عليها.

نعم لو كان السلب وعدمه بلفظ يصحّ او لا يصحّ، فيكون هذا إخباراً من العارف باللسان بصحة السلب حقيقة وعدمها كذلك؛ نظراً إلى ظهور لفظ الصحة في الصحة على وجه الحقيقة والواقع، لا التجوز والتأويل، فيتمسك بأصالة 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.

لكنّ الإخبار بهذا النحو أيضاً ما لم يفد القطع بأن نفس ذلك المخبر العارف باللسان يمتنع من السلب اويجوّزه، يشكل الركون إليه حيث [إنّ] العلامة إنّما هي امتناع نفس العارف باللسان عن السلب، او تجويزه ذلك، لا الإخبار عن ذلك، فإنه طريق إلى ثبوت العلامة لا نفسها، ولا بد من إحراز تلك العلامة، إما بالقطع، وإما بما قام مقامه شرعاً، فإذا فرض انتفاء الأول فإحرازها بمجرد إخبار المخبر العارف متوقف على حجية أخبار الآحاد في الامور الغير الحسية أيضاً، وثبوت ذلك في غاية الخفاء ان لم نقل بظهور عدمه.

ثم إنه لا يخفى أن الاستدلال بالطائفة الأُولى من الأخبار ـ على تقدير

تماميته- إنما ينفع في رد القائلين بالأعم، حيث إنهم ذاهبون إلى وضع تلك الألفاظ للأعم من فاقدة الطهور او الفاتحة، وهي تردّهم، لكنّها لا تثبت وضعها للصحيحة مطلقا، أعني بالنسبة إلى جميع الأجزاء والشرائط، كما هو المدّعى؛ ضرورة توقف تحقق الصحة على امور أُخر غير الطهارة والفاتحة.

هذا، ومنها: دليل الحكمة.

وبيانه: أن حكمة الوضع إنما هي سهولة البيان عن الغرض والمقصود الأصلي، ورفع كلفة الاتيان بالقرينة في كل استعمال، فيكون الموضوع له هو المعنىٰ الذي يكون متعلقا للغرض أصالة، وهو في المقام المعاني الصحيحة لاغير؛ ضرورة أن غرض الشارع أصالة إنما يتعلق بها، ولو اتفق إرادته الأعم او الفاسدة، فهو من باب البيان للصحيح، فقوله: دعي الصلاة أيام أقرائك مثلاً لبيان الفرد الصحيح الذي هو متعلق غرضه الأصلي.

ويؤيد ذلك ويعضده التتبع والاستقراء في حال أرباب الصنايع والحرف المخترعة، حيث إنهم يضعون الألفاظ لما يكون متعلقاً لغرضهم أصالة في مقام البيان، ولا ريب أن هذا الدليل على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني في غاية المتانة والحسن، حيث إن غرض الشارع لم يتعلق أصالة إلّا ببيان ما هو وظيفة لعباده في مقام العبادة والإطاعة، وهو لا يكون إلّا صحيحاً، والحكمة قاضية على تقدير الوضع التعييني بلزوم الوضع لما هو المقصود بيانه أصالة.

وأمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، او ثبوتها لا بالتعيين فلا ممشىٰ له حينئذ.

ومنها: أنا نجد من أنفسنا اتحاد وجه استعمال تلك الألفاظ في الفاسدة مع وجه استعمال ألفاظ المقادير في ما نقص عنها، فكما نجده مبنياً على المسامحة والتنزيل، فكذلك نجد ذلك في المقام، فهذا يكشف عن أن الموضوع انما هو الصحيح، وهذا أيضاً من الوجوه الإقناعيّة،لا الإلزامية.

لكن تماميّته مبنيّة على أن يكون معاني تلك الألفاظ من الأجزاء الخارجية، وإلا فليس الفرد الفاسد بعضاً من مفهوم اللفظ حتى يكون وجه

الاستعمال هو التنزيل والادعاء، فلابد حينئذ أن يكون وجهه على تقدير وضعها للصحيحة غير ذلك من الوجوه المصححة لاستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي.

ومنها: أنها لو كانت موضوعة للأعم لما كانت توقيفية، بل كان المرجع فيها إلى العرف؛ اذ هو المناط فيها على القول المذكور، التّالي باطل؛ ضرورة كونها اموراً توقيفيّة متلقّاة من صاحب الشّريعة، لا يصح الرجوع فيها إلى عرف او عادة، فالمقدّم مثله.

وفيه أوّلاً: النقض بأن القائلين بوضعها للصحيحة يرجعون فيها أيضاً إلى العرف، ولذا استدلّوا عليه بالتبادر، وصحة السلب كما مر.

وثانياً: منع الملازمة المذكورة فان توقيفيتها من الشارع إنما تمنع عن المعاملة معها معاملة الألفاظ اللغوية بالرجوع فيها أيضاً إلى العرف العام، وأما الرجوع إلى العرف الخاص، وهو عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة فلا، فإنه رجوع إلى الشارع حقيقة، كما لا ينافي الرجوع في الألفاظ اللغوية والعرفية إلى أهل العرف واللّغة،توقيفيّتها.

والتحقيق أن هنا توقيفاً في معرفة المعنى في الجملة على وجه يمتاز عما عداه، وتوقيفاً في معرفته بتفصيله من حيث الأجزاء والشرائط، فإن أراد المستدل الأول، فلا ريب أنّ الرّجوع إلى عرف المتشرّعة لا ينافيه، كما لا ينافيه على القول بوضعها للأعمّ أيضاً، وإن كان الثاني، فلا ريب في منع الملازمة أيضاً؛ اذ لا يلزم من وضعها للأعمّ جواز الرجوع إلى العرف؛ فإنّهم لا يتمكّنون من معرفة تفاصيل الأجزاء والشرائط، بل لابدّ من رجوع المقلِد فيها إلى المجتهد، وهو إلى الأدلة.

وكيف كان فتفصيل المعنى بشرائطه وأجزائه، سواء كان هو الصّحيح او الأعم، متوقف على بيان الشارع، وليس للأعمي 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 يحتجّ له أيضاً بأنه لا ريب أنه كلما كثرت الحاجة إلى

معنىً كثر استعمال اللفظ فيه، ولا ريب أن الصحيحة أشد حاجة وأكثرها في التعبير عنها من الفاسدة او 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 الالفاظ، وعلى تقدير عدمه، فالمجاز الشايع هي لا غير، فثبت المطلوب على التقديرين.

ثم إنّك قد عرفت دعوى القائلين بوضعها للأعمّ عدم صحة سلبها عن الفاسدة، وعرفت جوابه إجمالاً أيضاً من أنّها اشتباه ناشٍ عن اعتقاد وضعها للأعمّ بملاحظة إطلاقها على الأعمّ، وعرفت أيضاً دعواهم التبادر أيضاً، والجواب عنه بما ذكر.

ولا بأس بالتعرض لذلك أيضاً على التفصيل، والجواب عنه كذلك.

فنقول: إنّهم ادّعوا أنّه يتبادر من قول القائل: فلان يصليّ او صلّى الأعم، وهو صورة الصلاة الأعم من الصحيحة.

ويكشف عن ذلك أنّه لو كان المتبادر منه الصحيحة لجاز تكذيب المخبر بعد انكشاف فساد عمل من اخبر بأنه صلى او يصلّي؛ فإنه في قوة الإخبار بأنه يكبّر ويقرأ ويسجد إلى آخر الأجزاء والشّرائط على التفصيل، التّالي باطل؛ ضرورة عدم تكذيبه من أحد، فالمقدم مثله.

وفيه: أوّلاً أن التبادر الذي هو علامة الوضع هو المستند إلى جوهر اللفظ، والذي هنا إنّما هو مستند إلى القرينة، وهي أنّ الشّخص لما لم يكن له سبيل إلى تشخيص صحّة عمل الغير حيث إنّها متوقفة على امور لا تعلم إلّا من قبل الفاعل، كنية القربة وإباحة اللباس والمكان مثلاً، وأنّ الذي يمكنه إحرازه انما هي الصّورة فهو يريد في مقام الإخبار مجرّد الصّورة لاغير، فالتبادر مستند إلى تلك القرينة، نظير تبادر الصورة من قول القائل: إنّ الكافر يصلّي اوصلى؛ فإنّ امتناع تحقق الصحيح من الكافر قرينة على أنّه أراد الإخبار عن وقوع صورة الصلاة منه.

ويشهد لذلك أنه لو أخبر أن فلاناً يصلي الصلاة الواجبة او المندوبة، لا يتبادر منه إلا الصورة، مع أن هذا التركيب ظاهر في الصحيحة باعتراف القائلين

بالأعم، وليس ذلك إلّا للقرينة المذكورة.

وثانياً: نمنع 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 إنّ الظاهر من حاله اعتقاد صحة ما يفعله، فيتبعه المخبر في ذلك الاعتقاد، ويجعله فرداً من الكلي، فيخبر بأنه يصلي، وهذا الوجه يجري فيما إذا أخبر بأن الكافر يصلي، وإمّا بسبب ظهور حال العامل في أنه يفعل الصحيح الواقعي، فيجعل المخبر ما يصدر منه مصداقاً من المفهوم الكلي، فيخبر أنّه يصلي مثلاً، وهذا إنما يجري في المسلم.

وكيف كان، فالإخبار قد يكون مبنياً على الواقع بأن يكون المخبر غرضه الإخبار عن صدور الصحيحة الواقعية واقعاً عن الغير، فحينئذ لو انكشف الفساد لا ريب في صحة تكذيبه، وقد يكون مبنياً على زعم العامل وعلى تبعية اعتقاده، او 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، فينبعه في ذلك الاعتقاد، وإن لم يكن معتقداً للاندراج حقيقة، وإنما هو اعتقاد صوري او بظهور حال الفاعل إذا كان مسلما، فهو مستعمل للّفظ في الصحيح، إلا [أنّ] طريق إحرازه كون ما يصدر منه فرداً منه إما اعتقاد العامل او ظهور حاله، فنقول: حينئذ إن القرينة المتقدمة إنما تفيد ارتكاب 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 مبنيّاً على الواقع.

هذا مضافاً إلى ما يرد على التمسك بمثل فلان يصلي او 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 المركّب، فمعنى فلان يصلّي، أنّه اشتغل بها، ولا ريب أنه يصدق الاشتغال بإيجاد جزء منها، بحيث لو

انضمّ إليه غيرها من الأجزاء والشرائط لا تصف المجموع بالصحة، فلذا لا ينافي القطع على ذلك الجزء صدق أنه يصلي، لعدم توقف صدق الاشتغال على تمامية العمل.

أقول: إن الجواب بذلك غير مستقيم جداً، فإنّ التأويل أيضاً خلاف الظاهر كالتجوّز، وليس الأول أولىٰ من الثاني، بل كلاهما سواء، فالأولى أن يقال: إن القرينة المذكورة أوجبت تعذر حمل تلك الأمثلة على الحقيقة من جميع الجهات، ولا بد من ارتكاب خلاف ظاهر فيها، إمّا بالتجوز كما مرّ، وإمّا بالتأويل، كما عرفت في الجواب الثاني.

هذا، وأما الوجوه الخاصة للقائلين بالأعم:

فمنها: صحّة تقسيم تلك العبادات الى الصحيحة والفاسدة، فلولا وضع تلك الألفاظ للأعم لزم تقسيم الشّيء إلى نفسه وإلى غيره.

ومنها صحة تقييدها بكلّ من القيدين، ولولا ما ذكر للزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسدة، والتكرار فيما اذا تقيدت بالصحيحة.

والجواب عنها: أن صحة التقسيم او التقييد، إنما تكونان علامتين إذا علم كونها مبنيتين على الحقيقة والواقع، لا التجوز والتأويل، والمسلم إنما هو وقوع التقسيم والتقييد، وهو أعم من صحتها على وجه تكونان علامتين.

ولو قيل: 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 الشّك في صفته.

ومنها أنه غلب استعمال تلك الألفاظ في الفاسدة، بحيث يبعد معها التجوز في تلك الاستعمالات بأسرها، فاذا ثبت كونها على وجه الحقيقة ثبت وضع الألفاظ للأعم.

وفيه أولاً: منع الغلبة رأساً فإن المسلم إنما هو غلبة وجود الفاسدة، وأما غلبة استعمال الألفاظ فيها فممنوع، بل الغالب استعمالها في الصحيحة حقيقة، او من باب الادعاء والتنزيل، ولو فرض إرادة الفاسدة منها بخصوصها من دون

تأويل فهو في غاية القلة جداً.

وثانياً: لو سلمنا الغلبة فهى 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 صيرورة اللفظ حقيقة في المستعمل فيه اللفظ، وإلّا لصارت العمومات بأسرها منقولة إلى الخصوص مع أنّه لم يقل أحد بكونها مجازاً مشهوراً فيه.

وثالثاً: سلّمنا ثبوتها في كلّ واحد من الألفاظ لكن إنّ غلبة الاستعمال إنما توجب النقل إذا كان المستعمل فيه اللفظ في جميع الاستعمالات واحداً، كغلبة استعمال الأمر في النّدب مثلاً، وهي فيما نحن فيه ليست كذلك؛ فإنه وإن غلب استعمال تلك الألفاظ في الفاسدة إلّا أن أفراد الفاسدة وخصوصيّاتها متكثرة متشتتة، والمستعمل فيه اللفظ في كل مورد خصوصيته غير ما كانت في مورد آخر، ففي مورد هي فاسدة بفقد الفاتحة، وفي آخر فيها بفقد الطهارة، وفي ثالث منها بفقد السورة وهكذا، ولا ريب أن غلبة الاستعمال بهذا النحو لا توجب النقل، وإلا لصارت العمومات بأسرها منقولة إلى الخصوصيات فإن استعمالها في الخصوصيات المختلفة باختلاف المقامات فوق حد الإحصاء؛ فإن العلماء مثلا تارة يستعمل في المخرج منه زيد في قولك (اكرم العلماء الا زيد) مثلا، وأُخرى في المخرج منه عمرو في قولك (أكرم العلماء الّا عمراً) وثالثة في المخرج منه خالد في قولك (أكرم العلماء الّا خالداً) وهكذا بالنسبة إلى سائر مصاديق الجمع المحلّى وبالنسبة إلى سائر ألفاظ العموم.

ومنها: أنّه قد شاع في الأخبار بل تواتر في الآثار الماثورة عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم، تكرار الأمر بإعادة الصّلاة وغيرها في العبادات اذا طرأ عليها فساد لترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع، وقد تداول الحكم بإعادته حينئذ في ألسنة العلماء كافة من الخاصّة والعامّة، وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفة، وشاع استعمالها في هذا المقام حتّى فيما بين العوام.

ومن البين أن الإعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الإتيان بالشيء ثانياً بعد الإتيان به أولاً، وقضية ذلك دخول الفعل الواقع أولاً في المسمّىٰ واندراجه فيه وإلّا لم يكن الإتيان بالفعل الثاني إتيانا بذلك الفعل ثانياً فلا يكون إعادة، بل يكون إتياناً أوّلياً بذلك الفعل، أي ما فعله ثانياً.

وكيف كان، فلو كانت تلك الألفاظ موضوعة للصّحيحة فينحصر مصاديقها في موارد الأمر بالإعادة فيما يؤتى به ثانياً ولا يشمل ما فعله أوّلاً إذا كان فاسداً، فلا يصدق عليه الإعادة، مع أنّ إطلاقها عليه فوق حد الإحصاء، فهو يكشف عن وضعها للأعم ليصح صدق الإعادة.

وفيه أوّلاً: النقض بأنّه أمر بالاعادة في بعض الصّور بفقد الأركان، ولا ريب أنّ فاقدتها خارجة عن الموضوع له لتلك الألفاظ على مذهب الأعمّي أيضاً، فلابد حينئذ من التزام التجوز في لفظ الإعادة فان قدرتم على توجيه هذه الصورة فوجهوا بذلك سائر الصور.

ولو قيل: إنه قد علم المجازية في هذه الصورة، لكنه لا يستلزم الخروج عن أصالة الحقيقة في لفظ الإعادة في سائر الصور.

قلنا: إنا نعلم قطعاً أنّ وجه استعمال لفظ الإعادة في جميع الصور واحد فلو التزم في الصّورة المذكورة بأنّه العلاقة فلابد من الالتزام بها في سائر الصور.

وثانياً: بالحل، وتوضيحه أن الإعادة وإن كانت حقيقة فيما ذكر، لكن بعد قيام الدليل القطعي على وضعها للصحيحة كما قدمنا، فلابدّ في تلك الاطلاقات من التزام خلاف ظاهر من التجوز، إما في ألفاظ تلك العبادات وإبقاء الإعادة على ظاهرها، او العكس بالتّأويل في انطباق ما فعل أوّلاً على المفاهيم الكلية المتصفة بالصحة، ليكون استعمال ألفاظ العبادات حقيقة والتجوز في لفظ الإعادة.

وكيف كان، فرجع الاستدلال إلى التمسك بأصالة الحقيقة في لفظ الإعادة ولا مِرية أنّه لامحذور في الخروج عنها لدليل، مع أنّ التمسّك بها ليس في محله، نظراً إلى معلوميّة أنّ المراد بالإعادة إنما هي الإتيان بتلك الأفعال ثانياً على

وجه الصحة لا مطلقا، فالتمسّك بالأصل لإثبات وصف الوضع لمعنى آخر مما لا يساعد عليه دليل، كما لا يساعد على التمسّك به في إثبات صفة الوضع لنفس المراد.

ثم إن التجوز في لفظ الإعادة مع بقاء متعلقه وهو لفظ العبادة على حقيقته.

توجيهه: أنه لما كان ما فعله المكلّف أوّلاً صحيحاً في نظره بالنظر إلى ظاهر إطلاقات الأوامر المتعلقة بالإعادة فيما إذا كان إطلاق او بمقتضى أصالة عدم اعتبار شيء آخر غير ما علم من الشرائط والأجزاء.

وبعبارة أُخرى: أصالة عدم اعتبار ما كشف دليل الإعادة عن اعتباره لو لم يكن إطلاق لفظي مستعمل لفظ العبادة فيه، بدعوى اندراجه في مفهوم اللفظ بهذا التأويل وتجوز في لفظ الإعادة بعلاقة المشابهة لمشابهته ما فعله أولاً للصلاة الصحيحة الواقعية فيكون فعل الصلاة الصحيحة كتكرارها ثانياً.

وأما التجوز في المتعلق مع إبقاء لفظ الإعادة على ظاهرها، فتوجيهه أن ما أتىٰ المكلف به أولاً من الأجزاء والشرائط مأمور بإتيانها أيضاً ثانياً في ضمن الفرد الصحيح الواقعي إلا أن الأمر بإيجادها ثانياً مقيد بإيجادها في ضمن هذا الفرد الخاص، فيكون الإتيان بالفرد الصحيح إعادة بالنسبة إلى الاجزاء والشرائط المذكورة حقيقة، فيكون لفظ الإعادة مستعملا في معناه الحقيقي بهذا التأويل، وإنما التجوز في متعلقه وهو لفظ الصلاة لإطلاقها على الفاسدة.

هذا، ولعل ارتكاب الأول أظهر.

ومما ذكرنا من ظهور الإعادة في إيجاد الشيء بعينه ثانياً ظهر ضعف ما أجاب به بعض المحققين من المتأخرين عن الدليل المذكور من دعوى استعمال متعلقها في الصحيحة مع التأويل في اندراج ما فعله أولاً في مفهوم اللفظ وصدق الإعادة حينئذ وبقائها على حقيقتها، فإنّه لا شبهة في عدم صدق الإعادة على إيجاد المشابه لما فعل أوّلاً جدّاً.

ومنها: أنه قد تضافر النّهي عن جملة من العبادات، ولو كانت موضوعة

للصحيحة لما صحّ تعلق النهي بها، او لزم القول بعدم دلالة النهي في العبادات على الفساد، كما هو مذهب أبي حنيفة ـ خذله الله تعالى ـ والتالي باطل بكلا 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 أصالة 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 فتتناقض المادة والهيئة، فلا بد من ارتفاع إرادة أحد المفادين إما مفاد المادة، او مفاد الهيئة، وكل منهما مستلزم للتجوز.

هذا بخلاف ما لو قلنا بوضعها للأعم، فإنه بعد حمل تلك الألفاظ عليه بمقتضى أصالة 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 المحذور المذكور، ويمكن معه إرادة الصحيحة من تلك الألفاظ إلا أنه التزام بشيء لم يقل به أحد منا، ولا من العامة إلّا أبو حنيفة، فعلىٰ القائل حينئذ التزام كون تلك العبادات المنهي عنها صحيحة بتقريب ما نقل عن أبي حنيفة في دعواه 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 بالصلاة الصحيحة مثلاً يكشف عن مقدوريتها للمكلف بعد النهي، فتكون صلاة الحائض والنفساء صحيحة واقعا.

والقول بأن متعلق النهي كان مقدوراً قبله، وخرج عن القدرة بعده بنفس النهي مردود، بأنه مستلزم لكون النهي المذكور تكوينياً لا تشريعيّاً، إذ لابد في الثاني من بقاء القدرة على الفعل بعد التكليف، ولم يقل أحد بأن النهي

تكويني، واللازم -وهو صحة تلك العبادات بعد النهي- باطل بالإجماع، فيكشف عن بطلان الملزوم، وهوعدم دلالة النهي على الفساد.

وكيف كان فظهور 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 مُقتضىٰ أصالة الظهور من دون دليل.

هذا مضافاً إلى قيام الدّليل القطعي على ثبوت الفساد في متعلقه في الأخبار فلا يمكن الخروج عن الظّهور المذكور، فحينئذ لابد من التزام وضع تلك الألفاظ للأعم واستعمالها فيه حقيقة او وضعها للصحيحة واستعمالها في الاعم مجازاً، الأول هو المطلوب، وأمّا الثاني فيردّه أنه يبعد كون تلك الاستعمالات بأسرها مجازية.

هذا ،وفيه أوّلاً: أنه إن كان مراد المستدل بالصحيحة هي ما اخترناها، وهي موضوعات أوامر الشارع، فقد عرفت أنه يمكن اجتماعها للفساد واتّصافها به من جهة فقد الأمر، أوانتفاء شرط من الشرائط الخارجة عن قيود الموضوع، فلا منافاة بينها وبين مفاد النهي، وهو الفساد، فلا يتم دعوى امتناع تعلق النهي بها لذلك.

وإن كان مراده هي الصحيحة بالمعنى المعروف، فلا ريب أنه لا يمكن اجتماعها مع نفس النهي فضلاً عن اجتماعها مع الفساد، فإن 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 لاوجه لابتناء الدليل على امتناع اجتماع الصحة والفساد والسكوت عن امتناع اجتماعها مع نفس النهي الظاهر في التسليم.

وثانياً: أنّ التالي المدعىٰ بطلانه إنما يلزم من إرادة الصحيحة من تلك الألفاظ في تلك الخطابات، لامن وضعها لها، فنقول: حينئذ إن المحذور المذكور

قرينة على ارتكاب نوع تجوز، او تأويل في تلك الألفاظ، ولا ضير في الخروج عن أصالة الحقيقة بعد قيام الدليل، وليس هذا من المحاذير، وانما المحذور الخروج عنها من دون دلالة، وأما معها فلا.

ودعوىٰ استبعاد مجازية تلك الاستعمالات مجازفة جداً، فإنه ليس بحيث تفيد القطع بالمطلوب، ومع إفادتها ذلك فلا يجوز الركون إليه، لعدم ما دلّ على اعتباره حينئذ.

وكيف كان، فمرجع الاستدلال إلى أصالة الحقيقة في الاستعمال.

وحاصل الجواب عنه، أنا قد حققنا سابقاً وضعها للصحيحة، إلا أن القرينة القطعية في المقام قائمة على الخروج عن مقتضىٰ وضعها هذا، مع أنه لاوجه للاعتماد على الأصل المذكور في مثل المقام، نظراً إلى أن المراد معلوم، للقطع بإرادة الأعم، وإنما الشك في صفته، فلا يجوز التمسك به في إثبات ذلك، كما عرفت غير مرّة.

ثمّ 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 الصحيحة الواقعية، لكن بتأويل في اندراج تلك العبادات المنهي عنها فيما وضعت له، نظراً إلى كونها صحيحة بحسب ظاهر الأدلة، وبمقتضى الاصول العملية النافية لاعتبار ما كشفت النواهي عن اعتباره وشرطيته 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 الانسان عن الطيران ولو إرشاداً فلابد من اضمار في تلك الخطابات أيضاً، فعلىٰ هذا فقوله(ع): (دعي الصّلاة أيام اقرائك) معناه دعي إرادتها، والكون في صددها؛ فإنها غير مقدورة لك حينئذ، فيكون متعلق النهي حقيقة هي الإرادة، او الكون على صدد فعل العبادة، وهما مقدوران للمكلف مع

غفلته عن حقيقة الحال، وفائدة النهي حينئذ أنه لما زعم المكلّف 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 أتى المكلف بتلك الأفعال حال النهي لا بقصد التشريع لم يأت بالحرام، فلا يكون عليه عقاب.

ولعل هذا الوجه أظهر، لكثرة 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 -بمعنى موضوعات أو امر الشّارع- للزم كون تلك النواهي بأسرها نفسية، ناشئة من مفسدة خارجية، موجبة لحرمة تلك الأفعال ذاتاً، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنها لو كانت موضوعة لذلك، فمقتضى أصالة الحقيقة إرادته منها، وقد عرفت أن الفساد العارض له لا يكون إلا بسبب أمر خارجي، لا بسبب فقد جزء او شرط، فلازم ذلك كون النواهي لاجل مفسدة خارجية، فتكون نفسية.

واما بطلان التالي: فللإجماع على أن فساد تلك الأفعال إنما هو لأجل فقد بعض الامور المعتبرة فيها شطراً او شرطاً، وأنّ النواهي غيرية لا نفسية، فإنّ قوله(ع): (دعي الصّلاة أيّام اقرائك) من جهة فقدان الشرط وهو الطهارة من الحيض، وهكذا نظائره، فحينئذ لابد إما من التزام التجوز في ألفاظ تلك العبادات في تلك الاستعمالات وهو بعيد، وإما من التزام وضعها للأعم وهو المطلوب.

وفيه: أن مرجع هذا الاستدلال أيضاً إلى التمسك بأصالة 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، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنها إذا كانت موضوعة للصحيحة فتحمل عليها عند الإطلاق، ومعنى الصحة هو موافقة الطلب، فالصحيح هو الموافق له، وهذا عبارة أُخرى عن المطلوب، فتلك الألفاظ بموادها دالة على كون معانيها مطلوبة للشارع، فإذا فرض وقوعها في حيز الأوامر، فلا ريب أنه يستفاد الطلب أيضا من صيغة الأمر، فلازم ذلك فهم تكرر الطلب من مثل قوله: صلّوا او صوموا، او حجّوا وأمثال ذلك.

واما بطلان التالي: فلأنا لانفهم من تلك الخطابات إلا طلب واحد، ويعترف القائل بالصحيحي بذلك أيضاً، ولا يتمكن من الإنكار، فإذن بطل كونها موضوعة للصحيحة، فثبت كونها موضوعة للأعم الذي لم يؤخذ فيه الطلب أصلاً، وهو المطلوب.

وفيه أولاً: النقض بانصراف تلك الألفاظ إلى الصحيحة على القول بالأعم فإنّ القائلين به معترفون بذلك فيلزمهم المحذور المذكور، وهو فهم تكرر الطلب.

وثانياً: بالحل، وتوضيحه: أن المحذور المذكور إنما يلزمنا لو قلنا بأن تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة بمعنى موافقة طلب الشارع، بان يؤخذ الطلب قيداً في مفاهيمها، لكنا لا نقول به، بل قد عرفت في صدر المسألة اختيار أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للصحيحة ـ كما هو المذهب ـ موضوعة للمعاني المعروضة للأوامر، وهي ذوات المعاني مع تماميتها من حيث الجزء والشرط بحيث لو لم يكن مانع خارجي تعلق بها الطلب بحيث لمْ 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، لكنا نقول أنها ملزومة للطلب فالألفاظ يدل عليه التزاما.

قلنا: لابد في الدلالة الالتزامية من ثبوت الملازمة بين اللازم والملزوم إما عقلاً، وإما عادة وكلتاهما 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 تصدىٰ بعض المحققين من المتأخرين[1] 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 فعلا- وعدم دلالة المفرد مطلقاً على الوقوع ممنوعٌ، بل القيود المعتبرة في المفاهيم ينحل حقيقة الى موضوع ومحمول ونسبة، فمعنى الصلاة المطلوبة أنها هي التي مطلوبة فتأمل.

ومنها: أنه لا اشكال عندهم في صحة النذر واليمين على ترك الصلاة في مكان مخصوص مكروه، او مباح، وحصول الحنث بفعلها، ولازم القول بوضع الألفاظ التي منها لفظ الصلاة للصحيحة عدم صحة النذر واليمين وانعقادهما، لاستحالتهما حينئذٍ ولا حصول الحنث بفعل الصلاة بعدهما، التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنه إذا بنينا على وضع لفظ الصلاة مثلا -الذي هو أحد ألفاظ العبادات المتنازع فيها- للصحيحة فيكون متعلق النذر واليمين هو ترك الصّلاة الصحيحة، لأنهما إنما يتعلقان بمدلول اللفظ، وقد عرفت انعقادهما أيضاً، ومعنى انعقادهما أنهما إذا تعلقا بفعل شيء يصير تركه محرماً، وإذا تعلقا بترك شيء يصير فعله محرماً منهياً عنه، فعلى هذا فيكون فعل الصلاة منهياً عنه، وهو يدل على الفساد في العبادات، والفساد في المقام يوجب خروج الصلاة عن كونها متعلقة لهما، اذ المفروض تعلقهما بالصحيحة، فيلزم من انعقاد اليمين والنذر على ترك الصلاة عدم انعقادهما، ويكون دورياً وهو محال.

---

(١) هداية المسترشدين: ١١٠.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انعقادهما حينئذٍ، يلزم عدم حصول الحنث بفعلها حينئذ، إذ المفروض تعلقهما بالصحيحة وهي حينئذٍ غير مقدورة، وليس ما يصدر منه حينئذٍ إلا الفاسد، وهو لم يكن متعلقاً لهما، فلا يحصل الحنث بفعله.

هذا بخلاف مالو 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 الصحيحة على القول بكونها أسامي للأعم، ولا ريب أن المحذورين المذكورين إنّما يلزمان على كون المراد هي الصحيحة فما يقولون في الجواب عنه فليقولوا به عما ذكر، وإن انحرفوا عن النّصف ولم يلتزموا بالانصراف فالنّقض وارد عليهم، فيما إذا قال النّاذر او الحالف لله عليّ أن لا أصلي الصّلاة الواجبة او المندوبة في المكان الفلاني، إذ لا ريب في ظهور هذا التركيب في الصحيحة وهم ملتزمون به فما قالوا في الجواب عنه فليقولوا به عما ذكر.

وثانياً بالحل من وجوه:

الأول: منع جواز مثل هذا النذر واليمين، ومنع الاتفاق على انعقادهما كيف، وقد وقع الخلاف فيهما في المقام.

وكيف كان، فانعقادهما مشكل غاية الإشكال، اذ لابد أن يكون متعلّقهما راجحاً، ولا يمكن رجحان ترك العبادات.

وما يقال: من كراهة بعض العبادات فمعناه أقلية الثواب لاعدم الرجحان.

وتوهم رجحان الترك بعد النذر واليمين، حيث أنّهما يقتضيان وجوبه فيكون راجحاً.

مدفوع: بأنه حاصل بعدهما وهو غير كاف في صحتهما، إذ لابد من ثبوته قبلهما، مع أنه على تسليمه بأن يقال بكفاية الرجحان الحاصل بهما مستلزم للدور كما لا يخفى.

الثاني: أن المحذورين المذكورين إنما يترتبان على أن يكون مراد الناذر هو الصحيح، لكنا نقول إن تعلق النذر واليمين، مع علم الناذر بأنه لو أراد الصحيح لزم المحذوران، قرينة على إرادة الأعم مجازاً، والوضع للصحيح لا يلزمه الاستعمال فيه دائماً، بل قد يخرج عن مقتضى الوضع بقرينة كسائر الحقائق.

الثالث: أنّك قد عرفت أنا لانقول بوضع تلك الألفاظ للصحيحة بمعنى المطلوبة، بل لذوات المفاهيم التامة بأجزاءها وشرائطها، القابلة لتوجه الأمر إليها، ولا ريب أنها تجامع النهي والفساد، فلا يلزم من تعلق النذر بها خروجها عن كونها متعلقة له حتى يلزم المحذور الأول، فعلى هذا فلا يرد المحذور الثاني أيضاً؛ فإن الذي يحصل به الحنث هي هذه المفاهيم مع كونها محرمة وفاسدة بعد النذر، لكن لا يتمّ بذلك مطلوب المستدل؛ اذ لا ريب أن الذي يحصل به الحنث حينئذ إنما هي هذه المفاهيم بتمام شرائطها وأجزائها المعتبرة فيها قبل تعلق الأمر بها، وهي كل شرط او جزء اعتبر في العبادة غير نية القربة، فإنها مما يحصل بعد الأمر، لا الاتيان بكل صورة منها ولو مع فقد بعض الأجزاء والشرائط المذكورة، كأن صلى بلا سورة او فاتحة او بلا طهارة، فإنّه لا يحصل به الحنث حينئذ قطعا.

فنقول: إنها لو كانت أسامي للأعم للزم حصول الحنث حينئذ بكل صورة من الصور الفاسدة، التالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة واضحة.

حجة القول بالتفصيل[1] 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 الاستاد دام ظله أيضاً، وإن كان مختاره القول بالصحيح مطلقا. لمحرّره عفا الله عنه.

ويمكن أن يحتج لذلك أيضاً بالاستقراء في كيفية وضع الوضاع الألفاظ للمعاجين والمركبات الخارجية، حيث أن ديدنهم وضعها بإزاء المركب من مجموع الأجزاء من دون اعتبار ما يتوقف حصول الخاصيّة المقصودة من المركب وهو الشرط.

ألا ترى أن الأطباء إنّما 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 الامور المؤثّرة في الإسهال من دون اعتبار ما يتوقف عيه حصول هذا الأثر كشربه في الظل، اوالحرور، أو في ظرف مخصوص، وكذا حال سائر الوضاع كأرباب الصنايع والحرف عند وضعهم الألفاظ لمخترعاتهم المركبة، وكأهل اللغة في وضعهم الألفاظ للمركبات الخارجية، وحال الشارع كحالهم، لأنه أيضاً أحد الوضاع، ونقطع أنه ليس طريقه وراء طريقتهم.

لكن هذا يتم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني، وأما على القول بعدم ثبوتها، او به بطريق التعين الناشي عن غلبة الاستعمالات فلا، إلا أنه يمكن التمسك لذلك أيضاً باستقراء احوال المستعملين؛ إذ لا ريب أن كل من استعمل لفظاً في معنىً مركب ولو مجازاً فهو إنما يستعمله في الملتئم من مجموع الأجزاء، من دون التفات إلى ما يتوقف تأثير تلك الأجزاء، هذا.

ولا يخفى ما في ابتناء التفصيل على عدم تحقّق الفرق بين الجزء والشرط لولاه من الفساد.

وتوضيحه: أنه لا ريب أن الشروط على تقدير اعتبارهما ليست معتبرة بذواتها كالأجزاء، بل المعتبر حينئذ إنما هو تقيدها في المركّب، فالدّاخل فيه وصف التقيد بها، لاذواتها، ويكفي هذا الفرق، وأيضا 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 مثلا، لا كونهما في مكان مخصوص او ظرف

كذلك، بحيث لولاهما لما تحقق أثر التبريد من ذينك.

وأمّا ما ذكرنا من الوجه، فقد عرفت أنه يتم على التقدير المذكور.

لكن يمكن القطع بعدم الوضع التعييني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية.

ومع التنزل، فيكفي 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 السّقمونيا) لا يريد مطلق السقمونيا، بل ما يحصل منه الاسهال اللّهم إلا أن يمنع أن التقيد إنما هو بالنسبة إلى الشرب لا السقمونيا فتأمل.

ثم إنه قال (دام ظله) الانصاف أن الشرائط مختلفة:

فمنها: ما نقطع بصحة سلب الاسم بفقده حقيقة كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

ومنها: ما نقطع بعدم صحة السلب بفقده كالوقت بالنسبة إليها؛ اذ لا يصح أن يقال: لمن صلى قبل الوقت أنه لم يصلّ.

اقول: ومثله إباحة المكان؛ فإنه لا يصح أنْ يقال: لمن صلى في مكان مغصوب أنه ما صلى، فعلىٰ هذا لا يبعد التفصيل بالقول بوضعها للصحيحة بالنسبة إلى الأجزاء مطلقا وبالنسبة إلى الشرائط لا مطلقا، بل بالنسبة إلى الطهارة وأمثالها.

أقول: ويمكن دفع ذلك بأنّا قد حققنا سابقاً أن الألفاظ موضوعة للصحيحة بمعنى موضوع طلب الشارع، القابل للصحة والفساد بالمعنى الآخر[1]، ولا ريب أن الوقت ظرف لهذا الموضوع، لأنه مقيد به، بمعنى أن الشارع طلب الفعل في هذا الوقت لا مقيداً به.

---

(١) أعني الموافقة وعدمها. لمحرّره عفى الله عنه.

نعم ظروف الفعل قيود عقلية لا شرعية، لعدم اعتبار الشارع إياها في الموضوع، لكن العقل لما لاحظ أنه طلبه في الزمان الخاص او المكان كذلك، يحكم بلزوم الامتثال والإطاعة بهذا النحو، وأنه لولاه لما برئ الذمة عن تبعة التكليف، فحينئذ لو فعله قبله فهو وإن كان فاسداً إلا أنه لعدم الأمر، لا لفقد الشّرط، 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 مطلقا إذا لم يقدر المكلف عليه مطلقا، او بنحو خاص إذا لم يقدر عليه بهذا النحو فلما كان الموضوع متحققا في الخارج ولو على وجه الفساد، ولم يتوقف تحققه على تعلق الأمر به، فصدق الاسم حينئذ عليه وعدم صحة سلبه عنه لذلك، ولذا لو صلىٰ بدون نية القربة 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 لولاً مانع عن تعلق الامر بها، ولولا فقد بعض الامور المتقومة بالأمر المعتبرة في صحتها الفعلية ـ كنية القربة ـ لاتصف بالصحة بالمعنى الآخر ـ أعني موافقة امر الشارع ـ فعلىٰ هذا لا تنافي تحققها في الخارج فاسدة بالمعنى الآخر، لعدم الأمر، او لفقد بعض الامور المذكورة، فتحقق أنها موضوعة للصحيحة بالمعنى الذي ذكرنا، للتبادر وأنّه لا تنافي بين ذلك وبين صدق الاسم حقيقة على الأمثلة المتقدمة.

تذنيب: لاخفاء في الفرق بين الجزء والشرط من حيث المفهوم، حيث ما عرفت من أن الأول ما يكون جزء 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 (السركنجبين) حيث أن التبريد مستند إلى الخل والعسل، إلا أن تأثيرهما هذا الأثر فعلاً يتوقف على اختلاطهما ومزجهما، او شربهما في آنية مخصوصة مثلاً، فالمؤثّر في تحقق عنوان العبادة في العبادات هي الأجزاء، إلّا أن تأثيرها هذا الأثر في الخارج يتوقّف على إيقاعها حال الطهارة وبنية القربة مثلاً.

نعم قد يقع الاشتباه في بعض المصاديق من حيث كونه من أفراد الأول،

او الثاني، كما إذا علم باعتبار شيء في المأمور به وتردد الأمر بين كونه جزءً 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 بظهور[1] الأمر المتعلق به في النفسية، فيقال: إنه هو الذي يكون وجوبه نفسياً، بل الأوامر المتعلقة بكل منهما غيرية، والا لخرجا عن كونهما جزءً او شرطاً.

نعم قد ذكروا ثمرات بين الجزء والشرط:

منها: كون الأول تعبدياً يتوقف صحته على نية القربة 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 الثمرات.

وعلى فرض تماميّة هاتين الثمرتين والغض عن النقض بتعبدية بعض الشروط، كالطهارة للصلاة، وغير ذلك من المناقشات التي ليس هنا موضع ذكرها ربما يتخيل أنه إذا ثبت وجوب المشكوك بلفظ مبين، فيمكن الحكم بشرطيته، نظراً إلى ظاهر إطلاق الأمر، فإن اعتبار القربة، او قصد التعيين في متعلقه تقييد فيه، والأصل عدمه، فثبت به كونه شرطاً.

لكن لا ريب في فساده بالنسبة إلى نية القربة، ضرورة عدم أخذها في الأمر و تقيّده بها ولو كانت معتبرة في الواقع، فحينئذ لا يجوز التمسك بظاهر الأمر على نفيها؛ فإنّ التمسّك بالاطلاق إنّما يصحّ اذا كان المشكوك من شأنه تقييد المطلق به.

وأمّا بالنسبة الى وجوب القصد فلم نتأمّل فيه بعد حق التأمل ولعلنا نمعن النظر فيه مستقصىً بعد إن شاء الله تعالى.

ثم إنّه لا يظهر الثمرة بين كون المشكوك جزءً او شرطاً بين القائلين بوضع الألفاظ للصحيحة مطلقا، وبين القائلين بوضعها للأعم كذلك، بل تظهر بين القول بالتفصيل، وبين القول بالأعم، حيث إنّه إن كان جزءً فالمفصل يلزمه

---

(١) فيما إذا كان الحكم ثابتاً باللفظ المبيّن، وإلا ففي صورة ثبوته بالمجمل او باللب فلا لفظ ظاهراً حتّى يتمسّك بظهوره، لمحرّره 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، كالأجسام كذلك، من الأجزاء، وكذا الموالاة المعتبرة شرعاً في الصلاة، فإنها أيضاً جزء، فإن الجزء على قسمين:

الأول: ما يكون جزءاً من مادة المركب كأفعال الصلاة وأذكارها، وكأجزاء المركّبات الخارجية كأجزاء السّرير مثلاً، فيسمى جزءاً مادياً.

الثاني: ما يكون جزءاً من الهيئة العارضة للمركب فيسمى جزءاً هيئياً وهما ـ أي الترتيب والموالاة ـ من القسم الثاني.

وكيف كان، فكما أنه لا يصدق الاسم على المركبات حقيقة إلا بعد تحقق أجزائها المادية، كذلك لا يصدق إلا بعد تحقق الهيئة المخصوصة التي بها سُمي ذلك الشيء به، كهيئة السرير حيث أنه لا يصدق السرير على أجزائه المتفرقة، وهي الأخشاب الغير المنضمة إلّا إذا انضمت وتحقق فيها هيئة خاصة بالسرير.

تذكرة: الفرق بين الأجزاء الواجبة وبين المستحبة في العبادات، أن الأُولىٰ أجزاء للمفهوم الكلي بحيث لا يتحقق هو في الخارج إلا بتحققها، بخلاف الثانية، فإنها من أجزاء الفرد الخاص بحيث لا يتوقف تحقق المفهوم الكلي على تحققها، لكفاية الفرد المشتمل على الأجزاء الواجبة في تحققه؛ فإن الأجزاء الواجبة إذا تحققت منفردة عن المستحبة في الخارج، فهي فرد من الكلي، وإذا تحققت معها فيكون هذا المجتمع فرد آخر منه، والأول كافٍ في تحققه، ويكون إيجاده بإيجاد الفرد الآخر مستحباً، لاشتمال هذا الفرد على مزية زائدة.

هذا إذا بنينا أن ألفاظ العبادات أسام للأجزاء الخارجيّة، وإذا قلنا بأنها موضوعة للمفاهيم البسيطة، فيشكل الفرق بينها بما ذكر، حيث أن كل واحدة

منها أجزاء للفرد المحقق لذلك المفهوم البسيط.

لكن يمكن الفرق حينئذ، بأن الأُولى ما يتوقف تحقق هذا المفهوم البسيط على تحققها، بحيث لولاها 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 تحقق هذا الفرد الخاص، بل يوجد بأقل منه أجزاءً وهو المشتمل على الأجزاء الواجبة.

ثم إن الأجزاء المستحبة:

منها: ما يكون محله بين الأجزاء الواجبة، بمعنى أن ظرف وقوعه بعد الشروع في الواجب من العبادة وقبل الفراغ منه، كالتكبيرات المندوبة قبل الركوع، او بعده، او بعد السجود ونحوها، وكالتسميع والقنوت.

ومنها: ما يكون ظرف وقوعه بعد الفراغ عن الأجزاء الواجبة، كالسلام الثاني على القول باستحبابه.

ومنها: ما يكون الشخص مخيَّراً بين إيقاعه قبل الشروع فيها او بعده، كالتكبيرات المندوبة أول الصلاة الزائدة على تكبيرة الإحرام الواجبة؛ فإنها مستحبة، ويتخير المكلف بين تأخير التكبيرة الواجبة ـ فحينئذ يقع سائر التكبيرات المستحبة قبل الشروع في الواجب حيث أن أوله تكبيرة الإحرام ـ 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 للكلي أصلاً، وبعد تحققها، والمفروض تحقق هذا الجزء المندوب في خللها، فيكون هو جزء من هذا الفرد.

وأما الثاني، وكذا الثالث إذا أتىٰ به قبل الشروع في الواجب، ففي دخولها فيه إشكال:

أما الثاني، فلأنه إذا تحقق الأجزاء الواجبة مع ما فيها من المندوبة، او بدونها، يتحقق الفرد المحقِق للكلي، فيكون المأتي به بعده خارجا عنه.

وأما الثالث: على التقدير المذكور فلأن أول الفرد المحقق له هو تكبيرة الإحرام مثلاً، فما يتقدمها خارج عنه، وإلا للزم كون الأذان والإقامة أيضاً جزءين

للصلاة لتحققها قبل تكبيرة الإحرام.

ويمكن توجيه دخول الثاني: بأن صيرورة ما يصدر من الأفعال فرداً من الواجب في بعض الموارد إنما هي بقصد المكلّف و باعتباره، فاذا اعتبر إيجاده في ضمن هذا المجموع، فيكون هذا جزءاً منه، واذا لم يعتبر فيخرج، كما وجهنا 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 أعلىٰ ما هو عنده من الدرجات، وغفر ما علينا من الخطيئات والسيئات، بجاه محمّد صلواته عليه وعلى آله الطاهرين، خير السادات، وصلىٰ عليهم أفضل الصّلوات وحيّاهم بأكمل التحيّات، ولعن أعداءهم من الجن والإنس، من الأوّلين والآخرين إلى يوم الميقات، وقد وقع الفراغ منها في يوم الأحد ثاني عشر من شهر الصفر من سنة ١٢٨١ .

* * *

[هل الفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة أو للأعم]

أصل: اختلفوا في ألفاظ المعاملات على نحو اختلافهم في ألفاظ العبادات من أنّها موضوعة للصحيحة او للأعم.

وتحقيق الكلام فيها يتوقف على رسم مقدمة ومقام:

أما المقدمة: فهي أن المراد بألفاظ المعاملات المتنازع فيها، هي بمعناها الأعم -أعني ما ليس بعبادة- لا بمعناها الأخص، وهو العقود، بقرينة تصريح بعضهم بدخول ألفاظ الإيقاعات في محل النزاع.

ثم إن النزاع ليس في مطلق تلك الألفاظ، بل في التي يكون معانيها مما يقبل الصحة والفساد، بأن يكون لها فرد متصف بالصحة، وآخر متصف بالفساد ولو بحكم العرف وبنائهم.

والصحة هنا: عبارة عن ترتب الأثر المقصود من الفعل عند العقلاء.

والصحيح: ما يترتب عليه هذا الأثر بحكم الشارع أو العرف ويفيده.

فعلى هذا يخرج الألفاظ الموضوعة لمعان لا تتصف بالصحة والفساد بهذا المعنى، كالزنا واللواط والشرب وأمثالها، حيث إنّه ليس فيها أثر مقصود، وغرض عقلائي مجعول، 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 ألفاظ العقود والإيقاعات.

ثم إن جريان النزاع فيها -أيضاً- يتوقف على جعل معانيها عبارة عن الأفعال الخارجية، لا الأثر حيث أنه أمر بسيط، فلو تحقق كان صحيحاً، ولو لم يتحقق فلا شيء، حتى يتصف بالفساد، فيكون أمره دائراً بين الصحة دائماً، أوكونه لا شيء كذلك.

ثم إنه هل يتوقف النزاع على تصرف الشارع في معاني تلك الألفاظ

بزيادة شيء منه فيها على ما كانت عليه بحسب اللغة، او العرف ؟ وبعبارة أُخرى: هل يتوقّف على كون معانيها من المخترعات الشرعية بإضافته بعض الأُمور إليها زائداً على ما كانت عليه بحسب اللغة او العرف، ـ فعلى هذا لابد من اعتبار استعمال الشارع لتلك الألفاظ في غير المعاني اللغوية، او العرفيّة لامحالة إن لم يلتزم بوضعه إياها لغير المعاني المذكورة؛ فإن تصرفه فيها، إما في مقام الوضع، او في مقام الاستعمال ولو مجازاً ـ او لا يتوقف على ذلك ، بل يكفي كون المعنى مما له فرد صحيح بحكم العرف او الشارع ؟

ظاهر بعض المحققين من المتأخرين[1] الأول.

والأقوى الثاني؛ إذ مع قطع النظر عن تصرف الشارع في تلك المعاني يمكن النزاع في أن تلك الألفاظ في اللغة، او العرف العام موضوعة لما يترتب عليه الأثر، فعلىٰ القول بوضعها للأول المعبر 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 النّاس بكونهم ملتزمين بترتيب الأثر المذكور عليه، فيدخل في المفهوم المذكور لذلك ، وقد يكون ناشئاً من حكم الشارع بترتيب الأثر عليه.

وكيف كان، فلما كان الصحة هنا من الأُمور الاعتبارية المنتزعة من حكم حاكم، فمتىٰ ثبت الحكم بلزوم الترتيب من العرف، او من الشارع بالنسبة إلى فرد فيدخل في المفهوم، وإلا فلا.

وربما يتحد العرف والشرع في الحكم بالترتيب، فيكون الفرد المذكور من أفراد المفهوم المذكور شرعاً وعرفاً، وقد يختلف فيدخل فيه بملاحظة أحدهما دون الآخر.

وظاهر الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك[2] جعل النزاع في العقود بقرينة قوله: إن البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح.

---

(١) كالشيخ محمد تقي (قدس سره) في هداية المسترشدين: ٩٩.

(٢) مسالك الافهام ٢: ١٥٩.

وظاهر الشهيد الاول (قدس سره) أيضاً ذلك كما عن القواعد[١] بقرينة قوله: وسائر العقود. وأيضاً ظاهره تصرف الشارع في العقود أيضاً، بمعنىٰ استعماله لها في غير المعاني اللغوية وابتناء النزاع عليه وقد عرفت ما فيه[٢].

ثم إن 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 لغةً او عرفا لإيجاب وقبول يترتب عليهما الانتقال او للأعمّ منه سواء بحكم العرف او بحكم الشارع.

وبعبارة اخرى: إنه موضوع لما يفيد هذا الأثر بحكم حاكم، او للأعم إلا أن الحاكم قد يكون العرف، وقد يكون الشارع، فيحنئذ على القول بوضعه للصحيح يختلف صدقه بالنسبة إلىٰ المصاديق، فلو فرضنا فرداً من البيع يكون صحيحا عند العرف بمقتضى بنائهم، وفاسداً بمقتضى نهي الشارع واستعمله المتشرعة فيه، فإن كان المستعمِل تابعاً للعرف في البناء على ترتيب هذا الأثر عليه، فيكون استعماله فيه حقيقة، وإن كان تابعا للشارع فيكون استعماله فيه مجازاً حيث إنّه باعتقاده استعمل اللفظ فيما يترتب عليه الأثر.

نعم لما كان ظاهر حال المتشرعة تبعيتهم للشارع، فإذا استعملوه ينصرف إلى الصحيح عند الشارع، كما أن غير المتشرعة لو استعملوه ينصرف إلى ما هو صحيح بمقتضى بنائهم، لظهور حاله في تبعيته لقبيله.

وكيف كان، فلا يصح في الفرض المذكور جعل النزاع في أنها موضوعة للصحيح عند الشارع؛ فإن أهل اللّغة والعرف المتقدمين على زمن الشارع لم يكونوا يعرفون ما عنده حتى يضعوها بازائه، بل الموضوع عندهم حينئذ هو المفهوم العام، أعني ما يترتب 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 المخطوطة زيادة غير مقروءة بمقدار سطر من جهة محو بعض الكلمات ويلاحظ في نهايتها علامة التصحيح: «صحّ».

لكونه فرداً من المفهوم بحكم الشارع، او حكم بفساد بعض ما عندهم، فإنه أيضاً ليس تصرفاً في وضع اللفظ، بل إنما هو إخراج لبعض المصاديق عن كونه مصداقاً للمفهوم بحكمه.

واما مع ملاحظة تصرف الشارع، فمرجع النزاع حينئذ إلى أن الموضوع عند الشارع- على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، اوالمجازالشايع عنده بناءً على عدم ثوبتها- هل هو ما حكم بصحته وبترتيب 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 فمطلقا، وأما دليل الحكمة والاستقراء، فهما يقتضيان وضعها للصحيحة لغة وعرفا وشرعاً -على القول بثبوت الحقيقة الشرعية- وأما مع عدمها فلا.

وكيف كان، فيكفي تبادر الصحيحة عند المتشرعة وغيرهم، فهو يكشف عن وضعها لها عرفاً ولغة، ولو بضيمة أصالة عدم النقل.

وأما احتمال ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ، فهو مما يكاد أن يقطع بعدمه، فإنها على فرض ثبوتها، فالذي وضعت تلك الألفاظ بإزائه، إمّا ما هو الموضوع له لتلك عند العرفِ واللغة 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 التعين 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 حقيقية لتلك الألفاظ، فيكون استعمال الشارع لها فيها أيضاً حقيقياً، 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 لمعنىً 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 حتىٰ يستعمل اللفظ في الآخر بملاحظة 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 المعنىٰ، لاستلزامه التناقض؛ فإنه إن كان تلك الاستعمالات توجب هجر اللفظ من هذا المعنىٰ، فكيف يعقل معه كونها موجباً لحصول الاختصاص أيضاً، مع أنه لا معنى لكون غلبة الاستعمال موجباً للهجر.

وأمّا إن كان الثّاني، فهو مبنيّ على كون معاني تلك الألفاظ من الماهيات المخترعة عند الشارع، والظاهر أنه خلاف الإجماع وإن كان يوهمه عبارة الشّهيد الأوّل (قدس سره) في القواعد[1].

وكيف كان، فالظاهر بل المقطوع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ بوجه، بل القدر الثابت بشهادة أمارات الوضع وضعها للصحيحة عرفاً ولغة، ومع ثبوت ذلك يكفي في رد احتمال ثبوت الحقيقة الشرعية أصالة عدم النقل مع عدم قيام دليل قاطع بعد التنزل عن دعوىٰ الظهور، او القطع بعدم ثبوتها.

ومن هنا ظهر ضعف احتمال أن يكون النزاع على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في تلك الألفاظ في المجاز الشايع 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 بقائها بحالها، لاتحاد المعنىٰ 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: ١٥٢، ١٥٣.

ومما يكشف عن ذلك: اطباق علماء الإسلام طراً على جواز التمسك باطلاق هذه الألفاظ إذا وقعت في حيز الخطابات الشرعية، مع أنه لو ثبت ماهية مخترعة عنده فلابد من حمل اللفظ عليه سواء كان موضوعاً بازائها، اولا، فإن الظاهر من اختراعه وتصرفه في تلك المعاني إعراضه عن إرادة ما هو عند العرف واللغة، فيكون قرينة صارفة عن المعنىٰ اللغوي او العرفي، فحينئذ يحمل على أقرب المجازات وهو المجعول صحيحاً، اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم مثله.

نعم قد علم تصرف الشارع في بعض مصاديق تلك المعاني اللغوية والعرفية، بنهيه عن ترتيب الأثر عليه، لكنه لا يوجب التصرف في أصل المعنىٰ، كما لا يوجب تخطئة اللغة، والعرف في شؤون هذا المعنى معنى لذلك اللفظ، او 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 الخارجية التي هي جزئيات لمعاني تلك الألفاظ ـ المعبر عنها بالصحيحة ـ 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 او تدينهم به ملتزمين بترتيب أثر النقل والانتقال عليه، فلا ريب حينئذ في صحة اطلاق البيع الموضوع للصحيح عليه حينئذ بهذا الاعتبار حقيقة، ثم لو فرض نهي الشارع عن ترتيب الأثر المذكور على هذا الفرد، فهو موجب لإخراج هذا الفرد عن المفهوم الكلي بحكم الشارع، حيث أن منشأ صدق صدقه انما هو [كونه][1] من مقولة الحكم، فبنهي الشارع يزول هذا المنشأ عنه بالنظر إلى الشارع وإلى تابعيه، وأما بالنظر إلى العرف الغير التابعين، الملتزمين بترتيب الأثر عليه، فهو من مصداقه.

وكيف كان، فلفظ البيع والصّلح وغيرهما من العقود، ولفظ الطّلاق وغيره من ألفاظ الإيقاعات، نظير لفظ المال والزوجة والملك؛ فإن لفظي المال والملك كما أنهما موضوعان لما يختص بالإنسان مع كونه مما يبذل الثمن بإزائه، ولا ريب أن الاختصاص المأخوذ في مفهومهما ليس مما يقتضيه ذات المال، ولا مما

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

يقتضيه السبب المنقِّل من الغير إلى الشخص بطريق العلية، بل إنما هو أمر اعتباري من مقولة الحكم، يختلف باختلاف الحكام، فلذا يكون الخمر مثلاً مالاً بالنسبة إلى الكفار المحلِلين له، وليس بمال عند المتشرعة، وكذلك الملك، ومثلها الزوجة حيث أنه موضوع لمرأة مختصة بالشخص، مع أن زوجات الكفار، المعقود عليهن بطريقتهم لسن بزوجات حقيقة عند الشارع، أعني بملاحظة 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 المأخوذ فيها، وهو الاختصاص أمر اعتباري، فكلما يطلق تلك الألفاظ على بعض تلك الأفراد تبعاً للعرف، فلابد من ثبوت الاختصاص في ذلك البعض عرفاً، او تبعاً للشارع، فلابد من ثبوته فيه شرعاً، وإلا لكان الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ مع ان مفهوم المال لايختلف باختلاف المستعملين والموارد، وانما الاختلاف في الأفراد والمصاديق، وكذلك لفظ البيع وما بعده موضوع لما يفيد الأثر المجعول 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][1] اطلاقه بعض المصاديق، فهو لا يصدق عليه إلا بعد تحقق القيد المعتبر في المفهوم فيه أيضاً، وإلا لما صار مصداقاً له، لكن تحقق هذا القيد له لما لم يكن من آثار ذات العقد ـ مثلاً ـ بل من الامور الجعلية، فحينئذ يدور صدق صدقه عليه مدار ملاحظة الجعل والاعتبار، فإذا أراد إطلاقه عليه تبعاً للعرف الغير المتشرعين فلابد من إحراز التزامهم بترتيب الأثر عليه، ليكون هذا منشأً لصدق المفهوم عليه او تبعاً للمتشرعين او الشّرع، فلابد من إحرازه عندهم حتى يتحقق منشأ الصدق، وذلك لا يوجب تفرقا واختلافا في وضع البيع، وفي مفهومه الذي وضع له.

وكيف كان، فالظاهر وضع ألفاظ العقود والإيقاعات للصحيحة منها لغة وعرفا، أعني ما يترتب عليه الأثر المقصود المجعول بشهادة التبادر من جوهر تلك

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

الألفاظ وصحة سلبها عن الفاسدة، وأن تصرف الشارع وشبهه عن بعض مصاديقها العرفية لايستلزم التصرف في وضعها، وتغيراً في معناها، حيث إنّها موضوعة للمفاهيم الكلية، لا المصاديق، وتصرفه موجب [لـ] خروج ما نهي عنه عن تلك المفاهيم بحكمه، فإطلاقها عليه مجاز بملاحظة 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 باطلاق تلك الألفاظ والرجوع الى 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 التفكيك بينهما عقلاً، فلذا اختار 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 معانيها من الماهيات المخترعة من الشارع، لا سبيل للعرف في معرفة وتشخيص الصحيحة منها بكنهها 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 والشرائط، فالعلم بها يستلزم العلم بجميع الأُمور المعتبرة، فلا يبقى شك فتأمل، وعدم جواز الرجوع في تشخيصها إلى العرف أيضاً لذلك.

وكيف كان، فلما لم يكن تشخيصها بالعرف بحقائقها وكنهها، لعدم سبيل لهم إليها، فلا يجوز الرجوع إليهم لذلك ولا يجوز التمسّك 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 فمعناه 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: إنا نعلم مفاهيم تلك الألفاظ بوجه من وجوهها، ككونها صحيحة او مأموراً بها او مقرّبة، وغير ذلك من الوجوه، 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 منتزعة من المفهوم المجمل، حيث إنّا نعلم أنه متصف 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 او عرفياً، ويكون معانيها مما يمكن تشخيصها بالعرف، كسائر الألفاظ اللغوية والعرفية، فيجوز الرّجوع إليهم في معرفتها، ثم التمسك بإطلاقها على نفي 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 او الحرمة، واخراج بعض المصاديق عن ذلك الحكم، فلا يكون الشك فياعتبار شيء شرعاً منشأ للشك في تلك المفاهيم، او في صدقها على بعض المصاديق العرفية[1]، 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 مثلا حيث انه موضوع لغة وعرفاً.

---

(١) نعم لو شك في اعتبار شئ عرفاً في صحّة بعض المصاديق فهو موجب للشك في المفهوم، لكنّ الاشكال من جهة الشك في اعتبار شيء شرعاً. لمحرّره عفا الله عنه.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له	٣
في تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز وتعريفهما	٩
في اقسام الحقيقة والمجاز وتحقيق الحال في الكناية	١٣
في احكام الحقيقة والمجاز	١٨
في طرق معرفة الوضع	١٩
في حجية قول الناقل للغة وعدمها	٢٠
في تقرير دليل الانسداد في حجية قول الناقل للغة ورده	٢٣
في بيان مقتضى القاعدة عند تعارض قول النقلة	٢٦
في الاخذ بالمرجحات في باب تعارض قول النقلة وعدمه	٣٠
في شرط حجية قول اهل اللغة	٣٣
ومن الطرق الشرعية الى معرفة اللغات قول العدل	٣٥
ومن الطرق الشرعية الى معرفة اللغات خبر الواحد المصطلح	٣٦
ومن الطرق العقلية الى معرفة اللغات العقل واصل العدم	٣٨
ومن الطرق العقلية الى معرفة الوضع الاستعمال المستمر	٤٤
في بيان ادلة الاقوال في مسألة الاستعمال	٦٣
في بيان الثمرة بين الاقوال في مسألة الاستعمال	٦٨
ومن الطرق العقلية الى معرفة اللغات صحة الاشتقاق	٦٩
في التبادر	٧٠

الموضوع	الصفحة
في ان التبادر كما يكون علامة للحقيقة يكون علامة للمجاز	٧١
في بيان الاشكالات الواردة على التبادر و اجوبتها	٧٣
تحقيق الحال في المجاز المشهور	٧٩
في بيان القول بالتفصيل في المجاز المشهور	٨٢
في تشخيص الحدود واللوازم للمعنى المطابقي بالتبادر	٨٧
في بيان اقسام التبادر الاطلاقي	٩٠
في تشخيص التبادر الوضعي	٩٢
في بيان صحة السلب و عدمها	٩٤
في اشكال العضدي على صحة السلب بلزوم الدور	٩٥
في توضيح مراد العضدي	٩٧
في بيان كلمات الاعلام في تقرير الدور	٩٩
في بيان وجوه دفع الدور	١٠٥
في بيان الاشكال على كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة و الجواب عنه	١١٠
في كون الاطراد و عدمه علامة للحقيقة والمجاز	١١٥
في تعيين مورد الاطراد	١١٧
في بيان الاقوال والادلة في علامية الاطراد وعدمه	١٢٠
في علامية اختلاف الجمع	١٢٦
في علامية التزام التقييد	١٢٨
في علامية صحة التقسيم	١٣١
في علامية حسن الاستفهام	١٣٣
في علائم الحقيقة والمجاز عند الشك في المراد	١٣٤
في بيان اصالة الحقيقة وادلة اعتبارها والنقاش فيها	١٣٥
التحقيق في الاستدلال على اعتبار اصالة الحقيقة	١٤٠
في اصالة عدم القرينة و بيان ادلتها و التحقيق فيها	١٤٥
في ان اعتبار اصالة الحقيقة هل هو على الاطلاق ام لا	١٥٠
في ان المجازات المحفوفة بالقرائن من الظواهر اللفظية	١٥٢
في التعارض بين الاصول اللفظية	١٥٧

الموضوع	الصفحة
في بيان الاقوال في تعارض الاصول اللفظية	١٦١
تحقيق الحال في الاقوال	١٦٧
في بيان المختار في تعارض الاصول اللفظية	١٧١
في تنبيهات مسألة تعارض الاصول اللفظية	١٧٢
في تحقيق الحال في رجحان الاحوال في تعارض الاحوال	١٧٥
في دوران الامر بين الاشتراك والنقل	١٧٥
في دوران الامر بين الاشتراك والتخصيص	١٨٥
في دوران الامر بين الاشتراك والمجاز	١٩٠
في دوران الامر بين الاشتراك والاضمار	١٩٠
في دوران الامر بين النقل وغيره من التخصيص والتقييد والمجاز	١٩٤
في دوران الامر بين النقل والاضمار	١٩٧
في دوران الامر بين التخصيص والمجاز	١٩٨
في دوران الامر بين التخصيص الابتدائي والمجاز	٢٠٠
في دوران الامر بين التخصيص والاضمار	٢٠٢
في دوران الامر بين المجاز والاضمار	٢٠٤
في دوران الامر بين الاشتراك والنسخ	٢٠٥
في بيان سائر صور الدورانات	٢٠٦
في اعتبار المرجحات والمزايا وتشخيص صغرياتها	٢١٠
في بيان مقتضى القاعدة عند الدوران بين المرجح النوعي والشخصي	٢١٦
في بيان الدوران بين حالات لم يتعرضها القوم	٢١٩
في تقسيم الحقيقة باعتبار الواضع	٢٢٣
في تقسيمات المجاز	٢٢٥
في ثبوت الحقيقة العرفية	٢٢٩
في ذكر موارد وقع الاختلاف في كونها حقائق عرفية	٢٣١
في الحقيقة الشرعية	٢٣٤
في بيان معنى الشارع	٢٣٨
في تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية	٢٤١

الموضوع	الصفحة
في بيان الثمرة في الحقيقة الشرعية	٢٤٥
في بيان الاقوال في الحقيقة الشرعية	٢٤٧
في المشتق	٢٥٠
في بيان مقدمات مبحث المشتق	٢٥١
في بيان الاقوال في المشتق	٢٥٩
في بيان المختار في المشتق والاحتجاج عليه	٢٦٣
في دفع الاشكالات الواردة على المختار	٢٦٥
في تصوير اطلاق المشتق باعتبار حال النطق	٢٦٨
في تصوير اطلاق المشتق باعتبار الماضي	٢٦٩
في حجة القائلين بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقا	٢٧٣
في حجة مشترطي البقاء في المشتق و حجة القائل بانه حقيقة في الماضي	٢٧٦
حجة القائل باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذة على سبيل اللزوم	٢٧٧
في تنبيهات المشتق	٢٧٨
في بيان الاقوال في اعتبار الذات المبهمة في المشتق	٢٩٤
في بيان الوجوه على المختار	٢٩٥
في بيان عدم تمامية بعض الوجوه المذكورة للمختار	٣٠٣
في حجة القائل بدخول الذات المبهمة في المشتق والقائل بالتفصيل	٣٠٧
في بيان ملاحظة الثمرة في المشتق على بعض الاقوال	٣٠٩
في بيان جريان النزاع في المشتقات في الجوامد ايضا	٣١٢
في الصحيح والاعم	٣١٤
في تفسير الالفاظ المأخوذة في عنوان مبحث الصحيح والاعم	٣١٥
في بيان انحاء التصوير للقول الصحيحي	٣١٨
في بيان انحاء التصوير للقول الاعمي	٣٢٢
في تأسيس الاصل في مسألة الصحيح والاعم و بيان الاقوال فيها	٣٢٧
في بيان ادلة المختار	٣٢٩
في بيان ادلة الاعمين والجواب عنها	٣٣٦
في بيان ادلة القائلين بالتفصيل والجواب عنها	٣٤٨

الموضوع	الصفحة
تحقيق حول استناد القول بالتفصيل الى الشهيد (قدس سره)	٣٤٩
في بيان الفرق والثمرة بين الصحيح والاعم	٣٥١
في بيان موانع التمسك بالاطلاق على الاعمي	٣٦٠
في بيان ترتب الثمرة على الاعمي والجواب عنه	٣٦٦
في بيان الاقوال واحتجاج كل بالتبادر وصحة السلب وعدمها	٣٨٩
في بيان ما هو الحق من الاقوال والاحتجاج بالوجوه المشتركة	٣٩٢
في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالصحيح	٣٩٥
في بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصة للقول بالاعم	٤٠٢
في بيان الاحتجاج على القول بالتفصيل بين الاجزاء و الشرائط	٤١٣
في الفرق بين الجزء والشرط	٤١٤
في ذكر الثمرات بين الجزء والشرط	٤١٧
في الفرق بين الاجزاء الواجبة والمستحبة	٤١٨
في ان الفاظ المعاملات هل هي موضوعة للصحيحة أو للاعم	٤٢١
في بيان المختار والاحتجاج عليه	٤٢٤

* * *

تقوم مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث بتحقيق جملة من الكتب التراثية القيّمة التي تهمّ العلماء وطلّاب العلم والتي تبيّن الوجه المشرق لتراثنا العلمي الضخم ومنها:

كتب الحديث

- وسائل الشيعة ..... الحرّ العاملي
- الإرشاد ..... الشيخ المفيد
- قرب الإسناد ..... الحميري
- استقصاء الاعتبار ..... الشيخ العاملي
- عدة رسائل ..... الشيخ المفيد
- مصباح الزائر ..... السيد ابن طاووس
- معالم الزلفى ..... السيد هاشم البحراني

كتب الفقه

- تذكرة الفقهاء ..... العلّامة الحلّي
- مستند الشيعة ..... المحقّق النراقي
- مدارك الأحكام ..... السيد العاملي
- ذكرى الشيعة ..... الشهيد الأول
- غُنية النزوع ..... السيد ابن زهرة
- نكت النهاية ..... المحقّق الحلّي

- منتهى المطلب ..... العلّامة الحلّي
- حاشية المدارك ..... الوحيد البهبهاني

كتب الرجال

- نقد الرجال ..... التفريشي

كتب التفسير

- التبيان ..... الشيخ الطوسي
- مجمع البيان ..... الشيخ الطبرسي

كتب قيد الطبع

- الحديقة الهلالية ..... الشيخ البهائي
- تاريخ أهل البيت عليهم السَّلام

من أعمال مؤسسة آل البيت -عليهم السلام- لإحياء التراث

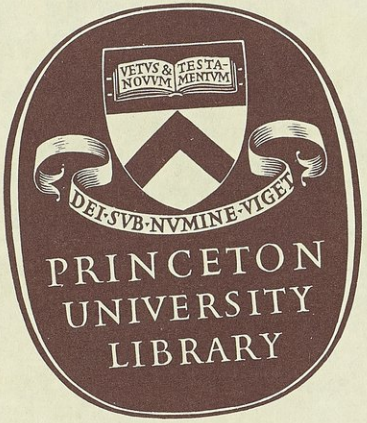
كتب صدرت محقّقة

- مستدرك الوسائل (صدر منه ١٨ جزءاً) ..... الشيخ النوري
- جامع المقاصد (صدر منه ٤ أجزاء) ..... المحقّق الكركي
- نهاية الأحكام (صدر في جزءين) ..... العلّامة الحلّي
- اختيار معرفة الناقلين (رجال الكشّي - صدر في جزءين) ..... الشيخ الطوسي
- تفسير الحبري ..... الحبري
- تعليقات على الصحيفة السجّادية ..... الفيض الكاشاني
- تسهيل السبيل ..... الفيض الكاشاني
- قاعدة لاضرر ولاضرار ..... شيخ الشريعة الأصفهاني
- بداية الهداية (صدر في جزءين) ..... الحرّ العاملي
- نهاية الدراية (صدر منه جزءان) ..... الشيخ الأصفهاني
- عُدّة الأُصول ..... الشيخ الطوسي
- معارج الأُصول ..... المحقّق الحلّي
- كفاية الأُصول ..... الآخوند الخراساني
- كشف الأستار عن وجه الكتب والأسفار ..... السيد الخونساري
- تقريرات الميرزا الشيرازي في الأُصول ..... الروزدري

سلسلة مصادر «بحار الأنوار»

قامت مؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث بتحقيق جملة من المصادر التي اعتمدها العلّامة المجلسي في تصنيف كتابه «بحار الأنوار» وقد صدر منها:

- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام
- مسكّن الفؤاد ..... الشهيد الثّاني
- أعلام الدين ..... الديلمي
- الإمامة والتبصرة ..... ابن بابويه القمّي
- الأمان من أخطار الأسفار والأزمان ..... السيد ابن طاووس
- فتح الأبواب ..... السيد ابن طاووس
- قضاء حقوق المؤمنين ..... الصوري
- مسائل علي بن جعفر


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY