منشورات
مكتبة المفيد
ايران — قم

# مجموعة رسائل

## فقهيّة واصوليه

تأليف

الشيخ الأعظم الأنصاري — السيّد المجدّد الشيرازي
الشيخ الشهيد النوري — الشيخ الكلانتر الطهراني

تحقيق

الشيخ عبّاس الحاجياني

الطبعة المحققة الأولى
١٤٠٤

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Majmuc at rasa'il---

منشورات
مكتبة المفيد
ايران — قم

# مجموعة رسائل

## فقهية وأصوليه

تأليف

الشيخ الاعظم الانصارى
السيد المجدد الشيرازى
الشيخ الشهيد النورى
الشيخ الكلانتر الطهرانى

تحقيق

الشيخ عباس الحاجيانى

الطبعة المحققه الاولى
١٤٠٤

(RECAP)
(Arab)
KBL
.M345
1983

* الكتاب : مجموعة رسائل فقهية وأصولية
* المؤلفون : جمع من الفقهاء العظام
* الناشر : مكتبة المفيد
* تاريخ الطبع : صفر ١٤٠٤هـ

طبع من هذا الكتاب ٢٠٠٠ نسخة
في مطبعة سيد الشهداء (ع) ـ قم

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 022130312

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين الهنا بك نستعين .

بين أيدينا مجموعة علمية تبحث عن مسائل فقهية واصولية ، وهي «خمس رسائل » اشترك في تأليفها وانجازها أربعة فطاحل ، وقد طبعت سنة (١٣٠٥) طبعة حجرية ، قام بها ـ كما جاء في نهايتها ـ كل من : الفاضل الكامل الشيخ موسى النوري ، وعالي الجاه الميرزا حسين الكجوري .

وتوجد في عدة مواضع من المطبوعة « بلاغات المقابلة » مما يدل على الاهتمام بها حين الطبع ، وصحة ما كتب في آخرها من «كمال المواظبة ونهاية الدقة في التصحيح » جزى الله اولئك خيراً عن العلم وأهله .

أما الرسائل الخمس ، فهي على التوالي :

الاولى: رسالة « التسامح في أدلة السنن » للشيخ الاعظم الانصاري رحمه الله ، وهي تبحث عن عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل بأخبار الاحاد

ـ من الاسلام و العدالة و الضبط ـ في الروايات الدالة على السنن ، فعلا أو تركاً »[1].

والموجود من هذه الرسالة مبتور الاخر ينتهي بقوله في التنبيه التاسع عشر: « الا أن الاستاذ الشريف قدس سره فصل ، و منع التسامح في الاولى والذي بالبال ماذكره لساناً في وجه التفصيل هو أن .. » .

وكتب بعده في أكثر النسخ مانصه : « الى هنا جف قلمه الشريف » .

وقدأورد هذه الرسالة المحقق الاصولي الشيخ الميرزاموسى التبريزي في كتابه « أوثق الوسائل في شرح الرسائل » من (ص٢٩٩) الى (ص٣٠٧) وقد ادعى انه لاحظ نسخة المؤلف بخطه ، وانه استنسخ نسخته من نسخة منقولة عن الاصل[2]، ونسخته ناقصة أيضاً .

وقد رأيت نسخة من هذه الرسالة مطبوعة بالهند ، وهي أيضاً ناقصة .

الثانية : رسالة في « التقليد » للشيخ الانصاري أيضاً ،قال في المطبوعة انها بقلم الشيخ الانصارى نفسه ، وهي تبدأ ببيان معنى التقليد ، لغة ، وتعريفه اصطلاحاً، وبيان موضوعه ثم تبحث عن : حكم التقليد ، والمقلد ـ بالكسر ـ والمقلد ـ بالفتح ـ ، والمقلد فيه .

ويستعرض الاقوال في التقليد من الجواز والحرمة، ويذكر أدلة الجواز من الادلة الاربعة .

وفي كل مقام يتعرض لاهم المسائل والمباحث ضمن تنبيهات متعددة .

فهذا كتاب مستقل عن « التقليد » جامع لمسائله ومهماته، وهو غير ماذكره شيخنا العلامة الطهراني بعنوان « تقليد الميت والاعلم »[3] قائلا انه من تقرير

---

(١) لاحظ هذه المجموعة ص .

(٢) أوثق الوسائل ص٣٠٧ .

(٣) الذريعة ج٤ ص٣٩٣ .

بعض تلاميذه ، ومشيراً الى انه مطبوع ملحقاً بكتاب « مطارح الانظار » .

الثالثة : رسالة في المشتق ، للشيخ الانصاري أيضاً ، وقد ذكرها العلامة الطهراني مشيراً الى الطبعة الحجرية [١].

الرابعة : رسالة في المشتق ، من تقريرات بحث السيد الميرزا محمدحسن الشيرازي ، والمقرر هو الشهيد الشيخ فضل الله النوري الطهراني وقدذكرها شيخنا العلامة الطهراني ، مشيراً الى الطبعة الحجرية [٢].

الخامسة : رسالة في المشتق ، للشيخ الميرزا أبو القاسم الكلانتر النوري وقد أشار اليها الشيخ الطهراني [٣].

أما المؤلفون ، فهم :

الشيخ الانصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) .

الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري النجفي الانصاري (ينتهي نسبه الى الصحابي جابر بن عبدالله الانصاري) .

هو المحقق الاعظم المقدم في الفقه والاصول ، انتهت اليه الرئاسة العلمية والدينية في عصره لما كان يتمتع به من المزايا والكمالات في العلم والعمل والورع والتقى والزهد ، وأصبحت مؤلفاته مدار البحث و محور التدريس وخاصة كتاباه العظيمان الموسومان بـ« المكاسب » في الفقه والرسائل في الاصول .

وله مؤلفات عديدة غيرهما ، توفي في النجف ودفن بغرفة بباب القبلة على يسار الداخل الى الصحن العلوي الشريف، وقدفصل الحديث عن شخصيته

---

(١) الذريعة ج٢١ ص٤٢ .

(٢) الذريعة ج٢١ ص٤١ .

(٣) الذريعة ج٢١ ص٤٠ .

أحد أحفاده في كتاب «شخصيت شيخ أنصاري» باللغة الفارسية، كما استوعبت ترجمته فيما كتبه ناشر كتاب المكاسب بطبعته الحديثة في النجف الاشرف في عدة أجزاء .

السيد الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢) .

السيد محمد حسن بن محمود الحسيني النجفي الشيرازي ، ولد بشيراز وأخذ المقدمات من علمائها ، وهاجر الى اصفهان وأخذ فيها من الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على المعالم الموسومة بهداية المسترشدين وهاجر سنة (١٢٥٩) الى العراق ولازم في النجف درس الشيخ الانصاري وبعد وفاته سنة (١٢٨١) اتفق الاعلام على الرجوع اليه في التقليد فأبى ، وقد حكى السيد حسن الصدر في « تكملة أمل الامل » انه « قبل ذلك ودموعه تجري على خديه »[١].

وهاجر في سنة (١٢٩١) الى سامراء فأسس بها حوزة علمية كبيرة بمن هاجر معه من زملائه وتلامذته .

كان حجة الزمن في العلم والعمل والخلق والتدبير وسياسة شئون الامة اجتمع به شمل المؤمنين وتوحدت به كلمة المسلمين ، وجابه الاستعمار الكافر بفتواه الخالدة بتحريم « التبغ » فقصم ظهر الكفار وعملائهم من المنافقين الاشرار لما استولوا على امتياز « التبغ » من الحكام الخونة في عصره ، فكان بحق مجدد الاسلام على رأس القرن الرابع عشر.

توفي رحمه الله في سامراء ونقل الى النجف ودفن في المدرسة المتصلة بباب الطوسي على يسار الداخل الى الصحن العلوي الشريف .

وقد ألف سماحة شيخنا العلامة المولى الطهراني رحمه الله رسالة خاصة

---

(١) الفوائد الرضوية ص٤٨٤ .

بحياته سماها « هدية الرازي الى المجـدد الشيرازي » ، طبعت للاسف طبعة محرفة من قبل بعض الجهلة ، وقد كان الشيخ الطهراني ساخطاً على فعلهم .

الشيخ الشهيد النوري (١٢٥٨ - ١٣٢٧) .

ولد بطهران سنة (١٢٥٨) وهاجر الى النجف وقرأ على الفقيه الشيخ راضي آل خضر ثم يمم سامراء سنة (١٢٩٢) وحضر بحث استاده المجدد الشيرازي سنين وكتب تقرير درسه ، وبعد الثلاثمائة : رجع الى طهران ولم يبرح بها - كما قـال الشيخ الاميني - اماماً وقائداً روحياً زعيماً دينياً يعظم شعائر الله وينشر مآثر دينه ويرفع أعلام الحق ، فأصبح شيخ الاسلام والمسلمين وعلـم العلم والدين وأكبر زعيم روحي في العاصمة طهران [1].

كان من القادة الكبار في الحركة العظيمة المعروفة بالثورة الدستورية ، التي قادها المراجع الكبار ، والعلماء العظام ، و قد تصدى الشهيد بحزم لمن أرادوا تحريف الثورة عن الاسلام ، فأصر على أن تكون الحركة اسلاميـة ، وطالب بكون دستورها اسلامياً ، لكن الاستعمار وعملائه تمكنـوا بأساليبهم الماكرة من احتواء الحركة والانقضاض على قادتها بالاعتقال والاغتيال والاعدام ودس السم ، وممن اعتقلوا هو الشهيد النوري فصلبوه في (١٣ رجب ١٣٢٧) وصار فداءاً لدينه وضحية لاهدافه الاسلامية ، ودفن في الصحن الجديد للسيدة فاطمة المعصومة سلام الله عليها في مدينة قم .

له من التأليفات (الصحيفة القائمية) جمع فيها ماورد عن الامام المنتظر عليه السلام من الادعية ، كما ان له تقريرات استاده المجدد ومنها هذه الرسالة .

الشيخ الكلانتري (١٢٣٦ - ١٢٩٢) .

المولى أبو القاسم بـن محمد على النوري الطهراني قال القمي : عالم

---

(١) شهداء الفضيلة ص٤٥٧ .

فاضل محقق مدقق فقيه اصولى صاحب التقريرات فى الأصول (المعروفة باسم مطارح الانظار) .

كان من تلامذة صاحب الضوابط ومن مشاهير تلامذة شيخ الطائفة العلامة الانصاري .

توفى بطهران ودفن فى مقام السيد الجليل عبد العظيم الحسنى سلام الله عليه .

والحمد لله على نواله ونسأله الرضا عنا باحسانه، والعفو عنا بفضله وجلاله وصلى الله على محمد وآله .

مكتبة المفيد محمد محلاتى

رسالة

# في التسامح في أدلة السنن والمكروهات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

المشهوربين اصحابنا والعامة : التسامح في ادلة السنن بمعنى عدم اعتبار ماذكروه من الشروط للعمل باخبار الاحاد من الاسلام، والعدالة، والضبط في الروايات الدالة على السنن فعلا وتركا .

وعن الذكرى : «ان اخبار الفضايل يتسامح فيها عند اهل العلم» .

وفي عدة الداعي بعد نقل الروايات الاتية قال: فصار هذا المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين ، وعن الاربعين لشيخنا البهائي نسبته الى فقهائنا .

وعن الوسائل نسبته الى الاصحاب مصرحاً بشمول المسئلة لادلة المكروهات ايضاً وعن بعض الاجله نسبته الى العلماء المحققين .

خلافاً للمحكى عن موضعين من المنتهى وصاحب المدارك في اول كتابه قال بعد ذكر جملة من الوضؤات المستحبه وذكر ضعف مستندها مالفظه «وما يقال من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لايتسامح في غيرها ، فمنظور فيه لان الاستحباب حكم شرعى يتوقف على دليل شرعى انتهى» .

وحاصل هذا يرجع الى التمسك باصالة العدم الى ان يثبت الدليل المعتبر شرعاً ، ويؤكدها مادل على حرمة العمل بماورا العلم وانت خبير بانه يخرج عن الاصل والعمومات بادلة القول الاول وهي وجوه :

الاول: الاجماعات المنقولة المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاتفاق المحقق فان الظاهر من صاحب المدارك في باب الصلوة الرجوع عما ذكره في اول الطهارة وهو المحكي ايضاً عن ظاهر العلامة اعلى الله مقامه .

الثاني: ما ذكره جماعة تبعا للوحيد البهبهاني من حسن الاحتياط الثابت بالسنة والاجماع والعقل .

والاعتراض عليه بمنع صدق الاحتياط في المقام بناء على اختصاصه بالتجنب عن محتمل الضرر مدفوع او لابان حسن الاحتياط بناء على مافسروه بانه الاخذ بالاوثق وثانياً بان الاقدام على محتمل المنفعة ومأمون المضره عنوان لاريب في حسنه ولافرق عند العقل بينه وبين الاحتراز عن محتمل الضرر فلايتوقف حسنه على صدق الاحتياط عليه .

واضعف من هذ الاعتراض بانه مستلزم للتشريع المحرّم وان ترك السنة أولى من فعل البدعة توضيح الضعف ـ مع وضوحه ـ ان التشريع هو ان ينسب الى الشرع شيئاً علم انه ليس منه أولم يعلم كونه منه ، لاان يفعل شيئاً لا حتمال ان يكون فعله مطلوبا في الشرع ، أو يتركه لاحتمال أن يكون تركه كذلك فانه امر مطلوب يشهد به العقل والنقل مع ان التشريع حرام بالادلة الاربعة وقد يوجب الكفر .

نعم يرد على هذا الوجه ان الاقدام على الوجه المذكور انما يحسنه العقل اذا كان الداعي عليه احتمال المحبوبية ، وقصد المكلف احراز محبوبات المولى اخلاصاً أورجاء الثواب طمعاً، ولا كلام لاحد في ذلك فانه

ممايستقل به العقل ضرورة انما الكلام في استحباب نفس الفعل المذكور على حدّ سائر المستحبات حتى يكون الداعي للمكلف على فعلـه هو هذا الامر القطعي الذي ثبت من ادلة التسامح فالقائل بالتسامح يقول ان الادلة ضعيفة في استحباب وضوء الحائض مثلا فلها ان يتوضأ بقصد القربـة المجزوم بها لاان لها ان يتوضـأ لاحتمال كون الوضوء مقربا في حقها ومطلوبا منها .

ولايخفى ان نية القربة على وجه الجزم يتوقف على تحقق الامر والمفروض عدم تحققه .

واما الامر القطعي لحسن الاحتياط، وحكمه باستحقاق فاعلـه الثواب ، وان لم يصادف فعله المحبوبية بل التسوية في الثواب بينه وبين من صادف بناء على ان الفرق بينهما مخالف لقـواعد العدلية فهو انمايرد على موضوع الاحتياط الذي لايتحقق الا بعد كون الداعي على الاقدام هو احتمال المحبوبية والثواب لامجرّد فعل محتمل المحبوبية فلايمكن أن يكـون نفس هـذا الامر العقلي القطعي داعياً على الاقدام المذكور .

ومنه يظهر انه لوفرض ورود الامر الشرعي على هذا الفعل مطابقاً لحكم العقل ومؤكداً لـه فلا يعقل ان يصير داعيـاً للفاعل الى الاحتيـاط ولا منشأ لاستحقاق الثواب .

والسرفيـه ان الاحتياط في الحقيقة راجع الى ضرب من الاطاعة فهي اطاعة احتمالية فكما ان الاطاعة العلمية المتحققة باتيان الشيء لانه مأمور بـه هي بنفسها حسنة موجبة لاستحقاق الثواب من غير التفات، واحتياج الى قول الشارع اطعني في اوامري ولوفرض انه قال كذلك فالثواب ليس بازاء هذا الامر ومن جهتـه فكل الاطاعة الاحتماليـة المتحققة باتيان الشيء لاحتمال كونـه

مامورا به هي بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب ولايحتاج الى ورود الامر من الشارع ولوورد فليس الثواب من هذا الامر .

نعم لوفرض ورود امر شرعي لا على الموضوع الذي حسّنه العقل ، و حكم باستحقاق الثواب عليه ، وهو الاحتياط من حيث هو احتياط بل على مجرد فعل مايحتمل استحبابه مطلقاً أومن جهة بلوغه اليه بخبر محتمل الصدق بحيث يكون ادراك المطلوبات الواقعية واحرازها داعياً للامر الى امره لا للمأمور الى فعله ، فهو المثبت لمارأوه من التسامح وهذا المعنى مستفاد من بعض الاخبار الاتية مع احتمال كون مساق جميعها مساق الاحتياط فحاصل الفرق بين قاعدة التسامح وقاعدة الاحتياط: ان ادراك المطلوب الواقعي والوصول اليه في الاولى داع للامر الى امره وفي الثانية داع للمأمور الى فعله .

وأيضاً فالموجب للثواب في الاولى هو الامر القطعي الوارد بالتسامع بخلاف الثانية فان الموجب للثواب هو نفس الاحتياط دون الامر الوارد به .

وايضاً فاحتمال الحرمة يمنع جريان القاعدة الثانية لعدم تحقق عنوان الاحتياط معه بخلاف الاولى وسياتي ثمرات اخر للقاعدتين في فروع المسألة انشاءالله تعالى .

الثالث الاخبار المستفيضة التي لايبعد دعوى تواترها معنى .

فمنها مصححة هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه واله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه واله لم يقله [1] .

ومنها حسنة اخرى كالصحيحة له عن ابى عبدالله عليه السلام ايضاً قال من سمع

---

(١) وسائل الشيعة الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث : ٣ .

شيئاً من الثواب على شيء فضعه كان له اجره وان لم يكن كما بلغه [1] .

ومنها المروى عن صفوان عن ابى عبدالله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله [2] .

ومنها خبر محمد بن مروان عن ابى عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك وان كان النبي صلى الله عليه واله لم يقله [3].

ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان يكن الحديث كما بلغه [4] .

ومن طريق العامة ما عن عبد الرحمن الحلوانى انه رفع الى جابر بن عبدالله الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها ايماناً بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك [5] وهذه الاخبار مع صحة بعضها غنية عن ملاحظة سندها لتعاضدها وتلقيها بالقبول بين الفحول .

نعم ربما اعترض عليها من غير جهة السند بوجوه :

منها ان هذه الاخبار لايخرج عن خبر الاحاد فلاتكون حجة فى المسئلة والجواب عنه تارة بمنع كونها احاداً بل هي اما متواترة أو محفوفة بالقرينة لما عرفت

---

(١) نفس المصدر الحديث : ٦ وفيه على بدل كما .

(٢) نفس المصدر الحديث : ١ .

(٥) نفس المصدر الحديث : ٤ .

(٤) نفس المصدر الحديث : ٧ وفيه فعمل ذلك العمل بدل قوله : فعمله .

(٥) جامع أحاديث الشيعة الباب ٩ من ابواب المقدمات الحديث : ٨ .

من تحقق الاتفاق واستفاضة نقلها على مضمونها .

واخرى بمنع عدم جواز العمل بالاحادفي الاصول العملية .

وانما هي ممنوعة العمل في اصول الدين .

وقد اجاب عنه جماعـة من مشايخنا المعاصرين قدس سرهم بمنع كون المسئلة اصولية لان الكلام ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات بل هو غير حجة وغير مفتى به مطلقاً ولايجوز الركون اليه في حكم من الاحكام وانما الكلام في مسئلة فرعية وهي استحباب كل فعل بلغ الثواب عليه فالخبر الضعيف ليس دليلا على الحكم وانما هو محقق لموضوعه نظير يد المسلم واحتمال طهارة مجهول النجاسة فكما ان الدليل في ملكية كل ما في يد المسلم وطهارة مجهول النجاسة نفس ادلة اليد واصالة الطهارة فكذلك الدليل فيما نحن فيه على استحباب الفعل هذه الاخبار الصحيحة لاالخبر الضعيف فيكون هذه الاخبار ادلة حجية الخبر الضعيف .

اقول وهذا الكلام لايخلو عن مناقشة بل منع .

أما أولا : فلانـه مخالف لعنوان المسئلـة في معقد الشهرة والاجماعـات المحكية بقولهم يتسامح في أدلة السنن ، فان الظاهر منه العمل بالخبر الضعيف في السنن ، وهكذا قولهم يستحب في الفقـه كذا للرواية الفلانية ، فيريدون الاستحباب الواقعي الذي هو مدلول الرواية الضعيفة وقد تريهم يجمعون بين مستحبات كثيرة كالوضوءات والاغسال المستحبة مع ان استحبابها ثابت بالرواية الضعيفة .

والحاصل ان التأمل في كلماتهم في الاصول والفقه يوجب القطع بارادة حجية الخبر الضعيف في المستحبات .

وأما ثانياً فلان ما ذكر من التعبير عن المسئلة باستحباب كل فعل دل على

استحبابه خبر ضعيف عبارة اخرى عن حجية خبر الضعيف في المستحبات ، ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح بأن يقال : الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه ، واستحباب كلما دل الخبر على استحبابه ، وكذا الحرمة والكراهة والاباحة ، وكذا الاحكام الوضعية بناءاً على كونها أحكاماً مستقلة كما استدلوا على حجية الخبر الواحد بأن في ترك فعل أخبر بوجوبه مظنة للضرر ، ويجب دفع الضرر المظنون وحاصل هذا يرجع الى انه يجب عقلا كل فعل أخبر بوجوبه ويحرم كلما أخبر بحرمته بل اذا تأملت في سائر أدلة وجوب العمل بالخبر لا تجدها الا دالة على أنشاء الاحكام الظاهرية المطابقة لمدلول الخبر لموضوعاتها ، ولامحصل لجعل الخبر حجة ومتبعاً الا هذا فان المراد من تصديق العادل فيما يخبره والعمل بخبره ليس عقد القلب على صدقه ، وكونه متبعاً بل تطبيق المكلف عمله أعني حركاته وسكناته على مدلول الخبر .

وهذا المعنى بعينه مجعول في الخبر الضعيف بالنسبة الى الاستحباب اترى ان المانع عن التمسك بالاحاد في المسئلة الاصولية يتمسك بالخبر الواحد على انه يجب كل فعل ذهب المشهور الى وجوبه ويستحب كل ما ذهبوا الى استحبابه ويحرم كل ماذهبوا الى تحريمه ويكره كذلك ويباح كذلك؟ أويقول انه تمسك بالخبر الواحد في مسئلة الشهرة هذا مع انك اذا تأملت لا تكاد تجد ثمرة في فرع من فروع المسئلة بين التعبيرين المذكورين فتأمل .

وأما ثالثاً فلانا لو سلمنا ان الكلام ليس في حجية الخبر الضعيف بناء على ان الحجة من الامور الغير العلمية عبارة عن ما أمر الشارع بأتباعه، وتصديقه والبناء على مطابقة مضمونه للواقع واخبار التسامح لم يستفد منها ثبوت هذا الاعتناء للخبر الضعيف بل استفيد منها استحباب فعل قام على استحبابه خبر ضعيف نظير أدلة

وجوب الاحتياط على القول بوجوبه مطلقاً ، أو في الجملة حيث انها تدل على وجوب كل فعل قام فيه احتمال الحرمة ، أو احتمال كونه هو المكلف ، وأدلة الاستصحاب حيث انها تدل على ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمل فيه بقاء ذلك الحكم فنظير الخبر الضعيف نظير مجرد الاحتمال في مسئلتي الاحتياط والاستصحاب، وقد صرح المحقق في المعارج في جواب من استدل على وجوب الاحتياط بقوله ﷺ : دع ما يريبك الى ما لا يريبك[1] بكون مسئلة الاحتياط اصولية لا يثبت بالخبر الواحد وكذا صرح المحقق الخوانساري ـ بخط الشريف السبزواري ـ بكون مسئلة الاستصحاب اصولية لا يجوز التمسك فيها بالاحاد أترى ان هذين المحققين لم يميزا بين المسئلة الاصولية والفرعية ؟

نعم خلط بينهما من قاس مسئلتنا بمسئلة اعتبار اليد ، واصالة الطهارة في الاعيان المشكوكة .

فالتحقيق في الفرق بينهما هو : ان المسئلة الاصولية عبارة عن كل قاعدة تبنى عليها الفقه أعني معرفة الاحكام الكلية الصادرة من الشارع ومهدت لذلك فهي بعد اتقانها وفهمها عموماً، أو خصوصاً مرجع للفقيه في الاحكام الفرعية الكلية سواء بحث فيها عن حجية شيء أم لا وكل قاعدة متعلقة بالعمل ليست كذلك فهي فرعية سواء بحث فيها عن حجية شيء ام لا .

ومن خواص المسئلة الاصولية انها لا تنفع في العمل ما لم تنضم اليه صرف قوة الاجتهاد واستعمال ملكته فلا تفيد المقلد بخلاف المسائل الفروعية فانها اذا أتقنها المجتهد على الوجه الذي استنبطها من الادلة جاز القائها الى المقلد ليعمل بها .

و حينئذ ، فالبحث عن حجية الخبر الواحد ، و جوب الاحتياط ،

---

(١) جامع أحاديث الشيعة الباب ٨ من أبواب المقدمات الحديث : ٢٧ .

والاستحصاب في الاحكام الصادرة عن الشارع مسائل اصولية لان المجتهد بعدما أتقنها عموماً أو خصوصاً يـرجع اليها في المسائل الفرعية ، ولا تنفع المقلد لان العمل بها موقوف على ملكة الاجتهاد فكيف يمكن للمقلد أن يعمل بالخبر الواحد حيثما وجده مع عدم قوة له تقدر بها على فهم مدلول الخبر، والفحص عن معارضه ، وكيفية علاج المعارضة بعد العثور على المعارض ، وكيف يمكن للمقلد ايجاب الاحتياط على نفسه أو الاخذ بالبرائة في المسائل المشكوكة أو الالتزام بالحالة السابقة؟ مع ان جميع ذلك موقوف على صرف ملكة الاجتهاد واستعمال القوة القدسية في الفحص عن الادلة، وفهم مايمكن منها ان يرد على الاصول المذكورة ورفع اليد به عنها وذلك واضح .

والحاصل انـه لافرق بين الاصول والعمومات اللفظية التي هي الادلـة للاحكام في انه لايعمل بهما الا بعد الفحص .

وأما البحث عن اعتبار اليد ، واصالة الطهارة في الاعيان المشكوكة ، وحجية قول الشاهدين ، فهي مسائل فرعية لانها بعد اتقانها لايرجع اليها عند الشك في الاحكام الكلية اذ الثابت بهذه القواعد الاحكام الجزئية الثابتة للجزئيات الحقيقية التي ليس وظيفة الفقيه البحث عنها بل هو والمقلـد فيها سواء ، فهي ليست متعلقة للاجتهاد ولا التقليد .

وأما مايرى من رجوع الفقهاء في الموارد الى القواعد مثل قاعدة اللزوم وقاعـدة الصحة ، و نحوه ، فلا يعنون بها الاحكام الفرعية المرادة من هـذه العمومات التي هي القابلة للرجوع اليها عند الشك .

وأما مدلول هذه العمومات و المستنبطة منها بعد الاجتهاد والنظر في تلك العمومات ، أو معارضها ومايصلح أن يخصصها ونحوذلك ، فهي قاعدة لاتنفع الا في العمل وينبغي أن تلقى الى المقلـد وتكتب في رسائل التقليد مثلا اذا

لاحظ الفقيه قوله قوله تعالى أوفوا بالعقود [1] و استنبط قاعدة وجوب الوفاء بكل العقود ، أو ببعضها على حسب ما يكشف له بعد ملاحظة المعارضات ، والمخصصات انه مراد الله سبحانه من هذا العموم ، فلاريب ان هذه القاعدة قاعدة عملية تلقى الى المقلد ولايصح أن يكون مرجعاً في مسئلة، وانما المرجع في المسئلة المشكوك فيها هو العموم الدال على هذه القاعدة وهذا بخلاف الرجوع الى قاعدة اليقين والاحتياط في مقام الشك والتمسك بالخبر الواحد فان شيئاً من ذلك ليس رجوعاً الى عموم قوله عليه السلام لا تنقض [2] ولا الى عموم قوله عليه السلام احتط لدينك [3] ولا الى عموم أدلة حجية الخبر الواحد اذ لم يقع شك في تخصيص هذه العمومات حتى يرجع الى عمومها فتبين ان حال قوله عليه السلام لا تنقض اليقين مثلا حال أدلة حجية الخبر الواحد في ان بعد فهم المجتهد مراد الله سبحانه عموماً أوخصوصاً فيصير المراد منها مرجعاً للاحكام الشرعية عند الشك بخلاف أوفوا بالعقود فان المرجع في الحقيقة اصالة الحقيقة وعدم التخصيص الثابتة في نفس الاية لافي المعنى المراد منها .

وان أبيت الا عن ان المرجع في موارد الاستصحاب ليس الا نفس قوله عليه السلام لاتنقض اليقين فهو نفس المرجع لادليله منعنا على هذا الوجه كون المرجع في اثبات حكم العقد المشكوك وجوب الوفاء به هي الاية لان الشك في وجوب الوفاء بهذا العقد الخاص راجع الى الشك في شمول الاية فالدليل في الحقيقة على وجوب الوفاء بما شك في شمول الاية ، هو ما دل على وجوب الحكم بالشمول في العمومات اللفظية عند الشك في خروج بعض

---

(١) المائدة/ ١ .

(٢) وسائل الشيعة الباب الاول من أبواب نواقض الوضوء الحديث : ١

(٣) جامع أحاديث الشيعة الباب ٨ من أبواب المقدمات الحديث : ٣٠ .

الافراد وهذا غير جائز في الرجوع الى لاتنقض في موارد الاستصحاب .

فالحاصل أن لاتنقض اليقين أبداً في مرتبة فوق مرتبة أوفوا بالعقود فان اعتبرت الاية مرجعاً كان لاتنقض دليل المرجع ، وان كان لاتنقض مرجعاً كان دليل اعتبار ظاهر الاية مرجعاً في مقام الشك لانفسها .

والسر في ذلك : ان الشك الموجب للرجوع الى لاتنقض غير الشك الموجب للرجوع الى عموم الاية فافهم واغتنم .

اذا عرفت ماذكرنا ظهر لك ان قاعدة التسامح مسئلة اصولية لانها بعد اتقانها ، واستنباط ماهومراد الشارع منها في غالب الاخبار المتقدمة، فهوشيء يرجع اليه المجتهد في استحباب الافعال ، وليس ماينفع المقلد في شيء لان العمل بها يحتاج الى أعمال ملكة الاجتهاد ، وصرف القوة القدسية في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضة الراجح عليه ، أو المساوي له، ونحوذلك مما يحتاج اليه العمل بالخبر الصحيح ، فهو نظيرمسئلة حجية الخبر الواحد، ومسئلتي الاستصحاب والبرائة والاحتياط في انهمالايرجع اليهما المجتهد، ولا ينفع المقلد وان كانت نفس القاعدة قطعية المراد، من حيث العموم أو الخصوص .

ومما ذكرنا ظهر ان اطلاق الرخصة للمقلدين في قاعدة التسامح غير جائز كيف ؟ ودلالة الاخبار الضعيفة غير ضرورية ، فقد يظهر منها ما يجب طرحها لمنافاته لدليل معتبر عقلي أو نقلي ، وقد يعارض الاستحباب احتمال الحرمة الذي لايتفطن له المقلد وقد يخطأ في وهم كيفية العمل الى غيرذلك،من الاختلال نعم يمكن أن يرخص له ذلك على وجه خاص يؤمن معه الخطأ كترخيص ادعية كتاب زاد المعاد مثلا للعامي الذي لايقطع باستحبابها ، وهو في الحقيقة افتاء باستحبابها لا افتاء بالتسامح .

ومن جملة ماورد على تلك الاخبارماحكى عن جماعة من ان مفاد تلك

الروايات انه اذا ورد في ان في العمل الفلاني ثواب كذا فهي دالة على ان مقدار الثواب الذي اخبر به في العمل الثابت استحبابه كزيارة عاشورا مثلا يعطي العامل، وان لم يكن ثواب هذا العمل على ذلك المروى فهي ساكتة عن ثبوت الثواب على الفعل الذي اخبر باصل الثواب عليه .

ويجاب عن ذلك باطلاق الاخبار نعم قوله عليه السلام في رواية صفوان المتقدمة من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل الخ[1] ظاهر فيما ذكره المورد بل لايبعد استظهار ذلك من بعض اخر مثل الرواية الثانية لمحمد بن مروان عن ابي جعفر عليه السلام كما لايخفى لكنه ظهور ضعيف مع ان في اطلاق البواقي كفاية والمقيد هنا لايعارض المطلق حتى يحمل المطلق عليه مع ان صريح بعضها الاختصاص بمورد الرواية في اصل الرجحان والخير به مثل قوله عليه السلام في رواية الاقبال المتقدمة من بلغه شيء من الخير فعمل به[2] وقوله عليه السلام في الرواية الاولى لهشام من بغله شيء من الثواب فعمله [3] فان الظاهر من شيء من الثواب بقرينة فعله هو نفس الفعل المستحب ، وكذا الرواية الاولى لمحمد بن مروان [4] والبنوى العامى [5]

ومنها ماقيل من ان الروايات مختصة بما ورد فيه الثواب فلا يشمل مادل على اصل الرجحان ولو استلزم الثواب .

واجيب عنه بان الرجحان يستلزم الثواب ، فقد ورد الثواب ولو بدلالة

---

(١) راجع ص : ٧ .

(٢) راجع ص : ٧ .

(٣) راجع ص٨ .

(٤) راجع ص٦ .

(٥) راجع ص٧ .

(٦) راجع ص٧ .

ماورد عليه التراما .

وفيه انالمخبر بانالله تعالىقال افعلواكذا ليس مخبر بان الله يثيب عليه اذالامر لايدل على ترتب الثواب على الفعلالمأموربه باحدى الدلالات نعم العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه الاان يقالان الاخبار بالطلب يستلزم عرفا الاخبار بالثواب .

والاحسن في الجواب ان كثيراً من الاخبار المتقدمة خالعن اعتبار بلوغ الثواب على العمل مثل رواية ابن طاوس[1] والنبوى[2]وقد عرفت ان المراد بالثواب في اولى رواية هشام وابن مروان [3] كالمراد بالفضيلة في النبوى هو نفس العمل بعلاقة السببية كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم[4].

ومنها ان هذه الاخبار معارضة بمادل على لزوم طرح خبر الفاسق وجعل احتمال صدقه كالعدم .

واجيبعنهبانه لاتعارض نظرا الىان هذه الاخبارلاتدلعلىجوازالركون الى خبر الفاسق ،وتصديقه وانما تدل على استحباب ماروى الفاسق استحبابه.

وفيه ان هذا وان لم يكن تصديقاً له الا ان معنى طرح خبر الفاسق جعل احتمال صدقه كالعدم، وظاهر هذه الاخبار الاعتناء باحتمال صدقه، وعدمجعله كالعدم ولهذا لو وقع نظير هذا في خبر الفاسق الدال على الوجوب لكانت ادلة طرحخبر الفاسق معارضة له قطعاً بل قدعرفت مماذكر ان هذا في الحقيقة

---

(١) راجع ص٧ .
(٢) راجع ص٧ .
(٣) راجع ص٧ .
(٤) آل عمران/١٣٣ .

عمل بخبر الفاسق

وربما يجاب ايضاً بان النسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع هذه الاخبار .

والتحقيق في الجواب: ان دليل طرح خبر الفاسق انكان هو الاجماع فهو في المقام غير ثابت وان كان آية البناء فهى مختصة بشهادة تعليلها بالوجوب والتحريم فلابد في التعدى عنهما من دليل مفقود في المقام .

ومنها ان الاخبار بترتب الثواب على العمل المذكور لايستلزم الاستحباب

وأجيب بأن الثواب لايكون الافيمايرجح فعله على تركه وليس المستحب الا ماكان كذلك وجاز تركه .

وفيه ان الثواب قد يكون على اتيان الشيء لاحتمال كونه مطلوباً راجحاً وهذا لايحتاج في ترتب الثواب الى رجحان آخرغير الرجحان المحتمل .

وقد ذكرنا سابقاً ان هناك شيئين :

أحدهما : فعل محتمل المطلوبية لداعي احتمال كونه مطلوباً وهو معنى الاحتياط وهذا لايحتاج في ترتب الثواب عليه الى صدور طلبه من الشارع ، بل يكفي احتمال كون الفعل مطلوباً مع كون داعي الفعل هو هذا الاحتمال .

والثاني مجرد اتيان محتمل المطلوبية من دون ملاحظة كون الداعي هو الاحتمال وهذا لايترتب الثواب عليه الا اذا ورد الامر به شرعاً لان ترتب الثواب لايكون في فعل الا اذا كان الداعي عليه طلباً محققاً أومحتملا واحتمال الامر موجود لكنه لم يعتبر داعياً بالفرض فاذا كان الامر المحقق غيرموجود فلا ثواب .

فحاصل الايراد انه كما يمكن أن تكون الاخبار محمولة على الوجه الثاني بان يكون الشارع قد طلب بهذه الاخبار مجرد فعل محتمل المطلوبية

فيكون أخباره بالثواب عليه كاشفاً عن أمره به ليكون هذا الثواب المخبر به بازاء موافقة الاستحباب الذي كشف عنه بيان الثواب، كمايحتمل أن يكون اخبار هذا بالثواب على الوجه الاول، ويكون بيانا لمايحكم به العقل من استحقاق العامل لداعى احتمال المطلوبية الثواب المرجو ولو على فرض مخالفة الواقع، فيكون الاخبار مختصة بما اذا فعل الفعل لداعي احتمال المطلوبية بل ربّما يدعى ان هذا هو الظن من هذه الاخبار مع تفاوتها في مراتب الظهور فان قوله عليه السلام في غير واحد منها ففعله رجاء ذلك الثواب ، كالصريح في ذلك وماخلى عن هذا القيد فانما يستفاد منه كون الداعي الى الفعل احتمال المحبوبية من جهة تفريغ اتيان الفعل على البلوغ بالفاء الذي هو ظن في الترتيب فان العمل لايترتب على البلوغ ولا تأثير للبلوغ فيه على وجه سوى كون مايورثه البلوغ من القطع أو الظن أو الاحتمال داعياً الى العمل .

اللهم الا أن يمنع من دلالة الفاء على ماذكر من السببية والتأثير بل هي عاطفة على نحو قوله من سمع الاذان فبادر الى المسجد كان له كذا فالاخبار الخالية عن تعليل الفعل برجاء الثواب غير ظاهرة فى مضمون الاخبار المشتملة على التعليل بل هي ظاهرة في ترتب الثواب على نفس الفعل واللازم من ذلك كونها مسوقة لبيان استحبابه لماعرفت من ان اتيان محتمل المطلوبية بما هو هو لايوجب الثواب ، فالاخبار بثبوت الثواب عليه بيان لاستحبابه ومؤيد ما ذكرنا فهم الاصحاب القائلين بالتسامح .

ومنها ان هذه الاخبار لو نهضت للدلالة على استحباب الشيء بمجرّد ورود الرواية الضعيفة لنهضت للدلالة على وجوب الشيء بذلك لان الرواية اذا دلت على الوجوب فيؤخذ بها، ويحكم بكون الفعل طاعة والمفروض ان

المستفاد من الرواية كون طلبه على وجه بمنع من نقيضه فيثبت الوجوب.

وقد يجاب بانّا لانعمل بالرواية الضعيفة حتى يلزمنا الاخذ بمضمونها وهو الطلب البالغ حد الالزام والمنع من النقيض واذا عملنا بالاخبار الدالة على استحباب ماورد الرواية بان فيه الثواب وهذا منه ، فيستحب وان كان واجباً على تقدير صدق الرواية فى الواقع ولا تنافى بين وجوب الشيء واقعا واستحبابه ظاهراً .

والاولى فى الجواب هو اناقلنا ايضاً بحجية الخبر الضعيف بهذه الاخبار فانّما نقول بحجيته فى أصل رجحان الفعل دون خصوصية من الندب أو الوجوب فان الواجب فيها التوقف والرجوع الى الاصول العملية كاصالة البرائة وكم من حجة شرعية يبعض فى مضمونها من حيث الاخذ والطرح ، وهناك أيضاً بعض الاحتمالات التي ذكروها في معنى هذه الاخبار لم نتعرض لها لبعدها وعدم فائدة مهمة في ردها .

وينبغي التنبيه على امور :

الاول انه اذا احتمل الفعل المذكور التحريم احتمالا مستنداً الى رواية أو فتوى فقيه .

فان قلنا بالتسامح من باب الاحتياط فهو غيرمتحقق لان احتمال الحرمة أولى بالمراعاة ولاأقل من مساواته مع احتمال الرجحان فى الفعل .

اللهم الا ان يقال الذي لايتأتى مع احتمال الحرمة هو الاحتياط بمعنى الاخذ بالاوثق ، واما قاعدة جلب المنفعة المحتملة فتوقفها على عدم احتمال الحرمة محل نظر اذ الفرض قد يتعلق بخصوص المنفعة المحتملة في الفعل.

الا ان يقال أن الكلام فى الحسن العقلي وحكم العقل باستحقاق من اتى بتحمل المطلوبية رجاء محبوبية الثواب والعقل هنا غيرحاكم، نعم لو فرض

كون المحبوبيـة المحتملة على تقدير ثبوتها واقعاً أقوى من محبوبيـة الترك المحتمل ، فالظاهر ترجيح الفعل ومن هنا ربّما يحكم برجحان فعل مااحتمل وجوبـه و كراهتـه و ترك ما احتمل حرمتـه واستحبابـه هذا من حيث قـوة المحبوبية، واما من حيث أن دفع الضرر أولى من جلب النفع ، فلا اشكال في ترجيح احتمال الفعل أوالترك .

واما بناء على أخبار التسامح فالظاهراطلاقها وعدم تقييدها بعدم احتمال الحرمـة ، نعم مااشتمل منها على التعليل برجاء الثواب ظاهر في صورة عدم احتمال الحرمة .

لكنك قدعرفت ان المعتمد فى الاستدلال هو اطلاق غيرها والمطلق هنا لايحمل على المقيد كمالايخفى .

اللهم الا ان يدعى انصراف تلك الاطلاقات أيضاً الى غيرصورة احتمال التحريم وعلىالاطلاق ففي صورة احتمالالحرمة فيماوردت الرواية الضعيفة باستحبابه يتعارض استحبابالفعل لاجل الاخبار واستحبابالترك لاجلقاعدة الاحتياط .

والظاهر عدم التعارض بل نحكم بكون كل من الفعل والترك مستحباً ولا ضير في ذلك كما اذا دل على استحباب شيء دليـل معتبر ودل على تحريمه امارة غيرمعتبرة كالشهرة مثلا فان فعلـه من حيث هو مستحب وتركه لداعي احتمال مبغوضيـته للمولى أيضاً محبوب فلم يتوجـه الاستحبابان الى الفعل المطلق والترك المطلق .

ثم لو فرض حكم العقل بان دفـع مضرة التحريم المحتملـة أولى من جلب منفعة الاستحباب المقطوع بـه حكم الشارع بطلب محتملالتحريم في هذا المقام اصلافتأمل واستحبابه فلابد منتقييد الاخبار بماعدا صورة احتمال

التحريم .

الثانى هل يعتبر في الرواية الضعيفة ان تفيد الظن أويكفى فيها ان لا تكون موهونة أو لايعتبر ذلك أيضاً ؟ ، وجوه منشأها اطلاقات النصوص والفتاوى وان كان دعوى انصراف النصوص التي هي مستند الفتاوى الى صورة عدم كون مضمون الرواية موهوماً، أوالى صورة كونه مظنوناًوالاحتمال الاوسط أوسط .

الثالث هل يعتبر فيها أن تكون مدونة في كتب الخاصة أملا؟ الاقوى هو الثاني لاطلاق الاخبار ، وقد حكى عن بعض منكري التسامح الزام القائلين به بانه يلزمهم ان يعملوا بذلك مع ماورد من النهي عن الرجوع اليهم والى كتبهم .

وفيه انه ليس رجوعاً اليهم، ومجرد الرجوع الى كتبهم لاخذ روايات الاداب والاخلاق والسنن ممالم يثبت تحريمه .

الرابع حكى عن الشهيد الثاني (قده) في الدراية انه قال: «جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضايل الاعمال لا في صفات الله تعالى واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاف انتهى .

أقول: المراد بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الاثار عليها عدا مايتعلق بالواجب والحرام .

والحاصل ان العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء وهذا امر وجداني لاينكر ويدخل حكاية فضايل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم ويدخل في العمل الاخبار بوقوعها من دون نسبة الى الحكاية على حد الاجتهاد بالامور الواردة بالطرق المعتمدة كان يقول كان امير المؤمنين عليه السلام يقول كذا ويفعل كذا ويبكي

كذا ونزل على مولانا سيدالشهداء عليه السلام كذا وكذا ولايجوز ذلك في الاخبار الكاذبة وان كان يجوز حكايتها فان حكاية الخبر الكاذب ليس كذبا مع انه لا يبعد عدم الجواز الا مع بيان كونها كاذبة .

ثم ان الدليل على جواز ماذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع امن المضرة فيها على تقدير الكذب .

واما من طريق النقل فرواية ابن طاوس (ره) والنبوي[1] مضافاً الى اجماع ذكرى المعتضد بحكاية ذلك عن الاكثر .

وربما يؤيد جواز نقل هذه الاخبار بمادل على رجحان الاعانة على البر والتقوى ومادل على رجحان الابكاء على سيّدالشهداء عليه السلام مادامت الغبرى والسماء وان من ابكى وجبت له الجنة .

وفيه ان الاعانة والابكاء قد قيدرجحانهما بالاجماع بالسبب المباح فلابد من ثبوت اباحة السبب من الخارج حتى يثبت له الاستحباب بواسطةدخوله في أحد العنوانين فلايمكن اثبات اباحة شيء وعدم تحريمه بانه يصير مما يعان به على البر ولوكان لكان كذلك لادلة الاعانة والابكاء قوة المعارضة لما دل على تحريم بعض الاشياء كالغناء في المراثي والعمل بالملاهي لاجابة المؤمن ونحوذلك .

الخامس انه هل يلحق بالرواية في صيرورته منشأ التسامح فتوى الفقيه برجحان عمل أملا؟ لااشكال في الالحاق بناء على الاستناد الى قاعدة الاحتياط واما على الاستناد الى الاخبار .

فالتحقيق ان يقال : ان كان يحتمل استناده في ذلك الى صدور ذلك من الشارع، أخذ به لصدق البلوغ باخباره .

---

(١) راجع ص٧ .

واما ان علم خطاه في المستند بان اطلعنا انه استند في ذلك الى رواية لا دلالة فيها ، فلايؤخذ بـه ، وان احتمل مطابقته للواقع لان مجرد احتمال الثواب غير كاف بمقتضى الاخبار بل لابد من صدق البلوغ من الله تعالى أو النبي ﷺ وأقل ذلك احتمال صدقه في حكايته والمفروض انا نعلم بان هذا الرجل مخطىء في حكايته فهو نظير ماذا قال الرجل: سمعت عن النبي ﷺ ان في كذا ثواب كذا مع انا لم نشك في انه سمع رجلا اشتبه برسول الله ، صلى الله عليه وآله .

واما الاكتفاء بمجرد احتمال ان يكون رسول الله ﷺ قال كذا فهو اكتفاء بمجرد الاحتمال ولايحتاج الى قيد البلوغ وكذا لو علمنا انه استند في ذلك الى قاعدة عقلية فان البلوغ منصرف الى غير ذلك .

ومن ذلك يظهر ان ماحكى من حكم الغزالي باستحقاق الثواب على فعل مقدمة الواجب ، لايصير منشـأ للتسامح لان الظن عدم استناده في ذلك الى قاعدة عقليـة مثل تحسين العقل للاقدام على تهيـة مقدمات الواجب ونحو ذلك .

ومنه يظهر فيما ذكره المحقق القمي (قده) في القوانين من امكان كون ذلك منشأ للتسامح ، وأضعف من ذلك ماذكر في حاشيته منه على هذا الكلام من ان القول بالاستحباب في مثل المقام يستلزم تسديس الاحكام .

السادس ان المشهور الحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليله ولااشكال فيـه بناء على الاستناد الى قاعدة الاحتياط واما بنـاء على الاستناد الى الاخبار فلابد من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهـة ، والا فموارد الاخبار ظاهر الاختصاص بالفعـل المستحب فلا يشمل ترك المكروه الا أن يدعى عموم لفظ الفضايـل في النبـوي بل عموم لفظ الشيء في غيره للفعل

والترك فتأمل مضافاً الى ظاهر اجماع ذكرى .

السابع قيل ان المستفاد من الاخبار هو اعطاء الثواب لمن بلغه الرواية فيلزم الاقتصار على مدلولها فافتاء المجتهد باستحبابه مطلقاً مشكل نعم للمجتهد ان يروى الحديث ثم يفتي بان من عمل بمقتضاه كان الاجر له انتهى محصوله .

وفيه أولا ماعرفت من ان الاخبار المتقدمة انما دلّت على جواز العمل بالاخبار الضعيفة في السنن ، فالاخبار الضعيفة في مقام الاستحباب بمنزلة الصحاح وحينئذ فلا بأس بنقل المجتهد بمضمونها وهو الاستحباب المطلق فيكون بلوغ الرواية الى المجتهد عثوراً على مدرك الحكم لاقيدالموضوعه.

وثانياً انه لو سلمنا عدم دلالة تلك الاخبار على استحباب الفعل في حق من بلغه لاعلى حجية ما بلغ لمن بلغ لكن نقول: قدعرفت ان امثال هذه المسائل مسائل اصولية ومرجع المجتهد في الاحكام الشرعية دون المقلد فالقيود المأخوذة في موضوعها انما يعتبر اتصاف المجتهد بها دون المقلد الا ترى ان المعتبر في استصحاب الحكم الشرعي كون المجتهد شاكاً في بقاء الحكم وارتفاعه والمعتبر في الاحتياط كون المجتهد شاكاً في المكلف به وكذا الكلام في البرائة والتخيير والسر في ذلك ان هذه القيود يتوقف تحققها اثباتاً ونفياً على مراجعة الادلة وبذل الجهد واستفراغ الوسع فيها وكل ذلك وظيفة المجتهد فكانه يفعل ذلك من طرف المقلد ويسقط الاجتهاد عنه بفعله وهذا بخلاف القواعد الفرعية الظاهرية فان القيود الماخوذة في موضوعاتها نظير القيود المأخوذة في الاحكام الواقعية كالسفر والحضر والصحة والمرض يشترك فيها المجتهد والمقلد فمن دخل في الموضوع ثبت له الحكم ومن خرج فلا كالاستصحاب والبرائة والاحتياط والتخيير في الشبهة الموضوعية في الامور الخارجية وقد

عرفت سابقا وستعرف ان اثبات بلوغ الثواب على وجه لايعارضه بلوغ العقاب وثبوته ليس من وظيفة المقلد .

واما ثالثا فلانا لو سلمنا كون بلوغ الثواب قيد الموضوع الحكم الفرعي بان يناط الاستحباب به وجود أو عدماً بالنسبة الى المجتهد والمقلد لكن نقول ان افتاء المجتهد بالاستحباب وان كان افتاء بما لم يدل عليه دليل الاستحباب لان الفرض اختصاصه بمن بلغه الثواب الا ان هذا مما لايترتب عليه مفسدة عملية ولا يوجب وقوع المقلد في خلاف الواقع اذ المقلد حين العمل يعتمد على فتوى المجتهد، فهذه الفتوى محققة لموضوع حكم العقل والنقل فيه باستحقاق الثواب حيث ان المقلد انما يأتي بالفعل رجاء للثواب وفي هذا الجواب نظر لايخفى .

الثامن هل يجوز للمقلد ان يعمل بقاعدة التسامح اذا أخذها تقليداً عن المجتهد أو حكم عقله بها ؟ بناء على الاستناد فيه الى الاحتياط ام لا؟ الظاهر من بعض هو الاول، والتحقيق ان قاعدة التسامح كما عرفت سابقا مسئلة اصولية يرجع اليها المجتهد في اثبات الاستحباب، ودعوى جواز رجوع المقلد اليها اذا امكنه تشخيص الموضوع بان يفهم دلالة الرواية الضعيفة وسلامتها عن المعارضة ببلوغ الحرمة أو ثبوتها بدليل معتبر ويفهم على تقدير المعارضة بترجيح مدلول احدهما على الاخر من حيث قوة الدلالة أو وجود الجابر الى غير ذلك معارضة بجواز ذلك في ساير القواعد الاصولية مثل العمل بالاصول في الاحكام الشرعية بل العمل بالادلة الشرعية مثل الكتاب بان يفهم دلالتهما وسلامتهما عن المعارض كما لايخفى .

فالاقوى عدم جواز رجوع المقلد اليها الا في طائفة من الموارد التي يعلم المجتهد بعدم ثبوت الحرمة فيها. وثبوت الاخبار الضعيفة الواضحة الدلالة

بحيث يأمن المجتهد وقوع المقلد في خلاف الواقع لكن العمل بالقاعدة حينئذ ايضاً جائز بعد تقليد المجتهد في تحقيق شروطها وانتفاء موانعها .

التاسع : اذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب أو الحرمة ، فقد عرفت في أصل المسئلة جواب الحكم بالاستحباب والكراهة للاخبار .

وان قلنا بدلالتها على العمل بالروايات الضعيفة في السنن لان التبعيض في مدلولات الحجج الظاهرية أخذاً وطرحاً ليس ببعيد فيحكم في الفعل المذكور بأن فيه أو في تركه الثواب للاخبار ولايحكم بثبوت العقاب على خلافه لاصالة البرائة وعدم حجية الضعاف في الوجوب والحرمة ، وكان هذا مقصود الفقهاء وان أبت عنه عباراتهم حيث يقولون بعد ذكر الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب ان الرواية ضعيفة فتحمل على الاستحباب .

وأنت خبير بأن هذا الشيء غير معقول لايصدر عن عاقل فضلاعن الفحول فمرادهم كما هو صريح شارح الدروس هو ان الحكم بالنسبة اليها الاستحباب وأما معنى حمل الرواية على الاستحباب ، فهو أن يؤخذ بمضمونها من حيث الثواب دون العقاب فكان قد الغيت دلالتها على اللزوم وعدم جواز الترك تنزيلا لغير المعتبر منزلة المعدوم .

العاشر : اذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب وورد دليل معتبر على عدم استحبابه ففي جواز الحكم بالاستحباب من جهة الرواية الضعيفة وجهان بل قولان صرح بعض مشايخنا بالثاني لان الدليل المعتبر بمنزلة القطعي فلابد من التزام عدم استحبابه وترتيب آثار عدم الاستحباب عليه كمالو قطع بعدم الاستحباب .

وفيه ان الالتزام بعدم استحبابه ليس الا من جهة مادل على حجية ذلك الدليل المعتبر وهو معارض بالاخبار المتقدمة وان سلمنا انها لاتثبت حجية

الخبر الضعيف بل مجرد استحباب فعل ما بلغ عليه الثواب اذ لا مدخل لهذا التعبير في المعارضة فان معنى حجية الخبر الصحيح تنزيله منزلة الواقع ولا معنى لذلك الا جعل مضمونه أعني عدم الاستحباب حكماً للمكلف في مرحلة الظاهر ومضمون تلك الاخبار جعل الاستحباب حكماً له في الظاهر واما تنزيل هذا الدليل المعتبر بمنزلة القطع فى عدم جواز العمل بتلك الاخبار في مقابلة فهو ضعيف جداً لان الاخبار المتقدمة من جهة اختصاصها ، كالفتاوي بغير صورة القطع لاتجري في صورة القطع فكان الشارع قال ان من بلغه الثواب على عمل ولايقطع بكذبه ، فيستحب لـه ذلك العمل والدليل المعتبر انما هو بمنزلـة القطع بالنسبة الى الاحكام المترتبة على صفة القطع كيف ؟ ولو كان كذلك لا يحسن الاحتياط مع وجود الدليل المعتبر لانه بمنزلة القطع الذي لا احتياط معه ، وكذا لو نذر أحد أن يصوم مادام قاطعاً بحياة زيد ، فزال قطعه بها مع دلالة الدليل المعتبر كالاستصحاب أو البينة عليها فانه لاينبغي التأمـل في عدم وجوب الصوم .

والسر في ذلك كله ان الشارح نزل المظنون بالادلة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع به فيترتب عليه آثار الواقع وينزل المحتمل المقابل للمظنون بمنزلة غير الواقع المقطوع بعدمه لانه نزل صفة الظن منزلة صفة القطع ونزل نفس الاحتمال المرجوح منزلة القطع بالعدم ، فالتنزيلات الشرعية في الادلة الغير العلمية بالنسبة الـى المدرك لا الادراك فالتسامح والاحتياط ، وعدم وجـوب الصوم في الامثلة المذكورة تابعة لنفس الاحتمال وعدم القطع لايرتفع بمادل على اعتبار الادلة الظنية ولذا لاينكر الاحتياط مع قيام الادلة المعتبرة .

والعجب ممن أنكر التسامح في المقـام مع انه تمسك لاثباتـه بقاعـدة الاحتياط .

والتحقيق انه لااشكال في التسامح في المقام من باب الاحتياط بل هو اجماعي ظاهراً .

و أما من باب الاخبار فمقتضى اطلاقها ذلك أيضاً (لاأن يدعي انصرافها الى غيرذلك ولاشاهد عليه ، فيقع التعارض بين هذه الاخبار وأدلة حجيته ذلك الدليل المعتبر لانفسه لاختلاف الموضوع ومقتضى القاعدة وان كان هو التساقط ، الا ان الامر لما دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحاً .

فان قلت أخبار بلوغ الثواب لاتعم نفسها قلنا نعم هو غير معقول الا ان المناط منقح فلايقدح عدم العموم اللفظي لعدم تعقله فافهم فالقول بالتسامح قوي جداً !

الحادى عشر: لو ورد رواية ضعيفة بالاستحباب واخرى بعدمه فلا اشكال في التسامح لان الخبر الضعيف ليس حجة في عدم الاستحباب فوجوده كعدمه ومنه يعلم انه لوكان الدال على عدم الاستحباب أخص ظاهراً من الدال على الاستحباب فلايحمل هنا المطلق على المقيد ، ولا العام على الخاص لان دلالة الخبر الضعيف على عدم الاستحباب مطابق وفي بعض الافراد كالعدم .

الثانى عشر: لو ورد رواية ضعيفة بالوجوب ، أو بالاستحباب واخرى بالحرمة ، أو الكراهة فلااشكال في عدم جريان التسامح من باب الاحتياط كما لايخفى الا اذا بنينا على ترجيح احتمال الخطر كراهية ، أو تحريماً على احتمال المحبوبية وجوباً ، أو استحباباً وتقديم احتمال اللزوم فعلا أو تركاً على غيره .

وأما من جهة الاخبار فالظاهر أيضاً عدم التسامح لان كلامن الفعل والترك

قد بلغ الثواب عليهما وظاهر الروايات استحباب كل من الفعل والترك وهو غير ممكن لان طلب الفعل والترك قبيح لعدم القدرة على الامتثال ، وصرف الاخبار الى استحباب أحدهما على وجه التخيير، موجب لاستعمال الكلام في الاستحباب العيني والتخييري مع ان التخيير بين الفعل والترك في الاستحباب لامحصل له ، فتعين خروج هذا الفرض عن عموم الاخبار مضافاً الى انصرافها بشهادة العرف الى غير هذه الصورة .

الثالث عشر : لو علم استحباب شيء وتردد بين شيئين فلا اشكال في استحباب المتيقن اذا كان بينهما قدر متيقن ولا فيما اذا جمع بينهما اذا كانا متباينين ولم يكن قدر متيقن وانما الكلام في استحباب غير المتيقن اذا ورد رواية ضعيفة أو فتوى فقيه وفي استحباب أحد المتباينين مثال الاول : ما ورد رواية أو فتوى باستحباب الزيارة الجامعة ولو مع عدم الغسل ، وباستحباب النافلة ، ولو الى غير القبلة وزيارة عاشوراء مع فقد بعض الخصوصيات و مثال الثاني ما اذا تردد المسح المستحب بثلث أصابع بين أن يكون طولا وأن يكون عرضاً وكان على كل منهما رواية أو فتوى فهل في الاقتصار على أحدهما ثواب من باب التسامح .

والكلام قد يقع من باب الاحتياط ، وقد يقع من باب الاخبار .

أما من باب الاحتياط فالظاهر ان الاتيان بالفرد المشكوك في الاول وباحد المتباينين في الثاني لاحتمال مصادفته لرضاء المولى لايخرج عن رجحان ، وان كان دون رجحان الاتيان بالمتيقن في الاول ، و الجمع بين المحتملين في الثاني لاستقلال العقل بالفرق بين من لم يتعرض للامتثال رأساً وبين من تعرض له باتيان المحتمل كما ان الاقدام على محتمل المبغوضية لا يخلو عن مرجوحيته ، وان لم يجمع بين محتملاته نعم لايسمى هذا احتياطاً لان الاحتياط

لغة وعرفاً هـو احراز المقصود الواقعـي سواء كان دفع ضرر أو جلب نفع ويعبرعنه بالاخذ بالاوثق ، وهو لايتحقق الا اذا انحصر المحتمل في المأتيبه بأن لايكون في الواقع محتمل سواه كما في محتمل المطلوبية ، أوالمبغوضية مع عدم العلم الاجمالي ويسمى بالشك في التكليف، واذا جمع بين المحتملات كما في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وهذان القسمان مشتركان في استحقاق الفاعل ثواب الامتثال القطعي .

أمـا الثاني فلانه حصل القطع بالامتثال ، وأما الاول فلانـه أيضاً حصل القطع به على فرض ثبوته واقعاً وأمادعوى كون الاقتصار في القسم الثاني على أحد المحتملات كاشفاً عن عدم كون الداعي له هو تحصيـل رضاء المولى اذ لو كان دعوى كون هو الداعي ادعاه الى تحصيل اليقين بالجمع بين المحتملات مكابرة للوجدان الحاكم بحسن التعرض للامتثال عكس التعرض للمخالفة .

وأما الكلام في استحباب هذا المحتمل من جهة الاخبار ، فالتحقيق فيـه التفصيل بين ماكان من القسم الاول وهو الفرد المشكوك وبين ماكان من الثاني أعني المتباينين فيشمل الاخبار الاول دون الثاني لانه اذا وردت رواية بأن مطلق الزيارة الجامعة فيها كذا فيصدق بلوغ الثواب على هذا المطلق ومجرد رواية اخرى على التقييد لايمنع استحباب المطلق لما عرفت في الامر الحادي عشر من ان المطلق في الاخبار الضعيفة لايحمل على المقيد فيها لعدم حجية الخبر الضعيف في الاستحباب بل لو فـرض رواية معتبرة على التقييد المستلزم للدلالة علـى عدم استحبـاب ما عدا محل القيد فقد عرفت في الامر العاشر قوة جـريان التسامح فيه أيضاً وأما أحد محتملي المتباينين، وهو وان صدق عليه بعدورود رواية باستحبابه انه مما بلغ عليه الثواب ، الا ان المحتمل الاخر أيضاً كذلك فـان حكم بثبوت استحبابهما معاً فهو خلاف الاجماع وان حكم باستحبـاب

أحدهما دون الاخر فهو ترجيح بلامرجح والتخييرمما لايدل عليه الكلام هذا مع وضوح ان الاخبار منصرفة بشهادة فهم العرف الى الشبهة الابتدائية دون الناشئة من العلم الاجمالى واما فى القسم الاول فالمعلوم الاجمالى حيث دار بين المطلق والمقيد، فيكون استحباب المقيد قطعياً ويشك في استحباب المطلق بما هوهو فيتسامح فيما ورد فـي استحبابه فتأمل .

بقي هناشيء وهوانا انما حكمنا فـى القسم الاول بمجرد استحباب الفرد المشكوك واما اثبات كونه امتثالا للكلى المامور به والمرددبين المطلق والمقيد بحيث يترتب عليه احكام ذلك الكل ، فـلا مثلا اذا ورد الامـر بنوافل الظهر أو صلوة جعفر فشككنا فـي انه يشترط فيهما القبلة ام لاوورد روايـة ضعيفة، أو فتوى فقيه في عدم اشتراطهما بالقبلة فالفرد المأتى بها على خلاف القبلة لا يحكم عليها بأنها صلوة جعفر ولا ان الذمة برئت من نوافل الظهر بل ولامن الاوامر القطعية المتعلقة بمطلق الصلوة فان استحباب مطلق فعل تلك الاجزاء ولوعلى خلاف القبلة لايستلزم الخروج عـن عمومات الصلوة أو خصوصياتها .

وبه يظهران نية امتثال تلك الاوامـر القطعية بهذا الفرد المشكوك تشريع محـرم وهذا هو السر في انهم لا يتسامحون في شروط الماهيـات المستحبة واجزائها بل يلتزمون فيها بالمتيقن متمسكين بأن العبادات توقيفية كما ذكروا ذلك في جواز النافلة الى غير القبلة وفي جواز النافلة مضطجعاً ومستلقياً في حال الاختيار ونحو ذلك، فحاصل معنى التسامح الذي ذكرناه في هذا المقام انه اذا ورد استحباب مطلق وورد استحباب مقيد بحيث يلزم منه نفي استحباب المطلق فيحكم باستحباب المطلق ولو في ضمن خبر المقيد لكـن لايحكـم بكونه امتثالا لامر قطعي ثبت في المقام مردداً بين المطلق والمقيد فافهم واغتنم.

الرابع عشر قد يجرى في لسان بعض المعاصرين من التسامح في الدلالة

نظير التسامح فى السند بان يكون في الدليل المعتبر من حيث السند دلالة ضعيفة فيثبت بها الاستحباب تسامحاً .

وفيه نظرفان الاخبارمختصة بصورة بلوغ الثواب وسماعه فلابد انيكون البلوغ والسماع ومع ضعف الدلالة لا بلوغ ولا سماع نعم قاعدة الاحتياط جارية لكنها لاتختص بالدلالة الضعيفة بل تجرى في صورة اجمال الدليل واحتماله للمطلوبية .

الخامس عشر اذا ثبت استحباب شيء بهذه الاخبار، فيصير مستحباً كالمستحبات الواقعية يترتب عليه ما يترتب عليها من الاحكام التكليفيةوالوضعية والمحكى عن الذخيرة انه ـ بعد ذكر انه يمكن ان يتسامح في ادلة السنن بالاخبار المذكورة ـ قال لكن لايخفي ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لانه امر شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى كلامه .

أقول وكانه حمل الاخبارعلى عنوان الاحتياط حتى لايكون الفعل المحتمل في ذاته محبوباً بل المحبوب هو الفعل مع كون الداعي عليه هو احتمال المحبوبية لا الاستحباب القطعي الحاصل من تلك الاخبار، وحينئذ فالحق ما ذكر لان الفعل مع قطع النظر عن كون الداعي عليه هو رجاء الثواب وادراك مطلوب المولى ليس مستحباً لا عقلا ولاشرعاً ومع القيد المذكورلم يتعلق به طلب شرعي يكون اتيانه امتثالا لذلك الطلب الشرعي لما عرفت مفصلا من ان الفعل بهذا القيد بذاته موجب لاستحقاق الثواب لا باعتبار صدور امر فيه فحينئذ فالاحكام الوضعية المترتبة في المستحبات لايترتب عليها لكن قد عرفت ان الاخبار في مقام اثبات الاستحباب الشرعي لمحتمل المحبوبية من حيث هو هو وحينئذ فهو كاحد استحباب الواقعية .

السادس عشر يجوز العمل بالروايات الضعيفة في أفضلية مستحب من مستحب آخر اما على قاعدة الاحتياط فواضح لان طلب المزية المحتملة في أحدهما محبوب عقلا ، واما على الاخبار فلأن مرجع افضلية أحدهما الى استحباب تقديم الفاضل على المفضول في الاختيار عند التعارض ، فيشمله الاخبار مضافا الى عموم ماتقدم من ذكرى ان اخبار الفضايل يتسامح فيها عند أهل العلم .

ومن هنا يظهر وجه المسامحة في كراهة العبادات بمعنى قلة الثواب واما لو حملنا الكراهة فيها على مجرد المرجوحية من دون نقص الثواب بناء على ان المكروه من العبادات كالمعيوب الذي لاينقص قيمته عن الصحيح كماحكى عن بعض ففيه اشكال .

ولوحملنا الكراهة على المعنى الاصطلاحي فلااشكال أيضاً في التسامح.

السابع عشر هل يجوز التسامح في الرواية الغير المعتبرة الدالة على تشخيص مصداق المستحب أوفتوى الفقيه بذلك؟ فاذا ذكر بعض الاصحاب ان هودا أوصالحا عليهما السلام مدفونان في هذا المقام المتعارف الان في وادى السلام فهل يحكم باستحباب اتيان ذلك المقام لزيارتهما والحضور عندهما أملا ؟ وكذا لو ورد رواية بدفن رأس مولانا سيدالشهداء عليه السلام عند أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه فهل يستحب زيارته بالخصوص أملا؟ وكذا لواخبر عدل واحد بكون هذا المكان مسجداً أومدفناً لنبي أو ولي .

التحقيق ان يقال بعد عدم الاشكال في الاستحباب العقلي من باب الاحتياط وجلب المنفعة المحتملة أن الاخبار ، وان كانت ظاهرة في الشبهة الحكمية .

اعنى ما اذاكانت الرواية مثبتة نفس الاستحباب لا لموضوعه الا ان الظن

جريان الحكم في محل الكلام بتنقيح المناط ، اذ من المعلوم ان لافرق بين ان يعتمد على خبر الشخص في استحباب العمل الفلاني في هذا المكان كبعض اماكن مسجد الكوفة وبين ان يعتمد عليه في ان هذا المكان هو المكان الفلاني الذي علم انه يستحب فيه العمل الفلاني مضافاً الى امكان ان يقال ان الاخبار بالموضوع مستلزم للاخبار بالحكم بل قد يكون الغرض منه هو الاخبار بثبوت الحكم فى هذا الموضوع الخاص .

والحاصل ان التسامح اقوى نعم لو ترتب على الخبر المذكور حكم آخر غير الاستحباب فلا يترتب عليه لما عرفت فلو ثبت كيفية خاصة للزيارة من القريب بحيث لايجوز من البعيد فلا يجوز لان الثابت من الرواية استحباب حضور هذا المكان لا كون الشخص مدفوناً فيه، وكذا يستحب الصلوة في المكان الذي يقال له المسجد ولايجب ازالة النجاسة عنه ولايجوز الاعتكاف فيه الى غير ذلك مما هو واضح من المطالب المتقدمة .

الثامن عشر قد عرفت ان حرمة التشريع لايزاحم هذا الاستحباب سواء قلنا بـه من باب الاحتياط ام قلنا بـه من باب الاخبار لان موضوع التشريع منتف على التقديرين لكن هذا في التشريع العام .

واما التشريع الخاص بان يحكم الشارع بعدم مشروعية عنوان بالخصوص كان ينفى الصوم في السفر بقوله عليه السلام لا صيام في السفر[1] وقوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر [2] ونحو مادل على نفي الوتر في النوافل بمعنى صلوة ركعة واحدة وقوله عليه السلام لانطوع في وقت فريضة[3] أولا صلوة لمن

---

«١» وسائل الشيعة الباب ١١ من ابواب من يصح منه الصوم الحديث: ١

«٢» وسائل الشيعة الباب١ من ابواب من يصح منه الصوم الحديث ١٠

«٣» راجع جامع احاديث الشيعة الباب٤٦ من المواقيت ولكن الموجود فيه ليس عين هذا اللفظ

عليه صلوة[1] وقوله عليه السلام لاصلاة الا الى القبلة[2] فالظاهر عدم جريان التسامح فيها، لا لورود الدليل المعتبر على عدم استحباب الفعل لماعرفت من ان هذا لا يمنع التسامح سيما على قاعدة الاحتياط وجلب المنفعة المحتملة بل لان المستفاد من هذه الادلة الخاصة ، هو ان امتثال مطلقات اوامر هذه العبادات لايتحقق بدون ذلك، أو مع ذلك المانع لما عرفت من ان الاخبار الضعيفة لا تبيّن الماهيّات التوقيفية فالصائم في السفر لا يجوز له ان ينوي الصوم لداعي امتثال أوامره، وكذا النافلة في وقت الفريضة أوممن عليه القضاء .

التاسع عشر ظاهر الاصحاب عدم التفصيل في مسئلة التسامح أن يكون الفعل من ماهيّات العبادات المركبة المخترعة وبين أن يكون من غيرها الا ان الاستاذ الشريف (قده) فصل ومنع التسامح في الاولى والذي بالبال ماذكره لسانا في وجه التفصيل هوان الى هنا جف قلمه الشريف .

---

«١» جامع احاديث الشيعة الباب ٤٧ من المواقيت الحديث: ٧

«٢» لم نقف على هذا التعبير فى كتب الحديث راجع ابواب القبلة

رسالة

# فى الاجتهاد والتقليد

للشيخ الاعظم الانصارى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعنة على أعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

التقليد لغة جعل الغير ذاقلاده، ومنه تقليد الهدى ، وفي الاصطلاح ـ كما عن الفخر: قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم واحسن منه ماعن جامع المقاصد قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد ، وعن النهاية والاحكام والمعالم وشرح المختصر : انه العمل بقول الغير من غير حجة، ومثلوا له بأخذ كل من العامي والمجتهد بقول مثله وذكروا ان الرجوع الى قول النبي ﷺ ورجوع العامي الى المفتى ليس تقليد القيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بالاجماع عليه وفيما ذكروه من عدم دخول رجوع العامي المفتى في تعريف التقليد نظر ، لان المراد بقيد كونه من غير حجة عدم الحجة على خصوص القول لاعدم الحجة على وجوب الاخذ لان تلك الحجة حجة على حكم التقليد أعنى الوجوب والانفس الرجوع هو الاخذ بقول المجتهد من غير حجة .

ثم الرجوع الى قول النبي ﷺ ليس اخذاً من غير حجة بل بعد ثبوت

صدقه بالمعجزة يكون حجيته معه نعم يدخل في التعريف المذكور العمل بقول البينة والمترجم من اهل الخبرة واحسن الحدود ماتقدم عن جامع المقاصد .

ثم اعلم ان بعضهم عرفوا التقليد: العمل بقول الغير كما عرفت ، بل نسبه بعضهم الى علماء الاصول وعرفه اخرون بقبول قول الغير .

وثالث الاخذ بقول الغير

ورابع بمتابعة قول الغير وهل ذلك كله اختلاف في التعبير ومرجعها الى واحد؟ وهو تطبيق العمل اعنى الحركات والسكنات على قول الغير بارجاع الكل الى ظاهر لفظ العمل فيكون المراد من الاخذ والقبول في مقام العمل والمراد الالتزام والتعبد بمقتضاه كما هو ظاهر لفظى الاخذ والقبول، ولذا نسبه البعض الى علماء الاصول ، او انه اختلاف في المعنى وان المراد من الاخذ بقول الغير وقبوله هو الانقياد له وجعله حكماً في حق نفسه والتوطين على العمل به عند الحاجة.

والحاصل ان التقليد في اصطلاحهم هو مجرد الانقياد والاستناد والالتزام القلبي والعمل الجارى على طبق قوله ام يكون معناه مختلفاً بينهم وجهان .

وكيف كان فالمهم تعرض معناه فان الظاهر من كلام كل من عرفه بالعمل كما عرفت هو الثاني وصريح جماعة من متأخرى المتأخرين هو الاول حيث صرحوا بتحقق التقليد بأخذ الفتوى لاجل العمل عند الحاجة ، وان لم يعمل بعد .

وفرعوا على هذا بعض ما سيجيء من احكام التقليد ، والبقاء على التقليد بعد موت المجتهد .

ويشهد للقول الاول ان الظاهر عدم الخلاف في معنى التقليد في الاصطلاح نعم كلامهم بين صريح في كونه العمل وبين مالاينافي الحمل عليه بل ربما

عبر الشخص الواحد تارة بالعمل، واخرى بغيره ولذا لم ينبه احد على وقوع الخلاف بينهم في ذلك بل عرفت نسبة بعض تفسيره بالعمل الى علماء الاصول.

ويؤيده استدلالهم على حرمة التقليد بمادل على المنع عن العمل بغير العلم .

ويشهد للثاني كونه اوفق بالمعنى اللغوى واظهر في عرف المتشرعه ولذا يقال: ان العمل الفلاني وقع عن تقليد الاان يراد انه وقع على جهة التقليد وقد يقال انه لو كان التقليد هو العمل امتنع ان يقع العمل على جهة الوجوب او الندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون ـ كغسل الجمعة ـ بل امتنع ان يقع مشروعاً اذا كان مما اختلف في مشروعيته ـ كصلوة الجمعة في زمان الغيبة وصلوة القصر في اربع فراسخ ـ فان وقوع العمل على صفة الوجوب بل المشروعية لايتحقق الا بالتقليد فلو توقف تحقق التقليد على العمل لزوم الدور وتسليم توقفه على الاخذ بالفتوى ومنع صدق التقليد كما ترى .

ويمكن دفعه بان مشروعية العمل أووجوبه يتوقف على وقوعه على جهة التقليد لاعلى سبق التقليد فاذا فرضنا ان هنا مجتهدين .

احدهما يرى وجوب الجمعة .

والاخر يرى وجوب الظهر فالمكلف يتخير بين ايقاع الجمعة وجوباً على جهة التقليد للاول ، وبين ايقاع الظهر كذلك على جهة التقليد للثاني، وكذا الكلام في غسل الجمعة فانه يتخير بين ايقاعه وجوباً على جهة التقليد لموجبه وبين ايقاعه ندباً على جهة التقليد لنادبه فلا يتوقف العمل على سبق صفة الوجوب له بل يكفي ان يكون للمكلف ان يأتيه على وجه الوجوب فافهم.

اذا عرفت موضوع التقليد فالكلام يقع تارة في حكمه، واخرى في المقلد بالكسر ، وثالثة في المقلد بالفتح ، ورابعة في المقلد فيه .

اما حكم التقليد فالمعروف بين اصحابنا جـوازه بالمعنى الاعم وينسب الى بعض اصحابنا القول بالتحريم ويحكي عن بعض العامة .

والحق هو الاول للادلة الاربعة آيتا النفر والسؤال [1] والسنة المتواترة الواردة في الاذن في الافتاء والاستفتاء عموماً وخصوصاً منطوقاً ومفهومـاً [2] والاجماع القولي والعملي عليه وحكم العقل بانه بعد بقاء التكليف وانسـداد باب العلم ، وعدم وجوب الاحتياط للزوم العسر اذا دار الامر بين العمل على الاجتهاد الناقص الـذي يتمكن منه العامى ، والعمل على التمام الذي يتمكـن منه المجتهد ، كان الثانى ارجح لكونه اقرب الى الواقع لكن العمدة من هذه الادلة الاجماع والسنة .

ثم ان التحقيق ان التقليد انما يجب مقدمة للامتثال الظاهرى للاحكام الواقعية لان هـذا هو المستفاد من جميع ادلته ، وليس لـه وجوب نفسي ولا شرطي للعمل شرطاً شرعياً ويترتب على ذلك امور :

منها انه لو لم يتنجز على المكلف الاحكام الواقعية لغفلته عنها رأساً وعدم علمه الاجمالي هنا فلا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذيها .

ومنها انه لو احتاط العامي واحـرز الواقع في عمله صـح عمله ويترتب عليه اثره سواء كان في المعاملات والعبادات .

اما الحكم في المعاملات فهو اجماعى لان المقصود فيها ترتب الاثار على اسبابها الواقعية والمفروض احرازها بالاحتياط فمن اوقع بالعقد العربي محترزاً عن الخلاف في اعتبار العربية فيها فلا وجه لعدم ترتب الاثر الواقعي عليه .

واما العبادات فالاقوى فيهـا ذلك أيضاً وانكان ربمـا ينسب الى المشهور

---

(١) التوبة/١٢٢ والانبياء/٧

(٢) راجع كتاب القضاء والشهادات من وسائل الشيعة

خلافه بل المحكى عن السيدالرضي‌ره في‌مسئلة الجاهل‌بحكم القصرالاجماع على ان من صلى صلوة لايعلم احكامها باطلة .

وعن اخيه السيد المرتضى رض تقريره على هذه الدعوى لكن الاقوى خلافه وعدم ثبوت هذا الاجماع ، بل في شمول معقده لما نحن فيه تأمل .

ووجه المختار ان المقصود منهاايتان المأمور به بقصد القربة .

وهذا حاصل مع الاحتياط فيسقـط وجوب التقليد فيها ، ودعوى لـزوم التقليد فيها على العامي انكان من جهة اشتراطه فيها شرعاً ، فلا دليل عليه بل الدليل‌على خلافه من اطلاقات الاوامر واطلاق‌ادلة الاطاعةوالقضية المشهورة من ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ، ان اريد وجوب انتهاء العمل الى احدهما فهو مسلم لان الاكتفـاء بالاحتياط في خصوص المسائـل لابد ان يكون من تقليد ، او اجتهـاد ، وان اريد منها وجوب الاجتهـاد او التقليد في كل مسئلة على الخصوص فهو من المشهورات التي لااصـل لها ، وانكان من جهة لزوم نية الوجه في العبادات وهي موقوفة في حق العامي على تميزها بالتقليد .

ففيه انه لادليل على اعتبار نية الوجه بل الدليل على خلافة من اطلاقات الاوامر وبناء العقلاء على الاكتفاء بها في الاطاعة .

توضيح الامر في ذلك : ان نية الوجه وهي الوجوب او الندب لايعقـل ان يكون مأخوذاً ملحوظاً في ذات المأمور به المتصفة بالوجوب او النـدب لان نية الوجه ممايلحق المأمور به بعد تعلق الامربه فلايعقل اخذه فيموضوعه فتعين ان يكون على تقدير اخذه في العبادة مأخوذاً وملحوظاً في غرض الامر وداعيه على الامر كما ان اعتبار نية القربة في العبادات‌على هذا الوجه بمعنى ان داعى الامر على الامر وغرضه هوايقاع المأموربه بعد الامر بقصد التقرب وامتثال الامر لاان الامر تعلق‌بايتان الفعل بقصد التقرب .

ثم ان الاصل في الامر بالشيء ان يكون الغرض منه نفس حصول المأمور به لانه المتبادر منه لغة وعرفاً ولهذا لوشك في اعتبار نية الوجه كان مقتضى الاصل عدمه .

ثم اذا ثبت وجوب نية التقرب وكون العمل من العبادات ثم شك في اعتبار نية الوجه في الداعى بمعنى ان الداعي هومجرد اتيان المأمور به على وجه التقرب المطلق ، وهو مع قصد التقرب به على الوجه الثابت له من الوجوب او الندب ، كان اللازم الرجوع الى اطلاقات ادلة الاطاعة المتحققة في عرف العقلاء باتيان الفعل بمجرد كونه مقرباً الى الله تعالى من غير تعرض للوجه الثابت وقصد ذلك الوجه .

نعم لو ثبت من الخارج دليل من اجماع او غيره على عدم كفاية الاحتياط كما هو الظاهر فيما اذا كان الاحتياط يحصل من تكرار العمل الواحد مرة او مرات متعددة كشف ذلك عن ان الداعي على الامر بذلك العمل هو الايتان به مقروناً بقصد وجهه .

والحاصل ان الاحتياط قديحصل باتيان الفعل مستجمعاً لمايحتمل مدخليته فيه، وقدلايحصل الا بالاتيان بامرين يعلم بكون احدهما هو الواجب والامران قد يكونان جهتين متغايرتين ـ كالظهر والجمعة والقصر والاتمام ـ وقد يكونان فردين لمهية واحدة نحو الصلوة تارة مع الجهر بالبسملة ، وتارة اخرى مع اخفاتها بناء على احتمال الوجوب والتحريم في الجهر بالبسملة والاحتياط في الاول لاضير فيه على المختار ولم يقم على بطلانه دليل بل الشهرة غير محققة على خلافه فضلا عن الاجماع المتقدم عن السيدين (رض) والاحتياط على الوجه الثالث الظاهر ان المشهور عدم صحته بل لايبعد دعوى عدم الخلاف فيه بل قد يدل على بطلانه لزم تكراره مرات متعددة بحيث يعلم من طريقة الشرع عدم مشروعيتها .

واما الاحتياط على النحو الثاني فالظاهر عدم انعقاد اجماع على بطلانه خصوصاً اذا علم ان المفتى ايضاً يفتى ان الاحتياط يقتضي ان يأتي بعد الفعل المفتى بوجوبه بالفعل الاخر بنية القربة فالحاقه بالاول في الاكتفاء به عن التقليد لايخلو عن قوة لكن الاحوط في الجميع عدم الاكتفاء بالاحتياط خروجاً عن الخلاف .

ومنها انه لو لم يبن على احراز الواقع بالاحتياط مع ترك التقليد لكنه اتفق مطابقة عمله للواقع صح العمل ، ويترتب عليه الاثر اما في المعاملات فظاهر ، واما في العبادات فمع فرض تأتي نية التقرب منه حين الشروع من غير تفرقة بين القاصر والمقصر في ذلك ولافي سقوط العقاب نعم الفرق بينهما على مخالفة العمل للواقع فان المقصر يستحق العقاب مطلقا مع وجوب الاعادة والقضاء عليه عند انكشاف المخالفة والقاصر لايستحق العقاب وان وجب عليه الفعل ثانياً مع انكشاف الخلاف .

ثم الحكم هنا بالصحة اولى من الاحتياط لان المحتاط لايتمكن من نية الوجه بل غاية ما يحصل منه نية القربة والافقد لايحصل منه قصد التقرب منه بالعمل الخاص ، بل يقصد حصول التقرب من فعل هذا وفعل الاخر كما في الاحتياط بتعدد العمل أوتكراره بخلاف مانحن فيه ، فان من تعلم الصلوة من ابويه ويفعلها بنية الوجوب ، ثم صادف الواقع فقد احرز الواجب مع قصد الوجه نعم قد يدعى ان هذا لايتأتى من المقصر اذ مع تفطنه بوجوب التقليد واحتمال كون فتوى من يجب الاخذ منه مخالفاً لما يعلم من ابويه كيف يتاتى منه نية القربة؟ لكن الانصاف امكان فرضه فان كثيراً من المقصرين يعتقدون ان مايفعلونه من التقصير ايضاً مقرب، بل قد ينهون عن شيء في العبادة كالغصب في مكان الصلوة اوفي ماء الطهارة لكنهم يأتون به اعتقاداً منهم انه مقرب، وان فعله خير من تركه

وان فيه ثواباً لكن دون الثواب الفرد المباح و كذا من لايحسن قرائة الفاتحة والسورة فانه يصلى في سعة الوقت وان نبه على عدم جوازه .

والحاصل انا نجد منهم نية القربة مع تنبههم لعدم كون هذا الفعل مقرباً و لعله من تسويل النفس لكن الظاهر كفايته اذا طابق المأتى به الواقع .

ثم المخالف في العبادات هو المشهور وفي المعاملات بعض المعاصرين حيث زعم خلافاً للمشهور بل الاجماع ان المعاملة الواقعة لاعن تقليد ولا عن اجتهاد لا يترتب عليه اثرها الوضعي اذا كان ترتب الاثر من المسائل الخلافية بين المجتهدين مع اعترافه بان المعاملة التي يترتب عليه الاثر من دون خلاف لايعتبر في صحتها احد الامرين وفرق بين القسمين بأن المعاملة الاجماعية تكون صحتها واقعية غير تابعة لاجتهاد مجتهد بخلاف المعاملة المختلف صحتها فان الصحة الواقعية غير معتبرة بالنسبة الى الجاهل لعدم تكليفه في الواقع، فهي ملغاة بالنسبة الى المكلف عند عدم السبيل اليها لو فرض ثبوتها واقعاً، وامّا الصحة الظاهرية فتحققها تابعة لفعلية الاجتهاد أو التقليد فحيث لا تقليد ولا اجتهاد، فلا صحة وعدم الصحة تكفى في الفساد، فلايقال أن الفساد أيضاً كالصحة في أن الواقعي منه ملغي في الظاهري تابع لفعلية الاجتهاد أو التقليد والمفروض الانتفاء لان مجرد عدم ثبوت الاثر للمعاملة كاف في الفساد، وليس الفساد بحكم نفس الجاهل حتى يقال ان الصحة كما يحتاج الى الاجتهاد والتقليد، فكذلك الفساد بل المراد أن هذه المعاملة الخالية من التقليد اذا عرضت على المجتهد فحيث لايجدها مؤثرة الوقوع به لما فرض من تبعية تاثيرها لفعلية الاجتهاد أو التقليد يحكم بكونها غير مؤثرة، و هو معنى الفساد، لكن هذا القول غير خفى فساده لمنع ما ذكره من الغاء الواقع بالنسبة الى الجاهل لان الجاهل تفصيلا العالم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات يجب عليه امتثال تلك الاحكام فعلا وتركا

خصوصاً مثل اكل مال الغير الذي يعلم تفصيلا بحرمته فاذا وقع معاملة و لم يقصر في معرفة حكمها تقليدا أو اجتهاد احل له أكل كل ما ينتقل اليه بتلك المعاملة و أن كان في الواقع مال الغير، واما اذا وقع معاملة من دون اجتهاد أو تقليد، فاتفق مخالفته للواقع عوقب على أكل مال الغير عصياناً للمحرمات الواقعية أما أذا أتفق موافقته للواقع فلا وجه لعقابه لما عرفت من عدم وجوب التقليد الا مقدمة، فيسقط وجوبها عند تحقق ذي المقدمة بدونها ثم اذا رجع الفاعل الى المجتهد افتاه بصحة تلك المعاملة و كونه سبباً واقعياً حل له ترتب الاثر عليها بعد ذلك، وان لم يكن كذلك في الواقع نعم على تقدير مخالفة الفتوى للواقع يعاقب على اعماله السابقة الواقعة عن تقصير وقد زعم المعاصر المتقدم أن فتوى المجتهد بصحة تلك المعاملة نظير الاجازة في الفضولي فقال أن كونه مثلها يحتاج الى دليل ومنشأ هذا التوهم ما زعمه من نفي الصحة عنها حين الوقوع لخلوها عن الاقتران بالتقليد أو الاجتهاد و أن كان في الواقع صحيحاً، وقد عرفت فساده و أن الاجتهاد و التقليد طريقان مجعولان شرعاً لاحراز الواقع فكلما ثبت صحة وقوع عمل طبق الواقع باحد الطرفين يترتب عليه آثاره من حين الوقوع كما لو ثبت صحته بالطريق الغير الجعلي وهو العلم بالواقع، وأما الكلام في المقلد بالكسر فاعلم أنه لا أشكال في أنه يجوز التقليد للعامي الصرف و كذا العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد و هو موضع وفاق منا و هل يجوز لمن له ملكة الاجتهاد، التقليد فيما لم يجتهد فيه فعلا ام يتعين عليه الاجتهاد ؟ قولان المعروف عندنا العدم بل لم ينقل الجواز عن أحد منا و أنما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم في الاطلاق والتفصيلات المختلفة نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا في مناهله و عمدة ادلة القائلين بالمنع الاصل بتقريرات وعموم الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الاحكام خرج

منها القاصر عن ذلك وعمدة ادلة الجواز استصحاب جواز التقليد وعموم ادلة السؤال عن أهل الذكر ولا يرد عليها أقتضائهما الوجوب المنفي في حقه اذ جواز الاجتهاد لا ينافي وجوب التقليد مالم يجتهد لدخوله في عنوان الجاهل، وربما ايّد لذلك ـ بل أستدله عليه ـ باستمرار السيرة من زمن الائمة عليهم السلام الى مابعده على الرجوع الى فتاوي الغير مع التمكن من الاجتهاد لرفع الحرج على المجتهد لو التزم بوجوب تحصيل جميع مسائل اعماله بمجرد وجود الملكة فيه .

ويرد على الاستصحاب ان صحة التقليد انما كان لموضوع القاصر عن الاستنباط ولاأقل من الشك في ذلك وقد بينا ان في مثل هذه المواضع لايجري الاستصحاب عندنا نعم ظاهر المشهور اجرائه في أمثال المقام ، والجواب عنه حينئذ ان عمومات وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة الحاكمة على الاستصحاب .

فان قيل ان العمومات تحكم على الاستصحاب اذا كان خروج العامي عنها من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز اذ حينئذ يبقى غيره أما لوخرج بالشرع ، ولانعلم ان حكم المخصص عليه باق الى أن يصير عالماً بالفعل، أو الى أن يصير عالماً بالقوة فمقتضى استصحاب حكم المخصص بقائه وليس هذا من قبيل استصحاب حكم المخصص في زمن الشك في بقائه كما قرر في محله.

قلت هذا حسن لوكان الشك في الحكم من جهة الزمان أومن جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص فنقول في المقامين الاصل بقاء حكم المخصص أما لوكان الشك في شمول العام لعنوان مقابل لعنوان المخرج الا انه قد يكون مسبوقاً به فان المرجع هنا اصالة العموم ، فان العالم المتمكن من الاجتهاد الفعلي هنا عنوان مقابل العامي قد يكون مسبوقاً به وقد لا يكون

كما فيمن بلغ الحلم عالماً متمكناً من الاجتهاد فانمرجع الشك هنا الى وحدة المخرج ، وتعدده لا الى بقاء الحكم فى الزمان اللاحق للمخرج وعدمه فافهم واغتنم ، وأما عدم وجوب السؤال ووجوب قبول انذار المنذرين فانالمأمور بسؤال أهل الذكر غير أهل الذكر والمراد به على تقدير كونه أهل العلمهم المتمكنون من تحصيل العلم بمجرد المراجعة الى الكتاب والسنة لا العلماء بالفعل ، وحينئذ فالمأمور بالسؤال من لم يتمكن من تحصيل العلم بمراجعة الادلة فيختص بالعاجزعن الاجتهاد وقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون [1] لا تدل على ارادة أهل العلم الفعلى مضافاً الى تفسير أهل الذكر بالائمة عليهم السلام [2] فدلت على وجوب رجوع كل أحد الى الائمة عليهم السلام وأقوالهم خرج منه العاجز عن ذلك وهو العامى فالاية من أدلة المنع لا الجواز وأما آية النفر فان قلنا [3] بدلالتها على وجوب قبول خبر الواحد ، فهى أيضاً من أدلة المنع لا الجواز كما لايخفى ، وان قلنا بعمومها للخبر والفتوى فنقول ليس فى الاية تعرض لتفصيل من يجب انذاره بالافتاء ومن يجب انذاره بالاخبار و اطلاقها مسوق لبيان حكم آخر وهو وجوب الانذار عليهم ووجوب الحذر على المنذرين وأما وظيفة المنذرين فى الحذر وان حذر بعضهم بالاخبار وبعضهم بالفتاوى فليست الاية مسوقة له ، وان قلنا باختصاصها بالفتوى ، فنقول ان الظاهر من جعل الانذار بالفتوى غاية للتفقه أو النفرعجز المنذرين عن التفقه ولوبالرجوع الى أخبار المنذرين فيختص بالعاجز عن الاجتهاد اللهم الا أن يقول حصول الغاية بالافتاء مبنى على عجز أغلب القوم عن الاجتهاد ولكن لايجوز أن يختص

---

(١) الانبياء/٧ .

(٢) لاحظ اصول الكافى ج١ ص ١٢٠ الى ٢١٢ .

(٣) التوبة/١٢٢ .

القوم بالعاجزين لاجل هذه الغلبة لان العام الاصولى لايحمل على بعض أفراده بمجرد الغلبة مع ماتقدم منا فى مسئلة حجية خبر الواحد من عدم دلالة الاية على حجية الانذار الذي لايفيد العلم للمنذرين سواء كان بطريق الاخبار أم بطريق الافتاء وذلك للاخبار المعتبرة المستفيضة التى وقع الاستشهاد فيها بالاية على وجوب تحصيل المعرفة بامام الزمان عليه السلام لمن بعد عن بلد الامام فراجع ماذكرنا هناك [1] أو باب مايجب على الناس عند مضى الامام من اصول الكافي [2].

وأما قوله عجل الله فرجه وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم [3]، فالجواب انا نقول ان المجتهد من الرواة فهو مأمور بالرجوع لا بالرجوع الى غيره هذا اذا قلنا ان المرجع الى فتاويهم وان اريد الرجوع الى روايتهم كان دليلا على المنع لا الجواز ويجب على كل أحد حينئذ العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك .

وأما ماذكره من الاستدلال بالسيرة، وان العلماء لايزالون يتركون الاجتهاد فيما يحتاجون الى المسائل ولذا يختارون الاسفار المباحة الراجحة مع العلم بعدم اجتهادهم فعلا فيما يحتاجون اليه .

فالجواب عن ذلك منع ذلك الامع سلوك طريق الاحتياط وأما لزوم الحرج عليهم بالتزامهم بالاجتهاد أو الاحتياط ، فهو ممنوع لان الواجب الاجتهاد في المسائل المحتاج اليها غالباً تدريجاً الاهم فالاهم نظير ما يجب على المقلد التقليد فيه .

---

(١) لاحظ الرسائل مبحث حجية خبر الواحد .

(٢) ج١ ص٣٧٨ الى ٣٨٠ .

(٣) وسائل الشيعة الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث : ٩

وأما المسائل التي يتفق أحياناً فأما أن يحتاط فيه وان قام دليل على عدم وجوب الاحتياط قلد فيه اذا لم يتيسر له الاجتهاد لاشتغاله بالاجتهاد في الاهم منه ، أو بشغل آخر أهم منه وكذلك اذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسئلة لعدم الاسباب أو لوجود مانع .

ثم ان المجتهد فعلا لايجوز لـه التقليد اجماعاً ولافرق ظاهراً بين مـن استنبط الحكم الواقعي بالعلـم أو الظن وبين من توقف في المسئلة لتعارض الادلة أوعدمها فان وظيفته الرجوع الى الاصول لا التقليد لعدم جريان أدلـة التقليد لان ظاهرها الجاهل الغير المتمكن من الرجوع الى الادلة لا من يراجع ولم يجد دليلا واعتقد عدمه بخطأ من يدعي الدليل ومثله القول في الرجوع الى الشاهد وأهل الخبرة فانه لايرجع اليهما مع العلم بخطائهما في توهم ما لايصلح الاستناد اليه ، لكن هذا يتم لـو أطلع على خطاء ذلك المجتهد دون من احتمل استناده الـى مستند صحيح لم يطلع هـذا المتوقف عليه فالاحسن الرجوع الى الاجماع وسيرة المجتهدين .

وأما الكلام في المقلد بالفتح ، فنقول انه يعتبر فيه أي : في تحقيق عنوانه بعد تحقيق عنوان المجتهد فيه ضرورة تأخر عنوانه عن عنوان المجتهد امور: البلوغ ، والعقل ، والايمان ولااشكال في اعتبار هذه الثلاثة والظاهر ان الاجتهاد في حال الصغر، أوعدم الايمان ، وكذا الافتاء حالهما لايضر اذا كان في زمان العمل بالغاً مؤمناً ولااشكال أيضاً في كون العدالـة شرطاً وانما الاشكال في ان المشروط بها هي قبول أخباره بفتواه أو جواز العمل بفتواه وتظهر الثمرة فيما لوعلم صدقه بأخباره بفتواه ، وأخبر بها حال عدالته، وعلم فتواه من غير جهة أخباره وظاهر تمسك بعضهم في اعتبارها بوجوب التثبت بخبر الفاسق وبعدم كونه أميناً وبعدم قبول شهادته المستلزم لقبوله بطريق اولى ، هـو الاول لكن

ظاهر معاقد اجماعاتهم في عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع هي المنع عن العمل بقوله وان علم بفتواه من خبره ، أو الخارج ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد في قولهم لابد في صحة استفتاء العالم من اجتهاده وورعه .

ويدل عليه مضافاً الى ظاهر الاجماعات المنقولة ماتقدم في التوقيع من قوله عجل الله فرجه فانهم حجتي عليكم [1] فان الحجية المطلقة في الفتوى والرواية لاتكون الا مع العدالة فالمراد بالرواة عدولهم فينحصر الحجية في العدول لان أمره عليه السلام بالرجوع الى العدول في مقام السؤال عن المرجع يدل على الحصر كما لايخفى الا أن يقال لانسلم وجود الدليل على تقييد الرواة بالعدول في الرواية اذ يحتمل أن يكتفي بالظن بالصدق مع كونه امامياً ، فيكون الحجة قول الامامي المظنون الصدق في الرواية والفتوى فلايدل على اعتبار العدالة فضلا عن كونها معتبرة في العمل .

وربما يستدل على اعتبار العدالة في العمل بقوله عليه السلام وأما من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه[2] لكن بملاحظة صدر الخبر وذيله يعلم ان المراد اعتبار العدالة من جهة الامن من الكذب في الرواية والافتاء بغير ماأنزل الله تعمداً .

ومن جملة الشرائط حياة المجتهد فلايجوز تقليد الميت على المعروف بين أصحابنا بل في كلام جماعة دعوى الاتفاق أو الاجماع عليه، ففي القواعد الملية في شرح الجعفرية حكاية الاجماع عن المحقق الثاني وغيره على ذلك بعد أن استظهر بنفسه الاتفاق على ذلك أيضاً وعن مسالك دعوى تصريح الاصحاب باشتراط الحياة في العمل بقول المجتهد وعن الرسالة التي صنفها في هذه

---

(١) راجع ص٥٦ .

(٢) وسائل الشيعة الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي الحديث : ٢٠ .

المسئلة دعوى قطع الاصحاب على انه لايجوز النقل عن الميت وادقوله يبطل بموته .

وعن الوحيد البهبهاني قده في بعض كلامه « انه أجمع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات لاحجية في قوله » ، وفي المعالم العمل بفتاوي الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق أصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي » ، وفي رسالة ابن أبي جمهور الاحسائي ما يظهر منه دعوى اجماع الامامية على انه لاقول للميت ، وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين دعوى تحقق الاجماع على ذلك الى غير ذلك مما ربما يطلع عليه المتتبع .

وقد بلغ اشتهار هذا القول الى ان شاع بين العوام ان قول الميت كالميت وهذه الاتفاقات المنقولة كافية في المطلب بعد اعتضادها بالشهرة العظيمة بين الاصحاب حتى أن الشهيد أنكر من ادعى وجود القائل به ، فقال: ان بيد أهل العصر فتوى مدونة على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتأخرين يقتضي جواز ذلك ثم أخذ في تزييف ذلك بعد القدح فيها بمخالفتها لفتوى المعروفين من أرباب الكتب والتصانيف من الامامية بوجوه :

منها انها غير مصححة السند ولامتصلة بالنسبة الى من نمى اليه .

ومنها انها مشتملة على جواز الحكم والفضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد مع ان الاجماع واقع على بطلان ذلك، ذلك منقول ومصرح، فيكفى بها عاراً ومنقصة انتهى موضع الحاجة .

ويدل على المنع مضافاً الى ماذكر اصالة عدم الحجية لعدم شمول ما دل على جواز التقليد والرجوع الى العلماء لما نحن فيه أما الاجماع فواضح الاختصاص ونحوه آية السؤال والنفر [1] فان الموجود فيهما الامر بالرجوع

---

(١) الانبياء/٧ والتوبة/١٢٢ .

الى العلماء عموماً وخصوصاً .

وأما العقل فهو لايدل على جواز التقليد الا بعد ثبوت انسداد باب العلم والظن الخاص للمقلد والمفروض قيام الادلة الثلثة على اعتبار قول المجتهد الحى فلا يجوز التعدي منه الى ما لم يعم عليه دليل الا بعد عدم كفاية الظن الخاص والمفروض تمكن المقلد من الحى .

وربمايتمسك للمنع بوجوه اخرضعيفة لاتنهض للدلالة عليه مطلقاً أومالم يرجع الى الاصل المتقدم مثل ان المناط في العمل ظن المجتهد الذي ينعدم بموته ومثل ان الميت لاعبرة بمخالفته بتحقق الاجماع .

ثم ان بعض المتأخرين من المحدثين والمجتهدين مال الى تقوية خلاف ماعليه المشهور من جواز تقليد الميت وبما يستظهرمن كلام الصدوق رض في ديباجة الفقية بل ومن الكليني قده في ديباجةالكافي ومن العلامة في بعض كلماته على ماحكاه ولده عنه وكل ذلك ضعيف دلالة وسنداً .

وربما استدلعليه بعض من انتصره بوجوه أقواها وجوه :

أحدها الاستصحاب لان المجتهد في حال حياته كان جائز التقليد ولادليل على ارتفاع الجواز بالموت فيستصحب .

الثاني انعمدة أدلةالتقليددليل الانسدادحيث ان باب العلم بالواقع منسد وليس للمقلد أقرب الى الواقع أمارة أقرب من قول المجتهد ومن المعلوم انلافرق في القرب الى الواقع بين الحي والميت ولافرق في مقتضاها بين قول الحي والميت .

وتوهم وجوب الانتصار في مقتضى دليل الانسداد على القدر المتيقن وهو قول الحي، مدفوع في محله بأن دليل الانسداد ليس كاشفاً عن حكم الشرع بالعمل بالظن النوعي للمقلد حتى تكون القضية مهملة يجب الاقتصار فيها

على المتيقن وانماهوحاكم ومنشأ للحكم بتعين الاطاعة الظنية بعدعدم وجوب الاطاعة العلمية للتعذر أوالتعسر ولااهمال ولااجمال فى حكم العقل حتى يؤخذ المتيقن ويترك المشكوك وتمام الكلام فى محله .

الثالث اطلاق بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام في التوقيع المروى في الاحتجاج والغيبة واكمال الدين من قوله عجل الله فرجه وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله[1] فان صدره وان كان ظاهراً بل صريحا في كون المرجع حياً الاان التعليل بكونهم حجة على الناس يقتضى عدم الفرق بين حالتي حيوتهم وموتهم .

ويرد على الاستصحاب مامر مرارا من عدم جريانه فيمايحتمل مدخلية وصف في عنوان الحكم كالحيوة فيما نحن فيه مع انه يجب رفع اليد عنه على تقدير الجريان للحكايات المتقدمة للاجماع والاتفاق المعتضدة بالشهرة العظيمة حتى انه لم يوجد مخالف معروف الى زمان بعض المتأخرين .

وعلى دليل الانسداد انه لايجرى فيما اذا لم يكن لمكانته طريق خاص منصوص من الشارع ، والتقليد طريق خاص ورد التعبد به بالاجماع ، وسيرة المسلمين ، والاخبار المتواترة الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء في الجملة وحينئذ فلما لم يعلم ان الطريق الخاص تقليد المجتهد مطلقا أوخصوص الحي وجب الاخذ بالمتيقن وهوالحي .

ونظير هذا اذا قام الدليل الخاص على حجية خبر الواحد بالخصوص في الجملة وكان هناك قدر متيقن كاف في معظم الاخبار عنه وجب الاخذ به ولم يصر الى حجية مطلق الظن ، وعلى الروايات ان الظاهر من موردها على تقدير دلالتها على التقليد هو الرجوع الى الحي وان لم تدل على اعتبار

---

(١) راجع ص٥٨ .

الحيوة بل يمكن ان يستدل من الحصر المستفاد من مقام تحديد المرجع على عدم جواز الرجوع الى غير الحي فافهم .

وينبغي التنبيه على أمرين :

الاول : انـه لافرق في ظاهر كلمات الاكثر ومعاقد اجماعاتهم وموارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت بين تقليده ابتداء والبقاء على تقليده لان لفظ التقليـد سواء جعلناه بمعنى العمل بقول الغير أوالاخذ والالتزام بـه ليس من الامور التي ينعدم بمجرد حدوثـه كالمتكلم مثلا بل قابل للاستمرار فلفظه يصدق على وجوده الاولي المعبر عنـه بالحدوث والثانوي المعبر عنه بالبقاء هذا ماكان من فتاويهم وموارد اتفاقهم مشتملا على لفظ التقليد .

ومنه يظهر وجه الاطلاق فيما اشتمل منها على لفظ العمل بقول الميت أو الاخذ به، وأما باقي موارد اتفاقاتهم واستدلالاتهم فدلالته على الشمول للبقاء أوضح مثل استدلالهم على المنع بان مناط المقلد هو ظن المجتهد وهويزول بزواله فان هذا الاستدلال وان فرض فساده الا انـه يكشف عن عموم المنع في موارد الاستدلال للبقاء أيضاً ونحوه استدلالهم بانعقاد الاجماع على انبعد موته لايعبأ بـه .

ومثل ماتقدم من الوحيد البهبهاني (قده) من دعـوى اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلاحجة في قوله وحكايـة بعض المعاصرين عن شيخـه الاحسائي اجماع الامامية على انه لا قول للميت وكذا ما اشتهر بين الخواص والعوام من ان قول الميت كالميت وتأويل كل ذلك بمابرجع الى ابتداء التقليد من دون دليل عارف يوجب فتح باب التأويل وردّ الاستدلال بالظاهر في كل كلام .

ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتمسك للجواز بالاستصحاب مع انك قد

عرفت الكلام على مثله في التقليد الابتدائي مع ان الاستصحاب يوجب جواز الابتداء أيضاً ودعوى خروجه بالاجماع، شطط لان الاجماع ان استفيد من الفتاوى فقد عرفت ظاهر كلماتهم في فتاويهم وموارد اجماعاتهم واستدلالاتهم وان اخذ من غيرذلك فلايعبأ بدعوى من يدعي الاجماع مع مخالفته لظواهر ماذكرنا من الاصحاب ، وربما يتمسك بالسيرة المستمرة من زمان أصحاب الائمة عليهم السلام فانا لم نسمع بمن اعتبر أمر الناس بالعدول بعد موت قائله ولا أحد أعدل كذلك مع توفر دواعي نقله .

وفيه ان فتاوى أصحاب الائمة عليهم السلام على ضروب أحدهما مايعلم كونه مأخوذاً من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ كمايؤخذ الرّواية ويصنع كما يصنع كماحكى غير واحد مثل ذلك في فتاوى علي ابن بابويه (ره) وكذلك في فتاوى الشيخ (قده) حيث ذكروا ان من تأخر عنه من العلماء مقلدون له فان المراد بالتقليد في ذلك نظير قوله عليه السلام فللعوام ان يقلدوه[1] مع انه في مقام تجويز أخذ الخبر والحكاية عن العلماء .

ومنها ماكان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له وعدم صدوره تقية لحسن ظنّه بمن اخذ منه فيحصل الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شيء آخر وكأن من اوجب الاجتهاد عينا لاحظ ذلك ولاحظ سهولة تحصيل الاجماع في الاجماعيات .

ومنها مايفيد القطع للسامع خصوصاً اذا كان ممن لايلتفت الى الاحتمالات كالعوام والنسوان .

ومنها مايكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن أيضاً بمطابقته للواقع .

---

(١) راجع ص٥٨ .

ولايخفى ان دعوى السيرة في الثلثة الاولى لاتنفع وفي الرابع ممنوعة جدا رأما دعوى حكم العادة بانه لولم يجز البقاء لوصل المنع مع توفر الدواعي ، فيردها ان ما وصل من المنع عن تقليد الميت من الاجماعات والفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعي كاف في المنع عن البقاء .

وربما يستدل على البقاء بمايفهم من امثال قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فيها فارجعوا الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة لله عليكم [1] حيث ان ظاهر الرجوع في الوقايع كفايته لجميع افراد تلك الواقعة حتى المتجددة منها بعد موت المرجع .

وفيه بعد الاغضاء عن دعوى اختصاص الخبر باخذ الروايات ليستدل بها على الوقايع على ماهو شان صاحب التوقيع وهو اسحاق بن يعقوب عن دعوى ظهوره في المرافعات لانها التي ترجع فيها بعينها الى العلماء دون الحوادث الواقعة التي هي فرد من المسائل الكلية فيكون الرجوع في عنوانها دون شخصها ويشهد لماذكرنا ان وجوب رجوع العامي المفتي ورجوع العالم الى رواياتهم عليهم السلام ليس مما يشكل على مثل اسحق بن يعقوب الذي يروى عنه مثل الكليني ( رض ) فانه ذكر اني [2] سئلت العمري ان يوصل الى كتابا فيه مسائل قداشكلت على على ان الحجة في كلام الامام عليه السلام انما وقع محمولا على شخص الراوي للحديث الذي هو عبارة عن انسان وبقاء حجيته بعد موته لايكون الا بالاستصحاب الذي قد عرفت حاله نعم لو حمل الحجة على قول الراوي لم يحتج بقائها بعد الموت الى الاستصحاب لكن لو بنى على تقدير القول كان تقدير الرواية انسب.

---

(١) راجع ص٥٦

(٢) وسائل الشيعة الباب ١١ من ابواب صفات القاضى الحديث : ٩

ثم ان القائلين بالجواز بين مانع عن العدول عنه الى الحى مستنداً الى وجوب البقاء بناء على حرمة العدول عن التقليد كما سيجيء وبين مجوز له ولعل وجهه دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء لكنه ظاهر المنافاة لتمسك هذا القائل في اثبات الجواز بالاستصحاب لان المستصحب وجوب البقاء في حال الحيوة . وهو مفروض الانتفاء حال الموت ، وبقاء اصل الجواز في ضمن الوجوب العيني بعد ارتفاعه ، غير معقول اللهم الا ان يقول ان الموجود في السابق شيئان .

احدهما وجوب العمل عينا بفتوى من قلده مالم يختر غيره .

الثاني : انه لايصح له اختيار الغير بمعنى عدم ترتب اثر عليه و كونه لغوا غيره مفيد لجواز العمل على طبق المعدول اليه والامر الاول ثابت سواء قلنا بجواز العدول ام لا فيستصحب.

والثاني : مبنى على جواز العدول عن الميت الى الحى والمفروض جوازه وتوضيحه انا نفرض زيداً وعمرواً مجتهدين وجاز لبكر تقليد كل واحد منهما فاذا قلد احدهما تعين عليه العمل على طبقة مادام باقياً على تقليد المختار وهذا وجوب عيني وان قلنا بجواز العدول كما ان تعين الصلوة التام مادام حاضراً لاينافي جواز السفر ثم ان مقتضى الاستصحاب جواز العدول عنه واختيار غيره لان ذلك كان له قبل اختيار مااختاره لكن دل الدليل على عدم جواز العدول عن الحي الى الحي وعلى جواز الرجوع عن الميت فاستصحاب الوجوب العيني الثابت مادام باقياً لاينافيه جواز العدول .

نعم لو فرض ان المستصحب وجوب البقاء على تقليد هذا الذي مات لم يعقل الجمع بين هذا الاستصحاب وبالاجماع على جواز العدول وعدم وجوب البقاء نظير ذلك مااذا ثبت افادة عقد لانتقال العوضين الى المتعاقدين وثبت

وجوب البقاء على هذا وعدم جواز فسخه ثم ثبت الاجماع جواز الفسخ وشك في بقاء تاثير الانتقال منه فنستصحبه نعم لو كان الدليل على الصحة هو مادل على اللزوم لم يمكن معنى لارتفاع الملزوم وبقاء مااستكشف عنه .

وينبغي التبينه على امور:

**الاول:** لو قلد المجتهد الحي في مسئلة وجوب الرجوع فمات فرجع الى من يفتيه بوجوب البقاء لم تشمل فتواه تلك المسئلة للزوم التناقض واما لو رجع في المسائل عن مجتهده الذي مات بفتوى الحي ثم مات ذلك المفتي فيرجع الى ثالث افتاه بوجوب البقاء على كل ما قلد فيه فهل يبقى على الاول اوعلى الثاني؟ وجهان اقويهما الثاني لان تقليد الثاني ورجوعه عن الاول بالنسبة الى المسائل ، التي رجع فيها في حال الحيوة الثاني وقع صحيحاً وان لم يخير له البقاء على مسئلة الرجوع بالنسبة الى مابعد موته فلا ينافي ماذكرناه من عدم شمول حكم الحي بالبقاء لمسئلة وجوب الرجوع التي قلدفيها من مات وربما قيل بالاول ولعله لان التقليد الثاني في المسائل المعدول عنها انما هو تقليد في وجوب الرجوع فاذا كان الافتاء بالبقاء لايشمل فلايشمل ما يترتب عليه والمسئلة محل اشكال .

**الثاني** لو قلنا في صورة رجوع المجتهد عن فتوبه بانه يجب عليه وعلى مقلديه رفع اليد عن اثار المعاملات التي وقعت على طبق الحكم المرجوع عنه كرفع اليد عن الزوجية والملك اللذين اخذهمابالعقد السابق، فهل يجب عليه ذلك ايضاً فيما رجع وجوباً اوجوازا عن الميت الى الحي المخالف له في صحة تلك المعاملة الواقعة وجهان فلو قلنا بوجوب رفع اليد عن اثار ماوقع عليه بالتقليد السابق قوى في الفرع السابق وجوب رفع اليد عن التقليد الثاني المترتب على فتوى الثاني بوجوب الرجوع فافهم .

**الثالث:** لو قلد في جواز الرجوع عن مجتهد الى اخر ثم مات فرجع

الى من اوجب البقاء فهل يجوز الرجوع عن الميت بناء على تقليده في مسئلة الرجوع ام لا؟ صرح بعض بالاول ويحتمل قوياً الثاني لان معنى الفتوى بوجوب البقاء حرمة العدول فلا يشمل جواز العدول كما ذكرناه في مسئلة الرجوع.

الرابع لو قلد من يرى ان التقليد هو العمل لامجرد الاخذ لاجله فاخذ ولم يعمل وعمل في مسئلة الاخذ كان عدل عن بعض ما اخذه ولم يعمل بحكم مجتهده بانه ليس تقليداً ثم مات مجتهده فيرجع الى من يرى وجوب البقاء على التقليد بمعنى الاخذ للعمل وان لم يعمل فهل يجب بقائه على ما اخذ ولم يعمل لانه تقليد عند هذا الحي فيجب البقاء عليه ام لا؟ لانه قلد تقليداً صحيحاً اتفاقياً في ان هذا ليس بتقليد يجب البقاء عليه وجهان وكذا الوجهان لو انعكس الامر بان قلد من يرى ان التقليد هو الاخذ لاجل العمل وعمل ذلك بمعنى انه اتفق له العدول عن بعض مأخوذاته فاستفتى المجتهد في ذلك فافتاه بحرمة العدول فرجع الى من عدل عنه فمات فرجع الى من يوجب البقاء على التقليد مع كون التقليد عنده هو العمل لامجرد الاخذ .

الخامس لو قلد مجتهداً في صغره وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه فبلغ فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء؟ وجهان بل قولان من عموم وجوب البقاء على التقليد الصحيح ومن ان حرمة العدول لم يثبت في تقليد الصغير فاستصحاب التخيير في حقه باق .

السادس لو قلنا بوجوب البقاء وحرمة العدول عن تقليد الميت فهل يعم ذلك ما اذا كان الحي المرجوع اليه افضل من الميت ام لا؟ قيل بالاول وهو حسن لو قلد في جواز تقليد غير الاعلم مجتهد اعلم في حال حيوة مجتهده او بعد مماته او قلد في عدم جواز العدول ولو من غير الاعلم اما لو قلد في وجوب تقليد الاعلم ولو بالعدول عن غيره اليه لكن في حال الحيوة لم يكن اعلم ممن

قلده ثم حدث بعد موته وهواعلم منه ولم يكن وجه لوجوب البقاء على تقليد الميت المفضول .

السابع لوقلنا بجواز العدول وكان الرجوع الى مجتهد آخر واخذ واجباته المضيقة عنه متعذراً اومتعسراً فهل يجوز البقاء حينئذ اوحكمه حكم من تعذر عليه التقليد ؟ وجهان والاحتياط لايخفى .

الثامن انحكم صيرورة المجتهد فاسقاً اوكافراً اومجنوناً اوعامياً حكم موته فى وجوب العدول عنه كما صرح به المحقق الثاني قده في حاشية الشرائع حيث قال : ولو عرض للفقيه والعياذ بالله فسق وجنون اوطعن في السن كثيراً بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك يبطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضى الاستناد اليه حينئذ وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى .

ويمكن الاستدلال له باطلاق معاقد الاجماعات في اعتبار العلم والعدالة عند العمل من غير فرق بين الابتداء والاستدامة والمحكى عن غير واحد من المعاصرين البقاء في ذلك كله .

ويدل عليه مضافاً الى ذلك والى ظهور الاجماع المركب بل البسيط ماروى عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي قاسم بن روح انه سئل عن كتب ابن ابى الغذافر بعد ماخرجت اللعنة في حقه فقال الشيخ اقول فيها ماقاله العسكري عليه السلام حيث سئل عن كتب بنى فضال فقيل له مانصنع بكتبه وبيوتنا منها ملأ فقال عليه السلام خذوا ماروووا وذروا مارأوا[1] فان امر الشيخ (رض) بترك راى ابن ابى الغذافر يشمل الفتوى الماخوذة منه المعمولة عليها حال استقامته وحجية قول الشيخ المشار اليه يعلم بالتتبع في احواله وفيما ورد في حقه .

---

(١) معجم رجال الحديث ج ١٧ ص٥٤ ـ ٥٥

التاسع : لولم يتمكن من تقليد مجتهد حي فهل يجوز له تقليد الميت أو يجب عليه الاحتياط أو يجب عليه الاخذ بالظنون المعتمد بها لو تمكن منها مثل العمل على فتوى المشهور و ما ادعى فيه الاجماع وما أشبه ذلك ؟ وجوه من اطلاق بعض أدلة التقليد كمعاقد الاجماعات المجوزة له فيقتصر في تقييدها بالحي على صورة التمكن التي هي معقد الادلة المتقدمة .

ومن ان الرجوع الى الظن الذي لم يقم عليه دليل بالخصوص انما يصار اليه بعد بطلان الاحتياط وهو في حق غيره ثابت خصوصاً اذا كانت المسئلة من المسائل التي فرض الحاجة اليها مع عدم التمكن من المسائل التي فرض الحاجة اليها مع عدم التمكن من الرجوع الى الحي فيها مما لايلزم من الاحتياط فيها حرج ، ومن ان وجوب الاحتياط وتقديمه على العمل بالظنون المطلقة غير معروف ولذا اتفقوا ظاهراً على ان المرجع بعد فقد الظنون الخاصة هو الظن المطلق كما تقدم في مسئلة حجية الظن وفتاوي المسئلة بعدم محل اشكال والاحتياط غير خفي بل هو قوي مع قلة موارده وكون المورد مورد وجوب الاحتياط.

العاشر: لو قلنا بوجوب الرجوع الى المجتهد الفاقد للشرائط بعد تعذر المجتهد الجامع لها ودار الامر بين فاقدي بعض الشرائط كغير البالغ مع المخالف والفاسق أو الميت ففي تقديم بعضهم على بعض اشكال ، وينبغي الجزم بتقديم غير المخالف عليه لاطلاق مادل على المنع من الرجوع اليهم مثل قوله عليه السلام لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا [1].

وما تقدم من قول العسكري عليه السلام في بني فضال فقال وذروا ما رأوا [2] الى غير ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤٢ .

(٢) راجع ص٦٨ .

وأما ماورد من الأمر بمخالفة العامة في الفتاوي والروايات فهي مسوقة لبيان كون فتاويهم و رواياتهم مخالفاً للحق وليس الكلام في ذلك اذ الكلام فيمن علم موافقة فتواه واجتهاده لفتاوي الخاصة واجتهاداتهم لكونه منهم حين الاستنباط ثم رجع عن الحق .

بقى الكلام في دوران الامر بين الصغير والفاسق والميت ولايبعد ترجيح غير الفاسق عليه لالعدم الامن من كذبه لما عرفت من اعتبار العدالة في العمل وان فرض القطع بصدقه في فتواه بل لعلو منصب الافتاء وعدم كون الفاسق لائقاً به ولان العمل بقوله ركون الى الظالم منهي عنه وفي ترجيح غير البالغ على الميت ومن صار عاصياً والعكس وجهان ولايبعد الاول بناء على مااستدلوا به من ان مناط التقليد هو الظن القائم بنفس المجتهد الذي ينتفي بالموت لكن المنتفى في الصغير هو وصفه ، وهو كون الظن قائماً ببالغ فالامر حينئذ يدور بين فوات الموصوف والصفة وارتكاب الثاني أولى .

ثم هل تمضي تصرفات المجتهد ممايتعلق بالمنصب كالحكومات وغيرها بعد الموت مطلقاً أو لا مطلقاً أو يفصل بين ماكان من قبيل الوكالة كوكيله في بيع مال الصغير فتبطل وغيره فلاوجوه؟ أوجهها الاخير فيما يرجع من تصرفاته الى فعل الله تعالى كحكمه وسائر تصرفاته المنصبية يمضي .

وأما ما الى فعله كوكالته واستنابته وقيمومته وتوليته فلا بمعنى عدم بقاء النيابة بعد الموت لا عدم مضى ما مضى من تصرفات النواب لرجوعه الى تصرفات الراجع الى فعله أيضاً شروط المقلد بالفتح فلوكان متحداً فهو غير المتعين وان كان متعدد فان تساووا واتفقوا في الفتوى جاز العمل بجنس الجميع وبكل واحد.

معين لأبواحد لابعينه ولابالمجموع بحيث يلاحظ في كل واحدانضمام الاخر فان قلد على أحد الوجهين لزمه ذلك ما دام أحدهم على صفة صحة التقليد له في تلك الفتوى ولايبعد ذلك فيما لو قلد المجموع .

وبالجملة فالظاهر ان حال الفتوائين المتفقين حال الامارتين المتعاضدين والاحوط تعيين المجتهد في جميع الصور ، وان اختلفوا في الفتوى كان مخيراً بينهماوان كان أحدهما أعلم، فان اختلفوا في الفتوى تعين العمل بقول الاعلم على المشهور بل لم يحكى الخلاف فيه عن معروف وان تأمل فيه أو في دليله بعض المعاصرين وقد اعترف الشهيد الثاني قده في منية المريد بأنه لايعلم في ذلك خلافاً ونحوه وغيره بل صرح المحقق الثاني قده في مسئلة تقليد الميت بالاجماع على تعين تقليد الاعلم ومثله المعتضد بالشهرة المحققة ينبغي أن يكون هو الحجة بعد الاصل على ماسيأتي توضيحه .

ويدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة[1] ورواية داود بن الحصين [2] ورواية موسى بن أكيل [3] مضافاً الى بناء العقلاء على ترجيح الاعلم من أهل الخبرة في كل مقام من المقامات الشرعية والعرفية فلاحظ .

وقد يورد على الاصل بأنه ان اريد اصالة عدم برائة الذمة وبقاء الاشتغال بدون تقليد الاعلم ، ففيه مع انه معارض بما سيجيء من تمسك المخالف بالاستصحاب منع جريانه بناءاً على ان المرجع في أمثال ذلك الى اصالة البرائة ، وان اريد اصالة عدم حجية قول غير الاعلم في مقابل الاعلم .

---

(١) وسائل الشيعة الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث : ١ .
(٢) نفس المصدر الباب ٩ الحديث : ٢٠ .
(٣) نفس المصدر الحديث : ٤٥ .

ففيه ان حجية قول غير الاعلم ثابتة بما ثبت من حجية قول المجتهد لو خلى وطبعه انما الكلام هنا في ترجيح معارضته عليه ، وهو فتوى الاعلم فمدعي حجية الاعلمية يحتاج الى البينة لان المرجعية كالحجية توقيفية يحتاج الى دلالة عقلية أو نقلية .

وعلى الشهرة والاجماع المحكي ان الاطلاع على فساد مدرك المشهور توجب الوهن فيها وسقوطها عن الحجية مع ان مدعي الاجماع قدادعاه على تقليد الاعلم والاورع ، والظاهر عدم الاجماع في الاورع ، وعلى المقبولة و أخواتها باختصاص موردها بالحكم فتعديتها الى الفتوى تحتاج الى تنقيح المناط ، اواجماع مركب وهما مفقودان مع ان المرجحات المذكورة فيها غيرمعمولة في تعارض الفتوى اجماعاً .

وأما بناء العقلاء فهومسلم فيما اذا كان من قبيل الامارات التي يؤخذ فيها عند التعارض باقويها وحيث كان التقليد عندهم من هذا القبيل كان عملهم فيه على الترجيح بالقوة وكونه كذلك عند الشك ممنوع بل الظاهر ان الرجوع الى أهل الخبرة عندالعرف من قبيل الامارات حيث يرجعون فيه عند التعارض الى الاعلم و عند الشارع من قبيل البينة التي هي من الاسباب ولا ترجع فيه عند التعارض الى الاقوى ، وحينئذ فالتقليد وان كان عند العقلاء من باب الامارات لانه من قبيل الرجوع الى أهل الخبرة الا انه لا يبعد أن يكون عند المشهور من باب البينة كالرجوع الى أهل الخبرة في الموضوعات .

والجواب أما عن الاصل الاول فبان المقام ليس مما اختلف فيه في الحكم بالتخيير عملا بالبرائة أو بالتعيين عملا بالاحتياط لان مرجع الشك في جواز العمل بفتوى المفضول الى الشك في انه تتحقق العبادة المطلوبة يقيناً اذا أخذ

فيها بقول المفضول نظيرماإذا علمنا يقيناً بوجوب عبادة مجملة ودار الامر في تعيينها بين الرجوع الى خصوص زيد وبين التخيير في الرجوع الى زيد أو عمرو ، لاالى الشك في مقدارمااشتغلت الذمة به من العبادة المطلوبة في الجملة نظيرماإذا علمنا بوجوب شيء في الجملة ودار الوجوب بين شيء مخصوص وبين أحد الشيئين منه ومن الاخر والمختلف فيه من حيث الحكم بالتخييرأو اليقين هوماكان من قبل الثاني دون الاول هذاكله لو أردنا اجراء الاصل من حيث الحكم التكليفي المتعلق بالتقليد من حيث كونه من باب المقدمة العلمية لامتثال الواجبات الواقعية والافلاشك في طريقية فتوى المفضول لاثبات الاحكام الشرعية مع مخالفتها لفتوى الفاضل ومجرد ثبوت حجيتها في نفسها لو خلت عن معارضة فتوى الفاضل لايجدي لان الحجية بذلك المعنى،وهو تعين العمل به قد ارتفعت قطعاً بسبب المعارضة وبقاء الجوازبعد ارتفاع الوجوب غيرمعقول فلايثبت جواز العمل الابدليل جديد من النقل والعقل والمفروض انتفاءالاول والثاني غير حاكم بالتخيير الا بعد القطع بعدم المرجح واحتماله في كلا المتعارضين وهذا مفقود فيما نحن فالمرجع الى أدلة عدم جواز العمل بما لا ينتهي الى العلم وتعين العمل بفتوى الفاضل لان جوازه يقيني .

فان قلت قد ثبت ان كون الشيء مرجحاً ككونه حجة توقيفي يحتاج الى توقيف ومع عدمه فيعامل معه معاملة عدم المرجحية فاذا ثبت ان كلا من فتوى المفضول والفاضل حجة والمفروض عدم العلم بكون الاعلمية مرجحة، فمقتضى القاعدة بل اصالة العدم عدم كونها مرجحة فيثبت التخيير لان تعارض الحجتين مع عدم المرجح موجب للتخيير.

قلت ثبوت التخييرعند تعارض الحجتين مع عدم المرجح حكم يستقل به العقل ومعلوم ان العقل لايستقل به بمجرد اصالة عدم المرجح لان من جملة

مقدمات ذلك الحكم العقلي استقلال العقل بعدم المرجح ، او احتمال المرجح في كل منهما على السواء واصالة عدم مرجحية الاعلمية لايوجب استقلال العقل به وليس حكم العقل بالتخيير من الاحكام المجعولة للمشهور حتى يترتب على حكم المشهور باصالة عدم المرجح ، وأما حكم الشارع بالتخيير فهو لو ترتب على عدم المرجح فهو من جهة تقرير حكم العقل فهو تابع له والمفروض انتفاء المتبوع .

وبالجملة فقد تقرر في محله ان الاصول لايترتب على مجاريها الأحكامها الشرعية الثابتة بثبوتها الواقعي لا الاحكام الشرعية التابعة لاحكام واقعية عقلية أو عادية ثابتة بثبوتها الواقعي .

وأما الجواب عمّا أورد على المقبولة واخواتها فبان التأمل فيها وفي القواعد الشرعية يشهد بكون الترجيح لحكم الاعلم منهما من جهة ترجيح فتواه وان مورد ترجيح السؤال هو تعارض النصوص لا الحكمين فان المرجحات المذكورة في تلك الروايات .

ومنها مايرجع الى الترجيح بقوة الاستنباط كالترجيح بالاعلمية .

ومنها ما يرجع الى ترجيح الرواية التي استند اليها أحدهما على ما استند اليه الاخر ومعلوم ان الترجيح بهما انما يوجب الترجيح في الفتوى أولا ثم في الحكم الناشي عن ذلك الفتوى .

وبالجملة فما ذكرنا من ان الترجيح للحكم في تلك الروايات انما هو من جهة رجحان في أصل الفتوى امر ظاهر للمتأمل ولعله لذا ادعى الشهيد الثاني (قده) ان المقبولة نص في المطلوب وأما ماذكر في الايراد أخيراً من ان المرجحات المذكورة في تلك الروايات لايعمل بها في تعارض الفتوائين اجماعاً فهو اشكال مشترك بين جعلها واردة في تعارض الحكمين أو الفتوائين

ويمكن دفعه بالتزام وجوب اعمال تلك المرجحات في تعارض الفتويين في ذلك الزمان بالنسبة الى الجاهل بالحكم الشرعي القادر على الاستنباط اذا وصل اليه الروايات أوالفتوى النازلة منزلة الروايات فان فتاوى المفتيين في أزمنة صدور هذه الروايات كانت بمنزلة الروايات يعمل بها العامي وغيره عند سلامته عن المعارض وعند معارضتها مع فتوى اخرى التي هي أيضاً بمنزلة الروايات كان وظيفة المستفتى القادر على أعمال الترجيح العمل بها أجمع ووظيفة العامي العاجز عن ذلك الاقتصار على المرجح الذي يقدر على معرفته اعني أعلمية أحد المفتين أو اورعيته دون مالايقدر على معرفته من ذلك على ماينبغي ومعرفة مايوهنه ، ويعارضه اذ المرجح مثل الدليل في وجوب الفحص عن معارضه الى أن يتحقق المجتهد المعجز عن نفسه فوظيفة العامي الترجيح بالاعلمية لاغير فيتخير مع التساوي في العلم فتخييره حينئذ نظير تخيير المجتهد اذا تساوت الفتويان عنده من جميع الجهات .

وبالجملة فالمقبولة واخواتها محمولة على تعارض الفتويين المستندتين الى الروايات بالنسبة الى القادر على أعمال التراجيح المذكورة فالتراجيح المذكورة فيها مقيدة بالقدرة عليها، وأما العاجز وهو العامي فيقتصر على ما هو في وسعه من المرجح الذي يقدر على معرفته وهي الاعلمية دون غيرها فتامّل .

فان قلت قد تقرر في باب التعارض والترجيح ان الاقتصار على المرجحات المذكورة في المقبولة ونحوها والجمود على الترتيب المذكور فيها خلاف ماأجمع عليه العلماء عملا ، فيحمل على بيان ارادة تلك المذكورات على أرائة الطريق لطريق الترجيح بالقوة والضعف وحينئذ يجب على المقلد الترجيح بين الفتويين المستندين الى الروايات بجميع ما يقدر على معرفته من

المرجحات مثل اعتضاد أحدهما بفتوى المشهور ، أو بفتوى أعلم الاموات ونحو ذلك لا الاقتصار على الترجيح بالاعلمية أو بها والاورعية .

قلت بعد تسليم ماذكرمن العمل بالمقبولة وأخواتها يدفع الرجوع الى غير الاعلمية من المرجحات بالاجماع ولولاه لقلنا به فتأمل وسيجيء تتمة الكلام في ذلك .

وأما الجواب عما أورد على بناء العقلاء فبان الظاهر من أدلة التقليد من الكتاب والسنة والاجماع والعقل كونه من باب الامارات .

أما الكتاب فلان أمر المقلدين بالسئوال والحذر وأمر المجتهدين بالتفقه والانذار يدل على ان المقصود وصول المقلد وايصاله الى الواقع من أوامر الله ونواهيه .

أما الاخبار فظاهرها وجوب أخذ معالم الدين فيكون المقصود أيضاً الوصول اليها .

وأما الاجماع فالعمدة منه هو العملي الثابت باستقرار السيرة واستمرارها على ذلك من زمان الائمة صلوات الله عليهم الى زماننا هذا ومعلوم ان رجوع الناس من جهة قصد الوصول الى الواقع .

وأما العقل فدلالته على كونه من باب الامارة الكاشفة عن الواقع أوضح من الكل فالمستفاد من أدلة التقليد بأسرها انه مطلوب لمجرد التوصل به الى الواقع لكونه أقرب الطرق بعد العلم ومثل هذا يصار عند تعارض فردين منه الى الاقوى باتفاق العقلاء واجماع العلماء على مايظهر منهم في تعارض الامارات عند المجتهد هذا مع انه لوشك في كون التقليد من باب امارات المجتهد أو من باب البينة وجب المعاملة معه معاملة الامارات أخذا بالقدر المتيقن بل الاصل في تعارض ما كان من قبيل الاسباب العمل بمايحتمل كونه راجحاً في نظر الشارع

وعدم أعمال الترجيح بقوة الظن في تعارض البينتين لوثبت ، فانماهو بالاجماع وهذا وان كان راجعاً الى الاستناد الى الاصل لادليل مستقل آخر الاانه يكفي في المقام ولولم يكن ماعداه لعدم مايتمسك به للتخيير بين الاعلم وغيره الذي قواه بعض متأخري المتأخرين عدا استصحاب التخيير الثابت للمقلد في بعض الفروض المتعدي منه الى غيره بالاجماع المركب واطلاقات الرجوع الى المجتهد مثل آيتي السؤال والنفر[1] ومثل قوله عجل الله فرجه في توقيع اسحق ابن يعقوب في مقام تعليل الرجوع الى رواة الحديث فانه حجتي عليكم[2] فانه دل على ان كل واحد منهم حجة ومثل قوله عليه السلام وأما من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا مخالفا لهواه مطيعاً لامرمولاه فللعوام أن يقلدوه[3] ومثل قوله عليه السلام في مكاتبته لمن سئله عمن يعتمد عليه في امور الدين فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا[4] ومثل مشهورة أبي خديجة انظروا الى رجل يعلم شيئاً من قضايا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً[5] الدالة على اعتبار الاعلمية في المفتي بالاجماع المركب بل الاولوية ومادل على ان العلماء امناء الرسل[6] وخلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله[7] وانهم كأنبياء بني اسرائيل[8] وما دل على الامر بأخذ معالم الدين من أشخاص خاصة كمحمد بن

---

(١) التوبة/١٢٢ والانبياء/٧ .

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث : ٩ .

(٣) لم أقف على مستند هذه الرواية .

(٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث : ٤٥ .

(٥) الوسائل الباب ١ من أبواب صفات القاضي الحديث : ٥ .

(٦) مستدرك الوسائل ج٣ ص١٨٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

(٧) الوسائل الباب ٨ من أبواب صفات القاضي الحديث : ٥٠ ـ ٥٣ .

(٨) مستدرك الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي .

مسلم والاسدى ويونس بن عبدالرحمن وأبان بن تغلب وزكريا بن آدم [1] مع عدم التقييد بتعذر الرجوع الى الاعلم منهم الى غير ذلك من الاخبار المؤيد باستمرار سيرة العوام من زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا من الرجوع الى كل مجتهد من دون تفحص عن مجتهد آخر أعلم منه وبلزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الاعلم لتعسر تشخيص الاعلم مفهوماً ومصداقاً وتعسر تحصيل فتاويه .

لكن الذي يقتضيه الانصاف ان شيئاً منها لاينهض للورود على الاصل فضلا عن معارضة ماتقدم من الادلة الاخر أما الاستصحاب فلما مر مراراً من ان من شروطه القطع ببقاء موضوع الحكم الذي تعلق به الحكم السابق ، ولم يعلم ان التخيير فى الزمان السابق ، كان متعلقاً بالمجتهدين من حيث هما مجتهدان ، فانه عين المدعى بل القابل بتقليد الاعلم يدعى ان التخيير كان متعلقاً بهما من حيث انهما متساويان فى العلم وقد يعارض هذا الاستصحاب استصحاب تعين الأعلم اذا كان المجتهد منحصراً فيه ثم حدث مجتهد آخر دون الاول فى العلم .

وفيه نظر ، وأما الاطلاقات المذكورة ، ففيها بعد الغض عن النظر فى دلالة كثير منها على حجية الفتوى ولذا لم يعول بعض الاصحاب فى ذلك الاعلى الاجماع وقضاء الضرورة ان اطلاقها موهون بوجهين :

أحدهما عدم أفادتها الا لحجية قول المفتى فى نفسه لو خلى وطبعه كما هو الشأن فى دليل حجية كل امارة وأما حكم صورة التعارض فلابد فيه من الرجوع الى العقل أو النقل .

الثانى : انها بأسرها خطابات شفاهية مختصة بالمشافهين واطلاق الحكم

---

(١) جامع أحاديث الشيعة الباب ٥ من أبواب المقدمات .

بالرجوع فى حقهم خصوصاً المخاطبين بآيتى النفـر والسؤال [1] ، محمول على ما هو الغالب فى أحوالهم من حصول العلم أو الاطمئنان لهم بالرجوع مع عدم التفات العوام منهم الى الاختلاف بين المتيقن فى ذلك الزمان لوضوح المدارك عندهم لكثرة الاخبار المتواترة وان وجدت فى الكتب مودعة بطريق الاحاد مع تمكنهم مع رفع الاختلاف اذا اتفق الرجوع الى الائمة عليهم السلام كما اتفق فى مسائـل مختلفة حيث رجعوا فيها اليهم صلوات الله عليهم .

ومما ذكرنـا يعلم الجواب عن السيرة ، المدعاة ، فانها محمولة علـى صورة عدم العلم بالاختلاف بل اعتقاد الاتفاق ولذا لو منعت الناس عن الرجوع الى غير الاعلم بل عن الرجوع الى غير المجتهد اعتذروا بأن الشرع واحد وحكم الله لايختلف ولذا يرجع العوام الى غير المجتهدين معتذرين بأن حكم الله واحد .

وبالجملة فاستمرار السيرة على تقليد المفضول مع مخالفته للافضل ممنوع كما في النهاية والعميدي بل ذكر في المسالك ان استفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة لايجري على اصول أصحابنا انتهى .

وأما الحرج فان المدعي كان من جهة تشخيص مفهوم الاعلم ، فهو فاسد بالبديهة لوضوح معناه العرفي وليس له معنى شرعي ولو فرض كونه مختلفاً فيه بين العلماء تعين الرجوع فيها الى فتوى من يحتمل أعلميته فان تساويا في احتمال الاعلمية كان حكم المقلد التخيير في الرجوع ، لانه في هذه المسئلة غير قادر على تحصيل فتوى الاعلم .

وأما مصداقه فان حصل العلم فهو وان حصل الظن وجب اتباعه ولو من

---

(١) التوبة/١٢٢ والانبياء/٧ .

جهة عدم العلم بجواز تقليد غيره من ظن أعلميته ، واصالة عدم الاعلمية على تقدير جريانه ، غير مجد في اثبات التخيير العقلي وكذا لو حصل احتمال الاعلمية في أحدهما ولو حصل في كل منهما تعين التخيير فلا، حرج في تشخيص الاعلم لامفهوماً ولامصداقاً .

وأما تحصيل فتاويه فان لم يتعسر تعين وان تعسر على وجه ينفيه أدلة نفي العسر لم يجب بل هو خارج عن محل النزاع .

فقد تحصل مماذكرنا انه لادليل على جواز العمل بقول غير الاعلم بحيث يسكن اليه النفس في مقابل اصالة وجوب الاقتصار على المتيقن من الرجوع الى قول الغير من دون حجة على صدقه وصوابه .

هذا كله مع العلم بالاختلاف وان لم يعلم مخالفة الاعلم لغيره ، فالاصح جواز تقليد غيره وان كان ظاهر كلام جماعة تعين الاعلم في هذه الصورة أيضاً لكن استدلال كثير منهم على ذلك بقوة الظن في جانب الاعلم يدل على اختصاصه بصورة المخالفة والظاهر اختصاص الاجماع المدعى بهذه الصورة وأوضح من ذلك كله اختصاص المقبولة وأخواتها بذلك بل ظاهر جواز الرجوع الى مطلق العالم بالاحكام كمشهورة أبي خديجة .

وبالجملة فالظاهر ان فتوى الفقيه حجة بالنسبة الى المقلد فان عارضتها حجة اخرى يلزم أعمال المرجح وان لم يعلم له مرجح جاز العمل به لقيام المقتضى وعدم ثبوت المانع والفحص عن المعارض غير لازم كما يلزم على المجتهد في العمل بالروايات للعلم الاجمالي فيها بغلبة المعارض بل قلما يوجد خبر سليم عن معارض من خبر أو غيره عام أو خاص أو مساو فيلزم من عدم الفحص عن المخصص الهرج والمرج ولايلزم مثله في فتاوى المجتهدين لتوافق المجتهدين الموجودين في عصر في أغلب المسائل وان كان الخلاف أيضاً

كثيراً لكن لااعتبار به مالم يصير به من قبيل الشبهة المحصورة بالنسبة الى المقلد الواحد فيما يريد تقليد المجتهد فيها من المسائل و الا فمجرد العلم الاجمالي بتخالف المجتهدين في بعض المسائل لايقدح فى الرجوع الى اصالة عدم المعارض ولا يوجب الفحص عن المعارض على المقلد نعم ربما يدعي انه لا دليل على ان قول المجتهد في نفسه حجة مطلقا ليكون اللازم التعارض في فتوى الاعلم وغيره لم لايكون الحجة هى فتوى أعلم الناس فى كل زمان من دون أن يكون فتوى غيره حجة وحينئذ فيجب الفحص عن فتوى الاعلم التى هى الحجة لاغير لكن الظاهر انه خلاف الظاهر المستفاد من الادلة .

ثم انه يمكن أن يتفرع على ماذكرنا من كون قول كل مجتهد حجة الاان يعلم له معارض كون جواز الترافع فى زمان الغيبة الى المفضول فى المسائل المتفق عليه بين العلماء مثل ان البينة على المدعى واليمين على من أنكر نعم فيما اذا كان منشأ الحكم مسئلة خلافية بين الاعلم وغيره تعين الترافع الى الاعلم بلاخلاف ممن عين تقليد الاعلم فى الفتوى وكذا القول فى سائر مناصب الحاكم كالتصرف فى زمان الامام عليه السلام وتولى أمر الايتام والغيب ونحو ذلك فان الاعلمية لايكون مرجحاً فى مقام المنصب وانما هو مع الاختلاف فى الفتوى فافهم واغتنم

ثم ان ماذكرنا كله لوعلم بالاعلمية وشك فى الاختلاف ولو انعكس الامر بأن علم الاختلاف وشك فى أعلمية أحدهما فالظاهر وجوب الفحص عن الاعلمية لان الفحص عن المرجح مع العلم بوجود المعارض لازم ويدل عليه جميع ماذكرنا من الادلة الاربعة لتعيين الاعلم في صورة العلم وأوضح من ذلك فى لزوم الفحص مالوعلم بأعلمية أحدهما ، وعلى ماذكرنا فلو تفحص ولم يحصل له تميز الاعلم أو اعتقد باعلمية أحدهما بعد الفحص أو بدونه فقلد على طبق معتقده ثم تبين خطاؤه فهل يبطل تقليده السابق ووجب الرجوع الى الاعلم

وان قلنا بانه لو قلد غير الاعلم لعدم التمكن من الاعلم لم يجز الرجوع الى الاعلم أم يصح ويبنى الرجوع على مسئلة الرجوع عن غير الاعلم ؟ اليه وجهان .

ثم انه اذا قلد الاعلم جاز للاعلم افتائه بالرجوع الى غير الاعلم وجاز للمقلد العمل به أيضاً وقد سمعنا بعض المعاصرين يمنع من ذلك ولاأذكر الا انه لم يذكر وجهاً معتنى به ، فان الكلام ان كان فى جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها ، فلا وجه لمنعه ، وان كان فى صحة عمل المقلد فلا اشكال فى الصحة بعد جواز التقليد فيها واقعاً وبعد علم المقلد بأن هذه المسئلة يجوز فيها التقليد وهذا الشرط لايختص بهذه المسئلة بل يجري فى كل مسئلة يريد المقلد الرجوع فيها الى المجتهد أما جواز التقليد فيها واقعا فالظاهر انه لااشكال فيه وعدم وجوب الرجوع ، لاينفى جوازه لعموم أدلة التقليد وأما علم المقلدين بذلك فيكفى فيه ما هو مركوز فى أذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوباً أو جواز فى كل مسئلة الا أن يردعهم رادع عن ذلك فى بعض المسائل والمفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبة الى هذه المسئلة .

ثم الظاهر ان المراد بالاعلم اقوى ملكة لا الازيد معلوماً كما يستعمل فيه هذا اللفظ أحياناً ، لان الاول هو الاظهر عرفا مع انه المناسب لذكر الافقه في بعض اخبار المسئلة [1] وقد ورد «انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا»[2] وهو مقتضى بناء العقلاء وماذكروه من الاستدلال بقوة الظن، ولو فرض قوة ملكة احدهما في بعض المسائل كالعبادات وقوة الاخر في الاخر، فالاقرب

---

(١) كمقبولة عمر بن حنظلة الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ١ ورواية داود بن الحصين نفس الباب الحديث ٢٠ .

(٢) نفس الباب الحديث : ٢٧ .

التبعيض والتخيير بعيد ولو دار الامر بين الظن بقول الاعلم والقطع بقول غيره فان كان الظن مما قام عليه دليل من اجماع اوسيرة او غيرهما تعين الاخذ بفتوى وان لم يكن له مستند خاص تعين تقليد غيره ويثبت الاعلمية بما يثبت به الاجتهاد والاحوط هنا العمل بكل ظن لعدم استقلال العقل بالتخيير مع الظن ولو كان قول غير الاعلم مفيداً للظن بالواقع وقول الاعلم غير مفيد له ففي التعيين والتخيير وجوه ولو تساوى المجتهدان بالعلم واختلفا في الورع .

فالظاهر ان المشهور تقديم الاورع بل حكى عليه المحقق الثاني قده الاجماع في مسئلة تقليد الميت وقوفه بالاعلم في دعوى الاجماع وهو الظاهر من المقبولة ويؤيده ماورد في انه لايحل الفتيا الا لمن كان اتبع اهل زمانه برسول الله هذا كله مضافاً الى الاصل السليم عن معارضة الاطلاقات كما عرفت في تقليد الاعلم فالقول به لايخلو عن قوة ولو دار الامر بين الاعلم والاورع ففي ترجيح ايهما والتخيير اقوال وتقديم الاعلم لايخلو عن قوة وكأنه المشهور بل لم نجد القول بالاورع لعلمائنا نعم عن المنية انه حكاه عن قوم ولاينافي ماذكرنا تقديم الاورع في تعارض الروايات لان المعيار هناك برجحان الصدق وهنا برجحان الاستنباط .

## القول فى المقلد فيه

واما الكلام في المقلد فيه فالكلام تارة من حيث نوعه واخرى من حيث وصفه وثالثة من حيث شخصه .

اما الكلام من جهة نوعه، فمخلصه انه لااشكال في صحة التقليد في المسائل الفرعية حتى المسائل الكلية كمسائل التقليد كما لااشكال في عدم صحته في الموضوعات الخارجية بناء على ان العمل بقول الغير فيها من البينة ونحوها

ليس تقليداً مصطلحاً وكذا مسائل اصول الفقه .

واما الموضوعات الاستنباطية ، فالتقليد فيها جايز من حيث ترتب الاحكام الفرعية عليها دون الاصولية ، فيجوز التقليد في معنى الفاسق الواقع في آية النبأ [1] من حيث انه يترتب عليه حكم خبر الفاسق والعادل في الوقت والقبلة ولايجوز من حيث ترتب حكم الخبر الواحد في الاحكام لان العمل بالخبر في القبلة والوقت مسئلة فرعية فالعمل بالخبر الواحد في الاحكام مسئلة اصولية

وكيف كان فلا اشكال في شيء من ذلك وانما الخلاف والاشكال في جواز التقليد في اصول الدين فقيل بصحته والاكتفاء به وقيل بالمنع منه ووجوب النظر .

واما القول بحرمة النظر ، فليس قولا بوجوب التقليد كما انه لايراد منه حرمة النظر حتى بالنسبة الى من اعتقد خلاف الحق أو تردد فيه بل الظاهر ان المراد منه كل من حصل الاعتقادات الحقة بطريق من الطرق تقليداً كان او بالنظر او بالفطرة او بما فرض كونه طريقاً يحرم عليه الخوض في ملاحظة صحتها وسقمها بالاستدلالات والبراهين .

احتج الموجبون للنظر بالايات الدالة على ذم الكفار على التقليد وقولهم انا وجدنا آبائنا على امة وانا على اثارهم مقتدون [2] وبمادل على ايجاب العلم المتوقف على النظر مثل قوله تعالى فاعلم انه لااله الا الله [3] وليس من خواصه ﷺ لولم يكن من قبيل اياك اعنى واسمعي ياجارة بل هو منه وبالاخبار الدالة على ان الايمان هو مااستقر في القلوب [4] ومادل على ان المؤمن و

---

(١) الحجرات/٦ .

(٢) الزخرف / ٢٢

(٣) محمد (ص) / ١٨

(٤) الاصول من الكافي ج١ ص٤١٧ - ٤١٨

الكافر يجيبان فى القبر عن مسئلة الرب جل ذكره والنبي ﷺ والدين والامام ثم يقال للمؤمن من أين علمت ذلك فيقول أمر هداني الله تعالى اليه وثبتني عليه فيقال نم نومة العروس فيفتح له باب من الجنة فيتصل اليه روحها وريحانها ويقال للكافر من اين علمت ذلك يقول سمعت الناس يقولون فيضربانه بمرزبانة لو اجتمع عليه الثقلان لايطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص[1] وبالاجماع على وجوب المعرفة بالعقايد ولاتحصل بالتقليد لانه لايفيد العلم وباستقلال العقل بدفع الضرر المحتمل وازالة الخوف من حيث احتمال زوال الاعتقاد برجوع الغير عن ذلك الاعتقاد أو رجوع المقلد عن الوثوق به أو نهي الشارع عن الوثوق وفي جميع ذلك الوجوه انظار لايخفى .

والذي ينبغي أن يقال ان التقليد اما ان لايفيد اعتقاداً أصلا، واما ان يفيد الظن واما ان يفيد الجزم ، فان لم يفد اعتقادا فلااشكال بل لاخلاف فى عدم الاكتفاء به لامن حيث تحقق الاسلام الموجب للحكم بالطهارة ولافي اداء التكليف بتحصيل العقايد اذ الشّاك كافر ووجوب تحصيل المعارف معناه الاعتقاد بها .

وربّما يتوهم ان معنى صحّة التقليد حينئذ وجوب العمل بالمسائل الفرعية المترتبة على هذا الاعتقاد .

وفيه ان هذا ليس تقليداً فى اصول الدين وان أفاد الظن فالظاهر انه لافرق بين هذا الظن والظن الحاصل من النظر والاستدلال فان اقتصر في العقايد على الظن فلافرق بينهما والا فكذلك وحيث ان الاقوى عدم اعتبار الظن فى اصول الدين لعدم الدليل على الاقتصار به فيمايمكن فيه تحصيل العلم وعدم

---

(١) الفروع من الكافى كتاب الجنائز باب المسألة فى القبر ومن يسأل ومن لا يسأل .

الدليل على ثبوت التكليف بتحصيل الاعتقاد فيما انسد فيه طريق العلم فاللازم عدم كفاية التقليد المفيد للظن وان أفاد الجزم فان وصل الى الحق فالظاهر عدم وجوب النظر فى حقه لعدم الدليل على ذلك لان خوف زوال الجزم بزوال منشائه مشترك بين الحاصل من التقليد والحاصل من كثير من الانظار وهذا من حيث نوع المسئلة المقلد فيها .

وأما من حيث صنفها، فيعتبر فيها ان يكون غير معلومة للمكلف باي طريق من الطرق فان علم بحقيقة قول المجتهد فلاتقليد، وان علم ببطلانه فكذلك ، وان علم بخطائه فى دليله ففي صحة تقليده اشكال اقربه المنع .

ومماذكرنا يعلم ان كثيراً من المسائل ليست تقليدية كأصل مسئلة جواز التقليد وتعيّن المقلّد بالفتح من بين الاصولى والاخبارى ووجوب تقليد الحي الاعلم ومسئلة جواز عمل المتجزى بظنه الحاصل له من حيث علمه بحجيته وأشباه ذلك .

وامّا من حيث شخص المسئلة فملخصه انهم اتفقوا على ان المسئلة التي عمل فيها على طبق تقليد صحيح لايجوز أن يقلد فيها مجتهد آخر في تلك المسئلة بالنسبة الى نفس العمل المتحقق سابقا .

ومثل له بان يقلد مجتهداً في جواز الوضوء بالمضاف ، فتوضأ وصلّى به ثم رجع في حكم تلك الصلوة الى مجتهد اخر وكذلك لو أوقع معاملة أو عقداً او ايقاعاً وأما الاعمال المستقبلة ففي جواز العدول عن ذلك التقليد بالنسبة اليها قولان : صريح المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما في الجعفرية والمقاصد العلية تبعا للمحكى عن النهاية الجواز وظاهر المحكى عن تهذيب وشرحه وذكرى العدم وهو الاظهر لعدم دليل على حجية قول المجتهد الثاني في المسئلة التي قلّد فيها عدا مايتوهم من اطلاقات ادلة التقليد واستصحاب جواز تقليد

المجتهد الثاني وكل ذلك لايصلح مستندا للجواز لعدم اطلاق في ادلة التقليد يشمل من قلد واستغنى عن الرجوع الى المجتهد .

أما الادلة اللفظية منها كالايات والروايات فهى على فرض دلالتها على أصل التقليد مسوقة لبيان حكم الجاهل المتحير المحتاج الذي لم يرجع الى أحد كالامر بالرجوع الى الطبيب، بل ربما يدعى ان في بعضها دلالة على عدم جواز العدول الى غير من أخذ أولا بقوله لانه ردّ لقوله [1] ولذا استدل به على عدم جواز نقض الحكم بفتوى غير الحاكم أو حكمه فتأمل .

وأما الادلة الغير اللفظية كالاجماع القولي والعملي والعقل من جهة حاجة المكلف لانسداد باب العلم وكون فتوى المجتهد أقرب الامارات فاختصاصها بغير محل الكلام في غاية الوضوح .

وأما استصحاب التخيير فقد تقدم الكلام في مثله مرارا وان الموضوع لحكم التخيير غير معلوم البقاء لاحتمال كون التخيير ثابتاً في حق من لم يأخذ بعد بشيء منها .

وقد يستدل على المنع بوجوه .

أحدها استصحاب الحكم المأخوذ من المجتهد الاول للشك في تأثير العدول والاخذ بالثاني في زواله .

وفيه انه ان بنينا على استصحاب الحكم الشرعي الكلي اذا شك في مدخلية وصف في الحكم كما هو المشهور بين القائلين باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي كان اللازم في المقام الاخذ باستصحاب التخيير السابق لانه حاكم على هذا الاستصحاب .

ودعوى رجحانه عليه من جهة اعتضاده بالشهرة أو بقاعدة الاخذ بالمتيقن

---

(١) لعل نظره فيما ذكر الى مقبولة عمر بن حنظلة فلاحظ .

مدفوعة بمنع تحقق الشهرة ومنع نهوضها لترجيح أحد الاستصحابين خصوصاً المحكوم على الاخر الحاكم عليه وأضعف منه ترجيحه عليه بقاعدة الاخذ بالمتيقن كماتقرر منع ذلك في باب تعارض الاستصحابين .

الثاني قاعدة الاشتغال ، فان تكليف المقلد في الواقعة الثانية مردّد بين تعلقه بالتقليد السابق وبين تعلقه باحد الامرين منه ومن تقليد المجتهد الثاني ومن المقرر وجوب الاحتياط عند دوران الامر بين التخيير والتعيين .

وفيه ان اصالة الاشتغال على تقدير تسليمها في هذا المقام لاتنهض في مقابل استصحاب التخيير نعم لوكان هذا المستدل ممن يوافق فى عدم جريان استصحاب التخيير كان الاستدلال باصالة الاشتغال حسنا في خصوص هذا المقام وان لم نقل بها فى مطلق دوران التكليف بين التعيين والتخيير .

الثالث الاجماع المنقول فقد حكى المحقق القمي ( قده ) ادعائه عن المخالف والمؤالف .

وفيه ان هذا الدعوى لااصل لها بعد ما عرفت من مخالفة المحقق والشهيد الثاني والعلامة في احد قوليه بل حكي عن المحقق الاول ايضاً .

الرابع لزوم المخالفة القطعية ، فانا لو فرضنا انه قلد في صلوة الظهر مثلا من يقول بتعيين القصر فى أربعة فراسخ وفى صلاة العصر من قال بتعيين التمام فيقطع بعد الصلوتين بانه مطلوب في الواقع باحدى الصلوتين فيجب عليه اما فعلهما احتياطاً واما فعل واحدة منها مرددة .

وفيه انه ان اريد بذلك لزوم المخالفة القطعية فيما اذا بنى المقلد من اول الامر على تقليد احد المجتهدين في الظهر وتقليد الاخر في العصر ، فتسليم عدم جواز التبعيض بين الوقايع في المسئلة للزوم الاقدام على المخالفة القطعية ،

لا يوجب عدم جواز العدول عن التقليد في المسئلة الكلّية التى هى محلّ النزاع .

و ان اريد لزومها في مسئلة العدول حيث بنى من اول الامر على المجتهد الاول في كلّى المسئلة في جميع وقايعها ثم بدا له وعدل عنه في كلى المسئلة ايضاً فاوقع الواقعة الثانية على طبقه ، فلا دليل على تحريمها حيث انه لم يبن عليها من اول الامر بل قد يجب فيما اذا تعيّن عليه رفع اليد عن تقليده السابق لموت مجتهده او رجوعه او التمكن من الاعلم منه او نحو ذلك ممّا يوجب عدم جواز بقاء المقلّد على تقليده .

الخامس ان التقليد انما يتعلق بالمسئلة الواحدة الكلية لان لها حكم واحد شرعى ولا دليل على صحة التقليد في التبعيض بين افراد المسئلة الواحدة كما اذا قلده في اول الامر في هذه الواقعة الخاصة من المسئلة الكلية كان يقلده في الوضوء بهذا الماء المضاف الخاص لان الثابت مشروعية التقليد فى حكم الماء الكلى في المسئلة الكليّة وحينئذ فاذا عدل المقلّد عن تقليده بعد العمل في واقعة واحدة من المسئلة الكلّية فامّا ان يقلد المجتهد الثاني في كلى المسئلة أو في الوقايع الباقية لا دليل على الثاني لما عرفت ، ولا الى الاول لان تقليده في كلى المسئلة يوجب نقض اثار السّابقة .

وفيه اولا انه لا دليل على عدم تبعيض التقليد فان الجاهل كلما شك في واقعة لم يجب عليه الا الرجوع الى المجتهد في خصوص تلك الواقعة فيتعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد من دون اعتبار انه يقلده في الواقعة الاخرى .

اولا يقلده بل الواقعة قبل ابتلاء المكلف بها وتعين العمل فيها على وجه خاص لادليل على تاثير التقليد فيه ولاعلى شرعيته لان المشروعية فرع الامر

و المفروض ان التقليد من باب المقدمة للعمل فلا امر به قبل الامر بالعمل فتأمل .

وثانياً ان سلمنا انه لايصح التبعيض في التقليد ولكن رفع اليد عن التقليد الاول والالتزام بتقليد المجتهد الثاني لا توجب نقض اثار الواقعة السابقة وانكان لاجل التعبد شرعاً بتخطئة الحكم السابق كما في صورة رجوع المجتهد عن اجتهاده على القول بان رجوعه لا يوجب نقض آثار الحكماء .

واما لانعقاد الاجماع على عدم تأثير التقليد الثاني في المسئلة الكلية بالنسبة الى بعض افرادها وهي الوقايع الماضية وهذا هو الاظهر في رفع الملازمة المتوهمة وحاصله ان المجوز هو الرجوع الى المجتهد الثاني في المسئلة الكلية لكن الشارع لم يعتبر هذا التقليد الا بالنسبة الى الوقايع المتجددة واعتبار التقليد في المسئلة الكلية في بعض الوقائع دون بعض غير ممتنع ومنه يعلم ان الرجوع في موارد وجوبه كصورة موت المجتهد اووجود الاعلم من الاول لا يوجب نقض اثار الوقايع السابقة بل منه يظهر ان المجتهد اذا رجع عن فتواه ووجب على المقلد لاجل ذلك رفع اليد عن تلك الفتوى والرجوع الى المجتهد الاول في فتواه اللاحقة اوالى مجتهد اخر لم ينتقض بذلك اثار الوقايع السابقة لان حجية قول المجتهد الثاني انما هو بالنسبة الى الوقايع المتجددة دون السابقة فتأمل فان التبعيض في اعتبار قول المفتي اذا كان امر ممكناً غير ممتنع وكان التبعيض هو المتيقن من اعتبار التقليد عند الشك في كون اعتباره كلية او بالنسبة الى الوقايع المتجددة جرى مثل ذلك في المجتهد اذا رجع عن فتواه فيقال ان ظنه اللاحق انما هو حجة بالنسبة الى الوقايع المتجددة فلا ينتقض اثار الوقايع الماضية

وبالجملة فامكان التفكيك في حجية فتوى المجتهد بين الوقايع بالنسبة الى المقلد يوجب ذلك بالنسبة الى ظن المجتهد بخطأ حكم الاول فلابد اما

من التزام عدم جواز التبعيض في المسئلة الكلية مطلقاً واما من جـوازه كذلك فالقول بان رجوع المجتهد عن الفتوى يوجب نقض اثار الاعمال السابقة بخلاف عدول المقلد عن تقليده مما لايجد له وجه ظاهر فتأمل .

والتحقيق ان حـكم الرجوع في جميع موارده واحد الا ان يقوم اجماع في بعض الموارد على النقض او عدمه .

ثم ان هذا كله مع العمل بقول المجتهد واما لو اخذ بقوله ولم يعمل به فهل يجب عليه البقاء اولم يجب او يبنى المسئلة على ان التقليد هو الاخذ او العمل؟ وجـوه، من الاصل الجاري بعد العمل أعني عـدم حجية قول المجتهد الثاني ، ومن الاعتماد على استصحاب التخيير خرج ما بعد العمل بنـاء على الاجماع المدعى في كلام بعض، ومن ان الاجماع المدعى على وجوب البقاء انما هو من حيث وجوب البقاء على التقليد فان اكتفينا فيه بالاخذ حرم الرجوع بعده والا فلا والاقوى هو الاول .

وينبغي التنبيه على امور .

الاول قد عرفت ان المختلف فيه وهو ما اذا قلد مجتهداً في مسئلة ثم رجع فيها الى غيره والمتفق عليه هو تقليد مجتهد فيها وتقليد غيره في غيرها فهل يجوز التبعيض في مسئلة واحدة في زمان واحد بان يقلد مجتهدين في واقعتين من مسئلة واحدة كان يكون عنده ماءان ملاقيان لما اختلف في طهارته ونجاسته واحتاج الى تطهير ثوبه من الخبث والتطهر من الحدث فيقلد القائل بالنجاسة في احد الانائين فيصير كالمعدوم ويقلد القائل بالطهارة في الاخر فيصير كالمنحصر فيصرفه في ازالة الخبث ثم يتيمم ويصلى ام لا يجوز مطلقـاً فيجب عليه في الفرض السابق .

اما التقليد فـي طهارتهما فيطهر و يتطهر بهمـا او يقلد القائل بـالنجاسة

فيجتنبهما ام يفصل بين ماذا لزم المخالفة القطعية مطلقاً وفي خصوص واقعة كالمثال المذكور حيث انه يعلم بعد التقليدين بفساد صلوته لبقاء حدثه اوخبثه وبين ماذا لم يلزم؟ وجوه اقواهما عدم الجواز مطلقاً لعدم الدليل على مشروعية مثل هذا التقليد اذ الثابت من الادلة هو التقليد في المسئلة الكلية التي يتعلق بها فتوى المفتي واجتهاد المجتهد لا الجزئيات فلو قلد في الواقعة الجزئية غير ملتفت الى الكلى كان ذلك تقليداً في الكلى ولو قصد الجزئي بالخصوص فالاقوى لغويته .

ثم ان الفرق واضح بين مسئلة التبعيض ومسئلة الرجوع لان موضوع الاول تقليد احد المجتهدين في خصوص جزئى من جزئيات المسئلة وتقليد اخر في اخر منها دفعة اوعلى التعاقب وليس هذا من الرجوع عن مجتهد الى اخر وموضوع الثانية تقليد احدهما في كلى المسئلة مع العمل به في فرد منها مع عدمه ثم الرجوع عنه الى الاخر في المسئلة الكلية ايضاً ، فيمكن القول بعدم جواز الاول لاصالة عدم المشروعية وجواز الثاني لاستصحاب التخيير ويمكن العكس للاجماع على عدم جواز الرجوع واطلاق الادلة في جواز التبعيض والمختار المنع في المقامين .

الثانى لو اخذ الفتوى بعنوان عام للاخذ به في خاص منه كان اخذ مسئلة نجاسة الكافر للعمل في خصوص اليهودى مثلا فهل يجوز تقليد المجتهد الاخر في فرد اخر منه كالنصرانى ام لا يجوز ام يفصل بين ماذا وجد قول بالفصل بينهما او لم يوجد قول به لبعض العلماء ام يفصل بين ماذا كان الحكم في الادلة منوطاً على عنوان يجامع الجميع بحيث يكون المناط فيه هو القدر المشترك كالكفر في المثال المذكور وبين ما اذا كان معلقاً على الخصوصيات فعبر المجتهد عن الموضوعات المتعددة لمسائل متعددة بموضوع جامع بينهما

من غير ان يكون الحكم منوطاً به كان ورد في دليل نجاسة اليهودى وفي اخر نجاسة النصراني وفي ثالث نجاسة المجوس فيتحمل ان يكون المناط في كل منها مخالفا للمناط فى الاخر الا ان المجتهد عبر عن الكل بعنوان جامع الكل للاختصار ؟ الاقوى هو الاخير وعليه فلوشك فى ان تعبير المجتهد على طبق الدليل ام لا فالاقوى عدم التبعيض للاصل وظهور عبارة المفتى فى ذلك وهو حجة فى حق المقلد كالدليل فى حق المجتهد .

الثالث: حكم المسئلتين المرتبطتين بحكم المسئلة الواحدة أم لا والارتباط على أقسام .

منها : أن يكون محقق أحديهما مقومة للاخرى كمسئلة استحباب صلوة الوتيرة ومسئلة عدم جواز غير الرواتب في وقت الفريضة فلايجوز تقليد مجتهد في أصل مشروعيته وتقليد من لا يجوز فعل النافلة وقت الفريضة فيصليها بعد العشاء لان المفتي باستحبابها يفتي باستحبابها قبل العشاء فالوقت مقوم لها عنده فلايجوز التفكيك .

ومنها ان لايكون أحديهما مقومة للاخرى كما اذا قلد من يقول بجواز التنفل مضطجعاً اختياراً مع عدم جواز ذلك عند من قلده في أصل مشروعية الوتيرة و نحوها ما لو قلد في أصل مشروعية صلوة الجمعة وقلد القائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة مع فرض عدم وجوبها عند القائل بمشروعية الجمعة.

والحق عدم جواز التبعيض في القسم الاول وجوازه في الثاني و الفرق ان المفتي بمشروعية صلوة الوتيرة انما يفتي بمشروعيتها على هذا النحو بحيث لو قدر عدم مشروعية الخصوصية أعني فعلهما ما بين العشائين لالتزم بعدم مشروعية الوتيرة بخلاف المفتي لوجوب صلوة الجمعة ، فانه لو قدر عدم وجوب السورة لم يلتزم بعدم وجوب صلوة الجمعة بل التزم بوجوب الصلوة

الخالية عن السورة وكذا المفتي بمشروعية الوتيرة مع جواز الاضطجاع في النافلة اختياراً فانه لو قدر جوازه لم يلتزم بعدم مشروعيتها نعم لو فرض انه قال بمشروعية صلوة خاصة على وجه الجلوس أو خصوص القيام فلايجوز أن يأتي بها بتقليد من يجوز النافلة مضطجعاً مع عدم فتواه بمشروعية أصل النافلة .

ومن القسم الاول مالو قلد المفتي في تحريم الغناء وقلد في موضوع الغناء مجتهداً آخر لا يقول بتحريم الغناء فانه غير جائز لان القائل بتحريم الغناء انما قال بهذا الموضوع بحيث لو فرضنا ان الغناء كان عنده شيئاً آخر أمكن أن لا يقول بتحريمه فاذا اجتنب عما هو الموضوع باعتقاد غير المحرم اجتنب عمالم يفت أحد بتحريمه .

والحاصل ان المفتي انما أفتى بتحريم ذلك المعنى الخارجي لاكل ما قرر انه مفهوم اللفظ في متن الواقع مع انه لوفرض تعلق فتواه بمفهوم اللفظ لكن تعيين المفهوم ليس بنفسه مما يجوز فيه التقليد حتى يقلد مجتهد آخر غير من أفتى بحكمه بل التقليد في مفهوم اللفظ راجع الى التقليد في الحكم المتعلق به فلو قلد الغير في الموضوع لكان قلد في حكمه والمفروض انه قلد في الحكم مجتهد آخر فيلزم تقليد مجتهدين في حكم .

الا ان يقال في مسئلة صلوة الجمعة كان يفتى القائل وجوبها بوجوب موضوع خارجي وهو المركب من السورة والطمأنينة وغيرهما فالفاقد لهما غير واجب عنده ولاعند غيره القائل بحرمة صلوة الجمعة وأيضاً فالتقليد فى مفهوم الصلوة أوفي جزئية السورة والطمأنينة لمهية الصلوة راجع الى التقليد فى الحكم وهو وجوب المهية المشتملة على السورة فلو قلّد فى عدم جزئية السورة غير من أفتى بوجوب صلوة الجمعة لكان قد قلّده فى استحباب

صلوة الجمعة الخالية عن السورة لان المفروض انه قائل بعدم الوجوب فلا فرق بينه وبين مسئلة الغناء فتأمل .

الرابع لو عمل بقول مجتهد فانكان عمله من باب الاحتياط لم يكن تقليداً وجاز تقليد غيره ولو مرجوحاً وان كان من باب الالتزام فان كان قوله حكما ولو ناشيا عن الاحتياط اللازم فلااشكال فى انه تقليد واما اذا ذكر انه أحوط ولم يعلم كونه لازما عنده أو مستحبا ولم يفهم من اللفظ أحدهما حكم عليه بأحسن الامرين لعدم ثبوت كونه تقليداً ليترتب عليه اثره من عدم جواز الرجوع .

الخامس لواعتقد المقلد خصوص موضوع التقليد مع عمومه في الواقع كأن كان فتواه بنجاسة مطلق الكافر واعتقد المقلد بنجاسة خصوص اليهودي مثلا فقلده فيه ثم تبين ان فتواه على عموم نجاسة كل كافر فهل هو تقليد في العام فلايجوز تقليد غيره فى حكم غير اليهودي أوليس له تقليداً لماتقدم من عدم مشروعية التقليد فى خصوص فتوى لموضوع عام فيجوز له الرجوع ؟ وجهان اما لو انعكس بان أفتى بالخاص واعتقد المقلد العام فالظاهر انه تقليد فى الخاص .

السادس لونسى فتوى مجتهد وجب عليه الفحص والسؤال حتى يعلمها لان وجوب البقاء عليها مطلق فيجب تحصيل مقدماته ولو يئس عن تذكرها على وجه القطع فهل يكتفى عنه بالظن في الاكتفاء به؟ وجهان اقواهما العدم لان تلك الفتوى انما امر بالعمل بها لكونها طريقاً لامتثال الواقع فاذا تعذر الامتثال عن ذلك الطريق تعين الرجوع الى طريق آخر مجعول من الشارع عند عدم القدرة على الاول مع ان مدرك عدم جواز الرجوع قاعدة الاشتغال ولا يجرى هنا .

وكذا لو كان المدرك الاجماع وكيف كان فاذا يئس عن المنسى ورجع

الى غيرها ثم ذكرها فهل يرجع الى الاول او يبقى على الثاني؟ وجهان اختار الاول بعض المعاصرين ولعله لان النسيان لايغير حكمه الثابت وانما يرخص له الرجوع للعذر فاذا ارتفع عاد الحكم .

وفيه ان النسيان الذي لايغير الحكم هو نسيان نفس الحكم واما نسيان الموضوع الموجب لعدم التمكن من امتثال الحكم فهو من العجز الواقع للتكليف الواقعي فعوده يحتاج الى دليل نعم لوغفل عن انه قلد مجتهداً فرجع الى اخر ثم ذكر بعد ذلك فلا يبعد وجوب الرجوع لان الغفلة عن الحكم لايرفعه اللهم الاان يقال ان الثابت المتيقن في حق المقلد عند نسيان الفتوى هو الاخذ بفتوى الغير الى ان يتذكر الفتوى الاول لامطلقاً وحينئذ لادليل على وجوب البقاء على فتوى الثاني عدا الاستصحاب المفروض عدم اعتمادنا عليه، فوجوب البقاء ، حسن على مذهب المشهور من جريان الاستصحاب في مثله وكيف كان فمثل النسيان بل اوضح منه فى عدم الوجوب الرجوع ، مالو بنى على تقليد مافى كتاب مجتهد بناء على كون ذلك تقليداً ملزما ثم تعذر عليه مسائل تلك الكتاب كلا اوبعضا فانه يرجع الى الغير ولايعود الى الاول بعد زوال العذر ولواعتقد موت مجتهده اوطرو غيره من الموانع فرجع ثم تبين فساد اعتقاده فلا اشكال في الرجوع الى الاول .

السابع هل يجوز الرجوع الى الاعلم اوالاورع؟ قولان من اطلاق الاجماع المدعى على المنع عن الرجوع واستصحاب الحكم المختار بناء على الاستدلال به لاصل المنع واصالة عدم حجية فتوى الثاني وانكان اعلم ومن اطلاق ادلة وجوب تقليد الاعلم عند الاختلاف .

رسالة

# فی تحقیق مسألة المشتق

للشیخ الاعظم الانصاری قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الكلام في المشتق وهوفي مقامين المقام الاول في مفهومه وهو ـ على ما ذهب اليه المحققون ـ عنوان من عناوين الذات يتحد معه في الوجود الخارجي وليس الذات ماخوذا فيه بحسب الوضع ولما كان بحسب الوجود الخارجي غير منفك عن الذات، اذ كلما يتحقق فهو يتحقق مع ذات ومحمولا عليه ومتحدا معه في الوجود، فلذا يتوهم كونه ماخوذا فيها ومن المعلوم ان كون شيء عنوانا لشيء لايقتضي كون المعنون داخلا في مفهوم العنوان والاللزم كون المعنون دائما اما جزء للعنوان أو عينه مع أنه صرح جميع ارباب المعقول من المنطقين والحكماء .

مضافا الى وضوحه بان العنوان قد يكون عين الذات وقد يكون جزئه وقد يكون امرا خارجاً عنه، كما ان الكاتب عنوان لزيد وهو خارج عنه وكل عدم انفكاك امر عن امر في الوجود الخارجي لايستلزم كون ذلك الامر ماخوذا في مفهوم الامر الاول كما ان قابلية الكتابة امر لاينفك عنه الانسان مع أنه خارج عن مفهومه وكل حمل شيء بشيء لايقتضي كون الموضوع ماخوذا في

مفهوم المحمول ولا العكس كما هو واضح ، وان المشتقات الا كالجوامد ، فكما ان الحجر والحيوان من عناوين الذات فكذلك الضارب ونحوه فان الذات الموجود في الخارج قديراد بلفظ يدل على نفس الذات كما في الاعلام وقديراد بما هو موضوع لعنوان من عناويه فان زيداً له عناوين متعدده مثلا كونه رجلا و انسانا وجسماً وجوهرا وضاحكا و كاتبا فان جميعها مما يعبر به عن زيد وليس ذاته ماخوذا في شيء منها اذ يكفى في صحة التعبير بها عن زيد كونها متحداً معه في الوجود الخارجي وليس يلزم ان يكون المعبر عنه داخلا في مفهوم ما يعبر عنه .

فالمشتق وضع لما هو من احدى تعبيرات الذات وكون المراد من الضارب متى اطلق زيد الايستلزم كون الذات ماخوذا في مفهومه اذ يكفى في كونه مراداً منه كونه متحدا معه في الوجود الخارجي ولايتوقف ارادته منه على كون الذات ماخوذا في مفهومه فلا فرق بين الجوامد والمشتقات في عدم ماخوذية الذات في مفهومهما .

نعم بينهما فرق من جهة ان المبدء في المشتقات امر موجود في الخارج قد اخذ المشتق منه بخلاف الجامد فانه ليس له مبدء موجود ، بل العقل ينتزع منها مبدء جعليا كالحجرية المنتزعة من الحجر والشجرية المنتزعة من الشجر وغيرهما فالمبدء في الجوامد بعكس المبدء في المشتقات من حيث ان المشتقات قد اخذت من مباديها بخلاف مبادى الجوامد كالشجرية فانها ماخوذة من الشجر كذا ذكره شيخنا الاستاد .

الاانه لانحلو عن مناقشه لان ما هو في قبال الشجرية هو الضاربية لا الضرب والضاربية ماخوذة من الضارب كما ان الشجرية ماخوذة من الشجر كذا خطر ببالى فتأمل .

ومما يوضح ماذكرنا من عدم ماخوذية الذات في المشتقات حمل قائم على زيد في قولك زيد قائم فان الذى يعبر عنه في تفسيره بالفارسية « زيد ايستاده است» ولايقولون:«زيد ذات ايستاده است» فمعنى قائم ايستاده اذلايتفاوت معناه حين كونه محمولا معه في غيره وكذلك معنى ضارب بالفارسية «زننده» لا ذات «زننده» ولذا لو قيل ان هذا الذات بارد مثلا لايفهم منه تكرار الذات ولا يقول العرف ان معناه هذا الذات ذات ثبت له البرودة .

وأيضاً لو كان الذات مأخوذاً في وضعها لكانت مفاهيمها عبارة عن الموصوف والصفة معاً فيكون دلالتها على كل منهما تضمنية بل وعلى الاتصاف أيضاً يكون كذلك فيكون مفادها مفاد المركب التام أو الناقص ومن البين خلافها اذ لايستفاد منهما الا معنى واحد وهو عنوان للذات المتصفة بالمبدء فانه اذا قام الضرب بزيد مثلا اتصف زيد بمعنى الضاربية وهو معنى بسيط لاتركيب فيه وكلما يعبر عنه بالمعاني المركبة مثل قول النحاة ان معنى ضارب ذات ثبت له الضرب فهو للتفهم والتفهيم لا انه حقيقة معناه وهو من قبيل التعبير عن الشيء بلوازمه وآثاره وليس شيء من تلك التعبيرات بحقيقة ضارب بل هى معرفات له ذكرت للانتقال اليه .

ولافرق فيما ذكر بين شيء من المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان .

و ان كان ربما يتوهم كون الزمان والمكان جزءاً من مفهوم أسماء الزمان وأسماء المكان نظراً الى انه قد ذكروا في تفسيرهما ما يدل على كون الزمان والمكان مأخوذاً في مفهومهما فتراهم يقولون ان معنى مضرب هو محل الضرب أو مكانه أو زمانه الى غيرها من التعبيرات ولكنه يتضح من ملاحظة ما ذكرنا عدم مأخوذية ذات الزمان والمكان في معناها فان ذاك الزمان والمكان

فيها كالذات في اسم الفاعل فان شيئاً من هذه الامور المذكورة وغيرها ليست عين حقيقة أسماء الزمان والمكان لانها مركبات ولفظ مضرب معناه بسيط ولا يكون البسيط عين حقيقة المركب .

مضافاً الى ان ذات الزمان والمكان ليس مأخوذاً في مفهوم هذه التعبيرات أيضا فان قولك محل الضرب أومكانه أوزمانه لم يؤخذ في شيء منهما ذات الزمان والمكان بل هى من عناوين ذات الزمان و المكان فان مفهوم الزمان والمكان من الجوامد وليس الذات مأخوذاً فيها بالاتفاق واذا لم يكن ذات الزمان مأخوذاً في مفهوم الزمان ، فعدم مأخوذيته في مفهوم أسماء الزمان كلفظ مضرب ونحوه أولى ، فلافرق بين أسماء الزمان والمكان وغيرهما من المشتقات الا في ان الذات فيهما هو الزمان والمكان وفي غيرهما .

مضافاً الى ان بعض المحققين قد أقام البرهان على عدم مأخوذية الذات في شيء من المشتقات حيث استدل له بأن الذات المأخوذ فيها اما أن يكون مفهومه أومصداقه فان كان الاول لزم كون العرض العام مأخوذاً في الفصل وجزء من المهية ضرورة كون مفهوم الذات عرضياً لمصاديقه ومن مصاديقه الفصول كالناطق ونحوه واذا فرض كون مفهوم الذات جزء منها لزم ماذكرنا من كون العرض العام جزءاً للمهية وان كان الثاني لزم انقلاب الممكنة العامة الى الضرورية كما في قولك زيد كاتب بالامكان العام فان ثبوت زيد الكاتب لزيد ضرورى لاممكن عام فتأمل .

**المقام الثانى**

في بيان ان التلبس بالمبدء شرط في صدق المشتق أولا ؟ والظاهر انه لا اشكال في ان المتبادر من لفظ المشتق اذا كان مفرداً غير واقع في التركيب هو كون التلبس متحققاً في زمان النسبة سواء كان حال النطق ام ماضيه ام مستقبله .

ولافرق فيماذكرنابين المشتقات التي مباديهاتتعدى الى الغير كالضارب والقاتل وبين غيرها كالقائم والقاعد فان المتبادر من لفظ القاتل هو من قام به القتل في الزمان الذي ينسب اليه القاتل الاترى انه لو اطلق بعض المشتقات على من يعلم انه ليس بمتلبس بالمبدء في زمان نسبتها الى الذات كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما [1] فان السارق في الاية لم يرد منه من كان متصفا بالسرقة بل اريد منه من صدرعنه السرقة وانقضت عنه فاطلق السارق فعلا على من ليس بمتصف بالسرقة فعلا وكذلك قولك جائني قاتل زيد أوضاربه ونحوهما من الموارد التي علم بالقرينة انه اسند المشتق فيها الى الذات الغير المتصفه بالمبدء فعلا المتصفة بها قبل زمان النسبة فان امثال هذه الموارد التي اطلق المشتق فيها على من انقضى عنه المبدء وعلم ذلك منها من الخارج صارسبباً لان ادعى بعضهم كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء ايضاً .

ولايخفى ان المشتقات الوارده فيها يتبادر من لفظها اذا وقعت مفردة خالية عن التركيب يتصف بالمبدء في زمان النسبة ولكنها اذا وقعت في التراكيب فاطلاقها فعلا على من انقضى عنه المبدء من جهة ان ارادة المتصف بالمبدء فعلا منها غير ممكن فانه لايمكن ان يراد من قولك قاتل زيد هو من يتصف فعلا بالقتل لانه مادام مشغولا بالقتل فلم يصدر عنه قتل بعد فكيف يقال انه قاتل ؟ بمعنى كون المبدء قائماً به وبعد صدور القتل عنه قدانقضى عنه فامثال قولك قاتل زيد مما لايمكن ارادة المتلبس بالمبدء فيها ونحوه السارق والزاني وبعد ماعلم عدم امكان ارادة حال التلبس فيها وتعين اطلاق المشتق فعلا فيها على من انقضى عنه المبدء حيث انه يقال على زيد انه قاتل عمرو فعلا على ان يكون قوله فعلا ظرفاً لنسبة قاتل الى زيد مع عدم قيام القتل به فعلا فهل هذا

---

(١) المائدة/ ٤٢

من جهة ان اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدء ايضاً حقيقة ؟ او ليس لهذه الجهة نظراً الى عدم كونه حقيقة فيما انقضى بل له جهة اخرى .

ونحن لما راجعنا الى وجداننا ما رأينامشتقاً الاويتبادر منه المتلبس بالمبدء مع قطع النظر عن الخصوصيات التي تعرض المشتقات بواسطة التراكيب فان المشتق كالجامد فكما ان الحجر والشجر ونحوهما لايصدقان الاعلى ماهو حجر وشجر فعلا ولايصدقان على من انقضت الشجرية والحجرية عنه فكذلك المشتقات .

مضافاً الى صحة سلب المشتق عما ليس بمتلبس فان من ليس بمتلبس بالقتل يصح ان يقال انه ليس بقاتل فلو كان المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء ايضاً لما صح سلبه عمن كان متلبساً بـه مع انه يصح وانكان متلبساً سابقاً مع عدم تلبسه في زمان النسبة .

وعلى هذا فعلينا ان نذكر الجهة التي لاجلها اطلق القاتل فعلا لاجلها على زيد مع انه ليس القتل قائماً به فعلا .

وحاصل السؤال انه اى وجـه لحمل القاتل على زيد فعلا مع انـه ليس المبدء قائماً به فعلا وانتم تشترطون في صدق المشتق قيام المبدء؟ فكيف يصح هذا الاطلاق على مذهبكم ؟

والجواب عن ذلـك السؤال انه قد قيد المشتق اولا بالزمان الـذي كان التلبس متحققاً فيه ثم نسب هذا المشتق المقيد الى الذات فعلا فالمحكوم به في قولنا هذا قاتل زيد هو القاتل المقيد بالزمان الذى وقع فيه القتل فانه بمنزلة قولك زيد ضرب عمروا فان قولك ضرب عمروا قد حمل فعلا على زيد مـع ان زيداً ليس بضارب فعلا فقيد الضرب اولا بالزمان الماضي ثم حمل الضرب الواقع في الزمان الماضي على زيد فعلا فان اتصاف زيد بالضرب في الزمان الماضي اوجب حصول علقة بين زيد وبين الضرب باعتبارها فانسب الضرب

المقيد بالزمان الماضي اليه فعلا فقولك هذا قاتل زيد بمنزلة قولك هذا قاتل زيد بالامس على ان يكون قولك بالامس قيداً لقولك قاتل لا النسبة فكانك قلت هذا الذي قتل زيد أمس فنسبة المشتق الى الذات فعلا مع انه ليس بمتصف بالمبدء انما هو من جهة ان قيامه به في الزمان الماضي صار سبباً لحصول علقة ورابطة بينه وبين الذات باعتبار ماصح اسناد المشتق فعلا اليه فكأنه قال القاتل لزيد بالامس هذا .

فان قلت لم لا يلاحظ هذه الرابطة في المشتق بالنسبة الى المبدء الذى لم يتلبس الذات به بعد فيطلق على مالم يتلبس به بعد مع العلم بصيرورته متلبساً به بعد كما لو حظت في الفعل المضارع في نحو قولك زيد سيقوم ؟

وبالجمله فماوجه أباء العرف عن اطلاق المشتق على مالم يتلبس بالمبدء بعد بالعلقة التي يحصل بينه وبين الذات ؟ فانا نرى انهم يابون عن ان يقولون لو يعلمون انه يضرب زيداً فيما بعد: انه ضارب زيد .

قلت اولا انه لايحتاج الى وجه فان امثال هذه الروابط بيد العرف فقد تريهم يلاحظونها في موضع وقد لايلاحظونها في مكان آخر مع امكان ملاحظته فيه .

وثانياً انه يمكن أن يكون الوجه كون الاتصاف والتلبس الذي هو منشأ العلقة حاصلا في الماضي دون المستقبل كما هو واضح .

ولكن لايخفي ان اطلاق المشتق على من لم يتلبس بالمبدأ وان لم يكن كثيراً الا انه وقع نادراً في كلامهم كما في المشروطة والعرفية الخاصتين فان مضمون اللادوام فيهما سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف العنواني المأخوذ في الاصل وهو عام يشمل لما كان متلبساً وانقضى عنه التلبس ولما لم يتلبس بعد كما لايخفى فافهم .

ثم انـه لا وجه للتحاشي عن اطلاق المشتق على ما انقضى عنـه المبدء بالعلقـة التي ذكرناها لانّا نرى ان أهل العرف يطلقون المشتق على الذات الذي ليس متلبساً بالمبدء، وله علاقة بالمبدء أقل من العلاقة التي ذكرناها كما انك ترى انهم يقولـون ان فلانـاً لابن أو تامر ونحوهما مع عدم كون المبدء قائماً به لوضوح عدم قيام هذا اللبن والتمر به وعدم كونه متصفاً بهما .

ولايخفى ان اطلاق التاجر عليه من جهة العلقة التي حصلت لـه من بيع التمر وكل لابن فانك ترى انه لايقال للرجل انه تامر وانكان له تمر كثير ما لم يكن بايعاً له وكان ذلك حرفة لـه وامثال هذه النسب حكمها بيد العرف لا يصح اطلاقها الا في مورد يساعد العرف اياه، فلم يرد من لفظ تامر من قام بـه التمر، بل اريد من له علقة خاصة بالتمر وأخذ بيعه حرفة وحينئذ فليس المراد من لفظ التمر الموجود في ضمن تامر ، معناه الحقيقي لعدم قيامه بالذات بل المراد منه العلقة الحاصلة بين الذات والتمر لانها التي قائمة بالذات وحينئذ يكون التمر الموجود في ضمن التامر مستعملا في المعنى المجازي لانه المراد منه كما عرفت النسبة المتحققة بالتمر لانها القائمة بالذات لانفس التمر .

ولكنـه يجب أن يعلم ان استعمال المبدء الموجود في ضمن المشتق في معناه المجازي على قسمين :

فقسم منه مايصح استعمال المبدء فيه وانكان غير موجود في ضمن المشتق كما لوقلت قاتل وأردت منه الضارب الشديد الضرب فان استعمال القتل فى الضرب الشديد صحيح وان لم يوجد في ضمن قاتل .

وقسم منـه ما لايصح استعمال المبدء فيـه مجازاً اذا لم يوجد في ضمن المشتق ، كما في لابن وتامر فان استعمال التمر في نسبة التمر ليس بصحيح وانما يصح بعد وجوده في ضمن تامر، فلايضر عدم صحة التمر اذا كان مستقلا

غير موجود في ضمن تامر في النسبة التي ذكرناها لما قلنا من ان الاستعمال المذكور انما يصح بعد وجوده في ضمن تامر كذا ذكره شيخنا الاستاد .

وعندي انه يحتمل ان لايكون لفظ تامر ولابن من اسم الفاعل بل يكون من صيغ النسب كماصرّح به النحاة والصرفيون فمعنى تامر ذو تمر وعلى هذا فيحتمل ان يكون لهيئة فاعل معينين يكون مشتركا بينهما لفظاً أحدهما اسم الفاعل والثاني النسبة فتأمل .

وبالجملة بعدماعرفت من صحة نسبة لابن وتامر الى الذات بمجردمناسبة متحققة بين الذات والتمر مثلا مع عدم قيام التمر بالذات يظهر صحة ما قلنا من انه يصح ان يقال جائني قاتل زيد مريداً به عمروا مع عدم كون القتل قائماً به حين المجيء، فاطلق عليه القاتل حين المجيء مع عدم قيامه به حينه اذ بعد كفاية النسبة التي تحقق بين الانسان و التمر في اطلاق التامر عليه فكفاية النسبة التي ذكرناها في القاتل في اطلاق القاتل على من انقضى أولى لانها اقوى من النسبة التي بين الانسان والتمر بمراتب ، فيصح أن يطلق على عمرو مع انقضاء القتل عنه الا انه مجاز لانه لم يرد من الفعل الموجود في ضمن قاتل معناه الحقيقي لعدم قيامه به، بل اريد منه النسبة الحاصلة بينه وبين عمرو بالتلبس السابق كمابيّنا وان هذا التجوز انما يصح في القتل الموجود في ضمن القاتل ولايصح ان يراد ذلك من لفظ القتل كمابيناه في تامر .

والدليل على المجازية ما ذكرنا آنفاً من ان المتبادر من لفظ المشتق اذا لم يكن واقعاً في التركيب من كان متلبساً بالمبدء وان غير المتلبس يصح سلب المبدء عنه ، فمن يقول بكونه حقيقة في المشتقات الواقعة في التراكيب وان كانت من المصادر المتعدية الى الغير، فلابد من ان يقول بكونه ممايحصل له وضع جديد في التراكيب وفساده اوضح من أن يبين .

مضافاً الى انه لويبنى في التراكيب أيضاً على الدقة فسلب المبدء صحته معلوم فيها أيضاً وهذا يكشف عن ان اطلاقه على غير المتلبس انما هو للمناسبة التي ذكرناها .

هذا حكم اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة .

واما اسماء الزمان والمكان والالة، فالظاهر انها أيضاً حقيقة في المتلبس ، فان اسم المكان كالمجلس وضع لماهو مجلس بالتلبس الا ان تلبسه بالمجلسية معناه أن يكون المكان ممايتعارف فيه الجلوس سواء تحقق فيه الجلوس أم لا أو يكون مماتحقق فيه الجلوس فعلا سواء كان معدّاً له أم لا فهو وضع للاعم مماهو معد للجلوس ومما يكون الجلوس متحققاً فيه .

والدليل عليه اطلاق المجلس على مكان اعدّ للجلوس وان لم يكن الجلوس متحققاً فيه فعلا وعلى مكان تحقق فيه الجلوس وان لم يكن معداً له .

ولا يخفى ان اطلاق المجلس على المكان المعد للجلوس الغير المتحقق فيه الجلوس حال اطلاق الجلوس ليس من جهة كون المجلس اسماً لملكة المجلسية ومافيه شأنيتها بل من جهة ان فعلية المجلسية تتحقق بمعدية المكان للجلوس وان لم يتحقق فيه الجلوس فعلا فان كون الشيء مجلسا فعلا امر و مكاناً تحقق فيه الجلوس امر آخر، والاول لايستلزم الثاني، اذ يكفى في كون الشيء مجلساً فعلا كونه معدا للجلوس وان لم يتحقق فيه الجلوس حين اطلاق المجلس عليه فافهم .

ونحوه اسم الزمان فانه ايضاً وضع للاعم مما يكون وقوع الفعل فيه متعارفاً وان لم يكن الفعل متحققاً فيه ومما يقع فيه الفعل فان المذبح مطلق على يوم عيد الاضحى ، وان فرض عدم تحقق ذبح فيه وعلى كل يوم تحقق فيه الذبح وان لم يكن وقوعه فيه متعارفاً وكذلك اطلاقه عليها وعلى كل ماهو

متلبس بالفرض وان لم يكن معداً له فانه أيضاً نظير اسم المكان يجرى فيه جميع ماذكرنا .

خاتمة :

في ثمرة النزاع وهي كثيرة في الاوقاف والنذور وغيرها فلو وقف على سكنة البلد الفلاني أو على المشتغلين أو على الطلبة و هكذا فان قلنا بكون الشيء المشتق حقيقة فيماهو متلبس بالمبدء عند اطلاق اللفظ دون من انقضى عنه المبدء لايجرى احكام الموقوف عليه على من كان متلبساً بهذه الامور وانقضى عنه وان قلنا بوضعه للاعم منهما فيحكم باجرائها عليه .

ثم انهم ذكروا جريان ثمرة النزاع في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة وكراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس .

أما الاول فان قلنا بكون المثمر حقيقة في المتلبس بالاثمار فقط فلا يكره البول تحت ماليس بمثمر وان كانت متلبسة بالاثمار سابقاً وان قلنا بكونه حقيقة فيما كان متلبساً به أيضاً فيكره اذا كانت الشجرة مما انقضى عنه التلبس .

أقول لايخفى عليك ان المثمر كما يطلق على ماهو مثمر فعلا كذلك يطلق على ماله ملكة للاثمار .

وعلى الثاني فقد يطلق على ماله ملكة للاثمار جنساً كما يقال ان النخل مثمر في مقابل عدم مثمرية الخلاف ومعناه ان جنس النخل مثمر وان لم يكن لبعض أنواعه ملكة الاثمار كما في فحل النخل فانه ليس بمثمر وقد يطلق على ماله ملكة الاثمار نوعاً كما يقال ان انثى النخل مثمر في مقابل عدم أثمار فحله وقد يطلق على ماله ملكة الاثمار صنفاً كما يقال ان الكبير من النخل للانثى مثمر في مقابل عدم مثمرية صغيرها فاذا ورد حكم على المثمر، قليلا حظ فان

ثبت لما هو مثمر فعلا فليلاحظ التلبس الحالي وعدمه بالنسبة اليه وان ثبت لما هو مثمر ملكة بأي من الملكات المذكورة كانت، فليلاحظ التلبس الحالي وعدمه بالنسبة الى التلبس بالملكة وعدمه ، فعلى القول بكون المشتق حقيقة في المتلبس فقط فيحكم عدم جريان الحكم على من انقضى عنه الاثمار بالمعنى الذي أخذ المتلبس به اما بالاثمار الفعلي أو بالاثمار ملكة بواحدة من الملكات المذكورة وعلى القول بكونه حقيقة فيما انقضى أيضاً فيحكم بجريان الحكم.

ولكن ماذكرنا انما يوجب تحقق الثمرة في غير مسئلة كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ان ثبت حكم للمثمر واما فيها فلايثمر لما حكى عن الاستاد ان المراد من الشجرة المثمرة التي تكره البول تحتها هو ما كان فيه ثمر فعلا حتى لايوجب القذارة كما هو مقتضى بعض تعليلات الروايات[1] ولانه ليس في الاخبار لفظ المثمر فكيف يجعل ثمرة في المسئلة .

وأما الثاني فعلى القول بكون المشتق حقيقة فلاانقضى عنه المبدء أيضاً فيكره الوضوء بالماء المسخن الذي زالت سخونته وعلى القول بعدم كونه حقيقة فيه فلا يكره كذا نسب الى بعضهم .

ولكن الاقوى عندنا انه أيضاً ليس بثمرة لنزاعنا لانا نعلم جزما انه ليس المراد من المسخن المتلبس بالتسخين فعلا اذ ليست الكراهة ثابتة في حال التسخين قبل تحقق السخونة بل هي متحققة بعده اذا كانت السخونة باقية ، فهي مما يعلم ان المراد منه ماانقضى عنه المبدء لمعلومية عدم كون المراد الكراهة حين التسخين بل وان المسخن من المشتقات التي لم يرد منه حال التلبس بمعنى انه لا يمكن ارادة حال التلبس منه لان الماء حين الاشتغال بتسخينها لم يتحقق كونها مسخنة وبعد تحقق التسخين قد زال التلبس وقد نبهنا عليه في المقام الثاني .

---

(١) لاحظ الوسائل الباب ١٥ من ابواب احكام الخلوة .

فلا ريب ان كراهة الوضوء بالماء المسخن ليست في حال التسخين بل الراد مابعده من الزمان الذي فيه السخونة متحققة نعم يمكن اجراء الثمرة لو كانت الروايات بلفظ السخن بصيغة الصفة المشبهة لكنه ليس فى الروايات لفظ السخن بل ولا السخن أيضاً فلا يصح جعل كراهة الماء المسخن ثمرة للنزاع علىفرض عدم معلومية كون المرادمن المسخن ما انقضى عنه المبدء أيضاً لعدم وجودلفظ المسخن فيها وانما الوارد فيها لفظأسخنته الشمس فليس الحكم فيها منوطاً بعنوان المسخن حتىيجعل ثمرة للنزاع في المشتق فافهم .

والحمد لله رب العالمين .

رسالة

# فی المشتق من تقریرات

بحث المیرزا الشیرازی (قدس‌سره)

کتبها الشیخ فضل الله النوری (قدس سره)

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في المشتق وهو اسم مفعـول من الاشتقاق وهو افتعـال من الشق بالكسر وهونصف الشيء كما صرح به في الصحاح فالاشتقاق اخذ شق الشيء وهو نصفه وحينئذ فالمشتق هو الماخوذ من الشيء نصفاً مثلا ومن هنا يجرى اعتبار الاصل والفرع بجعل المأخوذ منه اصلا والمأخوذ فرعاً .

وقد جرى اصطلاح القوم على تسمية اللفظ المأخوذ من لفظ اخر مشتقاً فكان الواضع لاحظ في وضعه مادة قـابلة لان يرد عليها صور مختلفة وانكانت لتلك مادة في نفسها أيضاًصورة فعلية كالمصدر فانالقابل لورود الصورة عليها هو مادة المصدر لاصورتها فكل واحدة من تلك الصور المصورة المأخوذة في المشتقات غير الصورة المصدرية واردة على مادة المصدر بناء على انه الاصل وغيره فرع عليه كما يقضي به الذوق السليم فان مداليل المشتقات من مراتب مـدلول المصدر وموارد ظهوره فيكـون اولى بان تعتبر اصلا لغيره وكان من

جعله فرعاً انما لاحظ كون مدلوله جزء من مداليل غيره من المشتقات فيكون اللايق بالمعنى اللغوى جعله فرعاً لان الكل هو الشيء وجزئه شق منه فاللفظ الدال على ذلك الجزء مشتق من اللفظ الدال على الكل الا ان الاول اولى كما لايخفى .

وكيف كان فقد ذكر جماعة ان اقسام الاشتقاق ثلثة ، لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبه أو يشتمل على الاول دون الثاني ، اولايشتمل على شيء منهمابعدوجود مناسبة في الجملة في اللفظ والمعنى على وجه يصح معه اعتبار احدهما اصلا والاخر فرعاً .

فالاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير وقد يقال له الاصغر أيضاً كقولك ضارب المأخوذ من الضرب المشتمل على حروف الاصل وترتيبه .

والثانى هوالمشتق بالاشتقاق الكبير وقد يقال له الصغير كجذب المأخوذ من الجبذ أو حبذ المأخوذ من الجذب مثلا .

والثالث هو المشتق بالاشتقاق الاكبر وقد يقال له الكبير أيضاً كثلم وثلب.

وعرف المشتق بالاشتقاق الاصغر بانه لفظ وافق اصلا باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب .

واشكل على الحد بلزوم الدور فان معرفة الاصل موقوفة على معرفة الاشتقاق مع توقف معرفة المشتق عليه .

واجيب عنه بوجوه جلها بل كلها لايخلو عن نظر .

والاولى في الدافع انه يكفى في معرفة الاصل ماعرفت في معناه اللغوى فان المراد به مايجعل امراً اخر شقاً منه سواء كانا لفظيين اوغيرهما وهو بهذا المعنى لايتوقف على معرفة الاشتقاق الذي هواخذ اللفظ من مادة لفظ اخر كما هو المراد في المقام فانه من موارده ولايتوقف تصور العام على تصور

الخاص وان امكن جعل العام مرآتا لتصور الخاص باضافة الامور المخصصة اللاحقة له كما هو ظاهر .

ثم ان الوجه في اعتبار القيود المأخوذة في التعريف ظاهر كما ان المغايرة الاعتبارية لازمة وكافيه في صدق الاشتقاق بالزيادة والنقصان حركة وحرفاً مفرداً ومركباً ثنائياً اوثلاثياً اورباعياً وقدقالوا بارتقاء الاقسام الى خمسة عشر وذكروا امثله كل واحد من الاقسام وطونيا عن ذكرها روما للاختصار واشتغالا بما هو الاهم .

فنقول ان تنقيح البحث في المشتق في طى هدايات .

هداية

لاخلاف ظاهراً في صدق المشتق مع اتصاف المورد فعلا بمبدء الاشتقاق والوجه فيه ظاهر فانه القدر المتيقن في موارد الاستعمال كما لاخلاف أيضاً في عدم الصدق الا على وجه المسامحة والمجاز كما ستعرف وجه ذلك انشاء الله بالنسبة الى مورد لم يتصف بعد وانما يتصف في الزمان المستقبل وقد يحكى من بعضهم صدقه في المستقبل أيضاً .

وفي صدقه على المورد بعد انقضاء المبدء وارتفاعه عن المورد خلاف ، فالمنسوب الى اصحابنا الامامية رضوان الله تعالى عليهم انه صادق مع عدم اتصاف المورد بالمبدء فعلا وانه يكفى فيه الاتصاف قبل زمان الاطلاق واختاره بعض العامة أيضاً .

والمحكى عن جماعة من العامة انه لايكفى فيه وانما الشرط في الصدق بقاء المبدء فعلا واختاره جماعة من اصحابنا المتأخرين وهو الذي يساعد عليه النظر وفي المقام اقوال مستحدثة ومفصلة بين الموارد ستقف عليه انشاء الله.

وقبل الخوض في الاستدلال لابد من رسم امور يتضح معها المقصود :

الاول في تحرير محل الخلاف وهو من وجوه :

احدها: قد عرفت تقسيم المشتق الى الاصغر والصغير والكبير ، والظاهر عدم الفرق في جريان النزاع في الاقسام الثلثة اذ لا نجد مايوجب ذلك وان كان ظاهر العنوان والامثلة اختصاصه بالاصغر فانه المتبادر من العنوان الا ان التأمل في المقام يوجب القطع بوجود المناط في الخلاف في الجميع .

قال بعض الاجله « وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه قسم الاول » فان اراد ان اغلب موارد الاطلاق هو ذلك فله وجه الا انه لاوجه لاختصاصه بالمقام وان اراد اختصاص محل الخلاف بذلك فلا نعرف وجهه .

وثانيها : الظاهر خروج الافعال في المصادر المزيدة على القول بانها مشتقة من المصادر والمجردة عن مورد الخلاف ، اما الاخير فلان مجرد الاشتقاق من المصدر لايوجب جريان النزاع المذكور فان تلك المصادر بمنزلة نفس المصادر المجردة في الدلالة على الحدث ولايتوهم صدقهاالا في موارد وجود المعنى الحدثي وذلك بخلاف الاوصاف فان ارتفاع الصفة لايوجب ارتفاع الموصوف فيمكن توهم صدق الصفة ولو بعد ارتفاعها حيث كانت عنواناً للذات كما لايخفى .

ومن هنا يظهران خروج اسماء المعاني عن محل النزاع اولى عن خروج الجوامد التي يمكن ورود الصور المختلفة عليها من انقلاب الماء هواء ثم انقلابه ناراً مثلا .

وجه الا ولوية ان الباقي في الحالتين الواردتين انما يمكن جعله بمنزلة مورد الاتصاف في المشتق وجعل الصورتين بمنزلة الاوصاف الواردة على ذلك المورد، فيتوهم فيه جريان النزاع المذكور وذلك بخلاف اسماء المعاني

فان هذا التفكيك فيها غير معقول .

واما الاول فلان المطلوب بالنزاع هو بيان ان العنوان المفروض اتحاده مع شيء اخر في زمان الاتصاف هل يوجب زوال ذلك العنوان عدم اتصاف المورد وعدم صدقه عليه اولا ؟ وهذا لايجرى في الفعل لعدم اتحاده مع الغير

اما الاول فلان الكلام في صدق المشتق على ذلك المورد المفروض زوال الوصف عنه بعد فرض الاتصاف وهو بعينه معنى الاتحاد الذي يوجب الحمل.

لايقال لانسلم اعتبار الجمل في النزاع فان الكلام في تعيين مدلول المشتق مع قطع النظر عن وقوعه في تركيب فضلا عن كونه محمولا .

لانا نقول لاينبغي الارتياب في ان النزاع في الصدق الموصوف على اعتبار الجمل كما نشاهد في عنوان جماعة من اهل الفن حيث عنونوا هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا ولاينافي ذلك اعتبار كون النزاع في تعيين مدلول المشتق أيضاً كما لايخفى .

واما الثاني فلان الفعل في مرتبة كونه فعلا لايعقل اتحاده مع شيء لان مدلول الفعل مركب من الحدث والنسبة الى فاعل ما الواقعة في زمان خاص وهو المدلول المركب فيمتنع اتحاده مع شيء نعم يمكن انتزاع معنى اخر بسيط من ذلك المركب وجعله محمولا على الفاعل وهو عين مدلول المشتق مثلا كما لايخفى .

فان قلت : لاريب في ان الفعل انما يقع مسنداً وهو مع الفاعل ضميراً أو ظاهراً معدود في القضايا والجمل الخبرية في الماضي والمضارع مثلا وهو في معنى الحمل .

قلت : لاريب في ان الاسناد مغاير للحمل فان الاول عبارة عن تعيين

الفاعل المبهم المأخوذ من مدلول الفعل الذي نسب اليه صدور الفعل اما بالمخاطبة كما في الامر واما بذكر الفاعل ظاهراً اومضمراً في الماضي والمضارع وهو الوجه في الجمل الخبرية ومناط الحمل هو بيان ان احد الامرين عين الاخر في الوجود الخارجي وهذا المعنى ملازم لجعل كل واحد من المتحدين في الوجود موضوعاً والاخر محمولاً في الجملة ولاشك في انتفاء ذلك في الفعل والا لصح جعله مبتداء أيضاً مع انه باطل اجماعاً من القوم فضلا عن عدم مساعدة الوجدان على الحمل .

ومما يشعر بمغايرة الاسناد والحمل هو وجود الاسناد في الجمل الانشائية دون الحمل كما هو ظاهر .

وان ابيت عن ذلك فنقول : ان الزمان الخاص ماخوذ في مفهوم الفعل وحينئذ فان كان ذلك زمان الماضي فلابد من انقضائه حتى يصح اسناد الفعل الى الفاعل في ذلك الزمان وان كان زمان الحال فلابد من صدور الفعل في ذلك الزمان حتى يسند اليه الفعل وان كان زمان المستقبل ، فلابد من عدم صدوره حتى يسند اليه الفعل في ذلك الزمان فلا يعقل فيه النزاع المذكور كما هو ظاهر ولاينبغي قياس سايرالمشتقات بالفعل لما ستعرف من عدم اعتبار الزمان في مدلولها لاقيد اولا جزء وعلى تقدير التنزل فالفرق بيع اعتبار الزمان في الفعل وفيها في غاية الوضوح .

وثالثها: الظاهر جريان الخلاف في غير اسم الفاعل من المشتقات كاسم المفعول والصفة المشبهة وصيغة المبالغة واسماء المكان والزمان والالة لعموم الادلة والعناوين مع عدم ظهور فرق بين الموارد وهو المصرح به في كلام جماعة من ارباب الفن .

ولا وجه لما قد يحكى عن بعضهم من اختصاصه باسم الفاعل لان، الامثلة

الواردة في كلام القوم لايتجاوز منه ، لقوة احتمال ان يكون ذلك في كلامهم من حيث انه مثال للمطلوب فلا يفيد الاختصاص .

ولو فرضنا ظهورها في الاختصاص فنقول: انه لا وجه له بعد صحة جريان النزاع في غيره ايضاً لوجود المناط بعينه في غيره ايضاً .

وما ربمايتوهم من الفرق بان الغالب في اسم المفعول هو الصدق بعد الانقضاء وفي الصفة المشبهة هو عدم الصدق بخلاف اسم الفاعل فان موارده مختلفة، مدفوع بمنع الفرق المذكور وانما الوجه في ذلك هو ملاحظة الصدق باعتبار زمان التلبس في الجميع كما لايخفى .

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما صنعه بعض الاجله من ذكر مـداليل ساير المشتقات قبل الدخول في المسئلة مع اعتقاد اختلاف المداليل فيها ايضاً فان الظاهر عدم الفرق في الجميع .

و مما يدل على عموم النزاع لاسم المفعول ما ذكره جماعة في ثمرات المسئلة من بناء الكراهة في استعمال الماء المشمس والمسخن فانهمامن اسم المفعول كما هو الظاهر .

و ابعد من ذلك ما يحكى عن التفتازاني من تخصيص النزاع باسم الفاعل بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والحروا لعبد فانه لا وجه له ابداً .

واما دعوى الاجماع على عدم تسمية المؤمن اللاحق كافرا، فان اراد الاجماع على عدم ترتيب الاثار فهو مسلم، ولا يجدي في نفي الموضوع وان أراد الاجماع على عدم التسمية فهو ممنوع لوجود الخلاف قطعياً في التسمية وان لم يترتب عليه الاحكام كما هو ظاهر .

نعم يمكن دعوى اتفاق العرف على السلب وهو صحيح و دليل على اشتراط

التلبس في الصدق كما ستعرف .

ورابعها: انه يحكى عن جماعة منهم الشهيد الثاني قدس سره باختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي فانه معه لايصدق اتفاقا .

ولعل الوجه فيه انه مع طريان الضد أوصدق الاخر يلزم اجتماع الضدين ولوصحّ ذلك فارتفاع نفس الوصف وان لم يطرء عليه الضد أولى بأن لا يكون محلا للخلاف لان التنافي بين الوجود والعدم أشدّ من التنافي بين الوجوديين وان استند نفي منع التنافي على تقدير الصدق لاختصاص التنافي بما اذا لم يتصف المورد بالمرة بذلك الوصف بناء على شمول المشتق لما انقضى عنه المبدء فيلتزم به في المتضادين أيضاً الا ان ذلك فيهما على خلاف التحقيق لان بناء الفرق والاستعمال على الفعلية كما ستعرف .

وخامسها: انه قد يحكى عن بعضهم اختصاص النزاع بما اذا كان المشتق محكوماً به وأما اذا كان محكوماً عليه فلا خلاف في عدم اشتراط بقاء المبدء لعدم الخلاف في ان الزاني والسارق في آية الجلد والقطع [1] لايعتبر فيهما الاتصاف .

وفيه ان الاجماع على كفاية وجود العنوان في الزمان الماضي في وجوب اجراء الحد عليهما هو لايدل على صدق العنوان لغة عليهما بعد الانقضاء.

مع انه لم يعهد اختلاف مدلول اللفظ بجعله موضوعاً أومحمولا بحسب الاوضاع اللغوية كما هوظاهر وقد تبيّن وجه الخروج بانه اتفق المسلمون على ان قوله تعالى الزاني والزانية الخ والسارق والسارقة الخ [1] وفاقتلوا

---

(١) النور/٣ والمائدة/٤٢

المشركين [1] ونحوذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادى حال النزول .

وفيه أولا ان آية القتل لا ربط لها بالمقام لان المشركين في الاية لايكون محكوماً عليه .

وثانياً ان عدم الاتصاف حال النزول مما لا ربط له بالمقام لان الكلام في الصدق بالنسبة الى ماانقضى عنه المبدء لابالنسبة الى من لم يتصف بعد كماهو ظاهر وكيف كان فالوجه في الاستعمال المذكور في الايات هو ملاحظة حال المتلبس كمالايخفى فلاينبغي جعل ذلك منشأ للخروج عن الخلاف .

الثانـي : قدصرح جماعة من أهل التحقيق ان الزمان خارج عن مدلول المشتق المقصود بالبحث عنه في المقام وهو الذي يقتضيه التأمل في مدلوله في موارد الاستعمالات العرفيـة سيّما بناء على ماستعرفه من بساطـة مداليل المشتقات فانها عنوانات حينئذ للذوات التي يفرض اتحادها معها في الخارج فيكون تلـك الاسماء تعبيرات عن بعض مراتب وجود الذوات الخارجيـة فكما ان زيداً لا دلالة فيه على الزمان فكذا العالم وافتقار وجود هذا المفهوم الواقع في الزمان ليس الا كافتقار وجود الحوادث الزمانية الى الزمان وذلك لايدل على أخذ الزمان في مدلوله .

ومما يوضح ذلك ملاحظة افتقار الجسم الى الحيّز فانه لم يذهب وهم الى أخذ المكان في مدلول الجسم كماهو ظاهر وليس افتقار العنوان المذكور الى استلزام ذلك الزمان بأشد من افتقار نفس المعنى الحدثى اليه ، مع انه لا كلام في عدم دلالة المصدر على الزمان .

ومما يرشد على ذلك اتفاق علماء العربيـة ظاهراً كما حكاه جماعة أيضاً على عدم أخذ الزمان في مداليل الاسماء التي منها المشتق المبحوث عنه هنا

---

(١) التوبة / ٥

كمايدل عليه الحدود الواردة عنهم للاسماء كماهو ظاهر ومع ذلك كله فقد يقرأ أى من بعضهم ان الزمان معتبر في مدلول المشتق بل ولم يرض بذلك حتى ادعى اتفاق الاصوليين على ذلك حيث انهم حكموا بكونه حقيقة في الحال وانما اختلفوا في كونه حقيقة في الماضي اما على وجه الاشتراك اللفظي أو القدر المشترك بين الزمانين مثلا ثم حاول الجمع بين الاجماعين بحمل اجماع أهل العربية على عدم الدلالة مطابقة وحمل اجماع الاصوليين على الدلالة التزاما .

وقال بعض الاجلة « ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وقيد لحدثه باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الخاص اعنى المبدء المأخوذ باعتبار زمن الاتصاف أو الاعم منه ومما بعده » .

قلت الظاهر سقوط كل واحد منهما :

أما الاول فلأن معنى اتفاق الاصوليين على كونه حقيقة في الحال هو الاتفاق على صدقه على تقدير وجود المبدء في المورد واتحاده معه والخلاف في كونه حقيقة في الماضي هو ان الاتصاف الفعلي هل هو شرط في الصدق أو يكفي فيه الاتصاف قبل زمان الصدق أيضاً في الجملة؟ وهذا المعنى مما لا يتوهم معه دخول الزمان في مدلول المشتق كمايرشد الى ذلك ملاحظة حال الجوامد وامكان جريان هذا النزاع فيه وان كان التحقيق عدم وقوعه فيها للاتفاق على توقف الصدق على الفعلية فلاوجه لحمل الماء على الهواء المنقلب منه كما هو ظاهر فكما ان الاتفاق على ذلك لا يوجب توهم دخول زمان الحال في الجوامد فكذا في المقام .

وأما الثاني فلان الظاهر من كلامه حيث فرض خروج الزمان وضعا عن

مدلول المشتق واعتبره قيداً للحدث انه معتبر في وضع المبدء والمعنى الحدثي وهو في غاية السقوط كماتقدم، وان أراد نفى كونه جزء وانماهوشرط خارج على أن يكون التقييد داخلا والقيد خارجاً كماهو أبعد الاحتمالين في كلامه فهو أيضاً مما لاوجه له ، فانه مما لايقتضي به شيء ومناف لكلمات جل القوم بل كلّهم بعدماعرفت من معنى الخلاف والوفاق المذكورين .

مع ان قوله مفهوم الزمان خارج فاسد قطعاً لانه لوكان داخلا على وجه الشرطية أو الشطرية فليس ذلك الداخل هو مفهوم الزمان والا كان قولك الضرب الواقع في الزمان تفسيراً للضارب وهو ظاهر البطلان .

الثالث : قد عرفت عدم اعتبار الزمان لا جزءاً ولا قيداً في مدلول المشتق .

ثم انه لا فرق في ذلك بين أن يكون الازمنة لمذكورة مقيسة الى حال النطق أوحال التلبس لان ماتقدم من الوجوه التي يستكشف منها خروج الزمان عنه لا فرق فيها بين الوجهين والمراد بحال التلبس المذكور فى جملة من عبارات أصحاب التحقيق ليس الحال المقابل للماضي والمستقبل ليكون قسماً من أقسام الزمان حتى يقاس تارة بالنسبة الى حال النطق واخرى بالنسبة الى حال التلبس ، بل المراد به هو تحقق اتصاف المورد واقعاً بالعنوان ومفهوم المشتق كماهو ظاهر والمراد بالماضي هو عدم اتصاف المورد به بعد الاتصاف واقعاً ولماكان تصور هذا المعنى موقوفاً على تصوير قبليته وبعديته فقديوهم ذلك اعتبار الزمان المقيس الى زمان التلبس معتبراً فيه وليس كذلك بل المقصود واقعاً بيان الاتصاف الفعلي و عدم الاتصاف الفعلي بعد ان كان متصفاً من دون أن يكون للزمان المذكور مدخلا و لعل ذلك أمر واضح بعد ملاحظة الاطراف .

ومع ذلك فكلمات جماعة في المقام غير خاليـة عن شوب الابهام الى خلاف المقصود، حيث انهم في مقام بيان ان المراد بالحال هو حال التلبس دون حال النطق يذكرون ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس يعنى الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضياً بالنسبة الى حال النطق أوحالا أومستقبلا فلوقلت زيد كان ضارباً أوسيكون ضارباً كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة بالمبدء بالنظر الى حال اتصافه وتلبسه به وان كان ذلك التلبس فى الماضي أوالمستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو أيضاً حقيقـة الا انه لا قائـل باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق أو مستقبله مجازاً مطلقاـ انتهى.

ولايخفى ان قوله يعني الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه ظاهر في انه قسم من أقسام الزمان غاية الامر ان المضى والاستقبال فيه انما يلاحظ بالنسبة الى زمان التلبس لابالنسبة الى زمان النطق مع انه خلاف المقصود كما لا يخفى .

وبالجملة فليس حال المشتقات في ذلك بأخفى من حال الجوامد فكما انه لاينبغي أن يتوهم ذلك فيها فكذلك في المقام لكن ذلك لاينبغي أن يجعل منهم خلافا في المقام فان الانصاف انهم في مقام بيان ان الحال ليس حال النطق والتكلم وان أوهم انه من أقسام الزمان كما يشعر بذلك تصريحهم بأن الزمان خارج عن مدلول المشتق في مقام آخر .

نعم يظهر من بعضهم ان المراد بالحال هو حال النطق ويؤمي اليه احتجاجهم بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب أمس على كونه حقيقة في الماضي فانه لو كان المراد به حال التلبس فهو غير محتاج الى الاحتجاج فالمراد به ماضي التكلم كما ربما يرشد اليه ماذكره جماعة من ان قولنا

ضارب غداً مجاز بل عن العضدي دعوى الاتفاق على ذلك وهو لايتم الا على تقدير ارادة حال النطق فانه لو اريد به حال التلبس فيصير ذلك بمنزلة قولنا سيكون ضارباً وعلى هذا لاينبغي القول بكونه مجازاً فكيف بالاتفاق على ذلك كما هو واضح جداً .

قلت قد عرفت خروج الزمان عن مدلول المشتق أولا فلا وجه لارادة حال التكلم أو غيره من الحال فانه مناف لما ذكره المحققون من ان المراد به حال التلبس وما عرفت من المراد من حال التلبس والاحتجاج بقول بعض النحاة وارد على خلاف التحقيق .

وأما دعوى اتفاق العضدي على مجازية قولنا ضارب غداً ، فبعد انه مخالف لصريح الوجدان من انتفاء وجه المجاز في ذلك فانا لانجد فرقاً بين قولنا سيكون ضارباً أو ضارب غداً الا من حيث تعيين الزمان في الثاني دون الاول فكما انه لاينبغي أن يذهب الوهم الى مجازية الاول فكذا الثاني كما هو واضح فلابدّ من توجيهه بما لاينافي ماتقدّم، كأن يقال انّ المراد بالمجازية في التركيب المذكور هو ارادة خصوص الزمان المستقبل من قولك ضارب وذكر الغد قرينة على ذلك كما زعمه جماعة في مدلول المطلق والمقيد حيث انهم لايرون انّ الاطلاق والتقييد من باب تعدّد الدوال والمداليل بل يقولون انّ المراد من قولك اعتق رقبة هو خصوص المؤمنة وقولك مؤمنة قرينة عليه لان التركيب أفاد ذلك وهذا التوهم بعيد في قولك سيكون ضارباً فلا ينافي القول بالمجازية في ضارب غداً والقول بخلافه في سيكون ضارباً .

الرابع: الظاهر انّ هذا النزاع من الابحاث اللفظية المتعلقة بتعيين مدلول المشتق لفظاً كما يظهر من ملاحظة كلماتهم وأمثلتهم واستدلالات الطرفين بالتبادر وصحة السلب ونحوها ، فلاتنافي بين الذهاب على انّ المشتق ظاهر

في الفعلية بالمعنى المتقدم وبين ماهو المعروف من علماء المبزان من انّ وصف العنواني في الموضوع في القضايا المتعارفة في المحاورات هل يكفي فيه مجرد امكان اتصاف ذات الموضوع به -- كما هو المنسوب الى الفارابي -- أو يجب فيه تحقق النسبة في أحد الازمنة الثلثة التي يعبر عنه بالفعلية التي يؤخذ جهة في قبال الامكان والضرورة والدوام -- كما هو المنسوب الى الشيخ؟ -- حيث انّ القول بالامكان في تلك المسئلة ينافي اعتبار الفعلية بالمعنى المذكور هناك فكيف بالمعنى المردد في المقام .

ووجه عدم التنافي انّ الظاهر ان ذلك النزاع في صحة الحكم والقضية بحسب المعنى والعقل اذ لايعقل الحكم على ما لايمكن اتصافه بعنوان الانسانية في قولك الانسان كاتب أو ضاحك ولايجري المحاورة على شيء يمتنع اتصافه بوصف الانسانية مثلا فالامكان هو القدر المتيقن فلاحاجة الى فرض تحقق النسبة في زمان في صحة الحكم والقضية كما أفاده الشيخ وذلك لاينافي أن يكون العبارة الدالة على ثبوت عنوان الموضوع أو المحمول ظاهراً في الفعلية أوفي غيرها كما هو المطلوب بالنزاع في المقام كما هو ظاهر على المتأمل .

والحق في المقام ان النزاع المذكور أيضاً من الابحاث اللفظية المتعلقة بتعيين مدلول لفظ الواقع موضوعاً في القضية كما يظهر مما أورده شارح المطالع في بيان الخلاف الواقع بين الشيخ والفارابي وماختاره الشيخ في تلك المسئلة هو بعينه ماختاره المحققون في المقام من توقف الصدق على التلبس الفعلي وان فرض ذلك قبل زمان التلبس أو بعده لكن الاطلاق باعتبار زمان التلبس قال بعدما بيّن المراد من الامكان .

ثم انّ الفارابي اقتصر على هذا الامكان وحيث وجدوا الشيخ مخالفاً للعرف زاد قيد الفعل لافعل الوجود في الاعيان بل مايعم الفرض الذهني

والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان يدخل في الموضوع اذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل مثلا اذا قلنا كلّ أسود كذافيدخل في الاسود ماهو أسود في الخارج أو مالم يكن أسود ويمكن أن يكون أسود اذا فرضه العقل أسوداً انتهى ».

وهو بعينه هذا النزاع اللفظي والاّ فلاوجه لقوله « وعده الشيخ مخالفاً للعرف » فانّ الاستدلال بالعرف دليل على ذلك ولا يراد بالفعلية تحقق النسبة في أحد الازمنة الثلاثة وان لم يفرض معه التلبس في زمان الحكم كما لايخفى .

وحينئذ فقول الفارابي مخالف للعرف جداً حيث انه اكتفى في الصدق بمجرد الامكان وهو بعيد جداً ولم يحك في المسئلة قولا لاحد من أصحاب النظر فلعلّ نظره الى مانقدم من صحة الحكم ولو في القضية المعقولة وقد عرفت على تقديره انّ المتجه ماأفاده ولايحتاج الى الفعلية الاّ انه لاتنافي قول الشيخ بتوقف الصحة في القضية الملفوظة على الفعلية بالمعنى المتقدم فمورد النفي والاثبات في كلامهما غير متحد .

اذا تمهد هذه الامور فنقول الظاهر المستفادمن موارد استعمال المشتقات بأسرها هو كونها موضوعات للمفاهيم التي يتحد مع الذوات الصادقة عليها باعتبارات مختلفة من صدور الفعل منها ووقوعها عليها وكونها محلا لها وكونها آلة لايجادها أو مكاناً أو زماناً لذلك وهذه العلقة أوجب صدق تلك المفاهيم وحملها عليها فيدور ذلك مدار الاتحاد واقعاً وعند الانقضاء والتبدل سواءكان بمجرد الارتفاع أو بورود وضد آخر عليه لايصدق تلك المفاهيم عليها فلا وجه لدعوى الصدق .

والقول بأنّ مجرد الاتصاف في زمان قبل فرض الحمل والاتحاد يوجب الصدق كما قد يتمسك في ذلك ببعض الموارد المشتبه ،مدفوع بعدم مساعدة

العرف على ذلك من دون قرينة وأغلب مواضع الاشتباه انما يكون الاطلاق باعتبار حال التلبس على الوجه المتقدم فيكون ذلك على خلاف مطلوبهم أدل .

وعند التحقيق يكون ماذكر استناداً الى التبادر وصحة السلب عن مورد لايكون الذات متحدة مع المفاهيم المذكورة ولو بحسب الفرض والاعتبار والوجدان الصحيح الخالي عن شوائب الاوهام الحاصل لنا في أربعين سنة بعد تتبع موارد الاستعمالات في جميع اللغات أعدل شاهد على ذلك من غير فرق بين المبادي على اختلافها من الافعال والكيفيات الراشحة وغيرها .

الى هنا جفّ قلمه الشريف طيب الله نفسه وروح الله رمسه بمحمد وآله صلوات الله عليهم أجمعين .

رسالة

# فى المشتق

للشيخ الميرزا أبوالقاسم الكلانتر
النورى

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في المشتق وهو ـ كما ذكره جماعة ـ اللفظ المأخوذ من لفظ ويسمى الاول أصلا و الثاني فرعاً و لابد بينهما من مناسبة في المعنى ليصح الاخذ والاشتقاق وفي الزبدة : « انه فرع وافق الاصل باصول حروفه » الى غير ذلك من التعاريف لكنها مع عدم سلامة كلها أوجلها عن المناقشات غير محتاج اليها في المقام لان الغرض من تحديد الشيء ، هو التوصل الى معرفة حال جزئياته وجعله مرآة في تميزها عن غيرها بواسطة انطباق الحد عليها واقسام المشتق من الاسماء والافعال مما لم يقع الخلاف فيها من أحد فلاحاجة الى التعريف و النقض و الابرام فينبغي صرف الهمة الى ما هو الغرض الاصلي في المقام فنقول :

ان تحقيق المرام يتوقف على تقديم امور :

الاول : المقصود بالبحث في المقام ليس تحقيق معاني مباديء المشتقات وموادها فان الكافل له انما هو كتب اللغة ولامعرفة كيفية اشتقاقها فان المرجع فيها انما هو فن الصرف بل الغرض انما هو معرفة معانيها من حيث أوضاعها

النوعية وهي معاني هياتها الكلية الطارية على موادها الجزئية الموضوعة لمعانيها بالاوضاع الشخصية .

الثاني : النزاع في المقام ليس في مطلق المشتقات بل في غير الافعال أما هي فلاخلاف في ان الماضي منها لقيام المبدء بفاعله في الماضي و ان اطلاقه على غيره انما هو بتجويز أو تأويل كاطلاقه على المستقبل تنزيلا له منزلة الماضي لتحقق وقوعه و ان المضارع منها لقيامه في الحال أو الاستقبال على سبيل الاشتراك ، وأما الامر والنهي فتحقيق الحال فيهما محول الى مباحثهما المتفردة لهما .

الثالث : الظاهر عموم الخلاف لاسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الفعل والاوصاف المشتقة كالاصفر والابيض والاحمر ونحوها والمشتقات من أسماء الاعيان كلابن وتامر وعطار وحائض بناءاً على كونه مشتقاً من الحيض بمعنى الدم لا بمعنى السيلان والالدخل في اسم الفاعل المشتق من الاحداث واسم المكان والالة وصيغ المبالغة وأما اسم الزمان فهو خارج عن محل النزاع قطعاً فلنا هنا دعويان :

الاولى عموم النزاع لغير الاخير، والثانية خروج الاخير عنه .

لنا على الاولى عموم اطلاق الادلة والعنوانات لاقتضاء أدلتهم عموم الدعوى وعدم تقييدهم للعناوين ببعض من الاقسام هذا مضافاً الى تصريح جماعة منهم بذلك التعميم وربما يقال بخروج اسم المفعول والصفة المشبهة واسم الفعل عن محل البحث لظهور الوضع للاعم في الاول وخصوص الحال في الاخيرين ويدفعه المحكى عن بعض الافاضل من ابتناء كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة على النزاع في المسئلة مع انه من اسم المفعول و ذهب التفتازاني الى اختصاص النزاع باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث

وأما الذي بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحوها فهو خارج عنه لاعتبار الاتصاف بالمبدء فيه في الحال في بعض الموارد جداً كالاولين والاخيرين من امثلته واعتبار الاتصاف به في البعض الاخر مع عدم طرو المنافي على المحل كالبواقي من أمثلته وعن ثاني الشهيدين وجماعة من المتأخرين اختصاصه بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي للموصف الزائل .

و أمـا مع طريانه ، فلا كلام في عـدم صدق المشتق عليـه حقيقة و عن السبزواري في المحصول دعوى الاتفاق على المجازية حينئذ وحكى ارتضائه عن بعض فاضل المتأخرين المقارب عصره بعصرنا وعن ثاني الشهيدين أيضاً والغزالي والاشنوى اختصاصه بما اذا كان المشتق محكوماً به وأما اذا كان محكوماً عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال هذا وقد عرفت ان هذا كله خلاف التحقيق مع ان الاستدلال بعموم آيتي الزنا والسرقة[1] على عدم اشتراط للمبدء صريح في عموم النزاع للاخير .

وعلى الثانية ان الذات المعتبر تلبسها بالمبدء في صدق المشتق حقيقـة في اسم الزمـان ونفس الزمان المعلـوم عدم قابلية البقـاء حتى يقع النـزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد انقضائه حسبما هو الشأن في سائر المشتقات وحينئذ فان اريد اطلاق اسم الزمان على زمان وقع فيه الفعل فهو حقيقة دائماً ولو بعد انقضائه وان اريد اطلاقه على الزمان الاخر فلاشبهة في مغائرته لتلك الزمان فلامعنى لاحتمال كون الاطلاق على وجه الحقيقة وهذا ظاهر الى ما لامزيد عليه .

وكيف كان فتعميم محل النزاع من هذه الحيثية ليس بمهم لنا انما المهم

---

(١) النور/٣ والمائدة/٤٢ .

تحقيق الحال في المقام في كل من الحالات والاقسام حسبما اقتضاه الدليل وسيأتي التعرض لكل منها عن قريب انشاء الله .

الرابع: المراد بالحال في عنوان كلامهم الاتي في تقابل الماضي والاستقبال ولايخفى انه لمقابلته امر اضافي فهو كلام المطلقين يحتمل وجهين :

احدهما حال النطق اعني زمان التكلم كما هو الظاهر منه عند الاطلاق فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقة في خصوص ذلك هو المتلبس بالمبدء حال الاطلاق بمعنى اتصافه به حينئذ على الوجه الاتي .

ثانيهما زمان اتصاف الذات بالمبدء على وجه كان مصححاً للاشتقاق وموجباً لزوال الاطلاق في ساير الصيغ المشتقة منه كالماضي والمضارع حقيقة أو مجازاً فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقة في ذلك هو المتلبس بالمبدء في الجملة مع قطع النظر عن حصوله في احد الازمنة وبهذا الاعتبار يصح تقييده بكل واحد منها فيقال زيد ضارب في الحال او الامس او الغد لان النسبة بين الحال بهذا المعنى وبين كل واحد من الحال والماضي والاستقبال بالمعنى الاول كنسبة كل من مقابليه مع كل واحد من تلك هي العموم من وجه .

فمعنى القول بكون المشتق حقيقة في خصوص الحال بهذا المعنى ان اطلاقه انما يكون حقيقة اذا اريد به صدقه على المتصفة بالمبدء باعتبار الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ذلك الحال ماضياً او حالا او مستقبلا بالمعنى الاول فمدار الحقيقة على هذا انما هو على اتحاد حال قيام المبدء بما يطلق عليه المشتق مع حال ارادة صدقه عليه فقولك زيد ضارب امس او سيصير ضارباً حقيقة اذا كان زيد متصفاً بالضرب في الامس او بعد زمان النطق ومجازاً ان لم يتصف به في المثال الاول بعد او انقضى عنه قبل الامس وكذا ان لم

يتصف به بعد زمان النطق في الثاني سواء اتصف به في زمان النطق او قبله او لا .

وكيف كان فالمحكى عن ظاهر اكثر العبارات وعن صريح بعض مضافاً الى ظهور لفظ الحال كما مر ان المراد هو حال النطق وربما يشعر به مايأتي به من الاحتجاج بقول بعض النحاة بصحة قولنا ضارب امس على كون المشتق حقيقة في الماضي وما حكى عن جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غداً مجازاً ، بل المحكى عن العضدي حكاية الاتفاق عليه فان هذا كله لايتم الا على ارادة حال النطق اذ الاحتجاج المذكور وكذا حكمهم بالمجازية لاينطبقان الا عليه اذ اطلاق الضارب في المثالين ليس الا باعتبار حال التلبس ، فلا يصح جعله من اطلاق المشتق على الماضي بالنسبة الى حال التلبس في المثال الاول ولايجتمع الحكم بمجازيته في الثاني مع ارادة حال التلبس من لفظ الحال المذكور في عنوان المسئلة لما سيأتي من الاتفاق على كون اطلاق المشتق حقيقة في الحال مع امكان دفع الثاني باحتمال كون المراد ارادة الزمان من نفس اللفظ وجعل لفظ الغير قرينة عليه لما سيجيء من الاتفاق على المجازية حينئذ او باحتمال كون المراد المجازية فيه من حيث وضعه التركيبي لا الافرادي نظراً الى ان القضية الحملية المجردة عن الرابط الزماني ظاهر فى ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه فى حال النطق فارادة ثبوته له فى المستقبل فى قولنا زيد ضارب غداً مجاز بالنسبة الى وضع الكلام وان كان المفرد مستعملا فى معناه الحقيقى والاول اقرب للتوجيه فان الحكم بمجازية ضارب فى المثال ودعوى الاتفاق عليها كالصريح بل صريح فى مجازيته بالنظر الى الوضع الافرادي اذ المجازية من جهة التراكيب انما هى بالنسبة الى المركب من الطرفين فلذا لاتسري الى احد من الطرفين هذا .

والتحقيق ان المراد انما هو حال التلبس اعني زمان اتصاف الذات بالمبدء وفاقا لجمع من المحققين من متأخري المتأخرين والمحكى عن جماعة من السابقين لنا على ذلك بعد تصريح جماعة به عدم الخلاف ظاهراً في كون المشتق حقيقة في حال التلبس اعم من ان يكون في حال النطق بل المحكى عن جماعة من الاصوليين دعوى الاتفاق عليه فيكون هذا قرينة على ماقلنا اذ لاريب ان اطلاق المشتق في غير الحال محل الخلاف كما سنتلو عليك وحمله على خصوص حال النطق لايكاد يجتمع مع عدم ظهور الخلاف في كون المشتق حقيقة في المتلبس في غيره ايضاً فكيف بالاتفاق عليه وقول جماعة منهم بأن اطلاق المشتق باعتبار الاستقبال مجاز وانكان يوهمه خلاف ماذكرنا الاانه بعد التامل في كلماتهم بملاحظة ماقلنا يظهر ان مرادهم غير مايتوهم .

وكيف كان فلا بدحينئذ من حمل ماصدر عن بعضهم ممايوهم ذلك على مالاينافى ماقلنا .

ومما يمكن حمل القول المذكور عليه هو صورة ارادة الزمان من نفس اللفظ ومنه حمله على المجازية في الهيئة التركيبية لكن يبعد الاول انه لايختص مجازيته حينئذ بالاستقبال بل حال النطق ايضاً كذلك اذ لاشبهة في ان اطلاق المشتق على المتلبس في حال النطق مع ارادة الزمان من نفس اللفظ مجاز واما الثاني وانكان محتملا الا انه ضعيف في نفسه جداً لان الهيئة موضوعة لمجرد نسبة المحمول الى الموضوع وظهور ثبوت الأول للثاني في حال النطق من الهيئة انما هو لظهور الحمل في ذلك اذا خلت القضية عن الرابط الزمانى لا لظهور القضية وهي الهيئة المركبة .

ولو سلمنا ذلك فنقول ان المجازية في الهيئة في قولنا زيد ضارب غداً انما هي فيما اذا جعل غداً قيداً للنسبة الحكمية واما اذا كان قيداً للمحمول اى

المادة العارضة عليها الهيئة بان يلاحظ الربط بعد القيد فلا اشكال في كون الاطلاق حقيقة على تقدير وضع الهيئة بازاء المتلبس بالمبدء في حال النطق فافهم جيداً .

ومما حققنا ظهر أيضاً ان محمل الاحتجاج المتقدم الدال على كون المراد الحال هو حال النطق انما هو اشتباه الامر على المستدل نظر الى ظهور لفظ الحال وظهور بعض العبارات مع الغفلة عما ذكرنا من القرينة الصارفة عنه المعينة للمراد فيما قلناه .

الخامس لااشكال في عدم دلالة الاسم المشتق على واحد من الازمنة والا لاتنقض حد الاسم والفعل طرداً وعكساً كماهو ظاهر.

مضافاً الى اتفاق اهل العربية وعلماء الاصول عليه وانكان ربما يتوهم من قولهم المشتق حقيقة في حال النطق أو الماضي وقوع الخلاف فيه من علماء الاصول لكنه فاسد لان مورد الخلاف غير صورة ارادة الزمان من نفس اللفظ كما حكى التصريح به عن جمع من المحققين .

نعم قد يشكل بما يظهر من عبارات النحاة من ان اسمي الفاعل والمفعول يعملان اذاكانا بمعنى الحال والاستقبال ولايعملان اذاكانا بمعنى الماضي وربما يدفع بوجوه مخدوشه كلها .

والاولى في دفعه ايضاً مامر من الحمل على غير ارادة الزمان من نفس اللفظ .

وكيف كان فحال اسم المشتق بالنسبة الى الزمان كحاله بالنسبة الى المكان في عدم الدلالة عليه، فيكون الحال فيه نظير الحال في الاسماء الجوامد فكما انها لاتدل الاعلى الذوات المتصفة باوصافها العنوانية باعتبار حال ارادة صدقها على تلك الذوات من غير دلالة على الزمان كعدم دلالتها على المكان فكذلك هذا فانه كما سيأتي لايدل الاعلى الذات المتصفة بالمبدء باعتبار الحال المذكور

فبذلك تبين عدم وقوع الخلاف في المشتق المتنازع فيه من جهة اعتبار الزمان في مفهومه وعدمه .

السادس لاخلاف في المشتق المتنازع فيه في المقام من جهة كونه حقيقة في قيام المبدء بنفس الذات أوالاعم فان هذا النزاع لايختص بخصوص المقام بل انما هو في مطلق المشتقات بحيث يدخل فيه الافعال أيضاً ومرجع هذا الخلاف الى انه هل يعتبر في اطلاق المشتق مطلقاً حقيقة قيام المبدء حقيقة بالذات المحكوم عليها بالمشتق اولا؟ بل يكفى قيامه بها تسامحاً بمعنى ان يكون المورد مما يتسامح فيه عرفا في الحكم بقيام المبدء بها او يجوز ان يتسامح فيه كذلك فيكون قولنا زيد احرق الخشب اويحرقه أومحرقة مجازاً على الاول لقيام المبدء الذي هو الاحراق بالنار حقيقة وحقيقة على الثاني لصحة الحكم بقيامه بالذات المحكوم عليها تسامحاً في المثال والاشاعرة لما بنوا على القول الاول فالتزموا بالكلام النفسى لله تبارك وتعالى حيث ان كلامه اللفظي ليس قائما بذاته المقدسة بل حاصل في غيره كالشجرة وامثالها مع اطلاق الصيغ المشتقة منه عليه تعالى في القرآن وغيره من الادعية المأثورة والاخبار المتواترة كقوله تعالى وكلم الله تكليما [1] وكلفظ التكلم في الادعية ومقتضى اصالة الحقيقة في تلك الاطلاقات كون المراد بالكلام غير اللفظى وهو ماقام بذاته المقدسة فيثبت الكلام النفسي .

وتحقيق الكلام في هذا النزاع وان كان له مقام اخر الا ان الحق هو القول الثاني لعدم صحة السلب في المثال المتقدم وكفى بها حجة ودليلا واما بطلان الكلام النفسي فموضع تحقيقه انما هو علم الكلام فراجع مع انه بديهى البطلان بين الامامية مضاف الى اتفاق المعتزلة من العامة عليه ايضاً فحينئذ لو بنينا على القول

---

(١) النساء/١٦٣

الاول في الخلاف المذكور فيكـون هذا قرينة على التجوز في الاطلاقـات المذكورة .

وكيف كان فتارة يلاحظه الحقيقية والمجازيـة في المشتق باعتبار اعتبار التلبس المأخوذة في مفهومه وضعاً واخرى من جهة اعتبار حصول هذا التلبس وفعليته كما يطلق عليه باعتبار حال ارادة صدقه عليه كذلـك ومرجع الخلاف المذكور انما هو الى الاول وحاصله ان المعتبر في المشتق وضعاً هل هو تلبس الذات المحكوم عليها بالمبدء بالدقة العقلية بأن يكون عبارة عن قيامه بنفسها أو الاعم من ذلك كما مر.

والـذي نحن بصدده في المقام هو الثانـي اذ الكلام في الاول لا يختص بخصوص الاسم المشتق بل في مطلق المشتقات بخلاف الثاني لعدم الخلاف في اعتبار التلبس في الافعال باعتبار حال ارادة صدق النسبة الحكمية فاطلاقها في غير صورة اتحاد حال صدق النسبة مع حال ارادة ذلـك الصدق لا يكون الا بتجوز أو تأويل .

وكيف كان فلما كانت الحيثيات المذكورتين مختلفتين فتحقق كل واحد من صفتي الحقيقية والمجازية من احديهما لا يستلزم تحقق مثل هذه الصفة أوضدها من الاخرى فيجوز تحقق احديهمـا من كلتيهما أو تحقق أحدهما من احديهما و اخرى من الاخرى فالمجازيـة في الاسم المشتق من الاولى لا يستلزمها من الثانية التي هي محط النظر في المقام فافهم .

ايقاظ كما يعتبر تلبس الذات المحكوم عليها بالاسم المشتق بالمبدء باعتبار حال ارادة صدقه عليها على الاقوى كما يأتي تحقيقه كذلك يعتبر اتصافها بـه حال ارادة صدق النسبة الحكمية في الافعال بلاخلاف كما مرت الاشارة اليه.

ثم ان الزمان المأخوذ في الافعال من الماضي والحال والاستقبال هل هو

بالنظر الى حال النطق أو الى الاعم منه الشامل لغيره من الحالات؟ وجهان بل قولان : أولهما : لبعض على ما حكى عنه بعض المحققين من المتأخرين ، وثانيهما : على ماعلم لهذا المحقق ولبعض آخر منهم .

والذي يمكن الاحتجاج به للاول ظهور هذه الافعال في الماضي أو الحال أو الاستقبال من حيث حال النطق وتبادرها منها كذلك عند اطلاقها وتجردها عن القرينة .

والذي يمكن أن يقال للثاني دعوى تبادر القدر المشترك منها مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة لها ومنع كون التبادر المذكور وضعياً بل يدعي كونه اطلاقياً مسبباً عن اطلاقها وتجريدها عن القيد كما ادعاه المحقق المذكور وغيره ممن تبعه والاظهر الاول فان التبادر المذكور موجود كما اعترف به المحقق المذكور ومن تبعه أيضاً والظاهر كونه مستنداً الى جوهر اللفظ لا الى شيء آخر فيكشف عن الوضع لخصوص أحد الازمنة باعتبار حال النطق ودعوى تبادر القدر المشترك منها كدعوى كون التبادر المذكور اطلاقياً في غاية السقوط .

أما الاول : فواضح وأما الثاني : فلأن منشأ الانصراف أما غلبة الاستعمال أو الوجود أو الكمال على ضعف في الاخير فتأمل في الثاني .

وأما مجرد تجريد اللفظ عن القيد لامعنى لدعوى الثاني والثالث وأما الاول فلم يعلم بلوغه الى هذه المثابة مع امكان منع أصله وأما الاخير ، فهو انما يكون منشأ لانصراف اللفظ الى بعض الافراد اذا كان فصل ذلك البعض ومميزه عما عداه من الافراد أمراً عدمياً بخلاف الفرد الاخر بأن يكون مميزه امراً وجودياً زائد على ماكان عليه الفرد الاول وأما اذا كان المميز في كل منهما أمراً وجودياً مضاداً لماكان في الاخر فلامعنى لانصراف المطلق الى أحدهما

خاصة لعدم انطباقه حينئذ على أحدهما بتمام قيوده المعتبرة فيه حتى ينصرف اليه لذلك .

وكيف كان فالمتبادر من تلك الافعال عند اطلاقها وتجريدها عن كافة القرائن هو ماذكرنا وأما اذا قيدت بمالايمكن معه ارادة الزمان بملاحظة حال النطق كقولنا جاء زيد وهو يتكلم أو سيجيء عمرو وقد أكرم اياك فينقلب ظهورها في حال النطق الى الظهور في حال آخر غيره كما يظهر من المثال الاول ان المراد بقوله يتكلم انما هو حال المجيء وبقوله قد أكرم الماضي بالنسبة الى مجيء عمرو الذي لم يتحقق بعد وهذا الظهور انما هو مستند الى القرينة وهو قوله جاء في الاول وقوله سيجيء في الثاني هذا .

لكن هذا النزاع لاأرى له من ثمرة فان ظهورها في الزمان الملحوظ حال النطق عند تجردها مسلم على القولين ، الا انا ندعي استناده الى وضع اللفظ وهم يدعون استناده الى القرينة وكذا ظهورها في غير حال النطق مع التقييد كما في المثالين الآن نقول ان القيد المذكور من قبيل قرينة المجاز وهم يقولون انه من قرينة تعين الفرد للمعنى الحقيقي الاعم .

السابع : لاخلاف في المقام من جهة اعتبار قيام المبدء بمعناه الحقيقي بالذات أو كفاية قيامه ولو بمعناه المجازي وعلى فرضه فهو كسابقه ليس مقصوراً ومختصاً بالاسم المشتق بل جاز في مطلق المشتقات بحيث يدخل فيه الافعال .

وحاصله انه هل يكفي في صحة الاشتقاق اشتمال المشتق على مبدئه لمطلق معناه ولو مجازياً ليكون هذا المقدار من المناسبة بين الاصل والفرع مصححاً للاشتقاق أو يعتبر اشتماله عليه بمعناها الحقيقي فقط فلو اريد به غيره لم يصح؟

وكيف كان فالكلام في المقام بعد الفراغ عنه وعن سابقه أو بعد الغض عنهما فانا نتكلم في ان 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 محلا للغرض فلابد من فرضه صحيحاً.

والحاصل ان تعمد فرض استعمال المشتق على قانون الاشتقاق بأن يكون المراد بالمبدء فيه معنى مناسباً لمعنى المبدء مجرداً ولو مجازياً بالنسبة اليه على القول بكفايته أو خصوص معناه الحقيقي على القول باعتباره وبعد فرض تلبس الذات المحكوم عليها بالمشتق ولو مع توسع في التلبس اذ غايته لزوم المجازية من تلك الجهة لامن جهة مانحن فيه .

نتكلم في انه هل يشترط بقاء المبدء في الذات المطلق عليها المشتق بالنسبة الى حال ارادة صدقه عليها أي تلبسها به حينئذ بمعناه الذي أعتبر ثبوته للذات في الافعال وبالتلبس الذي اعتبر هناك والى هذا أشرنا فيما تقدم على وجه كان مصححاً للاشتقاق وموجباً لجواز الاطلاق في سائر الصيغ .

ثم ان تحقيق الحال في الخلاف المذكور على طريقة فرضه أيضاً وان كان له مقام آخر الا ان الحق كفاية قيام المبدء بالذات بمعناه المجازي في صحة الاشتقاق لان أدل الدليل على جواز الشيء وقوعه وقد وقع ذلك في موارد لا يحصى مضافاً الى عدم ظهور الخلاف فيه من أحد .

منها الاوصاف الموضوعة للحرفة والصنايع كالخياط والنساج والصايغ وغيرهما اذ لايثبت ان أصل المبدء فيها موضوع لفعل النسج والخياطة مع ان المراد به في ضمن تلك الصيغ صفتها .

ومنها الاوصاف الموضوعة للملكات كالفقيه والمتكلم ونحوهما فان المبدء فيهما لنفس العلم الفعلي أو التكلم كذلك مع ان المراد به في ضمنها هو ملكتها لاغير.

هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في المقام .

فاذا عرفت ذلك، فاعلم : انهم اختلفوا في كون المشتقات من الصفات حقيقة في خصوص الحال أو في الاعم منه الشامل للماضي أيضاً على أقوال يأتي تفصيلها بعد اتفاقهم ـ ظاهراً ـ على مجازيته في الاستقبال عدا ما حكي عن ظاهر الكوكب الدري من احتمال كونها حقيقة في الاستقبال أيضاً لذكره ـ على ما حكي عنه ـ ان اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي ولاريب في ضعفه بعد صدق هذه النسبة اليه لانه ان أراد ان حكمهم بمجيء المشتق للاشتقاق كبقيتهم بمجيئه للماضي والحال ظاهراً في كونه حقيقة فيه ففيه :

أولا : ان بنائهم على بيان موارد الاطلاقات لا الموضوع له كما يشهد به تتبع كلماتهم في بيان معاني غير المشتق المتنازع فيه من الافعال والاسماء والحروف لوضوح ان بعض هذه المعاني ليس مما وضع له اللفظ فلا ظهور في حكمهم بما ذكر .

وثانياً : انه يحتمل أن يكون المراد اطلاقه على المتلبس في الاستقبال باعتبار تلبسه فيه بأن يكون المراد بالاستقبال هو بالنظر الى حال النطق اذ قد عرفت انه لامنافاة بينه وبين الحال بالمعنى المتنازع فيه، فيدخل حينئذ في المورد المتفق عليه من كون المشتق حقيقة فيه وان أراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا كما قد يحكى عنه ففيه ان هذا الاطلاق يتصور على وجوه .

الاول : ان يراد به كون الذات المحكوم عليها بضارب كونه كذلك في الغد باعتبار حصول هذا العنوان له بعد الغد أما لعلاقة الاول او بعنوان مجاز المشارفة .

الثاني: ان يراد به كونه كذلك في الغد باعتبار حصول العنوان له في الغد.

الثالث: ان يراد به كونه كذلك حال النطق لكن يحتمل الغد قيداً للمحمول لا ظرفاً للنسبة ، فيكون المراد زيد الان هو الضارب في الغد .

الرابع: ان يراد به كونه كذلك حال النطق باعتبار حصول العنوان له في

الغد وجعل الغد قرينة على تعيين زمان صدق النسبة لـه لا قيداً للمحمول ولا ظرفاً للنسبة الحكمية ، فنقول حينئذ ان اطلاقهم بعد تسليم كونه حجة انمـا ينهض دليلا له لوعلم ان اطلاقهم المذكور مبني على الوجه الاول او الاخير واما الثانى والثالث ، فلا ريب في كونهماحقيقيين لدخولهما في موردالاتفاق حيث ان الاطلاق فيهما انما هو بالنظر الى حال التلبس اما الثاني فواضح واما الثالث فلانه لاريب ان الضارب في الغد يقيناً يصدق عليـه الان حقيقة انـه الضارب في الغد لكونه متلبساً الان بهذا العنوان المقيد وسيأتي لذلك مزيد تحقيق انشاء الله .

وكيف كان فمخالفته على فرض صدقها لاتضرنا في المقام لشذوذه فيكفي اتفاق الباقين للكشف عن مجازية المشتق فى الاستقبال بالنظر الى حال التلبس لغة مضافاً الى ماسنقيمها من الادلة المحكمة عليه فانتظر .

و بالجملة فاعتبار التلبس في الجملة في المقام المردد بين خصوص حال ارادة صدق المشتق وبين الاعم منه الشامل للماضي بالنسبة الى هذا الحال متفق عليه بين الاقوام وانما اختلفوا في المعتبر منه هل هو حصوله في خصوص حال ارادة صدق المشتق بحيث لايكفي حصوله قبله مع انقضائه حينئذ أو حصوله في الجملة من غير خصوصية للحال المذكور بحيث يكفي حصوله بالنسبة الى الماضي بالنسبة اليه مع انقضائه حينئذ ؟ فمن يقول بكون المشتق حقيقة فـي خصوص الحال يعتبر الاول ومن يقول بكونه حقيقة في الماضي ايضاً يكتفي بالثاني .

وكيف كان فهم بعد اتفاقهم على اعتبار التلبس بالمبدء في الجملة وكون الاطلاق على المستقبل بالنظر الى حال ارادة الصدق مجازاً باتفاقهم على كون اطلاقه حقيقة في الحال اي اطلاقه على من تلبس بالمبدء باعتبار حال ارادة

الصدق اختلفوا في كونه حقيقة في خصوص الحال بمعنى اعتبار تلبس الذات المطلق عليه المشتق بالمبدء باعتبار حال ارادة الصدق من دون كفاية حصوله لها قبله او في الاعم منه ومن الماضي بالاشتراك المعنوي بمعنى كفاية حصوله لها في قطعة من الزمان اخره حال ارادة صدق المشتق عليهما على اقوال :

ثالثها كونه حقيقة في الماضي ايضاً انكان المبدء فيه مما لا يمكن بقائه كالمصادر السيّالة الغير القاره والا فجاز حكي عن جماعة حكايته وعن العلامة في النهاية نسبتة الى القوم الا انه قال على ماحكي عنه في اثناء احتجاجه ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفى بالاجماع وهو يؤمى الى حدوث هذا القول .

رابعها انه حقيقة فيه انكان الاتصاف أكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف في جنب الاتصاف مضمحلا ولم يكن الذات معترضة عن المبدء وراغباً عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه أوبه وسواء طرء الضد الوجودي على المحل أولا اختاره الفاضل التوني في محكي الوافية .

خامسها التفصيل بين المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولوبواسطة الحروف والمأخوذة على سبيل الملزوم فالاولى للاعم والثانية لخصوص الحال نسب الى غيرواحد وحكي القول به أيضاً عن بعض الافاضل في تعليقاته على المعالم .

وسادسها ايكال الحال في كل لفظ من ألفاظ المشتقات اعنى جزئياتها المتشخصة بالمواد المختلفة الى العرف فلاضابطة حينئذ في تميّز ماهوحقيقة في الاعم عن غيره بل كل لفظ حقيقة فيمايتبادر منه عرفا فان تبادر منه الاعم فهو له أوخصوص الحال فهو له خاصة فيقال في نحو القاتل والضارب والاكل والشارب والبايع والمشتري انها حقيقة في الاعم وفي نحوالنائم والمستيقظ والقائم والقاعد والحاضر والمسافر انها حقيقة في خصوص الحال حكي هذا

عن بعض مع عدم التصريح باسمه وعن الحاجبي والاعدمي التوقف في المسئلة وحكى أيضاً بعض الاقوال فى المقام غير ماتقدم من غيرتعيين لكيفية القول ولا لقائله ولافائدة فى التفتيش عن حاله .

وكيف كان فالمعروف بين الاصوليين هما القولان الاولان :

أحدهما عدم اشتراط بقاء المبدء فى صدق المشتق ووضعه للقدر المشترك بين الحال والماضي مطلقاً وهو المعروف بين الاصوليين وقدحكى نص جماعة عليه من المحققين منهم العلامة في عدة من كتبه وعن شرح الوافية للسيد صدرالدين انه المشهور بين المعتزلة والامامية وعن المبادىء انه مذهب أكثر المحققين بل حكي عن ظاهر السيد العميدي وغيره دعوى الاجماع حكى قده انه قال فى شرح كلام المصنف « هذه المسئلة من المسائل الاربع وهي انه لايشترط فى صدق لفظ المشتق بقاء المعنى المشتق منه وهومذهب أصحابنا والمعتزلة وابى علي سينا خلافاً لجمهور الاشاعرة» .

وثانيهما اشتراط البقاء ومجازيته اطلاق المشتق على الماضي مطلقاً وعزى هذا عن البرازي والبيضاوي والحنفية وجمهور الاشاعرة واليه ذهب أكثر افاضل من تأخر هذا .

والظاهر انحصار القول بين المتقدمين فى هذين وان الاقوال الاخر محدثة ممن تأخر عنهم من الجأ كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه وسيأتي توضيح فساده مفصلا .

وكيف كان فالذي ينبغي اختياره ويساعد عليه الدليل انما هو القول الثاني من الاولين اعنى حصول بقاء المبدء ومجازية المشتق فيما انقضى عنه المبدء مطلقاً .

لنا تبادر التلبس بالمبدء من هيات المشتقات مع قطع النظر عن خصوصيات

المواد المعروضة لها بمعنى انه متى لوحظت تلك الهيئات فى حد انفسها ولو ضمن مادة لانعلم معناها يتبادر منها المتلبس بتلك المادة نجد ذلك من أنفسنا بعد تخلية الاذهان ومن العرف العارفين باللسان فانه اذا أطلق نحو ضارب وقائم وعالم مع قطع النظر عن الامور الخارجية يتبادر عندهم منها جميعاً مايعبر عنه بالفارسية «بزننده وايستاده ودانا» .

ولاريب ان هذه العناوين لايصدق حقيقة الا على المتلبس بموادها و مباديها حال ارادة صدقها عليه اذ الصدق حقيقة لايتحقق الا بكون ماتحمل هي عليه من أفرادها حقيقة ومندرجاً فى تحتها ولاريب ان من انقضى عنه المبدء بالنسبة الى حال النسبة وارادة صدقها عليه ليس من أفرادها حينئذ حقيقة فان مفاهيمها هى المتلبس بالمبدء فمن انقضى عنه المبدء لايكون متلبساً به حال النسبة لارتفاع الوصف العنواني عنه حينئذ فليس من افراد المتلبس به حينئذ .

وبالجملة الحال فى الاسماء المشتقة كالحال فى الاسماءالجوامد من حيث وضع كل واحدة منهما للمتصف بالوصف العنواني الا ان الوصف العنواني في الاولى هو المبادى والمصادر المأخوذة منها هذه وفي الثانية هي وجوه الذوات الموضوعة لها تلك باعتبار ذلك الوجود كالأنسانية لذات الانسان و الكلبية لذات الكلب والفرسية لذات الفرس .

وهكذا فانها لم توضع لنفس تلك الذوات لا بشرط بل باعتبار اتصافها بهذه الاوصاف فلذا ينتفى الاسماء عند انتفائها مع نقاءجوهر الذوات كالكلب المستحيل ملحا أو تراباً وهذا هو السر في تبادر المتلبس والمتصف بالمبدء من الاولى فحينئذ لايصح اطلاقها حقيقة الا باعتبار حال التلبس ليكون ما اطلقت هي عليه داخلا ومندرجاً فى مفاهيمها كمالايصح اطلاق الجوامد حقيقة

أيضاً الا باعتبار حال متلبس الذوات بالأوصاف العنوانية .

وكيف كان فلافرق بينهما من الحيثية المذكورة فانه كما لايتبادر من الكلب والفرس والبقر الا « سك واسب وكاو » وليست هي الا عبارة عن المتصف بالوصف العنواني فلايجوز اطلاقها على ماانقضى عنه هذا الوصف حقيقة فكذلك لايتبادر من الضارب والعالم والقائم الا «زننده وداناوايستاده» وهي لايكون الا عبارة عن المتصف بالضرب أوالعلم أوالقيام فلايصح اطلاقها حقيقة على المنقضي عنه المبدء اذ نحن ادّعينا التبادر المذكور من الهيئات المذكورة مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقة لبعض الموارد فلايرد النقض علينا بتبادر الاعم في بعض الامثلة كماورد على من ادّعاه في خصوص امثلة خاصة وسيجيء دفع تبادر الاعم في بعض الامثلة أيضاً من نفس الهيئة بل بواسطة خصوصية لاحقة للمادة أو لمورد خاص من موارد استعمالها .

وكيف كان فبعد حصول التبادر المذكور من نفس الهيئة ثبت وضعها لخصوص الحال في جميع الموارد وفي جميع حالاتها لاتفاقهم ظاهراً على اتحاد الوضع فيها كمادعاه شيخنا الاستاذ وسيدنا الاستاذ دام ظلهما فيكون المسئلة من دوران الامر بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك ومع التنزل عنه فلاريب في انفاقهم على اتحاد جهة الوضع في جميع الموارد على ما يظهر من كلماتهم فراجع وهو يكفينا فيما نطلبه نعم ربّما يتوهم تعدد جهة الوضع من التفاصيل المتقدمة بالنظر الى الالفاظ والحالات لكنه مدفوع .

أولا بما أشرنا اليه من انها محدثة من المتأخرين عن الجاء كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن رد شبهة خصمه .

وثانياً بانحصار القول بين المتقدمين بين اثنين كل منهما نقيض الاخر مطلقاً .

وثالثاً بحصول التبادر المذكور منها في جميع الموارد على نحو سواء مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقة للمورد .

ورابعاً بان تعدد جهة الوضع بالنسبة الى الموارد المختلفة لايعقل مع اتحاد نفس الوضع وقد عرفت الاتفاق على اتحاده هذا .

وثانياً صحة سلب تلك الاوصاف عمن انقضى عنه المبدء بالنسبة الى زمان انقضائها عنه فانه يصح ان يقال لمن كان ضاربا امس انه ليس بضارب الان بمعنى سلب مطلق هذا الوصف عنه فى الان بجعل الان ظرفاً للنفي لا قيداً للمنفى حتى يقال ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق والا امكن التعكيس فيما اذا كان ضارباً الان مع عدم اتصافه به قبل فيقال انه يصح ان يقال انه ليس الان ضارباً بضرب الامس وهو مقيد فانه يستلزم نفي المطلق فهو ليس ضارباً الان بقول مطلق مع انه صدق الضارب عليه باعتبار الامس حقيقة اجماعاً لكونه مطلقاً عليه باعتبار حال التلبس .

وقد يورد على ماقلنا من صدق السلب المذكور مع جعل الان في المثال ظرفاً للنسبة اعنى سلب المحمول لاقيداً للمحمول بمنع الصدق وانه اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط بقاء المبدء يقول بصدق الضارب عليه الان مع تلبسه في الماضي وفيه مالايخفى من الركاكة فان القائل بعدم اشتراط المبدء يلزمه ذلك حيث ان الموضوع له عنده هو القدر المشترك بين المتلبس بالمبدء وبين من انقضى عنه المبدء وهو من برز عنه المبدء في قطعة من الزمان اخرها حال التلبس به ونحن لماعلمنا من وجداننا ومن العرف ايضاً جواز سلب الضارب عمن انقضى عنه الضرب بعد انقضائه عنه نخطىء هذا القائل لعلمنا حينئذ باشتباه الامر عليه وان لم نقدر على الزامه بما وجدنا حيث انه يدعى انى وجدت عدم جواز السلب المذكور .

وكيف كان فلا يليق ان يتفوه بهذا الايراد فانا لم ندع الاتفاق على صدق هذا السلب حتى من هذا القائل حتى يقال ذلك .

وقد يجاب أيضاً بعد تسليم صدق النفى على الوجه المذكور بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى مايلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهوغير مناف لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقين المختلفين في الكيف وانما يناقض المطلقة العام الدائمة المطلقة المخالفة لها في الكيف .

ويدفعه ان المطلقتين لايتناقضان في حكم العقل لافي حكم العرف ضرورة وجدان التناقض بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو الحكم في المقام .

أقول المطلقتان العامتان لا تناقض بينهما عقلا اذا لم تقيد كلتاهما بوقت خاص بان يكون كل واحدة منهما مقيدة وموقتة بعين ماوقت به الاخرى ولم تكن الجهة فيهما ايضاً واحدة واما اذا وقتتا بوقت وكانت الجهة والحيثية فيهما واحدة مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما كما في قولك زيد ضارب الان وليس بضارب الان ويكون وجه السلب وجهته هي كون زيد مصداقاً للمعنى الحقيقي للضارب بأن يكون المراد انه فرد من المعنى الحقيقى للضارب وليس بفرد منه فلاريب في تناقضهما حينئذ في نظر العقل اذ ليس نقيض الشيء الارفعه .

ولاريب ان كل واحدة من القضيتين في المثال على الوجه المذكور دافعة للاخرى قطعا وقول اهل الميزان ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المطلقة لاتنافى ماذكرنا فان غرضهم بيان نقيضها بالقضية المتعارفة عندهم لاانحصار النقيض فيها فانهم كثيراً ماعرضوا عن ذكر بعض القضايا في مباحث القضايا والعكوس والاقيسة لعدم كون ذلك البعض من القضايا المعروفة المنضبطة في تلك

المباحث عندهم والحاصل انه لما كان المتناقض للمطلقة العامة من القضايا المعروفة المنضبطة عندهم في المبحث التناقض هي المطلقة الدائمة لاغير فذكروا ان نقيضها هذه اى نقيضيها من بين تلك القضايا المعروفة .

فان قيل ان حاصل ماذكرت مناقضة المطلقة العامة لمثلها واعترفت ان اهل الميزان بنائهم على ذكر القضايا المعتبرة المتعارفة فلم لم يذكروا ان نقيض المطلقة العامة قد يكون مثلها مع انها من القضايا المعروفة .

قلت ان هذه مغالطة ظاهرة فان مرادنا ان بنائهم في كل مبحث ذكر ما هو المتعارف المنضبط فى هذا المبحث والمطلقة العامة من القضايا المعروفة فى مبحث تعدد القضايا .

وأما فى مبحث التناقض فهي ليست من النقايض المنضبطة لمثلها فان مناقضتها لمثلها فى بعض الصور بخلاف الدائمة المطلقة لكونها مناقضة لها دائماً فلذا تركوا هذه و ذكروا تلك فاذا ثبت ذلك فقد ظهر فساد الجواب المذكور فانا قد وجدنا صحة نفى قولك زيد ليس بضارب الان مع جعل الان ظرفاً للنسبة اذا اردت النفى من جهة كونه من مصاديق ماوضع له هذا اللفظ فيمتنع حينئذ عقلا صدق قولك زيد ضارب الان على الوجه المذكور هذا.

ثم انه قد يذكر بعض الوجوه الاخر للقول المختار اعرضنا عنه حذراً من اطالة الكلام مع عدم الحاجة اليه فى المقام لكفاية مامر فى اثبات المرام من الوجهين وبأولهما ظهر ايضاً كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء بعد حال النطق او تلبس به قبله اذا كان اطلاقه عليه باعتبار حال التلبس مضافا الى قيام الاجماع ظاهراً على كونه حقيقة فى حال التلبس الشامل لهما و الى عدم صحة سلبه عنه في مثل زيد كان ضارباً امس او انه ضارب غداً اذا اريد به اطلاقه عليه بالنسبة الى حال التلبس بأن يكون هو الغد والامس .

وربما يقال حينئذ ان اللازم عدم صحة سلب المطلق لاالمقيد والذي هنا هو الثاني وهو لايدل على المدعي الا ترى انه لايصح السلب عن المعنى المجازي مع اقتران اللفظ بالقرينة كما في اسد يرمي حيث انه لايصح سلبه عن الرجل الشجاع وهو،مدفوع بنحو مامر في الجواب عن الايراد على التمسك بصحة السلب عمن ينقضي عنه المبدء .

وتوضيحه ان ماذكر مسلم اذا كان الغد والامس في المثال قيداً للمسلوب كما في المنقوض به وهو قوله اسد يرمي واما اذا كانا قيدين للسلب كما هو المراد فلايتم المطلوب لاطلاق المسلوب فبهذا كله ظهر ضعف توهم كون المشتق حقيقة في حال النطق بتوهم ان معقد الاجماع على كونه حقيقة في الحال ذلك كظهور ضعف توهم كونه حقيقة في المستقبل بالنسبة الى حال التلبس كما مر .

وكيف كان فمدار حقيقة الاطلاق ومجازيته على ماحققنا على ملاحظة حال التلبس وعدمها سواء وافق حال النطق او خالفه فربما يكون الاطلاق مجازياً بالنسبة الى حال النطق كما اذا اطلق باعتباره مع انقضاء المبدء او قبل حصوله كما يختلف الحال ايضاً في الماضي والمستقبل بالنسبة اليه وان شئت توضيح ذلك فنقول اطلاق المشتق باعتبار حال النطق يتصور على وجوه :

احدها ان يطلق ويراد به المتلبس بالمبدء في حال النطق على وجه يكون الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ على وجه الشرطية او الشطرية وهذا لا شبهة في مجازيته فانه وان اطلق باعتبار حال التلبس اذ المفروض اتحاده مع حال النطق الا انك عرفت خروج الزمان عن مفهوم المشتق فاعتباره في مفهوم اللفظ موجب لمجازيته .

ثانيها ان يطلق ويراد به المتلبس به في حال النطق مع اتحاده مع حال

التلبس من غير ان يؤخذ الزمان قيداً في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المذكورين والفرق بين حال التلبس بقول مطلق وهذا الاطلاق واضح اذ المعتبر في الاول مجرد المتلبس وفي الثاني التلبس المخصوص الحاصل في حال السلب 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 انه موضوع للمهية الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن حضورها فيه بخلاف علم الجنس فانه موضوع لها بلحاظ حضورها فيه .

وكيف كان فهذا الاطلاق لاشبهة في كونه حقيقة لكونه اطلاقاً في حال التلبس .

ثالثها ان يراد به المتلبس بالمبدء في حال النطق على وجه يراد بالمشتق مجرد المتلبس بالمبدء واريد خصوص الحال من الخارج على حسب اطلاق الكلي على الفرد ولاشبهة في كون ذلك ايضاً حقيقة لكنه حقيقة خارج عن اطلاق المشتق على حال النطق .

وكيف كان فبهذا التشقيق والتفصيل ظهر ان حال النطق لم يقع مورد للوفاق حيثما عرفت ان مدار الحقيقة في بعض هذه الاقسام وهو الثاني و الثالث على كون الاطلاق واقعا على حال التلبس وظهر ضعف ماذكره بعض المحققين في تعليقاته على المعالم من ان اطلاق المشتق باعتبار حال النطق حقيقة في الجملة فانه امانفس الموضوع له أومندرج فيه واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي بالنسبة الى حال النطق فهو أيضاً يتصور على وجوه .

أحدها ان يطلق ويراد به المتلبس بالمبدء في الماضي المنقضي في الحال على ان يكون الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المتقدمين ولا اشكال في مجازيته لمامرّ من خروج الزمان عن مفهوم المشتق باعتباره فيه

مستلزم للمجازية ولكن في محكى شرح الوافية وقوع الخلاف فيه ولاينبغي ان يصغى اليه .

ثانيهـا ان يطلق ويرادبه المتلبس بالمبدء في الماضي مع انقضائه عنه في الحال بعلاقة ماكان ولاريب في كونه مجازاً على جميع الاقوال الا على القول بكون المشتق حقيقة في خصوص الماضي لاغير لوثبت كما يظهر احتماله من كلمات بعض وينبغي ان يقطع بعدمه ويمكن اعتبار الاطلاق على وجه لايكون مجازاً في اللغة بادعاء بقاء المبدء واندراج ما ينقضى عنه المبدء فـي المتلبس به في الحال فيكون التجوز عقلياً .

ثالثها ان يطلق ويراد به المتلبس به في الماضي بملاحظة تلبسه به فيه من غير ان يؤخذ الزمان قيداً فـي مفهومه نظير الوجه الثاني مـن و جوه الحال ولاريب في كونه حقيقة حيث انه باعتبار حال التلبس .

رابعها ان يطلق ويراد به المتلبس بالمبدء مع تقييد المبدء بالماضي كقولك زيد ضارب في الامس بجعل في الامس قيداً للضرب المأخوذ فـي الضارب و لا خلاف في كونه حقيقة اذ التصرف وقع في المادة لا الهيئة لكن هـذا يخرج عن صورة اطلاق المشتق على الماضي بل هو اطلاق له باعتبار الحال اذ يصير ضارب في الامس بمنزلة محمول مفرد فيكون مفاداً لقضية اتصاف الموضوع بهذا المحمول المقيد الان لخلوّها عن الرابطة الزمانية لان الامس حينئذ قيد للمحمول لاظرف للنسبة .

و اما اطلاقه بالنسبة الى الاستقبال بالنسبة الى حال النطق فيتصوّر ايضاً على وجوه اربعة كما في الماضى مع تبديل علاقة مـا كان هناك بعلاقة الاول هنا ولا كلام ظاهراً في مجازيته غير الاخير عن الوجوه واطلاق نقل الاجماع فى المستقبل يعم الجميع واما الاخير فلاينبغي الشك فى كونه حقيقة وهنا قسم

اخر من الاطلاق مختص به وهو اطلاقه على المتلبس فـي المستقبل بعلاقة المشارفة ولا ريب في مجازيته ايضاً والفرق بينه و بين الاطلاق على المتلبس في المستقبل باعتبار اتصافه فيه واضح .

ثم انا وان مثلنا في الوجهين المتقدمين اعني التبادر وصحة السلب بامثلة هي من اسماء الفاعلين لكنها انما هي من باب مجرّد التمثيل والا فهما جاريان في جميع ما هو المتنازع فيه في المقام كاسمي الالة والمكان والصّفات المشبهة والصّيغ المبالغة لتبادر المتلبس بالمبدء فيها ايضاً جدّاً وصحة سلبها عمّن انقضى عنه المبدأ كصحته عمّا لم يتلبس به بعد الا ان الاتصاف فيها مختلف فانه في الاول بعنوان الظرفية كالمنام والمامن و الملجأ و المسكن و المسجد فان معاينها المتبادرة منها ما يعبّر عنه بالفارسية « خوابكاه وآسودكاه وپناه كاه ونشيمنكاه وسجده كاه » و فـي الثانـي بعنوان الالية كالميـزان و المقراض والمنشار و غير ذلك من الامثلة الموازنة لها اوالمخالفة لها في الزنة لمجيىء اسم الالة على غير وزن مفعال كمثقب على زنة مفعل فان معانيها المتبادرة منها هي ما يقع بها هذه الافعال .

فان قيل : ان هذا التعبير يوهم أخذ الذات في مفاهيمها وسيجيء بطلانه .

قلنا لنا عبارة اخرى مؤدية للمقصود على ماهو عليه لافي لغة العرب ولا الفرس اذ التعبير منها بتراز واره ليس عن المقصود بوجهه فانهما في الفارسية من الاسماء الجامدة لا الأوصاف لكن بحسب اللب يظهر للمشهور انها بسيطة جداً وان شئت عبرت عنها بالفارسية آلة « كشش » وآلة « پراكنده » و آلـة « جدائي » فانها أيضاً أوصاف وعنوانات بسيطة يعبرعن الذوات بها لاتحادها معها في الوجود وفي الثالثة بحاظ قيام المبدء بالذات كما في أسماء الفاعلين فان معانيها المتبادرة منها هكذا كما في الحسن والشجاع والقبيح فان المتبادر

منها هو ما يعبر عنها بالفارسية « بخوب ودلير وبد » فأنها أوصاف وعناوين للذات منتزعة عن قيام المبدء بالذات على نحو الثبوت كما ان مفاهيم أسماء الفاعلين وجوه منتزعة من قيام المبدء بالذات على وجه الصدور مقابل مفاهيم أسماء المفعولين فانها وجوه منتزعة عن قيام المبدء بالذات على وجه الوقوع.

وأما الرابعة : فالمعتبر فيها انما هو كثرة الاتصاف بالمباديء على نحو قيامها بالذات صدوراً أو ثبوتاً فانها تبنى من الافعال اللازمة والمتعدية كليتهما و انما لم نكتف فيها بمجرد التلبس بل جعلنا المدار على كثرته لان معنى القتال والضراب مايعبرعنه بالفارسية « بزياد كشنده وزياد زننده » لاالاتصاف بنفس المباديء حال النسبة فانه ربما يتحقق التلبس بها حينئذ من كون الاطلاق مجازياً وهذا فيماسلب صفة كثرة الاتصاف عما اطلقت عليه حينئذ وانقضت عنه أو لم يتحقق فيه هذه الصفة بعد .

وكيف كان فالمدار في حقيقة اطلاقها ومجازيته انما هو على تحقق الصفة المذكورة حال النسبة وان كان يلزمها الاتصاف بالمبدء حينئذ أيضاً فان المعنى الاضافي لايتحقق بدون تحقق ماأضيفت اليه .

ثم ان المعتبر في أسماء التفضيل انما هو أكثرية الاتصاف بالمبدء بالنسبة الى اتصاف الغير به حال النسبة ولازم ذلك أيضاً كصيغ المبالغة الاتصاف بنفس المبدء أيضاً بتقريب ما مر .

توضيحه ان أفضلية شيء من شيء وصف يلزمه تحقق ذلك الوصف في المفضل والمفصل عليه حال النسبة والا لم يبق موضوع للافضلية وعدم كفاية مجرد تحقق المبدء في الحال المذكور في صدقها حقيقة .

وأما المعتبر في أسماء الالة فهو اتصاف الذات بالمبدء بعنوان كونها آلة لايجاده بالنسبة الى حال النسبة .

وخلاصة الكلام في المرام ان مدار حقيقة اطلاق المشتق اذا كان من أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة على تلبس ما أطلق عليه بنفس المبدء حال النسبة سواء حصلت له كثرة الاتصاف به أولا واذا كان من صيغ المبالغة فالمدار على اتصاف الذات بكثرة الاتصاف بالمبدء بالنسبة الى الحال المذكور وان خلى من المبدء واذا كان من أسماء المكان كما اذا كان من أسماء الزمان فالمدار على الاشتغال بالمبدء حال النسبة فلا يكفي حصوله قبله مع انقضائه أو بعده واذا كان من أسماء الالة فالمدار على ماعرفت .

حجة القول بعدم اشتراط بقاء المبدء مطلقاً وجوه :

الاول : ثبوت الاستعمال في كل من الماضي والاستقبال والاصل فيه بعد بطلان احتمال الاشتراك اللفظي أما لانه خلاف الاصل اوللاتفاق على عدمه في المقام ودوران الامر بين المعنوي والحقيقة والمجاز هو وضعها أي المشتقات للقدر المشترك بينهما .

وفيه ان الاصل المتصور لهذا القول في المقام ليس الا اصالة عدم ملاحظة الواضع للخصوصية وهي معارضة باصالة عدم ملاحظة العموم واصالة عدم سراية الوضع الى غير المتلبس .

والانصاف ان الاصل غير مساعد لشيء من القولين فلا يتوهم أيضاً ان مقتضاه ثبوت الوضع لخصوص المتلبس بتوهم ان احد الاصلين المذكورين يعارض ماتمسك به للقول الاخير ويبقى الاخر سليماً فينهض على اثبات القول المختار فان عدم سراية الوضع لغير المتلبس لازم لعدم ملاحظة العموم ومن المعلوم ان اللازم والملزوم لا يكون كلاهما مجرين للاصل بل هو جار في الملزوم فقط والمفروض تساقطه في المقام لمعارضته باصالة عدم ملاحظة الخصوصية وتخيل انه بعد منع مانع من جريان الاصل في الملزوم ، فهو يجري في اللازم

فيتم المطلوب لسلامته عن المعارض، مدفوع بان ذلك في الاصول المبنية على التعبد وأما في التي يكون اعتبارها من باب الظن كما في المقام فلا اذ لايعقل الشك في الملزوم مع الظن باللازم مع انه تابعه فتأمل .

والتحقيق ان التعويل على هذه الاصول على فرض سلامتها في غاية الضعف والسقوط .

أما أولا فلمنع كونها مفيدة للظن الذي هو مناط اعتبارها ولو نوعاً .

وأما ثانياً فلمنع قيام دليل على اعتبارها مع تسليم افادتها للظن فان الدليل عليه ليس الابناء العقلاء فيما بينهم ولاريب ان القدر المتيقن منه انما هو في اصالة عدم النقل ولايبعد كون اصالة عدم الاشتراك أيضاً كذلك أما غيرهما فلا بل المظنون تركهم العمل عليها .

هذا اذا اريد بالاصل استصحاب العدم وانكان المراد به القاعدة المستفادة من الامارات كما يقال اوقيل ان مقتضاها كون الوضع للاعم وهي غلبة الوضع للاعم فيما اذا ثبت الاستعمال في كل من المعينين بينهما جامع قريب او بعيد مع ثبوت الاستعمال في نفس الجامع اوبدونه ايضاً على اختلاف الاراء كما اشتهرت في السنة متأخري المتأخرين ففيه .

اولا منع اصل الغلبة وثانياً منع نهوض دليل على اعتبارها في المقام .

ثم انه قد حكي عن بعض الافاضل التمسك بالقاعدة المذكورة على اثبات الوضع للمتلبس قال ـ في مقام الاستدلال على ماصار اليه ـ بوجوه الاول ان الاصل فيما اذا اطلق اللفظ على امرين او امور كان بينهما جامع قريب قد استعمل فيه موضع اللفظ بازاء القدر الجامع دفعاً للمجاز والاشتراك الى ان قال : ومن الواضح اطلاق المشتق باعتبار الماضي والحال والاستقبال فيجب وضعه للمفهوم العرضي البسيط انتهى مراده بالمفهوم البسيط هو مفهوم المتلبس

وانت خبير باشتباه الامر عليه لان مقتضى دليله ثبوت الوضع للاعم من المتلبس في الحال الشامل له بالنسبة الى الماضي والاستقبال اللهم الا ان يقال باشتباه الحاكي بان كلام المستدل في مقام الاستدلال على نفي اخذ شيء من الازمنة في مفهوم المشتق وان مراده بقوله وهو المفهوم البسيط هو البسيط من هذه الحيثية فيتم كونه قدراً مشتركاً بين الثلثة لكن مع ملاحظة الماضي والحال والاستقبال بالنسبة الى حال النطق بقرينة قوله هو المتلبس اذ لاريب ان مصداق المتلبس منحصر في الحال بالنسبة الى التلبس والصدق فيكون حاصل مراده انه بعد الفراغ عن اثبات كون المشتق حقيقه فيمن تلبس بالمبدء باعتبار حال التلبس ماضياً كان اوحالا اومستقبلا بالنسبة الى حال النطق استدل على خروج الزمان وعدم اخذ شيء من الازمنة في مفهومه ولا يبعد ذلك .

لكن يرد عليه منع الدليل المذكور صغرى وكبرى كما مر .

ثم انه قد يقال او قيل بان مقتضى القاعدة المذكورة اعنى الغلبة وضع المشتق لخصوص حال النطق لغلبة الوجود والمجاز على الاشتراك المعنوى عند الدوران وفيه أيضاً مامر صغرى وكبرى .

هذا ماعرفت من حال الاصول الاجتهادية المبنية على الظن واما الاصول التعبدية فلا موافقة لها كلية في مقام العمل لاحد من القولين وان امكن دعوى غلبة موافقتها للمذهب المختار .

الثاني تبادر الاعم .

الثالث عدم صحة سلب المشتق عمن انقضى عنه المبدء وقد سبق مايغنى عن الجواب عنهما .

الرابع : انه لوكانت في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازاً ومن المعلوم خلافه بالاجماع وضرورة العرف .

وفيه ان الايمان هو التصديق بالجنان وهو لايزول بالنوم ونحوه لبقائه في الخزانة قطعاً غاية الامر عدم الالتفات اليه وهذا واضح .

وقد اجيب عنه ببعض الوجوه أيضاً لاطائل تحته في ذكره .

الخامس انه لولم يكن موضوعاً للاعم لما صح الاستدلال بآيتي السرقة والزنا [1] على وجوب الحد على الزاني والسارق و ان انقضى عنهما المبدء والملازمة ظاهرة وبطلان التالي أظهر.

وفيه ان غاية ما ذكره انما هو ملزوم ارادة الاعم بل خصوص ارادة من انقضى عنه المبدء وهو لا يقتضي ثبوت الوضع للاعم و سيجيء ما يتضح به الجواب عن الدليل مستقصي فانتظر.

حجة مشترطي البقاء فيما اذا كان المبدء مما يمكن بقائه دون غيره انه لو اعتبر البقاء مطلقاً لما كان للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم .

بيان الملازمة ان مبادئها مركبة من أجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود .

وفيه ان البقاء يختلف باختلاف الموارد فانه في مبادي ء الملكة البقاء عبارة عن بقاء نفس المبدء بالدقة العقلية وفي غيرها يصدق حقيقة عند العرف على مجرد التشاغل بالمبدء مع عدم الفرغ منه وكيف كان فالتلبس المعتبر في الاسماء المشتقة هو المعتبر فى الافعال فالتلبس في كل اسم مشتق انما بنحو ما اعتبر في الفعل المتحد معه في المادة فكما أن يضرب زيد لايصدق حقيقة الا فيما اذا كان مشتغلا ومتلبساً بالضرب حقيقة لاتسامحاً فكذلك زيد ضارب وكما أن يتكلم أو يمشي يصدق ان حقيقة على من لم يفرغ ولم يعرض عن التكلم والمشي

---

(١) المائدة/ ٤٢ والنور/ ٣ .

فكذلك متكلم وماش .

حجة القول بأنه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف أكثرياً ويعتبر البقاء في غيره انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والقاريء والمتعلم وغيرها .

وفيه ان الملحوظ في الامثلة المذكور وأمثالها انما هـو التلبس بملكات مبادئها الانفس المباديء حتى يدفع بما ذكر ولاريب انها لاتصدق على من انقضى عنه ذلك الملكات جداً .

وكيف كان فالتصرف في تلك الامثلة وقع في المادة لا الهيئة ومحل البحث هو الثانية هذا .

مع ان دليله يقتضي نقيض مدعاه اذ لاريب انه على تقدير الوضع للقدر المشترك لابد من نصب قرينة مفهمة لارادة خصوص من انقضى عنه المبدء كما فرض التجرد عن القرينة في تلك الحال فعدم نصب القرينة حينئذ على ماقرره يقتضي الوضع لخصوص الماضي وهو كما ترى .

حجة القول باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذة على سبيل اللزوم دون غيرها التبادر الحاصل بملاحظة استقراء موارد استعمالات المجازية بين العرف فان المتبادر من مثل الحسن والقبيح والابيض والاسود وأمثالها كالنائم والمستقيظ هو المتلبس بتلك المباديء في حـال النسبة فيكون اطلاقها على غيره مجازاً بخلاف مثل القاتل والضارب والمضروب والمهدى اليه والممدود به و أمثال تلك فان المتبادر منها الاعم الشامل للماضي أيضاً فهذان التبادران يكشفان عن ان هذه الهيئات لها وضعان نوعيان بالنسبة الى تينك الطائفتين مـن الموارد وان كانت الصفة واحدة والموضوع له في أحدهما هو الاول وفي الثاني هو الثاني .

وجوابه قدعلم مما حققنا سابقاً من تبادر المتلبس بالمبدء حال النسبة مطلقاً مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة وصحة سلب المشتق عمن انقضى عنه المبدء كذلك ولعل منشأ اشتباه الامر على المستدل انه كثيراً يطلقون المشتقات على الذوات في الحال بمعنى ان ظرف النسبة حال النطق مع مضي المبدء عنه حينئذ كما في موارد النداء بتلك العناوين كأن تدعوا زيداً بقولك يـاضارب عمرو ويامضروب بشر ويا قاتل بكر ومنه قولك في مقام السؤال عن أحد المعصومين عليهم السلام كنداء علي عليه السلام بقولك ياقالع الباب وياهازم الاحزاب ويـابائتاً على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله ومنه قولك في مقام نداء الحسين عليه السلام تندبا ياقتيلا بكربلاء ويامسلوب العمامة والرداء وهكذا وسيجيء دفع هذا التوهم وبيان ان المستعمل فيه اللفظ في كافة تلك الامثلة انما هو الذات باعتبار حال التلبس .

وأما القول السادس : أعني ايكـال كل لفظ من الالفاظ الى فهم العرف والمتبادر منه عندهم فلم ينقل فيما رأيت حجته ولازمه التزام شخصية أوضاع المشتقات بأن يكون كل هيئة من هيأتها مع كل مادة لها وضع مستقل والا لم يعقل ايكال كل لفظ ولعله قائل بهذا وقد عرفت ظهور الاتفاق بل الاتفاق على عدمه .

## تنبيهات

الاول : قد حققنا وضع المشتق للمتلبس بالمبدء وان اطلاقه انما يكون حقيقة اذا كان باعتبار حال التلبس به فيكون اطلاقه على من انقضى عنه المبدء كاطلاقه على من يتلبس بعدمجازا .

لكن ربما يستشكل باطلاقه على من انقضى عنه المبدء كثيراً غاية الكثرة بحيث يبعد كون تلك الاطلاقات بأسرها مجازية كمافي موارد النداء أي موارد وقوع المشتق منادي وفي موارد وقوعه معرفاً للذات كقولك هذا قاتل عمرو أو

ضارب زيد وأنت معطي المال وأمثال ذلك وفي موارد الاستفهام كقولك أنت ضارب زيد أو معطي عمرو درهماً ونحوهما اذ لايخفى ان حال النسبة في تلك الامثلة انما هو حال النطق مع ان حال التلبس قبل ذلك لانقضاء المبدء عن الذوات المطلق عليها المشتق في تلك الموارد غالباً لم يطلق الا على المتلبس لان المنقضي عنه المبدء أما في موارد النداء فلايخفى ان المقصود بالنداء هو الشخص المتلبس بالمبدء لاالمجرد عنه وان اللفظ قد اطلق عليه باعتبار حال التلبس الا انه لما علم من الخارج اتحاد هذا الشخص المجرد الان عن المبدء للمتلبس به من قبل الذي هو المقصود بالنداء فيصير هذا منشأ لتوهم اطلاقه على هذا الشخص الموجود الان فيقال انه أطلق على من انقضى عنه المبدء مثلا قولنا ياقالع الباب وياهازم الاحزاب مريدين به أمير المؤمنين عليه السلام بمنزلة قولك أدعوك أيها الذي هو قالع الباب في ذلك الزمان وهازم الاحزاب كذلك جعل الزمان المذكور ظرفاً للنسبة، فيكون من قبيل ضارب أمس فان الاوصاف الواقعة منادات تنحل الى مفاد موصول صلته هذا الوصف ويكون ذلك محمولا على العائد لا الموصول .

نعم لما كان المعتبر حضور المنادي اذ النداء من مقولة الخطاب مع الحاضر فلا بد في تلك الموارد من التصرف بوجه آخر ليصح وقوع ذلك الشخص المتلبس بالمبدء من قبل المتحد للموجود الان منادي بأن يفرض حاضر المعنى بتنزيل في وقت التلبس بمنزلة حال النطق فيلزمه حضور المتلبس حينئذ حكماً أو أن يفرض المنادي بالكسر نفسه حاضرا في ذلك الزمان ومن هنا يكون اطلاقه في موارد النداء مع عدم تلبس الذات بالمبدء بعد حقيقة أيضاً فيما اذا تلبسها به كان بعد مقطوعاً به كقولنا ياقائماً بالقسط وياحاكماً بين العباد ويا شديد العقاب وأمثال ذلك مريدين منها الله تعالى مع انه تعالى ليس

الان متلبساً بتلك المباديء مع ان اطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجاز اتفاقاً فان الوجه في ذلك أيضاً ان نفرض سبحانه تعالى باعتبار اتصافه بتلك الاوصاف في يوم القيامة مغايراً له سبحانه تعالى باعتبار عدم اتصافه بها بعد فندعوه تعالى بالاعتبار الاول فيكون المقصود بالنداء والمراد من اللفظ هو القائم بالقسط في ذلك الزمان لاالان فيكون اطلاقه باعتبار حال التلبس ولاجل ذلك يطلق الاسماء الجوامد في موارد النداء وغيرها مع ان الشخص لايصدق عليه الان هذا الاسم حقيقة كقولك هذه زوجة زيد أو زوجة عمرو بعد طلاقها مع ان الاسماء الجوامد لاخلاف فيها ظاهراً في اعتبار حصول الوصف العنواني لما تطلق عليه بالنسبة الى حال النطق ظاهر النسبة .

وأما في موارد وقوعه معرفاً فالامر فيها أوضح فانه باعتبار قيامه بالذات الحاضرة بالنسبة الى الماضي جعل معرفاً لها الان باعتبار اتحاد هذه الذات الان لها في الماضي فقولك هذا ضارب زيداً بمنزلة هذا ضارب زيد أمس بجعل أمس ظرفاً للنسبة فأنت فرضت هذه الذات المشار اليها ذاتين مغايرتين بالاعتبار احديهما محمولة على الاخرى فان المحمول هي الذات المتلبسة بالمبدء أمس والموضوع هي الحاضرة حملت الاولى على الثانية لاتحادها معها فصارت معرفة لها لذلك فيكون معنى المثال المذكور بالفارسية « اين آنست كه زننده زيد بود » وأما في موارد الاستفهام فالامر أجلى من سابقه فان السائل بعد ما فرض شخصاً متلبساً بالمبدء في الزمان الماضي يسئل عن اتحاد هذه الذات الحاضرة مع تلك فقولك أنت ضارب زيد معناه بالفارسية « آياتو آن كسيكه زننده زيد بود پيش » .

وكيف كان فالمشتق في موارد التعريف والاستفهام مع انقضاء المبدء حال الاطلاق لم يطلق الا على المتلبس الا انه جعل المتلبس معرفا للمجرد عن

المبدء في الأولى ومسئولاً عن اتحاده معه في الثانية فلذا قد يقع معرفا له أو مسئولا عن الاتحاد معه فيما اذا لم يتلبس به بعد اذا كان تلبس هذا الذات بعد مقطوعا بـه في الاول وتلبس ذات مرددة بين هذه الذات وغيرها في الثانية مع ان اطلاقه على من يتلبس بعد مجاز اتفاقا كما عرفت وسمعت مرارا .

وأما في موارد النداء فالغالب اطلاقـه على المتلبس على الوجـه الذي قررناه ولاضير في اطلاقه في بعض الموارد على غير المتلبس بعلاقة ماكان فيما اذا كان قد انقضى عنه المبدء أوبعلاقة الاول والمشارفة فيما اذا لم يتلبس بعد لقلة مورده فلايلزم منه الاستبعاد المذكور .

مع انه يمكن أيضاً تصوير اطلاقـه على غير المتلبس على وجه الحقيقة بنحواخر بحيث لايلزم المجازيـة في اللغة وهو ان يدعي كون المنقضي عنـه المبدء أوالذي يتلبس به بعدمتلبسا به الان فيطلق عليه المشتق بعد هذا التصرف فيكون التجوز حينئذ عقليا وهذا هو معنى المجازية في التلبس فقط. وبالجملة نحن لاندعي كون الاطلاق على الوجوه المذكورة موافقـا للظاهر بل نسلم كونه مخالفاً له من الوجوه الاخر فان فرض ذات واحدة اثنتين وادعاء فردية ماليس بفرد مخالف للظاهر يقينـا وان لم يكن مخالفـاً لظاهر المشتق الا ان القرنية قائمة في الموارد المذكورة في بعضها غالباً كما في موارد النداء وفي بعضها دائماً كما في الاخيرتيـن على ارتكاب نوع من وجوه خلاف الظاهر موجب لحقيقة اطلاق المشتق بعده فافهم .

الثاني بعدما ثبت كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء حال تلبسه به بالتقريب الذي تقدم فلابد من حمله عليه في كل مورد لم يقم قرنية لفظية أو عقلية على خلافـه كما في الحكم بوجوب قتل القاتل أو اقامة الحدّ على السارق والزاني ونحوهما ممّا لايمكـن ترتب الحكم عليه حال قيام المبدء

بالذات من جهة عدم استقرار المبدء بها بقدر فعل القتل أو الحدّ قطعا فانّ القاتل قبل تحقق القتل منه ولو كان مشتغلا بالجزء الاخير من مقدماته لا يكون قاتلا قطعا وبعد تحقق الجزء الاخير فلاريب في تحققه معه ولاريب في انقضائه حينئذ بمجرد تحققه فلايبقى لموضوع الحدّ أوالقتل لو علقا على قيام المبدء بالقاتل والسارق وجود فلايمكن امتثال هذا الحكم فحينئذ فالعقل حاكم بكون المراد خلاف الظاهر يقينا والاّ لغي الحكم ولذا يتمسكون بآيتي السرقة والزنا[1] على وجوب الحد على من انقضى عنه السرقة والزنا .

وكيف كان فهذا مما لااشكال فيه وانما الكلام في كيفية الاستعمال وانه هل وقع التصرف في هذه الموارد في المادة أوفي الهيئة وهذا وان لم يكن فيه فائدة مهمة الا انه لابأس به والتعرض له في الجملة فنقول :

قدقيل أويقال ان التصرف فيها في المادة لاالهيئة بمعنى انها عارضة عليها بعد تقييدها بالزمان الماضي فيقال ان المراد بالقاتل مثلا اذا أطلق على من انقضى عنه المبدء كما في الاية هو المتلبس الان بالقتل الواقع امس فلايلزم مجاز في الهيئة .

لكن فيه مالايخفى من الركاكة كما أشرنا اليه آنفاً .

ويمكن أن يقال ان ارادة المعنى من اللفظ شيء والحكم على هذا شيء آخر فيمكن ان يراد من الزانى والقاتل مثلا معناهما الحقيقي وهوالموصوف بهما ويحكم عليه بوجوب الحدّ أوالقتل مع تقييد ظرف الامتثال بحال انقضاء المبدء، لكن فيه انه مستلزم للتكليف بغير المقدور وموجباً لاعادة المحذور ضرورة عدم امكان هذا المعنى بعد انقضاء المبدء اذ المفروض قوامه بقيام المبدء فكيف يعقل بقائه بعدانقضائه .

---

(١) المائدة /٤٢ والنور /٣ .

والذي يقتضيه التحقيق ان يوجّه اطلاق المشتق في المفروض بحيث لا يستلزم المحذور المذكور بانه مستعمل في المتلبس بالمبدء حال تلبسه به لكن الحكم لم يتعلّق بالذات المطلق هو عليها بهذا العنوان حتى يكون الموضوع حقيقة هو هذا العنوان فيعود المحذور بل علق على الذات بشرط حصول الاتصاف بها بالعنوان المذكور مع عدم بقاء الاتصاف ، فيكون موضوع الحكم هو الذات لاالعنوان وهي مقيدة به ويكون النكتة في تعليق الحكم على العنوان المذكور في الظاهر مع ان موضوعه هي الذات واقعاً تعريف الذات التي هي موضوع لهذا الحكم بهذا العنوان مع التنبيه على مدخلية هذا العنوان في ثبوت الحكم المذكور ولو بنحو السببية في الوجود فان تعليق الحكم على الوصف مشعر بسببية هذا الوصف وجود الامحالة وانما الخلاف في انه يفيد السببية في جانب العدم بان يفيد انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف اولا وايراد ماهو شرط للحكم واقعا بصورة موضوع الحكم وعنوانه شايع كشيوع عكسه وهو ايراد ماهو موضوع وعنوان للحكم واقعا بصورة الشرط وهذا هو الشرط الذي يقال انه لتحقق الموضوع فيحكمون بعدم المفهوم له لذلك فعلى هذا فيصير معنى قوله الزانية والزاني فاجلدوا[1] الخ والله أعلم ان زنت امرئة او ان زنى رجل فاجلدوهما ولا ريب ان هذين الموضوعين اعني الرجل والمرئة باقيان بعد انقضاء المبدء عنهما هذا .

لكن لايخفى ان هذا التوجيه كسابقيه انما يوجب اطلاق المشتق على الحقيقة وعدم خلاف الظاهر في الهيئة لكن لابد من التزام خلاف الظاهر بوجه آخر فان ظاهر تعليق الحكم على شيء كون ذلك الشيء هو الموضوع لهذا الحكم على ماهو عليه من الاطلاق والتقييد فارادة تعليقه على غيره واقعاً كما

---

(١) النور /٣ .

في التوجيه الاخير أو تقييده واقعاً مع انه مطلق في الظاهر كما في الاول أو تقييد الحكم في الواقع مع انـه مطلق في الظاهر كلها خلاف الظاهر فلذا نفينا الفائدة من التعرض له .

ثم انـه ربما يتصرف في الموارد المذكورة في الهيئـة كما في مجاز المشارفة فيقال زيد غريق مع انـه بعد لم يغرق فيستعمل اللفظ ويراد بـه غير المتلبس لاشرافـه على التلبس وكما في صورة استعماله فيمن لم يتلبس بعد بالمبدء بعلاقة الاول مع التلبس والفرق بينهما ان العلاقـة في الثاني انما هو بحسب قرب الزمان و في الاول بملاحظـة الذات نفسها بمعنى أن يلاحـظ الذات اثنتين باعتبار حالتيـن فيستعمل اللفظ في احديهما لمشابهتها بالاخرى كما في قولـه تعالى انّـي أر اني اعصـر خمرا [1] كما اذا استعمـل في غير المتلبس بعلاقة ماكان والعلاقة فيه أيضا انما هو بملاحظة الذات على نحوما عرفت هذا كله اذا لم يكن على وجـه الادّعاء والتنزيل والا فلايكون مجازاً في الكلمة كمالايخفى .

والظاهر ان اكثر الاستعمالات العرفية الغير المنطبقة على المشتقات من حيث اوضاعها النوعية في الظاهر اما لانقضاء المبدء عما اطلقت عليه وعـدم تلبسه بعد بالنسبة الى حال النسبة عليه اما على وجه حمل المشتق معرفاً لهـذه الذات المجردة عن المبـدء باعتبار ثبوته لها من قبل او بعد ذلك مـع تيقـن ثبوته لها مع اطلاقه على الذات المتلبسة حال النسبة وحمله لاتحادها مع هذه الذات معرفا لتلك وهذا على قسمين بحسب الموارد :

احدهما انيراد بهتعريف الذات من حيث هي من غير اعتبار كونها محكوما عليها بحكم كما مر امثلته في التنبيه السابق كقولك هذا ضارب زيـداً وهـو قاتل عمرو .

---

(١) يوسف /٣٧ .

وثانيهما ان يراد به تعريف الذات باعتبار كونها محكوماً عليها بحكم كما تقول جائني ضارب زيد مريداً به المتلبس بالضرب قبل المتحد لهذا الجائي من حيث الذات فتجعله بذلك الاعتبار معرفا لهذه الذات المحكوم عليها بالمجيء او تقول اضرب قاتل عمرو قاصداً ضرب الذات الموجودة الان المنقضي عنها الضرب لكن اطلقت الحكم على هذا العنوان في الظاهر مريداً المتلبس به حال تلبسه به لنكتة التعريف اي تعريف الذات المحكوم عليها الان بالضرب او لنكتة الاشعار بمدخلية هذا العنوان لوجوب الضرب ايضا اذا كان سبب امرك بضربه كونه قاتلا لعمرو وكما وجهنا الاية المتقدمة به كما عرفت (١) ومثل ذلك يجري فى المنادي ايضا سيما في موارد التندب كقوله يامعطي الفقراء مريداً به حقيقة هذا الشخص المنقضي عنه الاعطاء حال النداء وانما ناديته بهذا العنوان تبينها على انه هو الذي كان يعطي الفقراء والان صار فقيراً مثلا مع ارادة الذات المتلبس بالاعطاء في ذلك الزمان من هذا الوصف وجعله بهذا الاعتبار معرفا لمن تدعوه لاتحاده مع تلك الذات المتلبس بما ذكر في ذلك الزمان اما على التنزيل والادعاء واما على تصرف في المادة كما في موارد استعمالها في ملكات مباديها كالكاتب والفقيه والشاعر و أمثالها مما يراد بها التلبس بملكة المبدء لابنفسه او فيمن اخذ مباديها حرفة وصنعة كالبناء والنساج والكاتب وأمثالها اذا اطلقت على هذا الوجه وكذا في استعمال البقال والتمار وأمثالهما من المشتقات المأخوذة من اسماء الذوات في مزاولة بيع البقل والتمر الى غير ذلك مما يعرف وجوه التصرف فيها حسب موارد استعمالاتها فان اسماء الالة اذا اطلقت ولم يرد بها المتلبس بالالية حال النسبة كالمقراض لغير المتلبس بآلية القرض حال النسبة فلابد ان يكون التصرف فيها بنحو آخر

---

(١) لاحظ ما أفاده فى ص١٦٩ .

كأن يقال انها مستعملة فيما له شأنية الالية مع اعداده لذلك او بدونه .

وقد جعل بعض المتأخرين للمدار فى صدق اسماء الالة حقيقة على شانية الالية مع الاعداد لها بمعنى انه جعل معناها المتلبس بشانية كونه آلة لايجاد المبدء مع كونه معداً للالية فيعتبر في صدقها حقيقة على ما اطلقت عليه من تحقق هذين الشانية والاعداد فيه حال النسبة وعلى هذا فاطلاقها على هذا الوجه ليس من وجوه التصرف فيها وانما يكون من ذلك بناء على ما اخترنا من ان المعتبر فيها التلبس بالالية فعلا .

لكن هذا القول ليس بجيد كما لايخفى اذ ليس المتبادر من نفس تلك الهيئات عرفاً مع قطع النظر عن خصوص بعض الموارد الا المتلبس بآلية ايجاد المبدء حال النسبة ، فيكشف ذلك ان المعتبر في وضعها لغة ذلك فحينئذ لو كان مفاد تلك الهيئات في بعض الموارد غير منطبق على ذلك، فهو أما لاجل قرينة متحققة في خصوص الموارد وأما لاجل حدوث نقل و وضع طار بسبب غلبة استعمال العرف لها في المورد الخاص في المعنى المخالف لما ذكرنا كما هو ليس ببعيد فيها بالنسبة الى حالة الوزن والثقل والثقب والنشر كالميزان و المثقال و المثقب والمنشار فان المتبادر منها عرفاً هو ما يصلح لالية ايجاد هذه المباديء مع كونه معداً لذلك وان لم يتلبس بالالية فعلا والكاشف عن كون هذا التبادر من نفس اللفظ عدم صحة سلب تلك الالفاظ عما له شأنية الالية مع اعداده لها وان لم يكن متلبسا بها حال النسبة وصحة سلبها عما له شأنية ذلك مع عدم اعداده له بل الظاهر منها كما يظهر للمتامل هي الذوات المعدة لما ذكر من دون التفات الى عنوان كونها آلات فان المتبادر منها ما يعبر عنه بالفارسية « بترازو ومتەواره » فمن على هذا كالاسماء الجوامد الموضوعة للذوات فيخرج عن كونها أوصافاً بالمرة فان الدال حينئذ هو أمر واحد وهذا

المركب من الهيئة والمادة المخصوصة فيكون وضعها حينئذ شخصياً ولعل منشأ تخيل البعض ملاحظة بعض الامثلة الخاصة المقرونة بالقرائن المفيدة لما زعم أو المنقولة اليه .

وكيف كان فقد عرفت وجه التصرف في أسماء الالة بناءاً على مذهب المختار فيها .

ويقرب منه وجه التصرف في أسماء المكان فانه أيضاً اطلاقها على غير المتلبس بظرفية المبدء حال النسبة باعتبار صلاحية الظرفية لذلك .

وكيف ماكان فان شئت توضيح الكلام فيما ذكرنا فنقول :

لاريب ان مباديء المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء فيها وصفا كالابيض والاسود ونحوهما وقد يكون قولا كالمتكلم والمخبر وقد يكون فعلاصدورياً متعدياً الى الغير كالضارب والناصر والقاتل ونحوهاوقد يكون ثبوتيا غير متعد الى الغير كالقائم والقاعد والمضطجع والمستلقي ونحوها ويعبر عن الجميع بالحال وقد يكون ملكة كالعادل والمجتهد و نحوها اذا اريد التلبس بملكة الاقتدار على مباديها وقد يكون حرفةوصنعة علىانحاء خاصة كالبنّاء والكاتب والنسّاج ونحوها من المشتقات المأخوذة من المصادر من اسماء الفاعلين وصيغ المبالغة اذا اريد بالاولى التلبس بمباديها بعنوان اخذها حرفة والثانية التلبس بمباديها بعنوان كثرةاخذها حرفة لامجرد التلبس بأخذها حرفة لابشرط والاّ فيلزم التصرف في الهيئة المفيدة لكثرة التلبس لكونها حينئذ لمجرد الوصف كما هو الغالب في استعمال اسماء الحرف التي على هذا الوزنعرفا سواء كانت مأخوذة من المصادر كالنسّاج والبنّاء حيث ان الغالب استعمالها فيمن تلبس بأخذ مباديها حرفة من دون اعتبار الكثرة او من اسماء الذوات كالبقّال والعطّار والتراب والزبالحيث ان الغالب عرفاً في استعمالها ايضا

ارادة التلبس بأخذ بيع تلك الذوات او نقلها حرفة بل الظاهر هجر تلك الهيئة اعني زنة فعال عرفاً عن معناها الاصلي ونقلها الى مجرد المعنى الوصفي المجرد عن الكثرة فيما اذا اريد بالمبدء الحرفة مصدراً كان او اسم ذات كما لايبعد دعوى طريان الوضع عليها عرفاً بواسطة غلبة الاستعمال للمتلبس بأخذ المبدء حرفة فيما اذا كان المبدء من اسماء الذوات بحيث يكون استعمالها حينئذ في التلبس على وجه الحال، بأن يراد التلبس ببيع هذه الذوات مجازاً محتاجاً في الانفهام الى القرينة الصارفة ولايبعد دعوى كون ذلك ايضا في بعض امثلتها المأخوذة من المصادر كالنسّاج والبنّاء والخراط والغسّال .

وكيف كان فكلامنا الان مع الغض عن ذلك كله فتأمل ، او من اسماء الذوات للابن والتامر ونحوهما من اسماء الفاعلين المأخوذة منها وكالبقّال والعطّار ونحوهما مما مر من صيغ المبالغة المأخوذة منها اذا اريد بها كلها التلبس بأخذ بيع تلك الاعيان حرفة .

وقد عرفت ما في الثانية ، وأما الاولى اعني اسماء الفاعلين المأخوذة من اسماء الذوات فلاتصرف من العرف في هيئتها اصلا والغالب استعمالها في التلبس الحالي اعني ارادة مجرد التلبس ببيع تلك الاعيان وهذا هو الظاهر المتبادر منها عرفاً ، فيكون اخذ مباديها حرفة خلاف الظاهر المحتاج الى القرينة الصارفة عما ذكر لكنه لايوجب التصرف في الهيئة فانها لمجرد التلبس بالمبدء بمعناه ولو مجازيا وهذا باق على جميع التقادير .

وقد يجتمع في المبدء الواحد الوجوه الثلثة اعني الحال والملكة والحرفة بمعنى انه يصلح لارادة التلبس بكل واحد من تلك الوجوه كما في الكاتب والقاري والمدرس وأمثالها او الاثنان منها كما في الفقيه والعالم والمجتهد ونحوها لصلاحيتها لارادة التلبس الحالي والتلبس بملكة الاقتدار على مباديها

ومن المعلوم عدم التصرف في الهيئة من جهة احد الوجوه الثلثة في جميع الصور اما في صورة ارادة التلبس الحالي فواضح اذا كان المبدء من المصادر وأما اذا كان المبدء من اسماء الذوات فالتصرف انما وقع في المبدء من حيث اخراجه عن معناه الاصلي وهو الذات الى غيره وهو الفعل المتعلق بالذات المناسب لتعلقه بها كالبيع بل يمكن عدم التزام التصرف في المادة ايضا بتقريب ما يقال في مثل قوله تعالى حرمت عليكم امّهاتكم [1] فان الام فيها في معناه الاصلي وكذا الحرمة الا انه تجوز في امر عقلي وهو نسبة الحرمة الى الام التي هي من الذوات فلامجاز في الكلمة اصلا واما تفهيم المقصود الواقعي وهو حرمة وطى الامهات فالتعويل فيها على القرينة العقلية الدالة على امتناع ارادة حرمة الذوات نفسها بضميمة ظهور الوطي من بين الافعال المتعلقة بها ويكون الاولى صارفة والثانية معينة فاريد من كل واحد من الطرفين معناه الاصلي واريد الدلالة على المقصود بالقرينة فعلي هذا يقال فيما نحن فيه ايضا ان الهيئة لافادة التلبس بمعروضها واريد بها هذا المعني والمبدء للذات واريد به هذه لكن التعويل في تفهيم المقصود وهو التلبس بالفعل المتعلق بالذات على العقل حيث انه لايصح الاتصاف بنفس الذات بمعنى انه مستحيل عقلا فيكشف ذلك عن التجوز في النسبة الضمنيّة بين الهيئة والمادة وان المراد غير ارادة التلبس بنفس الذات، فيكون هذا بضميمة ظهور البيع لكونه متعلقا لمفاد الهيئة بالنسبة الى ساير الافعال والا على المراد فلامجاز لغة في شيء من المادة والهيئة اصلا بل هو عقلي فحسب كما في الاية [2] الا ان الفرق بينهما ان التجوز ثمة انما وقع في النسبة التامة بين الموضوع والمحمول وهنا وقع في النسبة الناقصة الضمينية الحاصلة بين الهيئة والمادة هذا كله اذا اريد بالمشتق

---

(١و٢) النساء/٢٨ .

المتلبس الحالي واما اذا اريد به التلبس بالمبدء باعتبار الملكة او الحرفة ولا يلزم ايضا في الهيئة تصرف اصلا وان كان فهو في المادة فانه ان اريد بها الملكة فالهيئة لافادة التلبس بها او الحرفة فكذلك فلم تخرج عما يقتضيه وضعها الاصلي .

ثم ان المبدء اذا اريد به الحال فقد عرفت انه لا مجازية حينئذ فيه مطلقا من حيث اللغة وان كان يلزم التجوز العقلي في بعض الموارد وهو ما اذا كان من اسماء الذوات و أما اذا كان للملكة او الحرفة فلا اشكال في مجازيته لغة بالنظر الى معناه الاصلي لكنه قد يدعي طريان الوضع من العرف عليه بواسطة غلبة الاستعمالات بالنسبة الى الحرفة ايضا مع بقاء معناه الاصلي فيكون في العرف مشتركا لفظيا بينهما بل قد يدعي هجره عن المعنى الاصلي الى خصوص الحرفة في اسماء الحرف التي على وزن فعّال كنساج وتمار وبقال وغيرها .

والحق عدم عروض الوضع الجديد له مطلقا فيما اذا كان المبدء في ضمن غير فعّال من هيئات المشتق نعم لا يبعد في الامثلة دعوى اجماله حينئذ عرفاً لغلبة استعماله في غير الحال الموجبة للتوقف والاجمال فيكون مجازاً مشهوراً وأما اذا كان في ضمن هيئة فعّال فالظاهر هجره عرفاً عن المعنى الاصلي الى الحرفة بحيث يظهر منه هذه عند الاطلاق ويحتاج انفهام معناه الاصلي وهو الحال الى القرينة الصارفة عن ذلك مطلقا بالنسبة الى المصادر وأسماء الذوات لكن لا مطلقا بل فيما يطلق على الحرفة غالبا كالنسّاج والبناء والبقّال والعطار لا مثل القتّال والاكال والسيار ونحوها لعدم غلبة استعمالها فيما ذكر بل الغالب ارادة المعنى الحالي ومن المعلوم ايضا عدم تصرف في هيئة فعال الموضوعة للمبالغة في تلك الامثلة وكما في الصيغ المبالغة المأخوذة من اسماء الذوات مطلقا فان الغالب ارادة الحرفة منها مع ما عرفت بالنسبة الى الهيئة فيها ايضا ، والدليل على ذلك التبادر من تلك الموارد عند الاطلاق وصحة سلب تلك

الصيغ حينئذ عمن تلبس بالمبدء بالمعنى الحالي فانه يصح ان يقال لمن تلبس بفعل النسج مثلا او بيع التمر من دون اخذهما حرفة انه ليس بنساج او تمار ولايصح ان يقال انه ليس بناسج وتامر .

واما عدم ثبوت طريان الوضع عرفاً لغير ماذكر بالنسبة الى غير الحال من الملكة والحرفة فلانه لو ثبت فهو امابطريق الهجر والنقل وامابطريق الاشتراك اللفظي كما قيل والاول مفقود في المقام فانه لازمه تبادر غير الحال بحيث يتوقف انفهام الحال الى القرينة وليس كذلك في المقام فانه اما مجمل بالنسبة الى الحال وغيره كما هو كذلك في كثير من الامثلة واما ظاهر في الحال كما في بعض امثلة الاخرى فانتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم والتالي باطل في نفسه لما حققنا في محل في مسئلة المجاز المشهور انه يمكن الاشتراك بواسطة غلبة الاستعمال فان اللفظ مالم يهجر عن معناه الاصلي بغلبة الاستعمال لايعقل اختصاصه بالمعنى الثاني ايضاً فراجع .

هذا مضافاً الى تبادر الحال في بعض الامثلة نعم لا يبعد دعوى النقل في مثل العادل والمجتهد في عرف المتشرعة الى الملكة لكن الكلام في ثبوته بالنظر الى العرف العام .

احتج مدعي الاشتراك بانه اذا قيل رأيت كاتباً ولقيت قارياً يتوقف العرف في المراد وينظرون القرنية لتعيين المراد من الحال والحرفة فيكشف ذلك عن اشتراك المبدء فيهما وفي امثالهما عرفاً بين الحال والحرفة .

وفيه مضافاً الى ما عرفت ان التوقف والاجمال لا يصح لان يكون علامة الاشتراك لكونه اعم منه لوجوده في المجاز المشهور ايضاً والعلامة لابد ان تكون مساوية للمدلول والاخص فلذا لم يعده احد من علائم الاشتراك نعم لو استدل بتبادر كل من المعنيين من اللفظ تصورهما من نفس اللفظ عند الاطلاق مع التوقف في ان ايهما المراد حيث انه يجوز ارادة اكثر من معنى لاتجه الاستدلال

لكن الواقع ليس كذلك هذا .

ثم ان الظاهر انه لم يقع الخلاف من احد في مجازية المبدء الصالح لارادة الملكة فيها في العرف ايضاً وانما اختلفوا في ثبوت الوضع بالنسبة الى الحرفة فيما يصلح لارادتها وعدمه اشتراكاً أو نقلا فيكون اطلاق المبدء على الملكة في نحو الكاتب والقارى مجازاً قطعاً اذا اريدت الملكة من نفس اللفظ لعدم ثبوت الوضع لها بوجه مضافاً الى تبادر الغير ، لكن الظاهر بناء الاطلاق في صورة حصول الملكة دون الحال على تنزيل من له ملكة التلبس بالمبدء منزل المتلبس به فعلا وارادة الحال من المبدء بهذا الاعتبار فيلزم التجوز بحسب العقل دون اللغة .

وكيف كان فالنسبة بين الحال وبين كل من الملكة والحرفة كالنسبة بين الاخيرتين هي العموم من وجه والامر واضح بالنسبة الى الحال وغيرها واما الاخيرتان فمحل الافتراق فيهما من جانب الملكة الاجتهاد والعدالة ومن جانب الحرفة ما لايحتاج في حصوله الى تحصيل ملكة مثل التمر والخبز ونحوهما ومورد الاجتماع فيهما الحرفة التى يحتاج تحصيلها الى صرف العمر فى مدة طويلة لتحصيل قوة يقدر بها على الفعل كالخياطة والحياكة والصياغة ونحوها .

ثم ان مورد الخلاف في المسئلة يعم جميع الاقسام كما اشرنا اليه في تحرير النزاع كما صرح به غير واحد منهم لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وتمثيلهم بالالفاظ الموضوعة بازاء الملكات والحرف كما عرفت سابقاً وبيان الثمرة على حسب اختلاف المبادى كما ستعرف فما ذكره بعض الاعلام من اختصاص النزاع بمايكون المبدء فيه حالا استناداً الى حصرهم الخلاف فيما تلبس بالمبدء وانقضى عنه ذلك نظراً الى عدم تحقق الزوال الافى الحال لعدم

زوال الملكة والحرفة، ليس بجيد ويرد مستنده بانه لاريب في امكان زوال كل من الملكة والحرفة بعد حصولهما اذ الاولى قد تزول بالنسيان الحاصل من ترك الاشتغال بالفعل في مدة طويلة كما تزول الثانية ايضاً بالاعراض وترك الاشتغال مع عدم قصد العود والاشتغال بما يضادها من الحرف والصنايع بل بدونه ايضاً مع قصد الاعراض وترك الاشتغال فان زوال كلشيء بحسبه فالنزاع يعم الجميع الا ان التلبس بالمبدء يختلف باختلاف المبادى ولا كلام لنا باعتبار ذلك فافهم واغتنم .

الثالثة الذوات الخارجية اعني الجزئيات الحقيقية التى تكون موضة للمبادى في الخارج غير داخلة في مفهوم المشتق بلاخلاف اجده ولابدمن خروجها والالازم ان يكون المشتقات موضوعة للخصوصيات على سبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له ولاقائل به ، بل الظاهر اتفاقهم على كون المفهوم فيها كليا ولذا وقعت موضوعات للقضايا المعتبرة في المحاورات الدالة على ثبوت المحمولات لكل فرد من افراد الموضوع ولولاه للزم استعمالها في اكثر في معنى واحد حيث يراد بها جميع الخصوصيات وهذا باطل وايضاً لوثبت ذلك لزم حمل الذات على الذات وتوصيفها بها في قولك زيد ضارب وزيد العالم ولاريب في فساده وحمل المشتق في المثالين على المجرد عن الذات بقرينة الحمل والتوصيف مستلزم للتجوز في الاستعمالات الغير المتناهية الشايعة في المحاورات ولايلتزم به احد جداً هذا مضافاً الى كفاية الادلة الاتية في مورد الخلاف عن التكلم هنا .

وكيف كان فكما لاينبغى الريب في عدم اخذ الذوات الخارجية في مفاهيم المشتقات كذلك لاينبغي في عدم دلالتها على شيء من خصوصيات الذوات مثل كون المعروض جسماً في نحو الابيض والاسود وانسانا في نحو

الضاحك والكاتب وهكذا لعدم حصول الانتقال الى نحو ذلك من خصوص الالفاظ المشتقة قطعاً والالزم ان لايصح قولك الجسم الاسود والابيض لكونه حينئذ من باب توصيف الاعم بالاخص كقولك الحيوان الانسان ولاريب في بطلان التالي ضرورة صحة التوصيف في المثال ونحوه مع ان المعتبر في المفهوم انكان هو العنوان الخاص من حيث وجوده في الخارج فيلزم حمل الذات على الذات وتوصيفها بها على حسب مامر بيانه في رد دخول الجزئيات الحقيقية في مفهوم المشتق وان اعتبر لابشرط فلا يصح لان المبادى غير جارية على تلك العنوانات في الذهن بل هو من عوارض الماهيات الخارجية فكيف يعتبر في المشتق تلبسها بالمبدء اذ على هذا يصير قولك الاسود معناه مفهوم الجسم المتصور في الذهن المتلبس بالسواد وهذا ممايضحك به الثكلى ضرورة عدم امكان عروض المبدء الذي هو السواد بالمفهوم الذهني وانما هو عارض لجزئيات الحقيقة المتحققة في الخارج وهكذا في ساير امثلة المشتقات .

وكيف كان فهذا بديهي لا حاجة فيه الى تجسم الاستدلال فلناخذ بالكلام فيما هو محل للخلاف في المقام .

فنقول انهم بعد اتفاقهم ظاهراً على خروج الذوات الخارجية عن مفهوم المشتقات كما عرفت اختلفوا في اعتبار الذات المبهمة المفسرة بالشيء في بعض العبارات في مفهوم المشتقات على اقوال :

احدها : الدخول مطلق وهو المحكى عن العلامة قده في التهذيب وابن الحاجب في المختصر والعضدى في شرحيه .

ثانيها : الخروج مطلقا و هو المحكى عن جماعة من المحققين وعن المحقق السيد الشريف والعلامة الدوانى واختاره بعض المحققين من المتأخرين ايضاً في تعليقاته على المعالم .

ثالثها: التفصيل بين الأسماء الالات وغيرها فقيل بالاول في الاولى وبالثاني في الثانية و خير الثلثة اوسطها وفاقا لشيخنا الاستاد ولسيدنا الاستاد دام ظلهما أيضاً .

لنا على ذلك وجوه :

اولها: التبادر فان المتبادر من نفس الالفاظ المشتقه هى العنوانات العرضية الجارية على الذوات على انحاء الجريان بحسب اختلاف المشتقات لاذات ما مع تلك العنوانات فانا لانفهم من الضارب والقاتل والراكب والكاتب مثلا الا ما يعبر عنه بالفارسية «بزننده وكشنده وسواره ونويسنده» كما مرولاريب ان هذه المعانى مفاهيم عرفية تجرى على الذوات على سبيل الحمل والتوصيف لكونها من وجوه الذوات الصادقة عليها ومن مزاياها الحاكية عنها فان لكل شيء عنوانات ووجوها صادقة عليه يعبر عنه بكل واحد من تلك الوجوه لاتحادة معه فى الوجود كما يعبر عن زيد تارة بكاتب واخرى بقارى وثالثة بضارب و رابعة بعالم وخامسته بانه ابن فلان او ابوه أو صاحبه أو عدّوه وسادسه بانسان أو حيوان أو ضاحك الى غير ذلك من الوجوه الصادقة عليه من الوجوه العرضية كما هو مفاد المشتقات ومفاد بعض الجوامد كالابن والاب والزوج والزوجة وأمثالها أو الذاتية كما هو مفاد الغالب منها كما في الحيوان والانسان والحجر والشجر والماء والتراب وغير ذلك مما لا يكون الموضوع له فيها هو نفس الذات بما هي بحيث لايختلف باختلاف بعض الوجوه الصادقة عليها المتحققة لها في حال وتبدلها الى وجه آخر بل باعتبار وجه خاص من تلك الوجوه بمعنى ان الموضوع له في هذا القسم أيضاً هو نفس الوجه الخاص الصادق على الذات لاهي معه أو بشرطه فتكون الحال فيها من هذه الجهة هوما اخترنا في المشتقات من خروج نفس الذوات عن حقيقة اللفظ و انما الموضوع له

اللفظ هو الوجه لاغير الا ان الوجه المعتبر في المشتقات من الأمور العرضية نظير بعض الجوامد كما مر في هذه من الامور الذاتية فانها هي الصور النوعية التي يختلف الشيء باختلافها فيتبعه الاختلاف في صدق الاسم ولذا لا يصدق الكلب مثلا على المستحيل منه ملحاً وتراباً وكذا في أمثالها .

وبالجملة فالحال في الجوامد بكلا قسميه اذا لم يكن من الاعلام الشخصية هو ماحققنا في المشتق من جهة كون الموضوع له هو الوجه .

وأما الاعلام فالظاهر ان الغالب اعتبار عنوان خاص فيها أيضاً ووضع الاسم لذلك العنوان المتحد مع ذات الشخص .

نعم يمكن أن يضع أحد لفظ زيد مثلا لذات ابنه الـذي سيولد من غير ملاحظة عنوان شطراً أو شرطاً أو وضع اللفظ لنفس هـذا العنوان فيدل اللفظ حينئذ على الذات اصالة كما انها دال عليها في المشتقات وأمثالها من الجوامد ممايكون الموضوع فيها هو نفس الوجه تبعاً من باب الالتزام نظرا الى عدم امكان انفكاك تلك الوجوه عن ذات 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 الى ذات ما من الانتقال الى المفهوم العرضي على سبيل الالتزام كما في غيره من لوازم المعاني وهذا هـو المنشأ لتوهم الدخول و تعبير بعضهم عن معنى اسم الفاعل بمن قام به المبدء و عن اسم المفعول بمن وقع عليه انما هو لتسهيل البيان وتفهيم المعنى وتعريفه على الوجه الاوضح لضيق مجال البيان بالنسبة الى نفس المعنى لا انه تفسير لمعنى اللفظ ويكفي في مقام التعريف انطباق المعرف بالكسر على المعرف وصدقه عليه وان كانا متغايرين في الحقيقة فان الصدق يحصل بمجرد اتحاد كلا الامرين

في الوجود و ان كانا في الواقع موجودين بوجود واحد فلذا يجوز تعريف الضاحك بأنه الانسان أو حيوان الناطق مثلاويجوز العكس أيضاً فيقال الانسان هو الضاحك ، فنقول فيما نحن فيه انه لماكان تحقق الوجوه المذكورة مستلزماً لتحقق الذات معها لكونها من عوارضها و المفروض انهما موجودان بوجود واحد فكلما صدقت هي صدقت الذات فيصح تعريف المصداق الخارج بكل منهما لكونه متحداً مع كل أحد منهما فعلى هذا فلايكشف تعريف شيء بأمر عن اعتبار جميع ماينحل اليه هذا الامر في المعرف بل هو أعم .

هذا مع ان انحلال معنى الى أجزاء بالدقائق الحكمية لا يوجب اعتبار تركيب المعنى المذكور من تلك الاجزاء عند الواضع ليكون كل جزء جزء من الموضوع له من حيث انه الموضوع له بل ربمايضع الواضع لفظ لمعنى لايدري حقيقته ماذا وانمايلاحظ هذا المعنى بوجه من وجوهه لكونه معنى اللفظ الفلاني في اللغة الفلانية كان يضع لفظ الذئب مثلا لما يعبر عنه بالفارسية « بگرك » مع ملاحظته بهذه الوجه أي ما يعبر عنه « بگرك » بل الغالب في الاوضاع البشرية ذلك فانهم كثيراً مايضعون لفظاً لمعنى لايعرفون حقيقته وانما يعرفها الحكيم والعرف أيضاً لايفهمون تلك المعاني الا على وجه لاحظه الواضع .

و كيف كان فالمدار في بساطة معنى اللفظ وتركيبه على ملاحظة الواضع لاعلى أنحلال المعنى في نظر العقل فلذا لم يقل أحد بكون دلالة الانسان على الحيوان أو على الناطق تضمنيا مع ان معناه في نظر العقل ينحل اليهما .

وعلى فرض تسليم ان المدار فيما ذكر على التركيب للبساطة في نظر العقل مع انه لم يقل به أحد فلا ردّ علينا في المقام بشيء لما قد عرفت من خروج الذات عن حقيقة معاني تلك الالفاظ وانماهي معروضة لما لاينفك عنها.

الثاني: ان الذات لو دخلت في مفهوم المشتقات فالدال عليها أما المادة أو الهيئة أو هما معاً والكل باطل .

أما الاول: فلان المادة لو دلت عليها بالوضع للزم أن تكون داخلة في مفهوم المصادر أيضاً لان معاني المواد في ضمن المشتقات عين معاني المصادر بالاتفاق كيف وقد ذهب جماعة الى ان المواد في ضمنها غير موضوعة بوضع عليحدة؟ بـل وضعها وضع المصادر ولايعقل معه المغايرة في المفهوم باعتبار اختلاف الهيئة واللازم باطل بالاتفاق على عدم دخول الذات في مفهوم المصادر بأنها لو دلت عليها لدلت على النسبة أيضاً فلم يكن فرق بينها وبين المشتقات .

وأما الثاني: فللاتفاق على ان الهيئة في المشتقات لاتفيد أزيد من الربط بين الحدث والذات .

مضافاً الى قضاء التتبع في سائر الهيئات الموضوعة بعدم وضع هيئة بازاء معنى مستقل وقد صرحوا بان معان الهيئات معانى حرفية فتأمل .

وأما الثالث: فلان مدلول المشتقات مورخ عن الهيئة والمادة فمدلول المادة هو الحدث ومدلول الهيئة الربط والنسبة والتفكيك بهذا النحو ثابت بضرورة اللغة سواء قلنا بان وضع المواد في ضمن المشتقات وضع المصادر او انها موضوعة بوضع اخر .

الثالث: ان مفهوم المشتق على هذا التقدير أما الـذات المبهمة من حيث اتصافها بالمبدء بان يكون التقييد بالاتصاف داخلا والقيد خارجاً أو مجموع ذات ما والمبدء والنسبة فيكون مركبا من الامور الثلثة وكلاهما باطل .

اما الاول: فلاستلزام خروج المبدء عن مفهوم المشتق وهو باطل بالضرورة والاتفاق .

واما الثاني : فلان قضيته في مقام الحمل في نحو قولك زيد ضارب ان

---

(١) هكذا فى النسخة والظاهر أن اللفظ فى الاصل : مركب او ممزوج .

يلاحظه اطلاق كل جزء من الأجزاء الثلثة على امر من الأمور الخارجية فيطلق ذات مافي المثال على خصوص زيد والمبدء الكلي على المبدء الخاص اللاحق به والنسبة الكلية على الربط الحاصل بين المبدء والذات لان قضية الحمل اتحاد المحمول مع الموضوع في الوجود الخارجي ومن البين ان هـذا المفهوم المركب غير متحد مع ذات زيد التي هي موضوع القضية بل كل جـزء منه متحد مع شيء في الخارج على حسبماذكر .

لايقال ان هذا اللازم على القول بعدم الدخول أيضاً بالنسبة الى المبدء والربط فان المفهوم حينئذ امر بسيط منتزع من الامر الخارجي بملاحظة اتصافه بالمبدء واتحاده مع الموضوع بالاعتبار لعدم وجود متاصل لهذا المعنى العرضى في الخارج على حسب الذاتيات حتى يعتبر اتحاده على سبيل الحقيقة ولايندفع بذلك مايلزم من المحذور على فرض تركيب المفهوم لانه لازم للاطلاق الدال على الاتحاد في الجملة ومع فرض بساطة المفهوم لايكون الا باعتبار واحد بخلاف صورة التركيب فان الاطلاق حينئذ بالاعتبارات الثلثة .

الرابع: استفدنا عن السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع على قـول الشارح في شرح كلام المصنف في تعريف النظـر « بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن يتوسل بها الى تحصيل غير الحاصل .

قال الشارح: وانما قال امور لان الترتيب لايتصور في امر واحد والمراد بها مافوق الواحد ثم قال: والاشكال الذي استصعبه قوم بانه لايتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع انه التعريف باحدهما على رأى المتأخرين حتى عبر والتعريف الى تحصيل امر اوترتيب امور فليس من تلك الصعوبة في شيء .

اما اولا: فلان التعريف بالمفردات انمايكون بالمشتقات كالناطق والضاحك

والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً الا ان معناه شيء له المشتق فيكون من حيث المعنى مركباً فاورد السيد على هذا الجواب بان مفهوم الشيء لايعتبر في معنى الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري انتهى .

وحاصل الوجه المستفاد من كلام السيد انه لو اعتبر الشيء والذات في مفهوم المشتق فهو اما مفهوم احدهما او مصداقة الخارجي وكلاهما باطل .

اما الاول: فلان من المشتقات الناطق ولازمه اخذ مفهوم احد الامرين في مفهوم الناطق ولاريب ان مفهوم الشيء او الذات من الاعراض العامة فيلزم دخول العرض العام في الفصل وهو الناطق للاتفاق على كونه فصلا للانسان واللازم باطل بالاتفاق وبديهة العقل اذ فصل كلشيء هو المقوم لذلك الشيء ويستحيل كون الامر العرضي مقوماً لمحله .

وما يقال من ان المراد بالناطق الذي يعد ذاتيا هو النطق، ليس بشيء فان الذاتي تحمل على ماتحته من غير تاويل ولا يصح حمل النطق كذلك .

وربما قيل بان المصطلح عند اهل الميزان في نحو الناطق ماتجرد عن الذات وهذا هو الذي حكموا بكونه ذاتياً لما تحته .

وفيه مالايخفى ضرورة بقاء الناطق على المعنى الاصلي في السنتهم وعدم ثبوت اصطلاح جديد فيه منهم بوجه وانما يقولون بكونه فصلا بمعناه اللغوي.

واما الثاني: فلانه مستلزم لانقلاب كل قضيته ممكنة بالامكان الخاص الى الضرووة كما في قولك زيد ضارب او كاتب او ضاحك فان الشيء والذات الذي له الضحك على هذا هو عين زيد ونفسه وثبوت الشيء لنفسه ضروري واللازم باطل بالاتفاق .

على ان ثبوت تلك المحمولات لتلك الموضوعات ممكن بالامكان الخاص بمعنى ان شيئاً من وجوده وعدمه ليس بضرورى فتأمل .

الخامس: ان الذات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقات للزم توصيف الاعم بالاخص في نحو قولك ذات اسود او شيء ابيض فيلزم ان لا يصح لعدم صحة التوصيف على الوجه المذكور كما في قولك الحيوان الانسان واللازم باطل لصحة التوضيف في نحو المثالين بالاتفاق بل الضرورة لا يقال ان توصيف الاعم بالاخص شايع في المحاورات كما في قولك حيوان ناطق فكيف يقال بعدم جوازه لانا نقول الممنوع منه هو الاعم والاخص بحسب المفهوم لا المصداق كما في قولك الحيوان الانسان حيث ان مفهوم الحيوان جزء لمفهوم الانسان بخلاف حيوان الناطق فان مفهوم الحيوان يباين مفهوم الناطق بمعنى انه ليس احدهما جزء للاخر وانما يتصادقان في امر واحد وهو الانسان فلا نقض .

السادس: انه لو كانت الذات داخلة في مفهوم المشتق لزم تكرار الذات في حمل المشتق في قولك زيد ضارب مثلا ولازمه حمل الذات على الذات مع ان القائم بزيد ليس الا الوصف لاستحالة قيام الذات به كما هو واضح او تجريد المشتق عن الذات فيكون مجازا وهو ضرورى البطلان وهذا بخلاف ما لو قلنا بخروج الذات وعدم اعتبارها شطرا حتى تكون دلالة اللفظ عليها بالتضمن او شرطاً فيدل عليها بالالتزام البين وهذا واضح .

هذه جملة وجوه القول المختار ملتقي بعضها من الاعلام الاخيار لكن المعتمد على الاول وكفى به حجة و دليلا و ينبغي الاعتماد على الثالث أيضاً وبعده على الخامس أيضاً ثم السادس وأما الثاني والرابع وان كانا لا بأس بهما في مقام المخاصمة والالزام على الخصم الا ان الانصاف يأباهما .

أما الاول منهما : فلان المتبادر من هيئات المشتقات ليس الا المفاهيم

المنتزعة من قيام المبدء بالذات على أنحاء القيام باختلاف الهيئات والمباديء لاربط المباديء الى الذوات فيكون معانيها حرفية فان المتبادر من هيئة اسم الفاعل مطلقاً من المجرد والمزيد فيه وكذا هيئات الصفات المشبهة هو كلي المفهوم المنتزع من قيام المبدء نفسه بالذات على نحو الصدور في الاولى وعلى نحو الثبوت في الثانية وهو المتلبس على أحد الوجهين بالمبدءالمطلق الشامل لجميع المباديء ويكون كل واحد من المباديء قرينة معينة للفرد الذي اطلقت عليها تلك الهيئات من باب اطلاق الكلي على المفرد وتعيين الفرد بدال آخر وهو المبدءالخاص فيكون استفادة الفرد من خصوص الامثلة من دالين فالهيئة في الضارب مطلقة على المفهوم الكلي وعينت الخصوصية وهو «زننده» من مادة الضرب وهكذا في سائر الامثلة والمتبادر من هيئة اسم المفعول من المجرد والمزيد فيه أيضاً انما هو المفهوم الكلي المنتزع من قيام المبدءبالذات على نحو الوقوع وهو المتلبس بالمبدء المطلق على هذا النحو ويفهم خصوصية الافراد من خصوص المواد كما ذكر و المتبادر من الصيغ المبالغة هو كلي المفهوم المنتزع من قيام الذات بالمبدء على نحو الكثرة وهكذا الى آخر الهيئات .

وبعبارة أوضح ان الذوات الخارجية قد تتلبس بمبدء الضرب على نحو الصدور وقد تتصف بمبدء القتل كذلك وقد تتصف بمبدء الاكل كذلك وهكذا الى آخر المباديء وأنت اذا لاحظت تلبسها بواحد من تلك المباديءالخاصة على الوجه المذكور تنتزع من قيام هذا المبدء الخاص بها على النحو المذكور عنواناً بسيطاً عاماً مصادقاً على ذات اخرى غير هذه اذا تلبست بهذا المبدءعلى هذا النحو وهو ما يعبر عنه بالفارسية « بزننده » اذا تلبست الذات بالضرب على النحو المذكور « وبكشنده » اذا تلبست بالقتل على النحو المذكور

وهكذا فتنتزع بملاحظة تلك التلبسات عناوين خاصة ثم اذا لاحظت تلك العناوين ترى بينهما قدراً جامعاً جداً ولو طالبتنا بالتعبير عنه فالعذر ضيق مجال التعبير والحوالة على الوجدان .

فنقول ان هيئات أسماء الفاعلين والصفات المشبهة موضوعة لهذا القدر الجامع بين العنوانات المذكورة المنتزعة من قيام المبادىء الخاصة بالذوات وقس عليه الحال في مفهوم الصفات المشبهة فانها أيضاً منتزع من قيام المبدء بالذوات على نحو الثبوت فيجرى فيها الكلام الى آخره .

ثم ان الذوات قد تتلبس بمبدء الضرب على نحو الوقوع وقد تتلبس بمبدء القتل على نحو الوقوع وقد تتلبس بمبدء الجرح على هذا النحو وهكذا الى آخر المبادىء المجرد وأنت بعد ما لاحظت قيام الضرب بها على النحو المذكور تنتزع منه عنواناً بسيطاً صادقاً على غير تلك الذات اذا تلبست به على هذا النحو وهو مايعبر عنه بالفارسية « بنزده شده » أو قيام الضرب بها على النحو المذكور فتنتزع عنواناً كذلك يعبر عنه بالفارسية « بكشته شده » أو قيام الجرح بها فتنتزع عنواناً يعبر عنه بالفارسية « بزخم خورده » وهكذا الى آخر المبادىء المجردة وأنت ترى عنواناً جامعاً بين تلك العناوين بالوجدان فنقول ان هيئة مفعول موضوعة لهذا العنوان الجامع وقس على الحال هيئة اسم المفعول من المزيد فيه وأنت بعد هذا البيان تعرف الحال بمقايسة ما ذكرنا في الصيغ المبالغة وأسماء المكان والتفضيل والالة فلا نطيل الكلام.

فخلاصة الكلام ان كل واحد من هيئات المشتقات موضوعة للقدر الجامع بين تلك العنوانات المنتزعة الخاصّة بالنّسبة الى هذا القدر الجامع والعامة بالنسبة الى ما تحتها قطعاً لقضاء التبادر ومعه لا يصغى الى دعوى عدم وضع الهيئات مطلقاً لمعنى مستقل وتصريح جماعة بذلك أما محمول على

هيئات الافعال فقط أو على خلاف التحقيق هذا .

وأما الوجه الثاني من الوجهين الذى هو رابع الوجوه المتقدمة فوجه الضعف فيه ان الضرورى انما هو ثبوت نفس الذات لنفسها .

وأما ثبوتها مقيدة بوصف فهو ممكن بالامكان الخاص هذا مع انه على تسليمه يرد على من اعتبر خصوصية ذات من الذوات الخارجة والمدعي للاعتبار لايدعيها بل الذى يدعيه انما هو اعتبار ذات مبهمة مرددة بين الذوات الخارجية نظير المذكورة لامفهوم الذات ليرد شق الاول من الدليل ولاخصوصية من خصوصيات الذوات ليرد شق الاخير اذ لاريب ان الذات المبهمة الى هذا القول في ضارب في قولك زيد ضارب ليست ضرورية الثبوت لزيد بمعنى أن يكون اتحادها معه ضرورياً بل يمكن الاتحاد وعدمه بالامكان الخاص فكيف يوصف هذه الذات المبهمة فافهم .

فكيف كان فالتبادر يغنينا عن تكلف بعض الوجوه مضافاً الى كفاية غيره من الوجوه المتقدمة غير ذلك الوجهين فحينئذ فلاينبغي الارتياب عن خروج الذات عن مفهوم المشتقات .

لايقال فعلى هذا ماالفرق بين المصادر والمشتقات اذا المتصور في المقام انما هو الحدث و الذات فاذا خرجت الثانية عن مفهومها فلا يبقى فرق بينها وبين المصادر فما الفارق حينئذ في صحة اطلاقها على الذوات الخارجية و حملها عليها دون المصادر ؟ فان كان مناط صحة الاطلاق و الحمل فيها هو عدم انفكاكها عن الذات وهو موجود في المصار أيضاً وان كان غيره فبينه .

لانا نقول الفارق ان مفاهيمها معا كما عرفت هي الاوصاف الجارية على الذوات القائمة فيها قيام الحال بالمحل بخلاف المصادر فانها موضوعة لنفس الحدث المغاير في الوجود مع الذات وان كان له قيام بالذات الاانه لم يلاحظ

في وضعها مضافاً الى ان هذا القيام يغاير قيام الحال بالمحل الذى هو المعتبر في المشتق فانه من قيام الاثر بذى الاثر و من هنا لا يصح حمل المصادر على الذات الابطريق المبالغة فيكون حمل هو هو ويصح حمل المشتقات عليها بالحمل المتعارف دائماً .

والحاصل ان مفهوم المشتقات عبارة عن الوصف على مصطلح النحويين ومفهوم المصادر هو الوصف المقابل للذات والاول لما كان من وجوه الذات وعناوينه فالمصحح لحمل المشتقات على الذوات هذا بخلاف المصادر حيث ان معناها الحدث المغاير للذات في الوجود وخارج عنها غير منطبق عليها بوجه ولذا لا يصح حملها عليها ضرورة ان قضية الحمل الاتحاد في الوجود وقيام المحمول بالموضوع بنحو من القيام وان اعتبر التغاير بينهما حقيقة واعتباراً بحسب المفهوم حتى يصح الحمل .

وكيف كان فالمراد بصحة الحمل في المقام انما هو صحته بالحمل المتعارف المعبر عنه بحمل ذو هو المقابل لحمل هو هو لاما سبق الابعض الاوهام من ان حمل ذو هو هو ان يقدر ذو في طرف المحمول بان يكون ماخوذا في مفهومه حتى يكون معنى ضارب ذو ضرب والا لعاد المحذور من اخذ الذات في مفهوم المشتق المانع من الحمل فبهذا كله تصح الفرق والفارق ومناط صحة الحمل في المشتقات دون المصادر وهذا الذي ذكرنا يجرى في الافعال ايضاً فان الذات خارجة عنها ولذا يصح حملها على الذوات بل يجري في غير الاسماء الموضوعة للذات الخارجية وهي الاعلام الشخصية أيضاً كما مرت الاشارة اليه آنفاً كالحيوان والانسان والرجل والمرئة ونحوها فان الموضوع في جميعها نفس عنوانات الذوات الخارجية وجوهها لاهي من حيث هي ولا باعتبار العنوان شرطاً او شطر اومن هنا يكون حملها على الذوات من الحمل المتعارف .

وتوضيح ذلك ان الامر في وضع غير المصادر من الاسماء لا يخلو عن امرين :

احدهما ان يلاحظ الواضع نفس الذات ويوضع اللفظ لها من حيث هي هي مجردة عن جميع العنوانات وهذا لايكون الا في الاعلام الشخصية كزيد وعمرومثلا وأماالزيدية والعمروية فليستاً مماتقبلان اعتبارهما في الوضع فانهما وصفان منتزعان بعد التسمية والوضع .

ثانيهما ان يلاحظ وجهاً من وجوه الذات وعنواناً من عناوينه المتكثرة الصادقة عليها ويوضع اللفظ له لرفع الحاجة عند ارادة تعريف الذات والاشارة اليها بوجهها كما في غير الاعلام من الاسماء المشتقات وغيرها وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهي ان المبدء في المشتقات امر متاصل متقدم على المشتق وتعتبر المشتق بعد ملاحظة انتسابه الى الذات ولذا سميت المشتقات بها وفي الجوامد امر منتزع من نفس العنوان الذي وضع له اللفظ كالانسانية في الانسان والحيوانية في الحيوان وهكذا فالامر فيها بعكس المشتقات فلايكون لها مبدء حقيقة ولذا سميت جوامد وحكم بكون الاشتقاق في مثل الرجولية والانسانية ونحوه جعليا هذا بالنسبة الى غير اوصاف الله تعالى واما حملها فيكون من حمل هو هو وانكان المحمول بصورة المشتق فيقال الله تعالى قادر اوعالم ونحو ذلك من اوصاف الذات وانما لم يعبروا بقول الله علم او قدرة حفظاً على القاعدة النحوية بحسب الصورة حيث ان بنائهم على عدم صحة حمل زنة المصدر على الذات .

ثم ان بما حققنا ظهر مزيد توضيح لاندفاع مايقال من ان المشتق مشتمل على نسبة ناقصة تقييدية كما ظهر ضعف ماقيل من ان المشتق وانكان بسيطاً الا انه في ظرف التحليل مركب من الذات والصفة ضرورة عدم قضاء تحليل المعنى

بخـروجه عما عليه مع ماعرفت من خروجها حقيقة في ظرف التحليل وانها معروضة لتلك العنوانات متحدة معهـا لاماخوذة في مفهوم المشتقـات، او في حقايقها فافهم واغتنم .

احتج القائلون بالدخول أيضاً بوجوه :

الاول للتبـادر فان المتبـادر من لفظ المشتق عند الاطلاق هـو ذات ثبت له المبدء .

وجوابه ان ذاتا ماتفهم من نفس مفهوم المشتق من جهة كونها معروضة له لامن حاق اللفظ فالدلالة التزامية لاتنمنية .

الثاني اجماع النحاة حيث فسروا اسم الفاعل بمن قام بـه المبدء واسـم الفعول بمن وقع عليه المبدء .

وجوابه علم سابقاً .

وتوضيحه ان التعبير بذلك لتسهيـل البيان والا فظاهر قولهم المذكـور كون المدلول في الاسميـن هو ذات مامن حيث قيام المبدء به او وقوعه عليه على وجه يكون التقييد داخلا والقيد خارجاً ولا يقول به احد من الفرقين .

هذا مع ان اجماعهم لايعبأبه بعد قيام الادلة القاطعة على خلافه الثالث انه لو لم يكن الذات داخلة في مفهوم المشتق للزم كونه مجازاً في نحو قولـك جائنى العالم او الابيض او الاسود او نحوذلك ممايرادبه الذات قطعاً والتالى باطل اتفاق فكذا المقدم .

وفيه ان المشتق في الامثلة المذكورة وامثالهاانما يراد به المفهوم المجرد عن الذات ويطلق على الذات الخارجية من باب اطلاق الكلى على الفرد كما عرفت .

الرابع انه لماكان مفهوم المشتق هو المفهوم العرضى المجرد عن الذات

لما صح تعلق الاحكام به لعدم مقدوريته .

وفيه انه اذا اريد بالمشتق الحكم عليه بشيء يطلق على الذوات الخارجية من باب اطلاق الكلي على الفرد ويكون المتعلق للحكم هي تلك الذوات لا المفهوم كما في الجوامد الموضوعة للمعاني الكلية مع ان عدم صحة الحكم بنفس تلك المفاهيم مسلم اذا كان بشرط عدم الذوات الخارجية وأما لا بشرط فلاشبهة في مقدوريته بامتثال ذات من الذوات التي هي من أفرادها والالجرى ذلك في غير المشتقات من الاسماء الموضوعة للمفاهيم الكلية .

الخامس انه لولم يؤخذ ذات مافي مفهومها للزم أن لايصح استعمالها بدون ذكر المتعلقات من الذوات ومفهوم المشتق حينئذ هو مجرد المبدء والربط ومن البين ان الربط بين الشيئين امر اضافي لايمكن تعلقه بدون تعقل الشيئين فكان بمثابة المعاني الحرفية والثاني باطل قطعاً اذ كثيراً مايستعمل المشتق في المحاورات بدون ذكر الذات كمافي قولك جائني العالم أو الابيض أوالاسود ورأيت الابيض ومررت بالاحمر وهكذا .

وجوابه قد مر في طي أدلة المختار من ان مفهوم المشتق أمر بسيط عرضي ينتزع من قيام المبدء بالذات في الخارج ليعبر عنه بالفارسية في لفظ ضارب مثلا « بزننده » .

وهذا المعنى امر مستقل بالمفهومية كسائر معاني الاسماء ولا يتوقف تعقله على تعقل الغير حتى يكون من المعانى الحرفية بل انمايتوقف تحققه في الخارج على وجود غيره كما في مطلق الاعراض فعدم الأستقلال باعتبار الوجود الخارج لاباعتبار المفهومية وليس ما شأنه من المعاني الحرفية والا لدخل كل اسم لايتحصل معناه في الخارج الابتحصل الغير كالاضافيات والاسماء الموضوعة للاعراض في الحروف وهي باطلة نعم يلزم ذلك لوكان مفهوم المشتق مجرد

النسبة والربط كما لو كان هو المبدء من حيث قيامه بالذات يلزم تضمنه للمعاني الحرفية كالمبهمات ولا نقول نحن بشيء منهما لظهور المغايرة بين هذين وبين ما اخترناه فان مرجع المفهوم على ماذكرنا الى المبدء بملاحظة قيام المبدء بالذات لامن حيث كونه كذلك وبينهما فرق بين لاعتبار الحيثية في الوضع على الوجه الثاني دون الاول نظير الحضور الذهني بالنسبة الى الجنس المنكر والمعرف فافهم .

حجة التفصيل على الدلالة بالنسبة الى أسماء الالات تبادر الذات المبهمة منها وعلى عدمها في غيرها ببعض ما مرمن الادلة المختار .

وفيه مامرمن ان تبادر الذات انماهو لشدة الارتباط بين العارض والمعروض لامن نفس اللفظ مضافاً الى كثرة الاطلاق على الذات وندرة ارادة المفهوم العرضي اللا بشرط فيها أي الاسماء الالات فانه أيضاً قديوجب التبادر ويحتمل القول بحصول النقل عرفاً من جهة شيوع الاطلاق في خصوص أسماء الالات فتدبر.

## تذنيبان

الاول : قد فرع على المسئلة أعني اشتراط بقاء المبدء فيما اطلق عليه المشتق حقيقة وعدمه كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد الزوال السخونة عنه على القول بعدم اشتراط البقاء وزوالها على القول بالاشتراط وكذا كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد ارتفاع الثمرة وكراهة سؤر آكل الجيف بعد ترك الاكل وكذا الحال في الموقوف والوصايا والنذور المتعلقة بالعناوين المشتقة على ماذكره بعض المتأخرين من مقاربي عصرنا كالطلبة والمشتغل والعالم والمدرس وغير ذلك من المشتقات لكن التأمل التام يقضي بظهور الثمرة على بعض الوجوه لامطلقاً .

وتحقيقه ان الوصف العنواني الذي هو مدلول المشتقات ويجرى على الذوات ويعبر عنها بهاوتعلق الحكم عليه أما أن يعلم بعدم مدخليته للحكم بل يكون عنواناً وقع لمجرد تعريف الذات التيهي الموضوع حقيقة كمافي قول القائل اقتل جالس الدار اذا كان الجالس فيها من أعدائه وأما ان يعلم بمدخليته في الجملة وعلى الثاني أما أن يكون العنوان علة لثبوت الحكم حدوثاًأوبقاءاً أيضاً فيكون واسطة في الثبوت كما في السارق والزاني في الايتين[1] وغيرهما أو لم يكن علة بل انما هوأخذ قيداً لموضوع الحكم فيكون واسطةللعروض كما في قولنا العادل مقبول الشهادة والمجتهد ينفذ حكمه وأما ان يشتبهالحال بحيث لايعلم بمدخليته فيالحكم علىأحد الوجهين وعدمها فيقع فيهالاشكال.

أما الصورة الاولىفالحكم فيها باق بعد زوال العنوان علىجميع الاقوال اذ متعلقه هي الذات وهي لا تختلف ببقاء العنوان و زواله فلا تظهر فيها فائدة الخلاف .

وأما الثانية وهي أن يعلم بكونه علة لثبوت الحكم وان الموضوع نفس الذات فانعلم فيها بكونه علة لثبوت فقط دونالبقاء فالحكم ماذكر فيالصورة الاولى وان علـم انه علة للحـدوث والبقاءكليهما كالتغيير الموجب لنجاسة الماء الراكد الكر حيث ان بقـاء النجاسة يدور مدار بقائـه على الاظهر فلا اشكال في زوال الحكم بعد زواله على جميع الاقوال أيضاً وان اشتبه الحال في كونه علة للبقاء أيضاً فالحكم ببقاءِ الحكم حينئذ يدور مدار مااختارهالفقيه في مسئلة الاستصحاب فان يرى اعتباره في مثل المقام يحكم بالبقـاء والا فلا سواء كان من القائلين باشتراط بقاء المبدء أم من غيرهم فلائمرة هنا أيضاًبين القولين .

وأمـا الثالثة : و هو أن يعلم بكـونه قيداً للمـوضوع فقط فهذه هـي

---

(١) المائد/ ٤٢والنور/ ٣

مـورد ظهور الثمرة فعلى القول بوضع المشتق لخصـوص حال النطق يلزم اختصاص الحكم بمن كان متلبساً بالمبدء في هذا الحال وعلى القول المختار من وضعه لحـال التلبس يعم الخطاب لمن تلبس به فى الماضى أوالحـال أو الاستقبال مع اختصاص الحكم بحال التلبس لامطلقاً ويتفرع على هذين القولين زوال الحكم بزوال المبدء لانتفاء موضوعه حينئذ و على القول بوضعه للقدر المشترك بين الماضى والحال يلزم بقاء الحكم لصدق العنوان حقيقة بعد زوال المبدء فالموضوع باق .

وأما الرابعة وهى ان لايعلم بمدخليته العنوان فى الحكم ولافى الموضوع فتظهر الفائدة فيه أيضاً اذ اللازم على القـول باشتراط بقاء المبدء حينئذ زوال الحكم بعد زوال العنـوان للشك فـى بقاء الموضوع ولا يمكن استصحابـه لاشتراط بقاء الموضوع فيه على الاقوى و هو غير معلوم لتردده بين الذات المطلقة والمقيدة فافهم .

اللهم الا ان يكون لايعتبر ذلك لكن الكلام في الثمرة بين القول مع قطع النظر عن الادلة الخارجية ولا ريب في ظهوره كما عرفت مع قطع النظر عن الاستصحاب وعلى القول بعدم اشتراط البقاء كان الحكم باقياً لبقاء الموضوع على التقديرين على حسب مامر فبهذا كله عرفت ان تفريع الحكم بتلك العناوين على المسئلة بقول مطلق ليس بجيد .

ثم انه لايخفى عليك تطرق الاشكال فيما فرعوا على المسئلة من بقاء كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال سخونته وبقاء كراهة البول تحت الشجرة المثمرة المرتفعة عنها الثمرة .

اما الاول فلان المبدء في المشتق المذكور ليس قابلا للبقاء قطعاً بل هو نظير القتل قبل وجوده لاوجود له وبمجرد وجوده منعدم نعم الاثر الحاصل

من التسخين والتسخن قابل للبقاء لكنه ليس من محل النزاع في شيء نعم لو دل دليل على كراهة الوضوء بالماء المسخن السخين جرى النزاع فيه ويظهر الثمرة فيه وبالجملة التسخين والتسخن والسخونة نظير التمليك والتملك والملكية فهل ترى احداً يقول بقابلية بقاء الاولين والمفروض ان المسخن من التسخين الذي هو فعل الشمس في محل الكلام المنعدم بمجرد وجوده فلو دل دليل على كراهة الوضوء بالماء المسخن علم ان المراد ما انقضى عنه المبدء بحكم العقل فلايمكن جعله من ثمرات النزاع في المسئلة مع انه لم يرد في شيء من الاخبار كراهة الوضوء بالماء المسخن .

واما اختلاف العلماء فهو مبنى على اختلافهم في فهم الاخبار ولايستلزم ذلك كونه من هذه الجهة .

واما الثاني فلان الظاهر من تعلق الكراهة بالبول تحت الشجرة المثمرة هي التي تكون مثمرة حال البول .

توضيح ذلك ان الشجرة المثمرة .

قد تطلق على ماتكون مثمرة بحسب جنسه أي مايكون لهاشأنية الاثمار في مقابل مالا يقبل جنسها لذلك كالتاجر مثلا .

وقد تطلق على ماتكون شجرة بحسب نوعه في مقابل مالايقبل نوعه لذلك كالنخل الفحل مثلا .

وقد تطلق على ما تكون مثمرة بحسب صنفه على حسب اختلاف الاصناف في القرب والبعد .

وقد تطلق على ماتكون مثمرة فعلا .

والاخبار الواردة في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة على ضربين :

احدهما ما يمنع من البول تحت الشجرة المثمرة .

وثانيهما مادل على كراهة البول تحت الشجرة التي عليها ثمرة وحمل المطلق على المقيد وان لم يكن ثابتاً في المكروهات والمندوبات والمباحات الان الظاهر بعد التأمل في الاخبار كون النهى عن البول تحت الشجرة المثمرة من جهة تنفر الطباع عن اخذ الثمرة فعلى القولين في المشتق لا كراهة اذا لم تكن عليها ثمرة فلا معنى لجعل الفرع المذكور من ثمرات الخلاف في المسئلة والله العالم .

الثاني حكى بعض الاعلام عن بعض جريان الخلاف المتقدم في المشتقات في الجوامد أيضاً ولعل نظره في ذلك الى الذوات التى تتصف ببعض الاوصاف في بعض الاحوال ويختلف التسمية باعتباره مثل كون هند زوجة زيد باعتبار حصول علقة النكاح بينهما وكون المايع خمراً باعتبار اسكاره ونحو ذلك .

واما غير ذلك من الذوات فلا يتصور فيها زوال الوصف مع بقاء الذات بوجه اللهم الا ان يريد بذلك تغير صورها النوعية كما اذا وقع الكلب في الملحة فصار ملحاً او صارت العذرة تراباً أودوداً ونحو ذلك ولكنه حينئذ في غايه السقوط ضرورة عدم صدق الكلب والعذرة مع انتفاء الصورة النوعية اذ التسمية تدور مدارها وجوداً وعدماً .

نعم ربما يتوهم ذلك في نحو الزوجة والخمر مما تكون التسمية فيه دائرة مدار ثبوت حالة او وصف لكنه ليس بشيء ايضاً اذ الظاهر عدم الخلاف في كون الجوامد حقيقة في حال التلبس لا حال النطق وكذا لزم كون الاطلاق في نحو قولك هذا كان خمراً في الامس ويكون خلا فى الحال وهند كانت زوجة زيداً والان مطلقة مجاز او هو باطل بضرورة اللغة والعرف .

واما احتمال كونها حقيقة باعتبار التلبس في الماضي بالنسبة الى حال النسبة فبعيد جداً غاية البعد .

مضافاً الى قضاء التبادر عرفاً بخلافه ولذا خصوا النزاع في كلماتهم

بالمشتقات وما قد يرى من نحو قولهم هند زوجة زيد بعد طلاقها بائنا بل بعد تزويجها بغير زيد ونحو ذلك مبنى على ماذكرنا في طى التنبيه الأول والثاني من ان المراد تعريف هذه الذوات الموجودة .

لان باعتبار اتحادها لما كانت معروضة للوصف العنوانى قبل ذلك فلفظ زوجة زيد قد اطلق على تلك الذات التي كانت لها هذه الصفة في ذلك الزمان فجعلت تلك باعتبار اتحادها لهذه الذات معرفة لها كما في قولك هذا ضارب عمرو في المشتق وفي الجوامد نحو قولك هذه حديقة عمرو او دار زيد او كتابه بعد خروجها عن ملكه الى ملك الغير فليس لهذا الاطلاق دلالة على كون الجوامد حقيقة باعتبار التلبس في الماضى بالنسبة الى حال النسبة .

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين آمين آمين يارب العالمين .

قد تم بحمدالله وحسن توفيقه في سلخ شعبان المعظم من شهور سنة خمس وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية في دار الخلافة الباهرة الناصرية بحسن الاهتمام من الجناب المستطاب الفاضل الكامل الموفق بتوفيقات الله الشيخ موسى النورى دام فضله والعالى الجاه الميرزا حسن الكجورى .

زيد عزه مع كمال المواظبة ونهاية الدقة في التصحيح والطبع والمرجو من الناظرين ان وجدوا فيه سهواً او نسياناً ان يغمضوا بكرمهم العميم فان الانسان يساوق السهو والنسيان وحرر ذلك سنة ١٣٠٥ .

وقد تمت الطبعة الثانية المحققة في ١٧ من شهر ربيع الاول سنة ١٤٠٤ من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التحية والثناء والحمد لله أولا وآخراً.

# فهرس الكتاب


| | |
|---|---|
| مقدمة الكتاب | ٣ |
| رسالة فى التسامح في ادلة السنن والمكروهات | ٩ |
| معنى التسامح فى ادلة السنن ونقل الاقوال | ١١ |
| ادلة القائلين بالتسامح | ١٢ |
| الاول والثاني الاجماعات المنقولة وحسن الاحتياط | ١٢ |
| نقل المصنف الاعتراضين على المستدلين | ١٢ |
| ايراد المصنف على المستدلين | ١٢ – ١٣ |
| الثالث الاخبار | |
| الاعتراض على المستدلين بالاخبار | ١٥ |
| جواب جماعة عن المعترض | ١٦ |
| مناقشة المصنف فى جواب المجيب | ١٦ – ٢٠ |
| قاعدة التسامح مسألة اصولية | ٢١ |
| من جملة ما اورد على الاستدلال بالاخبار | ٢١ |

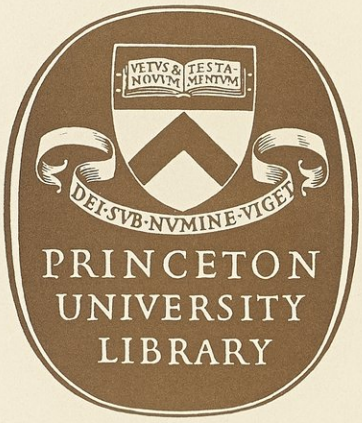
| | |
|---|---|
| الجواب عن الايراد المذكور | ٢٢ |
| ومن جملة ما اورد على الاخبار وجوابه | ٢٢ – ٢٦ |
| التنبيه على امور الاول | ٢٦ |
| التنبيه الثانى والثالث والرابع | ٢٨ |
| التنبيه الخامس | ٢٩ |
| التنبيه السادس | ٣٠ |
| التنبيه السابع | ٣١ |
| التنبيه الثامن | ٣٢ |
| التنبيه التاسع والعاشر | ٣٦–٣٨ |
| التنبيه الحاديعشر والثاني عشر | ٣٥ |
| التنبيه الثالث‌عشر | ٣٣ – ٣٤ |
| التنبيه الرابع عشر | ٣٨ |
| التنبيه الخامس عشر | ٣٩ |
| التنبيه‌السادس عشر والسابع عشر | ٤٠ |
| التنبيه الثامن عشر | ٤١ |
| رسالة فى الاجتهاد والتقليد | ٤٣ |
| معنى التقليد لغة | ٤٥ |
| معنى التقليد فى الاصطلاح | ٤٦ – ٤٧ |
| احكام التقليد | ٤٨ – ٥٣ |
| الكلام فى المقلد بالكسر | ٥٣ |
| الكلام فى المقلد بالفتح | ٥٧ |
| يعتبر فى المقلد بالفتح امور البلوغ والعقل والايمان | ٥٧ |

ومن جملة الشرائط حياة المجتهد ٥٨
ادلة من لم يشترط الحياة في المقلد بالفتح ٦٠ – ٦٢
البقاء على تقليد الميت ٦٢
تقليد الحيفى مسألة وجوب الرجوع ٦٦
حكم ما اذا رجع عن الميت الى الحى المخالف له ٦٦
حكم ما اذا قلد من يرى ان التقليد هو العمل فاخذولم يعمل ٦٧
حكم ما اذا قلد مجتهداً فى صغره ثم مات ٦٧
لو قلنا بحرمة العدول عن الميت فهل يصح ما اذاكان الحى افضل ٦٧
جوازالبقاء فى الواجباتالمضيقة ٦٨
حكم صيرورة المجتهد فاسقا أوكافرا او مجنوناً ٦٧
حكم تقليد الميت اذا لم يتمكن من تقليد الحى ٦٩
تقليد فاقد بعض الشرائط ٦٩
دوران الامر بين الصغير والفاسق والميت ٧٠
هل تمضى تصرفاتالمجتهد مما يتعلق بالمنصب بعد الموت ٧٠
حكم ما اذا تساوا المجتهدين فىالفتوى ٧٠ – ٨٢
اذا قلد الاعلم جازله افتائه بالرجوع الـى غير الاعلم وجاز
للمقلدالعمل به ٨٢
المراد بالاعلم اقوى ملكة لاالازيد معلوماً ٨٢
تقديم الاورع ٨٣
القول فى المقلد فيه ٨٣
نوع المقلد فيه ٨٣
صنف المقلد فيه ٨٦

شخص المقلّد فيه ٨٦
التنبيه على أمور ٩١ – ٩٦
رسالة في تحقيق مسألة المشتق ٩٧
الكلام في مفهوم المشتق ٩٩ – ١٠٢
التلبس بالمبدأ شرط في صدق المشتق أم لا ١٠٢ – ١٠٨
حكم اسماء الزمان والمكان والالة ١٠٨
خاتمة في ثمر النزاع ١٠٩
رسالة في المشتق من تقريرات الميرزا الشيرازي ١١٣
تعريف المشتق ١١٥
اقسام الاشتقاق وحدّ كل واحد ١١٦
لا خلاف في صدق المشتق مع اتّفاق المورد بمبدأ الاشتقاق فعلا ١١٧
الكلام في صدق المشتق بعد الانقضاء ١١٧
تحرير محل الخلاف ١١٨
خروج الافعال من المصادر المزيدة عن مورد الخلاف ١١٨
خروج اسماء المعاني عن محل النزاع ١١٨
جريان الخلاف في غير اسم الفاعل ١٢٠
دعوى اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي ١٢٢
دعوى اختصاص النزاع بما اذا كان المشتق محكوماً به لا محكوماً عليه ١٢٢
خروج الزمان عن مدلول المشتق ١٢٣ – ١٢٥
عدم اعتبار الزمان في مدلول المشتق مطلقاً ١٢٥
بحث المشتق بحث لفظي ١٢٧

| | |
|---|---|
| رسالة في المشتق للكلانتر | ١٣١ |
| تعريف المشتق | ١٣٣ |
| المقصود بالبحث في المشتق | ١٣٣ |
| النزاع في المقام في مطلق المشتقات | ١٣٤ |
| عموم الخلاف لاسماء الفاعل والمفعول | ١٣٤ |
| المراد بالحال في عنوان الكلام | ١٣٦ |
| عدم دلالة المشتق على واحد من الازمنة | ١٣٩ |
| القول المختار في المشتق واقامة الدليل عليه | ١٤٨ |
| دليل مدعى الاشتراك | ١٧٧ |
| ثمرة النزاع | ١٩٥ |
| جريان الخلاف في الجوامد | ١٩٩ ـ ٢٠٠ |
| فهرس الكتاب | ٢٠١ |

2
0707




WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JAN.-FEB. 1993
We're Quality Bound

(Arab)
KBL
.M345
1983