



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

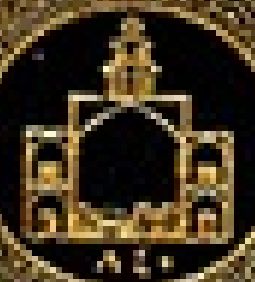
هذا المصنف من كتب

وشرح
أصولها كالمثل الذي

ألفت
أنته المحقق والأكبر المحدث
الشيخ محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر
بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر

بن محمد بن أبي بكر

بن محمد بن أبي بكر
بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر
بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين

كاتب:

محمد تقى رازى نجفى اصفهانى

نشرت فى الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | الفهرس |
| ١٨ | هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين المجلد ١ |
| ١٨ | اشاره |
| ١٨ | اشاره |
| ٢٠ | مقدمه الناشر |
| ٢٢ | تقديم |
| ٢٢ | اشاره |
| ٢٣ | الأقوال فى الهدايه |
| ٢٧ | نسخ الهدايه و أساس هذا الطبع |
| ٢٨ | طبغات الهدايه |
| ٢٩ | شرح الهدايه |
| ٣٠ | الحواشى على الهدايه |
| ٣١ | تدريس الهدايه و استحضارها |
| ٣٢ | الهدايه فى كتب علم الاصول المدونه فى بيت صاحبها |
| ٣٥ | الهدايه فى رسائل الشيخ الأعظم وتقريراته |
| ٣٧ | الهدايه فى تقارير المجدد الشيرازى |
| ٣٨ | الهدايه فى الكفايه للمحقق الخراسانى |
| ٣٩ | الهدايه فى مدرسه المحقق النائينى |
| ٤٤ | الهدايه فى مدرسه المحقق العراقى |
| ٤٤ | الهدايه فى مدرسه المحقق الإصفهانى |
| ٤٧ | الهدايه فى مدرسه المحقق الحائرى |
| ٤٩ | الهدايه فى تقارير المحقق البروجردى |
| ٥٠ | الهدايه فى آثار السيد الإمام الخمينى |
| ٥١ | فذلكه القول فى الهدايه |

| | |
|----|---|
| ٥٢ | خاتمه المطاف : شكر و تقدير |
| ٥٤ | ترجمه المؤلف |
| ٥٤ | اشاره |
| ٥٤ | عشيرته و اسرته |
| ٥٧ | مولده و شىء عن نشأته |
| ٥٨ | الهجره الى ايران |
| ٥٩ | الإقامه بإصبهان |
| ٦٠ | بعض تلامذته البارزين |
| ٦٤ | آثاره العلميه |
| ٦٥ | موقع هدايه المسترشدين |
| ٦٨ | وفاته |
| ٧١ | مصادر ترجمه |
| ٧٤ | المقصد الاول : فى بيان امورا |
| ٧٤ | [تعريف الفقه و أصول الفقه] |
| ٧٤ | متن معالم الدين |
| ٧٦ | شرح |
| ٧٦ | اشاره |
| ٧٦ | تعريف الفقه |
| ٧٦ | قوله : (الفقه فى اللغه : الفهم) |
| ٧٦ | قوله : (وفى الاصطلاح) |
| ٧٩ | قوله : (هو العلم بالأحكام) |
| ٨٦ | قوله : (عن أدلتها ... الخ) |
| ٨٧ | قوله : (فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات) |
| ٨٧ | قوله : (وبالصفات ككرمه وشجاعته ... الخ) |
| ٨٩ | قوله : (كالعقلية المحضه) |
| ٨٩ | قوله : (الاصوليه) |

- ٨٩ قوله : (وبقولنا : عن أدلتها علم الله (١) ... إلخ) -----
- ٩٦ قوله : (وخرج بالتفصيليه علم المقلد ... إلخ) -----
- ٩٨ قوله : (يعلم بالضروره أنّ ذلك الحكم المعين ... إلخ) -----
- ٩٩ قوله : (إن كان المراد بالأحكام البعض) -----
- ٩٩ قوله : (لم يَطرِد) -----
- ١٠٠ قوله : (إذ لا يتصوّر على هذا التقدير ... إلخ) -----
- ١٠١ قوله : (فالعلم المذكور داخل في الفقه) -----
- ١٠٢ قوله : (إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له) -----
- ١٠٦ قوله : (وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعماله من المأخذ) -----
- ١٠٦ قوله : (وإطلاق العلم على هذا التهيؤ شائع ... إلخ) -----
- ١٠٧ قوله : (يحمل العلم على معناه الأعمّ ... إلخ) -----
- ١١٠ قوله : (وأما ما يقال : من أنّ الظنّ في طريق الحكم ... إلخ) -----
- ١١٠ قوله : (فضعفه ظاهر عندنا ... إلخ) -----
- ١١٩ تعريف اصول الفقه -----
- ١٢٧ [ملاك تقدّم بعض العلوم على بعض] -----
- ١٢٧ متن معالم الدين -----
- ١٢٨ شرح -----
- ١٢٨ ملاك تقدّم بعض العلوم على بعض -----
- ١٢٨ قوله : (واعلم أنّ لبعض العلوم تقدّمًا على بعض ... إلخ) -----
- ١٢٩ قوله : (ومرتبه هذا العلم متأخّره عن غيره بالاعتبار الثالث). -----
- ١٢٩ قوله : (فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها ... إلخ) -----
- ١٣١ [موضوع علم الفقه و مبادئه و مسائله] -----
- ١٣١ متن معالم الدين -----
- ١٣٢ شرح -----
- ١٣٢ موضوع علم الفقه و مبادئه و مسائله -----
- ١٣٢ قوله : (لا بدّ لكلّ علم أن يكون باحثًا ... إلخ) -----

- ١٣٢ قوله : (وتستقى تلك الامور مسائله ... الخ) -
- ١٣٣ قوله : (وذلك الغير موضوعه) -
- ١٤٩ قوله : (ولا بد له من مقدمات ... الخ) -
- ١٤٩ قوله : (ومن تصورات الموضوع ... الخ) -
- ١٤٩ قوله : (ويستقى مجموع ذلك بالمبادئ) -
- ١٥٠ قوله : (عن الأحكام الخمسه ... الخ) -
- ١٥٠ قوله : (من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين) -
- ١٥١ قوله : (من حيث الاقتضاء والتخيير) -
- ١٥٣ [المقصد الثاني : فى تحقيق مهمات المباحث الاصوليه] -
- ١٥٣ [المطلب الأول : فى نبذه من مباحث الألفاظ] -
- ١٥٣ [تقسيمات اللفظ] -
- ١٥٣ متن معالم الدين -
- ١٥٤ شرح -
- ١٥٤ تقسيمات اللفظ -
- ١٥٤ قوله : (اللفظ والمعنى إن اتحدا) -
- ١٥٤ قوله : (إما أن يمنع نفس تصوّر المعنى ... الخ) -
- ١٥٧ قوله : (إما أن يتساوى معناه) -
- ١٥٧ قوله : (أو يتفاوت) -
- ١٥٨ قوله : (سواء كانت المعانى ... الخ) -
- ١٥٨ قوله : (وإن تكثرت الألفاظ واتحد المعنى) -
- ١٥٨ قوله : (من وضع واحد) -
- ١٦٢ قوله : (وإن اختصّ الوضع بأحدهما) -
- ١٦٣ قوله : (من غير أن يغلب فيه) -
- ١٦٤ قوله : (فهو الحقيقه والمجاز) -
- ١٦٥ قوله : (فهو المنقول اللغوى ... الخ) -
- ١٦٦ قوله : (وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل) -

| | |
|-----|---|
| ١٦٧ | فوائد |
| ١٦٧ | الفائدة الاولى : أقسام الدلالة |
| ١٧١ | الفائدة الثانية : الوضع الإفادى و الوضع الاستعمالى |
| ١٧٢ | الفائدة الثالثة : فى الكنايه و الاستعاره |
| ١٨٦ | الفائدة الرابعه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع |
| ١٩٦ | الفائدة الخامسه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له |
| ٢١٩ | الفائدة السادسه : كيفيه الوضع فى المفردات و المركبات |
| ٢٢٣ | الفائدة السابعه : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا؟ |
| ٢٣١ | الفائدة الثامنه : الأصل فى الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقى |
| ٢٣٩ | الفائدة التاسعه : طرق معرفه الحقيقه و المجاز |
| ٢٣٩ | اشاره |
| ٢٣٩ | أحدها : تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفى لوازمه |
| ٢٣٩ | ثانيها : النقل المتواتر و ما بمنزلته |
| ٢٤٠ | و ثالثها : الاستقراء |
| ٢٤١ | و رابعها : التردد بالقرائن و ملاحظه مواقع الاستعمال |
| ٢٤١ | خامسها : أصاله الحقيقه |
| ٢٤٨ | سادسها : ورود اللفظ فى مقام البيان مجردا عن القرائن |
| ٢٤٩ | سابعها : انتفاء المناسبه المصححه للتجوّز بين مستعملات اللفظ |
| ٢٥٠ | ثامنها : استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ |
| ٢٥٠ | تاسعها : أصل العدم |
| ٢٥٢ | عاشرها : التبادر |
| ٢٦٦ | حادى عشرها : عدم صحّه السلب |
| ٢٨٦ | ثانى عشرها : الإطراد و عدمه |
| ٢٩٤ | امور اخر لطرق معرفه الحقيقه و المجاز |
| ٣١٠ | ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه و المجاز |
| ٣١٥ | الفائدة العاشره : دوران الأمر بين الامور المخالفه للمعنى الحقيقى |

- ٣١٥ اشارة
- ٣١٦ المقام الأول : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ فى نفسه
- ٣١٦ اشارة
- ٣١٦ أحدها : الدوران بين الاشتراك و المجاز
- ٣٣٠ ثانيها : الدوران بين الاشتراك و التخصيص
- ٣٣٠ ثالثها : الدوران بين الاشتراك و التقييد
- ٣٣٠ رابعها : الدوران بين الاشتراك و الإضمار
- ٣٣٠ خامسها : الدوران بين الاشتراك و النقل
- ٣٣٣ سادسها : دوران الأمر بين الاشتراك و النسخ
- ٣٣٤ سابعها : الدوران بين النقل و المجاز
- ٣٣٥ ثامنها و تاسعها : الدوران بين النقل و التخصيص و بينه و بين التقييد
- ٣٣٥ عاشرها : الدوران بين النقل و الإضمار
- ٣٣٥ حادى عشرها : الدوران بين النقل و النسخ
- ٣٣٦ المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه إلى خصوص الاستعمالات
- ٣٣٦ اشارة
- ٣٣٦ أحدها : الدوران بين المجاز و التخصيص
- ٣٣٨ ثانيها : الدوران بين المجاز و التقييد
- ٣٣٨ ثالثها : الدوران بين المجاز و الإضمار
- ٣٣٩ رابعها : الدوران بين المجاز و النسخ
- ٣٤٠ خامسها : الدوران بين التخصيص و التقييد
- ٣٤١ سادسها : الدوران بين التخصيص و الإضمار
- ٣٤١ سابعها : الدوران بين التخصيص و النسخ
- ٣٤٣ ثامنها : الدوران بين التقييد و الإضمار
- ٣٤٣ تاسعها : الدوران بينه و بين النسخ
- ٣٤٣ عاشرها : الدوران بين الإضمار و النسخ
- ٣٤٥ مسائل متفرقه من الدوران

- ٣٦٠ الفائدة الحادية عشر : هل الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه أو للصور الذهنيه
- ٣٨٨ الفائدة الثانيه عشر : فى المشتق
- ٣٨٨ اشاره
- ٣٨٩ المراد بالحال فى بحث المشتق
- ٣٩٣ المعروف بين علماء العربيه عدم دلالة الصفات على الزمان
- ٣٩٥ المشتقات التى وضع النزاع فيها تعم أسماء الفاعلين والمفعولين و ...
- ٣٩٦ المعروف بين الاصوليين فى المشتق قولان
- ٣٩٨ حجه القول بعدم اشتراط البقاء
- ٤٠٦ حجه القائل باشتراط البقاء امور و أجوبتها
- ٤١٠ حجه القول بالتفصيل بين المشتقات و جوابها
- ٤١٣ تحقيق القول فى المسألة
- ٤٢٠ ما يتفرع على البحث عن المشتق
- ٤٢٣ [الحقيقه الشرعيه]
- ٤٢٣ متن معالم الدين
- ٤٢٧ شرح
- ٤٢٧ الحقيقه اللغويه و العرفيه
- ٤٢٧ قوله : (لا ريب فى وجود الحقيقه اللغويه ... الخ)
- ٤٣٠ الحقيقه الشرعيه
- ٤٣٠ اشاره
- ٤٣١ قوله : (وأما الشرعيه فقد اختلفوا ... الخ)
- ٤٣٧ قوله : (فنقول : لا نزاع فى أن الألفاظ المتداوله ... الخ)
- ٤٤٠ قوله : (وإنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز)
- ٤٤٠ ثمره القول بالحقيقه الشرعيه
- ٤٤٠ قوله : (ويظهر ثمره الخلاف ... الخ)
- ٤٤٢ قوله : (وعلى اللغويه بناء على الثانى)
- ٤٤٢ قوله : (وأما إذا استعملت فى كلام أهل الشرع ... الخ)

- ٤٤٤ قوله : (إنّ الصلاة اسم للركعات ... الخ)
- ٤٤٥ قوله : (ثمّ إنّ هذا لم يحصل ... الخ)
- ٤٤٥ قوله : (أنّه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ... الخ)
- ٤٤٦ قوله : (أنّه إن اريد بمجازيتها أنّ الشارع ... الخ)
- ٤٤٦ قوله : (فهو خلاف الظاهر ... الخ)
- ٤٤٦ قوله : (فلأنّ دعوى كونها أسماء ... الخ)
- ٤٤٦ قوله : (فلما أوردناه على أصل الحجّه ... الخ)
- ٤٤٧ قوله : (لفهمها المخاطبين بها)
- ٤٤٩ قوله : (لمشاركتنا لهم فى التكليف)
- ٤٤٩ قوله : (وإلاّ لما وقع الخلاف فيه)
- ٤٥٠ قوله : (والثانى لا يفيد العلم)
- ٤٥١ قوله : (إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها)
- ٤٥١ قوله : (باعتبار التردد بالقرائن)
- ٤٥٢ قوله : (كيف! وقد جعلها الشارع حقائق شرعيّه فى تلك المعانى مجازات لغويّه فى المعنى اللغوى)
- ٤٥٣ قوله : (ومع التنزّل نمنع ... الخ)
- ٤٥٣ قوله : (والتحقيق أن : يقال ... الخ)
- ٤٥٤ أدلّه اخرى على ثبوت الحقيقة الشرعيّه
- ٤٦٠ الصحيح و الأعمّ
- ٤٦٠ اشاره
- ٤٦٠ المقام الأوّل : فى بيان محلّ النزاع
- ٤٦٢ المقام الثانى : فى بيان الأقوال فى المسأله
- ٤٦٨ المقام الثالث : فى بيان حجج الأقوال المذكوره
- ٤٦٨ أدلّه الصحيحى
- ٤٨٤ أدلّه الأعمى
- ٥١٠ المقام الرابع : فى بيان ثمره النزاع فى المسأله
- ٥١٥ تتميم الكلام فى المرام برسم امور

- ٥١٩ [وقوع الاشتراك فى لغة العرب]
- ٥١٩ متن معالم الدين
- ٥٢٣ شرح
- ٥٢٣ وقوع الاشتراك فى لغة العرب
- ٥٢٣ قوله : (وقد أحاله شردمه)
- ٥٢٣ قوله : (إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا)
- ٥٢٦ قوله : (ثم إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا ... الخ)
- ٥٤٠ قوله : (لنا على الجواز انتفاء المانع ... الخ)
- ٥٤١ قوله : (تبادر الوحده منه ... الخ)
- ٥٤٣ قوله : (بأن يراد فى إطلاق واحد ... الخ)
- ٥٤٤ قوله : (وهو غير مشترط بما اشترط فى عكسه)
- ٥٤٤ قوله : (إنهما فى قوه تكرير المفرد ... الخ)
- ٥٤٤ قوله : (والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ ... الخ)
- ٥٤٦ قوله : (وتأويل بعضهم له بالمستى تعسف بعيد)
- ٥٤٦ قوله : (فكما أنه يجوز ... الخ)
- ٥٥٧ قوله : (لكان ذلك بطريق الحقيقه)
- ٥٥٩ قوله : (له حينئذ ثلاثه معان ... الخ)
- ٥٦٠ قوله : (وقد فرض استعماله فى جميع معانيه)
- ٥٦٠ قوله : (الاكتفاء بكل واحد منهما)
- ٥٦١ قوله : (والجواب : أنّ ذلك مناقشه لفظيه ... الخ)
- ٥٦١ قوله : (فإن أفاد المفرد التعدد أفاد ... الخ)
- ٥٦١ قوله : (فإنّ السجود من الناس ... الخ)
- ٥٦٢ قوله : (وهو غايه الخضوع)
- ٥٦٦ استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى
- ٥٦٦ متن معالم الدين
- ٥٦٨ شرح

- ٥٦٨ استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى
- ٥٦٨ قوله : (كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه ...)
- ٥٦٨ قوله : (فأكثرهم على أنه مجاز ...)
- ٥٦٩ حجه المانعين
- ٥٦٩ قوله : (فلأن من شرط المجاز نصب القرينه المانع ... الخ)
- ٥٧٦ حجه المجوزين
- ٥٧٦ قوله : (إنه ليس بين إرادته الحقيقه ... الخ)
- ٥٧٨ قوله : (وهو الآن داخل)
- ٥٧٩ قوله : (فى معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى)
- ٥٨٠ قوله : (أتجه القول بالجواز)
- ٥٨١ قوله : (فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده)
- ٥٨٢ قوله : (ولعل المانع فى الموضوعين ... الخ)
- ٥٨٢ قوله : (ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه ومجازا)
- ٥٨٤ [المطلب الثانى : فى الأوامر و النواهى]
- ٥٨٤ [البحث الأول : فى الأوامر]
- ٥٨٤ [صيغه الأمر]
- ٥٨٤ متن معالم الدين
- ٥٩١ شرح
- ٥٩١ قوله : (فى الأوامر والنواهى)
- ٥٩٢ مادّه الأمر
- ٥٩٢ قوله : (صيغه افعل)
- ٥٩٧ حدود الأمر
- ٦٠٥ هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء أم لا ؟
- ٦١٠ الطلب و الإراده
- ٦١٨ اشتراط الإراده فى دلالة الأمر على الطلب
- ٦٢٠ هل الأمر يفيد الوجوب وضعاً أو لا ؟

- ٦٢٤ صيغهُ الأمر -
- ٦٢٤ قوله : (صيغهُ «إفعل» وما في معناها).
- ٦٢٥ قوله : (حقيقهُ في الوجوب)
- ٦٣٢ قوله : (وفاقا لجمهور الاصوليين)
- ٦٣٢ قوله : (وقيل : في الطلب)
- ٦٣٣ قوله : (وذهب السيد المرتضى الى أنّها مشتركة بين الوجوب والندب)
- ٦٣٤ قوله : (وتوقّف في ذلك قوم فلم يدروا أنّها للوجوب أو الندب)
- ٦٣٤ قوله : (وقيل : إنّها مشتركة بين ثلاثه أشياء)
- ٦٣٤ قوله : (وزعم قوم ... الخ)
- ٦٣٤ قوله : (وقيل : فيه أشياء اخر)
- ٦٣٦ أدلّه القائلين بدلاله صيغهُ الأمر على الوجوب
- ٦٣٦ قوله : (لنا أنا نقطع أنّ السيد ... الخ)
- ٦٣٩ قوله : (معلّين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال)
- ٦٣٩ قوله : (فليقدّر كذلك لو كانت في الواقع موجوده)
- ٦٤٠ قوله : (والمراد بالأمر ... الخ)
- ٦٤١ قوله : (فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته)
- ٦٥٢ قوله : (حيث هدد سبحانه مخالف الأمر ... الخ)
- ٦٥٢ قوله : (إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب)
- ٦٥٣ قوله : (إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته)
- ٦٥٣ قوله : (فلا أقلّ من دلالتة على حسن الحذر)
- ٦٥٤ قوله : (إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب)
- ٦٥٥ قوله : (بل المراد حملة على ما يخالفه)
- ٦٥٦ قوله : (ذمّهم بمخالفتهم)
- ٦٥٦ قوله : (ولو لا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ)
- ٦٥٧ قوله : (بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به)
- ٦٥٨ قوله : (فإن كان الأوّل جاز ... الخ)

- أدله القائلين بدلاله صيغه الأمر على الندب ٦٦٦
- قوله : (إذا أمرتكم بشيء (١) ... الخ) ٦٦٦
- قوله : (ردّ الإتيان بالمأمور به الى مشيئتنا) ٦٦٦
- قوله : (وهو معنى الندب) ٦٦٧
- قوله : (وهو معنى الوجوب) ٦٦٧
- قوله : (وفيه نظر) ٦٦٨
- قوله : (والتحقيق : أنّ النقل المذكور ... الخ) ٦٧١
- حجّه القائلين بدلاله الصيغه على القدر المشترك ٦٧٢
- قوله : (وإلاّ لزم الاشتراك المخالف للأصل) ٦٧٢
- قوله : (لأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه مجاز) ٦٧٢
- قوله : (فالمجاز لازم في غير صورته الاشتراك) ٦٧٤
- قوله : (فعلى غايه الندره والشذوذ) ٦٧٦
- قوله : (بأنّه لا شبهه في استعمال ... الخ) ٦٧٧
- قوله : (وما استعمال اللفظه الواحده في الشيئين أو الأشياء ... الخ) ٦٧٨
- قوله : (بالنسبه الى العرف الشرعى ... الخ) ٦٧٨
- قوله : (وأما أصحابنا معشر الإماميه ... الخ) ٦٧٨
- قوله : (إنّما يصحّ إذا تساوت نسبه اللفظ ... الخ) ٦٨٠
- قوله : (ولا يذهب عليك ... الخ) ٦٨٠
- قوله : (بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر مّمن يبحث ويجهّد) ٦٨١
- قوله : (والجواب منع الحصر) ٦٨٢
- قوله : (ومرجعها الى تتبع مظانّ ... الخ) ٦٨٣
- اشيوع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمه عليهم السلام] ٦٨٤
- متن معالم الدين ٦٨٤
- شرح ٦٨٥
- شيوع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمه عليهم السلام ٦٨٥
- قوله : (بحيث صار من المجازات الراجحه ... الخ) ٦٨٥

- ٦٩٠ ----- مسائل
- ٦٩٠ ----- أحدها : الجمل الخبرية المستعمله فى الطلب
- ٦٩٢ ----- ثانيها : الأمر عقيب الحظر
- ٦٩٩ ----- ثالثها : انصراف الأمر الى الوجوب العينى ، التعيينى ، النفسى
- ٧٠٤ ----- رابعها : ظهور الأمر مع الإطلاق فى الطلب الإيجابى المطلق النفسى العينى التعيينى ، إذا قامت قرينه صارفه
- ٧٠٨ ----- خامسها : هل يعتبر قصد الأمر أم لا؟
- ٧١٥ ----- سادسها : تعدد الأمر ظاهر فى تعدد التكليف
- ٧٢٤ ----- سابعها : هل يقتضى الأصل التداخل أم لا؟
- ٧٣٤ ----- التنبيه على أمور
- ٧٤٥ ----- الثامن : التعيين بالنيه فى المطلوبين المتّحدين فى الصوره
- ٧٥٨ ----- فهرس الموضوعات
- ٧٧٠ ----- تعريف مركز

سرشناسه : محمدتقی بن عبدالرحیم، - ۱۲۴۸ق. شارح

عنوان و نام پدیدآور : هدایه المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين / تالیف محمدتقی الرازی النجفی الاصفهانی؛ تحقیق
موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

مشخصات نشر : قم : جماعه المدرسين الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری : ۳ جلد

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۸/۸۶ الف ۲ م ۶۰۲۱۸ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۸۶۹۱

توضیح : کتاب الاجتهاد و التقليد (هدایه المسترشدين) اثر علامه محقق، شیخ محمد تقی بن محمد رحیم (عبد الرحیم) رازی
اصفهانى نجفی (متوفای ۱۲۴۸ قمری) به زبان عربی و در موضوع فقه استدلالی می باشد. این کتاب در موضوع اصول فقه شیعه
امامیه است که در واقع شرح استدلالی کتاب «معالم الدين و ملاذ المجتهدين»، نوشته شیخ حسن بن شیخ زین الدین و از آثار
بسیار ارزش مند و از مهم ترین کتاب های اصول، بین متاخرین است و همواره مورد نظر و عنایت دانشمندان بوده است.

هدایه المسترشدين را شیخ انصاری رحمه الله علیه بسیار پسندید و به همین جهت با توجه به وجود این حاشیه، شیخ کتاب
دیگری در مباحث الفاظ تألیف نفرمود. لذا فرائد الاصول شیخ انصاری فاقد مباحث الفاظ است و از مباحث قطع و ظن شروع
می شود.

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أَرشدنا إلى معالم دينه بهدايه رسوله الأمين ونور قلوبنا بضياء كتابه المبين وأتم نعمته علينا بولايه مولانا على أمير المؤمنين وأولاده المعصومين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وعصمنا عن متابعه أهل البدع والأهواء المنحرفين الضالين.

وبعد ، لا- يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد : أنّ علم الا-صول من أشرف العلوم الإسلاميه وأنفعها حيث يتعرّف به طرق استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه ، على صعوبه مداركها ودقّه مسالكها ، وهو العلم الذى ازدوج فيه العقل والسمع ، فليست مباحثه عقليه صرفه بحيث لا- يتلقاها الشرع بالقبول ولا- نقله محضه لا- تؤيدها ولا- تسددها العقول ، وهو من العلوم المبتكره للمسلمين ، لا يساهمهم فى إبداعه وتوسّعه غيرهم من الملاحده الكافرين.

ولقد اعتنى علماؤنا الإماميه بدراسه هذا العلم أكثر ممّا اعتنى به علماء سائر الفرق ، لشده اهتمامهم بالتفقه ومعرفه الحلال والحرام وتعيدهم والتزامهم العمل بأحكام الإسلام ، ولهذا اشتدت عنايتهم عبر القرون والأعصار بالهدايه إلى معالمه وإحكام قوانينه وتهذيب اصوله وترتيب فصوله وبيان بدائعه ونقد فرائده ، إلى أن أصبح هذا الفنّ عدّه وافيّه وزبده شافيّه.

وناهيك شاهدا - ممّا ألفوه وصنّفوه - هذه الموسوعه المنيفه والجوهره النفيسه التى صنّفها فخر الفقهاء العظام واستاذ العلماء الأعلام محيي معالم الدين ومشيّد قوانين سيد المرسلين ، الموقّق بهدايه المسترشدين ، العلامه الربانى الشيخ محمّد تقى

الرازي النجفي الإصبهاني ، تغمّده الله برضوانه وأسكنه في أعلى غرفات جنانه.

ونحن التزاما بالعهد الذي أخذناه على عاتقنا منذ تأسيس مؤسستنا في بسط المعارف الدينيه وإحياء الموارث الإسلاميه أقدمنا على تحقيق هذا السفر القيم بتقويم نصوصه وتدقيق متونه ومقابلته كرارا على الأصل وتخريج الآيات المستدلّ بها والأحاديث المستند إليها ، ولم نشر إلى مواضع الأقوال المنقوله فيه ، حرصا على التسرّع في إصداره ولئلا يضخم حجم الكتاب بعد أن قررنا طبعه ونشره في ثلاث مجلدات.

وفي الختام يجب علينا أن نقدّم ثناءنا الجميل وشكرنا الجزيل إلى سماحه الخلف الصالح من آل المؤلّف حجّه الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي - دام ظلّه - كفاء ما تفضّل به علينا من نسخه الأصل لهذا المجلّد ، مع تقدمه مشتمله على التعريف بالهدايه وأثرها في علم الاصول.

ونشكر أيضا نجله الفاضل سماحه الحجّه الشيخ هادي النجفي - حفظه الله - حيث ساعدنا في إعداد مقدمات التحقيق وأعاننا في شتى المجالات إلى أن خرج الكتاب بهذه الحلّه القشيه.

ونقدّم أيضا الشكر الجزيل للمتتبع البصير والمحقّق الخبير سماحه حجّه الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري بما سمح لنا بترجمه المؤلّف قدس سره من كتابه : «المفصّل في تراجم الأعلام».

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه

بقلم سماحه آيه الله الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي آل العلّامة التقى صاحب الهدايه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

أما بعد ، فإنّ ائمه اهل البيت - سلام الله عليهم اجمعين - ولا سيما الامام محمد ابن علي بن الحسين الباقر عليه السلام ونجله الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هم المبتكرون والمؤسسون لعلم الاصول.

لأنّهم ألقوا على تلاميذهم ورواه أحاديثهم ، اسس التفكير الاصولي ، وأنت تجد في رواياتهم بذرتها ، فإن شئت راجع إلى المجلد الأول من كتاب جامع أحاديث الشيعة.

ثمّ لعلم الاصول أدوار وعصور قد مرّ منّا إجماله في مقدّمتنا على كتاب جدنا العلّامة المحقّق آيه الله العظمى أبي المجد الشيخ محمّد الرضا النجفي الإصفهاني - طاب ثراه - الموسوم - ب «وقايه الأذهان» نشر مؤسسه آل البيت - لا زالت مؤيّدته لنشر تراث أهل البيت عليهم السلام ومن أراد فعلية بالمراجعته. تدرّج هذا العلم إلى أن انتهت النوبه إلى جدنا الأعلى ، العلّامة المحقّق ، التقى النقي ، الإمام في الفقه واصوله آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقى الرازي النجفي الاصفهاني قدس سره المتوفّى عام ١٢٤٨ المدفون في بقعته الخاصه في مقبره تخت فولاد بمدينه

إصبهان ، فألف هذا السفر القيم والأثر الخالد المسمّى ب «هدايه المسترشدين» ألفه في ثلاث مجلدات ، فرغ من المجلد الأوّل المنتهى إلى مبحث المرّه والتكرار ليله الجمعه ١٠ ربيع الثاني ١٢٣٧ وانتهى المجلد الثاني إلى آخر مفهوم الوصف وجمع ابن اخته وتلميذه الشيخ محمّد بن محمّد عليّ الطهراني النجفي (١) من مسوداته مجلدا ثالثا أنهاه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد.

الأقوال في الهدايه

١ - قال تلميذه وابن اخته وصهره الشيخ محمد الطهراني النجفي رحمه الله جامع المجلد الثالث من الكتاب ومصّحه الأوّل : إنّ هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهدايه المسترشدين من مصنّفات الإمام الهمام ، والمولى القمقام ، العالم العامل ، والفاضل الكامل ، بحر الفواضل والفضائل ، وفخر الأواخر والأوائل ، قدوه المحقّقين ونخبه المدقّقين ، واسوه العلماء الراسخين ، ورئيس الفقهاء والمجتهدين ، مخيم أهل الفضل والحجى ، ومحط رحال أرباب العلم والنهى ، قطب رحى المجد الأثيل ، ومحيط دائره الفعل الجميل ، منبع العدل ، وسباق غايات الفضل ، ملاذ الشيعه ، وموضح أحكام الشريعه ، كاشف أسرار الآثار وابن بجدتها ومبدع أبكار الأفكار وأبو عذرتها ، الزكى الذكى والتقى النقى ، والمهذب الصفى ، والحبر الألمعى مولاي وعمادى وخالى واستاذى الشيخ محمد تقى ...

إنّ الذى برز فى حياه المصنّف طاب مرقدّه من هذا التّأليف ، وأفرغه فى قالب التنضيد والترصيف ، وكان هو الذى باشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان ، أنهى الأوّل منهما الى أول مسأله المرّه والتكرار ، وبلغ من الثانى الى مسأله مفهوم الوصف ، فيينا يكتب المسأله المذكوره وهو يومئذ فى محروسه اصبهان والطلبه

(١) راجع فى ترجمته كتاب بيان سبل الهدايه فى ذكر أعقاب صاحب الهدايه ، أو «تاريخ علمى واجتماعى إصفهان در دو قرن اخير» ٣ / ٢٦٠.

مجتمعون عنده من كل مكان ، يقتبسون منه أنوار العلوم الدينيه ، ويرتوون من رحيق المعارف اليقنيه ، إذ أشار الدهر إلينا بالبنان وأصابتنا عين الزمان ، فاخترى بعد أن كان ظاهرا مشهورا ، وأصبح لفقده العلم كأن لم يكن شيئا مذكورا. ثم إنني عثرت له - أعلى الله مقامه - على أوراق متشتته ومسوّدات متفرقه قد كتبها في سالف الزمان من مسأله الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد ، فصرفت برهه من الزمان فى جمع شتاتها ، وترتيب متفرقاتها ، ولم أقصر على إيراد المسائل التامه ، بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جمله وافيه بتحقيق مقام ، كافيه فى توضيح مرام ، وإن كان المبحث غير تام ، وأسقطت كل مسأله لم أجد منها إلّا قليلا لا يروى غليلا ، فبلغ المجلد الذى جمعته قريبا من عشرين ألف بيت ، وبلغ الكتاب بأجمعه ما يقرب من خمسه وأربعين ألف بيت ، وكان المصنف قدس سره يقول : إنّ الكتاب لو تمّ يكون نحوا من ثمانين ألف بيت ، فيكون الناقص منه اذن نحوا من خمسه وثلاثين ألف بيت (١).

٢ - قال تلميذه الآخر صاحب روضات الجنّات فى ترجمه المؤلف : وله من المصنفات الرشيقة والمؤلفات الأنيقه كتاب شرحه لاصول معالم الدين المسمّى بهدايه المسترشدين فى ما ينيف على ستين ألف بيت فى ظاهر التخمين إلّا أنّ البارز منه الى البياض مجلدان الى آخر مسأله مفهوم الوصف ، والباقي منه متخلف فى المسووده على ما كان أو خارج منها بتدوين بعض تلامذته الأعيان ... (٢).

٣ - وقال فى كتابه الآخر المسمّى بعلماء الاسره فى عدّ اساتذته : وتطفلت بعد ذلك برهه من الأوان على المشتغلين والمستمعين من مجلس شيخنا المحقّق المدقّق التحرير ، والجامع الفقيه الخبير ، خاتمه المجتهدين ، ورئيس الموحّدين إمامنا البارع الورع التقى النقى الأوحدى الربّانى الشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم

(١) هدايه المسترشدين / آخر صفحه من الطبعه الحجرية.

(٢) روضات الجنّات ٢ / ١٢٤.

الرازي الطهراني أصلاً ، والحائري النجفي منشأً وتحصيلاً ، الإصفهاني موطناً ومقبلاً ومدفناً ، رزقه الله في أعلى غرف الجنان منزلاً ومسكناً. وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في الفقه والاصول ، حاوي مراتب المعقول والمنقول ، له شرح على اصول المعالم مبسوط كبير جداً يقرب كلّه من مائه ألف بيت ، ولم يخرج منه إلّا ثلاث مجلدات تبلغ نصفه ، فوا أسفاً على باقيه إذ لن نكون من بعد بملاقيه ... (١).

٤ - قال ثالث المجلسيين الشيخ الميرزا حسين النوري في خاتمه المستدرک : عن قدوه المحققين وترجمان الاصوليين الشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم الطهراني المتوطن في إصفهان المتوفى سنة ١٢٤٨ صاحب التعليقه الكبيره على المعالم التي هي بين كتب الاصول كالربيع من الفصول وغيرها من الرسائل في الاصول والفقه

٥ - قال العلّامة الشيخ عبد الكريم الجزى في تذكره القبور ما نصّه بالفارسيه : ... در ميان علماء حاشيه شيخ وحاشيه مطلق كه گویند اين کتابست ، بس است در بلندی تحقيق وبلندی وتبحر ذهن وفکر او كه می توان گفت أكثر تحقیقات اصولیه این زمانها در پیش علماء مأخوذ از آن بزرگوار است (٢).

٦ - قال ثقه الاسلام التبريزى الشهيد فى مرآه الكتب فى عدّ شارحى المعالم : ومنهم: المحقق الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الإصفهاني المتوفى سنة ١٢٤٨ ، شرح شرحا وافيا كافيا مبسوطا ، وله تحقیقات أنيقه خصوصاً فى مباحث الألفاظ اطال الكلام ، وحقّق المقام بما مثله لا- يرام يسمّى بهدايه المسترشدين ، إلّا أنه لم يتمّ ، بل خرج الى مبحث حجّيه مفهوم الوصف مرتباً ، وجمع ما علّق على بعض باقى المباحث الشيخ محمد ابن اخته ... (٣).

٧ - قال العلّامة الطهراني فى ترجمه المؤلف فى الكرام البرره : وللمترجم

(١) علماء الاسره / ١٨٠.

(٢) تذكره القبور المطبوع ضمن رجال اصفهان / ٧٣.

(٣) مرآه الكتب ٤ / ٧٨.

آثار هامه جليله أشهرها حاشيه المعالم سمّاها هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين ، فرغ من المجلد الأول المنتهى الى مبحث المرّه والتكرار ليله الجمعه ١٠ ربيع الثانى ١٢٣٧ ، وعبر عن نفسه هناك بمحمد تقى بن محمد رحيم ، وانتهى المجلد الثانى الى آخر مفهوم الوصف ، وجمع ابن اخته الشيخ محمد بن محمد على من مسوداته مجلدا ثالثا أنهاء إلى مباحث الاجتهاد والتقليد ، وقد حظى هذا الكتاب بالقبول ، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحققين والأعلام ، حتى اشتهر المترجم بصاحب الحاشيه ، وبذلك يلقب آله حتى التاريخ ، وإذا اطلق بين العلماء فى عصرنا لم يتبادر الذهن الى غير هذا الكتاب.

والحقّ أنّه يكفى للاستدلال على مدى إحاطه المترجم وتبحره وتحقيقه فى علم الاصول ، ففيه تحقيقات عاليه خلت منها جمله من الأسفار الجليله ، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن ... (١).

٨ - قال صاحب ريحانه الأدب فى ترجمه المؤلف ما نصّه بالفارسيه : بالخصوص در اصول فقه كه تبجرى بى نهايت داشته وگويا كه طينت او از افكار دقيقه وآنظار عميقه سرشته بوده ، وبا قطع نظر از همه چیز همين كتاب هدايه المسترشدين او كه در اصول فقه تا مبحث مفهوم وصف وحاشيه معالم الاصول [است] داراى تحقيقات عميقه مبتكره بوده ... (٢).

٩ - قال المؤرخ المحقق الشيخ محمد على المعلم صاحب مكارم الآثار فى ترجمه المؤلف ما نصّه بالفارسيه : وحاشيه اى بر اصول معالم تأليف شيخ حسن ابن شهيد ثانى أعلى الله مقامه به نام هدايه المسترشدين دارد كه بغايت مشهور ومورد تدريس وتدرس علماء أعلام وفضلاء كرام قرار گرفته ... (٣).

١٠ - قال العلامة السيد مصلح الدين المهودى فى كتابه الخاصّ المدون لترجمه المؤلف وتراجم العلماء من بيته المسّمى ب «بيان سبل الهدايه فى ذكر

(١) الكرام البرره ١ / ٢١٦.

(٢) ريحانه الادب ٢ / ٤٤٩ الطبعه الاولى.

(٣) مكارم الآثار ٤ / ١٣٢٩.

أعقاب صاحب الهدایه» یا تاریخ علمی واجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر : همانگونه که قبلاً گفته شد کتاب هدایه المسترشدين مورد توجه و عنایت و قبول واستحسان جميع علماء و بزرگان قرار گرفته ، و مؤلف بزرگوار آن به صاحب حاشیه معروف می باشد و همچنین وی را صاحب الهدایه می خوانند. (۱)

نسخ الهدایه و أساس هذا الطبع

لَمَّا كان الكتاب موردا للعنايه من كافه أهل التحقيق وفضلاء أهل العلم فلذا كثرت نسخه و توجد في أكثر المكتبات العامه والخاصه :

منها : نسخه خط المؤلف من المجلد الأول توجد في مكتبه ابن عمّتنا العلامة المحقق آيه الله السيد محمد علي الروضاتي - مدّ ظلّه - بإصبهان ارسلها الينا مشكورا و صححنا المجلد الأول من الكتاب عليها.

ومنها : نسخه اخرى من المجلد الأول لمكتبته العامره أرسلها أيضا إلينا.

ومنها : اثنتا عشره نسخه في مكتبه سيدنا وإمامنا علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء (۲) وقد اخترت منها نسختين لتصحيح المجلد الثاني والثالث.

ومنها : نسختان من المجلد الأول كلتاهما مخرومه الآخر في مكتبه سيدتنا فاطمه بنت موسى بن جعفر عليها وعلى آبائها الصلاه والسلام بقم (۳).

ومنها : خمس نسخه في مكتبه مدرسه الفيضيه العامره بقم المقدسه (۴).

ومنها : أربع نسخه في مكتبه آيه الله الكلپايگانی قدس سره بقم المقدسه ، عرّف واحده منها في فهرسها (۵).

(۱) تاريخ علمی واجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر ۱ / ۱۷۳.

(۲) فهرست الفبائی کتب خطی آستان قدس رضوی / ۶۱۰.

(۳) فهرست نسخه های خطی آستانه مقدسه حضرت معصومه عليها السلام ، دانش پژوه / ۱۸۱ و ۱ / ۲۳۳ الرقم ۲۲۶.

(۴) فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه فيضيه ۱ / ۲۹۸.

(۵) فهرست نسخه های خطی کتابخانه آيه الله کلپايگانی ۲ / ۱۹۴ الرقم ۹۳۰.

ومنها : نسختان في المكتبه العامه يا صبهان (١).

ومنها : نسخه من المجلد الأول وقطعه من المجلد الثاني في مكتبه آيه الله المرعشي النجفي قدس سره العامه ، عرّف خطأ بأنها نسخه المؤلف (٢).

ومنها : نسخه من المجلد الأول في مكتبه المسجد الأعظم بقم المقدسه (٣).

ومنها : نسخه من المجلد الأول في مكتبه الإمام الهادي عليه السلام العامه في المشهد الرضوى على ساكنه آلاف التحيه والثناء (٤).

طبقات الهدايه

طبع كتاب «هدايه المسترشدين» غير مرّه في إيران لشده اهتمام العلماء به واحتياجهم إليه ، فقد طبع أول مرّه في عام ١٢٦٩ ثم اعيد طبعه في عام ١٢٧٢ ثم طبع ثالثا في عام ١٢٨١ وطبع رابعا ١٢٨٢ وخامسا سنه ١٣١٠ هـ. ق ومحلّ الطبع في جميع الطبقات طهران (٥).

وأعادت طبعها بالافست ، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث قبل عشر سنوات بقم المقدسه.

وأشرف الشيخ محمد الطهراني ابن اخت صاحب الهدايه على الطبع في عام ١٢٨٣ وطبعته أصحّ الطبقات ، وصحّحها وعلّق عليها.

ويعتبر أول من جمع كتاب الهدايه وصحّحه بعد مؤلّفه قدس سره الشيخ محمد الطهراني النجفي المذكور.

(١) فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی اصفهان ١ / ٣٢٦ الرقم ٦١٨ و ٦١٧.

(٢) فهرست نسخه های خطی کتابخانه آيه الله مرعشي ٢٣ / ٢٨٠ الرقم ٩١٥٣.

(٣) فهرست نسخه های خطی کتابخانه مسجد اعظم قم / ٤٢٣.

(٤) فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی امام هادي عليه السلام - مشهد مقدس / ٧.

(٥) فهرست کتابهای چاپی عربی / ١٠٤ - معجم المطبوعات العربيه في ایران / ٢٠٤ - تاريخ علمي واجتماعي اصفهان در دو قرن اخير ١ / ١٧٣.

وهو أول من علّق عليه أيضا ، وهو تلميذ المصنّف وابن اخته وكان صهرا على بنته رحمه الله عليهما.

وأنت تجد ترجمته في كتاب : بيان سبل الهدايه في ذكر أعقاب صاحب الهدايه (١).

شرح الهدايه

أول من شرح قسما من كتاب الهدايه نجل المؤلف العلامة الفقيه المحقق الرئيس آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد باقر النجفي الاصفهاني المعروف بحجّه الإسلام طاب ثراه المتوفى عام ١٣٠١ ، فإنّه شرح بحث حجّيه المظنه من هدايه والده ، وقد طبع مع الهدايه في عام ١٢٨٣ في قريب من مائه وثلاثين صفحه كبيره من الطبع الحجرى.

قال قدس سره في أول كتابه : إنّي لّمّا رأيت الرسالة الشريفه بل الجوهرة النفيسه التي ادرجت في كتاب هدايه المسترشدين في شرح اصول معالم الدين التي صنّفها وهذبها والدى الامام عماد الاسلام فقيه أهل البيت عليهم السلام مشكاه حنادس الظلام ومربى الفضلاء الكرام ، بل استاذ العلماء الأعلام وفخر الفقهاء العظام ، كشّاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب ، وحلّال مشكلاتها بفكره الصائب ، محيى ما درس من سنن المرسلين ومحقّق حقائق السابقين ، طود العلم الشريف وعضد الدين الحنيف مالك أزمه التصنيف والتأليف الذى جمع من أنواع الفنون ، فانعقد عليه الإجماع ، وتفرد بأصناف الفضائل ، فبهر النواظر والأسماع ، فما من فنّ إلّا وله فيه القدر المعلى والمورد العذب المحلى.

إن قال لم يدع قولاً لقائل ، أو أطال لم يأت غيره بطائل ، أو صنّف ألف أشتات الفنون كالدرّ المكنون ، وإذا جلس مفيدا في صدر ناديه جثت بين يديه طلباب فوائده وأياديه ملء أصداف الأسماع من الدرّ الفاخر ، وبهر الأبصار والبصائر

(١) تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ٣ / ٢٦٠.

فى المحاسن والمفاخر ، فهو علامه البشر ومجدد المذهب فى القرن الثالث عشر ، قدس الله سبحانه نفسه الزكوه ، وافاض على تربته المراحم الرحمانه ورفع مقامه فى بحوجه جنته ، وجمع بینه وبين ائمته ، وجدتها مشتمله على تحقيقات فائقه تفرّد بها عن السابقين ، وتدقيقات رائقه لم يسبقه إليها أحد من الأولين والآخرين ، قد عملها فى إبطال القول بالظن المطلق ، وإثبات المذهب الحق ، كشف فيها عن مشكلات هذه المسأله نقابها ، وذلل صعابها ، وملك رقابها ، وحلل للعقول عقالها ، وأوضح قیلها وقالها ، ففوائدها فى سماء الإفاده نجوم ، وللشكوك والشبهات رجوم ، غير أنها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت عليهم دقائقها ، وانطوت عنهم حقائقها ، فجعلوها غرضاً لسهام النقض والإبرام ، وليس ذلك إلا من زلل الأفهام.

وحيث وجدت الأمر بهذه المشابهه مع كون المسأله من أعظم المسائل التى تعمّ بها البليه وتشتدّ إليها الحاجه ، بل يبتنى عليها أساس استنباط الأحكام الشرعيه رأيت أن أكتب عليها شرحاً وافياً بإيضاح مبهماتهما كافياً فى بيان مشكلاتهما متكفلاً بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها (١).

أقول : بعون الله تعالى ومنه سوف يطبع هذا الشرح للمره الثانيه بعد إكمال طبع هدايه المسترشدين إن شاء الله تعالى ، وهو المستعان.

الحواشى على الهدايه

شهره الكتاب فى أندية العلم وقبوله لدى الفطاحل ، دعا جماعه من العلماء إلى كتابه حواش وتعاليق عليه ، لا بأس بالإشاره إلى ما أطلعنا عليه :

منها : حاشيه الشيخ محمد بن محمد على الطهرانى النجفى قدس سره ابن اخت صاحب الهدايه وتلميذه. فهو صحح الهدايه وعلق عليه ، وطبعت حواشيه على الكتاب فى الطبعه الحجريه عام ١٢٨٢ وفى الطبعه الآتیه ستطبع باسمه.

(١) شرح حجّيه المظنّه / ١ من الطبعه الحجريه.

ومنها : حاشیه الشیخ میرزا أحمد بن علی أكبر المراغی التبریزی.

كان عالما جليلا من تلاميذ الشيخ الأعظم الأنصاري وكتب تفريراته في الفقه ثم نزل تبريز وتوفي بها بالوباء خامس محرم سنه ١٣١٠ ، وحمل نعشه الى وادي السلام في الغري الشريف.

وله : تفسير مشكلات القرآن [على حواشيه] وشرح نهج البلاغه [على حواشيه] وحاشيه القوانين وغيرها من الكتب.

ترجم له في نقباء البشر (١) ، ومن مصنفاته حاشيه هدايه المسترشدين ، وهي غير مدونه توجد نسختها في حاشيه نسخه مطبوعه من الكتاب في خزانه مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشي قدس سره العامه برقم ١٠٠٩٥ ، وقد عرف في فهرس مخطوطاتها (٢).

تدريس الهدايه و استحضارها

قام بتدريسها الشيخ الأعظم الانصاري - طاب ثراه - في بيته الشريف في جامعه النجف الدينيه وحضر عليه نجل صاحب الهدايه الشيخ الكبير الشيخ محمد باقر أعلى الله مقامه.

يحدّثنا العلامه الشيخ عباس القمي رحمه الله عن هذا الدرس : تلمذ مرحوم حاج شيخ محمد باقر در نزد مرحوم شيخ أنصاري در أوائل أمر تدريس مرحوم شيخ انصاري بوده وآن مرحوم به خانه جناب استاد مشرف شده ، وحاشيه پدرش بر معالم را نزد آنجناب می خوانده است و او از شاگردان طبقه اول مرحوم شيخ أنصاري می باشد که علاوه بر فوائد علمي که از آنجناب حاصل کرده به مناسبت صحبت و معاشرت با ایشان نیز تکميل مراتب تقوي و تزكيه نفس و اخلاق نموده است (٣).

قال الشيخ الأعظم في إجازته لنجل صاحب الهدايه المكتوبه في شهر صفر

(١) نقباء البشر ١ / ١١٤ الرقم ٢٥٥.

(٢) فهرس مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشي ٢٦ / ٦٥ الرقم ١٠٠٩٥.

(٣) فوائد الرضويه ٢ / ٤٠٩ - تاريخ علمي واجتماعي اصفهان در دو قرن اخير ١ / ٣١٦.

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری / ١٠٨.

من شهور سنة ١٢٦٢ : ... فقد أجزت للأعز الأمد والأعتقى الأوحد العالم العامل والفاضل الكامل صاحب التدقيقات الرائعة بالذهن ، والتحقيقات الفائقة بالفهم المستقيم ، سلاله الفحول ، ومتقن الفروع والاصول الألمعى المؤيد ، واللودعى المسدد ، جناب الشيخ محمد باقر وفقه الله لمرضاه وبلغه أقصى مناه ...

أقول : وقد طبعت صورته خط الشيخ الأعظم الانصارى فى كتاب تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ١ / ٣١٩ و ٣١٨ فراجعها إن شئت.

وكان بعض العلماء مغاليا للهدايه ومستحضرا لأقواله ، ومنهم العلامة الشيخ مهدي المازندراني النجفى طاب ثراه.

قال تلميذه الشيخ جعفر آل محبوبه فى ماضى النجف وحاضرها : ومن مشايخى الشيخ مهدي المازندراني النجفى أحد مشايخى الذين حضرت عندهم كتاب كفايه الاصول خارجا. كان محققا ماهرا فى الاصول ، مغاليا فى حاشيه الشيخ محمد تقى على المعالم ، مستحضرا لأقواله فى كل آن. كان من تلامذه العلماء الحاج ميرزا حبيب الله الرشتى ، واختص بعد وفاته بآيه الله الخراسانى وكان من مقررى درسه ، استقل بالتدريس بعد وفاه شيخه الخراسانى ، حضرت درسه أول قراءتى للكفايه ، توفى فى النجف سنة ١٣٤١ (١).

الهدايه فى كتب علم الاصول المدونه فى بيت صاحبها

رزق الله تعالى صاحب الهدايه نسلا طيبا وبيتا جليلا-، نشأ فيهم كثير من العلماء والفقهاء والمراجع بحيث كتب العلامة السيد مصلح الدين المهدي رحمه الله تعالى ثلاث مجلدات كبيره فى تراجمهم ، وقد طبع الكتاب (٢).

قال العلامة الطهرانى فى شأنهم : آل صاحب الحاشيه بيت علم جليل فى

(١) ماضى النجف وحاضرها ٣ / ٢٨٧.

(٢) راجع بيان سبل الهدايه فى ذكر اعقاب صاحب الهدايه او تاريخ علمى واجتماعى اصفهان در دو قرن اخير.

اصفهان يعد من أشرفها وأعرقها في الفضل ، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل كما قضوا دورا مهما في خدمه الشريعه ، ونالوا الرئاسة العامه لا في إصفهان فحسب ، بل في إيران مطلقا (١) ...

وأما كتب الاصول المدوّنه في بيته كثيره نشير الى بعضها ، ومن الواضح أنّهم تعرّضوا لمباني جدّهم قدس الله أسرارهم :

منها : الفصول : تأليف شقيق صاحب الهدايه وتلميذه الأكبر العلّامه المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني طاب ثراه ، فإنّه استفاد بعض المباني من أخيه واستأذنه صاحب الهدايه ، وحيث إنّ كتابه دوره كامله اصوليه أصبح برهه من الزمن من الكتب الدراسيه ، وقد طبع غير مره في إيران.

ومنها : شرح حجّيه المظنّه : تأليف نجله الشيخ محمد باقر رحمه الله وقد مرّ منّا أنّه شرح الهدايه لوالده العلّامه وطبع مع الهدايه في عام ١٢٨٢.

ومنها : وقايه الأذهان : تأليف جدّنا العلّامه الأكبر أبي المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني قدس سره فإنّه تعرّض لمباني جدّه ، ودافع عنها أشدّ الدفاع ، وأجاب مناقشات الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني عليها ، وقد طبع الكتاب للمرّه الثانيه أخيرا بقم من قبل مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

وقال في ديوان شعره :

وقيت كلّ الرزايا

لما أتتك الوقايه

خذها ودع ما سواها

فإنّ فيها الكفايه

إنّ الهدايه منّا

بدايه ونهايه (٢)

ومن جمله كتب الاصول المدوّنه في بيته :

لبّ الاصول : من مؤلّفات نجل صاحب الهدايه الشيخ محمد باقر النجفي الإصفهاني.

ومنها : رساله في أصل البراءه : من مؤلّفات جدّنا صاحب مجد البيان في

(١) نقيباء البشر ٢ / ٧٤٨.

(٢) ديوان أبي المجد / ١٤٦.

ص: ١٦

تفسير القرآن ، الشيخ محمد حسين ابن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى صاحب الهداياه. ألفها بالتماس ابن أخيه وتلميذه الشيخ جلال الدين ابن الشيخ محمد تقى الآقا نجفى. مجلد كبير. مخطوط صورته نسختها عندنا موجوده.

ومنها : أرائك الاصول : تأليف العلامه الزاهد الشيخ مهدي ابن الشيخ محمد على بن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى صاحب الهداياه. طبع الكتاب بإصفهان.

ومنها : غير ذلك من الكتب والرسائل ، والحمد لله على جميع ما أنعم.

الهداياه فى رسائل الشيخ الأعظم وتقريراته

١ - قال الشيخ الأعظم الانصارى قدس سره فى دليل العقل على حجّيه خبر الواحد : الثالث : ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لإثبات حجّيه الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقا ، وقد لخصناه لطوله [ثم ذكر حاصل كلامه وقال] : وقد أطل قدس سره فى النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبه على هذا المطلب (١).

٢ - قال الشيخ فى وقوع التعيّد بالظنّ : الوجه الثانى : ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول ، وبعض الوجوه الاخر قال : [ثم نقل كلام صاحب الهداياه فى أكثر من صفحتين] (٢).

٣ - ثم بعد أوراق نقل أكثر من صفحه من هدايه المسترشدين فى بحث لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار فى تنبيهات دليل الانسداد (٣).

٤ - وقال فى تقريراته فى بحث مقدمه الواجب : ولهم فى التفصيلى عن هذه العويصه طريقان : الأول : ما سلكه بعض أعظم المحققين فى تعليقاته على المعالم ... (٤).

(١) فرائد الاصول / ١٧٢ طبع جماعه المدرسين.

(٢) فرائد الاصول / ٢٢١.

(٣) فرائد الاصول / ٢٣٣.

(٤) مطارح الانظار / ٥٠.

٥ - وقال فى تقريرات بحثه : وهل يصحّ أن يكون الواجب مشروطا بمقدمه محرّمه مقارنة للفعل فى الوجود أو لا؟ وجهان ، بل قولان ، الذى يظهر من ثانى المحقّقين فى جامع المقاصد هو الأول وتبعه فى ذلك الشيخ الأجلّ الفيلسوف فى مقدّمات الكشف ، وتبعه فى ذلك صهره الصفى التقى فى تعليقاته على المعالم وتبعه أخوه الجليل فى الفصول فحكم فيه بصحّحه الوضوء فيما إذا انحصر الماء فى آنية مغصوبه وتوقّف الوضوء على الاغتراف فيها (١) ...

٦ - ثمّ بعد صفحه قال : ولذلك سلك بعض أصحاب هذا القول مسلّكا آخر فى تعليقاته على المعالم ومحصّله (٢) ...

٧ - قال مقرّره فى مطارح الأنظار : هدايه : زعم بعض الأجلّه أنّ المعتبر فى وقوع الواجب الغيرى على صفه الوجوب ترتّب الغير عليه ، بحيث لو لم يترتّب عليه يكشف عن عدم وقوعه على صفه الوجوب ، وإذا ترتّب عليه الغير يكشف عن كونه واقعا على صفه الوجوب ، ولعلّه أخذه ممّا احتمله أخوه البارع فى تعليقه على المعالم حيث جعل ذلك من احتمالات كلام المعالم (٣) ...

٨ - قال فى حجج المجوّزين لاجتماع الأمر والنهى : ... أوضحه بعض المحقّقين فى حاشيه المعالم حيث قال (٤) : ... [ونقل نصف صفحه من كلامه].

٩ - وقال بعد صفحات : وهو صريح المجيب الأوّل فى حاشيه المعالم حيث إنّه بعد ما أورد الجواب المذكور فى المقام الأوّل طرد الكلام فى المقام أيضا (٥) ...

١٠ - أقول : وقد نقلوا لنا غير مرّه أسباط الشيخ الأعظم طاب ثراهم الذين يوجد فيهم إلى الآن - بحمد الله - من لهم مراتب عاليه من العلم والعمل من جدّهم الشيخ الأنصارى قدس سره أنّه قال فى جواب من سأل عنه : لما ذا لا يكتب الشيخ فى مباحث الألفاظ بقلمه الشريف شيئا؟

(١) مطارح الانظار / ٥٦.

(٢) مطارح الانظار / ٥٧.

(٣) مطارح الانظار / ٧٤.

(٤) مطارح الانظار / ١٣١.

(٥) مطارح الانظار / ١٣٥.

اجاب الشيخ الأعظم : هل الشيخ محمد تقي صاحب هدايه المسترشدين بقى لنا شيئا حتى نكتبه (١).

الهدايه فى تقريرات المجدد الشيرازى

فقيه الطائفة ومرجعها آية الله العظمى السيد محمد حسن الحسينى الشيرازى أعلى الله مقامه كان من أعظم تلاميذ شيخنا الأعظم ، وانتقلت الزعامه الدينيه إليه بعد استاذة وقد تتلمذ على العلامة التقى صاحب الهدايه برهه من الزمان فى بلده إصفهان.

نقل العلامة الشيخ آقا بزرك الطهرانى عنه : حدثنى قدس سره أنه صار يحضر درس الشيخ المحقق محمد تقي صاحب الحاشيه ولكثره الجمعيه ما كنت أتمكّن من التكلّم معه ، فقلّ انتفاعى بالدرس العمومى ، فاجتمعت مع بعض إخوانى من أهل الفهم وقلت لهم : هلّا نمضى الى الشيخ ونلتمس منه أن يعين لنا وقتا يقرّر لنا فيه درسه العمومى حتى نتمكّن من التكلّم معه ونذكر له إشكالاتنا ، فوافقوا فيه ، وكنا أربعة ، وذكر لى أسماءهم ، فمضوا إليه والتمسوه على ذلك ، فأجابهم الى ذلك واستأنس منهم ، وعين لهم وقتا مخصوصا ، فصاروا يحضرون الدرس العام والخاص قال : فانتفعت كثيرا ، غير أنه لم تطل أيامه وتوفى بعد أشهر فى سنه ١٢٤٨ (٢).

ولمّا كان المجدد الشيرازى ممّن تتلمذ على المحقق صاحب الهدايه عموما وخصوصا كثيرا ما ينقل عنه فى درسه الشريف ، وتقريراته بقلم تلميذه العلامة المولى على الروزدرى تدلّ عليه ، فإنّه ينقل من صاحب الهدايه قريبا من ستين مورد نشير الى بعضها ، وبعضها الاخر مفوضه الى مراجعتك :

١ - أولها أنه قال فى مجلس بحثه على ما حكى عنه تقريراته : ومنها ما عن الآخرين منهم الشيخ محمد تقي من أنّها هى الكلمه المستعمله فى ما وضعت له من حيث إنّه ما وضعت له (٣).

(١) زندگانی و شخصیت شیخ انصاری / ١٠٩.

(٢) هديه الرازى الى الامام المجدد الشيرازى / ٣٨.

(٣) تقريرات آية الله المجدد الشيرازى ١ / ١٠ طبع مؤسسه آل البيت.

٢ - قال : ثم إنَّ بعض مهرة الفنِّ وهو الشيخ محمد تقى قدس سره احتجَّ على اعتبار الأصل في الموارد الثلاثة (١).

٣ - قال : ثمَّ إنَّ الأقرب عندى فى تعريف الأطراد وعدمه وبيان موردهما هو ما ذكرته نقلا عن الشيخ محمد تقى قدس سره ، وهو المعتمد بجريان مناط الاعتبار (٢).

٤ - قال : وقد تصدَّى بعض المحقِّقين فى حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنَّه ما يجمع شروطا ثلاثة ... (٣).

٥ - وقال : وقد أجاد بعض المحقِّقين من المتأخِّرين فى ما علَّقه على المعالم (٤).

قد مرَّ منَّا بأنَّ المجدد الشيرازى ينقل عن استاذة صاحب الهدايه فى تقريرات بحثه فى الاصول قريبا من ستين مورد وحتى نقل من فقه صاحب الهدايه ، فقال : وقد ذهب بعض من المحقِّقين من متأخري المتأخِّرين فى فقهه على ما حكى عنه الى كون الإجازة كاشفه والتزم باللازم الأول وهو جواز تصرّف الأصيل و...

ثم جاء فى هامش الأصل : وهو الشيخ محمد تقى قدس سره على ما حكى عنه (٥).

أقول : قد استخرجت مواقع نقل المجدد الشيرازى عن صاحب الهدايه فى ستين موردا ، ولكن لا فائده لنقل الأعداد ، والأمر واضح لمن أراد.

الهدايه فى الكفايه للمحقِّق الخراسانى

المحقِّق الأوحدى العلّامة آيه الله الشيخ محمد كاظم الخراسانى قدس سره صاحب كفايه الاصول أشهر من أن يوصف وأعرف من أن يذكر ، ومسلّم عند الكلِّ مهارته وتبحُّره ودقّته فى علم الاصول ، فإنَّه ينقل من الهدايه فى الكفايه خمس مرّات نشير فيما يلى الى مواضعها :

(١) التقريرات ١ / ٤٤.

(٢) التقريرات ١ / ١٢٥.

(٣) التقريرات ١ / ٢٤٢.

(٤) التقريرات ٢ / ٥٦.

(٥) التقريرات ٢ / ٢٨٢.

١ - قال فى بحث وضع الحروف : ... ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئيا إضافيا (١).

أقول : مراده من بعض الفحول العلامه التقى صاحب الهدايه (٢) وأخذ منه أخوه العلامه الشيخ محمد حسين الإصفهاني فى الفصول (٣).

٢ - وفى بحث مقدمه الواجب نقل إشكال صاحب الهدايه فى كون الأجزاء مقدمه للمركب وقال : وربما يشكل فى كون الأجزاء مقدمه له وسابقه عليه بأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها (٤).

٣ - وفى بحث الضدّ أشار الى قول صاحب الهدايه وإشكاله فيه (٥).

٤ - ثم قال فى الوجوه العقليه التى اقيمت على حجّيه خبر الواحد : ثالثها : ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه (٦) : [ثم نقل كلام صاحب الهدايه ملخصا].

٥ - وقال فى بحث دليل الانسداد : ثانيهما ما اختصّ به بعض المحققين قال (٧) : [ثم نقل كلام صاحب الهدايه فى أكثر من نصف صفحته].

الهدايه فى مدرسه المحقق النائنى

آيه الله الميرزا محمد حسين الغروى النائنى من أعظم الفقهاء والاصوليين المتوفى عام ١٣٥٥ ، ومن الفحول الذين حضروا على المحقق الخراسانى ، وكان رحمه الله قد تتلمذ على حفيد صاحب الهدايه جدنا الشيخ محمد حسين صاحب التفسير ثم على نجل صاحب الهدايه ، الشيخ محمد باقر فى اصفهان وقال فى شأن استاذة على منبر تدريسه على ما نقله لنا من حضر بحثه : كان الشيخ محمد باقر فقيها كبيرا كان فقيها كبيرا ، كان فقيها كبيرا ، (ثلاث مرّات). وقد طبع له دورتين كاملتين من تقارير بحثه فى الاصول :

(١) كفايه الاصول / ١١ طبع مؤسسه آل البيت.

(٢) هدايه المسترشدين / ٣٠ الطبعة الحجرية.

(٣) الفصول / ١٦.

(٤) الكفايه / ٩٠.

(٥) الكفايه / ١٣٠.

(٦) الكفايه / ٣٠٦.

الاولى : فوائد الاصول : تأليف العلامة المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني الذي توفي بعد استاذة بعشر سنين ، يعنى عام ١٣٦٥.

الثانية : أجود التقريرات : تأليف مرجع الطائفه و فقيه الامه آيه الله العظمى السيد أبى القاسم الخوئي قدس سره.

١ - قال فى فوائد الاصول : فى بحث المقدمه الموصله من ابحاث مقدمه الواجب : ... وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقاله صاحب الفصول لتصريحه بأخذ التوصل قيدا إلا انه يمكن ان ينطبق عليه كلام اخيه المحقق صاحب الحاشيه حيث انه قد تكرر فى كلامه نفي اعتبار قيد التوصل ومع ذلك يقول ان الواجب هو المقدمه من حيث الايصال (١) ...

٢ - وفى مسأله الترتب نقل كلام صاحب الحاشيه ورد اشكال المحقق الرشتي عليه (٢).

٣ - وقال فى تقريب مقدمات الانسداد الصغير : وتقريب مقدمات الانسداد الصغير على هذا الوجه يقرب مما سيأتى من المحقق صاحب الحاشيه واخيه صاحب الفصول من تقريب مقدمات الانسداد الكبير (٣) ...

٤ - قال فى بحث تقرير حكم العقل بحجيه الخبر الواحد : الوجه الثانى : هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه وحاصله (٤) [ثم نقل حاصل كلامه].

٥ - وقال فى نتيجة بحث دليل الانسداد : فقيل : ان مقدمات دليل الانسداد انما تقتضى اعتبار الظن فى خصوص المسأله الاصوليه وهى كون الشىء طريقا ، ذهب اليه صاحب الفصول تبعا لآخيه المحقق صاحب الحاشيه (٥).

٦ - وقال فيه ايضا : الوجه الثانى : ما افاده المحقق صاحب الحاشيه مضافا الى الوجه الاول وحاصله يتألف من مقدمات (٦) [ثم نقل حاصل كلامه فى اكثر

(١) فوائد الاصول ١ / ٢٩٣ طبع جماعه المدرسين.

(٢) فوائد الاصول ١ / ٣٩١.

(٣) فوائد الاصول ٣ / ٢٠٦.

(٤) فوائد الاصول ٣ / ٢١٢.

(٥) فوائد الاصول ٣ / ٢٨٠.

(٦) فوائد الاصول ٣ / ٢٨٧.

من صفحته] وبحث عنه في ست صفحات.

٧ - قال في بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين : منها : ما حكى عن المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (١) [ثم نقل حاصل كلامه في اكثر من صفحته].

٨ - وقال في أجود التقريرات في بحث وضع الحروف : اما القول الاول فقد اختاره المحقق صاحب الحاشيه (٢).

٩ - وقال في بحث مقدمه الواجب : إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المحقق صاحب الحاشيه قدس سره أخرج المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص عن حريم النزاع وقد استدلل عليه (٣).

١٠ - وقال فيه أيضا : بقى الكلام في ما افاده المحقق صاحب الحاشيه في المقام من أنّ المقدمه إنّما وجبت من حيث الإيصال لا مقيده بكونها موصله. وقد أصرّ على ذلك في مواضع من كلامه وأنكر وجوب المقدمه الموصله (٤).

ثم بعد البحث عنه ارتضاه المحقق النائيني قدس سره.

١١ - واعترف بذلك في بحث الترتب حيث قال : فإنّ المقدمه إنّما وجبت من حيث الإيصال كما أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (٥).

١٢ - وقال في أواخر بحث الترتب : يتضح لك بطلان الإيراد المذكور وإن توقّف المحقق المذكور قدس سره عن القول بالترتب لأجله ، وتشنيعه على المحقق صاحب الحاشيه قدس سره لأجل ذهابه الى الترتب ليس في محلّه (٦).

١٣ - قال في الوجوه العقليه على حجّيه الخبر الواحد : الوجه الرابع : ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه قدس سره وهو (٧).

١٤ - وقال في نتيجة دليل الانسداد : أو تختصّ بما إذا تعلق بحجّيه طريق

(١) فوائد الاصول ٤ / ١٥٢.

(٢) اجود التقريرات ١ / ٢٦.

(٣) اجود التقريرات ١ / ٢١٦.

(٤) اجود التقريرات ١ / ٢٤٠.

(٥) اجود التقريرات ١ / ٣٢١.

(٦) اجود التقريرات ١ / ٣٢٦.

(٧) اجود التقريرات ٢ / ١٢٢.

ص: ٢٣

أو أصل كما ذهب إليه المحقق صاحب الحاشيه وصاحب الفصول قدس سرهما (١).

١٥ - وقال فيه أيضا : ... أمّا الوجه الثاني فهو الذى أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (٢).

تذييل : ولما كان آيه الله الخوئى قدس سره من أعظم تلاميذ المحقق النائينى نشير الى ما ذكره فى تقريرات بحثه فى الاصول هنا :

قال المحقق الخوئى : الوجه الثالث من الوجوه العقليه [التي اقيمت على حجيه الخبر الواحد] ما حكى عن صاحب الحاشيه وملخصه (٣) ...

وفى تعليقه على أجود التقريرات أيضا اعترض على استاذه المحقق النائينى حيث ارتضى قول صاحب الهدايه فى وجوب المقدمه من حيث الإيصال ، فراجع كلامه إن شئت (٤).

الهدايه فى مدرسه المحقق العراقى

الفقيه المحقق والاصولى المدقق آيه الله الشيخ ضياء الدين العراقى طاب ثراه من أعلام تلاميذ المحقق الخراسانى ، وقد تتلمذ فى إصفهان على نجل صاحب الهدايه الشيخ محمد باقر ، وخرج من عنده مجتهدا الى الغرى الشريف.

وقد ينقل من صاحب الهدايه فى كتبه وتقريرات بحثه بقلم العلامة الشيخ محمد تقى البروجردى رحمه الله المسماة ب «نهايه الأفكار».

١ - نقل المحقق العراقى قول صاحب الهدايه من التفصيل فى موجديه المعنى بين بعض الحروف عن بعض (٥).

٢ - ونقل عنه هذا المعنى فى تقريرات بحثه نهايه الأفكار (٦).

٣ - قال فى تقريراته فى الاستدلال على حجيه الخبر الواحد بدليل العقل :

(١) اجود التقريرات ٢ / ١٣٩.

(٢) اجود التقريرات ٢ / ١٤٢.

(٣) مصباح الاصول ٢ / ٢١٤.

(٤) اجود التقريرات ١ / ٢٤٢.

(٥) مقالات الاصول ١ / ٢٤ (١ / ٩٤ الطبعه الحديثه).

(٦) نهايه الافكار ١ / ٤٧ طبعه جماعه المدرسين.

ص: ٢٤

الثالث من وجوه تقرير دليل العقل : ما ذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم لإثبات حججه خصوص الظنّ الحاصل من الخير ، وملخص ما أفاده هو (١).

٤ - قال في تنبيهات دليل الانسداد : ثم إن في المقام تقريبا آخر لصاحب الحاشيه قدس سره في وجه تخصيص النتيجة بالظنّ بالطريق بلا احتياج فيه الى دعوى العلم الإجمالي بجعل الطرق قال قدس سره (٢) : [ثم نقل كلام صاحب الهدايه في أكثر من صفحه وبحث عنه في أكثر من صفتين].

٥ - وقال في تعليقه على فوائد الاصول تقارير المحقق النائيني : وكان وجهه حينئذ ممتازا عن كلام المحقق صاحب الحاشيه (٣).

تذييل : ومن أعلام تلاميذ المحقق العراقي ومقرري بحثه العلامة المحقق آيه الله الميرزا هاشم الآملي النجفي طاب ثراه ، فإنه نقل عن صاحب الهدايه في تقارير بحثه المسماه ب «مجمع الأفكار ومطرح الأنظار» :

قال قدس سره في دلاله العقل على حججه الخبر الواحد : الوجه الثالث من حكم العقل ما ذكره المحقق صاحب الحاشيه على المعالم قدس سره لإثبات حججه الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقا وملخصه (٤).

الهدايه في مدرسه المحقق الإصفهاني

الاصولي المدقق والفيلسوف المحقق آيه الله الحاج الشيخ محمد حسين الإصفهاني صاحب نهايه الدرايه في شرح الكفايه المتوفى عام ١٣٦١ من أعلام تلاميذ المحقق الخراساني نقل عن صاحب الهدايه عدّه مرّات في شرحه منها :

١ - ما ذكره في حاشيه شرحه : وحينئذ يرد عليه ما أوردناه في المتن على المحكي من شيخ المحققين صاحب حاشيه المعالم قدس سره من أنّ الكلام في مانعيه

(١) نهايه الافكار ٣ / ١٤٣.

(٢) نهايه الافكار ٣ / ١٧٠.

(٣) تعليقه العراقي المطبوع في ذيل فوائد الاصول ٤ / ١٥٩ طبعه جماعه المدرسين.

(٤) مجمع الافكار ومطرح الانظار تقرير ابحاث المحقق الآملي ٣ / ١٩٨.

الضدّ عن الضدّ للتضادّ (١).

٢ - نقل كلام صاحب الهدايه على حجّيه الظنّ بدليل الانسداد وبحث عنها فى سبع صفحات من شرحه نهايه الدرايه (٢).

٣ - ثم عقد تنبيها وذكر كلام نجل صاحب الهدايه ، المحقّق الشيخ محمد باقر فى شرح كلام والده وقال : تنبيه : ذكر بعض الأجلّه رحمه الله فى شرح كلام والده المحقّق قدس سره (٣).

٤ - وطرح كلام صاحب الهدايه فى بحث وضع الحروف (٤).

٥ - وقال فى رسالته فى الطلب والإراداه : ... وإلّا فيرد عليه ما أورده شيخ المحقّقين فى هدايه المسترشدين من وقوع الفرض المعلق عليه ، فيستحيل الأمر والإراداه بعده كما يستحيل وجود النقيض بعد ثبوت نقيضه (٥).

الهدايه فى مدرسه المحقّق الحائري

العلّامه المؤسس آيه الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدى طاب ثراه المتوفّى عام ١٣٥٥ صاحب درر الفوائد فى علم الاصول نقل عن الهدايه فى كتابه ومجلس درسه الشريف :

١ - قال فى بحث الوجوه العقلية التى اقيمت على حجّيه الخبر الواحد : الوجه الثالث : ما ذكره بعض الأساطين فى حاشيته على المعالم وملخصه (٦).

٢ - وقال فى تنبيهات دليل الانسداد : الوجه الثانى ما أفاده بعض المحقّقين ومحضّل كلامه قدس سره (٧) [ثمّ نقل أكثر من صفحه من كلامه ثمّ بحث عنه أيضا

(١) نهايه الدرايه فى شرح الكفايه ٢ / ١٩٧ طبعه مؤسسه آل البيت.

(٢) نهايه الدرايه ٣ / ٣١٩.

(٣) نهايه الدرايه ٣ / ٣٢٦.

(٤) نهايه الدرايه ١ / ٥٩.

(٥) الطلب والاراده / ٤٢ المطبوع ضمن بحوث فى الاصول ، طبعه جماعه المدرسين بقم.

(٦) درر الفوائد / ٣٩٧ طبعه جماعه المدرسين.

(٧) درر الفوائد / ٤١١.

فى أكثر من صفحه].

٣ - ونقل تلميذه الأكبر آيه الله الشيخ محمد على العراقى المقرّر لأبحاثه : والوجه الثالث : ما ذكره الشيخ محمد تقى طاب ثراه فى حاشيه المعالم وحاصله (١).

٤ - وهكذا قال فى مجلس درسه الشريف على ما حكى فى تقريراته : والوجه الثانى ما ذكره الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه وهو مركّب من مقدّمات (٢) : [ثمّ نقل حاصل كلامه فى أكثر من صفحه ثمّ بحث عنه].

تذييل : من أعظم تلاميذ المحقق الحائرى ، آيه الله السيد محمد رضا الكلپايگانى قدس سره فإنّه كتب تعليقه على درر استاذه وطبع فى مجلّدين بإسم إفاضه العوائد تعليق على درر الفوائد ، فوافق فيها مع صاحب الهدايه وخالف استاذه الحائرى ، واختار تقريب صاحب الهدايه فى بحث دلالة العقل على حجّيه الخبر الواحد ، فراجع تمام كلامه فى كتابه (٣) (قدس الله سره القدوسى).

تنبيه : يأتى عنوان الهدايه فى آثار السيّد الإمام الخمينى رحمه الله فى ما بعد إن شاء الله تعالى.

الهدايه فى تقريرات المحقق البروجردى

آيه الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى من أعظم تلاميذ المحقق الخراسانى ، وكان فقيه الامه ومرجع الطائفه فى زمانه ، نقل عن صاحب الهدايه فى تقريراته المسّماه بنهايه الاصول :

١ - قال : وقال المحقق صاحب الحاشيه على المعالم : إنّ معانى الأسماء معان متحصّله فى نفس الأمر ومعانى الحروف معان إنشائية إيقاعيه توجد بإنشاء المتكلم (٤).

(١) اصول الفقه ١ / ٦٣٦.

(٢) اصول الفقه ١ / ٦٧٥.

(٣) افاضه العوائد تعليق على درر الفوائد ٢ / ٩٩.

(٤) نهايه الاصول / ١٩ الطبعة الحديثه.

٢ - ونقل عن صاحب الهدايه الحكم بتغاير الطلب والاراده وتخيّل أنّه وافق في هذه المسأله الأشاعره ، وخالف المعتزله والإماميه ، فراجع الى نهايه الاصول (١).

ولكن تفتن مقررّه المحقق في ذيل عباره استاذه وردّ هذه مقاله بما ذكره العلّامه الجّد في الوقايه.

أقول : قال العلّامه الجّد أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في كتابه وقايه الأذهان : العلّامه الجّد (صاحب الهدايه) ، لم يخالف العدليه في ذلك ولم يجنح الى قول الأشاعره قطّ ، بل هو من ألدّ أعداء هذه مقاله ، وأشدّ من خصمهم ، وقد قال في بحث مقدّمه الواجب بعد ما بين مذهب العدليه من أنّ حقيقه الطلب عندهم هي الإراده المتعلّقه بفعل الشئ أو تركه ما نصّه : وقد خالف في ذلك الأشاعره فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإراده وجعلوه من أقسام الكلام النفسى المتغاير عندهم للإراده والكراهه. وقد عرفت أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنى على فاسد آخر أعنى الكلام النفسى (٢) انتهى.

فلينظر المنصف الى هذا الإمام كيف يجعل مقاله الأشاعره أمرا فاسدا غير معقول مبني على فاسد آخر ثمّ ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم ، ويخالف في كلامه سنّه الأدب ، وهو لم يعرف صحيح مرامه من صريح كلامه (٣).

الهدايه في آثار السيد الإمام الخميني

آيه الله الإمام السيد روح الله الخميني قدس سره من أعظم تلاميذ المحقق الحائري واستفاد واستجاز أيضا من جدنا العلّامه أبي المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني صاحب وقايه الأذهان وغيرهما حتى نال مراتب عاليه في الفقه واصوله ، وصار من المراجع العظام ووقفه الله تعالى لتأسيس الحكومه الإسلاميه في إيران وأمره كالشمس في رابعه النهار.

(١) نهايه الاصول / ٩١.

(٢) هدايه المسترشدين / ١٣٣ الطبعه الحجريه.

(٣) وقايه الاذهان / ١٨٨ طبعه مؤسسه آل البيت.

١ - قال في كتابه في مباحث الألفاظ : ومنها : ما نسب الى بعض الفحول من كون معانيها جزئيا إضافيا (١).

٢ - وقال : إلا ما عن المحقق صاحب الحاشيه نقلا عن بعض من أنّ الرجوع إلى الهيئه مستلزم لرجوعه الى المادّه دون العكس (٢) ...

٣ - وقال في تعليقه على المجلد الثاني من الكفايه : ومن مواقع النظر فيه : أنّه قال : إن تقريب مقدمات الانسداد ، على هذا الوجه الثاني يقرب ممّا أفاد صاحب الحاشيه وأخوه في الانسداد ، وإن كان فرق بينهما ، وتصدّى لبيان الفرق بما لا يرجع الى محض ، وظنّي أنّه من قصور العبارة (٣).

٤ - وقال فيها : وأمّا ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله تبعا لأخيه المحقق رحمه الله من الاختصاص بالطريق فهو مبتن على مقدمات (٤).

٥ - وفي المجلد الثاني من كتابه (٥) نقل كلام صاحب الهدايه فراجعه إن شئت.

فذلكه القول في الهدايه

فظهر لك ممّا ذكرنا منزله هدايه المسترشدين في علم الاصول وأنّه كتاب نفيس ومورد لعنايه أهل التحقيق ورؤاد العلم ، وصاحبه الإمام العلّامه التقي الشيخ محمد تقي النجفي الإصفهاني الرازي من أعظم المحققين الذين قلّ نظيرهم في علم الاصول.

تنبيه : وللعلّامه الجدّ صاحب الهدايه غير حاشيته على المعالم المسّمّاه بهدايه المسترشدين على اصول معالم الدين ، رساله في مسأله الأقل والأكثر ردّ فيها قول العلّامه السيد محسن الكاظمي طاب ثراه.

(١) مناهج الوصول الى علم الاصول ١ / ٨٣.

(٢) مناهج الوصول الى علم الاصول ١ / ٣٦٥.

(٣) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ١ / ٣٢٥.

(٤) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ١ / ٣٨٣.

(٥) انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه ٢ / ٢٨٨.

قال حفيده العلامة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في شأنها : وله ردود على العلامة السيد محسن الكاظمي قدس سره في مسأله الأقل والأكثر رأيتها بخطه الشريف (١).

تبصره : قال صاحب الروضات في ترجمه صاحب الهدايه : ... وله أيضا كتاب في الفقه الاستدلالي كبير جدا كان يشتغل به أيام تشرّفنا بخدمته المقدّسه إلّا أنّه بقي في المسوّدات ولم يدوّن منه مجلّد بعد (٢).

واستدرك عليه جدنا العلامة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الاصفهاني : خرج منه كتاب الطهاره وهو في الفقه كالهدايه في الاصول ، وله شرح كتاب الوافي على ما نقل لي والدي طاب ثراه (٣).

أقول : وجدنا نسخه كتاب فقه صاحب الهدايه في قريب من خمسمائه صفحه ، سمي ب «تبصره الفقهاء» ، وفيه جلّ مسائل الطهاره وبحث مواقيت الصلاه ، وبعض الزكاه ، وقسم من البيع.

وهذا الكتاب تبصره الفقهاء في الفقه ، كالهدايه في الاصول كما نقلناه عن جدنا العلامة أبي المجد في شأنه.

وإن شاء الله وبأذنه وعونه سوف يطبع لأوّل مرّه بعد هدايه المسترشدين ، وإنّه على كلّ شيء قدير.

خاتمه المطاف : شكر و تقدير

وفي الختام يجب علينا أن نشكر كل من سعى لإخراج الهدايه بهذه الصوره الزاهيه ونخصّ بالذكر :

١ - سماحه آيه الله السيّد محمّد علي الروضاتي (مدّ ظلّه) من أسباط صاحب الهدايه ، تفضّل علينا بإرسال نسخه خطّ المؤلف التي تشمل المجلّد الأوّل من

(١) تعليقه على روضات الجنات المسماه بأعلاط الروضات / ١٠.

(٢) روضات الجنات ٢ / ١٢٤.

(٣) اعلاط الروضات / ١٠.

الكتاب ، واستفدنا منها وصحّحنا الكتاب عليها ، فلم نحتج إلى ذكر النسخ واختلافها.

٢ - المحقّق الخبير حجّه الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري (مد ظلّه) كتب بالتماس منّا حياه صاحب الهدايه قدس سره.

٣ - قرّه عيننا وولدنا البارّ ، سماحه الحجّه الشيخ هادي النجفي - كان الله له - حيث بذل الجهد في إعداد مقدمات التحقيق وأشرف على طبع الكتاب وإخراجه بهذه الحله القشيه.

٤ - أصحاب مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه سيّما حجج الاسلام والمسلمين الشيخ محمّد رضا الفاكر والشيخ محمد مهدي نجف ، والشيخ رحمت الله رحمتى دامت بركاتهم حيث ساعدونا على طبع الكتاب ونشره بهذه الطبعه الزاهيه، أيدهم الله تعالى ووفقهم لطبع التراث.

تمّت هذه المقدمه فى يوم السبت غرّه ثانى الجمادين عام ١٤١٨ ببلدتنا إصفهان صانها الله تعالى عن الحدثان.

وأنا العبد الشيخ مهدي ابن الشيخ مجد الدين بن الشيخ محمد الرضا بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقى النجفى الإصفهانى صاحب هدايه المسترشدين.

والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

من كتاب «المفصل في تراجم الأعلام» للمحقق الخبير السيد أحمد الحسيني (مدّ ظلّه)

العلامة الكبير ، الفقيه الاصولي الشهير ، استاذ الفقهاء والمجتهدين ، مولانا الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم بن محمد قاسم الأيوان كيفى الرازى الاصبهاني النجفى (١).

كان والده يعرف ب «محمد رحيم بيك استاجلو» وقد سمّاه بعض «عبد الرحيم» ، ولكن الموجود بخطّ صاحب الترجمة «محمد رحيم» وهو الأصحّ.

عشيرته واسرته

ينتهى نسب الاسره الى عشيره تعرف ب «استاجلو» التي كان لها صله وثيقه بالسلطين الصفويه منذ بدايه حكومتها فى ايران ، وتصدّى بعض رجالها وظائف

(١) الأيوان كيفى نسبه الى قريه «ايوان كى» و «أيوان كيف» من قرى ورامين فى شرقى طهران ، اشتهرت بذلك لبنايه فيها أثريه قديمه يقال : إنها من أبنيه سلاطين إيران الكيانيه. و «استاجلو» عشيره كبيره اتصلت بالأعمال الحكوميه منذ سلطنه الشاه اسماعيل الصفوى. ونسبه النجفى ، لاعتزاز الاسره بمنشأ صاحب الترجمة العلمى النجف الأشرف ، ولم تزل تعرف بهذه النسبه ، وهى تعرف «بالمسجد شاهى» أيضا نسبه الى مسجد شاه حيث كان علماؤها يقيمون صلاه الجماعه فيه.

حكوميه هامه فى أيام الصفويين والقاجارين كما جاء فى تواريخ تلك العصور.

أشغل والد الشيخ صاحب الترجمة بعض الوظائف الحكوميه فى «ايوان كيف» ، إلّا أنه ترك الوظيفه وهاجر الى العتبات المقدسه بالعراق ، وأقام بالنجف الأشرف منصرفا الى العباده حتى وافاه الأجل فى سنه ١٢١٧.

جدّه الأعلى ميرزا مهدي ، أرسله السلطان نادر شاه الى النجف لتولّى شؤون تعمير الصحن العلوى الشريف ، فتصدّى ذلك وسجّل اسمه على القاشى لبعض الكتائب.

برز نجم هذه الاسره العلمى فى إصبهان منذ نحو سنه ١٢٢٥ ، حيث هاجر الشيخ فى ما يقرب من هذا التاريخ من يزد اليها ، واشتهر بالمقام العلمى الرفيع والزهد والتقوى ، والتفّ حوله الخاصّه والعامّه ، وانتهت إليه الزعامه العلميه والإمامه.

اشتهر من الاسره علماء مشاهير وفضلاء ذوى الأقدار والمكانه ، كانوا ولم يزالوا موضع احترام العلماء وحفاوه سائر الطبقات المؤمنه فى إصبهان وغيرها ، نذكر أسماء بعضهم كنماذج بارزه لا للحصر :

١ - أخو صاحب الترجمة ، الشيخ محمد حسين الاصبهاني (ت ١٢٦١) ، العالم الكبير مؤلّف الكتاب السائر فى الأوساط العلميه «الفصول الغرويه».

٢ - ابنه الشيخ محمد باقر المسجد شاهى الإصبهاني (ت ١٣٠١) ، من أعظم علماء إصبهان الفقهاء.

٣ - الشيخ محمد حسين النجفى الإصبهاني (ت ١٣٠٨) ، من وجوه تلامذه الإمام المجدّد ميرزا محمد حسن الشيرازى ومؤلّف التفسير القيم «مجد البيان».

٤ - الشيخ أبو المجد محمد الرضا المسجد شاهى الإصبهاني النجفى (ت ١٣٦٢) ، العالم الكبير والأديب الشاعر المشهور ، مفخره القرن الرابع عشر فى العلم والفضل والأدب.

٥ - الشيخ محمد تقى آقا نجفى الإصبهاني (١٣٣٢) ، حفيد الشيخ وصاحب

المؤلفات الكثيره المطبوعه الذائعه والمتقدّم على علماء عصره بإصبهان.

٦ - الحاج آقا نور الله النجفى الإصبهانى (ت ١٣٤٦) من تلامذه المجدّد الشيرازى والمشارك فى النهضه المعروفه بإيران.

٧ - الاستاذ محمد باقر النجفى الإصبهانى المعروف بالف (ت ١٣٨٤) ، العلامه الأديب الفاضل المشهور.

٨ - الشيخ محمد على النجفى الإصبهانى (ت ١٣١٨).

٩ - الشيخ مهدي بن الشيخ محمد على النجفى (ت ١٣٩٣) ، صاحب المؤلفات الكثيره المتجاوزة على الثلاثين.

١٠ - الشيخ جمال الدين النجفى الإصبهانى (ت ١٣٥٤) ، من أعلام علماء إصبهان وذى المكانه المحترمه فى مختلف الأوساط.

١١ - الشيخ محمد اسماعيل النجفى الإصبهانى (ت ١٣٧٠).

١٢ - الشيخ مجد الدين الملقّب بمجد العلماء النجفى الإصبهانى (ت ١٤٠٣) ، العالم الجليل الوجيه عند العامه.

يتّصل بيت النجفى مصاهره بيوتات علميه كبيره معروفه فى الأوساط العراقيه والإيرانيه ، بواسطه : بنت الشيخ جعفر الكبير النجفى صاحب كشف الغطاء المسمّاه «نسمه خاتون» أو «حبابه» ، وهى زوجة الشيخ صاحب الترجمة ، وتوفيت سنة ١٢٩٥ ودفنت بجوار قبر زوجها فى «تخت فولاد».

والعلويه بنت السيد صدر الدين العاملى ، زوجة الشيخ محمد باقر النجفى.

والعلويه «ربابه سلطان بيگم» بنت السيد محمد على المعروف بآقا مجتهد ، حفيده السيد محمد باقر حجه الاسلام الشفتى ، زوجة الشيخ محمد حسين الإصبهانى وأمّ أبى المجد.

قال الشيخ آقا بزرك الطهرانى :

(آل صاحب الحاشيه) بيت علم جليل فى إصفهان ، يعدّ من أشرفها وأعرقها فى الفضل ، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل ، كما قضاوا

دورا مهمًا في خدمه الشريعة ، ونالوا الرئاسة العامه لا في إصبهان فحسب ، بل في إيران مطلقا ، ففيهم علماء وفضلاء وأجلاء.

مولده و شيء عن نشأته

لم يتعرّض أصحاب التراجم لتاريخ ولاده الشيخ ومحلّها على التحديد ، إلّا أنّ السيد المهدوي يحتمل أن تكون الولاده نحو سنه ١١٨٥ - ١١٨٧ في قريه «أيوان كيف» (١) حيث كانت مسكن والده قبل هجرته الى العتبات المقدّسه. والسيد الخوانساري صاحب الروضات يصرّح أنّه انتقل في عنفوان الشباب الى عتبات الأئمّه الأطياب ، وهذا يعني أنّه ولد في القريه المذكوره.

كانت دراسته في الحوزات العلميه بالنجف الأشرف وكربلاء-والكاظميه ، فبقى أكثر من اثنتي عشره سنه في كربلاء قبل وفاه المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥) ، ويذكر المترجمون له من أساتذته الذين درس لديهم في المراحل العاليه واستفاد من علمهم جماعه لم نعرف تفصيل ما تتلمذ لديهم (٢) ، وهم :

١ - السيد محمد مهدي بحر العلوم الطبائبي النجفي ، استفاد منه علما وعملا.

٢ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي ، وله منه إجازة الحديث والاجتهاد ، وصاهره على بنته كما سبق ذكره.

٣ - المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني.

٤ - السيد علي الطبائبي الحائري.

٥ - السيد محسن الأعرجي الكاظمي.

(١) «أيوان كي» أو «أيوان كيف» من توابع دماوند ، وهي قريه كبيره في الجنوب الشرقي من مدينه طهران وتبعد عنها ٧١ كم.

(٢) نقل المرحوم الحبيب آبادي في مكارم الآثار عن شخص مجهول أن الشيخ صاحب الترجمة أخذ في العرفان وتهذيب النفس من درويش كافي النجف آبادي الإصبهاني ، وأنكر بعض الأعلام أخذ الشيخ منه في السير والسلوك ، والانكار في محله.

يبدو من بعض القرائن في أحوال الشيخ أنه كان ذا جدّ وسعى كبير في تحصيل العلم واكتساب الفضائل أيام الدراسة والتحصيل ، فإنّه كما يظهر من قائمه أسماء أساتذته وشيوخه - كان يختار أحسن رجال العلم وأشهر المدرّسين المتقدّمين في التدريس ، ولو أدّى ذلك الى التنقل في الحوزات العلميه وعدم الإخلاق الى الاستقرار والطمأنينه في حوزة ما. بهذا وبما نرى من مؤلفاته العلميه المتناهيه في الدقه والإحاطه والموقع الدراسى والعلمى الذى حصله زمن الإفاده ، نستشف مدى جهده أيام الطلب وذكائه فى تلقى العلوم وتقدّمه على كثير من أترابه ومعاصريه.

اضطرّ الى الهجره من العتبات المقدّسه الى إيران على أثر صدمه الوهابيين وابتلائه بمرض القلب ، ولو كان باقيا بها لكان له شأن عظيم أكثر ممّا حصل له فى إصبهان ، ولكن الله تعالى يقدر الامور وليس ممّا قدر من مفرّ.

الهجره الى ايران

هاجر الشيخ من العراق الى إيران بعد سنه ١٢١٦ التى كان فيها واقعه حمله الوهابيين على كربلاء والمجزره الدمويه التى أجروا فيها وهتكوا الحرم الحسينى ، وظهرت منهم فضائح وجرائم لا يسع المقام شرحها ، وربّما كانت هجرته بعد وفاه والده سنه ١٢١٧ ، ويقال فى سبب هجرته كثره ديونه وابتلائه بمرض القلب واضطراب الوضع فى كربلاء والنجف بسبب الحمله الوهابيه عليهما.

قصد أول دخوله إيران زياره الإمام الرضا عليه السلام ، فنزل بالمشهد فى بيت الحاجّ ميرزا داود الخراسانى الإصبهانى الذى كان من أجلاء فضلاء المدينه (ت ١٢٤٠) ،

(١) علق السيد المهدي هنا ما ملخصه : يظهر أنّ حضور الشيخ لدى الأحسائي لم يكن للاستفاده العلميه ، بل للوقوف على آرائه وأقواله التى كانت سببا لإقبال جمع عليه وتكفير آخرين له.

وأقام في ضيافته لمدّة أربعة عشر شهرا بكلّ تجلّه واحترام ، وكان الميرزا يدرس لديه في هذه المدّة علم الفقه والاصول ، ويذكرون أنّه أدّى كلّ ديون شيخه البالغه في ذلك الوقت ألف تومان.

ثمّ انتقل الشيخ من المشهد الرضوى الى يزد ، واشتغل فيها بتدريس الفقه والاصول العالين ، واجتمع عليه طلب العلم الدينيه للاستفاده من علمه وفضله.

بعد بقاء مدّه في يزد - لا نعلم مقدارها بالتحديد - انتقل الشيخ الى إصبهان مهد العلم يومذاك ومجمع كبار العلماء والفحول ، وكان ذلك نحو سنه ١٢٢٥ احتمالا ، فاحتفى به العلماء والطلاب وبقية الطبقات المؤمنه ، وبقى بها الى حين وفاته معزّزا مكرّما.

كان الشيخ - كما علمنا مما سبق - موضع حفاوه العلماء والطلاب أينما حلّ وحيثما ارتحل ، يهتمّ بالتدريس وإفاده الطلاب ممّا رزقه الله تعالى من العلم والدرايه ، حريصا على وقته أن يضيع في ما لا- طائل تحته ، وعلى علمه أن لا- يؤدى زكاته بتعليم الآخرين ، وبهذا كان منبعا فياضا أينما اقام ومأسوفا عليه حيث انتقل.

الإقامه بإصبهان

أول ما ورد الشيخ المترجم له مدينه «إصبهان» ، سكن في محلّه «أحمد آباد» ، وهى من المحلّات القديمه بهذه المدينه.

كوّن بعد استقراره حوزة تدريسيه فى مسجد المحلّه «مسجد ايلجى» ، وشاع ذكره وعرف مقامه العلمى فى أوساط الأفاضل والطلاب ، فاجتمعوا عليه للاستفاده من درسه وتحقيقاته العلميه المعمّقه ، وخاصّه فى اصول الفقه الذى اشتهر بأنّه صاحب آراء خاصّه فيه.

كان يقيم صلاه الجماعه أيضا بهذا المسجد ، وأمّه كثير من المؤمنين عند ما عرفوا مكانته الرفيعه فى الزهد والتقوى والإعراض عن زخارف الدنيا والتوجّه

التأم الى الله تعالى ، فكانت الصفوف مزدحمه بالمؤمنين المؤتمين بصلاته جماعه.

كثره الطلاب فى مجالس التدريس وازدياد عدد المصلين فى الجماعه بعد مرور مده على ورود الشيخ ، سببا الشعور بالضيق وضروره الانتقال الى مكان اوسع ، فانتقل الى محله مسجد شاه والصلاه والتدريس فى «مسجد شاه» ، وهو من ابناءه الشاه عباس الصفوى الكبير.

المؤهلات العلميه فى الشيخ وشده ممارسته لعلمى الفقه والاصول وحسن الإلقاء فى محاضراته ، كانت أسبابا لنجاحه فى التدريس لأعلى المراحل العلميه المسمّى ب «الخارج» ، حتى نقلوا أنّ مجلس درسه كان يحضره ثلاثمائه الى أربعمائه طالب ، ولازدهامهم طلب الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى وبعض رفاقه من متقدمى شباب الطلبة الذين كانوا يحضرون فى مجالس الدرس آنذاك ، طلبوا وقتا خاصا بهم يستفيدون به أكثر لحلّ مشاكلهم العلميه ، فأجابهم الاستاذ على ذلك وعين لهم ساعه يحضرون لديه وي طرحون ما أشكل عليهم ، ثم يجدون الحلّ على أحسن ما يكون ، وكان السيد المجدد يتباهى بذلك ويأسف على قصر مدته ومفاجأتهم بوفاه الاستاذ.

بعض تلامذته البارزين

لقد ذكرنا سابقا شيئا عن رفيع مقام الشيخ التدريسى وازدهام الطلاب على محاضراته العلميه ، حتى ذكر بعض أنّ محضر درسه كان يحتوى على ثلاثمائه أو أربعمائه طالب ، وكان فى عصره المدرس الأول فى حوزة إصبهان للدروس العالیه ، والعدد المذكور لا يعنى الحصر فيه، بل كان التلامذه يتجددون حيثما تنتهى دورتهم الدراسيه ، فيكون العدد عاليا جدا والعطاء العلمى وفيرا لا يمكن حصره فى هذه الفئه خاصه.

وفى ما يلى نسرد أسماء المشاهير من تلامذه الشيخ من دون تعرّض لتراجمهم ، وذلك تبعا لطريقتنا فى الأخذ بجانب الاختصار وعدم التطويل فى الكلام :

- ١ - ملا أحمد بن عبد الله الخوانساري.
- ٢ - ميرزا محمد باقر الخوانساري الإصبهاني صاحب الروضات.
- ٣ - الشيخ محمد تقى الكلپايگانی.
- ٤ - المولى محمد تقى الهروى الإصبهاني.
- ٥ - السيد محمد حسن الخواجهنى الإصبهاني.
- ٦ - مير سيد حسن المدرس الإصبهاني.
- ٧ - ميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى.
- ٨ - السيد ميرزا حسن الرضوى المشهدى.
- ٩ - آقا حسين اللنجانى الإصبهاني.
- ١٠ - الشيخ محمد حسين الاصبهاني ، أخوه صاحب الفصول.
- ١١ - الحاج ملا حسين على التويسرکانى.
- ١٢ - ميرزا داود الشهيد الإصبهاني الخراسانى.
- ١٣ - المولى زين العابدين الكلپايگانی.
- ١٤ - السيد محمد صادق الموسوى الخوانسارى.
- ١٥ - ملا عبد الجواد التونى الإصبهاني.
- ١٦ - الشيخ عبد الجواد الخراسانى.
- ١٧ - ملا على قاربوزآبادى الزنجانى.
- ١٨ - الشيخ فتح الله الشاروى القزوينى.
- ١٩ - مير محمد بن محمد حسين الشهرستانى الحائرى ، وله منه إجازة.
- ٢٠ - الحاج آقا مهدى المهدوى الكرمانشاهى.

٢١ - الشيخ مهدي الكجوري الشيرازي.

٢٢ - المولى هادي الأسرار السبزواري ، مؤلف شرح المنظومه المعروف في الفلسفه.

٢٣ - ميرزا هدايه الله ابرسجي الشاهرودي.

ص: ٣٩

قالوا فيه :

لقد طفحت كتب التراجم بعبارات تنم عن عظيم مكانه الشيخ بين معاصريه وجيله منزلته عند من ترجمه بعد عصره ، فقد وجلوا بمقامه العلمي ومجدوا زهده وتقواه بشتى التعابير ومختلف الألفاظ ، وفي ما يلي نورد بعض ما قالوه اكتفاء باليسير عن الكثير :

قال السيد الخوانسارى فى «روضات الجنات» :

«أصبح أفضل أهل عصره فى الفقه والاصول ، بل أبصر أهل وقته فى المعقول والمنقول ، وصار كأنه المجسم فى الأفكار الدقيقه ، والمنظم من الأنظار العميقه ، استاذا للكل فى الكل ، وفى اصول الفقه على الخصوص ، وجنات الفضل الدائمه الاكل فى مراتب المعقول والمنصوص ، فجعل أفتده طلاب العصر تصرف إليه ، وأخيه أصحاب الفضل تضرب لديه ، بحيث لم ير فى الدنيا مدرس أخص بأهله من مدرسه الشريف ، ولا مجلس أفيد لهله من مجلسه المنيف ...».

وقال الشيخ القمى فى «الفوائد الرضويه» ما تعريبه مختصرا :

«الشيخ العالم الفاضل المحقق المدقق ، قدوه المحققين وترجمان الاصوليين ، صاحب تعليقه كبيره على المعالم. اختص بالشيخ جعفر الكبير صاحب كشف الغطاء حتى زوجه بابنته ...».

وقال المدرّس الخيابانى فى «ريحانه الأدب» ما تعريبه :

«من أكابر فحول علماء الإماميه أواسط القرن الثالث عشر الهجرى ، فقيه اصولى محقق مدقق عابد زاهد ، عميق الفكر دقيق النظر .. جلالته العلميه والعملية

(١) الشيخ محمد بن محمد على الخراسانى الطهرانى ، ابن اخت صاحب ترجمه ومن المدرسين المجيدين ، رتب الجزء الثالث من كتاب «هدايه المسترشدين» وأخرجه من المسوده الى المبيضة ، صاهر خاله على ابنته الصغرى ولكن لم تدم حياتهما الزوجيه طويلا فافترقا.

مشهوره ، بل تقدّم على معاصريه في المعقول والمنقول بشهاده بعض المترجمين له ، خصوصا في اصول الفقه الذى كان فيه بغايه التبخر .. انتهت اليه المرجعيه بإصبهان ، وكان يحضر في حلقه درسه قريبا من ثلاثائه طالب ..».

وقال الشيخ آقا بزرك الطهرانى في «الكرام البرره» ص ٢١٥ :

«أحد رؤساء الطائفة ومحققى الإماميه المؤسسين في هذا القرن (القرن الثالث عشر). فاز بدرجة عاليه من العلم والعمل ، معقولا ومنقولا فقها واصولا. وقد حظى هذا الكتاب (حاشيه المعالم) بالقبول ، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحققين والأعلام .. والحقّ أنه يكفى للاستدلال على مدى إحاطه المترجم وتبحره وتحقيقه في علم الفصول ، ففيه تحقيقات عاليه خلت منها جملة من الأسفار الجليله ، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن».

آثاره العلميه

بالرغم من اشتغال الشيخ بالتدريس وتربيه الطلاب والقيام بالشؤون الاجتماعيه وقضاء حوائج الناس ، دبّجت يراعتة آثارا علميه اشتهر بعضها في الحوزات وعند العلماء ، وبقي بعضها الآخر غير معروف لدى الجهابذه ، وفيما يلي نذكر هاتيک الآثار مع الإجمال في وصفها :

- ١ - أجوبه المسائل ، جوابات على استفتاءات بعضها مختصر وفي بعضها تفصيل .
- ٢ - أحكام الصلاه ، في مكتبه السيد المرعشى رساله فارسيه في أحكام الصلاه برقم ٦٥٥ ، الفت سنه ١٢٤٥ نظنها له .
- ٣ - تبصره الفقهاء ، استدلالى نجز منه كتاب الطهاره وأوقات الصلاه وكتاب الزكاه وبعض البيع .
- ٤ - تقرير أبحاث بحر العلوم ، كتاب الطهاره شرحا على كتاب «الوافى» ، كتبه

حين دراسته على السيد محمد مهدى بحر العلوم النجفى.

٥ - حجّيه المظنّه. طبع مع حاشيه معالم الاصول.

٦ - عدم مفطريه التتن. ردّ على بعض معاصرى الشيخ.

٧ - الرساله العمليه.

٨ - فساد الشرط ضمن العقد. فى شرط الضمان لو ظهر المبيع مستحقا للغير.

٩ - شرح الأسماء الحسنى.

١٠ - كتاب الطهاره ، وهو غير شرحه على الوافى المذكور سابقا ، توجد نسخه فى مكتبه السيد المرعى العامه بقم.

١١ - الفقه الاستدلالى. الظاهر أنه نفس كتابه الاستدلالى فى الطهاره وليس كتابا غيره ، وقد صرّح بعض أنه لم يخرج من المسوّدّه وذكر أنه كتاب كبير جدّا.

١٢ - هدايه المسترشدين فى شرح معالم الدين. وهو شرح أو حاشيه موسّعه على قسم اصول الفقه من كتاب «معالم الدين» للشيخ حسن بن زين الدين العاملى ، وقد اشتهر فى الحوزات العلميه الشيعيه وتلقاه العلماء بعين الإكبار.

١٣ - مسأله الظنون. ذكرها كذلك تلميذه السيد الخوانسارى وقال : إنّه مستخرج من كتاب الهدايه ، ولعلّها هى رسالته «حجّيه المظنّه».

أمّا فوائده الامه فى ردّ شياطين الكفره فهو للشيخ محمد تقى المعروف بأقا نجفى الإصبهانى ، وقد نسبوه الى صاحب الترجمة اشتباها.

موقع هدايه المسترشدين

شرح استدلالى كبير على القسم الاصولى من كتاب «معالم الدين» للشيخ أبى منصور حسن بن الشهيد زين الدين العاملى (ت ١٠١١) ، الذى أصبح منذ تأليفه مدارا للتدريس فى الحوزات العلميه فى المرحله الوسطى ، وقد شرحه كثير من العلماء المشغولين بالاصول دراسه وتدريسا ، وكتبوا عليه حواش مختصره ومفصّله يصعب عدّ أساميها وتعداد النسخ الموجود منها فى المكتبات العامه والخاصه.

ولعلّ من أبرز هذه الشروح والحواشي ذكرا الكتاب القيم الذى نحن بصدد التعريف به، وقد ذكره جماعه من المؤلفين فى التراجم والمفهرسين للكتب وأشادوا به ، حتى قال عنه العلماء الحاج ميرزا حسين النورى فى كتابه السائر «مستدرك وسائل الشيعه - الخاتمه»: هذا الكتاب فى الاصول كفصل الربيع فى الفصول.

وهو حاشيه مفضّله بعناوين «قوله - قوله» بلغ تبييض المؤلف فيها الى مبحث مفهوم الوصف فى جزأين تمّ الأول منهما فى ليله الجمعه عاشر ربيع الثانى سنه ١٢٣٧ ، ويصرح شيخنا الطهرانى فى كتابه الكرام البرره ص ٢١٦ أنّ ابن اخت المؤلف - وهو الشيخ محمد بن محمد على الخراسانى الطهرانى - جمع مواد الجزء الثالث من مسودّاته ، ولم يكن قد خرج هذا الجزء الى البياض.

ولشهره هذا الكتاب عرف مؤلّفه ب «صاحب الحاشيه» و «صاحب الهدايه» ، وهكذا سمّى فى جمله من كتب اصول الفقه.

طبع هذا الكتاب على الحجر مكررا ؛ منها فى سنوات ١٢٦٩ و ١٢٧٢ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٣١٠ ، ولتداوله بين الطلاب والمحضّين نجد منه نسخا مخطوطه كثيره فى المكتبات العامه والخاصه ، وقد علّق عليه جماعه من العلماء تعاليق لا نطول المقام بذكرها.

يشتمل هذا الكتاب على تحقيقات ممتازه مع التعرّض لمختلف الآراء والأدلّه مع المناقشات الطويله لما ينقل عن اعلام العلماء والاصوليين ، وخاصّه فى مباحث الألفاظ التى لقيت منه عناية أكثر من المباحث العقلية ، ويهتمّ فيه بشكل ملحوظ بآراء العالم الاصولى الشهير ميرزا أبو القاسم الجيلانى القمى المدرجه فى كتابه القيم «قوانين الاصول» ، ويتصدّى لها بمناقشات فيه الشىء الكثير من التحقيق.

نظره خاطفه على كلّ تعليقه من هذه الحاشيه ، تبين مدى إحاطه المؤلف على جمع مختلف الآراء وتمحيصها تمحيصا دقيقا ودراستها من مختلف جوانبها ،

فهو لا- يقنع بنقل قول ما كيفما كان ، ولكنه يقلّبه ظهرا لبطن ويحسب له حساب الخير المتمرّس المحقّق. ويكفي لمعرفه مدى فحص الشيخ في الآراء اللغويه والاصوليه والاستنتاج الصحيح من مجموعها ، النظر بدقّه في التعليقه الاولى على قول صاحب المعالم «الفقه في اللغة الفهم».

ومن الجانب الفقهي :

عرف شيخنا المترجم له - في عصره وبعد عصره - بتبحّره في اصول الفقه لانتشار كتابه «هدايه المسترشدين» وتداوله بين العلماء في الحوزات العلميه ، والاصول من المقدمات التي لا- بدّ للفقهاء من النظر فيها توطئه للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيه والتصدي للفتوى ، وليس هذا الفنّ مقصودا بالذات كما يعلمه المشتغلون بالدراسات العاليه ، وتوفر آليات الاجتهاد يمهد للشخص طريق الاستنباط ، فكلّما كانت هذه الآلات أوفر يكون سبيل الوصول الى الهدف الغائي أيسر وأسهل. ومن هنا نجد كثيرا من أعلامنا المجتهدين يتوغّلون في القواعد الاصوليه ، وبه يكون استنباطهم للمسائل الفقهيّه أوفق وأركز دعامه.

اشتغل الشيخ في أيام الدراسه والطلب بالفقه والاصول معا ، ثم درّس فيهما طيله حياته ممارسا لهما معا وفاحصا عن أدلتها سويه ، ولذا نراه في كتابه «تبصره الفقهاء» مستوعبا لجوانب المسائل الفقهيّه ، كما هو الحال في كتابه «هدايه المسترشدين».

لم يوفّق الشيخ الى إكمال الشوط لكلّ أبواب الفقه في كتابه «تبصره الفقهاء» ، بل كتب منه نبذا من كتاب الطهاره والصلاه والزكاه والبيع ، وبهذه النبذ دلّنا على قوّه عارضته في الاجتهاد الفقهيّ وتسلّطه على الأقوال والآراء وقدرته الفائقه على نقدها وتمحيصها ، ثم لباقته الممتازه في عرض الأدله من الكتاب الكريم والسّنّه المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام واستخراج الحكم الأوفق بها.

نرى شيخنا الفقيه عند ما يتعرّض لموضوع ما ، يبدأ بما ذكره اللغويون مع

الجرح والتعديل لما ذكروه وتطبيقه بالذوق العرفي ، ثم يستعرض أهم الآراء لكبار الفقهاء ويتناولها بالفحص والنقد العلمى ، ثم يأتي بالأدلة الفقهيه من الآيات والأحاديث ويسندها بما يؤدى اليه نظره ، ويستخرج بالتالى فتواه غير مشوبه بالضعف على الأغلب. وبهذه الطريقه المتأنيه يدلنا على تمكنه من الاجتهاد ويعرفنا الطريقه الصحيحه للاستنباط.

وفاته

توفى شيخنا صاحب الترجمة وقت الزوال من يوم الجمعة منتصف شهر شوال لسنة ١٢٤٨ بإصبهان ، وصلى عليه الشيخ محمد إبراهيم الكلbasى أو السيد محمد باقر حجه الإسلام الشفتى ، واقتدى فى الصلاة جماعه كبيره من العلماء وبقية الناس.

دفن فى المقبره المعروفه ب «تخت فولاد» واقبر فى «بقعه مادر شاهزاده» التى عرفت بعد ذلك عند بعض المؤرخين «بقعه الشيخ محمد تقى».

أبته جماعه من الادباء ورثاه جملة من الشعراء وأرخوا وفاته بالعريه والفارسيه ، منها قصيده تلميذه ميرزا محمد باقر الخوانسارى التى يقول فيها :

يا للذى أضحى تقيا نهتدى

بهده كالبدر المنير الأوقد

أسفا لفقده إمامنا الحبر الذى

حتى الزمان لمثله لم نفقد

أسفا عليه وليس يعقوب الأسى

فى مثل يوسف هجره بمفند

لهفى على من لا يفى لثنائه

رفش الأجام على مجال القدقد

العلم أمسى بعده مترحلا

والشرع لم ير بعده بمؤيد

مهما أخال زحام حلقة درسه

ينشق قلبى من شديد تجلدى

واحسرتا أهل المدارس إذ جنت

أيدي الحوادث في إمام المسجد

واكربتاه لمسلمي هذي الحمى

من ثلمه الإسلام في المتجدد

من ثلمه لا يسدّدنّ وبددت

شمل الفضائل والعلی والسؤدد

ص: ٤٥

نقصت طلاع الأرض من أصرافها

فى موت مولانا التقى محمد

لا يوم للشيطان كالיום الذى

ينعى بمثلك من فقيه أوحى

لما مضيت مضت صبابه من هوى

مجدا وأنت من السليل الأجد

علّامه العلماء من فى جنبه

أركانهم بمكان طفل الأجد

مولاي أى قطب الأنام وطودهم

ومشيد الشرع المنير الأحمدي

لا سقى ربع ملت عنه وحبذا

رمس أحلك طاهرا من مشهد

جسد لك العفر المعطر ضمه

أم لحدوا جدثا لكنز المسجد

من ذا يحل المعضلات بفكره

تفرى ومن لاولى الحوائج من غد

ومن الذى يحيى الليالى بعد كا

بتفقه وتضرع وتهجد

أين الذى ما زال سلسل خلقه

لذوى عطاش الخلق اروى مورد

طابت ثراه كما أتى تاريخه

طارت كراك الى النعيم السرمدي

مصادر الترجمة

روضات الجنات ٢ / ١٢٣ ، مستدرك وسائل الشيعة ٣ / ٤٠٠ ، أعيان الشيعة ٩ / ١٩٨ ، الفوائد الرضويه ص ٤٣٤ ، قصص العلماء ص ١١٧ ، مرآة الأحوال ١ / ١٣٨ ، مكارم الآثار ص ١٣٢٧ ، ریحانه الأدب ٣ / ٤٠٣ ، الكرام البرره ص ٢١٥ ، نجوم السماء ١ / ٤٧٧ ، تذكره القبور ص ٧٢ ، الروضه البهيه ص ٢٦٢ ، لباب الألقاب ص ٥٠ ، ترجمه هديه الرازي ص ٣٢ ، الذريعه في مختلف الأجزاء ، الأعلام للزركلي ٦ / ٦٢ ، معجم المؤلفين ٩ / ١٣١ ، هديه العارفين ٢ / ٣٦٢ ، تاريخ علمي واجتماعي إصفهان ١ / ١٢٥ (ومنه أكثر هذه الترجمة).

ص: ٤٦

الصورة

□

ص: ٤٧

الفقه فى اللغة : الفهم وفى الاصطلاح هو : العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه. فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا- ، وبالصفات ككرمه وشجاعته ، وبالأفعال ككتابه وخطاته. وخرج بالشرعيه غيرها كالعقليه المحضه واللغويه. وخرج بالفرعيه الاصوليه. وبقولنا : «عن أدلتها» علم الله سبحانه ، وعلم الملائكه والأنبياء ، وخرج بالتفصيليه علم المقلد فى المسائل الفقهيه ؛ فانه مأخوذ من دليل إجمالى مطرد فى جميع المسائل ؛ وذلك لأنه إذا علم أنّ هذا الحكم المعين قد أفتى به المفتى ، وعلم أنّ كلما أفتى به المفتى ، فهو حكم الله تعالى فى حقه ، يعلم بالضروره أنّ ذلك الحكم المعين هو حكم الله. سبحانه فى حقه. وهكذا يفعل فى كلّ حكم يرد عليه.

وقد أورد على هذا الحدّ : أنه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرّد ؛ لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك ؛ لأننا لا نريد به العامى ، بل من لم يبلغ رتبه الاجتهاد. وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك ، لعلوّ رتبته فى العلم ، مع أنه ليس بفقيه فى الاصطلاح. وإن كان المراد بها الكلّ لم ينعكس ؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه ، إن لم يكن كلّهم ؛ لأنهم لا يعلمون جميع الأحكام ، بل بعضها أو أكثرها.

ثم إنَّ الفقه أكثره من باب الظنِّ ؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظنِّي الدلالة او السند. فكيف اطلق عليه العلم.

والجواب : أمّا عن سؤال الأحكام ، فبأننا نختار أولاً : أنّ المراد البعض. قولكم : «لا يطرّد لدخول المقلمد فيه» قلنا : ممنوع ، أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد ، فظاهر ؛ اذ لا يتصوّر على هذا التقدير ، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد ؛ فلا يحصل للمقلمد ، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وأمّا على القول بالتجزّي ، فالعلم المذكور داخل في الفقه ، ولا ضير فيه ؛ لصدقه عليه حقيقه وكون العالم بذلك فقيها بالنسبه إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافه إلى ما عداه.

ثمّ نختار ثانياً : أنّ المراد بها الكلّ - كما هو الظاهر ؛ لكونها جمعا محلّي باللام ، ولا ريب أنّ حقيقه في العموم - قولكم : «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه» ، قلنا : ممنوع ، إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له ، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعماله من المآخذ والشرائط ، بأن يرجع إليه ، فيحكم. وإطلاق «العلم» على مثل هذا التهيؤ شايح في العرف ؛ فإنّه يقال في العرف : «فلان يعلم النحو» مثلاً ، ولا يراد أن مسائله حاضره عنده على التفصيل. وحينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

وأمّا عن سؤال الظنِّ ، فبحمل «العلم» على معناه الأعمّ ، أعنى ترجيح أحد الطرفين ، وإن لم يمنع من النقيض ، وحينئذ فيتناول الظنِّ. وهذا المعنى شايح في الاستعمال ، سيّما في الأحكام الشرعيّه.

وما يقال في الجواب أيضاً - من أن الظنِّ في طريق الحكم ، لا- فيه نفسه ، وظنّيه الطريق لا تنافى علميّه الحكم - فضعفه ظاهر عندنا. وأمّا عند المصوّبه القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب - كما سيأتى الكلام فيه ، إن شاء الله تعالى ، في بحث الاجتهاد - فله وجه. وكأنّه لهم. وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل ، غفله عن حقيقه الحال.

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على أشرف المرسلين محمّد

وعترته الأطائب الأكرمين .

تعريف الفقه

قوله : (الفقه فى اللغة : الفهم)

كما نصّ عليه الجوهري وغيره ، قال الله تعالى : (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ) (١) وخصّه بعضهم بفهم غرض المتكلّم من كلامه ، وآخر بفهم الأشياء الدقيقه . وفى مفردات الراغب : أنّه التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد .

والفهم مطلق الإدراك ؛ ولذا فسره الجوهري بالعلم . وقيل : هو جوده الذهن من حيث استعداداه لاكتساب المطالب وسرعه انتقاله من المبادئ إلى المقاصد . والظاهر ثبوت الإطلاقين ، وكأنّ الأوّل هو الأصل فى معناه والثانى مأخوذ منه .

وكيف كان ، فالظاهر هنا هو الأوّل ، إذ إطلاق الفقه على الثانى بعيد جدّا ، وعلى فرضه فالظاهر أنّه مجاز فيه ، كما لا يخفى .

قوله : (وفى الاصطلاح)

الظاهر أنّ ذلك من مصطلحات الفقهاء ، وليس معنى شرعيًا ليكون حقيقه شرعيّه فيه بناء على القول بثبوتها . نعم قد اطلق التفقه فى الدين على معرفه أحكام

(١) الإسراء : ٤٤ .

الشرع في الآيه الشريفه (١) ، وكذا في الأخبار المأثوره. والظاهر أنّ المراد به مجرد العلم بالأحكام الشرعيه ، فاستعماله في الآيه فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم ، وكذا في عدّه من الأخبار المسوقه سوق الآيه. إلّا أنّ الظاهر شيوع إطلاقه على خصوص المعرفه بالأحكام الشرعيه بعد شيوع الإسلام في أعصار الأئمه عليهم السلام ، غير أنّ استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم ، فقد يكون المراد به مطلق المعرفه بالأحكام الشرعيه ، سواء كانت بطريق النظر أو الضروره على وجه السماع من المعصوم أو غيره على سبيل الاجتهاد أو التقليد ، كما في قوله عليه السلام : «الفقه ثم المتجر» (٢) فإنّ الظاهر أنّ المراد به معرفه أحكام التجاره ولو بطريق التقليد ، حتّى أنّ إطلاقه على علومهم عليهم السلام بالمسائل الفقهيّه غير بعيد. وإطلاق «الفقيه» على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواه.

وكان يطلق أيضا في الصدر الأوّل على علم الآخره ومعرفه دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال ومصالحاتها وقوّه الإحاطه بحقاره الدنيا وشدّه التطلّع على نعيم الآخره واستيلاء الخوف على القلب ، نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخرين (٣) وقال : إنّ اسم الفقه في العصر الأوّل إنّما كان يطلق على ذلك ، وجعل آيه التفقه شاهده عليه.

ويظهر من كلام بعض المحدّثين كون المعنى الأوّل من المعانى الشرعيه ؛ ولذا ناقش في المقام في إخراج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلا : بأنّ الإجماع على بعض الأحكام من فرق الإسلام كلّها لا يخرجها عن كونها مسأله فقهيّه بحسب إطلاق الشرع ، ألا ترى أنّ كثيرا من الفرعيّات ممّا قد انعقد إجماع المسلمين عليها مع أنّها دونت في الكتب ، وذكرها مدارك أحكامها. ونصّ بأنّ الفقهاء لم يزعموا أنّ هذا الإصطلاح اخترعوه من عند أنفسهم ، بل قالوا :

(١) وهي قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...) التوبه : ١٢٢. اثبتناه من المطبوع [١].

(٢) الوسائل ١٢ : ٢٨٢ ، الباب ٤ من أبواب آداب التجاره ، ح ١.

(٣) الظاهر أنّ هذا من كلام الغزالي (منه رحمه الله).

إنه مفهوم من الأخبار وكلام الأئمة الأطهار عليهم السلام ، ومن تتبع كلامهم لم يخلجه شك ولا ريب في ذلك.

وأنت خبير بأن ما ادّعاه في المقام غير ظاهر ، أقصى الأمر إطلاق الفقه في الكتاب والأخبار على العلم بالأحكام الشرعيّة في الجملة ، وبمجرد ذلك لا- يثبت كون ذلك من المعاني الشرعيّة ، بل يمكن حمل عدّه منها - بل كلّها - على المعنى اللغوي ، ويكون إطلاقها على علم الشريعة من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ؛ وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعياً ، ولا ادّعوه في المقام ، كيف! والتعبير عنه بالاصطلاح - كما في الكتاب وسائر تعبيرات الأصحاب - شاهد على خلافه.

وقد احتمله المحدّث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع آخر ، ونصّ على أنّ ذلك معنى جديد بين المجتهدين ، قال : وإطلاقه المتكثّر في الأخبار هو البصيره في أمر الدين. وعلى هذا فلا وجه للمناقشه المذكوره ، إذ لا مشاحه في الاصطلاح.

نعم ، قد أنكر بعض فضلاء المتأخّرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارئه ، لئلا يحمل عليه إطلاق الشارع ، ونصّ على أنّ إطلاق الفقه والتفقه على معرفه الأحكام عن أدلتها غير عزيز في الأخبار ، مشهور في الصدر السابق.

وظاهر كلامه يومئ الى دعوى الحقيقه الشرعيّه فيه. ثمّ إنّه ذكر أخبارا كثيره ذكر فيها لفظ «الفقه» أو «التفقه» مستشهدا بها على ذلك ، وليس في شيء منها صراحه في إرادته خصوص المعنى المذكور ، بل المنساق من كثير منها هو المعرفه بأحكام الدين كما أشرنا إليه. ثمّ إنّه شدّد النكير على جماعه من الأعلام حيث ادّعوا أنّ اسم الفقه في الصدر السابق إنّما يطلق على علم الآخره ... الى آخر ما مرّ.

قلت : إن أراد الجماعه انحصار إطلاقه المعروف في الصدر السابق في ذلك

فالظاهر وهنه كما أشار إليه الفاضل المذكور ، وليس هناك قرينه على إطلاقه في آيه التفقه على ذلك كما ادّعا بعضهم. وإن أرادوا أنه كان إطلاقاً معروفاً في ذلك العصر في الجملة فليس بالبعيد ، وفي غير واحد من الأخبار شهاده عليه ، كقوله عليه السلام : «لا يفقه العبد كلّ الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى ، وحتى يرى للقرآن وجوهاً كثيره ، ثم يقبل على نفسه ، فيكون لها أشدّ مقتاً» (١).

وكيف كان ، فثبوت الحقيقه الشرعيه في أحد المعاني المذكوره غير معلوم حتى يتعين حمل إطلاق الكتاب والأخبار عليه ، بل واستعماله في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم أيضاً. نعم قد يستظهر إطلاقه عليه من بعض الروايات.

ثم إنّه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة.

ثم إنّه قد فرّع المحدث المتقدّم على ما مرّ ذكره مسأله النذر والوصيه فيما لو نذر أو أوصى لمن تكلم في مسأله فقهيّه ، فإن قلنا بخروج الضروريات عن الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلم في إحدى تلك المسائل ، وإلّا ثبت له ذلك.

وفيه : أنّ الإطلاقات العرفيه إنّما تنصرف إلى معانيها المتداوله في المحاورات الجاربه دون الاصطلاحات العلميه ، سواء كانت مأخوذه عن الأئمه عليهم السلام أو لا ، وإنّما يتم ما ذكره على فرض اتحاد معناه الاصطلاحى والمعنى العرفى الشائع بين الناس ، لكنّه محلّ تأمل.

قوله : (هو العلم بالأحكام)

قد شاع إطلاق العلم على امور : خصوص التصديق اليقيني ، ومطلق الإدراك الشامل له وللتصور ، ونفس المسائل المبيّنه في العلوم ، أى : المعلومات بالعلوم التصديقيه وهى النسب التامه المغايره للتصديقات بالاعتبار - كما بين في محلّه - وعلى الملكه التى يقتدر بها على استنباط المسائل.

ويطلق الحكم على التصديق ، وعلى النسبه التامه الخبريه ، وعلى خطاب الله

(١) عدّه الداعى : ص ٢١٨ ، بتفاوت.

المتعلّق بأفعال المكلفين ، وعلى ما يعمّ الأحكام الخمسه الشرعيّه ، وعلى ما يعمّها والوضعيّه التي منها : السببيّه والشرطيّه والمانعيّه والصّحّه والبطلان ، وإذا لو حظت وجوه العلم مع وجوه الأحكام ارتقى الاحتمالات إلى عشرين ، والصحيح منها وجوه عديده.

وتوضيح الحال : أنّ الأوّل والثاني من وجوه العلم لا مانع من إرادته في المقام ، وأمّا الثالث فلا يرتبط بالأحكام ، وأمّا الرابع فهو وإن صحّ ارتباطه بالأحكام إلّا أنّه لا يلائم الظرف الواقع بعده ، إذ الملكة إنّما تحصل من المزاوله والممارسه ، ولا تحصل من الأدلّه التفصيليّة. ويمكن أن يصحّ ذلك بجعل الظرف من متعلّقات الأحكام أو التصديق المتعلّق للملكه المذكوره حسبما يأتي الإشاره إليه.

وأما وجوه الأحكام فلا يصحّ إرادته الأوّل منها في المقام ، إذ لا يرتبط به العلم بأحد المعاني المذكوره ، ضروره أنّه لا محصّل للتصديق بالتصديقات ولا- لملكه التصديق بالتصديقات، وكذا لو اريد به مطلق الإدراك أو ملكته ؛ على أنّ مرجعه إلى التصديق.

فما ذكره المحقّق الشريف وتبعه بعض الأفاضل من تفسير الأحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي. ويمكن تصحيحه بحمل «العلم» على مطلق الملكه المجزّده عن التصديق ، فيصحّ تعلّقه بالتصديقات.

وبيّغده : أنّ المعروف في حمل «العلم» على الملكه هو إرادته ملكه العلم منه تنزيلا- للقوّه القريبه منزله الفعل ، لا الملكه المطلقه ليعلم تعلّقها بالعلم من متعلّقها ، إلّا أنّ الظاهر أنّ إطلاق «العلم» على مجزّد الملكه وارد في الاستعمالات أيضا ، كما يقال : فلان عالم بالصياغه أو الحياكه أو التجاره (١) ، ويراد به حصول تلك الملكه له ، فالظاهر صحّحه إطلاقه عليها ، سيّما إذا كان ما اطلق عليه من ملكات

(١) في المطبوع [١] : التجاره.

العلوم وإن كان بعيدا عن ظاهر الإطلاق ، فحينئذ يتعين أن يكون الظرف من متعلقات الأحكام.

فما ذكرناه من تعلق الظرف بالعلم غير متجه ، وكأنهما أرادا بالتصديق المصدق به ، لشيوع إطلاقه عليه ، فيرجع الى الوجه الآتى.

وكيف كان ، فالوجه المذكور وإن أمكن تصحيحه إلا أن فيه من التعسف والركاكة ما لا يخفى.

وأما الثانى فهو أظهر الوجوه فى المقام ، وعدم كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبيد الحمل عليه ، سيما قبل بيان الاصطلاح ، مضافا إلى قيام بعض الشواهد المبعده للحمل على المصطلح ، كما ستعرف.

وأما الثالث فلا يصح إرادته فى المقام ، إذ ليس العلم بنفس الخطابات فقها ، سواء فسّر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير أو الكلام الموجه نحوه ؛ وأيضا لا معنى لتعلق الأدلة بها ، إذ من جملة الأدلة الكتاب والسنة وهما عين الخطاب على الثانى ، فيتحد المدلول والدليل ، وقد وقع الخطاب بهما على الأول فلا يكونان دليلين عليه.

وقد أجاب الأشاعره عن ذلك - بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالكلام النفسى - بحمل الأحكام على الخطابات النفسى وما عدّ فى الأدلة من اللفظية ، فجعلوا الثانى أدله على الاولى.

وأورد عليه بعض أفاضل العصر : بأنّ الكلام اللفظى حينئذ كاشف عن المدعى لا - أنه مثبت للدعوى ، فلا يكون دليلا عليه بحسب الاصطلاح.

ويدفعه : أنه إنما يتم لو فسّر الكلام النفسى بمدلول الكلام اللفظى ، أعنى نفس ما دلّ عليه اللفظ من حيث إنّه مدلوله ، إذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلا على معناه فى الاصطلاح وإن كان دالّا عليه.

وأما إذا فسّر بالكلام القائم بالذات الأزليّه المدلول عليه بالخطاب اللفظى - كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون إلى كونه من الصفات القديمه -

فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح ، إذ كما يدلّ اللفظ على مدلوله الخارجي يدلّ على كونه مطابقا لما في نفس المتكلّم ، فينتظم في المقام قياس بهذه الصورة : هذا ما دلّ الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الأزليّه ، وكلّ ما دلّ عليه خطابه اللفظي فهو مطابق للحقيقه ، فينتج أنّ خطابه النفسي هو ذلك.

وقد علّل رحمه الله في الحاشيه عدم كون الخطاب اللفظي دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بأنّه : لا بدّ في الدليل الاصطلاحى من تصوّر المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الإجمال ، وهو غير حاصل في المقام ، إذ الخطابات النفسيه إنّما تعلم بعد ملاحظه الخطابات اللفظيه من غير علم بها قبل ذلك أصلا لا إجمالا ولا تفصيلا.

وأنت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعويين ، إذ لا يلزم تقدّم العلم الإجمالى بالمدلول على الدليل مطلقا حتّى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى المصطلح ، بل قد يكون العلم به مطلقا متأخرا عن الدليل ، كما إذا حصل الانتقال إلى النار بعد ملاحظه الدخان ، غايه الأمر أنّه مسبوق في المثال بمعرفه الملازمه بين مطلق الدخان والنار وهو شىء آخر.

نعم ، ما ذكره رحمه الله من لوازم الاستدلال ؛ وأيضا لا- مانع من تقدّم العلم بالخطابات النفسيه إجمالا على معرفه الخطابات اللفظيه التفصيليه ، كيف! وثبوت الأحكام على سبيل الإجمال من ضروريّات الدين ، كما أشار إليه في الجواب المختار عنده ، وذلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسيه على الإجمال ، وهو متقدّم فى المعرفه على العلم بالخطابات اللفظيه ، وهو ظاهر.

هذا ، وقد أجاب الفاضل المذكور عن أصل الإيراد بحمل الأحكام على الأحكام الإجماليه التى دلّت على ثبوتها الضروره ، قال : والمراد من الأدله الخطابات التفصيليه ، فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل.

قلت : وأنت خبير بما فيه ، إذ لا محصّل لما ذكره من التفرقه ، فإنّ من البيّن أنّ المجهول فى المقام إنّما هى الخطابات التفصيليه وهى التى يتوقّف إثباتها على

الأدلة ، والمفروض في الحدّ المذكور كون الدليل عليها هي الخطابات التفصيليّة التي هي عين ذلك المدلول المجهول ، فالمحذور المذكور على حاله واعتبار العلم بها إجمالاً لا يفيد شيئاً في المقام. وليس العلم بها على سبيل الإجمال حاصلًا من تلك الخطابات التفصيليّة حتى يصحّ الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل ، بل العلم الإجمالي الحاصل في المقام على نحو سائر العلوم الإجماليّة المتعلّقه بالنتائج عند طلب الدليل عليها ، ومن البين أنّه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلًا على ذلك المعلوم الإجمالي ، بل هو عين المجهول المعلوم على وجه الإجمال الحاصل من الدليل القائم عليه ؛ على أنّه من الواضح أنّ العلم بتلك الخطابات على سبيل الإجمال ليس من الفقه في شيء ، فلا يصحّ تحديده به.

ثمّ إنّ ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحدّ المشهور للحكم على ظاهر معناه ، وأمّا إن أوّل بما يجعل جامعا بين الأحكام الخمسة الشرعيّة والوضعيّة - كما هو ظاهر كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه مقسما لتلك الأحكام - رجوع إلى المعنى الخامس ، ولا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين المذكورين.

وأمّا الرابع فبعد تسليم شيوع إطلاق الحكم عليه بخصوصه لا- يتّجه إرادته في المقام ، لخروج معظم مسائل الفقه عنه ، كبيان شرائط العبادات وموانعها وأسباب وجوبها والبحث عن الصحه والفساد الذي هو المقصود الأهمّ في قسم المعاملات. والتزام الاستطراد في جميعها أو كون البحث عنها من جهة الأحكام التكليفيّة التابعه لها - ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسة الشرعيّة وإرجاع الوضعيّة إليها - كما ترى! نعم يتمّ ذلك على القول بانحصار الأحكام في التكليفيّة وإرجاع الوضعيّة إليها ، وحينئذ فلا مانع من حملها على ذلك ، إلّا أنّ البناء على ذلك غير متّجه ، كما قرّر في محلّه.

وأمّا الخامس فلا- مانع من إرادته في المقام ، إلّا أنّه إن فسّر بالصفات الخاصّه المحموله - كما هو الظاهر من ملاحظه حدود الأحكام الشرعيّة - لم يمكن تعلق

التصديق بها إلاً بنوع من التأويل ، إذ لا يتعلّق التصديق إلاً بالنسبه. وإن فسّر بانتساب تلك المحمولات إلى موضوعاتها نسبه تامّه - كما هو أحد الوجهين في تفسيرها - صحّ تعلق التصديق بها من غير تأويل ، إذ المراد بها إذا نوع خاصّ من النسب التامّه. وعلى أيّ من الوجهين يكون قيد «الشرعيه» توضيحياً ، إذ لا يكون الحكم المذكور إلاً شرعياً.

وربّما يقال بإخراجه الأحكام الغير الشرعيّه كالوجوب الذي يذكر في سائر العلوم والصناعات أو الحاصل بمقتضى العاده.

وفيه : أنّ ذلك خارج عن المصطلح قطعاً ، كما يظهر من ملاحظه حدودها المذكوره في كتب الاصول.

وقد يجعل حينئذ قيد «الفرعيّه» أيضاً توضيحياً بناء على دعوى ظهور الأحكام في الشرعيّه الفرعيّه ، كما يتراءى ذلك من حدّه المعروف. ولا- يخلو عن تأويل ، إذ الوجوب المتعلّق بالعقائد الدينيه أو المسائل الاصوليه - كوجوب العمل بالكتاب والسّنّه - مندرج في الاصطلاح قطعاً ، وكذا غيره من الأحكام ، فلا وجه لانصرافها إلى خصوص الفرعيّه مع شيوع إطلاقها على غيرها أيضاً وشمول المصطلح للأمرين ، كما هو الظاهر من ملاحظه الاستعمالات.

وقد يقال : بأنّ الاصطلاح إنّما يثبت للحكم مقتيداً بالشرعي ؛ ولذا عزّفوا الحكم الشرعي في المبادئ الأحكاميه بالمعنى المذكور ، وقسموه إلى الأقسام المعروفه ، فلا يكون التقييد بالشرعيّه أيضاً لغوا.

هذا ، وقد ظهر بما قرّرناه رجوع الوجوه الثلاثه المتأخّره إلى وجه واحد ، وهو القدر الجامع بين الأحكام الشرعيّه ، ويبنى شموله للأحكام الوضعيه وعدمه على الخلاف المذكور.

والمراد ب «الشرعيّه» المنتسبه إلى الشرع وإن كان إدراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع أصلاً كما قد يتفق في بعض الفروض ، أو كان العلم بها بملاحظه بيانه كما هو الحال في معظم المسائل ، أو كان معلوماً بالوجهين.

وقد تفسّر بالمأخوذه من الشرع وإن حكم به العقل أيضا ، ويشكل بخروج القسم الأوّل عنه.

وقد تفسّر أيضا بما من شأنه أن يؤخذ من الشارع ، فلا مانع من استقلال العقل فى الحكم ببعضها وانفراده فى ذلك من دون انضمام بيان الشارع.

وفيه : أنه غير جامع أيضا ، لخروج بعض الأحكام الشرعيه عنه ، كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر فى المعجزه ، إذ ليس من شأن الأحكام المذكوره الأخذ من الشارع ، فإنّ إثبات وجوبها بقول الرسول إنّما يكون بعد ثبوت كونه رسولا- ، ولا معنى حينئذ لوجوب شىء من الامور المذكوره ، لحصولها بعد ثبوت رساله ، فلا يعقل وجوب إثبات رساله بعد حصوله ، وكذا وجوب إثبات الصانع والنظر فى المعجزه لحصولهما حينئذ أيضا من جهة توقّف إثبات رساله عليهما ، إلّا أن يمنع كونها أحكاما شرعيه ، أو يفصل بين الحكم بها قبل إثبات النبىّ وبعده ، وهو على إطلاقه أيضا مشكل ؛ على أنّ تسميته حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به مأخوذا من الشارع ؛ لحصوله قبل العلم بحكمه ؛ مضافا إلى أنّ كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك ، فغايه الأمر أن يتوقف العلم به عليه.

والمراد ب «الفرعيّه» ما يتعلّق بفروع الدين فى مقابله الاصولين ، أعنى : اصول الدين واصول الفقه.

وقد تفسّر بما يتعلّق بالعمل بلا واسطه.

ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه ، كمسائل الميراث وبعض مباحث (١) النجاسات ، لعدم تعلّقها بالعمل بلا واسطه. ودخول ما ليس من الفقه فيه ، كوجوب رجوع المقلّد إلى المجتهد وصحّحه عمل المجتهد برأيه ووجوب تسليم العقائد الدينيه والإذعان بها ، فإنّه ممّا يتوقّف عليه حصول الإسلام ، إذ مجرّد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا فى حصوله من دون حصول التسليم والانقياد ،

(١) فى المطبوع [١] : مسائل.

والأولان من مسائل اصول الفقه ، والأخير يتعلّق باصول الدين .

ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل بأعمال الجوارح فمع عدم إخراجها لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه ، كمباحث التّيات وسائر الأحكام الثابتة لأعمال القلب : كحرمه الحسد أو كراهته وحرمة بغض المؤمن أو كراهته واستحباب التفكير والتذكّر ووجوب الحبّ في الله والبغض في الله ، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى .

فالأظهر في المقام إحالة التسميه إلى العرف ، فإنّ مسائل اصول الدين واصول الفقه معروفه بحسب الاصطلاح ، فالمراد بالفرعيه سائر الأحكام الشرعيه ممّا لا يندرج في شيء من الأمرين حسبما ذكرنا .

قوله : (عن أدلتها ... الخ)

إمّا متعلّق بالعلم ، أو بالأحكام ، أو بعامل مقدّر من أفعال العموم أو الخصوص يقدر صفه للعلم أو الأحكام . ولو أخذنا الأحكام بمعنى النسب التامه أو ما يعمّ الأحكام التكليفيه والوضعيه لم يرتبط الأدله بها إلّا مع تعلّقها بمقدّر مخصوص يقدر صفه لها ، كأن يراد المستنبطه أو المعلومه عن أدلتها ، وإضافتها إلى الضمير جنسيه ، فالمراد بها جنس الأدله ، فلا يعتبر فيها الاستغراق ؛ ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام .

وقد يحمل ذلك على الاستغراق ويجعل مقابلته بالأحكام من مقابله الجمع بالجمع حتّى يصحّ إرادته في المقام ، وذلك بأن يراد كون شمول تعلّق العلم بالأحكام عن جميع الأدله ، لا كون العلم بكلّ واحد واحد منها عن كلّ واحد واحد من الأدله كما هو الظاهر من الحدّ ، أو يراد بالعموم في الجمعين العموم المجموعى .

ولا يذهب عليك بعد الوجهين ؛ مضافا إلى أنّ ذلك غير حاصل في الخارج ولا مأخوذ في صدق الفقه .

ولو حمل ذلك على إرادته العموم بحسب أنواع الأدله ففيه - مع خروجه عن

ظاهر الاستغراق - أنه غير معتبر في صدق الفقه أيضا ، كما لا يخفى .

والمراد ب «التفصيليه» ما يفيد ثبوت الحكم على جهه التفصيل وإن كان ما يستند إليه من الأدله من جنس واحد ، كما إذا فرض استنباط جميع الأحكام عن السنّه ، كما قد يفرض بالنسبه إلى بعض أصحاب الأئمه عليهم السلام .

ويقابلها الأدله الإجماليه ، وهى ما لا يفيد الحكم إلّا من جهه إجماليه جاريه فى الجميع ، فإنّ المقلّد إنّما يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهه كون حكمه حجّه عليه بحسب ظاهر التكليف ، لا- من جهه كون ذلك هو حكم المسأله فى نفسها ، وليس الدليل القائم عنده إلّا مفيدا لتلك الأحكام من تلك الجهه الواحده ، فهو إنّما يعلم الأحكام من تلك الجهه الإجماليه الجاريه فى الجميع ؛ وهذا بخلاف ما إذا أخذ الأحكام كلّها من الإمامعليه السلام فإنّ قوله عليه السلام مثبت للحكم فى نفسه ؛ وكذا الكلام فى الكتاب والإجماع ودليل العقل . وفيه تأمل .

وقد يفسّر التفصيليه بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال فى أدله المجتهد . وفيه أيضا كلام يأتى بالإشاره إليه إن شاء الله تعالى .

قوله : (فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات)

هذا إذا فسّر العلم بمطلق الإدراك ، وأمّا إذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصوّرها - كما هو ظاهر العبارة - خارج عن الجنس .

قوله : (وبالصفات ككرمه وشجاعته ... الخ)

الظاهر أنه أراد به تصوّر تلك الصفات والأفعال كما يومئ إليه عطفها على الذوات ، وإن أراد به انتساب تلك الصفات أو الأفعال إليه - كما قد يومئ إليه إضافتها إلى الضمير المشعر بملاحظه الانتساب - فخرجها بقيد الأحكام غير ظاهر ، إلّا بحملها على المعنى المصطلح ، وقد عرفت أنه يكون قيد الشرعيه حينئذ توضيحيًا ، فلا وجه للحكم بخروج العقلية بالتقييد بها إلّا مع البناء على الوجه المتقدم .

وقد يورد فى المقام : أنه كما يخرج المذكورات من جهه التقييد بالأحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعيه كالصلاه والزكاه والحجّ والوضوء

والغسل ونحوها ، مع أنّ بيانها من شأن الفقيه والمعرفة بها إنّما تحصل في الفقه ، فلا ينعكس الحدّ.

ويدفعه : أنّ الحكم بأنّ الصلاة كذا والصوم كذا - مثلا - أحكام شرعيّة وضعيّة مقوّرة من صاحب الشريعة ، إذ لا ينحصر الأحكام الوضعيّة في عدد ، فلا يخرج لها عن الحدّ. وكونها موضوعات لمسائل الفنّ إنّما يقضى بخروج تصوّراتها عن الفنّ وهو كذلك ، لوضوح خروج التصوّرات عن مسائل الفنّون.

ومع الغضّ عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه ؛ لوضوح كون تصوّر الموضوع وأجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنّون وكذا التصديق التابع لها. وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شأن الفقيه لا يقضى باندراجها في مسائل الفقه ، كما هو الحال في تصوّر جزئيات الموضوعات في سائر الفنّون ، فإنّ العلم بها غالبا إنّما يكون في تلك الفنّون المدوّنة وبيانها من شأن أربابها مع خروجها عن الفنّ.

هذا ، وقد يقال : إنّ قيد الاحتراز في الحدّ لا بدّ أن يكون محتاجا إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه ، وليس الحال كذلك في التقييد بالأحكام بالنسبة إلى إخراج الامور المذكوره ؛ لخروجها بالتقييد بالشرعيّة الفرعيّة ، فالأولى أن يجعل التقييد بالأحكام لإخراج الموضوعات الشرعيّة حسب ما ذكر ، وكذا صفاتها كصلاة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها ، لعدم خروجها بقيد الشرعيّة الفرعيّة ، فهي إنّما تخرج بالتقييد بالأحكام ؛ كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

وأنت خبير بما فيه ؛ لوضوح أنّ الاعتبار في القيود الاحترازيّة عدم إغناء الأول عن الأخير دون العكس ، فلا غضاضه فيما ذكره المصنّف رحمه الله أصلا.

نعم ، قد يقال : إنّ لا وجه لتخصيص المخرج بالأحكام بما ذكره.

وفيه : أنّه لا دلالة في كلامه على التخصيص ، غايه الأمر أنّه نصّ على المذكورات ، لوضوحها دون غيرها.

قوله : (كالعقلية المحضه)

كأنه قيدها بالمحضه إشاره إلى اندراج غير المحضه فى الشرعيه مما يحكم به كل من العقل والشرع استقلالاً ، أو يدركه العقل بضميمه الشرع كوجوب مقدمه الواجب ، وكأنه أخذ الشرعيه بأحد الوجهين المذكورين . وقد عرفت ما فيه .

وإن فسرت بما ذكرناه خرج بها العقلية التي لا ارتباط لها بالشريعه سواء اخذت عن محض العقل أو النقل أو العقل المعتضد بالنقل ؛ ويمكن تطبيق كلامه على ذلك .

قوله : (الاصوليه)

سواء كانت من اصول الدين وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدأ والمعاد وغيرها ، أو من اصول الفقه .

قوله : (وبقولنا : عن أدلتها علم الله (١) ... إلخ)

إذ ليس علمه تعالى بالأشياء حاصلًا بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادئ إلى المطالب ، وكذا علوم الملائكة والأنبياء عليهم السلام .

ونحوها علوم الأئمة عليهم السلام فإن علومهم ضروريه حاصله من أسباب باعته عليه قد ذكر عدّه منها فى الأخبار (٢) . وليس قول جبرئيل أو سائر الملائكة للنبي أو الإمام عليهما السلام بمنزله قول النبي أو الإمام عليهما السلام بالنسبه إلينا ، إذ إفاده كلامهم للعلم لنا إنما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظه عصمتهم عن الكذب والسهو [والنسيان] (٣) وليس كذلك الحال بالنسبه إليهم صلوات الله عليهم ، بل إنما يستفيد

(١) فى هامش المطبوع [١] ما يلى : وقد يقال بخروج علمه تعالى عن التصديق ، لما تقرّر من عدم كون علمه تعالى من قبيل التصوّر والتصديق ، فإنهما قسمان للعلم الذى يكون بحصول الصورة دون غيره ، وقد نصّ أرباب المعقول بأن علمه تعالى وعلوم المبادئ العاليه ليس من قبيل التصوّر والتصديق .

وفيه : أن المراد بالعلم فى العرف أعم من التصديق المصطلح ؛ لصدق العالم عليه تعالى قطعاً مع أن علمه تعالى ليس من قبيل التصديق بمعناه المعروف . (منه) .

(٢) راجع اصول الكافي ١ : ٢٥٥ - ٢٦٤ .

(٣) أثبتناه من المطبوع [١] .

النبي صلى الله عليه وآله من الوحي علما ضروريًا بالحكم ، وكذا الإمام عليه السلام من قول الملك والإلهام أو غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات ، وكذا ما يستفيدة الوصي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة.

وعلم الأئمة عليهم السلام بالكتاب والسنة وضروب الاستدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصله عن النظر ، إذ مع حصول الوجه الأوضح في العلم إنما ينسب العلم إليه ، فالدليل والمدلول عندهم بمرتبته واحده في المعلومية ، وإن كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الأدلة في الانتقال إلى مدلولاتها ، فلا يصدق حينئذ كون علومهم حاصله عن الأدلة.

وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكوره بذلك ، إذ يصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم السلام أنه علم بالأحكام الحاصلة عن الأدلة ، ولو كان حصولها عنها عند المجتهد ، إذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا عن الأدلة.

واجب عنه تاره بجعل الظرف من متعلقات العلم دون الأحكام ، وعدم صدقه على العلوم المذكوره حينئذ ظاهر.

وفيه : أن قيام الاحتمال كاف في الإيراد ، إذ ليس في الحد ما يقضى بإرجاع الظرف إلى العلم.

ويدفعه : أن المأخوذ من الدليل إنما هو التصديق ، فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم ، وارتباطه بالأحكام وإن صح أيضا إلا أنه يتوقف على إضمار مقدّر خاص ، وهو خلاف الظاهر.

نعم ، لو اخذ الأحكام بمعنى التصديقات ارتبط الظرف بها ولا إيراد أيضا ، إذ ليست التصديقات الحاصلة للمذكورين عن الأدلة ، مضافا إلى أنه لا بد حينئذ من أخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت ، فلا يندرج علمه تعالى في الجنس. وقد يقال بمثله أيضا في علوم بعض المذكورين.

وتاره باعتبار الحِيثِه فى المقام ، فىكون المراد العلم بالأحكام المستنبطه عن الأدله من حيث إنّها مستنبطه عنها ، فىخرج العلوم المذكوره ، فىإنّه وإن صدق عليها أنّها علم بالأحكام المستنبطه عن الأدله إلّا أنّها ليست علما بها من تلك الحِيثِه ؛ كذا ذكره بعض الأفاضل.

وفيه : أنّ الحِيثِه المذكوره إن ارتبطت بالعلم تمّ ما ذكر من الجواب. وأما إن ارتبطت بالأحكام فلا ، إذ يصدق على علمه تعالى أنّه علم بالأحكام المستنبطه عند المجتهدين عن الأدله من حيث إنّ تلك الأحكام مستنبطه عند المجتهد كذلك ؛ وكذا علوم الملائكه والأنبياء والأئمه عليهم السلام إذا علموا بعلم المجتهد بها عن الأدله ؛ لصدق الحدّ المذكور على علومهم حينئذ مع تلك الحِيثِه ، ومن البين أنّ الحِيثِه المذكوره إنّما ترتبط بما اخذت قيدا فيه ، والمفروض اعتبارها فى ارتباط الأحكام بالأدله فىتعيّن الوجه الأخير.

ولو فرض جواز ارتباطه بالعلم أيضا فلا أقلّ من قيام الاحتمال القاضى فى الحدّ بالإجمال.

ثمّ إنّ ذكر الفاضل المذكور أنّه يمكن إخراج الضروريات عن الحدّ بالقيّد المذكور ، إذ ليس العلم الحاصل معها علما محصّيا لا من الدليل وإن كانت تلك الضروره علّه لتلك العلوم فى نفس الأمر.

قلت : ويرد عليه : أنّ ضروريات الدين ونحوها ليست من الامور المعلومه على سبيل الضروره ليمكن إخراجها بالقيّد المذكور ، إذ غاية ما تقضى به الضروره ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعه ؛ نظرا إلى التواتر أو من جهة التسامع والتظافر ، لا ثبوت الحكم بحسب الواقع ، إذ ثبوتها الواقعى موقوف على صدق النبىّ صلى الله عليه وآله المتوقّف على البيان وإقامه البرهان ؛ فالظاهر أنّ ما ذكره مبنى على اشتباه ضروريات الدين بسائر الضروريات ، وبينهما من البين البين ما لا يخفى ، إذ ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحّته على سبيل الضروره كما هو الحال فى سائر الضروريات ، بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل

الضروره ، فيتوقف ثبوتها الواقعي على صحه الدين بحسب الواقع ؛ ولذا زاد في التهذيب وغيره لإخراج ضروريات الدين قيذا آخر ، وهو أن لا يعلم ثبوتها من الدين ضروره.

ثم أقول : الظاهر أنّ الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريات عند الآمه ، سواء كان ثبوتها عنه ضرورياً عند ذلك العالم أو لا ، إذ من البين أنّ الراوى الذى سمع الحكم مشافهه من النبى صلى الله عليه وآله يكون ثبوته عن صاحب الشريعة ضرورياً عنده مع أنّ علمه من الفقه قطعاً ، وكذا الحال فى ضروريات المذهب دون الدين ، سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصه أو بلغ فى الوضوح عند الناظر إلى حدّ الضروره ، فإنّ الظاهر إدراج الجميع فى الفقه ، فإخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغى ؛ وإئنا حكمنا بخروج ضروريات الدين ، لتصريح جماعه منهم بذلك مع مساعده ظاهر الإطلاقات المؤيد ببعض الاعتبارات ، كما سنشير إليه.

وما ذهب إليه بعض الأفاضل تبعاً لما حكاه عن الأخباريين : من إدراجها أيضاً فى الفقه محتجاً بأنّ البداهه والضروره لو أخرجتا بعض الأحكام عن الفقه للزم أن يكون ضروريات المذهب كذلك أيضاً وهم لا يقولون به - مع أنّ كثيراً من ضروريات الدين والمذهب إنّما صار ضرورياً فى أواسط الإسلام بعد إقامه الدلائل وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدثين من أهل مذهب الإسلام حتّى انتهى الأمر فى هذه الأعصار وما قبلها فصارت ضروريه - فاسد ، إذ بعد نصّ جماعه من أعظم أهل الاصطلاح على خروجها عن المصطلح لا يتّجه المناقشه فيه ، سيما بعد مساعده ما هو الشائع من إطلاقاتهم عليه.

ودعوى كون ذلك من المعانى الشرعيه المأخوذه عن صاحب الشريعة ممنوعه ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والقول بلزوم إخراج سائر الضروريات لا وجه له ، إذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضروره عند العالم به قاضياً بذلك ، كيف! ولو كان كذلك لزم أن لا يكون من

تعلّم المسأله عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام على سبيل المشافهه عالما بالفقه ، وهو واضح الفساد كما أشرنا إليه ، بل لَمّا كان المقصود فى الفقه بيان الأحكام التى قرّرها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الأحكام عنه معلوما عند الخواصّ والعوام من دون حاجه فى إثباته إلى البيان وإقامه البرهان بل كان العالم والعامى فى معرفته سيّان أخرجوه عن مسمّى الفقه ، إذ لا حاجه فى إثباته إلى الاستدلال ؛ بخلاف سائر الضروريات ، لحصول الحاجه فى إثباتها إلى الدليل ولو بالنسبه إلى البعض ، فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظريّه فى الجملة ، بخلاف هذه.

ولمّا كان المنظور فى علم الفقه إثبات الأحكام المقرّره عن صاحب الشريعة من حيث تقرّرها عنه وإن كان ثبوتها الواقعى واعتقاد صحّتها موقوفا على صحّحه الشريعة ، ولذا عدّ الكلام من مبادئ التصديقيه - كما سيّجىء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى - كان إخراج الضروريات المذكوره مناسبا ، إذ ليست مسائل الفنون المدوّنه إلّا عباره عن المطالب النظرية المثبتة فيها دون الأحكام الضرورية ؛ فكما أنّ الضروريات خارجه عن مسائل سائر الفنون المدوّنه فكذا هذا العلم.

وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور عن الأخباريين فى الردّ على المجتهدين من أنّ ما ذكره إنّما يتمّ على طريقه الحكماء والمتكلّمين ، حيث إنّ تدوين المسائل البديهية فى باب التعليم والتعلّم غير مستحسن ، والفقهاء ظنّوا أنّ ذلك الباعث جار هنا ، وليس كذلك ؛ لأنّه ليس شىء من الأحكام الشرعية بديهيا بمعنى أنّه لا يحتاج إلى الدليل ، والسبب فى ذلك أنّها كلّها محتاجه إلى السماع من صاحب الشريعة ، ووضوح الدليل لا يستلزم بدهاه المدعى ؛ وذلك لما عرفت من أنّ المقصد فى الفقه إنّما هو إثبات الأحكام عن صاحب الشريعة ، ولمّا كان ورود بعض الأحكام عنه ضروريا عند الامّه كان بمنزله سائر الضروريات المخرجه عن سائر العلوم ، إذ لا حاجه فى إثباتها عن صاحب الشريعة إلى إقامه حججه. فما توهموه من الفرق بين المقامين غير متّجه ، وبلوغ بعضها إلى حدّ الضروره المذكوره فى أواسط الإسلام لا يمنع منه ، إذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه

المصطلح ؛ لدوران الأمر في اندراجة وخروجه مدار ذلك كغيره من أسامي العلوم.

ثم إن ما ذكرناه لا يستلزم أن يكون الفقه مجرد العلم بصدور الأحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم أن لا يكون الكلام من مبادئ التصديقيته مع ما فيه من المخالفه لحدوده المعروفه ، بل المقصود أنّ المنظور بيانه في العلم المذكور إنّما هو ذلك وإن كان العلم بنفس المسأله - الذي هو عبارته عن الفقه - متوقفا على صحه الشريعة ، وذلك القدر كاف في صحه ما قرّناه. فتأمل.

والحاصل : أنّ العلم بضروريات الدين وإن كان حاصلًا عن الدليل ، لكن ليس حاصلًا عن الأدله الفقهيّه ، بل عن الأدله الكلاميه الداله على صحه الشريعة المقدسه وصدق النبي صلى الله عليه وآله فيما أتى به ، وذلك ممّا لا يقّرر في الفقه ولا ربط له بوضعه.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في إخراج الضروريات المذكوره عن حدّ الفقه ، وهو أن يجعل قولهم : «عن أدلتها» إشاره إلى الأدله المعروفه في الفقه من الكتاب والسنة والإجماع وغيرها ممّا يستدلّ بها في المطالب الفقهيّه على وقوع الحكم من صاحب الشريعة ، فيكون الإضافه عهديّه ، ومن البين أنّ ضروريات الدين غير مأخوذه عن تلك الأدله وإن قامت عليها أيضا وكانت في الأصل مأخوذه عنها ، وقد أشرنا إلى الوجه فيه.

وقد يشكل بأنّ ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب ، فإنّ المعلوم بالضروره هناك ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام وثبوته الواقعي متوقّف على صدق الإمام عليه السلام فيما حكم به وهو أيضا من المسائل الكلاميه ، فلا يكون العلم بالمسأله هناك حاصلًا من الأدله الفقهيّه المعهوده ، فيلزم خروج ضروريات المذهب أيضا.

والقول بأنّ ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام على سبيل الضروره لا يزيد على أخذ الحكم من الإمام عليه السلام على سبيل المشافهه مع حصول القطع بما هو مراده ، ولا ريب أنّ القول الصادر منه دليل فقهي وإن كانت حجتيه موقوفه على علم الكلام.

فكذا الحال في المقام.

مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين ، فإنَّ الحجَّه هناك هو قول النبيّ صلى الله عليه وآله فيكون قيام الضروره هناك على ثبوته عنه بمنزله سماع ذلك منه ، ولا ريب أنّ قوله عند السماع منه حجَّه فقهيّه.

ويمكن أن يقال : إنّ المعلوم بالضروره في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرّر في الشريعة لا- قوله صلى الله عليه وآله ليندرج في الأدلّه ، فنفس الحكم المقرّر منه ضروريّ لا- يحتاج إلى الدليل ، بخلاف ضروريات المذهب ، فإنّه ليس حكم الشارع به ضروريّاً ، وإنّما الضروريّ هو حكم الإمام عليه السلام به ، وليس هو بنفسه حكماً شرعيّاً ، إذ ليسوا عليهم السلام بشارعين للأحكام ، فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دلّ على عصمتهم عن الخطأ ، فيندرج بملاحظه ذلك في الأدلّه الفقهيّه. هذا غايه ما يتخيل في الفرق ولا يخلو عن إشكال. فتأمّل.

قوله : (وخرج بالتفصيله علم المقلد ... الخ)

يمكن الإيراد عليه من وجوه :

أحدها : أنّ التقليد مغاير للعلم ، ولذا يجعل قسيماً له ، حيث قسّموا الاعتقاد إلى العلم والظنّ والتقليد والجهل المركّب ، فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس.

ويمكن دفعه بأنّ التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام ، فإنّ المراد به هناك هو الأخذ بقول الغير عن غير حجَّه ، وأخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك ، لكون أخذه به عن دليل صغراه محسوسه أو ما بمنزلتها ، وكبراه قطعيّه ظاهره يحصل العلم بها بأدنى التفات ، وقد نصّوا بذلك في محلّه.

ثانيها : أنّ علم المقلد غير حاصل عن الأدلّه ، وإنّما يحصل عن دليل واحد إجماليّ مطّرد في جميع المسائل.

والجواب عنه ما عرفت من أنّ المراد بالأدلّه في المقام جنسها ، ولذا لو فرض كون الفقيه عالماً بجميع الأحكام عن السنّه لم يكن مانعاً عن صدق الفقه ، فالجمعيّه غير منظوره في المقام كما مرّ.

ولو سلّم ملاحظه الجمعيّه فيه فقد يكتفى في صدقها بملاحظه تعدّد الآحاد ،

فإنّ قول كلّ مجتهد دليل بالنسبه إليه ، وكذا كلّ واحد من فتاويه دليل بالنسبه إلى الحكم الذي أفتى به. ومع الغض عن ذلك فالأدله الإجماليه في شأنه أيضا متعدده ، فإنّه قد يكون الحجّه عليه قول المجتهد الحيّ الأفضل ثمّ المفضول ثمّ قول معظم الأموات - فيما إذا لم يتمكّن من قول الحيّ وتمكّن من تحصيل الشهره - ثمّ قول الأفضل من الأموات ثمّ قول أيّ منهم ، وقد يرجع إلى الأخذ بالاحتياط إذا تمكّن من تحصيله ؛ إلى غير ذلك من الوجوه المذكوره في محلّه ، فهناك أدله إجماليه في شأنه وإن كانت مترتبه في الحجّيه ، لكن يمكن اجتماعها في الحجّيه بالنسبه إلى المسائل المتعدده.

ثالثها : أنّه بعد الحكم بكون المقلّد أيضا آخذا عن الأدله فله أيضا تفصيل فيها ، فإنّ قول المجتهد بالنسبه إليه كقول النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بالنسبه إلى المجتهد ، فلكلامه أيضا عامّ وخاصّ ومطلق ومقيّد ونصّ وظاهر ، بل وناسخ ومنسوخ نظرا إلى ما يطروء من العدول في بعض الأحكام ؛ وكذا قد يأخذ الحكم عنه مشافهه ، وقد يأخذه بالواسطه مع اتّحادها أو تعددها مع اختلاف مراتب العداله وكيفيّة ثبوتها عنده ، إلى غير ذلك ؛ مضافا إلى ما عرفت من أدلته المترتبه. ومع الغض عن ذلك كلّ فقد يضمّ الدليل الإجمالي إلى الأدله التفصيليه كما في المتجزئ على القول به ، فيصدق إذن على علمه أنّه مأخوذ عن الأدله التفصيليه مع عدم صدق الفقه على ما أخذه على سبيل التقليد.

ويدفعه ما مرّ : من أنّ شيئا من أدله المقامد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل ، وإنّما يفيد على جهه الإجمال حسب ما مرّ ، وليس مجرد تعدّد الأدله قاضيا بكونها تفصيليه ، كما أنّ اتّحاد نوع الدليل للمجتهد في صورته الاكتفاء به لا يجعله إجماليا ؛ على أنّ الحجّه عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد إجماليّ ، والتفصيل المذكور إنّما يقع في معرفه حكمه وطريق إثباته والعلم به. ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزئ بالنسبه إلى ما يأخذه على وجه التقليد.

هذا ، وأنت خير بأنّ الظاهر من الأدله في المقام هو الأدله المعهوده للفقه بناء

على ظهور الإضافه هنا فى العهد (١) حسب ما مرّت الإشاره إليه ، وحينئذ فلا حاجه إلى ضمّ التفصيليّة. ويعضده أنّه لا يقال عرفا لمن أخذ المسأله عن التقليد : إنّه عرفها بالدليل ، بل يجعل المعرفه على جهه التقليد مقابلا للأخذ عن الدليل كما لا يخفى ، فحينئذ يتّجه كون التقييد بالتفصيليه توضيحيا.

قال بعض أفاضل العصر : إنّه يمكن أن يكون قيد «التفصيليه» لإخراج الأدلّه الإجماليه ؛ لأنّ ثبوت الأحكام فى الجمله من ضروريّات الدين ، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالا من الضروره وغيرها - مثل عمومات الآيات والأخبار الدالّه على ثبوت التكاليف إجمالا - أدلّه ، لكن إجمالا لا تفصيلا ، وهذا لا يسمّى فقها ، بل الفقه هو معرفه تلك الأحكام الإجماليه عن الأدلّه التفصيليّة.

وفيه : أنّ الظاهر من العلم بالأحكام هو المعرفه بآحادها على سبيل التفصيل ، إذ لا يعدّ ما ذكره علما بالأحكام ؛ وأيضا العلم بالأحكام على وجه الإجمال حاصل من الضروره كما نصّ عليه ، وليس العلم الحاصل منها [علما] (٢) حاصلًا من الدليل.

ومن العجيب! أنّه نصّ سابقا بخروج الضروريّات عن الفقه بقولهم : «عن أدلّتها» معلّلا - بأنّه لا - يسمّى العلم الحاصل منها علما محصّيا من الدليل ، ومع ذلك ذكر فى المقام ما حكيناه ؛ وأعجب من ذلك! تعجّبه من فحول العلماء أنّهم كيف غفلوا عن ذلك ، ولم يسبقه إلى ما ذكره أحد فيما يعلم.

قوله : (يعلم بالضروره أنّ ذلك الحكم المعين ... الخ)

قد يقال فى المقام : إنّ الدليل المذكور ليس دليلا لعلم المقلّد بالحكم ، وإنّما هو دليل على جواز عمله به ووجوب الأخذ به وكونه حجّه عليه ، كما أنّ للمجتهد نظيره أيضا ، فليس للمقلّد إذا علم بالأحكام الشرعيه ، وليس هناك دليل إجمالى يفيد العلم بها حتّى يقال بخروجه بالقيد المذكور.

(١) ولا ينافيه ما مرّ من كون الإضافه جنسيّه ، فإنّ المقصود منه إرادته جنس المعهود ، فتأمّل. (منه رحمه الله).

(٢) من المطبوع [١].

وأنت خير بأن العمل يتوقف على العلم ، فلو لا علمه بالحكم لم يصحّ منه الأعمال المتوقّفه على القربه وقصد الامتثال ، كيف! وهو عالم بما هو تكليفه فى الشريعة ، فإنّ ما أفتى به المفتى هو حكم الله تعالى فى حقّه ، ولذا يصحّ له الحكم بالمسأله إذا أخذها عن المجتهد فى وجه قوى ، إذ فتواه دليل شرعى بالنسبه إليه ، فهو حاكم بالمسأله عن دليله ؛ وليت شعرى! كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعیه المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما أفتى به المفتى هو حكم الله فى حقّه؟ وأقصى ما يرد من العلم بالأحكام القطع بأحكامه تعالى ، وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غايه الأمر أن لا يكون قاطعا بحكمه الواقعى الأوّلى ، وهو غير حاصل للمجتهد أيضا فى الغالب ، كما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله : (إن كان المراد بالأحكام البعض)

كأنه يريد به حمل اللام على الجنس الصادق على البعض ، إذ إرادته العهد ذهنى ممّا لا وجه له فى المقام.

قوله : (لم يطرّد)

لما كانت مساواه الحدّ للمحدود معتبره فى صحّحه التحديد وكان مرجع التساوى إلى موجبتين كليتين اعتبر فى صحّحه الحدّ من صدق قضيتين موجبتين كليتين : إحداهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحدّ وحمله عليه كليًا ، والاخرى عكسه ، أعنى صدق الحدّ على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كذلك وإن لم يكن عكسا بالمصطلح. فعبروا عن الأوّل بالأطراد ، وعن الثانى بالانعكاس.

فالمقصود بالأطراد هو أطراد صدق المحدود على مصاديق الحدّ ، فلا يكون شىء من مصاديق الحدّ إلّا ويصدق عليه المحدود ، وعكسه وهو أطراد صدق الحدّ على المحدود يسمّونه بالعكس. وإنّما اعتبروا الأوّل أصلا والثانى عكسا دون العكس ، إذ الملحوظ فى صحّحه التحديد حال الحدّ فى مساواته للمحدود ،

فالأنسب أن يجعل موضوعا في الكليّة الاولى فيؤخذ في الأخيره عكسها.

هذا ، والجامعيّه أن لا يخرج عن الحدّ شيء من أفراد المحدود ، والمانعيّه أن لا يصدق الحدّ على غير أفراد المحدود. فالثاني من لوازم الأطراد كما أنّ الأوّل من لوازم الانعكاس ؛ ولذا يقع التعبير في كلماتهم تارة بالطرد والعكس ، واخرى بالجمع والمنع.

وقد يقال : إنّ الأطراد هو التلازم في الثبوت ، أي كلّ ما يصدق عليه الحدّ يصدق عليه المحدود ، والانعكاس التلازم في الانتفاء ، أي كلّ ما لم يصدق عليه الحدّ لم يصدق عليه المحدود ، كذا فسّرهما بعض الأفاضل ، ويمكن إرجاعه إلى ما قلنا. وقد يؤخذ الأطراد من الطرد بمعنى المنع ، أي كون الحدّ ذا منع عن اندراج غير المحدود فيه ، ولا يلائمه إذا ذكر الانعكاس إلّا بوجه بعيد.

قوله : (إذ لا يتصوّر على هذا التقدير ... الخ)

قد يقال : إنّ القائل بعدم التجزّي إنّما يقول بعدم حجّيه الظنّ الحاصل للمتجزّي لا عدم إمكان حصوله ، إذ حصول الظنّ ببعض الأحكام دون البعض ممّا لا مجال لإنكاره.

ويمكن دفعه : بأنّ الأدلّه التفصيليّة بناء على ما ذكر إنّما تكون أدلّه بالنسبه إلى المجتهد المطلق دون غيره ، فيخرج ما يستنبطه المتجزّي عن كلمه المجاوزه ، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله : «كذلك» أي عن الأدلّه ، وعلى ما سنذكره من حمل «العلم» على اليقين و «الأحكام» على الظاهريّه ، فخروجه ظاهر ، إذ لا يقين له حينئذ بالأحكام الظاهريّه.

وقد يورد عليه أيضا : أنّ القائل ببطلان التجزّي إنّما يقول به بالنسبه إلى المسائل الاجتهاديّه دون الأحكام القطعيّه ، إذ لا كلام في حجّيه القطع الحاصل من الأدلّه القاطعه بحجّيته ولو لغير المجتهد المطلق ، كيف! والعلم بضروريّات المذهب حاصل للكُلّ مع اندراجها في الفقه كما عرفت ، فغايه الأمر توقّف الحكم ببعض على الحكم بالكلّ في المسائل الاجتهاديّه ، والفقه يعمّها وغيرها ، كما هو مقتضى

الحدّ المذكور على ما اختاره المصنّف رحمه الله في تفسير العلم.

وأيضاً القائل بعدم التجزّي في المسائل الاجتهاديّة إنّما يقول به في هذه الأعصار ونحوها لتوقّف معرفه الأحكام حينئذ على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة ، وأما بالنسبة إلى عصر الإمام عليه السلام فلا كلام في إمكان العلم ببعض الأحكام دون الباقي ، فإنّ من أخذ ببعض الأحكام عنه بالمشافهه مثلاً يجوز له العمل به قطعاً ، إذ لا يقصر الإمام عليه السلام عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الأحكام ، فكيف يقال بعدم انفكاك العلم ببعض عن الكلّ؟

والحاصل : أنّه يقول بعدم جواز التجزّي في الاجتهاد ، لا بعدم إمكان معرفه ببعض المسائل دون بعض مطلقاً.

ومع الغضّ عن ذلك فلا يذهب عليك أنّ ما ذكره من عدم انفكاك العلم ببعض عن العلم بالكلّ لو صحّ فلا يقضى بتصحيح الحدّ وإن ارتفع به النقص المذكور على التقدير المفروض ، إذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسأله واحده أو ثلاث مسائل ، بل هو كسائر أسماء العلوم اسم للمسائل المتكثّره التي يجمعها وحده أو العلم بتلك المسائل ، إذ الظاهر أنّ أسماء العلوم ليست من قبيل أسماء الأجناس الصادقه على القليل والكثير كالماء الصادق على القطره والبحر على حدّ سواء ، بل الكثره ملحوظه في مفهومها معتبره في وضعها ، كما هو ظاهر من ملاحظه إطلاقاتها ، فعدم الانفكاك بين الأمرين ليس مصلحاً للحدّ ولا مصحّحاً لحمله على المحدود ، كما لا يخفى.

قوله : (فالعلم المذكور داخل في الفقه)

إن عني به صدقه عليه مواطاه وضعفه ظاهر ، لما عرفت من عدم صدق أسامي العلوم على مسأله واحده أو ثلاث من مسائلها ، ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين سائر أسماء العلوم. وإن أراد به صدق كونه من الفقه ومن جمله مسائله - كما يومی إليه التعبير بدخوله في الفقه - فمسلم ، ولا يفيد شيئاً في تصحيح الحدّ ، إذ أقصى ما يفيد كونه المتجزّي عالماً ببعض الفقه وكون ذلك حجّه

عليه ، ولا يقضى ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح.

فظهر بذلك أنه لا دخل لجواز التجزّي في صدق اسم الفقه ، بل إنّما يفيد كون المتجزّي عالما ببعض مسأله ، فيكون إذا كمن عرف مسأله أو ثلاثا من النحو فيصدق عليه أنه عارف ببعض النحو ، ولا يلزم منه صدق «النحوى» عليه ولا صدق «النحو» على علمه بخلاف ما لو قلنا بعدم التجزّي إذ لا يكون حينئذ عالما بشيء من الفقه ، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين غيره من أسامى العلوم.

قوله : (إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له)

قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الأدله حينئذ بالعلم بالمعنى المذكور ، إذ ليست الملكة والتهيؤ حاصله عن الأدله التفصيليه ، وإنّما تحصل عن الممارسه ، ولو جعلت متعلقه بالأحكام أشكال الحال في اخراج علوم المذكورين من جهة التقييد بها ، إلّا أن يقال بخروجها عن الجنس أو يجعل الأحكام بمعنى التصديقات على ما مرّت الإشارة إليه ، أو يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكوره ، أعنى ملكة العلم بالأحكام عن الأدله ، فيكون قوله : «عن أدلتها» متعلقا بالعلم الذى تعلقت به الملكة المذكوره ، ولا يخلو شيء من الوجهين المذكورين عن بعد ، كما لا يخفى.

هذا ، وقد اورد عليه : بأنّ التهيؤ لاستعلام جميع الأحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذّر أو متعسّر أيضا ، لحصول التوقّف والتخير من فحول الفقهاء فى كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد. وحصول قوه قويه بحيث لا يتوقّف فى شيء من الأحكام بعد بذل الوسع ممّا لا يتحقّق فى العادات ، فالإيراد على حاله ؛ كذا أوردته شيخنا البهائى رحمه الله.

وقد يجاب عنه : بأنّ التوقّف فى المسأله إنّما يكون لانتفاء الدليل رأسا أو لضعف الأدله الناهضه أو لتصادم بعضها لبعض لا من جهة ضعف فى القوه ، بل قد يكون زياده القوه باعثه على زياده الإشكال فى المسأله من جهة سعه الباع باعثه على استخراج سائر وجوه الاستنباط وتقويه سائر الاحتمالات الضعيفه

فى ظاهر الحال ، أو تضعيف بعض الأدله القويه فى بادئ الرأى بإبداء وجوه الإشكال ، فالتوقف المذكور إنما هو من جهة انتفاء الأدله لا لضعف فى القوه.

ويشكل بأنه إمّا أن يراد بالقوه المطلقه القوه التى يمكن أن يستنبط بها جميع الأحكام من الأدله الموجوده المتداوله ، أو التى يمكن أن يستفاد بها الأحكام على فرض وجود الأدله وورودها فى الشريعه.

والثانى ممّا لا وجه له ؛ لظهور أنه لو كان هناك أخبار ظاهره فى كلّ حكم من الأحكام الشرعيه لأدركه أكثر الأفهام حتّى كثير من العوام ، سيمّا مع اشتهاها وغايه وضوح أسانيدها ، مع وضوح انتفاء صدق «الفقه» و «الفقيه» على تلك القوه ومن حصلت فيه.

وأمّا الأول ففيه مع مخالفته للجواب المذكور أنّ من الظاهر امتناعه فى العاده ، إذ مع ما فيه من المخالفه لمجارى العادات قد لا تكون تلك الأدله فى نفسها وافيّه ، أو يكون بعض الأحكام غير وارد فى الأخبار المأثوره ، ولم يقم عليه شىء من سائر الأدله.

ولو اريد بالقوه المطلقه القوه التى يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الأحكام من الأدله الموجوده واستنباط ما لم تنهض به تلك الأدله ممّا يضاهى تلك فى وجوه الإشكال وصعوبه الاستدلال ، ففيه - مع ما فيه من التعسف البيّن - أنّ ذلك أيضا ممّا يمتنع بحسب العاده ؛ لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الأفكار ؛ ولذا ترى الفقيه الواحد يستنبط فى أواخر عمره من الأدله ما لم يصل إليه فى الأول ، فالقوه المقتدره على استنباط الكلّ بعد الاجتهاد خارج عن مجارى العادات. ثمّ العلم ببلوغها إلى ذلك الحدّ ليعدّ صاحبها فقيها أظهر امتناعا ، كما لا يخفى.

قلت : إن اريد بالأحكام فى المقام : الأحكام الواقعيه فلا شكّ فى امتناع القوه المفروضه ، إذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الأحكام الواقعيه ولو ظلّنا من الأدله الموجوده ، إذ كثير من الأدله ممّا لا ربط لها بالواقع ، والكاشف عن الواقع

منها لا- يرتبط حجّيه كثير منها بإفاده الظنّ بالواقع - كما سيّجىء فى محلّه إن شاء الله تعالى - بل وكذا يمتنع عادة حصول قوّه مقتدره على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الأحكام عن الأدلّه الموجوده.

وإن اريد بالأحكام : الظاهريّه التكليفيّه فلا- وجه لاستبعاد حصول تلك القوّه ، بل لا- شكّ فى حصولها لكلّ من بلغ درجه الاجتهاد المطلق ، فإنّه إن رجّح شيئاً من الأدلّه فذاك ، وإلّا فإمّا أن يبنى على العمل بالاحتياط أو أصاله البراءه أو على التخيير فى العمل ، وكلّ منها من الأحكام الشرعيّه الظاهريّه ، والتوقّف الواقع من العلماء إنّما يكون فى مقام الاجتهاد أعنى المقام الأوّل ، وأمّا المقام الثانى أعنى مقام الفقاهه فلا مجال للتوقّف فيه. وكأنّ هذا هو مقصود المجيب ، فالإيراد المذكور بينّ الاندفاع ، وسيجيئك ما يؤيد إرادته المعنى المذكور.

نعم ، يرد هناك شىء آخر ، وهو أنّ حمل «العلم» على الملكه والقوّه القريبه وإن صحّح تعلّقه بجميع الأحكام ، إلّا أنّه لا يصحّ تفسيراً للفقّه ، إذ ليس الفقّه ولا غيره من أسماء العلوم المدوّنه أسماء لنفس الملكات الحاصله والحالات الراسخه ، بل لا يتبادر منها فى الاستعمالات إلّا نفس المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين.

الأ- ترى أنّه يصدق على كلّ مسأله من مسائل العلوم أنّه من ذلك العلم وبعض منه ، ولا يمكن أن يجعل ذلك من الملكه ولا بعضاً منها بالضروره ، وكذا يتّصف الملكه بالضعف والشّدّه والوهن والقوّه ولا يتّصف بها شىء من أسماء العلوم ، وأيضا الملكه حاله بسيطه راسخه فى النفس ولا يصدق ذلك على شىء من العلوم.

فالظاهر أنّ إطلاقتها على الملكات من جهه تنزيل القوّه القريبه منزله الفعل ، فيطلق عليها لفظ العلم ، وليس شىء من أسماء العلوم موضوعاً بإزاء الملكه كما عرفت ، سواء قلنا بكون إطلاق لفظ العلم على الملكه حقيقه أو مجازاً.

ويدلّ أيضا على فساد حمل «العلم» هاهنا على الملكه أنّه لو اريد به ما ذكر

لزم صحّحه إطلاق «الفقيه» على صاحب الملكة المفروضة وإن لم يعلم شيئا من الأحكام الشرعيّة فعلا ، وهو فاسد قطعاً. وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الأحكام أو قدر يعدّ معه فقيها عرفاً لا- مانع منه أصلاً ، بل الظاهر حصولها في العادات كثيراً.

فالأظهر في الجواب أن يقال : إنّ المراد بالأحكام هنا وبالمسائل أو القواعد ونحوها المذكوره في حدود سائر الفنون هي جملة معتدّ بها من الأحكام والمسائل والقواعد كافيه في ترتّب الثمره المطلوبه من وضع الفنّ المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها أنّه عالم بمسائل ذلك الفنّ ، وهذا المعنى قدر جامع بين العلم بجميع المسائل على فرض إمكانه وما دونه إلى أقلّ ما يصدق معه اسم كونه عارفاً بالمسائل.

والظاهر أنّ العلم بالأحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفكّ عن الملكة المذكوره إلّا أنّ الفقه وغيره من أسامي العلوم اسم لتلك المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكوره ، فعدم إطلاق الفقيه والنحويّ والصرفيّ ونحوها على غير أرباب الملكات في تلك العلوم لا- يدلّ على أنّ تلك العلوم موضوعه بإزاء الملكات حسب ما مرّ. وكان المرجع في ما ذكرنا إلى حمل «الأحكام» على الاستغراق العرفي ، فليس فيه مخالفه لظاهر العبارة ، سيّما بملاحظه ما هو معلوم من عدم إمكان الإحاطه التامّه بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشدّ عنها شادّ ، إذ فيه دلالة ظاهره على عدم إرادته الاستغراق الحقيقي لو سلّمنا كون الاستغراق أظهر فيه ، فتأمّل.

وقد يقال بحمل «الأحكام» على الاستغراق الحقيقي ، ويجعل الفقه اسماً لمجموع المسائل أو العلم بها ، لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفه دون الفروع المتجدّده المتفرّعه على تلك المسائل ممّا لا يقف على حدّ وإن اندرجت تلك أيضاً في الفقه ؛ لكونها في الحقيقة تفصيلاً لذلك الإجمال المعلوم ، ويجرى ذلك في أسماء سائر العلوم ؛ وكأنّ هذا هو المراد ممّا احتملوه من كون أسامي العلوم

موضوعه لمجموع المسائل أو العلم بها ، في مقابله احتمال وضعها للقدر المعتدّ به أو العلم به.

وربّما يقال بكون تلك الأسمى موضوعه لمجموع المسائل المعروفة والمتجدّده ، فلا يكون مسمّى تلك الألفاظ متحصّلا لأحد من أرباب تلك العلوم ولا مدوّنا في شيء من الكتب ، وإئّما المعلوم والمدوّن بعض منها ، ويصحّ انتساب أربابها إليها بناء على تنزيل ملكه العلم بها منزله الفعليّ ؛ لشيوع إرادته الملكة من لفظ الفقيه والنحوّ والصرفى ونحوها ، كما يراد ذلك من سائر الألفاظ الموضوعه لأرباب الحرف والصنائع المعروفه كالنجّار والصائغ والقارئ والكاتب ونحوها ، فإنّ الظاهر ملاحظه الملكة في أوضاع تلك الألفاظ.

وأنت خبير ببعد ذلك عن إطلاق تلك الأسمى ، ولذا يصحّ أن يقال : فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة إذا كان عارفا بمسائله المعروفة ، نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوّ والصرفى ونحوها لا يخلو عن وجه ، فتأمّل.

قوله : (وهو أن يكون عنده ما يكفي في استعلامه من المأخذ)

لا- يخفى أنّ وجود المأخذ عنده وتمكّنه من الرجوع إليه ممّا لا- ربط له بالملكة والتهيوّ المفروض ، لظهور صدق كونه عالما بذلك الفنّ ولو فرض منعه عن مراجعته الأدلّه أو عدم وجود المأخذ عنده ، فالظاهر أنّ المراد بالتهيوّ القريب هو الملكة والقوّه القريبه الباعثه على سهوله إدراك المسأله واستنباط حكمها من الأدلّه وإن فرض عدم حضور المأخذ عنده ؛ والظاهر أنّ ذلك هو مقصود المصنّف وإن كان هناك اختلال في تعبيره ، وقد يجعل قوله : «من المأخذ» متعلّقا ب «استعلامه» فيوافق ما ذكرناه. ولا يساعده عطف «الشرائط» عليه ولا قوله : «بأن يرجع إليه» فتأمّل.

قوله : (وإطلاق العلم على هذا التهيوّ شائع ... الخ)

أراد بذلك دفع ما لعله يورد في المقام : من أنّ إطلاق العلم على التهيوّ المذكور

مجاز تنزيلا للقوة القريبه منزله الفعلية كما مرّ ، فكيف يجوز استعماله في الحدّ مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الألفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات؟

فأجاب بأنّ إطلاق العلم على المعنى المذكور شائع في الاستعمالات متداول في الإطلاقات ، فيكون إما حقيقه عرفيه أو مجازا شائعا ، وعلى الأوّل لا إشكال ، وكذا على الثاني ، إذ المقصود ممّا ذكره المنع من استعمال ما قد يخفى دلالاته على المقصود ، إذ المقصود من الحدود الإيضاح وتفهم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك ، ومن البين أنّ اللفظ المذكور بعد انضمام القرينه إليه ليس من هذا القبيل ، فتأمل.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ إطلاق العلم على مجرد الملكة - كما هو ظاهر عباره - غير ظاهر في الإطلاقات الشائعه ، وإنّما يطلق غالبا على الملكة مع حصول فعلية معتدّ بها حسبما أشرنا إليه ، فلا تغفل.

قوله : (بحمل العلم على معناه الأعمّ ... الخ)

يرد عليه : أنّه لا- ظنّ بالأحكام الواقعيه في معظم المسائل الفرعيه ، فكما أنّ طريق العلم بالأحكام الواقعيه مسدود في الغالب (١) كذا لا طريق إلى الظنّ بها في كثير من المسائل ، وإنّما المرجع في معرفه الأحكام إلى الأدلّه الشرعيه والأخذ بمقتضاها ، أفادت الظنّ بالواقع أولا ، ألا ترى أنّ أصاله البراءه والاستصحاب إنّما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر ، واللازم البناء عليهما حتّى يثبت الخلاف ، ولا- دلالة فيهما على الواقع في الغالب ولو على سبيل الظنّ ، وعلى فرض حصول الظنّ هناك فهو من الامور الاتفاقيه وليست حجّيتهما مبنيّه عليه ، كما سيجيء تفصيل القول فيهما إن شاء الله تعالى.

وكذا الكلام في كثير من الآيات والأخبار ، ألا ترى أنّه يحكم بمقتضى العمومات والإطلاقات والظواهر والقواعد المقرره مع الشكّ فيما يوجب الخروج

(١) في المطبوع (١) : الأغلب.

عنها ، إمّا لورود بعض الأخبار الضعيفه أو غيرها ممّا لا يثبت به خلافها ، ومن البين أنّه مع الشكّ فيه لا يبقى ظنّ بذلك الظاهر في المقامات المذكوره مع أنّها حجّه شرعيّه ، لحجّيه استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتّى يتبين خلافه من غير خلاف فيه بين الاصوليّه والأخباريّه كما سيقرّر في محلّه إن شاء الله ، إلى غير ذلك ممّا سيجيء بيانه في المباحث الآتيه إن شاء الله تعالى ؛ فيلزم خروج الأحكام المذكوره عن الفقه مع أنّ كثيرا من مسائله من هذا القبيل.

وقد يورد عليه أيضا بأنّه ينافى ما مرّ من حمل «العلم» على الملكة نظرا إلى ابتناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الإدراك ، فيحمل على ما يعمّ الإدراك العلمى والظنّى ، والملكة لا تكون علميّة ولا ظنيّه.

ويدفعه : أنّه ليس المراد من العلم مجرّد الملكة كما مرّت الإشارة إليه ، بل إنّما يراد بها ملكة الإدراك أو التصديق ، فيحمل ذلك الإدراك أو التصديق على ما يعمّ العلم والظنّ. نعم إن حمل على الملكة المجرّده كما قرّرناه على فرض حمل الأحكام على التصديقات لم يتّجه ذلك ، وحينئذ يجرى الإيراد والتوجيه المذكوران في الأحكام ، فتحمل على ما يعمّ التصديقات العلميّة والظنيّه.

وقد يورد أيضا بلزوم سبك المجاز من المجاز ، إذ يراد أوّلا- من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظنّ إطلاقا للأخصّ على الأعمّ ، ثمّ ينتقل من ذلك إلى إرادته ملكته تنزيلا للقوّه القريبه منزله الفعليّه.

ويدفعه : أنّه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي - أعنى الإدراك اليقيني - إلى ملكة الإدراك الأعمّ من غير حاجه إلى توسيط مجاز آخر في الانتقال إليه لمشاركته للعلم في ظهور المدرك من جهته ، فإنّ وضوحه من جهه العلم إنّما يكون به ، وفي الملكة المذكوره من جهه كونها باعته على حصول العلم أو الظنّ الباعث على الانكشاف في الجملة.

وما قد يقال : من أنّ حمل العلم على المعنى الأعمّ يوجب إدراج القطعيّات في الفقه مع أنّها خارجه عنه ، ولذا لا يتعلّق بها الاجتهاد كما ينطق به حدّه ، حيث

أخذوا فيه الظنّ فلا يطرد الحدّ ؛ ولذا اختار شيخنا البهائي رحمه الله في الزبده في الجواب عن الإيراد المذكور حمل العلم على خصوص الظنّ.

مدفوع بأنّ إخراج القطعيّات مطلقا عن الفقه ممّا لا وجه له أصلا ، كيف! والاجتهاد قد ينتهي إلى اليقين ، وأيضا صدق «الفقيه» على أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام ممّا لا كلام فيه ، مع أنّهم كانوا يأخذون الأحكام عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام بالمشافهه ، ولا- يتصوّر ظنّ في شأنهم في كثير من المسائل ، وعلومهم اليقينيّه الثابته بنصّ المعصوم عليه السلام من الفقه قطعا ، فكيف يعقل إخراج القطعيّات عنه مطلقا؟ نعم القطعيّات التي هي من ضروريّات الدين خارجه عنه حسب ما مرّ ، وأمّا غيرها فهي مندرجه فيه ، إلّا أنّها ممّا لا يتعلّق بها الاجتهاد.

وتوضيح المقام : أنّ القطعيّات إمّا أن تكون من ضروريّات الدين ، أو من ضروريّات المذهب ، أو القطعيّات الغير الواصله إلى حدّ الضروره إلّا أنّها ثابتة في الدين أو المذهب على سبيل اليقين بالنظر أو غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد ؛ وإمّا أن تكون من المسائل الظنيّه إلّا أنّه اتّفق انتهاء الأمر فيها إلى القطع للبعض.

فالاولى خارجه عن الفقه وليست من متعلّقات الاجتهاد قطعا.

والأخيره مندرجه في الفقه قطعا ، والظاهر كونها من متعلّقات الاجتهاد أيضا ، إذ انتهاء الأمر في المسائل الاجتهاديّه إلى القطع أحيانا لا- يخرجها عن كونها اجتهاديّه ، ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا ؛ وأخذ الظنّ في حدّه لا ينافيه ، إذ المعوّل عليه في المسائل الظنيّه هو الظنّ ، إذ هو المتوقّع حصوله بعد الاجتهاد في الأدلّه ، وحصول اليقين على سبيل الاتّفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظنّ كما سيّجىء الكلام فيه في محلّه إن شاء الله. وأمّا المراتب المتوسّطه : فالظاهر إدراج الجميع في الفقه كما مرّ. والأظهر عدم تعلّق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حدّه ، وسيّجىء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله.

وبالجملة : المسائل الفقهيّه عندنا قسمان : أحدهما : المسائل القطعيّه التي لا- مجال للتأمّل فيها من العارف الناظر في أدلّتها. وثانيهما : المسائل الظنيّه التي

لا يتوقع فيها زياده على الظنّ وإن اتفق فيها تحصيل العلم أحيانا. ومتعلق الاجتهاد إنّما هو القسم الثاني ؛ ولذا اخذ الظنّ في حدّه حيث إنّهُ المتوقّع فيه أو للاكتفاء فيه بذلك دون الأوّل ؛ ولذا يمضى قضاياه وأحكامه هنا وإن أخطأ فيها بخلاف تلك الصوره حيث ينقض حكمه مع خطئه فيها حسب ما قرّر في محلّه.

وما ذكروه من جواز التجزّي في الاجتهاد وعدمه إنّما هو في الثاني ، وأمّا القطعيّات فلا مجال للتأمّل في إمكان حصول العلم بها لغير المجتهد أيضا.

فدعوى الملازمه بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعه لا شاهد عليها ، بل فاسده حسب ما قرّرناه. فالاستناد في عدم كون القطعيّات من الفقه إلى انتفاء الاجتهاد فيها - كما صدر من بعض الأعلام - كما ترى!

قوله : (وأما ما يقال : من أنّ الظنّ في طريق الحكم ... الخ)

قد يترأى تدافع بين الكلامين ، إذ بعد فرض كون الطريق ظنيّا لا يعقل كون الحكم قطعيّا ، ضروره تبعيّة المدلول في ذلك للدليل.

ويدفعه : أنّه أراد بذلك ظنيّته في نفسه لا مطلقا.

وملخص تقرير الجواب : إنّنا نختار حمل «العلم» على معناه الظاهر ، وما ذكر من أنّ أدلّه الفقه ظنيّه غالبا فيتبعها الأحكام المدلول عليها بتلك الأدلّه ممنوع ، إذ أدلّه الفقه ظنيّه بملاحظه أنفسها ، وأمّا بملاحظه ما دلّ على حجّيه تلك الظنون ووجوب العمل بها قطعيّه ، فظنيّه الطريق في نفسه لا تنافي علميّة الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دلّ عليه ذلك الطريق ، فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظه المذكوره ، فتلك الأدلّه ظنيّه من جهة وقطعيّه من جهة اخرى ، ولا منافاه بين الوجهين ، فظنيّتها في نفسها لا ينافي قطعيّه الحكم من جهتها نظرا إلى ما ذكرنا.

قوله : (ضعفه ظاهر عندنا ... الخ)

يريد بذلك أنّ الجواب المذكور إنّما يتمّ على اصول الأشاعره القائلين بالتصويب وتعدّد أحكامه تعالى في الواقع على حسب تعدّد آراء المجتهدين ،

فيكون ظنّ كلّ مجتهد بالحكم كاشفا عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع ، إذ حينئذ يتمّ التقرير المذكور ويكون كلّ مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقّه بحسب الواقع. وأمّا على اصول الإماميّة على ما وردت به نصوصهم المتواتره عن أئمتهم عليهم السلام من كون حكم الله تعالى في الوقائع واحدا بحسب الواقع وأنّ له تعالى في كلّ واقعه حكما مخزونا عند أهله ، أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه ، فلا وجه للكلام المذكور أصلا ، إذ لا تفيد الأدلّه المفروضه القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع ، إذ المفروض احتمال الخطأ في الاستدلال ، بل ووقوعه قطعاً بالنسبه إلى الآراء المختلفه فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيّاً ، غايه الأمر أن يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا ، فيجب عليه العمل بمؤدّي نظره وإن كان مخطئا ، وأين ذلك من العلم بأحكامه تعالى كما هو المدعى.

ويضعفه : أنّ ذلك كلّهُ إنّما يتمّ لو كان مبني الجواب على حمل «الأحكام» في الحدّ على الأحكام الواقعيّه ، كما هو الظاهر من كلام المصنّف رحمه الله. وأمّا لو كان مبنيّاً على حمل «الأحكام» على الظاهريّه التكليفيّه فلا ، إذ من الواضح اختلافها باختلاف الآراء ، للقطع بتكليف كلّ مجتهد ومقلّديه بما أدّى إليه ظنّه ، وهي أيضا أحكام شرعيّه متعلّقه لخطاب الشرع ، غايه الأمر أنّها على فرض مخالفتها للواقع أحكام ثانويّه ، وهي أيضا مطابقه للواقع على الوجه المذكور.

وكشف الحال : أنّ هناك حكّمين : حكم واقعي وهو الذي كلّفنا به أوّلا- لو لا- جهل المكلف المانع من تعلّق التكليف به ، وحكم ظاهريّ وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبّد به في ظاهر الشرع بمقتضى الأدلّه الشرعيّه ، سواء علمنا مطابقتها للأوّل أو ظنّناه أو شككنا فيه أو ظنّنا خلافه أو ولو علمنا المخالفه كما في بعض الفروض ، فالنسبه بينهما عموم من وجه.

والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني ، والعلم به يحصل عن الأدلّه الشرعيّه التي قررها صاحب الشريعة وأوجب علينا العمل بمؤدّاها وهي الأدلّه التفصيليّة

المذكوره فى الحدّ. فعلم بذلك أنّ تفسير الأحكام بالظاهريّه يعمّ الواقعيّه أيضا ، فلا حاجه إلى حملها على الأعمّ من الظاهريّه والواقعيّه كما فى كلام بعض الأفاضل ، بل لا يخلو ظاهر ما ذكره عن مناقشه ، كما لا يخفى.

فإن قلت : لو كان الأمر كما ذكر فلا فرق بين المصوّبه والمخطئه ، إذ المفروض مطابقه الحكم المذكور للواقع أيضا وإن كان مخالفا للحكم الأوّل ، غايه الأمر أن يكون الثانى ثانويّا ، ولا شكّ أنّ الأحكام الواقعيّه ليست كلّها أوّليه ، لاختلاف الأحكام الواقعيّه باختلاف الأحوال كالقدره والعجز والصّحه والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارئه على المكلف.

قلت : فرق بين الأمرين ، فإنّ مطلوب الشارع فى المقام حقيقه هو الأوّل وإنّما تعلق التكليف بالأخير فى الظاهر نظرا إلى اشتباه المكلف.

وتحقيقه : أنّ الحسن أو القبح الحاصل من جهه نفس الفعل إمّا بملاحظه ذاته أو سائر اعتباراته - ولو بانضمام تعلق الأمر به - هو الحكم الواقعي ، وأمّا الحسن أو القبح الطارئ عليه أو على تركه من جهه اشتباه المكلف وغفلته عمّا هو عليه أو عدم إمكان وصوله إليه من غير أن يكون لنفس الفعل أو الترك أو بعض اعتباراتهما بعث عليه فهو الظاهريّ المفارق للواقعي ، وبين الأمرين بون بعيد ، إذ الحكم بالامتنال فى الأخير إنّما يكون مع بقاء الغفله والجهل ، وأمّا بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الأمر ، فكلّ من التكليف الظاهريّ المفروض والحكم بحصول الامتنال لو أتى بالفعل إنّما يستمرّ باستمرار الجهل ، وأمّا بعد انكشاف الخلاف فيرجع الأمر إلى التكليف الأوّل ، فإن كان الوقت باقيا وجبت الإعاده بمقتضى الأصل لبقاء التكليف ووجوب الامتنال ، وإن كان فائتا وجب القضاء لو دلّ دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات.

فإن قلت : كيف يصحّ القول بعدم تحقّق الامتنال مع تعلق التكليف بما أتى به من الفعل قطعا؟ فيكون الإتيان به قاضيا بالإجزاء محصّلا للطاعه والامتنال بلا امتراء.

قلت : لا شكّ في حصول الإطاعة بأداء ما ثبت وجوبه في الشرع ، وكذا في حصول العصيان بتركه وإن لم يكن مطابقا للواقع ، لكن نقول : إنّ كلّاً من الطاعة والمعصية قد يحصل بالإتيان بما هو مطلوب الأمر على وجه الوجوب أو تركه مثلا ، وقد يحصل بأداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الذي قرّره الشارع أو بتركه كذلك مع انتفاء المطابقه. إلّا أنّ هناك فرقا بين صورتين ؛ وذلك أنّه كما يكون فعل المأمور به وترك المنهي عنه مطلوبا للأمر مرادا له كذا الإتيان بما يعتقد طاعه من حيث إنّ طاعه وترك المخالفه من حيث إنّها كذلك مطلوب لديه ؛ لما دلّ من الدليل القاطع أو المنتهى إليه على الرجوع إلى الطريق المفروض ، فإذا فرض موافقه ما أتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين ، وكذا القبح في صورته المخالفه، ومع انتفاء المطابقه فلا حسن ولا قبح إلّا من الجهة الأخيره كما هو الحال في التكاليف الاختباريه ، فإنّ الحسن أو القبح فيها ليس إلّا من جهة تعلق الأمر أو النهي بحسب الظاهر ؛ فكما أنّه بعد انكشاف الحال يظهر أن لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وإن حصل الامتثال أو العصيان من جهة الموافقه أو المخالفه المفروضه ، فإذا انكشف الخلاف تبين عدم الإتيان بما هو مطلوب الأمر ، فيجب تداركه بالإعادة أو القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه ؛ وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع.

فالحال في التكاليف الظاهريّه للمجتهد من جهة اشتباهه في الأحكام نظير الحال في التكاليف الاختباريه. ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقه المرام في المقام ، وليست التكاليف الاختباريه تكاليف صوريّه مجازيّه خاليه عن حقيقه التكليف ، كما يظهر من جماعه من الأعلام ، وسيجيء بيانه في المحلّ اللائق به.

فصار المحصّل أنّ الواجب أو الحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع أو مبغوضا له في نفسه ، والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف ، نظرا إلى الطريق الذي قرّره المكلف له وأوجب الأخذ به من حيث كونه موصلا إلى الواقع ، فإن تطابقا فقد اجتمع الحكمان وإلّا حصل الافتراق من الجانبين ؛ فالحكم

بوجوب العمل بمؤدّي الدليل إنّما يكون في الغالب من حيث كونه طريقا موصلا إلى الواقع ، فإذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال وأداء التكليف ، نظرا إلى انتفاء الحيثية المذكوره وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع. لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلّقا للتكليف مرادا للشارع [لوقوعه حال تعلّق التكليف به كذلك ، إلّا أنّه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلّق به على نحو التكاليف الاختباريّة حسبما أشرنا إليه] (١) وتفصيل الكلام في هذا المرام ممّا لا يسعه المقام ، ولعلنا نفصل القول فيه في مقام آخر.

إذا تقرّر ذلك فلنرجع إلى ما كنّا فيه ، فنقول : قد عرفت أنّ الأحكام الظاهريّة مع المخالفه للواقع واقعته أيضا بوجه وإن لم تكن واقعته بمعناها الظاهر ، والفقّه هو العلم بتلك الأحكام ، وهى أحكام شرعيّه مستفاده من الأدلّه التفصيليّة سواء طابقت الحكم الأوّل أو لا.

فإن قلت : إنّ العلم بالأحكام الظاهريّة إنّما يحصل من الدليل الإجمالي دون الأدلّه التفصيليّة ، فإنّ أقصاها إفاده الظنّ بالحكم.

قلت : إنّ تلك الأدلّه ليست مفيدة لليقين بملاحظه أنفسها ، وأمّا بملاحظه الدليل القاطع أو المنتهى إلى القطع القاضى بحجّيتها فهى تفيد اليقين قطعا من غير حاجه إلى ملاحظه الدليل الإجمالي المفروض ، بل ذلك الدليل الإجمالي إجمال لذلك التفصيل ، فتأمل (٢).

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

(٢) إشاره إلى ما قد يورد في المقام من جريان ذلك بالنسبه إلى المقلّد أيضا ، فإنّ كلّ واحد من فتاوى مجتهده دليل تفصيلي له نظرا إلى قيام الدليل القاطع على كون ذلك حجّه عليه. ويدفعه : ما عرفت في بيان معنى التفصيليّة.

فإن قلت : إنّ الأدلّه التفصيليّة بالنظر إلى الواقع لا تفيد بما فيها سوى الظنّ ، وبالنظر إلى الظاهر أنّها تفيد العلم من جهه إجماليّه جاريه في جميع المسائل ، أى من حيث كونه حكم الله في شأنه وشأن مقلّده ، فكيف تعدّ تفصيليّة على الوجه المذكور من حيث إفادتها للعلم بالأحكام؟ -

فإن قلت : لا زال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم آخر ويقيم كل منهم الأدله على إثبات مطلوبه وتخطئه صاحبه ، ومن البين أن ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهي والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعات ، والفقهاء اسم لتلك المطالب النظرية المتداوله بينهم ، وظاهر أيضا أنه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبه إلى الحكم الظاهري ضروره اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم ؛ للإجماع على وجوب أخذ كل منهم بظنه وعدم جواز أخذه بقول الآخر وإن اعتقد كل منهم تخطئه صاحبه ، فليس اختلافهم إلا بالنسبه إلى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقه بخصوصه وحق مقلده ، فلا يكون الأحكام الفقهيّة إلا بالنظر إلى الواقع ، فكيف يحمل «الأحكام» على الظاهريّة؟

قلت : كون المبحوث عنه هو الأحكام الواقعيّة لا ينافي أن يكون الفقه هو الأحكام الظاهريّة ، فالأحكام الفقهيّة الحاصله للمجتهد من حيث وجوب الأخذ بها والحكم بمقتضاها تكون فقها ، وهي بهذه الحيثية تكون معلومه للفقهاء مقطوعا بها عنده ، ومن حيث مطابقتها للواقع أو لمقتضى الأدله الشرعيّة تكون ظنيّة في الغالب موردا للاختلاف ، وبهذه الحيثية تكون متعلّقه للاجتهد. ففوق الخلاف في المسائل الفقهيّة وكون المنظور حين الاستدلال هو الوصول إلى الواقع أو إصابه ما هو مقتضى الأدله الموجوده لا يقضى بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الأحكام الواقعيّة ، بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع أو لمقتضى الأدله الشرعيّة أو القطع بها مع إمكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع أو مؤدّى الدليل ، فوقع (١) الاختلاف فيها من تلك الجهة وإن كانت من حيث وجوب الأخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع فقها وكانت معلومه للفقهاء ، فالجهه الاولى

- قلت : يكفي الملاحظه المذكوره في كونها تفصيليّة إن كانت إفادتها العلم من جهه إجماليّه ، إذ ليس في العبارة ما يفيد كونها تفصيليه من كل جهه. (منه أعلى الله مقامه).

(١) في المطبوع (١) : ففوق.

حيثيه الاجتهاد ، والثانيه حيثيه الفقاهه ، والجهه الاولى مقدّمه على الثانيه.

ويؤيد ما ذكرناه : أنّ الفقه فى ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالأحكام الشرعيّه عن الأدلّه، أو للأحكام المستنبطه عن الأدلّه من حيث كونها كذلك وإن قلنا بكون سائر أسامى العلوم موضوعه لنفس المسائل ؛ ولذا أخرجوا علوم الملائكه والأنبياء والأئمّه عن الفقه نظرا إلى ما مرّ مع وضوح علمهم بأحكام الشريعه (١) على أتمّ وجه ، فيكون جهه تعلق العلم بها على الوجه المذكور معتبره فى صدق الفقه ، وهى حيثيه الفقاهه حسب ما قرّنا.

وأىضا ما حصل عند المجتهدين من الأدلّه التفصيليه فقه عندهم مع اختلافهم فى إصابه الواقع وعدمه والقطع بعدم إصابه بعضهم ، سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضه أو للمعلومات من حيث تعلق العلم المفروض بها ، فيكون ذلك شاهدا على اختلاف حيثيه الفقاهه للحيثيه التى يقع الخلاف من جهتها فى المسائل الفقهيّه.

وقد أجاب بعض الأفاضل عن الإشكال المتقدّم بوجهين آخرين حيث قال : إنّ ظنّيه المدرك لا- يستلزم ظنّيه الإدراك ، والمدرك المظنون إنّما هو حكم الله الظاهريّ ، ولا- ريب أنّ إدراكه علميّ ، فحاصل التعريف : أنّ الفقه هو العلم بالمظنونات عن أدلّتها. وإن أبيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم إنّما يرد إذا جعلنا كلمه المجاوزه فى التعريف متعلّقا بالعلم ، وأما إن جعلناها متعلّقه بالأحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقراّ صفة للأحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكه بقيد حيثيه المعتبره فى الحدود فلا محذور ، فكلامنا المتقدّم فى تعلقها بالعلم إنّما كان جريا على مذاق القوم ، انتهى.

ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين.

أمّا الأوّل ، ففيه : أوّلا- : أنّه لا- ربط له بالإيراد المذكور ولا دخل له فى دفعه ، إذ المذكور فيه كون العلم بها غير حاصل عن الأدلّه التفصيليه وإنّما يحصل عن

(١) فى مصحّحه المطبوع (١) : بالأحكام الشرعيّه.

الدليل الإجمالى كالمقلد ، فهذا الجواب غير مرتبط به. نعم ، لو أورد عليه بالتنافى بين تعلق العلم والظنّ به صحّ الجواب عنه بما ذكر.

وثانيا : أنه إن أراد بقوله : «إنّ ظنّيه المدرك لا يستلزم ظنّيه الإدراك» أنه لا يستلزم ظنّيه الإدراك المتعلق به فهو بين الفساد ، لوضوح الملازمه بين الأمرين ، وإن أراد أنه لا- يستلزم ظنّيه إدراكه بإدراك آخر فهو كذلك ، إلّا أنه ليس هناك إدراكا متعلقان بالأحكام الظاهريّه حتى يكون أحدهما مضمونا والآخر مقطوعا.

وكأنّ ما ذكره مبنى على أن يراد بالحكم الظاهريّ هو الواقعيّ المظنون ، فتكون المظنونيه مأخوذه فى الأحكام ، فالمعنى : أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الواقعيّه المظنونه عن أدلّتها التفصيليه ، وهو فاسد ، لإفادته العلم بأصل النسبه مع فرض مظنونيتها ، وهو مع اشتماله على التدافع خلاف المدعى ، فلا بدّ من التأويل بإرادته العلم بمظنونيتها.

وفيه - مع ما فيه من التعسف - أنه غير حاصل عن الأدلّه التفصيليه ، بل هو حاصل من الضروره الوجدانيّه ، وقد نصّ فى كلامه على جعل كلمه المجاوزه من متعلقات العلم.

ولو أوّل ذلك بكون العلم به حاصلًا عن الأدلّه ولو بالواسطه من جهه بعثها على حصول الظنّ القاضى بالعلم به على سبيل الضروره ، فضعفه أظهر من أن يخفى.

وأىضا من الواضح : أنّ العلم بمظنونيه الحكم ليس فقها فى الاصطلاح ، إذ الفقه عبارته عن العلم بأحكامه تعالى وليست من الوجدانيات التابعه لحصول المظنّه كما يتلخّص من كلامه ، وهو ظاهر. والظاهر أنّ ما ذكره نشأ عن غفله فى تفسير الحكم الظاهريّ ، والتحقيق فيه ما قدّمناه.

وإن أراد من العلم بالنسبه المظنونه العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ، ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه - حيث إنّه جعله جوابا مستقلا عن الايراد المشهور ، ولم يرتض به فى ذلك المقام - أنه ليس الفقه عبارته عنه ، إذ العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصوليه أو يتلخّص منها ، وليس مندرجا فى مسائل الفقه ،

فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد.

وأما الثانى ، ففيه : أنه ينتقض الحدّ بعلم المقلد ، فإنه إذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها ، إذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالأحكام الحاصلة (١) عنده ، كذا يصدق على علم مقلده بتلك الأحكام الحاصلة عنده من غير فرق ، بل يصدق ذلك على علم الله سبحانه وعلم الملائكة والمعصومين بالأحكام الحاصلة عند المجتهد ؛ لصدق الحدّ المذكور عليه من غير ريب. وتوهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد ، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو سلّم إخراجها لعلوم المذكورين فإنّما يخرج به علمهم بنفس الأحكام ، وأما علمهم بالأحكام الحاصلة عند المجتهد فلا ، إذ اعتبار الحيثية المذكورة جاريه فيها قطعاً. نعم ، لو جعلت الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صحّ ما ذكر ، لكنّه فاسد ، لعدم ارتباطها بالعلم أصلاً ، إذ الحيثيات المعتره في نظائر المقام هي المقرّره لعنوان ما تقيده والمبيّنه لاعتبار الوصف العنوانى فيما اخذت فيه ؛ ولذا يدعى فهمها من الإطلاق ، وهذا إنّما يعطى تقييد الأحكام دون العلم.

ثمّ إنّه صرّح أولاً بحمل «الأحكام» على النسب ، فلا وجه إذا لجعل الظرف مستقرّاً صفه له ، إذ ليست النسب حاصله عن الأدلّه. نعم ، يمكن أن يجعل الظرف متعلّقاً بالمظنون الملاحظه فى الأحكام بالتفسير الذى ذكره ، أو بالمستنبطه ونحوها من الأفعال الخاصّه ، وحينئذ لا يكون الظرف مستقرّاً بمعناه المعروف ، مع ما فيه من البعد.

هذا ، وقد ظهر بما اخترناه فى الجواب عن أصل الإيراد صحّحه عدّ كلّ من أحكام المجتهدين وأقوالهم المتعدّده فى مسأله واحده من الفقه مع القطع بالخطأ فيما يزيد على واحد منها وقيام احتمال الخطأ فى كلّ من آحادها ، نظراً إلى كون كلّ من تلك الأحكام حكماً ظاهريّاً وقع التكليف به فى الظاهر ، فالخطأ الواقع فقه أيضاً ، والعالم به فقيه إذا علم بقدر يعتدّ به من الأحكام حسب ما مرّ وإن فرض

(١) فى المطبوع (١) زياده : عن أدلتها.

كون الجميع أو معظمها خطأ بملاحظه الواقع. هذا بالنسبه إلى فقهاء أهل الحقّ مع عدم التقصير في الاجتهاد.

وأما فقهاء أهل الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة (١) وهو ظاهر مع تقصيرهم في تحصيل الحقّ. وأما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغايه الأمر القول بكونهم معذورين ، لا أنّهم مكلفون شرعا بما أدّى إليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيّا في شأنهم على نحو المخطئ من فقهاء أهل الحقّ ، كما هو ظاهر من اصول المذهب ، ويأتى تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

تعريف اصول الفقه

ولما كان هذا الكتاب (٢) موضوعا في الفقه وكان تعرضه لبيان الاصول من باب المقدّمه اقتصر المصنّف رحمه الله في المقام على بيان حدّ الفقه ، وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في اصول الفقه فبالحرى أن نشير إلى حدّه.

فنقول : قد جرت طريقه القوم على بيان معناه الإضافي والعلمي ، ومن البين أنّ المقصود في المقام هو الثاني ، وأما بيان الأوّل فإمّا لإبداء المناسبه بينه وبين معناه العلمي ، أو لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بانحصار مفهومه الإضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك ، وهو الذي حاوله جماعه منهم ؛ ولذا جعلوا له حدّين : أحدهما بحسب معناه الإضافي ، والآخر بحسب معناه العلمي ، مشيرين بذلك إلى أنّ بيان معناه الإضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفنّ نظرا إلى الدعوى المذكوره ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد يدعى كون لفظ «الاصول» حين إضافته إلى الفقه علما لهذا العلم ، على أن يكون التقييد داخلا والقيود خارجا ، وهو الظاهر من صاحب الوافيه. وقد يشير إليه ظاهر الإطلاقات ، إذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه.

(١) وإطلاق الفقهاء عليهم عندنا إنّما هو من جهه التسميه لهم نظير إطلاق الصلاه وسائر أسامي العبادات على أعمالهم ، ولا تجوز إذا في الاستعمال كما سنشير إليه. (منه رحمه الله).

(٢) أي كتاب معالم الدين.

وربّما يقال بكون معناه التركيبي مأخوذاً في معناه الاصطلاحي ، بأن يكون قد خصّص معناه التركيبي ببعض مصاديقه ، فقد زيدت تلك الخصوصية في معناه الإضافي بالوضع الطارئ عليه من جهة التخصيص أو التخصيص ، كما قد يقال ذلك في لفظ «ابن عباس» وغيره ، فإنّ تعيين ابن عباس في عبد الله لا ينافي أن يكون كلّ من لفظه «ابن» و «عباس» مستعملاً في معناه الحقيقي ، إذا كان التخصيص المذكور حاصلًا من جهة غلبه إطلاق ذلك المركّب على خصوص ذلك الفرد ، فيكون قد تعيّن ذلك اللفظ بملاحظه معناه التركيبي لخصوص ذلك الفرد ، ويجرى ذلك في لفظ «الرحمن» بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطارئ ، فإنّ معناه الوصفي ملحوظ فيه أيضا ، وليس اسما لنفس الذات ، فالقول بمثل ذلك في لفظ «اصول الفقه» غير بعيد أيضا ؛ وحينئذ فلا بدّ من ملاحظه معناه التركيبي في معناه العلمي أيضا.

وكيف كان ، فلنجرى الكلام في المقام على حسب ما ذكره.

فنبول : أمّا حدّه بحسب معناه الإضافي فيتوقّف على بيان أجزاءه ، وقد مرّ الكلام في بيان الفقه ، والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي .

والاصول : جمع أصل ، وهو في اللغة بمعنى ما يبتنى عليه الشيء ، سواء كان ابتناؤه عليه حصّيا كما في أصل الحائط وأسفل الشجرة ، أو معنويًا كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل .

ويطلق في الاصطلاح - حسب ما نصّوا عليه - على معان عديده ، منها : الأربعة المشهوره ، أعنى : القاعده والدليل والراجح والاستصحاب ، وفي كونه حقيقه بحسب الاصطلاح في كلّ من الأربعة المذكوره نظر .

وكيف كان ، فلا يلائم إرادته شيء منها في المقام سوى الدليل ، وهو أيضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفنّ ، إذ أدلّه الفقه موضوع لهذا الفنّ ، ومن البين خروج موضوع كلّ فنّ عن ذلك الفنّ .

وقد يقال : إنّ المقصود من ذلك هو أدلّه الفقه من حيث إنّها أدلّه عليه ، لظهور

ملاحظه الحيثيه فى نظائر تلك العبارة ، فيرجع المراد إلى دلالة تلك الأدلة على الفقه ، وإثبات تلك الدلالات إنما يكون فى الاصول ، فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الأدلة كدلاله الأمر على الوجوب والإجزاء ، والنهى على التحريم والفساد ، ودلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده ، ونحو ذلك.

يبقى الكلام فى مباحث الاجتهاد والتقليد ، فإنّ البحث فيها ليس عن الأدلة ، فيحتمل أن يكون ذكرها فى الاصول على سبيل الاستطراد. ويمكن إدراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا إلى أنّ البحث هناك عن حال المستدلّ ، وهو أيضا يرجع إلى أنّ دلالة تلك الأدلة على ثبوت الأحكام الشرعيّة إنّما هى بالنسبة إلى من جمع تلك الشرائط المخصوصه ، فهو أيضا بحسب الحقيقه بحث عن حال الأدلة.

وأنت خيرير بأنّ أدله الفقه من حيث إنّها أدله عليه هى الموضوع لعلم الاصول ، فهى بتلك الحيثيه أيضا خارجه عن الفنّ ، وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا تجعل الأدلة عين الدلالة ؛ مضافا إلى الفرق البين بين أخذ الدلالة بالمعنى التصورى وملاحظتها متعلقا للحكم والتصديق ، والمأخوذ فى المسائل إنّما هو الثانى ، ومدلول المركّب المفروض لا يزيد عن الأوّل ، فكيف ينطبق ذلك على مسائل الاصول؟ على أنّ أدله الفقه تشمل الأدلة التفصيليّة المذكوره فى علم الاستدلال ، بل أظهر فيها ، فكيف يدعى انطباق المعنى الإضافى على فنّ الاصول كما ادّعوه حسب ما سيحىء الاشاره إليه.

فظهر بما قررنا : أنّ أخذ «الاصول» فى المقام بمعنى الأدله - كما رجّحه جماعه من الأعلام - ليس على ما ينبغى ، سيّما إذا اريد تطبيقه على المعنى العلمى ؛ فالأولى حمل «الاصول» هنا على معناه اللغوى.

ثمّ إنهم قالوا : إنّ هناك جزء ثالثا هو جزؤه الصورى أعنى الإضافه ، وقالوا : إنّ إضافه اسم المعنى - يعنى ما دلّ على معنى حاصل فى الذات ، سواء دلّ معه على الذات كما فى المشتقات أو لا - يفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه

فى المعنى الذى عيّن له لفظ المضاف أعنى وصفه العنوانى ؛ وإئما خصّصوا ذلك باسم المعنى - وإن كان إضافه اسم العين مفيده للاختصاص عندهم - نظرا إلى عدم تعيّن ما به الاختصاص فى تلك الأسماء ، فيختلف ذلك بحسب اختلاف الألفاظ كما فى «دار زيد» و «حمار عمرو» ونحوهما ، بخلاف اسم المعنى ، فإنّ وجه الاختصاص متعيّن هناك ، فإنّ قولك : «مكتوب زيد» و «مملوك عمرو» إنّما يفيد الاختصاص فى وصفه العنوانى أعنى : المكتوبيه والمملوكيه . واستندوا فى الدعوى المذكوره إلى تبادل ذلك بحسب العرف كما هو ظاهر من ملاحظه المثالين المذكورين ونحوهما ، فقالوا حينئذ : إنّ إضافه «الاصول» إلى «الفقه» تفيد اختصاص الاصول بالفقه فى كونها اصولا له ، فيخرج عنه سائر العلوم ممّا يبتنى عليه الفقه ، إذ ليست تلك العلوم ممّا يخصّ الفقه فى توقّفه عليها ، لتوقّف غيره من العلوم أيضا عليها .

وأما علم الاصول وإن كان كثير من مسائله جاريا فى غير الفقه أيضا إلما أنّه لَمّا كان تدوينه ووضع له لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين ، فيصحّ لذلك أن يقال باختصاصه بالفقه ، فينطبق على معناه العلمى ، فيصير المفهوم المذكور معرّفا رسميا له ، لاشتماله على خاصّته ، وبذلك يصحّ عدّ معناه الإضافى حدّا لهذا الفنّ .

ويمكن المناقشه فى ذلك - مع ما فيه من التكلّف - بأنّه مبنيّ على ما ادّعوه من إفاده الإضافه الاختصاص ، وهو على إطلاقه محلّ منع .

وتوضيح الكلام فيه : أنّ مفاد الإضافه هو انتساب المضاف بالمضاف إليه نسبه ناقصه ، والمستفاد من إضافه اسم المعنى هو انتسابه إليه فى خصوص وصفه العنوانى ، كما هو الظاهر من التأمل فى استعمالته العرفيه ، وحينئذ فإن كان انتسابه إلى المضاف إليه مانعا من انتسابه إلى غيره بأن لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب إلى شيئين كما فى «مملوك زيد» و «مكتوب عمرو» إذ لا يمكن أن يكون جميع ذلك الشىء مملوكا أو مكتوبا لشخصين أفاد الاختصاص ، وكان

استفاده الاختصاص منه حينئذ مبيّنا على ذلك من غير أن يكون مستندا إلى الوضع ابتداء، وإن لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب إلى شيئين أو أشياء كما في قولك: «محبوب زيد» و «مطلوب عمرو» و «مقصود بكر» ونحوها لم يفد الاختصاص أصلا، كيف! ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك: «الله ربّي وخالقي ورازقي ومصوّري» ونحوها... دالّا على عدم كونه تعالى ربّا وخالقا ورازقا ومصوّرا لغيره، وهو ظاهر البطلان.

وحينئذ فنقول في المقام: إنّ كون الشيء اصولا- للفقهاء لا- ينافي كونه اصولا لغيره أيضا حتّى يكون انتسابه إلى الفقه في ذلك مانعا من انتسابه إلى غيره، فلا يتّجه دلالتها على الاختصاص ليتمّ ما ذكر من التقريب.

فظهر بما قرّرنا أنّ دعوى انطباق معناه الإضافي على معناه العلمي غير واضح؛ مضافا إلى أنّه قد يناقش في اختصاص ما دون من العلوم لخصوص الفقه بالاصول، كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وأما حدّه بالنظر إلى معناه العلمي: فهو على ما اختاره جماعه من المتأخّرين: هو «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فخرج بالقواعد العلم المتعلّق بالجزئيات كعلم الرجال. وبالممهّده لاستنباط الأحكام العلوم الغير الآليّة. وبالتقييد بالشرعيّة علم المنطق، إذ ليس تمهيدده لاستنباط الأحكام الشرعيّة، بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظريّة؛ وكذا ما مهّد من القواعد لاستنباط الأحكام العقليّة. وبالفرعيّة ما يتقرّر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الأحكام الاصوليّة.

وقد يستشكل في الحدّ بلزوم اندراج القواعد المقرّره في الفقه ممّا يستنبط منها الأحكام الفرعيّة المترتّبه عليه في الاصول.

وقد يجاب بالتزام إدراج جملة منها في مباحث الاصول كأصالة الصّحّة في العقود وأصالة صّحّة تصرفات المسلم ونحوهما ممّا تقرّر لأجل استنباط الأحكام، وادراج جملة منها في الفقه ممّا يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي وإن استنبط منه حكم شرعي آخر، إذ لا منافاه.

وفيه : أنّ اندراج بعض تلك القواعد فى الفقه لا يقضى بخروجها عن الحد ، إذ لم يؤخذ فيه عدم اندراج تلك القواعد فى الأحكام الفرعيّه ، إلّا أن يقال : إنّ الظاهر من اعتبار كونها ممّهده لاستنباط الأحكام الفرعيّه أن لا تكون هى من جمله الأحكام الفرعيّه ، لكن فى اندراج جميع ما تقرّر من القواعد الفقهيه لاستنباط الأحكام الفرعيّه فى الاصول تأمل .

وقد يجعل التقييد بالفرعيّه مخرجا لعلم الدرايه ، فإنّها موضوعه لاستنباط الأحكام الشرعيّه أصليّه كانت أو فرعيّه ، إذ المقصود منها معرفه الحديث ، وهو يعمّ النوعين .

وفيه : أنّ الملحوظ هناك معرفه الحديث لا خصوص استنباط الأحكام الشرعيّه ، ومن البين أنّ الحديث يعمّ الوارد فى الأحكام الشرعيّه وغيرها من القصص ونحوها وإن كان معظم ما يراد منها الأحكام الشرعيّه بل خصوص الفرعيّه .

هذا ، وذكر بعض الأفاضل أنّ التقييد بالممهّده يخرج علم المنطق والعربيه وغيرهما ممّا يستنبط منها الأحكام ، ولكن لم يمهد لذلك ، وبالأحكام ما يستنبط منها الماهيات الشرعيّه كالصلاه والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلاه الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعى ونحوها ، فإنّ معرفتها ليست من مسائل الفقه حتّى تكون قواعد الاصول ممّهده لاستنباطها ، بل هى من مبادئه وإن ذكرت فى طيّ مسائله ، فمثل مباحث الحقيقه الشرعيّه ، وجواز إجراء الأصل فى إثبات ماهيّه العبادات - ونحو ذلك ممّا يبحث عنه فى علم الاصول - وإن كان يستنبط منها الماهيات ، لكنّها لم تمهّد لمعرفة الماهيات من حيث إنّها هى ، بل لما يترتب عليها من الأحكام .

ولا يذهب عليك ما فيه : أمّا إخراج المنطق والعربيه بقيد «الممهّده» فظاهر الوهن ، لوضوح كون جميع العلوم المدوّنه من الامور الممهّده ، فكيف يعقل خروج شىء منها بذلك؟ نعم ، بعد تقييدها بقوله: «لاستنباط الأحكام الشرعيّه» يخرج ذلك حسب ما أشرنا إليه ،

لا بمجرد التقييد بالممّهده حسب ما ذكره.

وأما إخراجها ب «الأحكام» ما يستنبط منه الماهيات ونحوها ، فغير متجه أيضا ، إذ ليس عندنا قواعد ممّهده لاستنباط نفس الماهيات ؛ ومجرد استنباطها منها لا يقضى بكونها ممّهده لأجلها. ومن الغريب! تسليمه رحمه الله لذلك حيث قال : إن معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الاصول ممّهده لاستنباطها ، فإنه إذا لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد «الممّهده» على حسب ما ذكره في إخراج المنطق والعربيّه.

على أنه يمكن أن يقال : إن الخارج من الفقه تصوّر تلك الماهيات لا التصديق بما قرّر الشارع من حقائقها ، وخروجها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضى بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ، ولا يبعد حينئذ إدراجها في الأحكام الشرعيّه الفرعيّه الوضعيه كما سيحىء الإشاره إليه إن شاء الله ، ومن البين أن ذلك هو المستفاد أولا من تلك القواعد دون الجبهه الاولى وإن تفرّعت عليها ؛ ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد أن الصلاة كذا والصيام كذا ونحوهما ، ولا ريب في اندراجها في الحكم وإن لم نقل بكونها حكما شرعيا ، فتأمل.

هذا ، وقد يشكل الحال في الحدّ المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الاصول.

وقد يقال باندرج كثير من المسائل المتعلقه بالاجتهاد في البحث عن حال الأدله ، فإنّ المرجع فيه إلى كون الدليل دليلا بالنسبه إلى المجتهد دون غيره.

وحيئنذ ربّما يلتزم الاستطراد في ذكر المباحث المتعلقه بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد ممّا لا يتعلّق بالبحث عن الأدله ، كاشتراط العداله في المفتى ونحوه. ولا يخلو عن بعد ، لتصريح جماعه من الأعظم باندرجها في الفن ؛ ولذا زادوا في الحدّ ما يدلّ صريحا على اندراجها في الاصول ، كما هو الظاهر من عدّهم ذلك من مطالب الفنّ.

وما قد يتخيل في إدراج الجميع في الحدّ المذكور من كون البحث عن أحوال المستفتى أيضا بحثا عن حال الدليل فممّا لا يعقل وجهه.

فصل

واعلم : أنّ لبعض العلوم تقدّمًا على بعض ، إمّا لتقدّم موضوعه ، أو لتقدّم غايته ، أو لاشتيماله على مبادئ العلوم المتأخّره ، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

ومرتبه هذا العلم متأخّره عن غيره ، بالاعتبار الثالث ؛ لافتقاره إلى سائر العلوم واستغنائها عنه.

أمّا تأخّره عن علم الكلام ، فلأنّه يبحث في هذا العلم عن كيفيّة التكليف ، وذلك مسبوق بالبحث في معرفه نفس التكليف والمكلف.

وأما تأخّره عن علم اصول الفقه ، فظاهر ، لأنّ هذا العلم ليس ضروريًا ، بل هو محتاج الى الاستدلال ، وعلم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيّة الاستدلال.

ومن هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضًا ، لكونه متكفلاً ببيان صحّح الطرق وفسادها.

وأما تأخّره عن علم اللّغه والنحو والتصريف ، فلأنّ من مبادئ هذا العلم الكتاب والسّنّه ، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثه ظاهر. فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. وليبيان مقدار الحاجه منها محلّ آخر.

ملاك تقدّم بعض العلوم على بعض

قوله : (واعلم أنّ لبعض العلوم تقدّما على بعض ... الخ)

لا يخفى أنّ العلوم المدوّنه لها مراتب مختلفه في التقديم والتأخير بحسب الشرافه وبحسب التعليم.

أمّا الأوّل فيختلف الحال بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافه واختلاف الغايات في ذلك وفي شدّه الاهتمام ، كما في علم الإلهي وعلم الفقه بالنسبه إلى ما عداهما من العلوم.

وأمّا الثاني فقد يكون التقديم والتأخير فيه استحسائيا ، وقد يكون من جهه توقّف العلم المتأخّر عليه.

أمّا الأوّل فمن وجوه :

منها : أن يكون أحد العلمين سهل التناول بينه المقدمات دون الآخر ، فيناسب تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلّم ، فإذا قوى استعداداه للعلوم وحصل له ملكه في الإدراكات سهل عليه الاشتغال بالآخر.

ومنها : أن يكون أدلّه العلم المتقدم أحكم من غيره وأبعد عن حصول الخطأ ، فيقدّم في التعليم حتّى يتعوّد المتعلم على عدم الإذعان بالمطالب إلّا بعد وضوح البرهان والوصول إلى كمال الإيقان ، فلا يعتقد الحكم بأدنى شاهد أو استحسان يشبه البرهان ، لأداء ذلك غالبا إلى اعتقاد ما يخالف الواقع. وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم العلوم الرياضيه على سائر فنون الحكمه ، كما كان متداولوا في تعاليم الفلاسفه.

ومنها : أن يكون موضوع أحد العلمين متقدما بحسب الرتبه على موضوع العلم المتأخّر ، كعلم النحو الباحث عن أحوال الكلام من حيث صحّه التركيب وسقمه بالنسبه إلى علوم البلاغه الباحثه عن محسناته ، فإنّ الحثيه الاولى متقدّمه في الرتبه على الأخيره.

ومنها : أن يتقدّم غايته على غايه العلم الآخر كذلك ، كما في المثال المفروض ، فإنّ المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ، ومن علوم البلاغه أداء

الكلام جامعا للمحسنات على مقتضى الحال ، ومن البين تقدّم الغايه الاولى على الأخيره.

وأما الثانى فإتما يكون مع اشتمال أحد العلمين على مبادئ الآخر ، فيتوقف التصديق بمسائله عليه ، وذلك قد يكون من جهه اشتمال أحدهما على إثبات الموضوع للآخر كما فى تقدّم العلم الإلهى على الطبيعى والرياضى ، وقد يكون لاشتماله على إثبات مواد المقدمات المأخوذه فى أقيسه العلم الآخر كما فى تقدّم الاصول على الفقه ، وقد يكون من جهه تكفله لبيان كيفيه النظر والاستدلال وإثبات انتاج صور الأقيسه المأخوذه فى العلوم كما فى المنطق بالنسبه إلى ما عداها من العلوم.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ التقدّم فى التعليم من الجهات الأخيره وإن كان لازما ؛ لتوقف التصديق لمسائل العلم الآخر عليه ، إلا أنه قد يكون هناك جهه اخرى تمنع من التقديم وحينئذ فإتما أن يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الآخر فى مقدماته ، أو يؤخذ فيه على سبيل التسليم أو حسن الظنّ بالاستاذ إلى أن يتبين فى العلم المتأخر ، وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعه.

ثمّ إنّه لما كان بيان مرتبه العلم من المطالب التى تذكر فى المقدمه أراد المصنّف رحمه الله بذلك الإشاره إلى بيانه ، وأشار بعد ذلك إلى مبادئه من سائر العلوم.

قوله : (ومرتبه هذا العلم متأخره عن غيره بالاعتبار الثالث).

وعن بعض النسخ «بالاعتبارات الثلاثه» وهو لا يناسب التعليل ، إذ هو إنما يفيد تأخره بالوجه الأخير ، ومع ذلك فالوجه فى تأخره بالوجوه الثلاثه عن جميع العلوم المذكوره غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه. وقد يوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلاثه وجها فى تأخره عن مجموع العلوم المذكوره وإن لم يجر الكلّ فى كلّ منها. وقد يتعسف فى إجراء الجميع فى الجميع ببعض التوجيهات البعيده ولا داعى إليه.

قوله : (فهذه هى العلوم التى يجب تقدّم معرفتها ... الخ)

أشار بذلك إلى كون العلوم المذكوره مبادئ للفقه كما نصّ عليه جماعه منهم.

وربما زاد على ذلك بعض علوم اخر ، وسيجيء تفصيل الكلام فيه فى مباحث الاجتهاد إن شاء الله.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ القدر الذى يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الإسلام والإيمان ، ومن البين أنّ ذلك لا يتوقف على علم الكلام وإن كانت المطالب المذكوره من المطالب الكلاميّه ، إلّا أنّ العلم بها إن كان بالأدله الإجماليّه الإقناعيّه - على ما هو المتداول بين العوام - لم يعدّ من علم الكلام ؛ ولذا لا يعدّون العوام عارفين بشيء من الكلام. وكذا الكلام فى المنطق وغيره ، إذ لو اخذت تلك المسائل على نحو الطرق المعروفه فى تلك الصناعات صدق معه أسامى تلك العلوم ، وأما بدونه كالمسائل المعلومه منها بالفطره على جهه الإجمال فلا. وحينئذ فعّدّ جملة من الفنون المذكوره ممّا يتوقف عليها الفقه ليس على ما ينبغى ، فتأمل.

ص: ١٠٤

فصل

ولا- بدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقه لغيرها. وتسمّى تلك الامور مسائله ، وذلك الغير موضوعه. ولا بدّ له من مقدمات يتوقّف الاستدلال عليها ، ومن تصوّرات الموضوع وأجزائه وجزئياته. ويسمّى مجموع ذلك بالمبادئ.

ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسه ، أعنى : الوجوب ، والندب ، والإباحه ، والكراهه ، والحرمة ، وعن الصحّ والبطلان من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين ، فلا- جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير. ومبادئه ما يتوقّف عليه من المقدمات ، كالكتاب والسّنّه والاجماع ، ومن التصوّرات ، كمعرفه الموضوع وأجزائه وجزئياته ؛ ومسائله هي المطالب الجزئيه المستدلّ عليها فيه.

قوله : (لا بدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً ... الخ)

لَمَّا جرت الطريقتان على بيان أجزاء العلم في المقدمه أراد المصنّف رحمه الله الإشارة إلى ذلك. وأجزاء العلوم على ما ذكرها ثلاثه : المسائل والموضوع والمبادئ ، كما سيجيء تفصيل الكلام فيها.

فإن قلت : إنّ أسامي العلوم إنّما وضعت لنفس المسائل أو العلم بها ، فكيف يجعل المسائل أحد أجزاء العلوم ويُدْرَج الموضوع والمبادئ في أجزائها مع خروجها عن نفس المسائل والعلم بها؟

قلت : المراد بالعلم في المقام هو الفنّ الموضوع المشتمل على إثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها في الفنّ ، ومن البين أنّ الفنون الموضوعه لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدلائل ، إذ لا فائده يعتدّ بها في ذلك ، فاندرجت المقدمات التي يستدلّ بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات ، وكذا غيرها ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائلها ممّا يذكر في الفنّ ، فصارت أجزاء من الفنّ وإن كانت خارجه عن المسائل ، فظهر أنّ المراد بالعلوم في المقام غير ما وضعت تلك الأسماء بإزائها ، فهو إطلاق آخر مغاير لما ذكر.

قوله : (وتسمّى تلك الامور مسائله ... الخ)

حكى المحقّق الدواني في حواشيه على المطالع عن القليل تفسير المسائل بالمحمولات المثبته بالدليل ؛ ولذا احتمل بعض الأفاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبه إلى الموضوعات ، وهو يوافق ما ذكره المصنّف رحمه الله.

وأنت خير بأنّ المحمولات المنسوبه إلى موضوعاتها امور تصوّريه لا يتعلّق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم ، بل هي من شرائط حصول التصديق كما أنّ تصوّر الموضوعات كذلك.

فالحقّ أنّ مسائل العلوم : هي المطالب التصديقيه المثبته فيها ، وهي المحمولات التصديقيه التي يراد من وضع الفنّ حصول التصديق بها ، فمسائل الفنّ

هى ما يتعلّق به تلك التصديقات ، ومن البين أنّ المعلوم بالعلم التصديقى هى النسبه التامه الخبريه ، فيكون مسائل الفنون عباره عن تلك النسب التامه ، وهى المتعلقه للتصديق بعد إقامه الأدله ، فتفسيرها بالمحمولات اللاحقه ممّا لا وجه له .

وقد يؤوّل بما يرجع إلى إرادته النسب التامه ، وهو قريب جدًا ممّا حكاه المحقق الدوانى ، فإنّ المثبت بالدليل هى النسب التامه ، فلا بدّ إذن من ملاحظه النسبه فى المحمولات فالمراد نسب المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع إلى ما قلناه ، وكأنّه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبه إلى موضوعاتها أى من حيث إنّها منسوبه إليها ، فيكون المراد نسبتها ، ويشير إلى حمل كلام المصنّف رحمه الله عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الجزئيه المستدلّ عليها فيه ، ففيه شهاده على تسامحه فى التعبير فى المقام .

وفسرها جماعه بالقضايا التى تطلب فى العلم ، فتكون عباره عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامه المذكوره .

وفيه ما عرفت ، إذ المقصود من إقامه الأدله فى الفنّ إنّما هو التصديق بالنسب التامه ، فالمناسب بل المتعين أن يجعل المسائل عباره عنها ، ويضعفه أيضا أنّهم عدّوا كلّها من الموضوع والمسائل من أجزاء العلوم ، فلو فسّرت المسائل بالنسب المذكوره صحّت المغايره بينهما ، وإنّ فسّرت بالقضايا اندرج الأوّل فى الثانى ، فلا يصحّ عدّه جزء آخر ، وما يعتذر عن ذلك حينئذ ركيك ، كما لا يخفى .

قوله : (وذلك الغير موضوعه)

ظاهره يعطى تعريف الموضوع بما تلحقه وتحمل عليه امور غيره ، وهو كما ترى لا يوافق تعريفه المشهور من أنّه ما يبحث عن عوارضه الذاتيه ، وكأنّه عرّفه بالأعم اتكالا- على ما اشتهر بينهم من الحدّ المذكور ، أو أنّه أراد بذلك ما تلحقه اللواحق المذكوره فى العلوم ، والمفروض أنّها من العوارض الذاتيه ، فينطبق على ما ذكره .

وكيف كان ، فلنفضّل الكلام ببيان ما أوردوه في المقام ، ثمّ نتبعه بما تحقّق عندنا في هذا المرام.

فنعول : قد ذكروا أنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، والمراد بالعوارض المحمولات الخارجه عن حقيقه ما حملت عليه ، وقد فسّروا العوارض الذاتيه بما يعرض الشئ لذاته أو لجزئه أو للخارج المساوى دون غيرها من العوارض ، وفصلوا ذلك بأنّ العوارض على خمسہ أقسام :

الأوّل : ما يعرض الشئ لذاته ، كإدراك الكليات العارض للناطق ، وقد يمثّل له بالتعجّب اللاحق للإنسان ، وفيه تأمل (١).

الثاني : ما يعرض الشئ لجزئه ، سواء كان مساويا له كإدراك الكليات العارض للإنسان بتوسط الناطق ، أو أعمّ منه كالتحرك بالإرادہ اللاحق له بواسطة الحيوان.

الثالث : ما يعرض الشئ لأمر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للإنسان بواسطة التعجّب ، ولا فرق بين أن يكون ذلك الخارج المساوى لاحقا له لذاته أو لجزئه المساوى أو لخارج مساو آخر.

الرابع : ما يعرض الشئ لأمر خارج أعمّ كالتحرك بالإرادہ العارض للناطق بتوسط الحيوان.

الخامس : ما يعرضه لأمر خارج أخصّ كإدراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق.

وجعلوا الثلاثه الاول عوارض ذاتيه ، وعلّلوا ذلك بأنّ العروض فيها مستند إلى الذات ، أمّا في الأوّل فظاهر. وأمّا في الثاني فلاستناده إلى الجزء ، وهو من مقومات الذات. وأمّا في الثالث فلأنّ العارض المساوى مستند إلى الذات ،

(١) لأنّ التعجّب يلحق للإدراك ، والإدراك يلحق للإنسان ، وهما متساويان ، فالإدراك واسطه بينهما (منه رحمه الله).

والمستند إلى المستند إلى الذات مستند إليها. وأما الأخيران فلا استناد لهما إلى الذات بشيء من الوجهين المذكورين ؛ لوضوح عدم استنادهما إليها بلا واسطه وكذا مع الواسطه ، إذ المفروض استنادهما إلى الأعمّ من المعروض أو أخصّ منه ، ولا يمكن استناد شيء منهما إلى الذات نظرا إلى انتفاء المساواه.

وقد يورد على ذلك امور :

أحدها : ما أشار إليه بعضهم من أنّ هناك قسما سادسا خارجا عن تلك الأقسام ، وهو ما يعرضه لأمر مباين له كالحراره العارضه للماء بتوسط النار ؛ ولذا اختار صاحب القسطاس تسديس الأقسام ، وعدّ الأخير أيضا من العوارض الغريبه ، بل جعله أولى بالغرابه من الأولين ، فيكون كلّ من العوارض الذاتيه والغريبه عنده ثلاثه.

وردّ ذلك بأنّ المراد بالوسط في المقام ما يقرن بقولنا ، لأنّه حين يقال إنّ كذا فلا بدّ وأن يكون الوسط محمولا عليه ، فلا يتصوّر أن يكون مباينا ، ولحوق الحراره للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور ، بل بواسطه المماسه أو المقاربه ونحوهما ، وهى من عوارض الجسم ولا مباينه لها للماء ، فهو راجع إلى أحد القسمين الأخيرين.

وتوضيح ذلك : أنّ المراد بالعوارض - كما عرفت - هى المحمولات الخارجه ، وحينئذ فإن كانت تلك العوارض محموله على موضوعاتها من دون ملاحظه حمل شيء آخر عليها أصلا كانت تلك العوارض عارضه لذات الموضوع ، وإن كان عروضها بواسطه حمل شيء عليها ، فذلك الشيء إمّا أن يكون داخلا في الموضوع أو خارجا عنه حسب ما فضلنا من الأقسام ، فلا يعقل أن يكون العروض بواسطه أمر مباين للماهيّه ، إذ من الواضح أنّ الأمر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر ، وإن لوحظ الانتساب الحاصل بينهما كانت الواسطه فى الحقيقه هو الارتباط المفروض ، وهو ممّا يصحّ حمله على تلك الذات ، فالواسطه

فى المثال المفروض إنّما هى المماسه أو المقاربه ونحوهما ، وهى أمر خارج عن الموضوع أعمّ منه، فىصحّ حملها عليه.

وقد يورد على ذلك :

أوّلا : بأنّ الواسطه لا تنحصر فىما ذكر ، إذ قد يكون الوسط أمرا مباينا للشئ ، ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصحّحا لحمله على ذلك المعروف كما فى حمل الأبيض على الجسم ، فإنّه بتوسط السطح المباين للجسم ، فىحمل أوّلا على السطح ، ويحمل بتوسط حملته عليه على الجسم ، وإن جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطه فى ذلك فهو أيضا أمر مباين للجسم.

والقول بأنّ الواسطه إنّما هو المسطح دون السطح مدفوع بأنّ المراد بالمسطح إن كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم ، وإن كان مفهومه فليس ذلك واسطه فى المقام ، بل الواسطه هو عروضه للسطح الموجود فى الخارج.

وثانيا : أنّ المراد بالوسط فى المقام هو الواسطه فى العروض ، وذلك بأن يكون المحمول ثابتا للوسط أوّلا وبالذات ، ويكون بتوسطه ثابتا للذات ، لا بأن يكون هناك ثبوتان ، بل ثبوت واحد ينسب إلى الواسطه بالذات وباعتبار الواسطه المفروضه إلى الذات ، وليس المراد به الواسطه فى الثبوت التى هى أعمّ من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتى الإشاره إليه ، كيف وقد اتفقوا على أنّ السطح من الأعراض الذاتيه للجسم مع أنّه إنّما يعرضه باعتبار الانتهاء الذى هو أعمّ من الجسم ؛ لعروضه للسطح والخط فىعرض بسببه ، وكذا الخط للسطح والنقطه للخط ، وحيث فلا وجه للتفصيل المذكور فى المقام ، ولا لعدّ العارض لأمر خارج أعمّ أو أخصّ من الأعراض الغريبه مطلقا ، إذ لو كان الخارج واسطه فى الثبوت وكانت الصفه عارضه للذات أوّلا وبالذات من دون اعتبار عروضها أوّلا لغيرها كانت من الأعراض الذاتيه.

ومن ذلك يظهر فساد جعل النار أو مماستها أو مقاربتها واسطه فى المقام ،

ص: ١١٠

إذ ليس شيء من ذلك واسطه في عروض الحرارة بالمعنى المذكور ، وإنما تكون واسطه في ثبوتها ، وهي عارضه للجسم العنصري عروضاً أولياً ، فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الأعم لا لأمر خارج عن الذات.

فتحقّق بما عرفت أنّ الأقسام ستّه ، إلّا أنّه ليس العارض للأمر الخارج المباين من قبيل ما مثّل به القائل المذكور ، وليس أيضاً مندرجاً في العرض الغريب حسبما ذكره ، بل يندرج في الأعراض الذاتية إن كان ذلك الخارج المباين مساوياً للذات في الوجود وإن كان مبايناً له في الصدق كما في المثال المفروض ؛ ولذا يبحث عن الألوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي ، نعم لو كانت الواسطه المباينه مباينه له في الوجود أيضاً - كما في الحركة الحاصله لجالس السفينه بواسطة السفينه - كان ذلك من الأعراض الغريبه ، فإنّ الحركة هنا إنّما هي من أحوال السفينه المباينه للجالس فيها بحسب الوجود ، فلو اريد عدّ العارض لأجل المباين من الأعراض الغريبه أو الذاتيه فليعتبر المباينه في الوجود والمساواه فيه ، فيجعل العارض بتوسط الأول من الأعراض الغريبه وبتوسط الثاني من الأعراض الذاتيه ، سواء كان مساوياً له في الصدق أو مبايناً فيه.

قلت : أمّا ما ذكره من كون المراد بالواسطه في المقام هو الواسطه في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام ، إذ العارض في الثاني إنّما يعرض ذات الشيء ، فيكون من العوارض الذاتيه لمعروضه وإن كان عروضه بتوسط الأعم أو الأخصّ أو غيرهما ، وليس المراد بكونها ذاتيه أن تكون الذات كافيه في ثبوتها وعروضها ، كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الأعراض الذاتيه ، وحينئذ فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الأعراض الذاتيه ، حيث إنّ الوجود ممّا لا يمكن استناده إلى شيء من الماهيات ، وهو يبيّن الفساد.

وأما ما ذكره من صحّه كون الواسطه في العروض مبايناً للمعروض فغير واضح ، بل الظاهر فساد.

بيان ذلك : أنه إن جعل الواسطه في العروض فيما يفتقر إلى واسطه فيه الأعراض القائمه بمحالها المباينه لمعروضاتها - كما هو الشأن في العروض - كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطه الخارجيه بتوسط الأمر المباين ، ولا يتحقق هنا واسطه خارجيه ، لا تكون مباينه للمعروض بحسب الصدق ، ضروره تباين كل عرض لمعروضه ، فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في الصدق دون البعض.

وإن جعل الواسطه فيه العرضيات والمشتقات المحموله على المعروضات لم يتحقق هناك مباينه بالنسبه إلى شيء منها ، ضروره صحه حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيات الأعراض ، فما ادعى من الفرق بين الفساد ، وليس السطح بالنسبه إلى الجسم إنما كالتناهي والسواد وغيرهما من الأعراض من غير تعقل فرق في المقام ، فكما لا يعدّ توسط التعجب في عروض الضحك للإنسان من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون.

فإن قلت : إن ما حكم فيه بكون الواسطه غير مباينه من المثال المذكور هو توسط المتعجب في عروض الضحك ، وهو كذلك ، ضروره صدق المتعجب على الإنسان.

قلت : يجرى الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح ، بأن يجعل المسطح واسطه في عروض الأبيض مثلا ، فالفرق الحاصل في المقام إنما هو باعتبار المبدأ أو المشتق ، وهذا يجرى في كل الأعراض ، فلا يصح الفرق بينهما في ذلك ، مضافا إلى أن ما ذكر في الجواب من كون المسطح واسطه في المثال جار في المتعجب أيضا ، إذ المتعجب على ما قرره هو ذات الإنسان إن اريد به المصداق ، وإن اريد به المفهوم فمن البين أن الضحك إنما يعرضه من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسب ما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير أن الفرق بينهما أن ذلك واسطه في العروض وهذه في الثبوت على وجه.

ثم إن ما ذكرناه يجرى بعينه بالنسبه إلى العارض بتوسط الجزء سواء كان أعم

أو مساويا للكُلِّ ، فإنَّ عروض إدراك الكليات للإنسان إن جعل بتوسُّط مبدأ الناطق فهو أمر مباين للإنسان ، ضروره عدم صحَّه حمله عليه ، وإن اخذ المشتق واسطه فيه فإن اريد به مصداقه فليس أمرا وراء الإنسان ، فلا يتحقق واسطه في المقام ، وإن اريد به نفس المفهوم ففيه : أنَّ عروض الإدراك له في الخارج إنَّما هو بتوسُّط صورته الخارجيه المباينه في الوجود لمادته ، وقضيه ذلك مباينته للكُلِّ أيضا لا بمجرّد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور ، حسب ما ذكر في الوسائط الخارجيه.

فالتحقيق في المقام أن يقال : إنَّ ما يحمل على ماهيه من الذاتيات والعرضيات لها اتّحاد مع الماهيه من جهه ومغايره من اخرى ، فالذاتيات في المركبات الخارجيه والعرضيات في الصفات الخارجيه مغايره للكُلِّ ، والمعروض من وجه متّحده معه في وجه آخر ، وفي غيرها إنَّما يكون المغايره في العقل ، إذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ، ويدلّ على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصوره بالمادّه وقيام العرض بموضوعه ، ومن البين استلزام ذلك تغاير الأمرين في الخارج ووضوح صحَّه حمل الأجزاء والعوارض على الماهيه ومدار الحمل على الاتّحاد في الوجود ، فاللازم من ذلك هو ما قلناه من الاتّحاد في وجه والتغاير في آخر ، فالذاتيات من حيث المغايره مادّه وصوره ، ومن حيث الاتّحاد جنس وفصل ، والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ، ومن حيث الاتّحاد عرضي وماهيه مثلا.

فإن قلت : إنَّ المحمول في تلك المقامات إنَّما هو المشتقات دون مبادئها ، والذات مأخوذه في المشتقات وهو المصحح للحمل ، إذ المفروض اتّحاد الإنسان والذات التي ثبت لها النطق أو البياض مثلا ، وهي مغايره للمبادئ المفروضه مغايره حقيقه لا اتّحاد بينهما بوجه.

قلت : مع أنّه من المقرّر أنّ الملحوظ في جهه المحمول هو المفهوم دون الذات ، يرد عليه أنّ المحمول حينئذ إنَّما يكون تلك الذات المأخوذه في

المشتقات دون مبادئها ، وتكون المبادئ حينئذ قيودا مأخوذة في الذات ، فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وإن اختلفت بحسب القيود واللواحق ، وهو واضح الفساد ، وأنه لا يفترق الحال حينئذ بين حمل الذاتى والعرضى لما عرفت من اتحاد الذات المأخوذة فيهما وأن الذاتيه والشئيه ونحوهما من الامور الخارجه عن حقائق الأشياء فكيف تقع فصولا للماهيات وإن قيدت بغيرها؟.

ومن هنا اختار جماعه من المحققين عدم اعتبار الذات فى المشتقات المحموله من الفصول والعرضيات ، وجعلوا الفرق بين العرض والعرضى بالاعتبار على نحو الفرق بين الصوره والفصل والماده والجنس.

بيان ذلك : أن المفهوم قد يؤخذ بشرط لا ، لا بأن لا ينضم إليه غيره ، بل بأن يتصور معناه بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ويكون جزء لذلك المجتمع من الأمرين ولو على سبيل الاعتبار ، وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناه مع تجويز كونه وحده ، وكونه لا-وحده بأن يقترن مع شيء آخر ، فيحمل إذن على المجموع وعلى نفسه ، فالمأخوذ مبدأ فى الفصول والعرضيات هو الاعتبار الأول ، وهو بهذا الاعتبار يكون صوره وعرضا بحسب الخارج ؛ ولذا لا يصح الحمل فى شيء منهما ، والمأخوذ اشتقاقا هو الوجه الأخير فى الأمرين ، وهو المصحح للحمل فى الجميع ، فيكون بالاعتبار المذكور فصلا وعرضيا.

والفرق بين الذاتى والعرضى : أن الأول مأخوذ عما هو داخل فى الذات ، والثانى إنما اخذ عما هو خارج عنها ، فتلك المفاهيم المحموله متحده مع الذات اتحادا ذاتيا فى الذاتيات، وعرضيا فى العرضيات.

إذا تمهيد ذلك تبين أن عروض شيء لشيء إما أن يكون بلا واسطه ، أو بواسطه محموله ، فإنه إن صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء آخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا لذاته من دون حاجه إلى الواسطه ، وإن افتقر إلى لحوق شيء آخر له فلا بد أن يكون ذلك الشيء من عوارض المحل ، إذ لولاه

لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحلّ سواء كان جوهرًا أو عرضًا قائمًا بغير المحلّ المذكور ، ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقه ، وهو خلاف الفرض ، إذ الكلام في العوارض الحقيقه وإن كانت غريبه بالنسبه إلى معروضاتها ، فإذا ثبت ذلك لزمه صحّه حمل الواسطه على المحلّ حسب ما مرّ بيانه من صحّه حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدم.

فبما قرّرنا ظهر فساد ما ذكر من تسديس الأقسام على النحو المذكور ، وجواز كون الواسطه في العروض مباينه للمعروض ، وكذا ما مثّل له من عروض اللون للجسم بتوسط السطح. وما مثّل أيضا من عروض الحركة لجالس السفينه فأبين فسادا منه ، إذ لو اريد بالحركه في المقام مجرّد الخروج من حيز إلى آخر فلا ريب في كونها عارضه لذات الجالس ، وإن اريد بها صدور الحركه منه ومبدئيه لها فمع أنّه ليس من حقيقه الحركه ليس مسندا إلى السفينه أيضا ، وإنّما يسند إلى الماء أو الريح المحرّك لها.

ولو صحّ ذلك بدعوى جعل القاسر في السفينه مبدأ للحركه المفروضه تزول الحركه بزواله ففيه : بعد تسليمه أنّ ذلك غير عارض للجالس في السفينه بوجه ، إذ ليس فيه مبدأ الحركه المفروضه لا أصاله ولا تبعا ، وإنّما هو من عوارض السفينه خاصه ، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ ما ذكر من اعتبار المساواه في الوجود في الأعراض الذاتيه إذا كان عروضها لأمر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الأعراض الغريبه أيضا هو المباين في الوجود ممّا لا يكاد يصحّ كما لا يخفى (١). هذا كلّ بالنسبه

(١) إذ مع عدم جريانه في الأعم والأخصّ المقابلين لهما ، يرد عليه : أنّ المراد بالمساواه في الوجود مجرد عدم الانفكاك بين الأمرين في الخارج ، ومن البين أنّ مجرّد ذلك لا يقضى بكون العارض بتوسطه ذاتيا للمعروض ، إذ لا يلزم من ذلك أن يكون أحدهما مستندا إلى الآخر حتّى يكون المستند إلى المستند إليه مستندا إليه مع أنّه قد يكون العارض مستندا إلى الملزوم أولا ، ولا يقضى ذلك بعروضه لذات اللّازم ولو بالواسطه كما في عكسه ، فكيف -

إلى الواسطه فى العروض.

وأما الواسطه فى الثبوت فىمكن حصول المباينه فيها قطعاً كما مرّت الإشاره إليه. وما قد يتوهم من أنّ المباين فى نفسه لا يعقل أن يكون مصححاً لعروض أمر لمباينه وإنّما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو ممّا يصحّ حمله عليه مدفوع: بأننا ننقل الكلام إلى الارتباط المفروض، فإنّه أيضاً من العوارض، وحمله عليه بتوسط الأمر المباين.

ثانيها: أنّ عدّ العارض للجزء الأعمّ من العوارض الذاتيه غير متّجه، فإنّ الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتيه للأخصّ، إذ عروضة له بتبعيته اتّحاده مع الأعمّ وصدقه عليه، فهو من العوارض الذاتيه للأعمّ.

فإن قلت: إنّ العارض للجزء المساوى إنّما يعرض الكلّ بتوسط اتّحاده معه، فلا يكون عرضاً ذاتياً للكلّ أيضاً، وإنّما يكون ذاتياً بالنسبه إلى ذلك الأمر المساوى خاصّه حسب ما قرّر فى الجزء الأعمّ.

قلت: فرق بين الأمرين، فإنّ الجزء المساوى هو المقومّ عندهم للنوع وبه يتحصّل الجنس، أعنى الجزء الأعمّ، فتذوّت النوع إنّما يكون بالفصل القريب ويكون الجنس متحصّلاً لا بتحصيله، وحينئذ فالعوارض اللاحقه للفصل لاحقه لذات النوع ولو بالواسطه، بخلاف لواحق الجنس فإنّه لا خصوصيه لتلك الذات فى لحوقها، وليس لحوقها لاستعداد حاصل فى خصوصها، ومجرّد كون الجنس ذاتياً للنوع لا يقضى بكون عوارضه ذاتيه له؛ لما عرفت من عدم ارتباطها إلّا بالأمر العامّ.

وتوضيح المقام: أنّ التحقيق فى العوارض الذاتيه أنّها هى المستنده إلى ذات

- يقضى ذلك بكون المعروض ذاتياً؟ على أنّ المباين فى الوجود بالمعنى المقابل للمساوى فيه لا يعقل أن يكون واسطه فى العروض، إلّا أن يحمل المباينه على مجرّد عدم الملازمه فى الوجود، كما يدلّ عليه التمثيل بالسفينه والجالس فيها، إذ المفروض اجتماعهما فى الوجود جزئياً، فيندفع عنه المناقشه الاولى أيضاً، إذ لا واسطه بينهما حينئذ. وهو كما ترى (منه رحمه الله).

ص: ١١٦

المعروض استناداً أولياً أو بالواسطة ، بأن تكون معروضها هي تلك الذات ابتداءً أو بواسطة مرتبطه بها ارتباطاً ذاتياً ، وهو الداخل المساوي ، لما عرفت من كونه الأصل في قوام النوع وأنه إنما يكون نوعاً مخصوصاً من جهته ، فاللواحق الطارئه عليه طارئه على ذات النوع المخصوص ممّا يكون لذلك النوع الخاصّ مدخلية في عروضها ، وكذا الحال في الخارج المساوي ؛ نظراً إلى عروضها ابتداءً لما هو مساو للذات ، فتكون من العوارض اللاحقه لتلك الذات من غير أن ينضمّ إليها ما يتخصّص ويتقيّد به ذلك النوع ، حيث إنّ ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وإن افتقر في ذلك إلى ضمّ الوصف بالموصوف ، فإنّ الافتقار المذكور لا يقضى بخروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال فيه من التأمل في وسائط الثبوت.

والحاصل : أنّ العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات بما هو تلك الذات ، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض عرض أعمّ أو أخصّ ولو كانت ذاتية.

فإن قلت : على هذا يكون جميع العوارض الذاتية للأعراض المساوية من العوارض الذاتية للشيء ، مع أنّه فاسد على إطلاقه ، إذ مجرد كون العرض ذاتياً بالنسبة إلى العرض الذاتي ولو كان مساوياً لا يقضى بكونه ذاتياً بالنسبة إلى معروضه ، كما في عروض الشدّه والسرعه للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له ، فإنّهما من أعراضه الذاتية ، والعارضين المذكورين من الأعراض الذاتية بالنسبة إليهما ، ومع ذلك فليسا من الأعراض الذاتية للجسم أصلاً ولو فرض كون الحركة أو البياض من الأعراض المساوية له أو لنوع منه.

قلت : الكلام في المقام إنّما هو في العوارض اللاحقه للشيء ممّا يتّصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقة وإن كان تبعاً للغير ، إذ لا ينافي ذلك كون الاتصاف به حقيقياً ، غايه الأمر أن لا يكون في بعض صوره ذاتياً ، والشدّه والسرعه في المثالين المفروضين ممّا لا يتّصف الجسم بهما إلّا على سبيل المجاز ، من باب

توصيف الشيء بوصف متعلقه ، فهما خارجان عن محلّ الكلام.

والحاصل : أنّ اللازم ممّا ذكرنا أن يكون العارض للشيء بتوسط عرضه المساوى عرضا ذاتيا وهو كذلك ، ولا يستلزم ذلك أن يكون جميع الأعراس الذاتية لأعراضه المساويه أعراضا ذاتيه له وإن لم يتحقّق هناك اتّصاف بين الأمرين .

فإن قلت : كيف يعقل القول بعدم اتّصاف المعروض بالوصف الحاصل لعرضه الحالّ فيه مع ما هو ظاهر من عدم إمكان قيام العرض إلّا بالجوهر ومع حصول القيام لا بدّ من الاتصاف غايه الأمر أن لا يكون الاتّصاف ذاتيا؟

قلت : لا ملازمه بين الأمرين ، فإنّ مجرد القيام بالواسطة لا يقضى بصحّه الاتّصاف ، إذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهه اعتباره بشرط لا ، أى لا على وجه يمكن حمله على المعروض حسب ما قرّرناه ، وحينئذ فلا يلزم من اتّصاف العرض به اتّصاف المعروض كما هو المفروض فى المثالين المذكورين ، فإنّ الشدّه والسرعه إنّما يعرضان للبياض والحركه باعتبار ملاحظتهما بياضا وحركه أعنى اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدّم ، لا باعتبار الأبيض والمتحرك أعنى اعتبارهما لا بشرط ، نعم لو كان الاتصاف حاصلًا بالاعتبار الأخير لزمه اتّصاف الموصوف أيضا على سبيل الحقيقه وإن لم يكن الاتّصاف ذاتيا فى بعض الصور .

هذا ، وممّا قرّرنا يعرف الحال فى العارض للجزء الأعم ، فإنّه ليس لذلك النوع المخصوص مدخلية فى عروضه ، فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض ، وإنّما هو من لواحق ذلك الأمر العام ، ويكون اتّصاف النوع به من جهه اتّحاده مع الواسطه المفروضه .

وممّا يشهد لذلك أنّهم نصّوا على أنّ العارض لأمر خارج عام ليس من الأعراس الذاتية كما مرّت الإشارة إليه ، مع أنّ الأمر العام قد يستند إلى الجنس الذى هو جزء من الذات ، فيكون المستند إليه مستندا إلى الذات حسب ما ذكره فى عوارض الفصل .

وبالجملة : لو جعل المناط في كون العرض ذاتيا كونه متعلقا بنفس الذات أو بعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم إدراج ذلك في الأعراض الذاتية ، بل جرى ذلك في جميع ما يعرض الأنواع ، إذ عروض كلّ عارض إنّما يكون لاستعداد حاصل في نفس الذات أو ذاتياته بلا واسطه أو مع الواسطه ، فلا يبقى هناك عرض غريب لشيء من الأنواع وهو خلاف الواقع ، وما نصّوا عليه وإن جعل المناط فيه كون العروض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصه سواء كان بلا واسطه أو معها ، فكما يخرج عنه حينئذ ما يكون عروضه لأمر خارج عامّ كذا يخرج ما يكون لأمر داخل عامّ من غير فرق أصلا ، فظهر من ذلك أنّ ما بنوا عليه من الفرق بين الأمرين غير متّجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ العرض الذاتي ما يكون عارضا للشيء لنفس ذاته من غير واسطه في العروض أو لأمر مساو للذات ، سواء كان داخلا في الذات أو خارجا عنها كما نصّ عليه جماعه من محقّقي المتأخّرين ، فيكون حينئذ كلّ من العوارض الذاتية والغريبه أقساما ثلاثه ، والواسطه الملحوظه في المقام إنّما هي الواسطه في العروض دون الثبوت ، فما ذكره بعض الأجله وحكاه عن التفتازاني في شرح الرساله - من أنّ المقصود بها الواسطه في الثبوت - فاسد ، كما عرفت تفصيل الحال فيه ممّا قرّنا.

ثالثها : أنّ تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم من وجهين :

الأوّل : أنّه ما من علم إلّا ويبحث فيه عن الأحوال اللاحقه للأنواع الواقعه تحت موضوعه أو الأصناف المندرجه فيه ، وقد نصّوا على أنّ الموضوع في مسائل الفنون إمّا أجزاء الموضوع ، أو جزئياته ، أو عوارضه الذاتية ، والعوارض الخاصه اللاحقه للجزئيات ليست أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى موضوع العلم ، إذ ليس عروضها لذات الموضوع ولا لأمر مساو له على ما اخترناه ، ولا لذاتيّ أعمّ أيضا على ما ذكره ، بل إنّما يكون لأمر أخصّ ، وإلّا لما اختصّ بالنوع أو الصنف المفروض.

وقد أجاب عنه المحقق الدوّانى بوجهين :

أحدهما : أنّ ما ذكره في حدّ الموضوع طىّ في العبارة ، ومعناه ما يبحث (١) فيه عن عوارضه الذاتيه أو عن العوارض الذاتيه لأنواعه أو لأعراضه الذاتيه ، وكأنّهم أجملوه في المقام ثقّه بما فضّلوه في موضوعات المسائل.

ثانيهما : الفرق بين محمول العلم ومحمول المسأله كما فرّقوا بين موضوعيهما ، فمحمول العلم ما ينحلّ إليه تلك الأحوال التي هي محمولات المسائل ، وهو المفهوم المرّد بين جميعها ، وهو عرض ذاتيّ لموضوع العلم وإن كان كلّ واحد عرضا غريبا بالنظر إليه.

ويضعّف الوجهين مع ما فيهما من التعسّف : أنّ الأوّل يقضى باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الأدنى عن الأعلى كسائر العلوم بالنسبه إلى علم الإلهي ، حيث نصّوا على أنّ الموضوعات في سائر العلوم من العوارض الذاتيه لموضوع علم الإلهي ، فيكون البحث عن عوارضها الذاتيه المذكوره في سائر العلوم المدوّنه مندرجا في الإلهي حسب ما ذكره في التوجيه ، وقد يجعل من ذلك علم الطبّ بالنسبه إلى الطبيعي ، إذ الموضوع فيه من أنواع الجسم الطبيعي من حيث الصّحه والمرض ، وهما من العوارض الذاتيه له ، والثاني إنّما يتمّ لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك ، إذ المبحوث عنه في الموارد المذكوره إنّما هو الأحوال الخاصّه ، وليس القدر المشترك إلّا اعتبارا صرفا لا يلحظ حين البحث أصلا.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفنّ غير متّجه ؛ لوضوح الفرق ، ضروره أنّ البحث عن كلّ منها بحث عن موضوع الفنّ ، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المرّد ، فإنّ إثبات تلك المحمولات ليس إثباتا للمفهوم المرّد قطعا ، نعم غايه الأمر استلزام ذلك صدقه ، وليس ذلك

(١) كأنّ ما ذكره مبنّى على التمثيل ؛ لعدم انحصار الوجوه فيما ذكره حسب ما أشرنا إليه في الحاشيه. (منه رحمه الله).

منظورا فى شىء من العلوم كما ذكرنا ، فظهر ممّا قررنا ضعف ما ذكره من وجهين.

الثانى : أنّ المتداول فى المباحث العلميه هو البحث عن الامور العارضه لموضوعاتها بتوسط أمر أعمّ من تلك الموضوعات ، ألا ترى أنّ الفقهاء يبحثون عن وجوب الأفعال وحرمتها ونحوهما مع أنّ تلك الأحكام إنّما تعرض للأفعال باعتبار تعلق طلب الشرع لفعلها أو تركها ونحو ذلك ، وهى امور تعمّ خصوص كلّ من تلك الموضوعات وغيرها.

واجيب عنه : بأنّه يعتبر عندهم فى الأمر الأعمّ فى الفرض المذكور أن لا يكون أعمّ من موضوع العلم ، والحال كذلك فى المحمولات المفروضه ونحوها ، إذ ليست الاعتبارات المفروضه أعمّ من موضوع العلم.

ويدفعه : أنّ مجرد عدم أعمّيته من موضوع الفنّ غير نافع فى المقام ، إذ ليست حينئذ أعراضا ذاتيه لخصوص ما يتعلّق بها من موضوعاتها ، إذ المفروض عروضها لأمر أعمّ منها ، ولا بالنسبه إلى موضوع الفنّ ، إذ لا يلزم أن تكون من الامور المساويه له بل قد يكون أخصّ منه كما فى المثال المفروض.

فالتحقيق فى الجواب عن الإيرادين المذكورين أن يقال : إنّ مجرد أخصّيّه العرض أو أعمّيته عن معروضه لا يقضى بكونه عرضا غريبا بالنسبه إليه ، كيف وقد عرفت أنّ العارض بتوسيط الأمر الأعمّ أو الأخصّ أو المباين من الأعراض الذاتيه؟ إذا كانت الواسطه ثبوتيه ، ومن البين أنّ أخصّيّه الواسطه قاضيه بأخصّيّه العرض ، والأعمّ والمباين ممّا يمكن معهما وجود ذلك العرض فى غير ذلك الموضوع أيضا ، فقد يكون أعمّ من المعروف ، ألا ترى أنّ عروض الفصل للجنس وعروض العرض المصنّف أو المشخّص للطبيعته النوعيه من الأعراض الذاتيه بالنسبه إلى معروضاتها ، مع أنّ الكلّ عارضه لنفس الذات من دون واسطه فى العروض ولا مساواه لشيء منها للمعروض.

نعم ، العارض بتوسيط تلك العوارض فى عروضه من الأعراض الغريبه وإن كانت الواسطه ذاتيه ، بل مستنده إلى نفس الذات بذاتها ، بأن تكون نفس الذات

كافيه فى عروضها ، لما عرفت من أنّ عروض تلك الصفه لها ليس لخصوصيّه فى ذلك الموضوع ، فليس عروض تلك العوارض لاستعداد حاصل فى ذات المعروض ، وإنّما هو من جهه الاستعداد الحاصل فى الواسطه التى هى أعمّ أو أخصّ من الموضوع ، وحيث لم يكن لخصوصيه تلك الذات استعداد للعروض لم يكن العرض ذاتيا بالنسبه إليها حسب ما مرّ من التحقيق فى معناه ، وليس تهيؤها لعروض المعروض باعشا على التهيؤ لعروض ما يعرضه ، إذ مع العموم يكون التهيؤ فى الأعمّ ، ومع الخصوص لا تكون متهيئا له إلّا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدّا لذلك ، فلا استعداد لنفس الذات ، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطه مساويه للمعروض على ما مرّ.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر اندفاع الإيرادين ، فإنّ ما ذكر من كون تلك الأعراض لاحقه بتوسط الأعمّ أو الأخصّ لا ينافى كونها أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى الموضوع ؛ لكون الواسطه فيها واسطه فى الثبوت ، فتلك العوارض تكون لاحقه لذات الموضوع بتوسط تلك الامور فصولا كانت أو عوارض ، ألا ترى أنّ الرفع العارض للفاعل عارض لذات الكلمه وإن كان بتوسط الفاعليه فى ثبوته ، وكذا نصب المفعول وسائر عوارض الكلمات بسبب ما يعرض لها من الخصوصيات ، وكذا الحال فى عروض الحركه بالإرادته للجسم فى ضمن الحيوان فإنّها من الأعراض الذاتيه للجسم ، وإن كان المبدأ لعروضها هو الإراده التى هى أخصّ منه ، وهى من العوارض الذاتيه للحيوان ، فالحركه المفروضه من العوارض الذاتيه للجسم ، والواسطه فيها من الأعراض الذاتيه للحيوان الغريبه بالنسبه إلى الجسم.

فقد ظهر بما ذكرنا أنّ كون الموضوع فى المسائل هو جزئيات موضوع الفنّ من الأنواع أو الأصناف المندرجه تحته لا ينافى كون الأعراض المذكوره أعراضا ذاتيه بالنسبه إلى موضوع الفنّ ، وكذا الحال فيما ذكره من كون الموضوع فى المسائل هو أجزاء الموضوع أو عوارضه الذاتيه ، فإنّهم يعنون بهما الأجزاء والعوارض المساويه ، وقد عرفت أنّ الأعراض اللاحقه لهما من العوارض الذاتيه للموضوع. فتأمل.

قوله : (ولا بدّ له من مقدّمات ... الخ)

كأنه أراد بالمقدّمات التصديقات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل العلم ، وظاهر إطلاقه يعمّ ما لو كان التوقّف عليها قريبا أو بعيدا ، اخذت جزء من القياسات المرتّبه في العلم أو لا- ، فيشمل مسائل سائر الفنون المستقله التي يتوقّف عليها مسائل الفنّ والمقدّمات التي تستعمل في الفنّ لإثبات المطالب المذكوره ؛ ولذا عدّ العلوم الآتية من مبادئ الفقه.

قوله : (ومن تصوّرات الموضوع ... الخ)

قضيه ما ذكر من التعميم في التصديقات تعميم التصوّرات أيضا لسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل الفنّ ، سواء كانت حدودا للموضوع أو لأجزائه أو لجزئياته أو لعوارضه الذاتيه ممّا يقع موضوعا في مسائل العلم ، وكذا حدود محمولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بالمقدّمات ، قربه كانت أو بعيده ، المذكوره في ذلك الفنّ أو غيره ، فاقتصره في التصوّرات على ذكر التصورات الثلاثه ليس على ما ينبغي ، وربما يحمل ذلك على المثال.

قوله : (ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ)

لا يخفى أنّ المبادئ على ما ذكر هو ما يتوقّف عليه التصديق بمسائل الفنّ ، فإن كانت تصديقات كانت مبادئ تصديقيه ، وإن كانت تصوّرات كانت مبادئ تصوّريه ، وحينئذ يشكل الحال في عدّ المبادئ من أجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم ، إذ يلزم حينئذ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزء من العلم الذي يتوقّف عليها ، وهو خلاف المعهود ، وكأنّ المعدود من أجزاء العلوم غير المعنى المذكور ؛ ولذا خصّ بعضهم المبادئ التصديقيه بالقضايا التي يتألف منها قياسات العلم والمبادئ التصوّريه بحدود الموضوع وأجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتيه.

وبالجملة : المناسب أن يراد من المبادئ المجعول جزء من العلوم التصورات والتصديقات المذكوره في الفنّ ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائل ذلك الفنّ ،

فالاولى هي حدود الامور المذكوره والمحمولات وحدود سائر التصورات المأخوذه في التصديقات المذكوره في الفنّ ، والثانيه هي التي يتألف منها قياسات العلم ، فيكون للمبادئ إطلاقان ، والمراد منها في المقام هو الأخير ؛ ولذا قوبل بالموضوع والمسائل ، إذ هما الجزءان الآخران للعلوم ، وحينئذ فالتعميم المذكور في المبادئ التصديقيه ليس على ما ينبغي ، وإنما المناسب لذلك هو المبادئ بالمعنى الأوّل ، فلا تغفل.

وهناك إطلاق ثالث للمبادئ ذكره ابن الحاجب ، وهو إطلاقه على ما يتبدأ به قبل الشروع في المقصود من الفنّ ، والنسبه بينه وبين كلّ من الإطلاقين المتقدمين هي العموم من وجه.

قوله : (عن الأحكام الخمسه ... الخ)

قد يقال : إنّه يبحث في علم الفقه عن سائر الأحكام الوضعيه كالسببيه والمانعيه والشرطيّه وغيرها ، فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور السبعه.

وقد يدفع : بأنّه ليس في كلامه ما يفيد الحصر في المذكورات ، وإنما اقتصر عليها ، إذ هي الأحوال المتعلقة بأفعال المكلفين في الغالب.

وقد يقال برجوع السببيه والشرطيّه ونحوهما إلى الأحكام المذكوره ، فإنّ مرجع سببيه الدلوک مثلا لوجوب الصلاه هو وجوب الصلاه عند الدلوک وعدم وجوبها قبله ، ومعنى اشتراط البيع بالملك أو إجازة المالك عدم صحته مع انتفائهما ... وهكذا.

وفيه : أنّ مرجع الصحه والفساد أيضا إلى الأحكام التكليفيه كما نصّ عليه غير واحد منهم ؛ ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسه التكليفيه ، فإن بنى على استقلال كلّ من التكليفيه والوضعيّه في كونه حكما شرعيّا - كما هو المختار - لزم ذكر الجميع ، وإلا كان المتّجه ترك ذكر الصحه والفساد أيضا.

قوله : (من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين)

يرد عليه : أنّ اعتبار خصوص أفعال المكلفين يقضى بخروج ما كان من

الأحكام المذكوره متعلّقا بأفعال الأطفال والمجانين ، كالحكم بفساد عقودهم وإيقاعاتهم وفساد عبادات المجنون ، واستحباب سائر العبادات للصبّي المميّز بناء على شرعيّته عباداته كما هو الأظهر ، ونحو ذلك من الأحكام المتعلّقه بأفعالهم وقد يذبّ عنه بالتزام الاستطراد في المباحث المذكوره.

وقد يورد عليه أيضا : بأنّ كثيرا من مباحث الفقه قد لا يتعلّق بأفعال المكلفين كمباحث الميراث ، سيّما إذا كان الوارث والمورث غير مكلف ، والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا. وقد يوجّه ذلك بأنّ المقصود هناك هو الأحكام المتفرّعه عليه المتعلّقه بالمكلفين. فتأمّل.

قوله : (من حيث الاقتضاء والتخيير)

فيه : أنّه لا وجه لقصر جهه البحث في الوجهين المذكورين مع تعميمه في المحمولات اللاحقه ، فكان ينبغي ذكر جهتي الصحه والفساد ، وقد يؤوّل بالتعميم في لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك ، وكان الأولى أن يقول : من حيث كونها متعلّقات خطاب الشرع.

ص: ١٢٥

[المقصد الثاني : فى تحقيق مهمّات المباحث الاصوليه]

[المطلب الأوّل : فى نبذه من مباحث الألفاظ]

[تقسيمات اللفظ]

متن معالم الدين

المقصد الثاني : فى تحقيق مهمّات المباحث الاصوليه التى هى الأساس لبناء الأحكام الشرعيّه ،

وفيه مطالب :

المطلب الأوّل : فى نبذه من مباحث الألفاظ

تقسيم :

اللفظ والمعنى ، إن اتّحدا ، فأمّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى من وقوع الشركه فيه ، وهو الجزئىّ ، أو لا- يمنع ، وهو الكلّى ثم
الكلّى : إمّا أن يتساوى معناه فى جميع مواردّه ، وهو المتواطى ؛ أو يتفاوت ، وهو المشكّك.

وإن تكثّرا ، فالألفاظ متباينه ، سواء كانت المعانى متّصله كالذات والصفه ، أو منفصله كالضدّين.

وإن تكثّرت الألفاظ واتّحد المعنى فهى مترادفه.

وإن تكثّرت المعانى واتّحد اللفظ من وضع واحد ، فهو المشترك.

وإن اختصّ الوضع بأحدها ، ثم استعمل فى الباقي ، من غير أن يغلب فيه ، فهو الحقيقه والمجاز. وإن غلب ، وكان الاستعمال
لمناسبه ، فهو المنقول اللغوىّ ، أو الشرعىّ ، أو العرفىّ. وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل.

ص: ١٢٧

قوله : (اللفظ والمعنى إن اتحدا)

المراد بالمعنى هو المفهوم الذى يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع ، سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بإزائه على جهه الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعا له.

والمراد باتّحادهما أن يكونا متّحدين فى الملاحظه وإن كان اللفظ المعين لذلك المعنى متعدّدا فى الواقع أو تعدّد المعنى المعين بإزائه ، فيجرى التقسيم المذكور بالنسبه إلى اللفظ والمعنى فى جميع الأقسام الآتية ، إلّا أنّ الاختلاف بين الأقسام بحسب الملاحظه ؛ للزوم ملاحظه الكثره من جانب واحد أو جانبين فى تلك الأقسام بخلاف هذا وإن لم يكن ملاحظه الوحده معتبره فى المقام أيضا ، إلّا أنّه لما كانت الكليه والجزئيه باعتبار ملاحظه نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثره وعدمه لزمه اتّحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهه وإن فرض ضمّ غيره إليه ، إذ لا مدخل له فى الاتصاف المذكور أصلا ، فليس الملحوظ فى تلك الملاحظه إلّا معنى واحدا ، ولو فرض ضمّ معنى آخر إليه فهو بملاحظه اخرى لا ربط له بتلك الملاحظه ومن ثمّ لا حظ الوحده فى المقام ليتقابل الأقسام.

ثمّ إنّ المتّصف بالصفات المذكوره بالذات هو المعانى خاصّه ، وإنّما تتّصف الألفاظ بها على سبيل التبعيه ، كما أنّ الصفات الآتية يتّصف بها الألفاظ بالذات ، ولا تتّصف المعانى بها إلّا بالتبعيه على فرضه.

قوله : (إمّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى ... الخ)

أراد بذلك أن تكون نفس تصوّر المعنى مانعه من الصدق على الكثره مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه ، فيكون المعنى فى القسم الآخر أن لا تكون نفس تصوّر المعنى مانعه عن الصدق على الكثره وإن امتنع صدقه عليها بحسب الواقع ؛ نظرا إلى غير الجهه المذكوره ، إمّا بامتناع صدقه على شىء من الأفراد أو امتناع صدقه على ما عدا الواحد.

وهذا البيان فى التقسيم أولى ممّا ذكر من بناء التقسيم على امتناع فرض صدقه على كثيرين وعدمه فى القسمين المذكورين ، لما فى لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجوز ، ولا يصحّ الحدّ إلّا على الأخير ، ولخروج الكلّى الذى يمتنع صدقه على شىء مطلقا كشريك البارى أو على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حدّ الكلّى واندراجه فى الجزئى لعدم تجوز صدقه على كثيرين.

وقد يذبّ عنه بإمكان تصحيح الحدّ بالفرق بين استحاله الفرض وفرض المستحيل ، والمذكور فى الحدّ هو امتناع الفرض ، والممتنع فى الكلّى المفروض إنّما هو المفروض دون الفرض.

وفيه ما لا يخفى ؛ نظرا إلى امتناع تجوز العقل ذلك فى بعض الكليات ممّا يكون امتناع صدقها على الأفراد ضروريًا كاللاشىء والممتنع ، وأيضا يلزم اختلاف حال المفهوم فى الكليه والجزئيه باختلافه فى التجوز المذكور ، فإنّه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج فى الحدّ المذكور ، وبعد قيام البرهان عليه عند العقل يخرج عنه.

ثمّ إنّه قد يورد على التقسيم المذكور تاره : بأنّ الشيخ المرئى من البعيد ممّا يجوز العقل صدقه على امور عديده مع أنّه ليس بكلّى ، وقد نصّ الشيخ على أنّ الطفل يدرك شبحا واحدا من امّه بحيث يصدق على غيرها ؛ ولذا يتخيّل أن يكون كلّ وارد عليه هى امّه ، فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا.

واخرى : بأنّ كلّا من المفاهيم الجزئيه مطابق لصورها التى فى أذهان الجماعه ، فيلزم أن يكون كليا.

وما يقال من أنّ الكليه والجزئيه من العوارض الذهنيه فهى إنّما تعرض للمفاهيم الحاصله فى الذهن دون الامور الخارجيه.

مدفوع : بأنّ لا- نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده فى الخارج ، بل من حيث تصوّر المتصوّر له ، فإنّ ذلك المفهوم الحاصل فى العقل مع كونه جزئيا

حقيقتاً منطبق على جميع تلك الصور الكثيره الحاصله فى الأذهان العديده.

ويندفع الأول : بأن المقصود امتناع صدق المفهوم على الكثره على سبيل الشمول كالإنسان الصادق على أفراده لا على سبيل البدليه ، إذ مصداقه حينئذ واحد شخصى بحسب الواقع لا تكثر فيه ، وإنما يقوم الاحتمال فى العقل لعدم تعين المصداق عنده ، والصوره الشبحيه يمتنع صدقها عند العقل على ما يزيد على الواحد ، إلا أنه لعدم تعينه عند المدرك يدور بين آحاد من نوع واحد أو أنواع عديده على سبيل البدليه ، وكذا الحال فى الصوره المدركه للصبى ، إلا أنه لعدم ادراكه تعدد الآحاد المنطبقه عليها يحسب الجميع واحداً.

ومن ذلك يعلم أن النكره التى يراد بها - باعتبار عدم تعيين مدلوله - فرد ما على سبيل الإبهام تندرج فى الجزئى وإن كان هناك شيوخ فى معناها ، وإطلاق الكلى عليها فى كلماتهم إما مجاز ؛ نظراً إلى ملاحظه شيوخها تنزيلاً لها من تلك الجبهه منزله الكلى الصادق على كثيرين ، أو بملاحظه مدخول التنوين لوضعه للطبيعاه الكليه المطلقه.

والثانى : بأن المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الأصيل دون الظلى ، فإنه بناء على ما ذهب إليه المحققون من وجود الأشياء بحقائقها فى الأذهان تكون حقيقه الجزئى موجوده فى أذهان عديده ، مع كونها حقيقه واحده غير قابله للصدق على كثيرين فى الخارج. وهذا مقصود من أجاب بأن المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثره باعتبار الوجود الخارجى دون الوجود الذهنى.

فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التى لا وجود لأفرادها إلا فى الأذهان - كالعلم - مدفوع بأن ذلك هو الوجود الخارجى بالنسبه إليها ، فعلى هذا يتحد المقصود من الوجود الخارجى والوجود الأصيل ، كالوجود الذهنى والوجود الظلى.

فإن قيل : لو كانت الصوره المنتزعه من زيد مثلاً جزئياً حقيقياً - كما هو المدعى - لزم قيام الجزئى الحقيقى بمحال متعده ، وهو محال.

قلت : الجزئي - كما عرفت - ما يستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الأصيل ، وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحالّ متعدّده لا مانع منه ؛ لرجوعه إذن إلى أشخاص متعدّده من العلم وإن كان المعلوم شخصا واحدا ، والمحال حينئذ قيام شخص واحد من العلم بمحالّ عديده.

قوله : (إمّا أن يتساوى معناه)

لا يذهب عليك أنّه لا يجرى شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضيه ، إذ لا صدق هناك حتى يتساوى أو يتفاوت ، فتكون واسطه بين القسمين المذكورين ، وإنما لم يتعرّضوا لها نظرا إلى أنّه لا فائده في البحث عن الامور الممتنع ، وقد يدرج ذلك في المتواطئ ؛ لتساويها في الصدق على الأفراد الفرضيه ؛ نظرا إلى صدق تلك المفاهيم على أفرادها على نهج واحد مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها ، نظير ما قرّنا صدق الكلّي عليها ، أو يقال: إنّ المراد بالتساوى عدم حصول التفاوت في الصدق ، فيصدق مع انتفاء الصدق أيضا.

قوله : (أو يتفاوت)

سواء كان الاختلاف بأوليه ، بأن يكون صدقه على أحدهما قبل صدقه على الآخر قبله زمانيه أو غيرها ، والمقصود أن يكون بعض أفرادها متقدّما على غيره في صدق ذلك الكلّي عليه بنفس ذلك الكلّي لا بغيره ، فليس من ذلك تقدّم صدق الإنسان على الأب بالنسبه إلى صدقه على الابن ، إذ التقدّم هناك إنّما هو في صدق الإنسان عليه خارجا لا بنفس الإنسانيه ، فهو من التقدّم في الوجود نظرا إلى توقّف وجود الابن على وجود الأب ، ولا تقدّم له بالنسبه إلى نفس الإنسانيه ، إذ ليس صدق المفهوم مطلقا على الابن متوقّفا على صدقه على الأب.

أو بأولويّه ، بأن يكون صدقه على بعض الأفراد بالذات دون بعض آخر.

أو بأشدّيّه ، بأن يكون ذلك المفهوم في بعض الأفراد أقوى من البعض.

وقد يعبر عن الثلاثه بالأولويّه ؛ لحصولها بكلّ من الاعتبارات المذكوره ،

والوجه الثالثه من التشكيك حاصله فى الوجود ، فإن صدقه على الواجب أولى بالوجه الثالثه من صدقه على الممكن.

قوله : (سواء كانت المعانى ... الخ)

المدار فى تعدد المعنى على اختلافه بحسب المفهوم ، سواء اندرج أحد المعنيين فى الآخر أو لا ، وسواء اتّحدا فى المصداق كليًا كما فى المتساويين أو جزئيًا كما فى العام المطلق أو من وجه ، أو تباينا فيه مع اتّصال أحدهما بالآخر كالصفه والموصوف أو مفارقتة له ، فإنّ جميع الصور المفروضه مندرجه فى المتباينه وإن لم يكن هناك تباين بين المعنيين فى كثير من صورته ، فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود فى المقام.

ثمّ إنّ ذلك يعمّ ما لو تعدّد الوضع فيها أو اتّحد كما فى المشتقات (١) ، وما لو وضع اللفظ لهما أو لأحدهما أو لم يوضع لشيء منهما ، فيعمّ الحقائق والمجازات منفردة وملحوظه مع الآخر.

قوله : (وإن تكثرت الألفاظ واتّحد المعنى)

سواء كان لكلّ من اللفظين وضع مستقلّ أو كان الجميع موضوعا بوضع واحد كما فى «جالس» و «قاعد» فى وجه ، وكذا الحال لو كان الوضع فى أحدهما شخصيًا وفى الآخر نوعيًا لو فرض حصوله ، وليس منه نحو زيد ، وهذا وإن كان الموضوع له فى المبهمات خاصًا ، إذ الموضوع له هناك خصوص أفراد المشار إليه من حيث أنّه مشار إليه ، فالمفهومان متغايران وإن اتّحدا فى المصداق.

ثمّ إنّ إطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبه إلى المجازات والملفق من الحقيقة والمجاز ، وهو خلاف ظاهر الاصطلاح.

قوله : (من وضع واحد)

فسر المصنّف رحمه الله ذلك بما لم ينظر فيه إلى الوضع الآخر ، فالمقصود توحد كلّ

(١) إذ ليس شيء من خصوص تلك الألفاظ موضوعا بالوضع الشخصى لمعناه ، بل كلّ منها موضوع لمعناه الخاصّ به بالوضع المشترك بين الكلّ ، حسب ما فصل فى محلّه. (منه رحمه الله).

من الأوضاع وتفردّه بأن لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير ، وكأنّ القرينه عليه أنّ مقتضى العبارة كون تعدّد المعنى حاصلًا من الوضع الواحد ، فلا يلائمه اتحاد الوضع على النحو المعروف ، إذ هو قاض باتّحاد المعنى لا تعدّده ، نعم على القول بثبوت الوضع العامّ مع كون الموضوع له خاصّيًا ينصرف ظاهر العبارة إليه ، إلّا أنّ القول به إنّما شاع بين المتأخّرين ، وليست التقسيمات مبيّنه عليه ؛ ولذا لا- يذكرون ذلك في الأقسام ، وأيضا وضوح الحال في تعدّد الأوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه.

وكيف كان ، فعدم إرادته الوحده بمعناه المعروف ظاهر في المقام ، وأنت خبير بأنّ مجرّد ذلك لا- يعيّن حمله على المعنى المذكور إن اريد به ظاهره من عدم النظر إلى الوضع الآخر مطلقا ، ويومئ إليه عدّه المرتجل فيما يقابله على التوجيه الآتي.

وما يقال من أنّ تفسيره له بذلك بمنزله جزء التعريف بين الفساد ، على أنّه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعًا مستقلا لمعنى آخر بملا-حظه مناسبه للمعنى الأوّل ، فإنّه لا ينبغي التأمل في إدراجه في المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور ، بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الأقسام المذكوره ؛ لعدم اندراجه في شيء من الأقسام الآتية أيضا ، وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز.

ولو حمل العبارة على إرادته الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع آخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصّصي وإن لوحظ فيه المناسبه للمعنى الأوّل فهو - مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور - يقتضى فساد ما ذكره في المرتجل ، إذ لا يمكن تصحيحه ظاهرا بالتعسف الآتي أيضا ، على أنّه لو فرض بلوغ المجاز إلى حدّ الحقيقه من جهه الغلبه مع عدم هجر الأوّل كان من المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور قطعًا ، وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في آخر كما سيأتي الإشارة إليه. والأوّل واضح الفساد ، والثاني بعيد جدًا مخالف لظاهر الاصطلاح ؛ لا اعتبارهم تحقّق الهجر في حصول النقل.

ثم إن اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض بعدم شموله لما إذا تصوّر الواضع معنيين ووضع اللفظ لكلّ منهما ، أو تصوّر معانى مختلفه على سبيل الإجمال ووضع اللفظ بإزاء كلّ منها ؛ لاتّحاد الوضع هناك وإن تعدّد الموضوع له ، مع أنّ الظاهر إدراج ذلك في المشترك ، إذ لا- فرق في الحقيقة بين إبراز الوضع بصيغته مخصوصه به أو بنحو يتعلّق بكلّ واحد من المعانى المختلفه.

ويجرى الإشكال المذكور في المشتقات التي تكون مبادئها مشتركة ، فإنّه يسرى الاشتراك إليها مع عدم تعدّد الوضع فيها ، إذ هي موضوعه بوضع واحد نوعي ، إلّا أن يقال : إنّ لها وضعين : أحدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادّه ، والآخر نوعي وهو وضعها الهيئي ، وهو كلام ظاهرّي مخالف للتحقيق وإن أوهمه بعض العبارات ، إذ من البين أنّ وضع المادّه مخصوص بتلك المادّه المأخوذه على الهيئه المخصوصه الملحوظه في مبادئها ولا يعمّ تلك المادّه على أيه هيئه كانت ليعمّ المشتقات ، فالوضع الحاصل في المادّه المأخوذه في المشتقات إنّما يأتي من الوضع النوعي المتعلّق بها ، غايه الأمر أن يكون الوضع النوعي هناك مختصّا بما إذا كان المبدأ موضوعا ، فتكون موضوعيّة المبدأ في نفسه قيّدا ملحوظا في وضع المشتق ، ولا يقضى ذلك بكون المادّه في ضمنها موضوعه بذلك الوضع ، فلفظه «ضارب» موضوعه بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ، ويكون انفعال مجموع ذلك المعنى بذلك الوضع لا غير وإن توقّف معرفه مفاد المادّه على العلم بوضع الضرب ؛ نظرا إلى ترتّب الوضع المذكور عليه وتسريه المعنى بهذا الوضع إليه من الموضوع بالوضع الأوّل.

وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزله وضعين : أحدهما بالنسبه إلى الهيئه ، والآخر بالنظر إلى المادّه ، حيث إنّ الملحوظ عند الواضع كون الهيئه مفيدا لشيء والمادّه لآخر ، فمعناه الهيئي إنّما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالاً ، ومعناه المادّي إنّما يسرى إليه من اللفظ الموضوع بوضع آخر ، فاللفظ الموضوع ملحوظ على

سبيل العموم بالنسبه إلى الأمرين ، إلا أنّ الوضع نوعي بالنسبه إلى الهيئه شخصي بالنظر إلى الماده ، والاشتراك المفروض إنّما لوحظ بالنسبه الى الأخير ، وبهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبائر الدالّه على تعدّد الوضع في المشتقات .

فإن قلت : كيف يصحّ القول بكون الوضع بالنظر إلى الماده خاصا مع أنّ معناها المادى ملحوظ على جهه العموم أيضا ، إذ ليس شيء من معاني المبادئ ملحوظا هناك بالخصوص ؟

قلت : الحال كما ذكرت إلا أنّ هناك فرقا بين اللحاظين ، فإنّه قد يكون الملحوظ في الوضع هو الجهه العامه ، ويكون كلّ من الخصوصيات ممّا وضع اللفظ بإزائه من جهه كونه من أفراد المعنى الملحوظ ومن حيث صدق المفهوم المفروض عليه ، كما هو الحال في أسماء الإشاره ونحوها على القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كلّ من المعاني الخاصه ، ويكون المعنى العامّ ملحوظا لمجرّد كونها آله لملاحظتها ووجهها من الوجوه الباعثه لإحضارها في الذهن ، من غير أن يكون لخصوصيته ذلك المفهوم العامّ مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصوره المفروضه ، فإنّ كلّما من خصوصيات المواد الحاصله في ضمنها إنّما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصه وإن كان إحضار كلّ منها في الذهن حال الوضع على وجه عامّ .

وكذلك الحال في الصوره المتقدمه فإنّ الوضع هناك وإن تعلق بأمر يعمّ الكلّ إلا أنّ كلّا من تلك الخصوصيات ممّا وضع اللفظ بإزائها لخصوصها ، فهو إذن كالوضع المستقل المنفرد من غير فرق أصلا ، وحينئذ فيمكن إدراج ذلك في العبارة من حيث إنّ تحقّق الوضع لكلّ منها غير منظور فيه الوضع للآخر وإن حصل الوضع للكلّ بجعل واحد . هذا غايه الكلام في توجيه هذا المقام .

ثمّ إنّ ظاهر العبارة يعمّ ما لو بقى الوضعان على حالهما أو هجر أحد المعنيين أو كلاهما ؛ نظرا إلى حصول الوضع بالنسبه إليهما ، وكذا لو وضع اللفظ لأحدهما

فى اللغة ثم وضع للآخر فى العرف ابتداء من دون ملاحظه الوضع للأول مع بقاء ذلك المعنى أو هجره ، وإدراج ذلك كله فى المشترك محلّ خفاء ، والظاهر إدراج الأخير فى المرتجل.

هذا ، ويعمّ الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين أو نوعيين أو مختلفين ، ولو اتحد اللفظان من جهة إعلاهما أو إعلال أحدهما فلا يبعد إدراجهما فى المشترك كـ «أنّ» الفعلية والحرفية ، إذ الأظهر تعلق الوضع بما بعد الإعلال إلّا أن يكون الإعلال عارضياً ، فالظاهر عدم اندراجه فيه ولو كان أحد اللفظين موضوعاً بوضعين والآخر بوضع واحد كـ «أنّ» الحرفية والمركبة من فعل الأمر ونون التأكيد ففى إدراجهما فى المشترك وجهان ، وظاهر الحدّ الخروج وإن لحقهما أحكام الاشتراك ، ويجرى ذلك فى المركبات الموضوعه للأعلام كـ «عبد الله» علماً ومركباً إضافياً و «تأبط شراً» ثم إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان الوضعان فى لغة واحدة أو لغتين وفى عرف واحد أو عرفين ، إلما أنّه لا يلحقه أحكام الاشتراك غالباً مع الاختلاف ؛ لحمله مع الإطلاق على اصطلاح القائل ، ويجرى التعميم المذكور فى المترادفين أيضاً.

قوله : (وإن اختصّ الوضع بأحدهما)

لا يخفى أنّه لا يعتبر فى المجاز ولا فى المنقول والمرتجل اختصاص الوضع بأحد المعانى ، بل يعمّ صورته التعدّد أيضاً ، كما لو كان للفظ معنيان أو معانى ثمّ استعمل فى غيرها مجازاً أو نقل إليه ، فلا وجه لاعتباره اختصاص الوضع بواحد منها.

ثمّ إنّّه إن أراد اختصاص مطلق الوضع به لزم أن يكون المنقول خالياً عن الوضع بالنسبه إلى معناه المنقول إليه ، بل يلزم أن يكون المرتجل مستعملاً من دون الوضع والمناسبه ، وهو من الغلط قطعاً ؛ لانحصار الاستعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز.

وإن أراد به الوضع الواحد بالمعنى الذى فسره به ليكون اللام للعهد لزم أن

يكون اللفظ الموضوع لأحد المعنيين بمناسبه الآخر إذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز ، نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الأخير من الوجهين المذكورين - فيما حكى عنه من التفسير - اندفع ذلك ، إلا أنه لا يصح عدّ المرتجل من جمله ذلك ؛ لوضوح تعدّد الوضع فيه بالمعنى المذكور ، كيف ولو لا ذلك لزم أن يكون استعماله قبل الغلبه غلطا ؛ لوقوعها من دون الوضع والمناسبه.

قوله : (من غير أن يغلب فيه)

قيل : المراد بالغلبه أن يهجر المعنى الأوّل ، فلا يراد إلّا مع القرينه بخلاف المعنى الثانى.

قلت : فيرد عليه : أن يكون اللفظ الذى كثر استعماله فى المعنى الثانى إلى أن وصل إلى حدّ الحقيقه مع عدم هجر الأوّل مندرجا فى الحقيقه والمجاز ، وهو واضح الفساد.

وقد يفسّر الغلبه بشيوع استعماله فى المحاورات إلى أن يتبادر من اللفظ من دون ملاحظه شيء من القرائن الخاصّه والعامّه ، سواء ساوى الحقيقه الاولى أو غلب عليها ، وإنّما أطلقها اتكالا على وضوح الحال ، إذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيعه وغلبه الاستعمال ، وإلّا لا- تنقض حدّ المنقول والمجاز طردا وعكسا بالمجاز المشهور ، فالمراد بها خصوص الغلبه البالغه إلى الحدّ المذكور ، سواء حصل معها هجر الأوّل أو لا- ، وحينئذ فيندفع اندراج الفرض المذكور فى المجاز ، لكن يلزم اندراجه فى المنقول ، ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول الهجر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما قد يورد فى المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور فى المنقول وخروجه عن المجاز ؛ نظرا إلى تحقّق الغلبه فيه لمساواته الحقيقه أو رجحانه عليها ، فيفتقر فيه حمل اللفظ على الحقيقه على قيام القرينه ، وذلك لما عرفت من أنّ المراد بالغلبه فى المقام ما يوجب تعيين اللفظ لذلك المعنى ، فيقضى بالتوقّف فى الحمل أو رجحان المعنى الغالب ، مع قطع النظر عن جميع

القرائن حتّى ملاحظه الشهره ، وهو غير حاصل فى المجاز المشهور.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ استعمال المنقول فى كلّ من معنيه على سبيل الحقيقه ؛ لحصول الوضع بالنسبه إلى كلّ منهما ، غير أنّ إطلاقه مع انتفاء القرائن ينزّل على المعنى الأخير ، والحمل على الأوّل يتوقّف على قيام القرينه ، وربّما يتوهم زوال أثر الوضع بالنسبه إلى الأوّل ، فإذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الأمر ، وهو فاسد ، إذ لا رافع هناك للوضع بعد تحقّقه ، ومجرّد انصراف إطلاقه إلى الأخير وافتقار حمله على الأوّل على القرينه من جهه الغلبه المفروضه لا يقضى بكون الأوّل مجازا ، كيف ولو كان مجازا لما اتّجه جعله قسما برأسه وانتقض به حدّ المجاز ، ومن هنا يعلم أنّ الألفاظ المتروكه فى العرف لا يلحق بالمهمات مع حصول الهجر بالنسبه إليها. هذا إذا استعمل فى الأوّل من جهه الوضع له ، وأمّا إذا كان بملاحظه العلاقه الحاصله بينه وبين الأخير - كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقّق النقل - فلا شكّ فى كونه من المجاز ، ويجرى الوجهان فى استعمال المشترك فى أحد معنيه مع هجره أو بقائه على حاله ؛ ولذا اعتبرت الحثيه فى حدّى كلّ من الحقيقه والمجاز.

قوله : (فهو الحقيقه والمجاز)

المعروف أنّ التسميه بالحقيقه والمجاز فرع الاستعمال ؛ ولذا عرّفنا فى المشهور بالكلمه المستعمله فيما وضع له فى اصطلاح به التخاطب أو ما يؤدّى ذلك ، كما هو مذکور فى الكتب الاصوليه والبيانيه ، وهو غير مأخوذ فى الحقيقه على ما ذكره ، فلا يستقيم إطلاقه.

ولو قيل باختصاص المقسم بما إذا تحقّق الاستعمال إذ المراد بالمعنى هو الأمر المقصود من اللفظ ، فيه - مع عدم دلالتة عليه إذ لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل - أنّه يلزم من ذلك تخصيص سائر الأقسام كالمشترك والمترادف بذلك ، وظاهر تحديداتهم لها يعمّ المستعمل وغيره.

ثمّ إنّ فى العبارة إشكالا آخر ، فإنّ تخصيص المجاز بالذى لم يغلب على

الحقيقه يقتضى خروج الغالب عليها مع اندراجها فى المجاز أيضا ، فإنّ المنقول العرفى أو الشرعى مجاز لغوى ولو بعد النقل والغلبه.

وقد يذبّ عنه : بأنّ الحيشيه معتبره فى المقام ، فىكون من حيث غلبته منقولا ، ومع قطع النظر عن غلبته وتعيّن اللفظ له إذا لوحظ فى الاستعمال علاقته لمعناه الأوّل يكون مجازا ، لكن استفادته ذلك من العبارة مشكل ، وكأنّه تسامح فى التعبير اتكالا على وضوح الأمر.

قوله : (فهو المنقول اللغوى ... الخ)

ينسب إلى ما وقع النقل بحسبه من الشرع أو اللغه أو العرف العامّ أو الخاصّ ، وثبوت المنقول بالوجه الأخير ممّا لا كلام فيه ، والنزاع فى المنقول الشرعى معروف يأتى الكلام فيه إن شاء الله.

والمنقول اللغوى لم يثبت وجوده ، فهو مجرّد فرض ولذا تركه جماعه ، ومثّل له بعضهم بالغائط ، فإنّه اسم للأرض المنخفضه وقد جعل إسما للحدث المعروف ، وهو كما ترى ، وكأنّه مبنى على تعميم اللغه للعرف القديم.

وأما المنقول العرفى العامّ فالمعروف وجوده ، وربّما ناقش فيه بعضهم لشبهه ركيكه بينه الاندفاع ، ثمّ الظاهر أنّ المراد به ما يعمّ عرف معظم أهل اللسان بأن لا يختصّ بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الأفراد ، فلا ينافيه عدم ثبوته عند شذمه قليله ، ولا ينافى العلم بثبوته الجهل بتحقيقه عند جميع الآحاد.

ثمّ إنّه قد يكون الوضع فى المنقول تعيينيا حاصلًا من وضع اللفظ للمعنى الثانى ؛ لمناسبته لما وضع له أوّلا ، وهل يكتفى فيه بمطلق المناسبه الملحوظه أو يعتبر أن تكون مصحّحه للتجوّز؟ وجهان ، وظاهر إطلاقهم يومئ إلى الأوّل وهو الأوجه. وقد يكون تعينيا حاصلًا من كثره استعمال اللفظ فيه ، وحيثئذ قد يكون الاستعمال فيه أوّلا على سبيل المجاز إلى أن يصل إلى حدّ الحقيقه ، وقد يكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقه كما إذا كان من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد لا بإرادته الخصوصيه من اللفظ ، فشاع الإطلاق المذكور إلى أن تعين اللفظ له

وانسبق إلى الفهم بخصوصه ، كما يحتمل ذلك في الدأبه والقاروره ، فلا يكون النقل إذن مسبوقا بالمجاز.

وفي كلام العلماءه رحمه الله في النهايه إشاره إلى ذلك ، حيث قال : «واعلم أنّ العرف العام منحصر في أمرين : الأوّل : اشتهاار المجاز بحيث يصير حقيقه عرفيه - إلى أن قال : - الثاني : تخصيص الاسم ببعض مسّمياته كالدأبه المشتقه من الدبيب واختصّ ببعض البهائم ، فإنّ مقابلته بالمجاز يومئ إلى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا ، بأن يكون الخصوصيه ملحوظه في استعمالته» فتأمل.

قوله : (وإن كان بدون المناسبه فهو المرتجل)

قضيه كلامه حصول الغلبه في المرتجل على نحو المنقول وخلوّه عن المناسبه فهو الفارق بينه وبين المنقول ، والفارق بينه وبين المجاز أمران : أحدهما ذلك ، والآخر حصول الغلبه فيه بخلاف المجاز.

وأنت خبير بلزوم خلوّ استعمالات المرتجل قبل حصول الغلبه المفروضه عن الوضع والمناسبه حسب ما مرّ ، فلا يندرج في الاستعمال الصحيح.

وغايه ما يتعسّف في تصحيح ذلك أن يقال بثبوت الوضع فيه في الجملة ، ويدعى اعتبار ملاحظه عدم المناسبه بينه وبين المعنى الأوّل ، فمن جهه تلك الملاحظه يحصل نوع تبعيه للوضع الحاصل فيه بالنسبه إلى وضعه الأوّل ، فيختصّ الوضع المنفرد فيه بأحد معانيه.

وفيه مع ما فيه من التكلف البين : أنّ اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم ، وإنّما المعتبر فيه عدم ملاحظه المناسبه وإن كانت موجوده ، وأين ذلك من اعتبار ملاحظه عدم المناسبه ، مضافا الى أنّ اعتبار الغلبه فيه غير ظاهر ، إذ لم يعتبروا ذلك في حدّه ، ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبه عن جميع الأقسام المذكوره ، وظاهر العبارة اندراجّه إذن في المجاز ، وهو بين الفساد.

هذا ، وظاهر إطلاقات المرتجل في كلامهم يعطى اعتبار مغايره واضعه للثاني

لواضعه للأول ، ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذى وقع الوضع فيه ، سواء حصل هناك هجر للمعنى الأول أو لا ، فتأمل .
وحيث إنّ المصنّف رحمه الله اقتصر فى مباحث الألفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة تليق بالإشارة إليها
ومطالب جمّه يتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالألفاظ عليها كان الحرىّ الإشارة إلى ما يسع المقام لذكرها ، ولنضع ذلك فى
فوائد :

فوائد

الفائدة الاولى : أقسام الدلالة

الاولى

أنّ دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالوضع وقد تكون بغيره ، فمن الأول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعانى المطابقية
الحقيقية ، ومن الثانى دلالته على المعانى التضمّنية والالتزامية ، فإنّ دلالته عليها من جهة استلزام الكلّ لجزئه والملزوم للازمه ،
وهو إنّما يأتى من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع ، وقد يجعل دلالته عليها وضعيته لتوقفها على الوضع ، وهو الذى اعتبره
المنطقيون فحكموا بكون الدلالات الثلاث وضعيه ، وأمّا ما ذكرناه فهو المذكور فى كتب البيان ، وهو الأنسب بالمقام .

وكيف كان ، فهذا بحث لفظي لا طائل تحته ، فإنّه إن فسّرت الدلالة الوضعيه بما يكون للوضع مدخلية فى حصولها سواء كانت
بلا واسطه أو معها اندرج ذلك فى الوضعيه ، ضروره توقفها على الوضع ، إذ دلالة اللفظ على المعانى التضمّنية والالتزامية فرع
الدلالة على المعنى المطابقى المتوقف على الوضع .

وإن فسّرت بما يكون مستندا إلى الوضع ابتداء - كما هو الأظهر فى معناها - لم تكن من الوضعيه .

وقد يقال بالتفصيل بين التضمّنية والالتزامية ، إذ ليست الدلالة على المعنى المطابقى إلّا عين الدلالة على أجزائه ، والمفروض أنّ
الاولى وضعيه ، فتكون دلالته على الأجزاء أيضا كذلك ، وهذا بخلاف الالتزام .

وفيه : أنّ هناك فرقا بين ملاحظه الأجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكلّ وبين ملاحظه كلّ منها منفردا في اللحاظ ، والمعنى التضمينيّ هو الأخير ، ودلالته عليه غير الدلاله على الكلّ.

وما قد يقال من أنّه إنّما تكون الأجزاء مدلوله للفظ بملاحظتها في ضمن الكلّ لا منفردة ، فهي مدلوله بدلالته على الكلّ ، فكيف يجعل الدلاله على الجزء مغايره للدلاله على الكلّ؟

مدفوع بأنّهما إنّما يتحدان ذاتا لا اعتبارا ، بمعنى أنّ هناك دلاله واحده إذا نسبت إلى الكل كانت مطابقه ، وإذا نسبت إلى الأجزاء كانت تضمّنيا ، فهما مختلفتان في اللحاظ ، فإذا كانت تلك الدلاله بالملاحظه الاولى وضعيّة لم يستلزم أن تكون بالاعتبار الثاني أيضا كذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ اعتبار ملاحظه الجزء في ضمن الكلّ بلحاظ مستقلّ غير ملاحظته في ضمن الكلّ بملاحظه الكلّ ، فالجزء مدلول في ضمن الكلّ على النحو الثاني ، إلّا أنّ اعتبار كون الدلاله تضمّنيه حاصل باللحاظ الأوّل ، فلا ينافي ذلك ملاحظه الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكلّ ، فلا تغفل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأظهر إدراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية كسائر الاستلزمات العقلية ، كدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده الخاصّ ونحوها.

وقد يتفرّع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظنّ إن قيل بكون الدلاله فيها وضعيّة وعدم الأخذ إلّا بالقطع مع كونها عقليّة ؛ لعدم الاعتداد بالظنون العقليّة.

ويدفعه الاكتفاء بالظنّ في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه ، فلا فرق بين جعلها وضعيّة أو عقليّة.

نعم العقليّة الصرّفه الغير المستفاده من اللفظ على حسب المخاطبات العرفيه لا- بدّ فيها من القطع ، سواء كانت الملازمه بين الأمرين بيّنا بالمعنى الأعمّ أو غير

بيّن ، كما هو الحال فى الاستلزامات العقليّة من دلالة الأمر بالشىء على الأمر بمقدمته ونحوها ، فإنّها خارجة عن الدلالات اللفظية وإن كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ؛ ولذا لم يندرج فى شىء من الدلالات الثلاث.

وقد يجعل من الأوّل دلالة المجازات على المعانى المجازيّة ، فإنّه إنّما يصح استعمال المجاز من جهة ترخيص الواضع وإذنه فى الاستعمال ، وهو أيضا نحو من الوضع النوعى ، فتكون دلالتها على تلك المعانى أيضا بالمطابقه ؛ لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور.

وقد يشكّل : بأنّه لا حاجة فى دلالة اللفظ على معناه المجازى إلى الوضع بعد وجود القرينه ، ضروره أنّ المعانى المجازيّة من اللوازم الذهنيّة للمعانى الحقيقيّة ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينه ، فالانتقال إليها يحصل من المعانى الحقيقيّة المنضمّة إلى القرينه ، فهى وإن لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنّها لازمة له فى الجملة ولو بعد انضمام القرينه ، وذلك كاف فى حصول الالتزام ، غاية الأمر أن لا تكون لازمة مطلقا ؛ ولذا نصّ علماء البيان على كون الدلالة فى المجازات من قبيل الالتزام ، وحينئذ فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزاميّة فى عدم استنادها إلى الوضع بلا واسطه ، اذ ليس لترخيص الواضع تأثير فى دلالتها على تلك المعانى أصلا ، وليس الانتقال إليها إلّا مستندا إلى ما ذكرنا ، فيقوى إذن كونها من قبيل الثانى على نحو غيرها من المدليل الالتزامية ، حسب ما مرّ.

وقد يقال بأنّ الوضع الترخيصىّ الحاصل فى المجاز وإن لم يكن مفيدا لدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشأن فى الحقائق إذ الدلالة هناك حاصله مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينه ، إلّا أنّ جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لَمّا كان أمرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع متوقّف عليه ؛ ولذا لا يجوز استعمال اللفظ فى أى جزء وأى لازم فرض ، وإنّما يتبع جوازه الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات أهل اللسان ، فالمعانى المجازيّة أيضا ممّا وضع اللفظ بإزائها على الوجه المذكور ، فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعيّة مندرجه فى المطابقه ،

كما قرّر ذلك بالنسبة إلى المعاني الحقيقيّة.

وفيه : أنّ ما ذكر إنّما يفيد إناطه جواز الاستعمال في تلك المعاني على إذن الواضع وترخيصه وأمّا نفس الدلالة فغير مستنده إلى إذنه وتقريره ، والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال ، والمناطق في كون الدلالة وضعيّة أو عقليّة كون الباعث على الانتقال إلى ذلك المدلول ابتداء هو الوضع أو العقل ، فإذا لم تكن الدلالة في المقام منوطه بالوضع المفروض وكانت حاصله من جهة التزام ذلك لمعناه الحقيقي ولو بواسطة القرينه لم يتّجه الحكم بكونها وضعيّة ، وإنّما الحال فيها كسائر المداليل الالتزاميّة ، وتوقّف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعيّة ، كما قرّرنا.

نعم ، يصحّ بذلك أن يقال بكونها مداليل مطابقيّة لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي ، وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزاميّة وما نصّ عليه بعض محقّقي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولاً مطابقيّاً ، فإنّ تلك المعاني مداليل التزاميّة من حيث إنّ الانتقال إليها إنّما يحصل بتوسّط المعاني الحقيقيّة ولو من جهة القرائن المنضمّة ، ومطابقيّة من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصى المجوّز لاستعمال اللفظ فيها وإن لم يتوقّف على ذلك دلالتها عليها ، وحيث كان الملحوظ عند البيّانيين هو حال الدلالة أشاروا إلى كونها التزاميّة حاصله بتوسّط المعاني الحقيقيّة.

هذا ، ولا يذهب عليك أنّ المعاني المجازية وإن كانت لازمه للمعاني الحقيقيّة ولو بعد انضمام القرينه إلّا أنّ فهمها لا يتوقّف على الانتقال إلى المعاني الحقيقيّة ، إذ كثيراً ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له ، فتكون القرينه هي الدالّة على إرادته ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال إليه ممّا وضع اللفظ له.

وإن شئت قلت : إنّ اللفظ دالّ عليه بتوسّيط تلك القرينه المنضمّة إليه ، وحينئذ يشكّل الحال في إدراج ذلك في شيء من الدلالات الثلاث ، إذ ليس الباعث على

الانتقال إليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطه ، فالظاهر كونها من الدلالات العقلية ، لكن المدلول بتلك الدلاله مندرج في المدلول المطابقى بالتقريب المذكور ، فتأمل .

ثم إن ما ذكرناه من الكلام جار في دلاله الحكايه على المحكى ، إذ لا- حاجه في دلالتها عليه إلى الوضع ، ضروره حصول الدلاله بنفس التلفظ بها ، غايه الأمر أن يتوقف الالتفات إلى نفس اللفظ على قيام القرينه الصارفه عن جعله آله لملاحظه معناه كما هو الغالب في الاستعمالات ، ولا- يبعد القول بتوقف صحه استعماله كذلك على ترخيص الواضع وإذنه ؛ لتأمل يخرج به الاستعمال عن قانون اللغه .

وكيف كان ، فيشكل الحال في إدراجها تحت الحقيقه والمجاز ، والظاهر خروجها عنهما ، فهى واسطه بين الأمرين ، والظاهر عدم إدراجهم لها في شيء من أقسام الكلمه إذا لم تكن من الألفاظ الموضوعه وإن نزلت منزله الاسم في الاستعمالات .

الفائده الثانيه : الوضع الإفادى و الوضع الاستعمالى

الثانيه

الغالب في أوضاع الألفاظ أن تكون بإزاء المعانى التى يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائره فى اللغات ، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى أمرا حاصلًا فى نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدالّ عليه ، فليس من شأن اللفظ إلّا إحضار ذلك المعنى ببال السامع ، وقد يكون ذلك المعنى حاصلًا بقصد من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنى قبل أداء اللفظ ، فيكون اللفظ آله لإيجاد (١) معناه وأداه لحصوله .

ويجرى كلّ من القسمين فى المركّبات والمفردات ، فالأول من المركّبات : الإخبارات ، والثانى منها الإنشاءات ؛ ولذا قالوا : إنّ الخبر : ما له خارج يطابقه أو لا يطابقه ، والإنشاء : ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصد من اللفظ .

(١) وكأَنَّ تعبير المنطقيين عن الحروف بالأداه مبنى على ذلك ، إذ كثير من المعانى الحرفيه من هذا القبيل ، والمعانى الإنشائيه الحاصله فى المركّبات إنّما يكون بملاحظه وضعها الهيئى ، وهو أيضا من قبيل الأوضاع الحرفيه . (منه رحمه الله) .

والنوع الأوّل من المفردات معظم الألفاظ الموضوعه فإنّها إنّما تقضى بإحضار معانيها ببال السامع من غير أن تفيده إثبات تلك المعاني في الخارج ، فهي أعمّ من أن تكون ثابتة في الواقع أولاً ، والنوع الثاني منها كأسماء الإشاره والأفعال الإنشائيّه بالنسبه إلى وضعها النسبي وعده من الحروف كحروف النداء والحروف المشبّهه بالفعل ونحوها ، فإنّ كلّ من الإشاره والنسبه الخاصّه والنداء والتأكيد حاصل من استعمال (هذا ، واضرب ، ويا ، وإنّ) في معانيها ، فمفاد تلك الألفاظ إيجاد معانيها الأفراديه في الخارج نظير الإنشاءات في المعاني التركيبية.

هذا ، وقد يكون وضع اللفظ لا بإزاء معنى يستعمل فيه ، وحيثُذ فقد يكون موضوعا بإزاء امور اخر غير إفاده المعاني ك (أن المصدريه ، وما الكافّه ، وتنوين الترتّم) ونحوها ، وقد يجعل له فائده معنويّه كالتأكيد المستفاد من بعض الحروف الزائده ك (من) في قولك : «ما في الدار من رجل» وقد لا يكون فيه ذلك أيضا كبعض آخر من الحروف الزائده ، والظاهر خروج الجميع عن قسمي الحقيقه والمجاز كما يظهر من ملاحظه حدّيهما ، وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصوره الأخيره بالوضع الإفادى ، كما قد يعبر عن الأوّل بالوضع الاستعمالي (١) وقد يكون الوضع لأجل أن يتركّب منه الألفاظ الموضوعه كوضع حروف التهجي ، وقد يعبر عنه بالوضع التحصلي.

الفائده الثالثه : في الكنايه و الاستعاره

الثالثه

قد يكون المقصود باستعمال اللفظ إفاده الموضوع له ، وقد يكون المقصود إفاده غير ما وضع له ابتداء ، وحيثُذ فالغالب أن يكون الموضوع له واسطه في الانتقال إليه بمعونه القرينه الدالّه عليه من غير أن يراد ذلك من اللفظ ، بل إنّما يكون واسطه في الانتقال خاصه ، وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطه في الانتقال إليه أيضا ، بل يكون القرينه هي المفهمه لإرادته ذلك المعنى من غير انتقال إلى معناه

(١) أى الغالب في الأوضاع. (منه رحمه الله).

الموضوع له أصلا كما أشرنا إليه ، وقد يكون المقصود بالإفاده غير ما وضع له ، لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه إلى المعنى المقصود.

ولا إشكال في كون الاستعمال على النحو الأول حقيقه ، وعلى الوجه الثانى مجازا ، وأما الثالث فيندرج فى الحقيقه بملاحظه ما يتراءى من ظاهر حدّها ؛ نظرا إلى استعمال اللفظ حينئذ فى المعنى الحقيقى ابتداء وإن جعل ذلك واسطه فى الانتقال إلى غيره. وفيه : ما سيأتى الإشاره إليه. وهذه الطريقه أيضا شائعه فى الاستعمالات.

منها : العامّ المخصوص على ما هو الأظهر فيه من استعماله فى العموم ، ودلاله المخصّص على ما هو المراد بحسب الواقع ، حسب ما يأتى الكلام فيه فى محلّه.

ومنها : الكنايه حيث إنّ الانتقال إلى المعنى الكنائى إنّما يكون بتوسّط إرادته الموضوع له من اللفظ ابتداء ؛ لينتقل منه إلى لازمه المقصود بالإفاده ، وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقه والمجاز ، حيث اعتبروا فى المجاز لزوم القرينه المعانده لإرادته الحقيقه ، وجعلوا الكنايه خاليه عنها.

قلت : والظاهر أنّ مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينه على كون المراد هو بيان المعنى الكنائى خاصّه كما هو الشأن فى المجاز ، بل يعمّ ما لو كان المراد هو ذلك أو اريد به بيان الأمرين معا ، فالمعتبر فى الكنايه هو كون المعنى الكنائى مقصودا بالإفاده من الكلام ، سواء كان الموضوع له أيضا مقصودا بالإفاده معه أولا- ، فهو أعمّ من الوجهين ، بخلاف المجاز فإنّ المقصود فيه إفاده المعنى المجازى خاصّه من دون إفاده المعنى الحقيقى ، فهو ملزوم للقرينه المعانده.

والسرّ فيه ظاهر ممّا قرّرناه ، فإنّه لمّا كان اللفظ فى المجاز مستعملا فى معناه المجازى لزمه وجود القرينه المعانده حسب ما ذكره ؛ لمنافاه استعماله فى المعنى المجازى لاستعماله فى المعنى الحقيقى.

وأما فى الكنايه فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له وارىد الانتقال إلى المعنى الكنائى بتوسّطه كان قيام القرينه على كون المقصود من الكلام إفاده ذلك غير مانع عن كون إفاده الموضوع له مقصودا معه أيضا ؛ فلذا قالوا : إنّ القرينه

المعانده غير لازمه في الكنايه ، إذ يتم استعمالها بدونها ، وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقيه وليس من الامور المعبره في تحققها ، وأمّا قيام القرينه من الحال أو المقال على كون المعنى الكنائى مقصودا بالذات في الجمله فمما لا مجال للتأويل فيه ، إذ لا شك في انصراف الإطلاق مع عدمه إلى الحقيقه على الوجه الأول ، فهي مشاركه للمجاز في لزوم القرينه المفهمه لمشاركتها في الخروج عن الظاهر.

وإنما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا ، وفي الكنايه هو الموضوع له ، والمقصود منه الانتقال إلى لازمه أو ملزومه والحكم به.

فإن قلت : إن المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال إلى المعنى المجازى كما يأتي الإشاره إلى عدّه منها ، فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكنايه ، ولا يمكن الفرق أيضا باعتبار وجود القرينه المعانده في المجاز وعدمه في الكنايه ؛ لإمكان وجود القرينه المعانده في الكنايه أيضا وإن لم تكن من لوازمها ، فأى فرق بينها وبين المجاز في تلك الصوره؟ وقد ظهر بذلك أيضا عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينه المعانده في المجاز دون الكنايه.

قلت : الانتقال في الكنايه إنما يكون من أحد المتلازمين في الوجود إلى الآخر ، فيحكم بثبوت أحدهما حتى ينتقل إلى ثبوت الآخر ، فهناك قد يقصد إثبات اللازم خاصه ، فيكون الحكم بثبوت الآخر لمجرد الوصله إليه ، وقد يراد منه إثبات الأمرين من غير منافاه بين القصدتين أصلا ، بخلاف الحال في المجاز وإن فرض جعل إرادته المعنى الحقيقي وصله إلى الانتقال إليه بمعونه القرينه ، فإنه لَمَّا كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما ، كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما ، فالفارق بينهما كون التعبير في الكنايه على نحو لا ينافى إرادته غير الموضوع له لإرادته الموضوع له ، بخلاف المجاز إذا لم نقل بجواز

استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، بل ولو قلنا بجوازه للمنافاه بينهما أيضا بحسب الإراده الخاصه المتعلقه بكل منهما ؛ ولذا نصّ أهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينه المعانده لإراداه الحقيقه ، فالقصدان في الكنايه مرتبطان بخلاف الاستعمال في الحقيقه والمجاز ؛ لانفصال كل من الإرادتين هناك عن الآخر ، فكأنّ كلّ منهما هو المراد من اللفظ دون الآخر ، حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذا على ما هو الأظهر في تفسير الكنايه ، ويستفاد من كلام السكاكي حيث نصّ على أنّ الحقيقه في المفرد والكنايه تشتركان في كونهما حقيقتين ، وتفترقان في التصريح وعدمه.

ومن التفتازاني في التلويح حيث قال : إنّه لا بدّ في الكنايه من أن يقصد تصوير المعنى الأصلي في ذهن السامع لينتقل عنه إلى المكنّى عنه ، فيكون الموضوع له مقصودا في الكنايه من حيث التصور دون التصديق. انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه - بل صريحه - أنّ الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ إلاّ أنّه ليس مقصودا بالتصديق ، بل الغرض منه الانتقال إلى المكنّى عنه والتصديق به ، فيكون المستعمل فيه في الكنايه هو الموضوع له حسب ما ذكرناه.

فما أورد عليه بعض الأفاضل - من أنّه لا بدّ في المجاز أيضا من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبه المصححه للاستعمال ، فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكنايه دون المجاز تحكّم - بين الاندفاع ؛ للفرق البين بين المقامين ، فإنّ المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكنايه بخلاف المجاز ، إذ لم يستعمل اللفظ فيه إلّا في المعنى المجازي ، غايه الأمر أنّه يدلّ على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع إن كان عالما به ، وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونه القرينه ، وأين ذلك من استعمال اللفظ فيه وإراداه تصويره في ذهن المخاطب كما في الكنايه.

وقد يقال بجواز كون المستعمل فيه في الكنايه هو المعنى الكنائى خاصه ، غير أنّه يجوز معه إراداه الموضوع له أيضا ، إذ ليس معها قرينه معانده لإراداه الحقيقه.

وتوضيح ذلك : أنّ المعنى الكنائى مقصود من الكنايه قطعاً ، إمّا باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مراداً أصلاً ، أو باستعماله فى الموضوع له والانتقال إليه بتوسطه ، فىكون الموضوع له مراداً معه أيضاً .

وقد يستظهر ذلك من حدّها المعروف ، من أنّها لفظ ارىد به لازم معناه مع جواز إرادته معه بحمله على كون اللازم مراداً من العبارة قطعاً ، وأمّا الموضوع له فىمكن أن يراد معه أيضاً بأن يستعمل اللفظ فى الموضوع له وينتقل منه إلى اللازم ، وأن لا يراد معه بأن يستعمل فى نفس اللازم لينتقل إليه من المدلول الحقيقى كما فى المجاز ، فعلى الاحتمال الأوّل يكون حقيقه اصوليه ، وعلى الثانى مجازاً اصولياً ، وحيث إنّها محتمله للأمرين وليس معها قرينه صارفه عن إرادته الموضوع له رأساً جعلوها فى البيان قسماً ثالثاً ، وجعلوا المائز بينها وبين المجاز وجود القرينه المانعه .

وفيه : أنّ مجرد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا- يجعلها قسماً ثالثاً فى المقام ، غاية الأمر أن يصحّ حمل اللفظ على الحقيقه بالنحو المذكور وعلى المجاز ، ومن البين أنّ عدّهم الكنايه قسيماً للحقيقه والمجاز ليس مبنيّاً على مجرد الاصطلاح لمجرد قيام الاحتمال المذكور ، بل ليس إلّا لكونها نحواً خاصّاً من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقه بالتفسير المذكور فى كلامهم ، وهو ما بيناه ، والظاهر انطباق الحدّ المذكور على ما ذكرناه ، إذ قضيه ما ذكر فى الحدّ كون المعنى الكنائى مراداً قطعاً وكون إرادته الموضوع له معه أيضاً محتملاً ومن البين أنّ ذلك إنّما يصحّ مع عدم استعمال اللفظ فى المعنى الكنائى ابتداءً ، إذ مع استعماله كذلك فيه لا- يصحّ استعماله فى المعنى الحقيقى أيضاً إلّا على القول بجواز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ، وليس ذلك من الكنايه فى شىء كما سنبيّنه إن شاء الله .

فالمقصود من إرادته اللازم منها ليس باستعمالها فيه ابتداءً ، بل بكونه مقصوداً بالإفاده من العبارة وإن كان بتوسط فهم ملزومه ، وحينئذ فىمكن أن يكون الملزوم مقصوداً بالإفاده أيضاً ، فىراد بالكلام المذكور إفاده أمرين وأن لا يكون بأن يكون

المراد منه إفاده اللانزم خاصّه ، وليس المقصود جواز ذلك فعلا- في جميع الكنايات ، بل المراد أنّ إرادته المعنى الكنائى من حيث هو لا تنافى إرادته المعنى الموضوع له كما تنافىها إرادته المعنى المجازى ، فالاحتمال المذكور قائم فى الكنايه فى نفسها مع قطع النظر عن الخارج ، فلا ينافيه قيام قرينه خارجيه مانعه عن إرادته الموضوع له حسب ما مرّ بيانه ، كيف؟ ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكنايه المجامعه للقرينه المانعه عن كون الموضوع له مقصودا بالإفاده فى المجاز كما هو اللانزم على التفسير المذكور ، فلا ينعكس الحدّ.

وممّا قرّنا ظهر ما فى كلام التفتازانى فى شرح التلخيص ، حيث نصّ فى غير موضع منه على أنّ المستعمل فيه فى الكنايه إنّما هو غير ما وضع اللفظ له ، إلّا أنّه يجوز إرادته الموضوع له أيضا ، قال فى أوائل بحث الحقيقه والمجاز : إنّ الكنايه لم يستعمل فى الموضوع له ، بل إنّما استعمل فى لانزم الموضوع له مع جواز إرادته الملزوم ، ومجرّد جواز إرادته الملزوم لا- يوجب كون اللفظ مستعملا فيه. انتهى.

إذ من الظاهر أنّه إن قام هناك قرينه توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال إرادته ، ويندرج ذلك إذن فى المجاز ، وليس من الكنايه فى شيء وإن لم تقم هناك قرينه صارفه تعين الحمل على الحقيقه أخذًا بالقاعده المعلومه التى جرت عليها المخاطبات من بدوّ اللغه ، فقيام احتمال إرادته الموضوع له على الوجه المذكور ممّا لا وجه له.

فإن قلت : إنّ لا بدّ من قيام القرينه على إرادته المعنى الكنائى قطعا ، لكن يقوم هناك احتمال إرادته الموضوع له معه وعدمها ، وهو الفارق بينها وبين المجاز.

قلت : إن كان المقصود من الاحتمال المذكور استعماله فى كلّ من المعنيين المذكورين كان مبيّنا على جواز استعمال اللفظ فى معنيه الحقيقى والمجازى وعدم كونه مرجوحا بالنسبه إلى استعماله فى المجازى خاصّه ، وأمّا مع عدم جوازه أو مرجوحيته بالنسبه إلى استعماله فى خصوص المجازى فلا مجال لهذا الاحتمال.

وإن أريد استعماله في المجموع المركب من المعنيين فلا - شك في كون الاستعمال هناك مجازياً متوقفاً على وجود القرينه الصارفه ، وليس ذلك من الكنايه في شيء وهو ظاهر .

وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه ، ويظهر الوجه فيه بملاحظه ما يأتي بيانه في آخر هذه الفائده إن شاء الله .

فتلخص ممّا ذكرناه أنّ الكنايه مستعمله ابتداء في معناه الحقيقي لينتقل منه إلى الأمر الخارج عنه ، سواء كان المقصود هو إفاده ذلك الأمر الخارج خاصّه أو إفاده المعنى الحقيقي معه أيضاً ، ومن البين أنّ في ذلك أيضاً مخالفه للظاهر ، فلا تحمل العبارة عليه إلّا مع قيام قرينه على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة ، سواء كان المدلول الحقيقي مقصوداً بالإفاده أيضاً أو لا .

وهذا الوجه كما ترى طريق خاصّ في التعبير يخالف التعبير بكلّ من الحقيقيه والمجاز ، ويقع فيه الاختلاف في الدلاله وضوحاً وخفاءً على نحو المجاز ؛ ولذا جعلوه أحد المقاصد في فنّ البيان ، فجعلوا الكنايه قسيمه للحقيقه والمجاز ، فقسموا الألفاظ على أقسام ثلاثه ، واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينه المعانده لإرادته الحقيقيه ، فتأمل .

ومنها : الاستعاره على قول السكّاكي ، حيث ذهب إلى أنّها مستعمله في معناها الحقيقي ، وأنّ التصرف فيها في أمر عقلي فلا يطلق اسم المشبّه به على المشبّه إلّا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبّه به ، فإذا كان نقل اسم المشبّه به إلى المشبّه من جهه نقل معناه لم يكن مجازاً لغويّاً ؛ نظراً إلى ظاهر حدّه .

واحتجّ لذلك بأنّه لو لا ابتناء الاستعاره على ما ذكر لم تكن مشتمله على المبالغه ، إذ لا مبالغه في نقل مجرد اللفظ كما في نقل لفظ المشبّه به إلى المشبّه بالوضع الجديد ، مع ما هو ظاهر من حصول المبالغه فيها زياده على التشبيه .

وردّ ذلك بظهور إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه وظهور عدم اندراج المشبّه في المشبّه به على سبيل الحقيقيه ، فلا محاله يكون مستعملاً في غير ما وضع له ،

وهو معنى المجاز ، والمبالغة إنما تحصل هناك من جهة ملاحظه المشابهه والتشبيه المضمرة فى النفس ، فالفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر ، والفرق بينها وبين التشبيه التصريح بالمغايره وعدم اندراج المشبه فى المشبه به هناك وإيهام اندراجه فيه فى الاستعاره ؛ نظرا إلى ظاهر اللفظ لإضمار التشبيه فى النفس ، فيكون أبلغ فى إظهار المشابهه حيث اطلق عليه اسم المشبه به ؛ ولذا اختار جمهور أهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظى.

أقول : إن مجرد إطلاق اسم المشبه به على المشبه مع كون المشبه خارجا عن أفراده الحقيقيه لا يقضى بالتزام استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ؛ للفرق بين استعمال اللفظ فى المعنى وإطلاق الكلّى على الفرد ، ألا ترى أنّ استعمال الكلّى فى خصوص الفرد مجاز مع أنّ إطلاقه على ذلك ليس من المجاز ، ألسنت فى قولك : «رأيت إنسانا» قد أطلقت الإنسان على خصوص الفرد الذى رأيت ، مع أنه ليس مجازا قطعا لاستعماله فى نفس مفهومه ، يتبّهك على ذلك أنك لو قلت : «رأيت إنسانا» وقد رأيت شجرا كان قولك كذبا ، ولم يكن الاستعمال غلطا ، فإنك لم تستعمل قولك : «إنسانا» إلّا فى مفهوم فرد من الإنسان الغير الصادق على الشجر ، وكذا الحال فى قولك : «رأيت عالما» وقد رأيت زيدا الجاهل ، وقولك : «رأيت زيدا العالم» وهو جاهل فى الواقع ، فلو اشتبه عليك الحال فزعمته على ما أخبرت ظهر عليك حصول الغلط فى الحكم دون الغلط فى الاستعمال ، وكذا فى الأخير بالنسبه إلى الحكم الضمنى اللانزم من التوصيف ، وهذا هو الوجه فى عدم كون الأسمى الوارده على الشبح المرئى من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا ؛ لاستعمالها فيما وضعت لها ، وإطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كلّ من تلك المعانى معها ، وإنما الغلط هناك فى الاعتقاد المذكور.

إذا تبين ذلك ظهر أنّ مجرد إطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقضى باستعماله فى مفهومه ؛ لإمكان استعماله فى المفهوم الذى وضع اسم المشبه به بإزائه وإطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ فى

المفهوم المفروض ليكون مجازاً ، فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ ، إلما أنه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ، ففيها مخالفه للظاهر من تلك الجبهه وهى جبهه اخرى غير استعمال اللفظ فيه أوّلا الذى عليه مدار الكلام فى المقام ، فالاستناد فى استعمال الاستعاره فى غير ما وضع له إلى الإطلاق المذكور غير متّجه ، وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البته ، إذ لا شاهد على تعينه كما عرفت وإمكان استعمالها فى غير ما وضع له تنزيلا له منزله الموضوع له من جبهه المشابهه ، كأن يراد بالأسد فى «أسد يرمى» مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلّق للحكم فى الاستعمال المفروض.

فظهر بما قررنا تصحيح الاستعاره بكلّ من الوجهين المذكورين ودوران الأمر فيها بالخروج عن الظاهر على كلّ من النحوين ، إلّا أنّ الوجه الأوّل أبلغ فلا يتعيّن أحدهما بحسب الاستعمال وإلّا يتعيّن بملاحظه المستعمل ، نعم الظاهر فى بعض أنواع الاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له ، والمقصود منها الانتقال إلى ما يشبهه أو أمر آخر.

فمن ذلك : الاستعاره فى المركّبات ويسمى بالتمثيل ، كما فى قولك : «أراك تقدّم رجلا وتؤخر اخرى» المستعمل فى مقام بيان تردّد المخاطب ، فإنّ من البيّن أنّ تلك المفردات لا يمكن إخلاؤها عن المعنى.

والقول باستعمال المركّب فى المعنى الذى شبّه بمعناه الأصلي من دون استعمال المفردات فى شىء يبيّن الفساد ؛ لوضوح أنّ المعنى التركيبى إنّما يؤخذ من معانى المفردات ، فإذا لم تكن مستعمله فى شىء لم يعقل استعمال المركّب فى المعنى المقصود ، فهى لا- محاله مستعمله فى معانيها الحقيقيه أو المجازيه ، وحيث إنّ استعمالها فى المعانى الذى يتركّب منها المعنى المجازى المقصود فى المقام غير ظاهر بل فاسد - ولو أمكن تصحيحه فى المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكه فلا يجرى فى غيره - انحصر الأمر فى استعمالها فى معناها الحقيقى ، فيكون الغرض من استعمالها فى معانيها هو إحضار معناها التركيبى فى ذهن

السامع لينتقل منها بمعونه القرينه إلى ما يشابهه ، فالمقصود من تأديه العبارة المذكوره هو الحكم بالمعنى المجازى ، إلا أن اللفظ غير مستعمل فيه وإنما استعمل فى معناه الحقيقى ؛ للانتقال إلى المجازى المشابه له بواسطة القرينه حسب ما بيناه. هذا ما يقتضيه التحقيق فى المقام ، وقد يرجع إليه ما ذكره علماء البيان فى بيانه ، إلا أن تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء.

ومن ذلك : الاستعاره التخيليه كما فى قوله : «وإذا المتيه أنشبت أظفارها» فإن المقصود منها إثبات ذلك الأمر المختص بالمشبه به ؛ لتخيل أن المشبه من جنسه ، وهو إنما يكون باستعمالها فيما وضعت له.

ومنها : المبالغه بأصنافها الثلاثه من التبليغ والإغراق والغلو ، فإن المبالغه هناك إنما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له ، غير أنه ليس المقصود منه إثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقه ، بل المراد المبالغه فى الأمر المقصود فى ذلك المقام من المدح أو الذم ونحوهما.

هذا ، ولا يذهب عليك أن الصور المذكوره كلها مندرجه فى حدّ الحقيقه على ظاهر حدّها المعروف بين علماء الاصول والبيان ، لما عرفت من استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له فى الجميع ، مع أن الظاهر بعد التأمل فى الاستعمالات عدم اندراج شىء منها فى الحقيقه ، وأتفق الفريقان على عدّ بعضها من المجاز ، واختلفوا فى الكنايه فالبيانيون جعلوها قسما برأسه ، وظاهر علماء الاصول إدراجها فى المجاز ، وقد نصّ عليه بعضهم بل ربّما يحكى إجماعهم عليه ، وحينئذ يشكّل الحال فى الحدّ المشهور بالنسبه إلى كلّ من الحقيقه والمجاز.

والذى يخطر بالبال فى تصحيح هذا المرام أن يقال : إن المراد باستعمال اللفظ فى المعنى فى المقام هو إطلاق اللفظ وقصد إفاده المعنى الملحوظ بأن يكون ذلك المعنى أول ما يراد حقيقه من اللفظ ، سواء تقدّمه مراد صورى جعل واسطه فى الانتقال إليه كما فى الصور المفروضه ، أو لا كما فى الحقائق وسائر أنحاء المجاز.

فيتفرّع على ذلك إدراج الكنايه فى أحد وجهيها فى الحقيقه باصطلاح أهل

الاصول ، وهو ما إذا أريد من اللفظ إفهام معناه الحقيقي واريده الانتقال منه إلى لازمه أيضا ، فيكون المعنيان مقصودين بالإفاده ، فالمستعمل فيه - على ما قررنا - هو المعنى الحقيقي خاصه ، إذ ليس لازمه مرادا بالأصالة ابتداء ، وإنما اريد بتوسيط إرادته المعنى الحقيقي ، فهو مدلول التزامي للفظ قد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودا للمتكلم من غير أن يستعمل اللفظ فيه ؛ ولذا لا يكون قصده لتلك الدلالة تصرفا في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازيه ، فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهرا ، ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين أن تكون تلك الدلالة الخارجيه مقصوده للمتكلم أيضا أو لا .

فالفرق بينه وبين ما إذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالإفاده ظاهر للمتأمل ؛ لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك ، حيث اطلق واريده به غير معناه الموضوع له ، فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب ، من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وما يجعل إرادته المعنى الموضوع له صوره وصله إليه ، فإنه حينئذ هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين .

فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها إذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا ، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله إن شاء الله .

فإن قلت (١) : إذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى أن يكون ذلك

(١) قوله : «فإن قلت : إذا كان المناط ... الخ» غرض المورد إبطال التفسير المذكور للاستعمال ، بأنه لو كان معنى استعمال اللفظ في المعنى ما ذكر من كونه مقصودا أصليا أو ليا من اللفظ وإن تقدمه مراد صوري لمجرد الايصال إليه لزم أن يكون اللفظ مستعملا في مثل التلذذ بمخاطبه المحبوب ، حيث يكون هو الغرض الأصلي من الخطاب أو في لازم الحكم ، حيث يكون الغرض المسوق له الكلام إفادته فلا يكون حقيقه ، ضروره أن اللفظ غير موضوع لتلك الأغراض ، وبطلانه ظاهر . ولو جعل الثاني كون اللفظ في الموارد المذكوره غلطا نظرا إلى انتفاء الوضع والمناسبه للموضوع له لوضوح انتفاء العلاقه المصححه للاستعمال بين مضمون -

المعنى هو المقصود الأصلي الأولى من العبارة بمعنى أن لا يتقدمه مقصود أصلي آخر يكون الانتقال إليه من جهته ، وإن تقدمه إرادته معنى آخر لمجرد الاتصال إليه لزم خروج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة ، كما إذا كان الغرض المسوق له الكلام إفاده لازم الحكم أو كان (١) الغرض الأصلي هو التلذذ بمخاطبه المحبوب ونحو ذلك من الأغراض ، مع أنه من الظاهر إدراج ذلك كله في الحقيقة ، فما الفارق في المقام؟

قلت (٢) : من البين أن هناك لوازم لنفس الإخبار والمخاطبه ولوازم للمعنى

- الخبر ولوازم الإخبار - كما سيئبه عليه في ذيل الجواب - كان بطلان الثاني أوضح ، وإنما عدل عنه لأنه لم يميز بعد بين لازم الإخبار ولوازم المخبر به حتى يفرق بينهما بانتفاء علاقته في الأول وثبوتها في الثاني ، وإنما يتضح ذلك فيما يذكره في الجواب ، وإنما اقتصر هنا على لزوم انتفاء الحقيقة. للشيخ محمد سلمه الله تعالى. [وهو ابن اخت المصنف وتلميذه والمصحح للطبع الحجري وكان صهره له على بنته كما مر في مقدمه]. من المطبوع (١).

(١) قوله : «أو كان الغرض الأصلي هو التلذذ بمخاطبه المحبوب ... الخ» لا يخفى وهن الإشكال المذكور بالنسبة إلى مثل التلذذ بمخاطبه المحبوب ؛ لأنه اعتبر في الاستعمال كون المعنى مقصودا بالإفاده ، ومن البين أن التلذذ وأشباهه من الأغراض ليست مما يقصد إفادتها للمخاطب وانتقاله إليها لوضوح عدم صلوحها للإفاده ، وأن المتكلم إنما يقصد نفس حصولها في الخارج ، فكان الأولى الاقتصار في تقرير الإشكال على لازم الحكم فإنه المقصود بالإفاده للمتكلم ، فجعلهما من باب واحد والجواب عنهما بوجه واحد ليس على ما ينبغي. للشيخ محمد سلمه الله. من المطبوع (١).

(٢) قوله : «قلت : من البين ... الخ» محصل الجواب منع الملازمه المذكوره ، وتوضيحه أن المراد بما اعتبرناه في معنى الاستعمال من كون المعنى مقصودا أصليا أن لا يكون مقصودا لمجرد الانتقال منه إلى غيره كما هو الحال في أحد وجهي الكناية ، وحينئذ فلا يلزم ما ذكر من كون اللفظ مستعملا في لازم الحكم حيث يكون المقصود بالإفاده للمتكلم ، إذ ليس المعنى الموضوع له حينئذ واسطه في الانتقال إلى اللازم المذكور ؛ لوضوح أن الانتقال إلى اللازم إنما يكون بتوسط ملزومه ، والمفروض أن ملزومه الإخبار والحكم دون نفس المعنى الموضوع له ، فإنما يراد الانتقال إلى اللازم المفروض من ملزومه الذي هو الإخبار ، والحكم لا- من نفس المعنى الموضوع له. وبالجملة : ففرق بين قولك : «زيد كثير الرماد» وغرضك من كثره الرماد مجرد الانتقال إلى جوده وقولك : «مات زيد» وغرضك من الإخبار بذلك -

المخبر به ، فإن كان المقصود بالإفاده هو اللّازم على الوجه الثّاني فهو يندرج في المجاز وينطبق حدّه عليه ؛ لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبه له ، وأمّا إرادته اللّازم على الوجه الأوّل فليس من استعمال اللفظ في ذلك أصلا ، بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي ، إلّا أنّه ليس مقصود المتكلم من الكلام إفاده مضمونه ، بل سائر الفوائد المترتب على ذلك الكلام من لّازم الحكم أو غيره ، فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر إلى ما قصد من الألفاظ وإن لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التّكلم ، ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات أن يكون المقصود بالذات من التّكلم إفاده ذلك ؛ لوضوح أنّه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها.

وبتقرير أوضح : أنّ لّوازم الكلام إمّا أن يكون من لّوازم المعنى الموضوع له فلا- يراد من الكلام إفاده الموضوع له بل إفادتها فيكون ذلك إذن من المجاز ، وإمّا أن يكون من لّوازم الإخبار أو التّكلم أو المخاطبه ونحوها. فكونها هي المقصوده بالإفاده لا ربط له باستعمال اللفظ ، كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في تلك اللّوازم لزم أن يكون غلطا ؛ إذ لا واسطه بين الحقيقة والمجاز ، والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم ؛ وذلك لانتفاء المناسبه بين الموضوع له وبينها ، ألا ترى أنّ المعنى الموضوع له لقولك : «زيد مات» هو موت زيد بحسب الواقع

- مجرّد انتقال المخاطب إلى علمك به ، فإنّهما وإن اشتركا في أنّ المعنى الموضوع له مراد من اللفظ فيهما ، إلّا أنّك في المثال الأوّل إنّما قصدت المعنى الموضوع له أعنى كثره الرماد لمجرّد الانتقال منه إلى لّازمه ، وفي الثّاني لم يقصد المعنى الموضوع له أعنى موت زيد بحسب الواقع ليكون ذلك المعنى واسطه في الانتقال إلى غيره ، وكون غرضك من الإخبار المذكور أن ينتقل المخاطب إلى لّازم ذلك الإخبار أمر آخر لا- ربط له بإرادته المعنى الموضوع له في نفسه ، أى لا لأجل الانتقال منه إلى غيره ، ولذا قلنا : يكون المعنى الموضوع له مقصودا أصليا من اللفظ هنا واللفظ مستعملا فيه وحقيقه ، بخلاف الأوّل فإنّ المقصود للأصلي عن اللفظ فيه هو اللّازم واللفظ مستعمل فيه ومجاز. للشيخ محمد (سَلّمه الله). من المطبوع (١).

وهو ممّا لا ربط له بعلم المتكلّم ، وليس بينهما مناسبه مصحّحه لاستعمال اللفظ الموضوع بإزائه فيه ، وإنّما هو من لوازم الإخبار به حيث إنّ الإخبار بشيء يقضى بعلم المخبر بمضمون ما يخبر به ، فذلك من الفوائد المترتبه على الكلام ، وقد كان مقصود المخبر حينئذ هو إفاده تلك الفائده دون الفائده الأصليه المترتبه على ذلك الكلام ، أعنى إفاده ذلك المخبر به ، وهذا ممّا لا ربط له بالمعنى الذى يستعمل فيه اللفظ أصلا.

ويعرف بالتأمّل فيما قرّناه أنّ إرادته التذلل والتخضع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما فى قولك : «أنا عبدك ومملوكك» ونحو ذلك من القسم المتقدّم ، فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا فى المجاز ، إلّا أنّ المجاز هناك غالبا فى المركّبات ، فتأمّل فى المقام.

فصار المتحصّل : أنّه ليس المراد بالمستعمل فيه فى المقام ما اريد من اللفظ ابتداء ولو من جهه التوصل إلى غيره ، بل المراد ما كان المقصود الأسمى الأوّلى من اللفظ إفادته ، فحينئذ إن كان المقصود من اللفظ كذلك إفاده ما وضع له كان حقيقه ، وإن أراد مع ذلك الانتقال إلى لازم ذلك المعنى أيضا - كما هو أحد وجهى الكنايه - وإن كان المقصود كذلك إفاده غيره كان مجازا ، سواء كان ذلك بتوسط إرادته الموضوع له أو بدون توشّطها ، مع قيام القرينه الصارفه عن إرادته الموضوع له مطلقا ومع عدمه ، ويندرج فى ذلك الوجه الآخر من الكنايه ، هذا على اصطلاح الاصوليين.

وأما على اصطلاح البيانيين فإن كان المقصود بالإفاده هو المعنى الموضوع له خاصه فهو الحقيقه ، وإن كان المقصود بالإفاده هو غير ما وضع له مع قيام القرينه المعانده لإرادته الموضوع له فهو المجاز ، وإن كان غير ما وضع له مقصودا بالإفاده من دون اعتبار قرينه معانده لإرادته الموضوع له فهو الكنايه ، سواء كان الموضوع له مقصودا بالإفاده أيضا أو لا.

فالاصطلاح الاصولى فى كلّ من الحقيقه والمجاز مغاير للاصطلاح البيانى ،

وهما بالمعنى الأول أعمّ مطلقاً منهما بالمعنى الثانى ، ولتحقيق الكلام فى الكنايه محلّ آخر ليس هذا موضع ذكره ، ولعلّه يجىء الإشاره إلى بعض منه فى بحث استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه إن شاء الله تعالى .

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ استعمال الاستعاره على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظى ، إذ ليس المقصود الأسمى من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقى ، فما ذكره السكّاكى - من كونها حقيقه لغويه بناء على الوجه الأول وأنّ التصرف حينئذ فى أمر عقلى خاصّه - ليس على ما ينبغى ، فالأظهر فيها هو القول المشهور .

هذا غايه ما يوجّه به المقام ، ومع ذلك فتصحیح المقصود بذلك لا يخلو عن كلام ، وتطبيق الحدّ عليه لا يخلو عن خفاء ، والاتيان بمثل تلك التعبيرات فى الحدود والتقسيمات غير خال عن إشكال ، وكأنّ وضوح الحال عندهم من الخارج قرينه متممه للحدّ ، فتأمل .

الفائده الرابعه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع

الرابعه

الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصياً وقد يكون نوعياً ، وذلك لأنّ الواضع إمّا أن يلاحظ شخصاً من اللفظ متعیناً بمادّته وهیئته ويضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصى ؛ لتعلقه بشخص معین من اللفظ غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفه وإن كان بحسب الواقع كلياً لتعدّده بحسب تعدّد أزمنه الاستعمال وتعدّد المستعملين ولو فى زمان واحد ، فإنّ ذلك لا يوجب تعدّداً فى نفس اللفظ ، وإنّما يقضى بتعدّد الاستعمال ، فوحده اللفظ من قبيل الوحده النوعیه لا ينافى التکثر فى الوجود .

فليس المراد بالشخص فى المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يترأى فى بادئ النظر ، بل المراد به - كما قلنا - هو اللفظ المخصوص الذى يستحيل صدقه على ألفاظ مختلفه ، وحينئذ إذا وضع ذلك اللفظ لمعنى تعین له حيث ما وجد من غير أن يحتاج تعین تلك الجزئيات له إلى معین آخر ، بل يتعین له بذلك الوضع ، وحينئذ فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآه لمستعملاته ووضع

ص: ١٦٠

خصوص كل من تلك المستعملات بإزاء المعنى المقصود ، فإن الاعتبار المذكور تعسف ركيك لا داعى إلى الالتزام به ولا إلى احتمالاه فى المقام مع ظهور خلافه.

وإما أن يلاحظ حال الوضع أمرا عاما شاملا لألفاظ مختلفه شمول الكلى لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه ، فيضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآه لملاحظه ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصه أو الخصوصيات العارضه لها ، ويضع كلاً منها بإزاء ما يعينه من المعنى ، فيكون الوضع حينئذ نوعياً.

أمياً على الأول فظاهر لكون الموضوع نفس النوع ، وأمياً على الثانى فلكون النوع هو المتصور حال الوضع ، والأمر الموضوع حينئذ وإن كان أشخاص تلك الألفاظ أو الخصوصيات العارضه للألفاظ الخاصه إلا أنها غير متصوره بشخصها ، بل فى ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآه لملاحظتها ، فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الأشخاص الموضوعه متصوره إجمالاً بتصور ذلك النوع عدّ الوضع نوعياً.

فالوضع النوعى يتصور فى بادئ الرأى على كل من الوجوه الأربعة المذكوره ، لكنّ الوجه الأول منها غير حاصل فى وضع الألفاظ ، ضروره تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها.

وأخذ اللفظ على وجه عامّ ووضع المعنى من غير أن يتعلق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود فى وضع الألفاظ ، فالقول به فى وضع المشتقات - بأن يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئه فاعل مثلاً الصادق على تلك المصاديق من غير أن يتعلق الوضع بخصوص شىء منها - تعسف ركيك.

ولو قلنا بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج فإنه إن اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعاً بإزاء ذلك فهو بعيد جداً ؛ إذ من الظاهر بملاحظه الاستعمالات تعلق الوضع بنفس تلك الألفاظ ، ومن البين أنّ المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ ، وإنما هو معنى صادق عليه. وإن اريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعه بإزائه فهو خروج عن الفرض.

والحاصل : أنّ الظاهر تعلّق الوضع في المشتقات بخصوص كلّ من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظه العرف واللغه ، فإنّ كلّاً من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كلّ من المبادئ المذكوره ، لا أنّ الموضوع هناك أمر عامّ حاصل في ضمن كلّ واحد منها من غير تعلّق الوضع بتلك الألفاظ.

وممّا قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل من أنّ الواضع إن كان غرضه تعلّق بوضع الهيئه أى ما كان على زنه فاعل لمن قام به المبدأ ، فحينئذ إنّما وضع لفظا كليتا منطقيا لمعنى كلى منطقى ، وكما يتشخص كلى اللفظ في ضمن مثل «ضارب» كذلك يتشخص كلى المعنى في ضمن من قام به الضرب ، ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئى ، بل لفظه «ضارب» من حيث إنّّه تحقّق فيه الهيئه الكليه موضوعه لمن قام به الضرب من حيث إنّّه تحقّق فيه المعنى الكلى ، أعنى من قام به المبدأ ، ولا يلزم من ذلك تجوّز في لفظه «ضارب» إذا اريد به من قام به الضرب ، كما أنّه لا يلزم التجوّز في إطلاق الكلى على الفرد مثل «زيد إنسان». وبالجملة : وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى للمعنى الجزئى ، لا أنّ اللفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال ، بل بملاحظه المعنى الكلى. انتهى.

فإنّه يرد عليه أوّلا : أنّ ما ذكره - من كون الموضوع في المقام عامّا منطقيا وهو ما كان على زنه فاعل - غير متّجه ؛ إذ قضيه ذلك أن يكون المفهوم المذكور موضوعا بإزاء المعنى المفروض دون خصوص الألفاظ ، وقد عرفت أنّه في غاية البعد.

وثانيا : أنّ إطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره إنّما يكون حقيقه إذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ؛ ليقال إذن يكون الخصوصيه غير مقصوده من اللفظ ، فيكون من قبيل إطلاق الكلى على الفرد على وجه الحقيقه ، وليس المقام من ذلك لما عرفت من أنّ المقصود من لفظه «ضارب»

مثلا هو خصوص من قام به الضرب ، وذلك من مصاديق من قام به المبدأ ، ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم أصلا ، وحينئذ فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقه ، وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعاً.

وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه ، فإنّ المراد بالإنسان هناك هو مفهوم الإنسان، وقد حمل على زيد لاتّحاده معه ، وأين ذلك ممّا نحن فيه ، والمثال الموافق للمقام إطلاق الماشى وإرادته مفهوم الحيوان منه ، نظرا إلى صدق مفهوم الماشى عليه ، ولا ريب أنّه ليس استعمالا له في الموضوع له أصلا ، وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا.

وثالثا : أنّه لو سلّم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور المأخوذ مع الخصوصيه فلا شكّ أنّه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصيه مراده من الخارج ، بل لا ريب في إرادته الخصوصيه من اللفظ ، إذ ليس المفهوم من لفظه «ضارب» إلّا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب ، فليست تلك الخصوصيات مراده إلّا من نفس اللفظ ، ولا شكّ في كون إطلاق الكلّي على الفرد مجازا إذا اريد الخصوصيه من اللفظ.

وقد يذبّ عنه : بأنّ الخصوصيه المذكوره إنّما تراد من المادّه ، فمعناه الهيئى على حاله من غير تصرّف فيه سوى إطلاقه على ذلك ، ويمكن دفع الوجه الثانى بما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى لو صحّ حمل كلامه عليه.

هذا ، وقد يستدلّ على عدم كون الموضوع في المقام عامّا بأنّه لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقه - ضروره عدم تعلق الوضع بخصوص كلّ من تلك الأفراد المندرجه تحت ذلك الأمر العام - ولا مجازا أيضا ، إذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهه علاقته للموضوع له ، بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له ما يناسب ذلك اللفظ ، فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص ، فيستعمل

ذلك اللفظ في غيره لعلاقته له ، وهنا قد تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض ، فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاصّ بالعامّ والمقيّد بالمطلق.

وبالجمله : أنّ الوضع المتعلق بالكلّي على ما فرض في المقام لا يسرى إلى أفراده ، فهي باقية على إهمالها فلا يصحّ استعمالها ، ومع الغضّ عن ذلك فغايه الأمر أن تكون تلك الاستعمالات مجازات أو واسطه بين الحقيقه والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطه بينهما ، وعلى أيّ من الوجهين فلا شكّ في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر ، فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه.

وفيه : أنّ وضع الكلّي لمعنى قاض بموضوعيه جميع جزئياته من حيث اتّحادها بتلك الطبيعه الكليه كما هو الحال في الأوضاع الشخصيه حسب ما عرفت ، فليس المستعمل حينئذ مغاير للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرّر من اتّحاد الطبيعه الكليه مع أفرادها في الخارج.

واجيب عنه : بأنّ المستعمل هنا إنّما هو خصوص الجزئيات المتقوّمه بخصوص المواد لا مطلق النوع الكلي المتّحد معها ، إذ المفهوم من لفظه «ضارب» مثلا هو الذات المتّصفه بالضرب ، وهو مدلوله المطابق للمعلوم بالرجوع الى العرف ، واللغه ، ولو كان استعماله بملاحظه النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتّصفه بالمبدأ ، من غير أن يؤخذ فيه الاتّصاف بخصوص الضرب أصلا ؛ لوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصيه مع أنّها مستفاده من نفس اللفظ قطعاً ، ولا يتمّ ذلك إلّا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كلّ من تلك الألفاظ الخاصّه.

وما قد يقال من أنّ استفاده تلك الخصوصيه إنّما تجيء من ملاحظه وضعها المادّي المتعلق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي إلى ذلك يكون مفاد المشتقّ وضعاً خصوص المعنى المذكور.

فمدفوع : بأنّ اعتبار خصوصيه الماده غير قاض بذلك أيضا ، أمّا إذا قيل بأنّ وضعها الكلي للدلاله على ذات ما ثبت له المبدأ مطلقاً فظاهر ، إذ المستفاد حينئذ

من خصوص تلك الألفاظ بعد ملاحظه الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادّه ، وأين ذلك من مفاد المشتقات؟ كضارب ونظائره.

وأما إذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلأنّ المفهوم المذكور أيضا أمر عامّ حاصل في جميع المشتقات ، غايه الأمر أن يلزم من ذلك بعد ملاحظه وضع المادّه كون تلك الذات متّصفه بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا-، فلا- يكون خصوص ذات ثبت له الضرب معنى مطابقيا لضارب ، بل أمرا حاصلًا بالالتزام من ملاحظه وضعه النوعي المتعلّق بالهيئه والشخصي المتعلّق بالماده ، ومن المعلوم خلافه ، إذ ليس مفاد ضارب ابتداء إلّا ذات ثبت له الضرب لا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئه المخصوصه الذي هو الضرب بملاحظه معناه المادّي ، فيفهم بعد ملاحظه الأمرين أنّ الضارب من ثبت له الضرب ، وما يتوقّف فهمه من اللفظ على ملاحظه وسط لا يكون اللفظ موضوعا بإزائه ، ضروره عدم الحاجه في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم بالوضع إلى وسط يكون الانتقال من جهته.

وفيه : أمّا أوّلا- : فبأنّ وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرّر ملاحظه المبدأ في الصيغ المندرجه تحت ذلك العنوان - بأن يلاحظ تاره مبادئها الخاصه الموضوعه بالأوضاع الشخصيه ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الإجمال ؛ نظرا إلى أخذها كذلك في وضعها الهيئي حتّى يكون الحال فيها على ما ذكر - بل ليس مدلول كلّ من تلك الصيغ بملاحظه الوضعين المذكورين إلّا من قام به ذلك المبدأ الخاصّ الحاصل فيها ، غير أنّ دلالتها على المادّه بملاحظه وضعها المادّي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي ، فالموضوع له بوضعها الهيئي هو الذات من حيث قيام المبدأ بها ، فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلّقى لا- يتمّ إلّا بمادّتها ، فأخذ المادّه في معناها الهيئي إنّما هو لكونها من متمّمات ذلك المفهوم لا لكونها جزء منه ، بل لتوقّف تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادّي وكان معناها الهيئي مرتبّطا في ذاته بمعناها المادّي

لزم أخذ معناها المادى فى معناها الهيئى ليصحّ بذلك تصوّره ، فالمادّه المأخوذه فى وضعها الهيئى مرآه لملاحظه معناها المادى على سبيل الكليه ، والإجمال قد اخذت فيه لتوقّف تصوّره عليها ، فإذا فرض قيام تلك الهيئه بمادّه مخصوصه تعيّن ذلك الكلى فى ضمن ذلك وكان مفاد الهيئه هو من قام به ذلك المبدأ بإرادته خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاصّ ليس خروجاً عن معناها الموضوع له ، ولا - متوقّفاً فهمه على ما يزيد على ملاحظه الوضعين المذكورين ، إذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ فى مفهومه الارتباط إلى الغير ، فمع تعيّن ذلك الغير بوضعها المادى لا بدّ من تعيينه.

فظهر بما قرّنا أنّ ما ذكر - من توقّف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظه الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئه كلياً - إن اريد به عدم كفايه وضع الهيئه فيه بل لا بدّ من ملاحظه وضع الماده أيضاً فهو ممّا لا كلام فيه ؛ لوضوح عدم تماميه وضع تلك الألفاظ بناء على الوجه المذكور إلّا بهما ؛ لما عرفت من ارتباط وضعها الهيئى بالمادى.

وإن اريد توقّف الفهم المذكور بعد ملاحظه الوضعين إلى وسط - كما هو مبنى الكلام المذكور - فهو ممّا لا وجه له ؛ ضروره تعيّن معناها الهيئى بذلك بعد تعلق الهيئه بمادّه مخصوصه حسب ما بيّناه ، فينتقل الذهن إلى المعنى المذكور بمجرد ملاحظه تلك الماده والهيئه المقترنتين من غير حاجه إلى الوسط أصلاً ، فتأمل.

وأما ثانياً : فبأنّ ذلك على فرض تسليمه إنّما يفيد عدم وضع النوع (١) المذكور لذات ثبت له المبدأ على سبيل الإطلاق ، وأما إن قيل بوضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا - مانع منه أصلاً ، فغايه الأمر أن يكون الوضع هناك عامّاً والموضوع له خاصّاً ، أعنى خصوص الذات المقترنه بخصوص الموادّ المفروضه ، فيكون الموضوع له للنوع الكلى الحاصل فى ضمن ضارب هو الذات المتّصفه بمبدأ الضرب وإن كان ذلك ملحوظاً بعنوان كلى ، إذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلى

(١) كذا فى الأصل وفى المطبوع (١) : وضعه النوعى.

أن يكون الموضوع له أيضا كلياً ، ولا- أن يكون خصيصاً ذلك المفهوم ملحوظه بخصوصها في الخصوصيات التي وضعت بإزائها.

فتبين بما قرّناه أنه كما يراد دفع الإشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع عامًا والموضوع [له] (١) خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في الموضوع له عامًا والموضوع له خصوص الجزئيات وإن كان الموضوع عامًا.

على أننا نقول : يتوقف اندفاع الإشكال المذكور على جعل الموضوع له هناك خاصيًا ، إذ لا- يندفع الإشكال بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات وإن كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ بأي من الوجهين المذكورين ، وإذا جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الإشكال من غير حاجه إلى جعل الموضوع أيضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى.

فدفع الإشكال المذكور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات - كما يترأى من التقرير المذكور - كما ترى ، والقول باستلزام خصوصيه الموضوع كون الموضوع له أيضا خاصًا بين الفساد.

فظهر بذلك أنّ الاستناد في إبطال عموم الموضوع في المشتقات إلى ما ذكر غير ظاهر، وأنّ الظاهر الاستناد فيه إلى ما أشرنا إليه ، فظهر أيضا صحه وقوع الوضع النوعي على الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المذكوره دون الأول.

وقد يقال بكون الوضع النوعي المتعلق بالمشتقات على أحد الوجهين الأخيرين ، وذلك بأن يقال : إنّ هناك وضعين تعلقا بتلك الألفاظ : أحدهما بالمواد المعروضه لتلك الهيئات ، والآخر بالهيئات العارضه لها ، ودلاله تلك الألفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين ، فالموضوع بالوضع الأول خصوص الماده المعروضه ووضع شخصي ، والموضوع في الثاني كلي ومدلوله أيضا مثله ، وخصوص الجزئيات المندرجه تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

إنّما حصل من الوضعين المذكورين.

وقد نصّ بعض الأفاضل بأنّ الهيئه من حيث هي لا تدلّ إلّا على الأمر الكلي والخصوصيه مدلول المادّه ، فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ، ولو قلنا بكون الهيئه المفروضه مرآه لملاحظه جزئيات الهيئات العارضه لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع ، وعلى أيّ من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلّق بتلك الهيئات مقيداً بما إذا كانت عارضه لمادّه موضوعه متصرّفه ، والوضع المتعلّق بالموادّ بما إذا كانت معروضه لهيئه موضوعه ، فيكون الوضع المتعلّق بموادها مغايراً للوضع المتعلّق بمصادرهما ، إذ ذلك الوضع غير كاف في موضوعيّه المواد الحاصله في ضمن هيئات المشتقات ، ضروره اختصاص ذلك الوضع بتلك الهيئه الخاصه العارضه للمصادر ، فلا يعقل موضوعيّه المواد الحاصله في المشتقات بذلك الوضع.

هذا غايه ما يوجّه به احتمال كون الوضع في المشتقات على أحد الوجهين (١) المذكورين ، لكنّه ضعيف أيضاً ؛ لما عرفت من بعد تعلّق الوضع فيها بغير اللفظ ، ولزوم التعسّف البيّن في التزام تعلّق وضعين بلفظ واحد ، إذ الظاهر عدم تعدّد الوضع المتعلّق بكل من الألفاظ ، فالهيئه والمادّه المعروضه لها موضوعه بوضع واحد نوعيّ ، كما أشرنا إليه.

وما يقال من كون وضع موادّ المشتقات شخصيّاً فإنّما يعنى به الأوضاع المتعلّقه بمصادرهما لا الموادّ الحاصله في ضمنها ، أو أنّه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادّه على الحدث ودلاله الهيئه على اعتبار ذلك الحدث جارياً على الذات نزل ذلك منزله وضعين ، وكان وضعه بالنسبه إلى الأوّل شخصيّاً ؛ لاختصاصه بالمادّه المعيّنه تسريه إليها من المبدأ من جهه الوضع المذكور ،

(١) وربّما يقال بناء على أحد الوجهين المذكورين بكون وضعها المادّي تابعا لما ذكر من أوضاع هيئاتها حاصلاً بتعلّق الوضع بها من غير أن يتعلّق بها وضع آخر ، وهو أيضاً كما ترى. (منه رحمه الله).

وبالنسبه إلى الثانى نوعيا كليا ، ثم إنه يجرى فى إبطال تعدد الوضع فى المقام ما مرّ من الكلام.

ويدفعه أيضا ما عرفت من الجواب ، نعم يندفع به القول بكون مفاد الهيئه مفهوم من قام به المبدأ كما قد يستفاد من كلمات بعضهم ، وقد مرّ الكلام فيه.

وكيف كان ، فظهر بذلك أيضا عدم كون وضع المشتقات على أحد الوجهين الأخيرين.

نعم ، إن قلنا بثبوت الوضع فى المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضه ، إذ يبعد جدا الترام وضع هناك فى مجموع الجمله ، بأن تكون تلك الألفاظ المجتمعه المعروضه للهيئات المفروضه موضوعه ثانيا بوضع وحدانى متعلق بالمجموع ، كما لا يخفى.

فما يستفاد من كلام بعض الأجله - من كون الحال فى المركبات على نحو المشتقات - محلّ نظر.

وحينئذ فيحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين ، والأظهر كون الموضوع حينئذ مطلق الهيئه فيسرى الوضع إلى جزئياتها لانطباقها معها ، إذ لا داعى إلى التزام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به فى المشتقات ، لكن ستعرف أنّ الأظهر عدم ثبوت وضع فى المركبات ، فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعى على شىء من الوجهين المذكورين.

نعم ، لا- يبعد القول به فى كثير من الأوضاع الكليه المذكوره فى العريه ، فإنّ كلّما من تلك القواعد حكم وضعى صادر من الواضع ، فهى مندرجه فى الأوضاع النوعيه على أحد الوجهين المذكورين ، إذ ليس الموضوع هناك خصوص اللفظ ، بل ما يلابسه من الأعراب والعوارض اللاحقه له.

والأظهر كون الموضوع هناك عامّا دون كلّ من الخصوصيات المندرجه تحته ، إذ لا داعى إلى الاعتبار المذكور والعدول عن وضع الأمر المتصوّر إلى جعله مرآه لوضع جزئياته ، حسب ما أشرنا إليه.

ومن جملة الأوضاع النوعية : الوضع الحاصل في المجازات ، وفيه عمومته من جهة اللفظ والمعنى ، إذ لم يلحظ فيه خصوص مادّه ولا- هيئته ولا- خصوص معنى دون آخر ، وحيث إنّ الوضع هناك غير قاض بتعيين اللفظ للمعنى - بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال في الأوضاع الحقيقية ، بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك إنّما هي من جهة القرينة ، وإنّما يثمر الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لا- غير ، كما مرّت الإشارة إليه - لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ؛ ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق ، وجعلوا المجاز خاليا عن الوضع واستعمالا للفظ في غير ما وضع له ، إلّا أنّ الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الأعمّ ، وبهذا الاعتبار صحّ شمول الوضع له ، وربّما يسمّى الوضع الحاصل فيه ترخيصا ، ويمكن اعتبار الموضوع هناك عامّا منطقيًا ، فيكون كلّ من الوضع والموضوع عامّيًا وعامّيًا اصوليًا ليكون الوضع عامّيًا والموضوع خاصّيًا ؛ لصحّته وقوع الترخيص على كلّ من الوجهين المذكورين من غير تفاوت في المقام بين كلّ من الاعتبارين.

ومن الوضع النوعي الترخيصي : وضع التوابع اللاحقه للكلمات ، كقولهم : عطشان بطشان ، وخراب يباب وهرج مرج ونحوها ، فإنّ تلك الألفاظ وإن كانت مهملة في أصلها إلّا أنّ الواضع قد رخص في إستعمالها في مقام الاتباع إشباعًا وتأكيدًا ، وذلك أيضًا نحو من الوضع حسب ما أشرنا إليه.

ومن الوضع الترخيصي النوعي أيضًا : وضع الحكايات بإزاء المحكى ، والثمره المتفرّعه على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون إفادته الدلالة عليه ؛ لحصولها بدون اعتباره ، كما أشرنا إليه في المجاز.

الفائدة الخامسة : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له

الخامسة

ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصوّر حال الوضع إلى أقسام أربعة :

ص: ١٧٠

وتفصيل القول في ذلك : أن من البين توقّف الوضع على ملاحظه المعنى وتصوّره ، وحينئذ فإمّا أن يكون المعنى الذى يتصوّره حين الوضع أمرا جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ، أو كليًا شاملا للجزئيات. وعلى التقديرين فإمّا أن يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذى تصوّره ، أو لغيره ممّا يعمّه أو يندرج تحته بأن يجعل ذلك المعنى عنوانا له ومرآه لملاحظته ليصح له بذلك وضع اللفظ بإزائه.

فهذه وجوه أربعة لا- سبيل إلى الثانى منها ، ضروره أنّ الخاص لا يمكن أن يكون عنوانا للعالم ومرآه لملاحظته إلّا أن يجعل مقياسا لتصوّره ، كأن يتصوّر جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بإزاء نوعه ، وهو خروج عن المفروض ؛ لتصوّر ذلك الأمر العام حينئذ بنفسه وإن كان ذلك بعد تصوّر الخاص ، فبقي هناك وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يتصوّر معنى جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه ، فيكون الوضع خاصا والموضوع [له] (١) أيضا خاصًا ، ولا- خلاف في وقوعه كما هو الحال فى الأعلام الشخصيه ، وفى معناه ما إذا تصوّر مفهوما جزئيا وجعله مرآه لملاحظه مفهوم آخر يتصادقان ، فيضع اللفظ بإزاء ذلك الآخر كما إذا تصوّر زيدا بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بإزائه.

ثانيها : أن يتصوّر مفهوما عامًا قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه ، فيكون كلّ من الوضع والموضوع له عامًا ، وهو أيضا ممّا لا كلام فى تحقّقه كما هو الحال فى معظم الألفاظ.

ومناقشه بعض الأفاضل - فى جعل هذه الصوره من قبيل الوضع العامّ نظرا إلى أنّه لا عموم فى الوضع لتعلّقه إذن بمفهوم واحد - ليس فى محلّها ؛ بعد كون المقصود من عموم الوضع - كما نصّوا عليه وتبه عليه ذلك الفاضل - عموم المعنى الملحوظ حال الوضع لا نفس الوضع ، فلا مشاحه فى الاصطلاح.

ومع الغضّ عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لأفراده يقضى بعموم الوضع

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

أيضا ؛ لسريانه إلى جميع المصاديق المندرجه في ذلك الأمر العام ، فيصح إطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدّه معها.

وحيث إنّ العامّ الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الاصولي ؛ لعدم صدقه على كلّ من جزئياته ، فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الأوّل وليس كذلك ، فإنّ معنى العموم أيضا كلّى منطقي بالنسبه إلى موارده وإن لم يكن كذلك بالنظر إلى الجزئيات المندرجه فيه ، فإنّ العموم الحاصل في كلّ رجل غير الحاصل في كلّ امرأه وهكذا ، والملحوظ في وضع «كلّ» للعموم هو المعنى الشامل للجميع ، وهكذا الكلام في نظائره ، فهي مندرجه في هذا القسم قطعا ، نعم لا يندرج فيه نحو «كلّ إنسان» إلّا أنّه لم يتعلّق هناك وضع بمجموع اللفظين ، والوضع عام بالنسبه إلى كلّ منهما.

ومن هذا القبيل الوضع المتعلّق بأسماء الأجناس وأعلامها وإن اخذ في الأخير اعتبار التعيّن والحضور في الذهن ، فإنّ ذلك أيضا أمر كلّى ملحوظ في وضعها على جهه الإجمال، فتعريفها من الجهه المذكوره مع اختلاف حضورها باختلاف الأذهان والأشخاص لا يقضى بتعلّق الوضع بالخصوصيات ، على أنّه لو فرض أخذ كلّ من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضى بتعدّد المعنى ، إذ المفروض أنّ الموضوع له نفس طبيعه الكلّيه وتلك الخصوصيات خارجه عن الموضوع له. ومن ذلك أيضا أوضاع النكرات والمشتقات.

وقد يشكّل الحال في المشتقات نظرا إلى أنّ الملحوظ في أوضاعها هو المعنى العامّ الشامل لخصوص كلّ من المعاني الخاصّيه الثابته (١) لكلّ ما يندرج في الصيغه المفروضه دون خصوص كلّ واحد واحد منها ، مع أنّ الموضوع له هو تلك الخصوصيات ، فيكون مرآه الوضع هناك عامّيا والموضوع له خصوص جزئياته ؛ ولذا اختار العضدي فيها ذلك وجعلها كالمبهمات ، وكون كلّ من تلك المعاني

(١) في المطبوع (١) : الشامله.

الخاصّه أيضا عامّه شامله لما تحتها من الأفراد لا- ينافى ذلك ، إذ لا يعتبر فى القسم الثالث أن يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقيه.

ويمكن دفعه : بأنّه لمّا كان كلّ من تلك الألفاظ الخاصّه متصوّرا إجمالاً فى ضمن الأمر العامّ الملحوظ للواضع حين وضعه النوعى كان كلّ من معانيها متصوّره على سبيل الإجمال أيضا ، لكن الوضع المتعلّق بتلك الجزئيات إنّما تعلّق بكلّ منها بالنظر إلى معناه المختصّ به حسب ما مرّ فى بيان الوضع النوعى ، فلفظه «ضارب» إنّما وضعت فى ضمن ذلك الوضع لخصوص من قام به الضرب ، ولفظه «عالم» لخصوص من قام به العلم ... وهكذا ، فينحلّ الوضع المذكور إلى أوضاع شتى متعلّقه بألفاظ متعدّده لمعان مختلفه ، فالوضع المتعلّق بكلّ لفظ من تلك الألفاظ إنّما هو لما يقابله من المعنى ، فالمعنى الملحوظ فى وضع كلّ منها عامّ والموضوع له أيضا ذلك المعنى لا- خصوص جزئياته ، فملاحظه ما يعمّ خصوص كلّ من تلك المعانى حين الوضع إنّما هى من جهه ملاحظه ما يعمّ مخصص كل واحد من تلك الألفاظ المتعيّنه بإزاء كلّ منها ، فحيث لم يلحظ لفظا مخصوصا لم يلحظ هناك معنى خاصا. وأمّا إذا لوحظ كلّ لفظ منها بإزاء ما يخصّه من المعنى كان كلّ من الوضع والموضوع له بالنسبه إليه عامّا بتلك الملاحظه التى هى المناط فى وضع كلّ من تلك الألفاظ بحسب الحقيقه.

فإن قلت : إنّ شيئا من تلك المعانى الخاصّه لم يلحظ حين الوضع بخصوصه ، وإنّما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه ، وهو أمر عامّ شامل للجميع فكيف يتصوّر القول بكون كلّ من المعانى الخاصّه ملحوظه للواضع؟

قلت : إنّ كلّما من تلك المعانى وإن لم يكن ملحوظا بنفسه لكنّه ملحوظ بما يساويه ويساوقه ، فإنّ مفهوم من قام به مبدؤه إذا لوحظ بالنظر إلى خصوص كلّ واحد من الألفاظ المختلفه فى المبادئ كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كلّ واحد منها من غير أن يكون أعمّ منه ، فلا- يكون المعنى الملحوظ فى وضع كلّ من تلك الألفاظ لمعناه ما يعمّ ذلك المعنى وغيره وإن لم

يكن كل من تلك المفاهيم الخاصه ملحوظه بخصوصها ، إذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عامًا أن يكون الموضوع له متصوّرًا على سبيل التفصيل ، بل لو جعل بعض وجوهه عنوانًا لتصوّره فوضع اللفظ بإزائه كان جائزًا - كما مرّ نظيره - فيما يكون فيه كل من الوضع والموضوع له خاصًا.

والحاصل : أنّ مفهوم من قام به المبدأ ليس ممّا تعلق الوضع به على إطلاقه ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في أسماء الإشاره ونحوها ، بل جعل المفهوم المذكور عنوانًا لإحصار تلك المفاهيم المختلفه المندرجه تحته على حسب ملاحظه الألفاظ الموضوعه في ضمن الأمر العامّ المفروض ، فوضع كل من تلك الألفاظ المختلفه الملحوظه على سبيل الإجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفه المساويه للمفهوم المذكور بعد ملاحظه المادّه الخاصه المعبره في كل لفظ من تلك الألفاظ المخصوصه ، فملاحظه تلك المعاني على سبيل الإجمال إنّما هي لكون الألفاظ الموضوعه بإزائها ملحوظه كذلك ، وتلك الملاحظه الإجماليه منزله منزله التفصيل في وضع كل لفظ منها لمعناه الخاصّ به ، كما إذا ذكر ألفاظ مخصوصه ومعان خاصه وقال : وضعت كلًّا من الألفاظ المذكوره لكل من تلك المعاني المفروضه ، فإنّه وإن أخذ الألفاظ والمعاني حال الوضع على نحو إجمالي إلّا أنّه منزّل منزله التفصيل كما مرّت الإشاره إليه.

فالفرق بين المشتقات وأسماء الإشاره ونحوها ظاهر لا ستره فيه ، فإن اريد بكون الوضع فيها عامًا والموضوع له خاصًا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد ، وإن اريد به كون تلك المفاهيم المختلفه ملحوظه في الوضع النوعي المتعلّق بها بلحاظ واحد فهو ممّا لا ريب فيه وإن انحلّ ذلك في الحقيقه إلى أوضاع عديده وتعيّن بسببه ألفاظ متعدّده لمعان كليّه مختلفه ، فيشبه أن يكون الاختلاف في ذلك لفظيًا ؛ نظرًا إلى اختلاف الاعتبارين المذكورين.

وقد ظهر بما قرّناه أنّه لو قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوّره الواضع من المفهوم الكليّ - أعني مفهوم ما كان على هيئه فاعل مثلاً - دون

خصوصيات الألفاظ المندرجه تحت المفهوم المذكور والموضوع له هو الجزئيات المندرجه تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هناك عامًا والموضوع له خاصًا من غير إشكال ، كما أننا إذا قلنا بكون الموضوع له أيضا ذلك المفهوم مطلقا كان كل من الوضع والموضوع له عامًا قطعاً.

وإنما يجرى الوجهان المذكوران إذا قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور لخصوص جزئيات المفهوم الآخر ؛ لما عرفت حينئذ من حصول الاعتبارين ، وإن كان الأظهر حينئذ هو ما عليه جماعه من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الألفاظ المندرجه في ذلك العنوان عامًا ، كما ظهر ممّا ذكرناه.

ثالثها : أن يتصور معنى عامًا ويضع اللفظ بإزاء جزئياته ، فيكون الوضع عامًا والموضوع له خاصا ، سواء كان الموضوع له هناك جزئيات حقيقته أو إضافيه ، وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالأول غير متجه ، كيف ولا يجرى ذلك في كثير ممّا جعلوه من هذا القسم كالحروف ، فإنها وإن وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينه بمتعلقاتها إلا أنها مع ذلك قد تكون مطلقه قابله للصدق على كثيرين ، كما في قولك : «كن على السطح» و «كن في البلد» ونحوهما ، فإن كلاً من الاستعلاء والظرفيه المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظه «على» و «في» لكنهما مع ذلك صادقان على أفراد كثيره لا تحصى.

وبالجملة : أن مفاد «على» و «في» في المثالين المذكورين قد جعل مرآه لملاحظه حال الكون الكلي بالنسبه إلى السطح والبلد ، فهو تابع له في الكليه وإن كان ذلك جزئياً إضافياً بالنسبه إلى مطلق الاستعلاء والظرفيه ، وكذا الحال في أسماء الإشاره إن قلنا بوضعها للأعم من الإشاره الحسيه وغيرها ، فإن الكليات يشار إليها بعد ذكرها.

وما قيل من أن الكلي المذكور من حيث إنه مذکور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي ، فاستعملت لفظه «هذا» فيه من تلك الحيشه ، فهو جزئي بتلك الملاحظه.

مدفوع : بأن تلك الحيثية إنما تصحح الإشارة إليه ، وأما المشار إليه فهو نفس الماهية من حيث هي ، ألا ترى أنك لو قلت :
وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عامّ لم ترد بذلك إلّا الإشارة إلى ذلك المفهوم من حيث هو ، لتحكم عليه
بالعموم لا- إلى خصوص ذلك المفهوم الخاصّ من حيث تقييده بالحضور في ذهنك أو ذهن السامع وإن كان ذلك الحضور
مصحّحا للإشارة إليه كما هو الحال في المعهود ، يتبهك على ذلك ملاحظه الاسم المعرّف الواقع بعد ذلك في المثال
المذكور ، إذ لا- ينبغي التأمّل في كونه كلياً مع أنّه إشاره إلى المذكور أوّلاً-، وهو عين ما أريد بذلك ، وإن قلنا بوضعها
لخصوص الإشارة الحسيه تعين وضعها للجزئيات الحقيقيه ، فتكون الإستعمالات المذكوره مجازيه.

وأما الضمائر فلا ينبغي التأمّل في إطلاقها على المفاهيم العامه فيما إذا كان مرجعها كلياً ، غايه الأمر أن لا يراد به الطبيعه المرسله
بل بملاحظه تقدّمها في الذكر ، وذلك لا يقضى بصيرورتها جزئياً حقيقياً كما عرفت ، فما في كلام بعضهم - من الحكم بوضع
الضمائر وأسماء الإشارة لخصوص الجزئيات الحقيقيه لكون التعين فيهما بأمر حسي يفيد الجزئيه - ليس على ما ينبغي ، كما
عرفت الوجه فيه.

وأما الموصوليات فوضعها - بناء على القول المذكور - للأعمّ من الوجهين أمر ظاهر لا- ستره فيه ، فإنّ غايه ما اخذ فيها من
الخصوصيه هي التعينات الحاصله بصلاتها ، ومن البين أنّ التعين الحاصل بها كثيرا ما يكون أمراً كلياً ، كما في قولك : «أكرم
الذي أكرمك» و «أعط من جاءك» ونحو ذلك ، ومما يوضّح الحال فيها ملاحظه الموصوليات المأخوذه في الحدود ، فإنّها إنّما
اوتيت بها لبيان المفاهيم الكليه ، فلا يراد هناك من الموصول إلّا أمراً كلياً.

ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الأفاضل وحكى التصريح به عن العضدى في رسالته الوضعيه من كون الموضوع له في
كلّ من المبهمات الثلاثه جزئياً حقيقياً.

وأجاب عمّا ذكره بعضهم - من كون الصله في نفسها أمراً كلياً وضمّ الكلى

إلى الكلّي لا يفيدته تشخصاً - بأنّ التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضمّ ذلك الكلّي إليه ، بل من جهة الإشاره به إلى ذاته المخصوصه ، كما في قولك : «الذي كان معنا أمس» قال : وذلك نظير إضافة النكره إلى المعرفه الباعثه على تعريفها ، كما في قولك : «غلام زيد» فإنّه وإن كان ذلك المفهوم كلياً أيضاً إلّا أنّ المقصود بالإضافه هو الإشاره إلى غلام شخصي .

وفيه : أنّ ما ذكره لو تمّ فإنّما يتم فيما فرضه من المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسب ما أشرنا إليه ، والبناء على اختصاص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مجازفه بينه .

نعم قد اعتبرت خصوصيه في المفاهيم التي وضعت بإزائها الألفاظ المذكوره تكون تلك الخصوصيه جزئياً حقيقياً بالنسبه إلى كليها الملحوظ حال وضعها ، فإنّ الحروف مثلاً- إنّما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعه مرآه لملاحظه حال غيرها ، فتلك المفاهيم الخاصه وإن كانت كليّه في نفسها في كثير من الصور لكن خصوصيه وقوعها مرآه لملاحظه الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآه لملاحظه الغير ، فلفظه «على» مثلاً إنّما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآه لتعرّف حال الغير ، وحينئذ فمفهوم الاستعلاء الواقع مرآه لحال متعلقه وإن كان كلياً في نفسه لكن في كونه مرآه لملاحظه حال الكون والسطح في قولك : «كن على السطح» جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور .

والحاصل : أنّ نفس المعنى الجزئي المأخوذ مرآه لحال الغير وإن كانت كليّه في نفسها إلّا أنّ كونها مرآه لخصوص كلّ من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبه إلى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآه لحال غيرها ، ويجرى ذلك في جميع المبهمات ومعاني الأفعال ، ألا ترى أنّ الموصول إنّما وضع للشئ المتعين بصلته ، وتعيّنه بصلته الخاصه جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصله وإن كان نفس المفهوم التعين بها كلياً أيضاً .

وأنت خبير بأنّ تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الألفاظ

جزئيات حقيقته ، وإنما يكون الاعتبار المأخوذ في كل منها جزئياً حقيقياً لمطلقه حسب ما بيناه ، فإن عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقه إفاده ذلك فلا كلام ، لكن لا يساعده العبارة وإن أراد به كون نفس المفهوم الذى وضعت بإزائه جزئياً حقيقياً ، ففساده ظاهر مما قررنا .

هذا ، وقد اختلفوا فى تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين ، فقد ذهب إليه جماعه من محققى المتأخرين وقالوا به فى أوضاع المبهمات الثلاثه والحروف بأجمعها والأفعال الناقصه وكذا الأفعال التامه بالقياس إلى معانيها النسبيه ، والضابط فيه كل لفظ استعمل فى أمر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على إطلاقه ، فإن الملحوظ عندهم حين وضع تلك الألفاظ هو ذلك الأمر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات ، فجعل ذلك الأمر العام مرآه لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بإزائها ، وهذا القول هو المعزى إلى أكثر المتأخرين ، بل الظاهر إطباقهم عليه من زمن السيد الشريف إلى يومنا هذا .

والمحكى عن قدماء أهل العربيه والاصول القول بكون الوضع والموضوع له فى جميع ذلك عامياً ، فيكون الحال فى المذكورات من قبيل القسم الثانى عندهم ، وهذا هو الذى اختاره التفتازانى لكأنه ذكر أن المعارف ما عدا العلم إنما وضعت لتستعمل فى معين ، وظاهر كلامه أن الواضع اشترط فى وضعها لمفهومها الكلى أن لا تستعمل إلا فى جزئياته .

وفى الحواشى الشريفيه أن جماعه توهموا وضعها لمفهوم كلى شامل للجزئيات ، والغرض من وضعها له استعمالها فى أفرادها المعينه دونه ، والظاهر أن هذا الاعتبار إنما وقع فى كلام جماعه من المتأخرين تفضيلاً من المنافاه بين وضعها للمفهوم الكلى وعدم صحه استعمالها إلا فى الجزئيات ، وإلا فالقدماء لم يتبها على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم .

حجّه القول الأول وجوه :

أحدها : أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للمعاني الكليّة لصحّ استعمالها فيها بلا ريبه ، ضرورة قضاء الوضع بصحّ الاستعمال ، فإنه أقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لاندراج الاستعمال معه في الحقيقة ، فعلى هذا ينبغي أن يصحّ استعمال «هذا» في مفهوم المفرد المذكّر المشار إليه على سبيل الإطلاق ، وإستعمال «أنا» في مفهوم المتكلم على الإطلاق ، واستعمال «الذى» في مطلق الشىء المتعيّن بصلته ، والتالى باطل ، ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكوره بحسب اللغة والعرف ، فإنه لا يقصد بتلك الألفاظ إلّا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكليّة ، والفرق بينها وبين الألفاظ الدالّة على تلك الكليات واضح جليّ بعد ملاحظه العرف.

وأورد عليه بقلب الدليل ، بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز ؛ لوجود العلاقة المصحّحه للاستعمال ، فكما أنّ وضعها للمفاهيم الكليّة قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم الكليّة ، غايه الأمر أن يكون المصحّح لاستعمالها في تلك الكليات بناء على الأوّل هو الوضع الحقيقى ، وبناء على الثانى هو الوضع المجازى ، مع أنّه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز ، فما يجاب به بناء على الثانى يجاب به بناء على الأوّل أيضا.

والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظه ما سنقرّه إن شاء الله تعالى من بيان الحال في المجاز ، فإنّ مجرد وجود نوع العلاقة المعروفه غير كاف عندنا في صحّ التجوّز ، وإنّما المناط فيه العلاقة المعتبره في العرف بحيث لا يكون الاستعمال معها مستهجنّا عرفا ، فعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة ؛ لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع ، فالفرق بين الصورتين واضح.

وأما على ظاهر كلام القوم من الاكتفاء في صحّ التجوّز بوجود نوع العلاقة المنقوله فبأنّ وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحّ الاستعمال ،

وقد يجامع حصول المقتضى وجود المانع فلا- يعمل عمله ، فالترخيص العامّ الحاصل من الواضع فى استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا- يقضى بجواز الاستعمال مع تحقّق المنع منه فى خصوص بعض المقامات ؛ لقيام الدليل عليه كما فى المقام ؛ لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ.

والحاصل : أنّ الترخيص المذكور كسائر القواعد المقرّره إنّما يؤخذ بها فى الجزئيات مع عدم ظهور خلافها فى خصوص المقام ، وهذا بخلاف الوضع لكونه علّه تامّه لجواز الاستعمال فى الجملة ، ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرّه مع تحقّق الوضع له.

واورد عليه : بأنّا قد نرى المنع من الاستعمال مع تحقّق الوضع كما فى لفظ «الرحمن» والأفعال المنسلخه عن الزمان.

والجواب عنه ظاهر ، أمّا عن لفظ «الرحمن» فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقى على غيره تعالى بأنّه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وإنّما المانع هناك شرعىّ فلا ربط له بالمقام ، وأمّا عن الأفعال المنسلخه عن الزمان إن سلّم أوّلا وضعها للزمان فلنقلها عن ذلك بحسب العرف فالمنع فى استعمالها فى الزمان إنّما طرأها فى العرف بعد حصول النقل ، ولا- مانع من إستعمالها فيه بملاحظه وضع اللغة ، والتزام مثله فى المقام غير متّجه ؛ لظهور المنع من استعمالها فى ذلك بحسب اللغة أيضا ، ومع الغضّ عنه فلا- داعى إلى التزام النقل من غير باعث عليه ، فإنّه - بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الألفاظ عرفا هو الجزئيات - يثبت بضميمه أصله عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة أيضا ، على أنّ المقصود فى المقام تحقّق الوضع العامّ مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ، ووجود ذلك فى الأوضاع العرفيه كاف فى ثبوت المرام ، فتأمل.

أقول : ويمكن الجواب عن الحجّه المذكوره بأنّ المعانى الكليّه المأخوذه فى وضع الألفاظ المفروضه إنّما اخذت على وجه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا حال وجودها فى ضمن الجزئيات ، من غير أن يكون خصوص شىء من تلك الجزئيات ممّا وضع اللفظ له.

بيان ذلك : أننا قد أشرنا سابقا إلى أنّ المعانى المراده من الألفاظ قد تكون امورا واقعيه مع قطع النظر عن إرادتها من اللفظ ، فإنما يراد من اللفظ إحضارها ببال السامع ، وقد لا تكون كذلك بأن تكون إرادته تلك المعانى من الألفاظ هو عين إيجادها فى الخارج ، فالمعانى التى وضعت تلك الألفاظ بإزائها إنّما يتحقق فى الخارج بإرادتها من اللفظ ، سواء كانت معانى تركيبية كما فى الإنشاءات ، أو إفرادية كما فى أسماء الإشاره ، فإنها إنّما وضعت للمشار إليه من حيث تعلق الإشاره به لا لمفهوم المشار إليه من حيث هو ليحصل إحضار ذلك المفهوم عند أداء اللفظ ، بل لما تعلق به فعل الإشاره وأداتها فيحصل معنى الإشاره فى الخارج باستعمال لفظه «هذا» فى معناه بخلاف استعمال لفظ «الإشاره» و «المشار إليه» فيما وضع له ، فإنه لا يتحقق به الإشاره ولا يكون الشئ مشارا إليه بذلك ، بل إنّما يحصل به إحضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره فى ذهن السامع لا غير ، فنظير لفظه «هذا» فى ذلك لفظه «اشير» إذا اريد بها إنشاء الإشاره وإن كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ؛ ولهذا قد ينزل «هذا» منزله «اشير» فى الاستعمالات ، فيجرى عليه بعض أحكامه كما اشير إليه فى محلّه.

فحينئذ نقول : إنّ إرادته معنى المشار إليه على الوجه المذكور من لفظه «هذا» ونظائرها غير ممكن الحصول إلّا فى ضمن متعلق خاصّ ؛ لوضوح عدم إمكان تعلق الإشاره إلّا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها فى الخارج إلّا فى ضمن فرد خاصّ من الإشاره وجزئى حقيقى من جزئياتها ، ضروره عدم إمكان حصول الكلّيات إلّا فى ضمن الأفراد ، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ إلّا فى معانى خاصّه وإشارات مخصوصه وإن لم تكن تلك الخصوصيات مراده من نفس اللفظ ، بل هى لازمه لما هو المراد منها ؛ لوضوح عدم حصول مطلق الإشاره فى الخارج إلّا فى ضمن إشاره خاصّه وعدم تعلقها إلّا بمتعلق مخصوص.

وبذلك يظهر الوجه فى بناء تلك الألفاظ وإعراب لفظ «الإشاره» و «المشار إليه» فإنّ المأخوذ فيهما مفهوم الإشاره ، وهو معنى تام إسمى بخلاف ما وضع له

«هذا» لاشتماله على نفس الإشارة التي هي معنى ناقص حرفي قد جعل آله ومرآه لملاحظه الذات التي اشير إليها ، وهو مفتقر إلى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعانى الحرفيه.

إذا تقرّر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من أنّها لو كانت موضوعه للمفهوم العامّ لزم جواز استعمال «هذا» في مطلق المشار إليه المفرد المذكّر على ما هو الحال في لفظ المشار إليه ؛ لما عرفت من وضوح الفرق بين الأمرين وعدم إمكان إرادته المشار إليه على الوجه المأخوذ في معنى «هذا» إلّا في ضمن خصوص الأفراد ، فهذا هو السرّ في عدم إطلاقه إلّا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله في الأمر العامّ على إطلاقه وعمومه ، فلا- دلالة في ذلك على وضعه ؛ لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينهما كما زعموه ، بل لا بعد أصلا في القول بوضعها للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات ، ويشير إليه أنّه لا يفهم من لفظه «هذا» في العرف إلّا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ، ولا يكون إرادته إلّا في ضمن جزئيّ معيّن بحسب الواقع ، فلا- يكون إطلاقها على الجزئيات بإرادته الخاصيّة من نفس اللفظ ، بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقّف إرادته على ذلك ، فالموضوع له للفظه «هذا» هو المشار إليه المفرد المذكّر من حيث تعلق الإشارة به وجعل الإشارة مرآه لملاحظته ، وهو مفهوم كلّ في نفسه ، إلّا أنّه لا يمكن إرادته إلّا في ضمن الفرد ، ضروره كون الإشارة الواقعه من جزئيات مطلق الإشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعيّن الأمر المشار إليه لكون ذلك من اللوازم الظاهره لحصولها ، ضروره استحاله الإشارة إلى المبهم من حيث أنّه مبهم فتعيّن المشار إليه ، وخصوصيه الإشارة إنّما يعتبر في مستعملات تلك الأسماء من الجبهه المذكوره لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ، ويجرى نظير ما قلناه في سائر ما جعلوه من هذا القبيل.

أمّا الضمائر فلأنّها إنّما وضعت للتعبير عن المتكلم أو المخاطب أو الغائب المذكور وما بحكمه ، لا بأن تكون تلك المفاهيم مأخوذه في وضعها على سبيل

الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظه «أنا» مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح إطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم ، بل يأخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها قيودا في وضع اللفظ للذوات التي تجرى عليها المفاهيم المذكوره وحيثه معتبره فيها ، فتلك الذوات بملاحظه الجهات المفروضه قد وضعت لها الألفاظ المذكوره ، فالمراد بكون «أنا» موضوعا للمتكلم أنه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثه معتبره في وضع اللفظ له ، وكذا الحال في لفظ «أنت» و «هو» وغيرهما ، فالموضوع له للفظ «أنا» هو من صدر منه الكلام ، وللفظ «أنت» من القى إليه الكلام ، وللفظ «من» هو من سبق ذكره صريحا أو ضمنا بجعل حصول تلك الصلات قيودا معتبره في وضع اللفظ لها ، فتلك المعاني امور كلييه في نفسها ، فإن من صدر منه الكلام أو تعلق الخطاب به مثلا- مفهوم صادق على ما لا- يتناهى [من مصاديقه ، إنما أن إرادته ذلك المفهوم ملحوظا على الوجه المذكور لا يتحقق إلا في ضمن مصداق من مصاديقه.

فإن قلت : إن كان المراد بمن صدر عنه الكلام أو تعلق الخطاب به مثلا- نفس المفهوم المذكور كان من الألفاظ المذكوره كلفظ المتكلم والمخاطب ، ولزم جواز إرادته المفهوم المذكور منها على وجه العموم وإن جعل المفهوم المذكور عنوانا لمصاديقه الخاصه وكان الموضوع له هو خصوص مصاديقه كان ذلك عين ما ذكره الجماعه من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا ، ويجرى ذلك بالنسبه إلى أسماء الإشاره وغيرها ، فلا يصح القول بكون الموضوع له فيها أيضا عاما كما هو المدعى.

قلت : فرق بين جعل الموضوع له خصوص كل من الجزئيات المندرجه تحت المفهوم المذكور من غير أن يتعلق الوضع بنفس المفهوم المتصور حين الوضع وبين أن يجعل الموضوع له نفس ذلك المفهوم ، لكن توجد فيه حيثه لا يمكن حصولها إلا في ضمن الفرد ، فيتوقف إرادته ذلك المفهوم من اللفظ على إطلاقه على خصوص الحصيّه المقيده بإحدى تلك الخصوصيات. فتأمل [١].

(١) ما بين المعقوفتين لم يرد في الأصل ، أورده في المطبوع (١) وكتب في آخره : نسخه.

وأما الموصول فلأنه موضوع للشيء المتعين بصلته لا بضمّ مفهوم التعيين إلى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب من المفهومين ، بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته ، وهذا المعنى ممّا لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلّه ، فهو وإن كان أمراً كلياً صادقاً على كثيرين إلّما أنه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلّه التي يتحقّق بها التعيين المذكور ويتمّ بحصولها ذلك المفهوم ، فذكر الصلّه يتوقّف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر إليه افتقاراً ذاتياً ، حيث إنّ التقييد بها مأخوذ في وضع تلك الألفاظ وإن كان القيد خارجاً ، فلا يعقل إرادته ذلك المفهوم بدون وجود الصلّه ؛ ولأجل ذلك لحقها البناء ، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ في معانيها إلّما مع ذكر صلاتها وإن أمكن تصوّر ذلك المعنى ووضع اللفظ بإزائه من دون ضمّ صلّه خاصّه أو خصوصيه الصلات على جهه الإجمال ، لكن يتوقّف على ملاحظه تقييده بالصلّه ولو كان على وجه كلى حسب ما أشرنا إليه.

فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال «الذى» في مطلق الشيء المتعين بصلته مبنّى على الخلط بين الاعتبارين ، مضافاً الى أنّ المفهوم من «الذى» في جميع استعمالاته هو نفس الشيء ، وإلّما الاختلاف في الخصوصيات المأخوذه معه ، فالقول بكون الوضع في الموصولات عامّاً والموضوع له خاصّاً كما ترى ولو مع الغضّ عمّا ذكرنا ، فلا تغفل.

وأما الحروف فلأنّها موضوعه للمعاني الرباطيه المتقومه بمتعلقاتها الملحوظه مرآه لحال غيرها حسب ما فصل في محلّه ، وذلك المعنى الرباطى وإن اخذ في الوضع على وجه كلى إلّما أنه لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بذكر ما يرتبط به ، فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلى إلّما في ضمن الخصوصيات الحاصله من ضمّ ما جعل مرآه لملاحظته لتقوم المعنى الرباطى به ، فالحصول في ضمن الجزئى هنا أيضاً من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر إلى الاعتبار المأخوذ في وضعها له ، لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات بأنفسها ، فعدم استعمالها في

المعنى العام على إطلاقه إنما هو لعدم إمكان إرادته كذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما زعموه، فكون المستعمل فيه دائما هو الطبيعه المقترنه بشرط شىء لا ينافى وضعها للطبيعه اللابشرط إذا كان إستعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصيّه ، واستعمالها فى تلك المفاهيم على جهه استقلالها فى الملاحظه ليس استعمالا لها فيما وضعت له ، لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهه ، فلا- وجه لإلزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك ، وكذا الحال فى الأفعال بالنسبه الى معانيها النسبيّه فإنّها فى الحقيقه معان حرفيه لا يمكن حصولها إلّا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرناه فى الحروف.

وأنت بعد التأمل فيما قرّناه تعرف ضعف ما ذكر فى هذه الحجّه وسائر حججهم الآتيه ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وقد ظهر بما بيناه وهن ما ذكره المحقّق الشريف فى شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من أنّ الموضوع له عندهم هو الأمر الكلى بشرط إستعماله فى جزئياته المعينه ، وقال فى حاشيه له هناك : إنّ لفظه «أنا» مثلا موضوعه على [هذا] (١) الرأى لأمر كلى هو المتكلم المفرد ، لكنّه اشترط فى وضعها أن لا يستعمل إلّا فى جزئياته ، ثمّ حكم بركاكه القول المذكور واستصوب القول الآخر ، إذ ليس فى كلام الذاهبين إلى القول المذكور إشاره إلى ذلك عدا شذوذ من المتأخّرين كالتفتازانى فى ظاهر كلامه كما أشرنا إليه ، وكأنّه ألجأ الى ذلك ما يترأى من توقّف تصحيح كلام القائل به على ذلك ؛ نظرا إلى ما ذكر فى هذه الحجّه وغيرها ، كما يظهر من التفتازانى فى إلترامه به.

وقد عرفت ممّا قرّناه فى بيان القول المذكور أنّه لا حاجه إلى اعتبار الشرط المذكور أصلا ولا إلى الترام التجوّز فى استعمالاتها المتداوله كما ادّعاه جماعه من الأجلّه.

ثمّ إنّ لا ريب فى أنّ القول المذكور على ما قرّره فى كمال الوهن والركاكه ،

(١) لم يرد فى الأصل.

وفى اعتبار الشرط المذكور فى أوضاع تلك الألفاظ من السماجه ما لا يخفى ، بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكره - من كون الاستعمال فى الجزئيات بخصوصها لا من حيث انطباق الكلّى عليها - إلى كون تلك الألفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعيّنه فى الحقيقه بإزاء تلك الجزئيات ، فيكون مرجعه على أقبح الوجوه إلى القول الآخر.

نعم ، لو قيل بأن استعمالها فى الجزئيات لا من حيث الخصوصيّة بل من حيث انطباق الكلّيات التى وضعت بإزائها عليها فيجعل ثمره الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها فى تلك الكلّيات على الوجه الآخر نظرا إلى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدى فيه عمّا اعتبره الواضع أمكن أن يوجّه به القول المذكور ، إلّا أنّ فيه خروجا عن الطريقه المعروفه فى الأوضاع ؛ لا أنّ فيه تفكيكا بين الوضع ولازمه كما ادّعى فى الاحتجاج المذكور.

ثانيها : أنّها لو كانت موضوعه للمعانى الكلّيه لكانت الألفاظ المذكوره مجازات لا حقائق لها ؛ نظرا إلى عدم استعمالها فى المعانى الكلّيه أصلا ، وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه ، إذ لا داعى لحمل الإستعمالات المعروفه على المجاز والقول بوضع تلك الألفاظ المتداوله لمعنى لم تستعمل فيه أصلا ، كيف ومن المقرر كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه حتّى يتبيّن المخرج ، مضافا إلى أنّه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا فى التمثيل للمجازات التى لا حقائق لها إلى التمسك بالأمثله النادره كلفظ «الرحمن» والأفعال المنسلخه عن الزمان مع ما فيها من المناقشه ، وكان التمثيل بالألفاظ المذكوره هو المتعيّن فى المقام ، ففى العدول عن ذكرها إلى التمثيل بتلك الأمثله الخفيّه دلالة ظاهره على فساد القول المذكور.

والجواب عنه ظاهر ممّا بيّناه ، إذ لا داعى إلى الترام التجوّز فى تلك الألفاظ بالنظر إلى إطلاقها على تلك المعانى الخاصّه ، إذ ليس ذلك إلّا من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد ، ومن البين أنّه إنّما يكون على وجه الحقيقه إذا لم يؤخذ فى

المفهوم المراد من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام ، إذ ليس المراد من لفظه «هذا» مثلاً في سائر الموارد إلماً أمراً واحداً وإن انطبق ذلك على أمور مختلفة ، وقد عرفت أنّ إطلاقها على خصوص الأفراد من اللوازم الظاهره لاستعمالها في معناه الموضوع له ، حيث إنّه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا في ضمن الفرد ، فليست تلك الخصوصيات مراده من اللفظ منضمّه إلى معناه الموضوع له في الاستعمال ، بل إنّما تكون إرادته تلك الخصوصيات باستعمال تلك الألفاظ فيما وضعت له .

فما عزاه المدقّق الشيروانى رحمه الله إلى القائلين بعموم الموضوع له لتلك الألفاظ من التزام التجوّز في استعمالاتها الشائعه مبنّى على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا- على نصّهم عليه ، وقد عرفت أنّه توهم فاسد لا- وجه لالتزامهم به ، كيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التى لا- حقيقه لها أمراً شائعاً عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ، ولا لتمسّكهم لها بتلك الأمثله النادره حسبما ذكر ، ففي ذلك دلالة ظاهره على كون الاستعمالات الشائعه واقعده عندهم على وجه الحقيقه ، مع ذهابهم إلى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقه دون كلّ من تلك الامور الخاصّه .

ثالثها : أنّ المتبادر من تلك الألفاظ عند الإطلاق إنّما هو المعانى الخاصّه دون المفاهيم الكلّيه ، وهو دليل على كونها موضوعه لذلك دون ما ذكر من المعانى المطلقه ؛ نظراً إلى قيام أماره الحقيقه بالنسبه إلى الاولى وأماره المجاز بالنظر إلى الثانيه .

والجواب عنه ظاهر ممّياً مرّ ؛ لمنع استناد التبادر المذكور إلى نفس اللفظ ، إذ مع عدم إنفكاك إرادته المعانى المذكوره من تلك الألفاظ عن ذلك والدلاله على إرادته تلك الجزئيات بمجرّد الدلاله عليها من غير توقّف على أمر آخر غيرها لا يبقى ظهور فى استناد التبادر المدّعى إلى نفس اللفظ ؛ لينهض دليلاً على الوضع ، وممّا ذكرنا يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعانى المطلقه .

رابعها : أنّها لو كانت موضوعه للمعانى الكلّيه لكانت تلك المعانى هى

المفهومه منها أولاً عند الإطلاق ، وكانت المعاني الجزئيه مفهومه بواسطه الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينه الصارفه عن إرادتها كما هو الشأن فى المجاز ، وليس الحال كذلك قطعاً ، إذ المفهوم من لفظه «هذا» مثلاً هو الشخص المشار إليه من غير خطور لمفهوم المشار إليه أصلاً.

وجوابه معلوم بعد القول بعدم التجوّز فى شىء من تلك الاستعمالات ، وأنّ إرادته تلك الخصوصيات غير ممكنه الانفكاك عن إرادته الموضوع له حتّى يتوقّف فهمها على وجود القرينه ، فهى إنّما تكون مفهومه بإرادته الموضوع له.

ودعوى عدم حصول واسطه فى فهم الخصوصيه من اللفظ بالمرّه ممنوعه ، بل إنّما هو من جهه استحاله انفكاك إرادتها عن إرادته الموضوع له. نعم لما كانت الملازمه هناك واضحه جدّاً يترأى فى بادئ النظر فهمها من اللفظ ابتداءً ، وليس ذلك بظاهر عند التأمل.

وما ذكر من عدم خطور مفهوم المشار إليه بالبال إن اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظاً بالاستقلال كما هو الحال فى لفظ المشار إليه فممنوع ، ولا- قائل بوضع لفظه «هذا» لذلك أصلاً ، وإن اريد به عدم فهم شىء اشير إليه وجعلت الإشاره مرآه لملاحظته فهو بيّن الفساد ، كيف وليس المفهوم من لفظه «هذا» فى العرف إلّا ذلك.

خامسها : أنّه لو كان كما ذكره لزم اتّحاد معانى الحروف والأسماء ؛ لكون كلّ من «من» و «إلى» و «على» موضوعاً على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاى والاستعلاء التى هى من المعانى الإسميه المستقله بالمفهوميه ؛ ولذا وضع بإزائها لفظ الابتداء والانتهاى والاستعلاء التى هى من الأسماء ، وهو واضح الفساد ، ضروره اختلاف معانى الأسماء والحروف بحسب المفهوم حيث إنّ الاولى مستقله بالمفهوميه ، ويصحّ الحكم عليها وبها بخلاف الثانيه ؛ لعدم استقلالها بالمفهوميه وعدم صحّ الحكم عليها وبها أصلاً ، ويجرى ذلك فى الأفعال أيضاً بالنسبه إلى معانيها النسبيه ، فإنّها أيضاً معان حرفيه ، ومع البناء على الوجه المذكور

تكون معانى إسميه مستقله بالمفهوميّه.

والجواب عنه : أنّ الفرق بين المعانى الإسميه والحرفيه ليس من جهه عموم الموضوع له فى الأسماء وعدمه فى الحروف حتى تتميز المعانى الحرفيه عن المعانى الإسميه ، على القول بوضع الحروف لخصوصيات الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة ، كيف ومن البين أنّ جزئيات تلك المفاهيم أيضا امور مستقله بالمفهوميّه على نحو مفهومها الكلى ، فكما أنّ مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وإن افتقرت معرفه خصوصيته إلى ملاحظه متعلقه ، فإنّ ذلك لا تخرجه عن الاستقلال وصحّه الحكم عليه وبه ، بل الفرق بين الأمرين فى كيفيه الملاحظه حيث إنّ الملحوظ فى المعانى الإسميه هو ذات المفهوم بنفسه ، والملحوظ فى المعانى الحرفيه كونه آله ومرآه لملاحظه غيره.

ومن البين أنّ ما جعل آله لملاحظه الغير لا يكون ملحوظا بذاته ، بل الملحوظ بالذات هناك هو ذلك الغير ، فهذه الملاحظه لا يمكن حصولها إلّا بملاحظه الغير ؛ ولذا قالوا : إنّها غير مستقله بالمفهوميّه ، وإنّه لا يمكن الحكم عليها وبها ؛ لتوقف ذلك على ملاحظه المفهوم بذاته.

فحصول المعانى الحرفيه فى الذهن متقوم بغيرها ، كما أنّ وجود الأعراض فى الخارج متقوم بمعروضاتها ، بخلاف المعانى الإسميه فإنّها امور متحصّيه فى الأذهان بأنفسها وإن كان نفس المفهوم فى المقامين أمرا واحدا ، وحينئذ فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا- مرآه لملاحظه الغير فيقال بوضع لفظه «من» لكلّ منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآه لحال الغير ويقال بوضع «من» بإزائه ، فيكون مفهوم الابتداء ملحوظا بذاته من المعانى الإسميه ، وملحوظا باعتبار كونه آله ومرآه لحال الغير من المعانى الحرفيه ، مع كون ذلك المفهوم أمرا كليّا فى الصورتين.

والحاصل : أنّه لا- اختلاف بين المعنى الإسمي والحرفي بحسب الذات ، وإنّما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظه والاعتبار ، فيكون المعنى بأحد الاعتبارين

تأثيراً إسمياً ، وبالاعتبار الآخر ناقصاً حرفياً ، ويتفرع على ذلك إمكان إرادته نفس المفهوم على إطلاقه في الإسماء من غير ضمّه إلى الخصوصيّة بخلاف المعنى الحرفي ، إذ لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بضمّه إلى الغير ، ضروره كونه غير مستقلّ بالمفهومية في تلك الملاحظه ، فلا- يمكن إرادته من اللفظ إلّا مع الخصوصيّة حسب ما بيناه ، وذلك لا يقضى بوضعها لكلّ من تلك الخصوصيات.

فإن قلت : إنّ الابتداء المأخوذ مرآه لحال الغير لا يكون إلّا جزئياً من جزئيات الابتداء متقوماً في الملاحظه بخصوص متعلقه ، فلا يعقل أن يؤخذ مطلق الابتداء مرآه لحال الغير حتّى يكون مفاد لفظه «من» هو الابتداء على إطلاقه.

قلت : توقّف تحقّق الحيثيه المأخوذه في الوضع على تحقّق المفهوم المذكور في ضمن جزئى من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائماً خصوص الجزئيات لا- يستلزم أن تكون تلك الخصوصيات مأخوذه في الوضع ، إذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم ، وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثيه المعتمره في المعنى الموضوع له ، فلا- يمكن استعمال اللفظ فيه إلّا في ضمن جزئى من تلك الجزئيات حسب ما أشرنا إليه.

فاعتبار الابتداء مرآه لحال الغير إنّما يكون في ضمن الخصوصيه المنضمّه إليه ، والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها ، أعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآه لحال الغير ، فذلك المفهوم من تلك الحيثيه لا يمكن حصوله ولا إرادته إلّا في ضمن الجزئيات ، من غير أن تكون تلك الجزئيات ملحوظه حين الوضع ولو على سبيل الإجمال حسب ما ذكره ، فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعاً له للفظه «من» أن يكون ذلك المفهوم بملاحظه حال إطلاقه - كما هو الحال في حال تصوّره - موضوعاً له لذلك اللفظ ، بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعاً له لذلك وإن اعتبر هناك حيثيه في الوضع لا يمكن تحقّقها إلّا في ضمن الجزئيات ، فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها ، أعنى مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآه لملاحظه الغير ، وتلك

الخصوصيات من لوازم تلك الحثيثة المعتبره فى الوضع ، فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له للفظه «من» بتلك الملاحظه ، ضروره أنه ليس فى تلك الملاحظه مرآه لحال الغير ، وإنما هو إحضار لحالها الاخرى وهى حال وقوعها مرآه لحال الغير وعنوان لملاحظتها كذلك ، كيف والمعنى الحرفى غير مستقل فى الملاحظه ، وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها فى اللحاظ ، فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفى من حيث إنه معنى حرفى ، بل ذلك المفهوم من حيث إنه معنى اسمى يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بإزائه، فهو فى تلك الملا-حظه نظير ملا-حظه المعدوم المطلق فى الحكم عليه بأنه لا يحكم عليه، كما هو الحال أيضا فى الحكم على المعنى الحرفى بأنه لا- يحكم عليه ولا به ، فلا تغفل. ويجرى ما قلناه بعينه فى المعانى النسبيه الملحوظه فى وضع الأفعال ، إذ هى أيضا معان حرفيه ، والحال فيهما على نحو سواء.

سادسها : أنهم صرّحوا بأنّ للحروف والضمائر وأسماء الإشاره وغيرها من الألفاظ التى وقع النزاع فيها معانى حقيقته ومعانى مجازيه ، ويرجّحون حملها على معانيها الحقيقته مع الدوران بينها وبين غيرها حال الإطلاق ، وهو لا يتمّ إلّا على القول بوضعها للمعانى الجزئيه، إذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكليه لزم أن يكون جميع تلك الاستعمالات مجازيه ، فلا- وجه للتفصيل ولا لترجيح إرادته المعانى الحقيقته على غيرها ؛ لوضوح اشتراك الجميع فى المجازيه بحسب الاستعمال.

وجوابه ظاهر ممّا ذكرنا فلا حاجه إلى إعادته.

هذا ، ويحتجّ للقول بوضعها للمفاهيم الكليه بوجه :

أحدها : نصّ أهل اللغه بأنّ «هذا» للمشار إليه و «أنا» للمتكلّم و «أنت» للمخاطب و «من» للابتداء و «إلى» للانتهاء و «على» للاستعلاء إلى غير ذلك ، وتلك المفاهيم امور كليه.

ثانيها : أنّ ظاهر كلماتهم فى تقسيم الألفاظ انحصار متعدّد المعنى فى المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقه والمجاز ، ولو كان الوضع فى تلك الألفاظ

لخصوص الجزئيات لكانت من متعدّد المعنى قطعاً مع عدم اندراجها فى شىء من المذكورات، فىكون قسماً خامساً ، وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم.

ثالثها - وهو أضعفها - : أنّها لو كانت موضوعه بإزاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها ، ضروره توقّف الوضع على تصوّر المعنى ، وهو واضح البطلان.

واجيب عن الأوّل بحمل كلامهم على إرادته المصداق دون المفهوم ، كيف ومقصودهم من بيان معانى تلك الألفاظ هو معرفه المراد منها فى الاستعمالات ، ومن البين أنّ المراد منها فى الاستعمال هو ذلك دون نفس المفهوم ؛ للاتّفاق على عدم جواز الاستعمال فيه.

وعن الثانى بأنّ تقسيم الألفاظ إلى الأقسام المعروفه لما كان من القدماء وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه فى الأقسام ، والمتأخرون مع إثباتهم لذلك لم يغيّروا الحال فى التقسيم عمّا جرى عليه القوم ، بل جروا فى ذلك على منوالهم ، وأشاروا إلى ما اختاروه فى المسأله فى مقام آخر.

وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الإجمالى والتفصيلى ، والقدر اللازم فى الوضع هو الأوّل ، والمستحيل بالنسبه إلى البشر إنّما هو الثانى.

قلت : وأنت بعد التأمل فى جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع فى المقام على كلّ من الوجهين المذكورين ، وأنّه لا دليل هناك يفيد تعيين إحدى الصورتين وإن كان الأظهر هو ما حكى عن القدماء على الوجه الذى قرّناه ؛ لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه ، فلا حاجه إلى التزام التغيرات بين المعنى المتصوّر حال الوضع والموضوع له ، فإنّه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب فى الأوضاع ، بل وكأنّه الأوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ، ولو لا أنّ عدّه من الوجوه المذكوره قد ألجأت المتأخّرين إلى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عمّا يقتضيه ظاهر الوضع ، ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ، ويؤيّدّه أيضاً ظاهر ما حكى عن أهل اللغه.

وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وإن كان ممكنا إلا أنه لا داعى إليه مع خروجه عن الظاهر ، وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين ، وعليك بالتأمل فى ما فصّلناه فإنّى لم أر أحدا حام حول ما قرّره ، فإن وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ، ولا حول ولا قوه إلا بالله.

الفائدة السادسة : كيفيه الوضع فى المفردات و المركبات

السادسه

ذهب جماعه من علماء العربيه إلى اختصاص الوضع بالمفردات ، وأنّ المركبات لا-وضع فيها من حيث التركيب ؛ لحصول المقصود من الانتقال إلى المعنى التركيبى بوضع المفردات ، فلا حاجة فى استفاده ذلك منها إلى وضع آخر.

ويدفعه : أنّ مجرّد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات ، فإنّ الجمل الخبريّه مثلا إذا اريد بها الإخبار عمّا تضمّنته كانت حقيقه دون ما إذا اريد بها غير ذلك ، فتكون موضوعه لإفادته ، وهو أمر وراء ما يعطيه أوضاع المفردات ، فإنّه حاصل فيها مع عدم إرادته الإخبار ، أيضا فإنّه إذا اريد بها إفاده المدح أو بيان التحزّن والتحسير أو التذلل والتخضع أو الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات فى الجميع على حاله من غير تفاوت إلا بالنسبه إلى المعنى التركيبى ، فلو لا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبيه لما صحّ القول بكونها حقيقه فى الإخبار منصرفه إليه عند الإطلاق مجازا فى غيره.

وفيه : أنّ دلالة المفردات بعد ضمّ بعضها إلى البعض كافيّه فى إفاده الإخبار ، إذ هو مدلول تلك الألفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجيه ، وأما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبه على الكلام فلا بدّ من قيام شاهد عليه ، إذ لا تفى المفردات بالدلاله على إرادتها ، وبعد قيام القرينه على ملاحظتها فليست المفردات مجازا قطعا وكذا المركب وإن لم يكن مجرّد تلك العبارة كافيّا فى فهمها من دون ملاحظه القرينه ، فانصراف إطلاق الجمل الخبريّه إلى خصوص الإخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعه بإزائه ؛ لما عرفت من أنّ السبب فى انصرافها

ص: ١٩٣

إليه هو ملاحظه وضعها الأفرادى مع الخلو عن القرائن الدالّه على خلافه ، وكذا افتقار إرادته سائر المقاصد إلى ضمّ القرائن المفهمه لإرادتها لا يفيد كونها مجازا عند إرادتها.

والحاصل : أنّ إسناد الفعل إلى فاعله أو حمل المحمول على موضوعه دالّ على ثبوت تلك النسبه التامه ، وبعد ضمّ أحدهما إلى الآخر يحصل ذلك ، فلو جرّد الكلام حينئذ عن سائر القرائن أفاد كون المقصود هو الإخبار عن ذلك الشىء من دون حاجه إلى وضع آخر متعلّق بالهيئه التركيبية ، ولو انضمّ إليه ما يفيد إرادته سائر المقاصد تمتّ الدلاله عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز أصلا ، هذا إذا كان المقصود إسناد تلك المحمولات إلى موضوعاتها على سبيل الحقيقه.

وأما إذا لم يكن إسنادها إلى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما في قولك : «أنا عبدك» و «أنا مملوكك» فلا ريب إذن في الخروج عن مقتضى الوضع ، إذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معانى المفردات بحسب أوضاعها ، فحينئذ يمكن التزام التجوّز في المفردات كأن يراد ب «عبدك» أو «مملوكك» مثلا لازمه ، أو في المركّب بأن يراد من الحكم بثبوت النسبه المذكوره لازمها.

وعلى كلّ حال فالتجوّز حاصل هناك ، فظهر ممّا ذكرنا أنّ الجمل المذكوره تدرج في الحقيقه تاره وفي المجاز اخرى.

فإن قلت : إنّ استعمال الجمل الخبرية في الدعاء أو بمعنى الأمر مجاز قطعا ، ولو لا وضعها للإخبار لما صحّ ذلك.

قلت : إنّ المجاز هناك في المفرد - أعنى الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا - لخروجه بإرادته ذلك عن مقتضى وضعه.

فإن قلت : إنّ الإسناد الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتمله على الفعل ممّا يدلّ عليه صريح العبارة ، مع أنّ أوضاع المفردات ممّا لا يدلّ عليه ، فليس ذلك إلّا من جهه التركيب.

قلت : ليس ذلك من جهة وضع المركب ، وإنما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة ، فإنها إنما تكون بسبب الأوضاع النوعية المتعلقة بذلك المقرره في النحو ، فالظاهر أنّ الأعراب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعه بإزاء النسب ، والرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصله بين الكلمات إنما يستفاد من الأعراب الواردة عليها ، وربما يضم إلى ذلك ملاحظه التقديم والتأخير ونحوهما المأخوذه في تلك الكلمات ، فإن اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام ، إذ ثبوت الأوضاع المذكوره ممّا لا ينبغي التأمل فيه ، ولم يخالف أحد في الحكم فيه ، وإن اريد به غير ذلك فهو ممّا لا شاهد عليه .

فإن قلت : قد نصّ علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات ، وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ، ولا يتم ذلك إلّا مع ثبوت الوضع في المركبات ؛ لكون المجاز فرع الوضع . وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرّضهم للحقيقه في المركبات بكون التعرّض للحقائق غير مقصود بالذات في فنّ البيان ، فذلك أيضا نصّ في ثبوت الوضع في المركبات .

قلت : لا منافاه بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية ، فإنّ المعانى التركيبية مستنده إلى الأوضاع قطعا ، إلّا أنّه لا حاجه فيها إلى اعتبار وضع زائد على أوضاع المفردات ، وما يتعلّق بها من الخصوصيات فإنّها إذا استعملت فيما قضت به أوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصله عند ضمّ بعضها إلى البعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقه مركبه ، وإن استعملت في غيرها بأن كان الانتقال له من تلك الحقيقه المركبه كان مجازا مركبا ، وحينئذ فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا أيضا وإن استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء ، إذ المقصود منها حينئذ إحضار معناها التركيبى والانتقال منها إلى المعنى المجازى ، فلا يكون معانيها الحقيقية حينئذ هي المقصوده بالإفاده .

فدعوى كونها إذن مستعمله في معانيها الحقيقية وأنّ التجوّز إنّما هو في

المرکب - كما فى شرح التلخیص - لیست على ما ینبغى ، إلمأ أن ینبى على كون المناط فى استعمال اللفظ فى المعنى كونه مرادا من اللفظ ابتداء وإن ارید الانتقال منه إلى غیره ، وقد عرفت ما فیه .

ویمکن تصحیحه : بأنّ المجاز فى المفرد هو الكلمه المستعمله فى غیر ما وضع له ، بأن يكون ذلك المعنى قد استعملت فیه الكلمه ابتداء ، أو كان ذلك مقصودا منها بالواسطه ، والمفروض انتفاء الأمرین فى المقام ، فتكون مستعمله فى الموضوع له مندرجه فى الحقیقه ، فالتجوّز هنا إنّما يكون بالنسبه إلى المعنى التركیبى المتحصّل من أوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فیه ابتداء ، إذ قد عرفت أنّه غیر متصوّر فى المقام بل الانتقال (١) إلیه من المعنى المذكور حسب ما مرّ ، وحينئذ فیکون التجوّز فى المعنى التركیبى خاصّه وإن لم نقل بثبوت وضع خاصّ بالنسبه إلیه ، فحیث لم یکن الانتقال إلیه إلمأ بملاحظه المعنى المرکب من غیر ملاحظه لخصوص كلّ من مدالیل المفردات كان التجوّز فى المرکب وإن كان فیه خروج عن مقتضى أوضاع المفردات أيضا ، إلمأ أنّ ذلك إنّما هو بالنسبه الى المجموع دون كلّ واحد منها لیکون من المجاز فى المفرد .

وفیه : أنه لیس المقصود الأصلی من كلّ واحد من تلك الألفاظ إفاده معناه الحقیقى قطعا ، فلا تكون مندرجه فى الحقیقه ، فلا بدّ من إدراجها فى المجاز لكون المقصود بكلّ منها إفاده غیر الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظه المعنى الذى یراد من جمیع تلك الألفاظ ، فعدم قصد خصوص معنى مجازىّ من كلّ واحد من تلك الألفاظ لا ینافى كونها مجازات مستعمله فى غیر ما وضعت له إذا كان المقصود من الجمیع غیر الموضوع له ، لظهور صدق كون المقصود من كلّ منها غیر ما وضع له وإن كان فى ضمن الكلّ .

فظهر بما ذكرنا أنّ المجاز فى المرکب یتلزم المجاز فى المفرد على النحو المذكور وإن لم یتلزم استعمال كلّ واحد من المفردات فى معنى مجازى

(١) كما هو أحد الوجهین فى المجاز فى المفرد كما عرفت . (منه رحمه الله).

مخصوص ، كما هو الشأن فى سائر المجازات المفردة. فتأمل.

إذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجه الذى يمكن الاستناد إليها فى إثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعه من الأجله ، والوجه فى ضعفها ، وظهر لك قوه القول بنفى الوضع فى المركبات.

وربما يقال بثبوت الوضع فيها من جهه دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلاله الجملة الإسميه على الدوام والثبوت والفعليه على التجدد والحدوث. وفيه تأمل.

ثم على القول بثبوت الوضع فى التراكيب ففى اندراجها فى حدّ الحقيقه إشكال ، والقول بشمول اللفظ لها كما ادعى غير متجه.

إلا أن يقال بكون الهيئه مرآه لوضع الألفاظ المركبه لا أنها بنفسها موضوعه ، فيتعلق هناك وضع بالأجزاء ووضع بالكلّ. وفيه ما لا يخفى.

نعم ، على ما قترناه فى المجاز المركب يندرج ذلك فى حدّ المجاز ، وكأنه الوجه فى أخذهم اللفظ فى حدّه والكلمه فى حدّ المجاز فى المفرد ، ويجرى نحوه فى اندراج المركب فى حدّ الحقيقه ، والظاهر عدم جريان الحقيقه والمجاز بالنسبه إلى الأوضاع المتعلقه بالخصوصيات المعتوره على الكلمات ، إذ ليس هناك استعمال لفظ فى الموضوع له أو فى خلافه ، كما لا يخفى.

الفائده السابعه : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا؟

السابعه

أنه لا- شكّ فى كون إثبات المعانى الحقيقيه توقيفيه لا- بدّ فيه من الرجوع إلى الواضع ولو بنقل النقله أو بملا-حظه العلائم والأمارات المقرره ، واختلفوا فى المعانى المجازيه.

فذهب جماعه إلى اعتبار نقل الآحاد فى صحه استعمال كلّ لفظ بالنسبه إلى كلّ من المعانى المجازيه كما هو الحال فى المعانى الحقيقيه.

والمحكى عن الأكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقه المصححه للاستعمال ،

ص: ١٩٧

فلا يصحّ التجوّز إلّا بعد ثبوت الترخيص فى نوع تلك العلاقه من غير حاجه بعد ذلك إلى نقل الآحاد.

وعن بعض المتأخرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الأسماء الناقصه كالظروف وصيغه الأمر والنهى ونحوها ، وما عدا ذلك من سائر الأسماء والأفعال فاختار اعتبار نقل الآحاد فى الأوّل دون الأخير.

والأظهر فى المقام عدم الحاجه إلى نقل آحاد المجاز ولا نقل خصوص أنواع العلائق فى صحّحه التجوّز ، وغايه ما يلتزم به فى المقام هو الاحتياج إلى ترخيص الواضع فى صحّحه الاستعمال بحسب اللغه فى غير ما وضع له من المعانى المجازيّه حسب ما مرّت الإشاره إليه ، وحينئذ نقول : إنّ من البين أنّ الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل المتّصل ولا المرسل عن صاحب اللغه ، وإنّما يرجع فيه إلى استقراء الاستعمالات والنظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات وملاحظه موارد الإطلاقات كما هى الطريق فى استنباط الأوضاع النوعيّه ، إذ لا يزيد ذلك عليها.

والمتحصّل من التأمل فى الطريقه الجاريه المتداوله من بدو اللغه إلى الآن فى استعمال الألفاظ فى المعانى المجازيّه والتعدّى عن مقتضى الأوضاع الحقيقيّه هو ملاحظه الارتباط والعلاقه التى لا يستهجن معها استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والانتقال إليه من المعنى الحقيقى ، من غير ملاحظه لشيء من خصوص المعانى المستعمله فيها من قديم الأيام المنقوله عن العرب ، ولا لشيء من خصوص العلاقات المقرّره فى شيء من الاستعمالات المتداوله.

فظهر أنّ الممدار فى ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين ، كيف وتلك الخصوصيّات غير مضبوطه عند أهل العرف ولا معروفه عند العامّه ، مع عدم تأمل أحد من أهل العرف فى صحّحه التجوّز ، واستعمال الألفاظ فى المعانى المستحدثه الجديده ممّا لم يخطر ببال المتقدّمين من أهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وسائر أقسام المجاز.

وبالجملة : الملحوظ فى الاستعمالات العرفيّه عند التجوّز فى اللفظ هى

العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي ، بحيث يكون استعماله فيه مرضيًا عندهم غير مستنكر لديهم ، من غير ملاحظه لما يزيد عليه ولا التفات إلى اندراجه في أى نوع من أنواع العلائق المقرّره ، وهو ظاهر لمن تأمل في الاستعمالات الجارية بحيث لا يعتريه شبهه.

وما تصدّوا له من حصر أنواع العلائق في الوجوه المذكوره في كتبهم فإنّما هو مبنى على الغالب ؛ ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثره التتبع في أصناف المجاز وقلّته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك ، فملاحظه تلك الخصوصيات غير معتبره في صحّ التجوّز أصلا ، وإنّما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا ، فهو المناط في الترخّص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتّفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات؛ ولذا وقع الاختلاف في إرجاع بعضها إلى البعض واقتصر جماعه على عدّه من العلائق بارجاع الباقي إليها.

والحقّ - كما عرفت - إرجاع الجميع إلى أمر واحد هو ما قرّرناه ، كيف ولو كان المصحّح للاستعمال هو خصوص العلائق المقرّره - كما هو قضيه ما ذكره - لكان الملحوظ حين الاستعمال إدراج العلاقة الحاصله في واحد منها ؛ ليصحّ الإقدام على استعماله نظرا إلى إناطه الترخيص به ، ومن المعلوم خلافه ، ولصحّ استعمال المجاز كليًا مع حصول واحد منها ، مع أنّه بين الفساد ، إذ لا يصحّ التجوّز في كثير من الأمثله مع حصول نوع العلاقة المعروفه ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكلّ؛ ولذا قد يصحّ الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الإنسان كما في الحديث المشهور : «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» (١) مع أنّها مما لا ينتفى الكلّ بانتفائها ، ويصحّ استعمال مجاز بعينه في مقام دون آخر كما في المثال المذكور ، واستعمال الرّقبه في الإنسان فإنّه إنّما يصحّ فيما تعلق به الرق أو العتق ونحوهما لا في ما سوى ذلك ،

(١) سنن البيهقي : ج ٦ ص ٩٥.

كأن يقول : «رأيت رقبه» أو «زرت رقبه» ونحوهما فظهر أنه إنما يدور الأمر في كل من تلك العلاقات مدار ما قلناه.

والقول بأن الترخيص الحاصل في المجازات مقتضى لصحة الاستعمال ، وليس عله تامه في ذلك كما في أوضاع الحقائق ، وحصول المقتضى إذا قارن وجود المانع - أعني منعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني - لم يعمل عمله ، فلا مانع من عدم أطراد العلاقات وعدم جواز الاستعمال مع وجودها.

مدفوع : بأنه لا حاجة إلى التكلف المذكور ، مع أن الظاهر من ملاحظه موارد عدم حصول المقتضى لصحة الاستعمال هناك ، حيث إنه لا- فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقيه مناسبه ظاهره كما هو ظاهر بعد ملاحظه العرف ، لا أن المقتضى لصحة الاستعمال موجود هناك ، وإنما يمنع عنها وجود المانع.

وقد يحتج للقول باعتبار نقل الآحاد تاره ، بأن ما لم ينقل عن أهل اللسان خارج عن اللغه لانحصارها في الحقيقيه والمجاز ، وغير المنقول ليس من الأول قطعا ولا من الثاني ، إذ المجاز اللغوى ما كان المتجوّز فيه صاحب اللغه ، فيخرج حينئذ عن العرييه ، فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغه ، ويقضى وجوده في القرآن بعدم كون جميعه عربيا وقد وصفه تعالى بكونه عربيا الظاهر في كون كله عربيا.

وتاره بأنه لو لم يحتج إلى نقل الآحاد لما ذكروا المعاني المجازيه في كتب اللغه ، واقتصروا على بيان المعاني الحقيقيه ، مع أنهم لا زالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقائق.

وأنت خبير بوهن الوجهين ، أما الأول فبأن استعمال المجاز لما كان عن ترخيص الواضع صح اندراجه في العريي ؛ لما عرفت من كون ذلك نحوا من الوضع ، وأيضا يكفي في اندراجه في العرييه وقوعه من أتباع أهل اللسان.

ألا- ترى أن الحقائق العرفيه العامه والخاصه غير خارجه عن اللسان العريي ، مع أن الاستعمال هناك من جهه الوضع الخاص المغاير لوضع اللغه ، بل وكذا الحال

فى المرتجلات مع عدم ملاحظه مناسبتها للمعانى اللغوىة لىحصل لها بذلك نوع تبعىة لواضع اللغة.

وأما الثانى فبانّ ذكر المعانى المجازىة لىس لاستقصاء المجازات حتّى لا يصحّ استعمال مجاز غيرها كما هو شأنهم فى بيان المعانى الحقيقىة ، بل إنّما يذكرون المعانى الدائره بين الحقيقه والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقه ، أو يشيرون إلى بعض المجازات المتداوله عند أهل اللغة والمجازات الخفىة ممّا يكون علاقته فيها غير واضحه ، لىكون باعثا على سهوله الخطب فى معرفه المعانى المستعمله فيها فى الإطلاقات الواقعه فى الآيات القرآنىة والروايات المأثوره والأشعار والخطب والرسائل ونحوها ، فإنّ فى ذكرها توضيحا لتفسيرها ، كما لا يخفى.

حجّه القائل باعتبار النقل فى أنواع علاقته ووقوع الترخيص بالنسبه إلى كلّ نوع منها من غير حاجه إلى نقل آحاد المجاز ، أمّا على عدم التوقّف على نقل الآحاد فبما يقرب ممّا ذكرناه فى حجّه ما اخترناه ، وأمّا على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدّى عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار فى الاستعمال على حسب ما عيّنه الواضع ، وإنّما يجوز التعدّى عنه بعد ترخيصه وإجازته لكونه أيضا نحوا من الوضع ، فلا بدّ أيضا من الاقتصار فيه على القدر الذى قامت عليه الشواهد من النقل ، وثبت الترخيص فيه لابتناء الأمر فى باب الألفاظ على التوقيف ، والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بدّ من الاقتصار عليه.

ولا يخفى وهنه بعد ملاحظه ما أشرنا إليه.

على أنّه قد يقال : إنّ ذلك إنّما يتّم إذا كان التصرّف فى المجاز بإطلاق اللفظ من أوّل الأمر على غير ما وضع بإزائه ، فإنّ ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقّف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر ، وأمّا إذا كان التصرف فيه بواسطة إرادته معناه الحقيقى والانتقال منه إلى المعنى المجازى - كما مرّ القول فيه - فلا حاجه فيه إلى الترخيص ، إذ لىس ذلك تصرّفا فى اللفظ.

ويشكل : بأن ذلك أيضا نحو من التصرف في اللفظ ، حيث إن المقصود منه حقيقه غير معناه الحقيقي وإن جعل إرادته معناه الحقيقي واسطه في الانتقال إليه.

وقد يناقش فيه : بأنه إنما يتم إذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالإفاده من جهة الوضع ، وهو غير ظاهر ، وأما إن قلنا بدلاله ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه إلى التوقيف بعد إرادته الموضوع له من اللفظ.

وفيه : أن معاني الألفاظ وكيفية استعمالها فيها أمور توقيفيه لا بد من الجرى فيها على النحو المألوف والطريقه المتلقاه عن أهل اللغه ، وإلا لكان غلطا بحسب تلك اللغه ، وقد عرفت أن إرادته المعاني المجازيه من الألفاظ إنما تكون باستعمالها فيها وإن كان بتوسط إرادته معانيها الحقيقيه ، فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف.

حجّه المفصل : أما على عدم الافتقار إلى نقل الآحاد فيما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في شائع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من أهل اللسان وثبوت الترخيص في الأشخاص وجريان السيره واستمرار الطريقه عليه حسب ما أشرنا إليه.

وأما على الافتقار إلى نقل الآحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الأفعال والأسماء الناقصه فباعثناء علماء العربيه في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقيه والمجازيه من غير فرق بينهما في ذلك ، وفي إيراد الشواهد والأدله لإثبات كل من معانيها ولو كانت مجازيه ، ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقيه واستناد كل من الطرفين إلى الشواهد والمرجحات ، فلو لا الحاجه إلى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكره ، ولم يترتب فائده على ما بينوه ، بل لم ينحصر معانيها المجازيه فيما شرحه ؛ لاتساع الدائره فيها وعدم توقف صحه الاستعمال على نقلهم لها.

وفيه : أن ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل ، فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشأنها لكثره دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات ، وقد كان

معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم واقعا في إطلاقاتهم ، فأرادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاته الواردة في كلامهم.

وحصرهم لمعانيها فيما ذكروه لو سلم فإثما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحه التجوز إلا بالنسبه إليها في الغالب ، لا لتوقف الأمر فيها على النقل.

وقد يورد على ذلك : بأن استنادهم فيما ذكروه من المعاني إلى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ، ومناقشتهم فيما يستندون إليه في ثبوت الإطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعده.

ويمكن الجواب عنه : بأن ما كان من هذا القبيل قد يدعى كونه من المعاني الحقيقية ، إذ لا يتجه المناقشه في صحه التجوز مع حصول العلاقه بين المعنيين بعد ملاحظه ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز ، فلا يبعد حينئذ أن يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وإن كان من المعاني القديمه المهجوره.

أو يقال : إنه لمّا كانت العلاقه هناك خفيه أرادوا بالرجوع إلى الشواهد معرفه كون تلك العلاقه معتبره عندهم مصححه للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم.

وربما يقال : بأن التجوز في الحروف وما ضاهاها ليس على حدّ غيرها من سائر الأسماء والأفعال ، بل يصح الخروج عن مقتضى أوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت له ممّا أجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظه القرائن وإن لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقيه كاستعمال «إلى» بمعنى مع ، و «الباء» بمعنى من ، و «أو» بمعنى بل ، ونحو ذلك ، بل كثير من المعاني المذكوره لها من هذا القبيل ، فإذا التزم بمجازيتها أتجه البناء على ما ذكرنا ، وهو وإن كان خلاف ما هو المعروف في المجاز إلا أنه غير بعيد عن الاعتبار ، ولا مانع منه بعد إذن الواضع وترخيصه فيه ،

فيكون اعتبار العلاقة والمناسبه حاصلًا في القسم الشائع من المجاز ، ويكون إطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محموله على ذلك ، ويكون الوضع الترخيصى الحاصل هناك نوعيًا كليًا بخلاف التجوّز على الوجه المذكور ؛ لعدم إناطه الترخيص فيه بالعلاقة ، فيكون الوضع الترخيصى فيه شخصيًا متعلقًا بلفظ خاصّ ومعنى مخصوص على نحو الأوضاع الحقيقيه الشخصيه ، فلا بدّ من ثبوت التوقيف فيه كذلك ، فإنّ الحاجه إلى نقل الآحاد أو النوع يتبع الوضع الحاصل من أهل اللغه ، فإن كان الوضع هناك نوعيًا كليًا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبه إلى النوع من غير حاجه إلى نقل الآحاد كما في الوجه الأوّل ، وإن كان شخصيًا خاصًا فلا بدّ من ثبوته كذلك كما في الثاني ، من غير فرق في ذلك بين الحقيقه والمجاز.

ومن ذلك يظهر وجه آخر في عدم توقّف صحّحه التجوّز على الوجه الأوّل على نقل خصوص آحاد المجاز ولا أنواع العلائق ، إذ الظاهر كون الوضع الترخيصى الحاصل هناك أمرًا واحدًا كليًا لا أنّ هناك أوضاعًا ترخيصىه شخصيه متعلقه بآحاد المجازات ، أو نوعيه متعلقه بأنواع العلائق متعدده على حسبها ؛ ليفتقر صحّحه التجوّز بالنسبه إلى كلّ منها على نقله و ثبوته عن الواضع.

وكيف كان ، فالتحقيق في المقام دوران الأمر هناك بين أحد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقيه ، أو التزام صحّحه التجوّز مع الخلوّ عن العلائق المعتمره من جهه الترخيص الخاصّ المتعلق به ، نظرًا إلى خلوّ معظم المعاني المذكوره لها عن العلائق المسوّغه.

وتعنى بعض التعديّفات الركيكه في إبداء المناسبه بينها وبين المعاني الحقيقيه لو أمكن فممّا لا داعى إليه ، وتوقّف ثبوتهما إذن على التوقيف ، ونقل الآحاد على كلّ من الوجهين المذكورين واضح.

وأما غيرها من المعاني المناسبه لمعناه الحقيقي فقد يكون تعرّضهم له من جهه احتمال ثبوت الوضع فيه ، أو من جهه بنائهم على استيفاء معانيها المستعمله ، أو لتوضيح المراد منها في الاستعمالات الوارده حسب ما أشرنا إليه. فتأمل.

الأصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما إذا دار الأمر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازى ، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفاده ، المطلوب إفهامه من العبارة ، إلّا أن يقوم هناك قرينه صارفه عن ذلك قاضيه بحمل اللفظ على غيره ، إمّا باستعمال اللفظ فيه ابتداء ، أو باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المجازى ، كما في الكناية وغيرها حسب ما مرّ.

ويدلّ عليه بعد قيام السيره القاطعه المستمرّة من بدو وضع اللغة إلى الآن عليه النظر إلى الغايه الباعثه على التصدّي للوضع ؛ إذ الغرض من الأوضاع تسهيل الأمر في التفهيم والتفهّم حيث إنّ الإنسان مدنى الطبع يحتاج فى أمر معاشه ومعاده إلى أبناء نوعه ، ولا يتمّ له حوائجه من دون الاستعانه بغيره ، ولا يحصل ذلك إلّا بإبداء ما فى ضميره وفهمه ما فى ضمير غيره ممّا يحتاج إليه ، ولا يتسهّل له ذلك إلّا بواسطة الموضوعات اللفظيّة ؛ حيث إنّ سائر الطرق من الإشاره ونحوها لا يفى بجميع المقاصد ولا يمكن الإفهام بها فى كثير من الأوقات ، ويتعيّر إفهام تمام المقصود بها فى الغالب ، مضافا إلى ما يقع فيها من الخطأ والالتباس ، فلذا قضت الحكمة بتقرير اللغات وبناء الأمر فى التفهيم والتفهّم على الألفاظ.

ومن البين أنّ الفائدة المذكوره إنّما تترتب على ذلك بجعل الألفاظ كافيه فى بيان المقاصد من غير حاجه إلى ضمّ شىء من القرائن ، إذ لو توقّف الفهم على ضمّها لزم العود إلى المحذور المذكور ، مضافا إلى كونه تطويلا بلا طائل ؛ لإمكان حصول المقصود من دونه.

نعم ، قد يطلب الإجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود فى بعض المقامات ، ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك فى بعض الألفاظ ، إلّا أنّه ليس فى المشترك قصور فى الدلاله على المعنى وإنّما طرأه قصور فى الدلاله على خصوص المراد من جهه تعدّد الأوضاع ، ولذا جعلوه مخالفا للأصل ؛ نظرا إلى منافاته للحكمه المذكوره فى الجمله.

وبالجمله : أصاله حمل اللفظ على المعنى الحقيقى والحكم بكونه مرادا للمتكلّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازى ممّا لا كلام فيه فى الجمله ، وعليه مبنى المخاطبه وهو المدار فى فهم الكلام من لدن زمان آدم عليه السلام إلى الآن فى كافّه اللغات وجميع الاصطلاحات.

نعم ، قد يتأمّل فى أنّ القاعده المذكوره هل هى من القواعد الوضعيه المقرّره من الواضع بتعيينه ووضعها سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ؟ فيكون مستفادا من ملاحظه السيره والطريقه المستمرّه حسب غيره من الأوضاع العامّه والقواعد الكليه المتلقاه منه. أو أنّه لا- حاجه فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها ؛ إذ بعد دلالة الألفاظ على المعانى يكون التصدى لاستعمالها فى مقام البيان مع شعور المتكلّم وعدم غفلته وذهوله شاهدا على إرادته معناه ومدلوله ، فيكون كدلاله الإشارات على مقصود المشير ، فيكون الأصل المذكور متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع وإن كان الغايه الملحوظه فى الأوضاع هو فهم المراد ؛ إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتبها عليه بلا واسطه.

وقد يقال بكون الألفاظ موضوعه للدلاله على معانيها من حيث كونها مراده للمتكلّم مقصوده منها فالوضع هو تعيين اللفظ أو تعيينه ليبدّل على كون المعنى مرادا للمتكلّم ، لا- لمجرّد الدلاله على المعنى وإحضاره بالبال كما هو الظاهر ، وكان ذلك مراد القائل بكون الدلاله تابعه للإرادته ؛ لانتفاء الدلاله المذكوره فى المجاز بعد قيام القرينه الصارفه لا ما يترأى من ظاهره ؛ لوضوح فساده ، وعلى هذا الوجه أيضا تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصوده للمتكلّم وضعيه ، فيكون الأصل المذكور مستندا إلى الوضع أيضا.

إلّا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع ؛ فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الإحضار ، ودلاله اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر فيتعيّن حينئذ أحد الوجهين الآخرين.

وكيف كان ، فنقول : إنّ إجراء الأصل المذكور إمّا أن يكون من المخاطب ،

أو غيره ، وعلى التقديرين فإمّا أن يعلم انتفاء القرائن المتّصلة أو المنفصلة أو لا ، فمع العلم بالخلوّ عن القرينه المانع لا تأمّل في إجراء الأصل من المخاطب وكذا من غيره ، وأمّا مع انتفاء العلم بها وعدم اطلاعه على قيامها فهو أيضا حجّه بالنسبه إلى المخاطب ؛ لجريان الطريقه عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع إمكانه حسب ما بيّناه. وورود السؤال حينئذ عن حقيقه الحال في بعض الموارد من جهه الاحتياط والأخذ بالجزم ، لا لعدم جواز الأخذ بالظاهر.

وأما بالنسبه إلى غير المخاطب سيّما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتأمّل في جريان الأصل المذكور ، خصوصا مع طول المدّه وتعارض الأدلّه وظهور القرائن المنفصله الباعثه على الخروج عن الظاهر بالنسبه إلى كثير من الخطابات الوارده ؛ إذ الأخذ بالأصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل المتقدّم لعدم ابتناء المخاطبات العرفيه على مثل ذلك ليتمكن الاستناد فيه إلى الوجه المذكور.

نعم ، الدليل على الأخذ بالظنون المتعلّقه بالأحكام الشرعيّه منحصر عندنا فيما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم ، فيتفرّع ذلك على الأصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيره القاطعه والإجماع المعلوم على حجّيه الظواهر ؛ فإنّ القدر الثابت من ذلك هو القسم الأوّل خاصّه ، كذا يستفاد ممّا ذكره بعض أفاضل العصر.

قلت : من الواضح المستبين أنّ علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البيّن في آرائهم وطرائقهم والتفاوت الواضح في كيفيه استنباطهم وسلايقهم اتّفقوا على الرجوع إلى الظواهر المأثوره ، والاستناد إلى ما يستفاد منها والأخذ بما تدلّ عليها وإن اختلفوا في تعيين الحجّه منها بحسب الإسناد ، وما يصلح من تلك الجهه للاعتماد.

نعم ربّما وقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الأخباريين في الظواهر القرآنيه لامور اتّضح فسادها في محلّه.

وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبه إلى الكتاب ، نظرا إلى أنّ الظاهر أنّ الله تعالى يريد من جميع الامّه فهمه والتدبر فيه والعمل به ، وقال : إنّ ذلك طريقه أهل العرف في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد النائية ، ومن البين أنّ هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجّيتها ووجوب العمل بمضمونها ؛ إذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ.

وبالجملة : أنّ جواز العمل بالظواهر اللفظيه ممّا قام عليه إجماع الفرقه من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها وأخباريها ، بل الظاهر إجماع الامّه عليه على مذاهبها المتشعبه وآرائها المتفرّقه ، وقد حكى الإجماع عليه جماعه من الأجله حتى أنّه قد صار عندهم من المشهورات المسلّمات حجّيه الظنّ في الموضوعات ، يعنون بها الموضوعات اللفظيه ، إذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع أو الأخذ بالطرق الخاصّه المقرّره في الشريعة.

فما ادّعه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين وقصره مورد الإجماع على الأوّل من الوجهين المذكورين بين الفساد (١).

نعم ، غايه الأمر المناقشه في إجراء الوجه المتقدم في الأخير ، إذ قد يتأمل في جريان طريقه أهل اللسان عليه ؛ إذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبه إلى المتخاطبين دون غيرهما إذ المدار في التفهيم والتفهيم على فهمهما.

وأما ما ذكرناه من الإجماع فهو جار في المقام قطعا ، فليس حجّيه الظنّ المذكور محلّ كلام أصلا بل هو من الظنون الخاصّيه التي دلّ على حجّيتها إجماع الامّه.

على أنّه لا يبعد القول بجريان طريقه الناس في العادات على ذلك أيضا ،

(١) ومن الغريب ما صدر عن الفاضل المذكور من حمل الموضوعات هنا على موضوعات الأحكام سواء كانت من الألفاظ أو غيرها ، فجعل حجّيه الظنّ فيها موردا للإجماع إلّا أنّه قصر الحكم بحجّيه الظنّ المتعلّق للموضوعات اللفظيه على الظنّ الحاصل للمخاطبين ، وقد عرفت وهن كلّ من إطلاقه وتقييده. (منه رحمه الله).

كما يظهر من ملاحظته تفاسيرهم للأشعار والعبارات المنقوله عن السلف ، وكذا الحال فى المكاتيب المرسومه والوصايا المكتوبه فى الدفاتر ونحوها وإن كان المخاطب بها خصوص بعض الأشخاص ، فإنّهم لا زالوا يفسرونها على مقتضى قانون اللغه وقواعد العربيه ويحكمون بإرادته ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقرره.

وبالجملة : لا نجد منهم فرقا بين المتخاطبين وغيرهما فى حمل العبائر على ظواهرها وإجراء أحكامها عليها ، بل نجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين ، وقد أشار غير واحد منهم إليه وتبّه على جريان الطريقه عليه.

بقى الكلام فى أنّ الأصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا نخرج عن مقتضاه إلّا بعد قيام الدليل على الخروج عنه ، أو أنّه إنّما يدور مدار الظنّ فلا يصحّ البناء عليه بعد انتفاء المظنّه بالمراد ولو من غير حجّه شرعيّه صالحه للاعتماد؟ كما إذا عارض القياس أو الاستحسان إطلاق الخبر الصحيح وقضى الظنّ الحاصل من ذلك بانتفاء الظنّ بإرادته الظاهر من العبارة ، فحصل الشكّ بعد تصادمهما أو غلب الظنّ الحاصل من الجهه الاخرى.

وكذا الحال ما لو دلّ خبر ضعيف على تخصيص العامّ وحصل الشكّ فى صدق الخبر وكذبه ، فإنّ الشكّ فى ذلك قاض بالشكّ فى البناء على العامّ.

بل وكذا ما لو شكّ فى ورود مخصّص للعامّ لم يصل إلينا [كما] (١) إذا كان هناك من الشواهد ما يقضى بالشكّ المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه.

وبالجملة : أنّه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع إلّا مع حصول الظنّ بإرادته الموضوع له وانتفاء ما يقضى بالشكّ فى إرادته ، نظرا إلى أنّ الحجّيه فى المقام هو الظنّ الحاصل من ذلك فإذا فرض انتفاء المظنّه لم ينهض حجّيه ، فالامور المذكوره وإن لم تكن حجّه إلّا أنّها مانعه عن الاستناد إلى الحجّه مسقطه لها عن الحجّيه.

وقد تبّه على ذلك بعض أفاضل المتأخرين حيث قال : إنّ أصاله الحقيقه لم

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنه ؛ لأنّ القدر الثابت هو حجّيه ما هو ظاهر مظنون بالنسبه إلى العالم بالاصطلاح وأما
أزيد منه فلم يثبت ، فظاهر كلامه المنع من الحجّيه مع انتفاء المظنه.

والظاهر من جماعه من الأصحاب البناء على الأصل المذكور مطلقا إلى أن يقوم دليل على خلافه ، كما يظهر من ملاحظه
كلماتهم فى طيّ المسائل. وفى كلام بعض الأفاضل أنّ التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الألفاظ إذا حصل الظنّ منها بالواقع
وبإرادته المتكلم منها ظواهرها ، وأما مع الشكّ فى ذلك فلا يجوز التعويل عليها إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب
التعبد ، والقدر الثابت هو ما إذا عارضها ما يوجب الشكّ أو الظنّ بخلافها ممّا لم يقم دليل من الشرع على حجّيته.

والحاصل أنّ الأصل المنع من العمل بها بدون الظنّ إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد ، فيقتصر على مورد الدليل.

قلت : والذى يقتضيه التحقيق فى المقام : أن يقال بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلاله بحسب
العرف وانصراف اللفظ إليه فى متفاهم الناس ، وما يكون مانعا من دلالة العبارة بملاحظه العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ
إليه بحسب المتعارف فى مخاطبه وإن لم يكن ظاهرا فى خلافه صارفا إليه عن ظاهره ، وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض
أفاضل المتأخرين من المنع عن الأخذ بالأصل المذكور إلّا مع الظنّ بمقتضاه.

وما حكيناه عن الجماعه من البناء على الأخذ به إلّا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم له فى غير المحلّ المذكور فهو
من الاشتباه فى مورده ، كما يتفق كثيرا فى سائر الموارد من نظائره ، وفى طيّ كلمات الأصحاب شواهد على التنزيل المذكور
فيرتفع الخلاف فى المعنى.

وكيف كان ، ففى الصورة الاولى يصحّ الاستناد إلى ظاهر العبارة حتّى يثبت المخرج ، ومجرد الشكّ فى حصوله أو الظنّ الغير
المعتبر لا يكفى فيه ، فلو شكّ فى ورود مخصّص على العامّ أو ظنّ حصوله من غير طريق شرعىّ وجب البناء على

العام ، ويدلّ عليه عمل العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي ، كيف! ومن المسلّمات بينهم حجّيه استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجّيه الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له ، وقد حكوا الإجماع عليه من الكلّ كما سيجيء الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى.

والحاصل : أنه بعد قيام الحجّيه ودلالاتها على شيء لا- بدّ من الأخذ بمقتضاها والوقوف عليها حتى تقوم حجّيه اخرى قاضيه بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها ، والظاهر أنّ ذلك طريقه جاريه بالنسبه إلى التكاليف الصادره في العادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم ، بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعه بينهم.

وأما الثانيه فلا- يتّجه فيها الاستناد إلى ظاهر الوضع ، أو الحجّيه في المخاطبات العرفيه إنّما هي ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة ، فإذا قام هناك ما يرجّح الحمل على المجاز لا بأن يرجّحه على الحقيقة ، بل بأن يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف ؛ لتعادل الاحتمالين وإن كان الظهور الحاصل في أحدهما وضعيًا وفي الآخر عارضيًا فيلزم التوقف عن الحكم بأحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجّح الحمل على أحد الوجهين ؛ إذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبيّنًا على التعبد وإنّما هو من جهة حصول الظهور والدلاله العرفيه على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام.

ومن هنا ذهب جماعه إلى التوقّف في المجاز المشهور ، فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة أو المجاز إلّا بعد قيام القرينه على إرادته أحد المعنيين ، منهم المصنّف رحمه الله في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء إن شاء الله.

وقد خالف فيه جماعه فرجّحوا الحمل على الحقيقة ، وآخرون فحملوه مع الإطلاق على المجاز.

والأظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل والقول بكلّ من الأقوال المذكوره بحسب اختلاف مراتب الشهره ، فإن لم تكن بالغه إلى حدّ يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقه تعين الحمل على الحقيقه ، وإلّا فإن كان معادلا للحقيقه فى الرجحان لزم الوقف فلا يحمل اللفظ على أحد المعنيين إلّا لقرينه دالّه عليه ، وإن كانت ملاحظه الاشتهار مرجّحه للحمل على المجاز بأن كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز.

ويجرى ما ذكرناه من التفصيل بالنسبه إلى سائر القرائن القائمه فى المقام ممّا تنضمّ إلى ظاهر الكلام ، فإنّها قد تقرب المعنى المجازى إلى الفهم من غير أن يبلغ به فى الظهور إلى درجه الحقيقه ، فيتعين معها الحمل على الحقيقه أيضا وإن ضعف بها الظهور الحاصل قبلها ، أو تجعله مساويا لإيراده الحقيقه أو غالبا عليها فيتوقف فى الأوّل ولا يحمل اللفظ على الحقيقه مع عدم كون القرينه صارفه عنها إلى غيرها ، وإن صرفته عن الحمل عليها وجعلت إرادته المجاز مكافئه لإرادتها فدار الأمر بين إرادته وإرادتها ويتعين حمله على المجاز فى الأخير ؛ لبناء المخاطبات على الظنون الحاصله من العبارات سواء كانت حاصله بملاحظه الأوضاع أو إنضمام القرائن على اختلاف مراتبها فى الوضوح والخفاء ، إذ لا يعتبر فى القرينه أن تكون مقيدّه للقطع بالمراد.

فظهر بما قرّناه أنّه لا وجه لاعتبار حصول الظنّ بالفعل بما هو مقصود المتكلم فى الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعده عدم حجّيه الألفاظ مع عدم ظهورها فى المقصود ودلالاتها عليه دلالة ظنيّه لوجود ما يعارضها ؛ نظرا إلى وجود الدليل على لزوم الأخذ بها فى بعض المقامات مع انتفاء الظنّ أيضا حسب ما قدّمناه حكايته عن الفاضل المذكور ، بل قد عرفت أنّ الأصل المذكور معوّل عليه فى الصوره الاولى مطلقا ولا- معوّل عليه فى الثانيه مطلقا من غير حاجه إلى التزام الخروج عن الأصلين فى شىء من المقامين.

هذا كلّه مع العلم بوجود الشواهد المفروضه المقارنه لتأديه العبارة أو العلم

بانتفائها أو الظنّ بأحد الجانبين ، أمّا لو لم يعلم بمقارنه القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل مظنّه بأحد الجانبين فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظنّ بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع أو لا بدّ من التوقّف لعدم العلم أو الظنّ بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأديه وبدلالاتها عليه بحسب العادة حتّى يستصحب البناء عليه كما فى الفرض المتقدّم؟ وجهان ، أوجههما الأوّل ؛ أخذًا بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه أو الشكّ فيه ، والظاهر جريان الطريقة المتداوله فى الأحكام العاديه والبناء فى فهم المخاطبات الجاريه بين الناس ، كالخطاب الواصل من الموالى إلى العبيد والحكّام إلى الرعيّه على ذلك وهو الطريقة الجاريه فى العمل بالروايات الوارده من غير أن يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثًا على التوقّف عن العمل بها.

فصار المتحصّل من الأصل هو الأخذ بظاهر اللفظ ملحوظًا مع القرائن والأمارات المنضمّه إليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات إلى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتأخّره أو المقارنه الصارفه عن الظنّ. فتأمّل.

الفائده التاسعه : طرق معرفه الحقيقه و المجاز

اشاره

التاسعه

لمعرفه كلّ من الحقيقه والمجاز طرق عديده :

أحدها : تنصيب الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفي لوازمه

ثانيها : النقل المتواتر و ما بمنزلته

من التسامع والتظافر أو الآحاد ، وحجّيه الأوّل ظاهره ، إلّا أنّه قد يناقش فى وجوده ويدفعه : ملاحظه الوجدان.

ويدلّ على حجّيه الثانى عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع فى كثير منها ، فلا مناص عن الأخذ بالظنّ فيها ، وجريان الطريقه من الأوائل والأواخر على الاعتماد على نقل النقله والرجوع

ص: ٢١٣

إلى الكتب [المعتمده] (١) المعده لذلك من غير نكير فكان إجماعا من الكلّ.

والقول بعدم إفاده كلامهم للظنّ - لاحتمال ابتناؤه على بعض الاصول الفاسده كالقياس فى اللغه أو لعدم التحرّج عن الكذب لبعض الأغراض الباطله مع انتفاء العدالة عنهم فى الغالب وفساد مذهب أكثرهم - فاسد ؛ بشهاده الوجدان والدواعى على التحرّج عن الكذب قائمه غالبا سيّما فى الكتب المتداوله لو لا قيام الدواعى الإلهيه. نعم ، لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه.

وربّما يناقش فى حجّيه الظنّ فى المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلّه خبر الواحد لمثله.

وضعه ظاهر ممّا عرفت ، مضافا إلى أنّ حجّيه أخبار الآحاد فى الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشده الاهتمام فى معرفتها يشير إلى حجّيتها فى الأوضاع بطريق أولى.

وثالثها : الاستقراء

وهو تتبع موارد الاستعمالات كما فى استنباط الأوضاع النوعيه والقواعد الكليه الوضعيه كأوضاع المشتقات ، وما قرّره من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها ؛ فإنّ تلك الأوضاع والقواعد إنّما تستنبط من تتبع الموارد ، والطريق إلى معرفتها منحصر فى ذلك فى الغالب وعليه جرت طريقه علماء الأدب فى معرفه ما قرّره من قواعد العرييه وما يتنوه من الأوضاع الكليه.

وأما الأوضاع الشخصيه فيمكن استفادتها من ذلك أيضا بملاحظه موارد إطلاقات اللفظ وإطلاقه على جزئيات ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك ، كما احتجّوا به فى إثبات الحقائق الشرعيه.

ثمّ الاستقراء إن كان مفيدا للقطع كما فى الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام، وإن كان مفيدا للظنّ فكذلك أيضا ؛ لما دلّ على حجّيه الظنّ فى مباحث الألفاظ وإطباق أهل الأدب عليه من غير نكير كما ينادى به ملاحظه كلماتهم.

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١).

و رابعها : التردد بالقرائن و ملاحظه مواقع الاستعمال

وهو طريقه معروفه فى الأوضاح كما فى الأطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالأوضاح يتعلمونها عن أربابها ، وهو أيضا قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ، ويمكن إدراج بعض صورته فى الاستقراء. وقد يجعل الاستناد فى بعضها إلى الوجه الآتى ، إلا أن الظاهر أن فى التردد بالقرائن زياده دلالة على الوضع بالنظر إلى ما سنذكره من الأصل ، فهو وجه آخر يغير الوجوه المذكوره.

خامسها : أصاله الحقيقه

فيما إذا استعمل اللفظ فى معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بإزائه أو مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه أو تعدده والعلم بكونه مجازا فى غيره ، بل ظاهر الاصوليين الإطباق على الحكم بدلالته على الحقيقه ، وإنما اختلفوا فيما إذا تعدد المستعمل فيه.

وقد ذهب السيدان رحمهما الله وغيرهما من المتقدمين إلى جريان الأصل المذكور فى ذلك أيضا ، ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الأمر بينهما بعد ورود الاستعمال فى المعنيين ، وجروا على ذلك فى إثبات ما يدعونه من الاشتراك فى المباحث الآتية.

والمشهور تقديم المجاز عليه ؛ ولذا قالوا : «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه» يعنون به مع تعدد المعنى ، فلا يتوهم منافاه بينه وبين الأصل المذكور ، فهناك موردان لإجراء أصل الحقيقه :

أحدهما : فيما إذا علم الموضوع له وشكّ فى المعنى المراد.

وثانيهما : إذا علم المستعمل فيه وشكّ فى الموضوع له مع اتحاد ما استعمل اللفظ فيه ممّا يحتمل تعلق الوضع به ، ومورد للحكم بكون الاستعمال أعمّ من الحقيقه وهو ما إذا تعدد المستعمل فيه الذى يحتمل الوضع له.

وقد خالف فيه الجماعه المذكوره فحكموا هناك أيضا بأصاله الحقيقه فهم ينكرون القاعده الأخيره ولا يقولون بها فى شىء من المقامات ، وقد مرّ الكلام

فى إجراء الأصل المذكور فى الصورة الأولى وهى لىست من مورد البحث فى المقام ، إذ لىس فىها استعمال الوضع من الاستعمال بل بالعكس ، فالكلام إنما هو فى الصورتىن الأخىرتىن .

ولنوضح القول فىهما فى مقامىن :

الأول : فى دلالة الاستعمال على الحقىقه مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا فى تحقّق الدلالة المذكوره فى الجملة ، وقد حكى الإجماع علىه جماعه من الأجلّه منهم العلّامه فى النهايه ، وقد يستفاد من كلام السىّد فى الذرىعه أيضا كما سیأتى الإشاره إلیه .
ویدلّ علىه بعد ذلك جريان طریقه أنّمه اللغه ونقله المعانى اللغویه على ذلك .

فعن ابن عبّاس الاستناد فى معنى «الفاطر» إلى مجرد الاستعمال . وكذا عن الأصمعى فى معنى «الدهاق» . وكذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا یستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الوارده فى الأشعار وكلمات العرب ویثبتون المعانى اللغویه بذلك ، ولا زال ذلك دیدنا لهم من قدمائهم إلى متأخّریهم كما لا یخفى على من له أدنى خبره بطریقتهم .

وأنّ ظاهر الاستعمال قاض باراده الموضوع له بعد تعینّه والشكّ فى إرادته بغير خلاف فىه كما مرّت الإشاره إلیه ، وذلك قاض بجریان الظهور المذكور فى المقام ؛ إذ لا فرق فى ذلك بین العلم بالموضوع له والجهل بالمراد أو العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتّحاد المناط فى المقامىن ، وهو استظهار أن یراد من اللفظ ما وضع یأزائه من غیر أن یتعدّى فى اللفظ عن مقتضى وضعه إلّا أن یقوم دلیل علىه .

مضافا إلى ما فى المجاز من كثره المؤمن لتوقّفه على الوضع والعلاقه والقربینه الصارفه والمعینّه ، بل ویتوقّف على الحقىقه على ما هو الغالب وإن لم یستلزمه على التحقیق .

فإن قلت : إنّ مجرد وجدان اللفظ مستعملا فى معنى كیف یدلّ على كونه

حقيقه فيه مع احتمال كونه مستعملا في معانى عديده غير المعنى المفروض؟ ومجرد أصاله العدم لا يفيد ظنا به ، وليس الأمر في المقام مبتيا على التعبد ليؤخذ فيه بمجرد الأصل.

قلت : فيه - بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقه القاضى بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين أن هناك معنى آخر استعمال اللفظ فيه - أنه ليس المراد هو الحكم بالحقيقه بمجرد ما يرى في بادئ الرأى من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبره بسائر استعمالاته ، بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظه إستعمالاته المعروفه وانحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعمالاته لو فرض استعماله في غيره أيضا في المعنى المفروض ؛ لبعده وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعا بإزائه ممّا لا يوجد في الاستعمالات المعروفه ولا يكون له عين ولا أثر في الإطلاقات المتداوله.

وبذلك يظهر وجه آخر في الحكم بكونه هو الموضوع له ، نظرا إلى دوران الحكم في إثبات الأوضاع مدار الظنّ ، وحصول الظنّ حينئذ بكونه هو الحقيقه ظاهر ممّا ذكرنا إذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض.

وقد ظهر ممّا قرناه وجه آخر في قولهم : «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه» بأن يكون المراد به أنّ مجرد الاستعمال من دون ملاحظه كونه في معنى واحد أعمّ من الحقيقه. فتأمل.

الثانى : في بيان الأصل فيما يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقه في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد ، والمشهور حينئذ كما عرفت عدم دلاله مجرد الاستعمال على كونه حقيقه فيهما وهو الأظهر ؛ إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقّق الوضع لواحد منهما فقضيّه الأصل حينئذ عدم تحقّق الوضع بالنسبه إلى ما عداه ، مضافا إلى أغلبه المجاز بالنسبه إلى الاشتراك وكونه أقلّ مؤنه منه ، وذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب في الظنّ البناء عليه.

فإن قلت : أى فرق بين متعدّد المعنى ومتّحده فى استظهار الحمل على الحقيقه؟ مع أنّ عمده الوجوه المذكوره لرجحان الحمل على الحقيقه فى متّحد المعنى جار فى متعدّده أيضا ، فإنّ استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع إلّا أن يقوم دليل عليه ممّا لا يفرّق فيه بين متّحد المعنى والمتعدّد ، وكذا كثره المؤن وقلّتها جار فى المقام ؛ لعدم احتياج المشترك إلّا إلى وضع وقرينه ، بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقه وملاحظه للعلاقه المجوّزه للاستعمال وقرينه صارفه وقرينه معيّنه .

وكذا الحال فى جريان الطريقه على إثبات الأوضاع بالاستعمالات ، فإنّهم يستندون إليها فى إثبات المعانى المتعدّده على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين .

قلت : جريان الوجوه المذكوره فى متعدّد المعنى ممنوع ؛ إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر ، بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقه وإنّما يسلم ذلك مع اتّحاد المستعمل فيه كما مرّ .

وظهور الاستعمال فى إرادته الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له أو متعدّدا لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له ، واحدا كان المستعمل فيه أو متعدّدا ؛ إذ لا مانع من مرجوحه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فى نفسه ورجحان إرادته أحد المعانى المشتركة بالنسبه إلى [المعنى] (١) المجازى بعد تحقّق الاشتراك ، فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحا فى نفسه لا ينافى رجحان إرادته الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد ؛ ولذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحه الأوّل ولا يجرى ذلك فى متّحد المعنى ؛ ضروره لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى فى الجمله ، نظرا إلى توقّف كلّ من الحقيقه والمجاز عليه ، فيستظهر

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع (١) .

إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له ، فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالاً غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا إجمالاً ولا تفصيلاً كما هو المفروض في المقام ، فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهداً على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع ، وأين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل عدمه؟

ودعوى ظهور عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابه يمكن أن يخالف الأصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لأجله ، مع ما في الاشتراك من مخالفته الظاهر لوجوه شتى.

نعم ، لو علمنا تعدد الموضوع له إجمالاً في خصوص بعض الألفاظ ووجدناه مستعملاً في معنيين لا غير أمكن إثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما ، نظراً إلى ما ذكرناه فيثبت بذلك وضعه لهما ، وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محلّ البحث.

ثم إن دعوى قلّه المؤمن في الاشتراك ممنوعه ، بل الظاهر العكس ؛ لافتقاره إلى وضع ثانٍ وملاحظه له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين ، بخلاف المجاز ؛ إذ لا يفتقر إلّا إلى ملاحظه العلاقة المسوّغه للاستعمال وقرينه مفهمه له ، إذ الغالب اتحاد القرينه الصارفة والمعينه ، وأمّا الوضع الترخيصى والعلاقة فالمفروض (١) حصولهما على كلّ حال.

مضافاً إلى ما في الاشتراك من الإخلال بالتفاهم الذي هو الحكمه في الوضع ، بخلاف المجاز.

وما ذكر من استناد أهل اللغة في إثبات تعدد الأوضاع إلى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر.

وما يتراءى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد

(١) إذ بعد وجود العلاقة المصححة للتجاوز يجوز استعماله فيه مجازاً بملاحظه علاقته للمعنى الآخر ، سواء قلنا بثبوت وضعه له ليجوز استعماله فيه على سبيل الحقيقة أيضاً أولاً. (منه رحمه الله).

الاستعمال ، فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقة ، كيف والبناء على أصاله الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين أهل اللغة ولا منقولاً عنهم في الكتب الاصولية!

وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل بأصاله الحقيقة في المتعدد أيضا ، والوجه في تضعيفه ، إلا أنه لا ثمره بين القولين إلا في بعض الصور.

وتوضيح المرام : أنه مع استعمال اللفظ في المعنيين إيمًا أن يقوم بعض أمارات الحقيقة على وضعه لكل منهما أو بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما ، أو تقوم الأماره على كونه حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر ، أو تقوم أماره المجاز في أحدهما من غير قيام أماره الحقيقة أو المجاز بالنسبه إلى الآخر ، أو تقوم أماره الحقيقة في أحدهما كذلك ، أو لا يقوم شيء من الأمارتين على شيء من الأمرين.

فعلى الثلاثة الاول لا كلام وكذا على الرابع ، لخروجه أيضا عن محلّ الكلام ؛ لكونه من متحد المعنى كما عرفت.

وعلى الخامس يحكم بالتجوّز في الآخر ، لأصاله انتفاء الوضع فيه وأغلبه المجاز وقله مؤنثه وغير ذلك ممّا مرّ.

والثمره بين القولين هنا ظاهره وربما يتوهم خروجه عن محلّ البحث وهو ضعيف ؛ لإطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير إشاره إلى التفصيل.

وعلى السادس قد عرفت الحال فيه إلا أنه لا يتفرّع هنا ثمره على القولين ، لوجوب التوقّف في فهم المراد مع انتفاء القرينه على الوجهين وتوقّف حمله على أحدهما على قيام القرينه في كلّ من المذهبين.

هذا ، وقد يحكى قولان آخران في المقام :

أحدهما : القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدّده ، فقد عزي إلى بعض المتأخرين الميل إليه ، لما حكى عن ابن جنّي من غلبه المجاز على الحقيقة وأن أكثر اللغة مجازات ، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وهو بين الفساد ؛ كيف! ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي أظهر من حمله على الحقيقي ، وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الضرورة.

وقد ذكر في بيان الغلبه المدّعاء أنّا إذا قلنا : «قام زيد» فقد تجوّزنا حيث أسندنا المصدر المتناول لكلّ قيام إلى واحد وكذا الحال في سائر الأفعال المسنده إلى سائر الفاعلين ، وكذا لفظ «زيد» ونحوه اسم لجميع الأجزاء الذاهبه منها والباقيه وقد أطلق على بعضها ، وبملاحظه ذلك ونظائره يظهر عدم خلوّ شيء من الألفاظ عن التجوّز إلّا نادرا.

وهذا كما ترى بين البطلان ، لظهور أنّ المادّه المأخوذه في ضمن الأفعال إنّما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كلّ من الآحاد ، لا- أن يكون موضوعا بإزاء مجموعها ولا- له مقيّدا باعتبار صدقه على الكثره ، وليس البدن بجميع الأجزاء المتحلّله والباقيه مأخوذا في وضع الأعلام وإنّما اخذ فيه على وجه كلّى يأتي الإشاره إليه في محل آخر إن شاء الله تعالى ، فدعوى التجوّز في المثال المذكور ونحوه مجازفه واهيه.

وربّما يوجّه ما ذكره بأنّ أكثر التراكيب المتداوله في ألسنه البلغاء مستعمله في معانيها المجازيه ، إذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبريه مثلا ما وضعت بإزائها ، وإنّما يراد منها في الغالب المدح أو الذمّ أو التحزّن أو التفجّع أو المبالغه ونحوها.

وهو أضعف من سابقه ؛ إذ هو - مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغه فلا يجرى في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور - محلّ منع ظاهر ، وقد عرفت عدم حصول التجوّز في شيء من المركّبات المذكوره في كثير من استعمالها المتداوله ، ومع الغضّ عن ذلك فالدعوى المذكوره من أصلها محلّ خفاء أيضا.

ثانيهما : القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الأمرين ، وقد حكى ذلك بعض المحققين قولاً في المقام فجعل الأقوال في المسأله أربعة ،

واختاره بعض أفاضل العصر وقال : إنه المشهور.

وهو غريب ؛ إذ لم نجد مصرّحاً بذلك بل استنادهم إلى أصله الحقيقي في متّحد المعنى معروف ، وقد عرفت حكاية الإجماع عليه من العلّامة رحمه الله وهو الظاهر من السيّد في الذريعة حيث ذكر في مقام إثبات كون الاستعمال في المتعدّد أماره على وضعه لهما إنّه ليس استعمال اللفظ في المعنيين إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقيه ، فقد جعل الحكم بدلاله الاستعمال على الحقيقيه في متّحد المعنى مفروغا عنه في المقام.

وكأنّه أخذ ذلك ممّا اشتهر بينهم من كون الاستعمال أعمّ من الحقيقيه حملا له على ما إذا تبيّن المراد وشكّ في الموضوع له ، فإريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقيه وإن كان الأصل بعد العلم بالموضوع له والشكّ في المراد هو الحمل على الحقيقيه كما هو قضيه الأصل المشهور ، فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور ، وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وأنّ المقصود من الحكم المذكور أحد الوجهين المتقدمين ، فلا ربط له بما ادّعا.

وكيف كان ، فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وإنكار الظهور المدّعى في المقام ، وقد عرفت ضعفه ممّا قدّمناه ويومئ إليه أنّ الاستعمال في معنى الحمل ، فإنّه إذا اطلق الأسد على الرجل الشجاع كان بمنزله قولك : «الرجل الشجاع أسد» وقد اعترف الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما إذا قال : «إقرأوا في ليله القدر هذه الليلة السوره الفلانيه وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عندنا حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى».

سادسها : ورود اللفظ في مقام البيان مجرّدا عن القرائن

مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينه منصوبه من المتكلّم أو ملحوظه له في الإفهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان ، إلّا مع إقامه قرينه صارفه عن الأوّل معيّنه له ، فإنّه إذا وجد اللفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداوله دلّ ذلك على كونه حقيقه في الأوّل مجازا في غيره ، فإنّ ذلك من لوازم الوضع

وعدمه ، وكذا الحال فيما إذا لو حظ تردّد أهل العرف في فهم المعنى وحكمهم بإجمال المقصود عند الإطلاق فإن ذلك من أمارات الاشتراك.

لكن لا بدّ في المقام من العلم أو الظنّ بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك ، ككونه الفرد الكامل أو غيره أو الشائع أو غيره ، فلو احتمل أن يكون الاتّكال في الأوّل على كماله الباعث على الانصراف إليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه - كما هو الحال في صيغته الأمر بناء على وضعها للطلب بالنسبة إلى انصرافه إلى الوجوب وعدم انصرافه إلى التّذبّ إلاً مع قيام القرينه عليه - لم يصحّ الاستناد إلى إرادته الوجوب منها مع الإطلاق في مقام البيان في كونها حقيقه فيه ، ولا في كونها مجازا في التّذبّ بعدم إرادته حيثنذ إلاً مع وجود قرينه صارفه عن الوجوب ؛ لاحتمال الاتّكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج إلى نصب قرينه حال إرادته ، وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند إرادته غيره.

وكذا لو احتمل أن يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف إليه ليكون ذلك قرينه صارفه عن الحقيقه معيّنه للمجاز ، أو قرينه على الحمل على أحد أقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره ، أو الحمل على أحد معنوي المشترك اللفظي دون الآخر أو باعثة على الوقف وعدم انصراف اللفظ إلى الحقيقه ، فلا يمكن الاستناد إلى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر أو احتمالاه احتمالا متساويا. والاستناد إلى أصل العدم في نفي ذلك كلّ مع عدم إفادته ظنّا بمؤداه قد عرفت وهنه ، سيّما في المقام.

سابعا : انتفاء المناسبه المصحّحه للتجوّز بين مستعملات اللفظ

فإنّه شاهد على تعلّق الوضع بالجميع ، وكذا لو كانت المناسبه الحاصله أمرا بعيدا يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشائعه ، وحينئذ فيعتبر في حصول الظنّ بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه ، وهذه الطريقه قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظنّ به ، ولو احتمل أن يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى في الكلام المتقدّم ، فيندفع إذن

احتمال وضعه له بما مرّ ، والظاهر تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور ؛ إذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غايه البعد. وهذا كلّ ظاهر في معاني الأسماء التامه والمعاني الحديثه للأفعال.

وأما الأسماء الناقصه والحروف ومفاد هيئات الأفعال فالأخذ بالطريقه المذكوره فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت لها مع انتفاء المناسبه حسب ما مرّ القول فيه ، وأما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا لحصول الوضع أو مرجوحا بالنسبه إليه ، كما هو الحال في الترخيص على الوجه الآخر كما عرفت ، فلا يصحّ التعويل على الوجه المذكور ؛ لدوران الأمر في المقام على الظنّ كما مرّت الإشارة إليه.

ثامنها : استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ

فإنه يدلّ على كونه حقيقه في ذلك المعنى ؛ لعدم جواز سبك المجاز من المجاز إذ يعتبر في المجاز وجود العلاقه المصحّحه بينه وبين معناه الموضوع له ، ويدلّ على كون المعنى مجازيّا أن يلاحظ في استعملاته حصول العلاقه بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له ، إذ لا حاجة إلى الملاحظه المذكوره في الحقائق.

وما قد يتخيّل من جواز استعمال المشترك في أحد معنّيه من جهه علاقه لمعناه الآخر - وحينئذ فأقصاه أن يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضى ذلك بعدم تعلق الوضع به - مدفوع ؛ ببعده الاعتبار المذكور بعد تحقّق الوضع ، فلا ينافى الظهور المطلوب في المقام ، فلو كان استعمال اللفظ في أحد معنّيه بملاحظه العلاقه بينه وبين الآخر دلّ ذلك على كونه حقيقه في ذلك مجازا فيه.

تاسعها : أصل العدم

ويثبت به مبدأ الوضع فيما إذا ثبت الوضع عندنا في الجملة ، وكذا يثبت به بقاء الوضع عند الشكّ فيه.

وتوضيح ذلك : أننا إذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوت له في أصل اللغه أيضا ؛ نظرا إلى أصاله عدم النقل وعدم تعدّد الأوضاع ، هذا مع علمنا

بثبوت تلك اللفظه في أصل اللغه ، وأما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديده فلا. وكذا إذا علمنا بكون اللفظ حقيقه بحسب اللغه في معنى حكمنا بثبوتها في العرف جريا على الأمر الثابت وأخذنا بأصالة عدم النقل. ولو علمنا بطرؤ وضع آخر عليه حكمنا بتأخره سواء قضى بهجر الأول أو لا.

ومنه يعلم أنّ إثبات المعنى العرفي بحسب اللغه إنّما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى آخر وإلاّ بنى على أصالة تأخر الحادث ، فلا- يحكم باشتراكه بين المعنيين في اللغه بمجرد ذلك بل يحكم حينئذ بتأخر ذلك المعنى إلى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الأول أو لا.

ولو علم بحصول الهجر وشكّ في مبدئه بنى على تأخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقّق الهجر أو لا ، إلاّ أنّه مع الجهل بذلك يحكم بتأخر الوضع أيضا.

ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص أحدهما بحسب اللغه فهل يثبتان له معا في وضع اللغه أيضا؟ وجهان ، وقضيه الأصل عدم ثبوت وضعه لغه إلاّ لأحدهما ، غير أنّ الظاهر مع عدم ظهور أمارات حدوث الوضع لأحدهما ثبوت الوضعين بحسب اللغه كما هو الشأن في معرفه المشتركة اللغويّه ، إذ طريقه استعلام نقله اللغه غالبا ملا-حظه حال الاستعمالات العرفيه المتداوله في كلام العرب.

هذا ، وقد يستشكل في المقام بأنّ الأوضاع امور توقيفيه لا- يمكن إثباتها إلّا من جهة التوقيف ، فلا- وجه لإثباتها بالأصل والاستصحاب ، فلا بدّ مع الجهل بالحال من التوقّف في المقام ، ولو سلّم جواز الرجوع إليهما فغايه الأمر الاستناد إليهما في نفي الوضع ، وأما إثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الألفاظ فليس على ما ينبغي.

ويدفعه : أنّ الحجّه من الأصل والاستصحاب في المقام هو ما أفاد الظنّ بالوضع ومعه فالوجه في الحجّيه ظاهر ؛ لبناء الأمر في مباحث الأوضاع على

الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا ، وأمّا مع عدم حصول الظنّ فلا- معوّل عليهما في إثبات الوضع في الأزمنة المتقدّمة أو المتأخّره ؛ إذ لا دليل على الرجوع إليهما في المقام على سبيل التّعبد.

ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقه الشرعيه من الاستناد إلى أصله بقاء المعاني اللغويّه في عهد الشارع ، إذ لا أقلّ من الشكّ في بقائها بعد اشتهاار الخلاف في ثبوت الحقيقه الشرعيّه وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع إلى الوجدان.

عاشرها : التبادر

وهو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ وإتّما اعتبرنا أن يكون السبق إلى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عمّا يكون بواسطه الخارج ، إمّا من القرائن الخاصّه ، أو العامّه ، أو مع انضمامها إليه مع الشكّ في استناد الفهم إلى نفس اللفظ إذ لا يكون ذلك أماره على الحقيقه.

والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور أماره على الحقيقه : أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا أن يكون بتوسّيط الوضع ، أو القرينه ، لانحصار وجه الدلاله فيهما لوضوح بطلان القول بالدلاله الذاتيه ، فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون إنضمام قرينه إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللزوم المساوي على وجود ملزومه ، وهذا بخلاف ما لو انضمّ إليه شيء من القرائن ؛ لاحتمال استناد الفهم حينئذ إليها فلا يدلّ على خصوص الحقيقه ؛ لحصول مطلق الفهم في المجاز أيضا فهو لازم أعمّ ، لا دلالة فيه على خصوص الملزوم.

ومن هنا يظهر أنّه لو احتمل وجود القرينه في المقام واستناد الفهم إليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقه على نحو ما لو وجدت القرينه ولم يعلم استناد الفهم إليها أو إلى اللفظ. ومجرد دفع احتمال وجود القرينه بالأصل غير مفيد في المقام ؛ إذ المدار في إثبات الأوضاع على الظنون.

نعم ، إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينه فالظاهر البناء عليه ، كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرد اللفظ وإن انضمّ إليه بعض القرائن.

وقد اورد عليه بوجه :

أحدها : أنّ سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضروره كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كذلك من اللفظ ، فإذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى إلى الذهن كذلك كما هو قضيه جعله دليلا عليه لزم الدور .

والجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنّ المقصود تبادل المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه : أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفه أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان ، فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له ، بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام ؛ لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساويه له . والظاهر أنّ ذلك كان طريقه جاريه لأرباب اللغه في معرفه الأوضاع اللغويه كما يشهد به ملاحظه طريقتهم .

وحينئذ فنقول : إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع ، وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور .

ثانيهما : أنّ تبادل المعنى من اللفظ مسبق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم ، فقد يحصل الغفله عنه لظروء بعض الشبه للنفس وارتكازه في خاطر ؛ إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشىء عن العلم بالعلم به ، فهو حينئذ جاهل بذلك الشىء في معتقده غير عالم به وإن كان عالما به بحسب الواقع ، فبالرجوع إلى تبادل المعنى عنده حال الإطلاق الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده ، فنقول إذن : إنّ علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادل المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع وإن كان غافلا عن علمه

ص : ٢٢٧

جاهلا- به ، فباختلاف الطرفين يرتفع الدور ، وهذا هو المعروف فى الرجوع إلى التبادر فى المسائل المتداوله إذ لا حاجة فيها غالبا إلى الرجوع إلى غير المستدل ، كما هو ظاهر من ملاحظه موارد الاحتجاج به.

ثم لا يذهب عليك أنّ مرجع الوجهين المذكورين إلى جواب واحد مردّد بين ذينك الوجهين ؛ وذلك لأنّ المستدلّ بالتبادر إن كان من أهل ذلك اللسان أو الاصطلاح فلا حاجة له غالبا إلى الرجوع إلى غيره ، كما هو المتداول فى الاحتجاج به فى الاصول وغيره ، وحينئذ فالجواب ما ذكرناه أخيرا.

وإن كان من الجاهل بذلك اللسان أو الاصطلاح فحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى العالم به وملاحظه ما يتبادر منه عنده ، فالجواب حينئذ ما ذكرناه أولا.

ولبعض أفاضل المحققين جواب آخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمه الاولى المذكوره فى الإيراد ، أعنى توقّف سبق المعنى إلى الذهن على العلم بالوضع ، بل المسلّم فى الدلاله الوضعيه هو توقّفه على نفس الوضع ، وأما فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله فى ذلك المعنى وحصول المؤانسه المفهمه ، سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما فى الأوضاع التعيينيه ، أو كان متفرّعا عن التعيين كما فى غيرها من الأوضاع ، فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع فى شيء من الصورتين.

والحاصل : أنّه يكتفى فى فهم المعنى بتلك الغلبه وإن استلزم ذلك حصول الوضع ، نعم إن كان ذلك فى أوائل الاستعمال توقّف الفهم على العلم بالوضع ، وهو فرض نادر ، فغايه الأمر أن لا يصحّ الاستناد فيه إلى التبادر ؛ لعدم حصوله هناك وهو لا ينافى كونه من أمارات الحقيقه فى مواقع تحقّقه ، غايه الأمر أن لا تكون تلك العلامه مطّرده فى سائر الحقائق ولا ضير فيه ، إذ لا يعتبر الأطراد فى شيء من الأمارات.

قال قدس سره : «كيف! والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بأنّ التبادر علامه الحقيقه دور صريح لا مدفع له ، وكون التبادر علامه الحقيقه ممّا اتّفق عليه

الجمهور ، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه أصلا فلم يبق إلّا القدر في توقّف الدلالة على العلم بالوضع ، وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا- يستلزم كون الوضع بمجرد كافي في حصول الفهم ؛ إذ لا- بدّ من تعلّق السبب بالسامع ، فإنّ وضع اللغات متحقّق ولا يفهمه كلّ أحد ، وكأنّ الذي اعتبر العلم بالوضع إنّما أراد هذا التعلّق الذي هو بمنزلة « إنتهى كلامه رفع مقامه .

قلت : ما ذكره قدس سره محلّ مناقشه ، إذ انفهام المعنى من أجل الاشتهار والغلبه إمّا أن يكون بملاحظه الغلبه والشهره ، أو بدونها بأن تكون الشهره باعته على تعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو كاشفه عن تعيينه له ، فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها أيضا .

فعلى الأوّل لا- دلالة في التبادر على الحقيقه ، لعدم استناده إلى مجرّد إطلاق اللفظ ، وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو التعيين له وإن كان ذلك العلم حاصلًا من جهه الممارسه أو الشهره .

والحاصل : أنّ الوضع ربط خاصّ بين اللفظ والمعنى يجعل أحدهما دليلا على الآخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط؟

والقول بأنّ العلم بالشهره البالغه إلى الحدّ المذكور كاف في الفهم وإن غفل عن حصول الوضع - فيستدلّ بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا إلى معرفته - لا يرجع إلى طائل ؛ لما عرفت من أنّ الفهم هناك إن استند إلى ملاحظه الشهره المفروضه لم يفد الحقيقه ، وإن كان حاصلًا من دون ملاحظته فلا- يتمّ إلّا بعد معرفه تعيّن اللفظ له الحاصل من الشهره المذكوره أو المتفرّع عن التعيين له المستفاد بتلك الشهره ، فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظه الشهره في فهم ذلك المعنى من اللفظ إلّا بعد العلم بذلك التعيّن ، أعني كونه موضوعا بإزائه .

كيف! ومن اليّن أنّ حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلّق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع إلّا بعلمه به ولو بواسطه الشهره المتفرّع عنه أو الباعته عليه ؛ إذ لو كان العلم بشيء آخر كافيًا في

الانفهام لم يحتج في حصوله إذن إلى الوضع ، وكان حصول ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم هذا خلف ؛ ولذا تقرّر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالات الوضعيّة ، فالعلم بالشهره المفروضه باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم ، فلا يكون انفهام المعنى إلّا بعد العلم بالوضع (١).

ثانيها : النقص بجزء المعنى ولازمه ، فإنّهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال انتفاء القرائن مع أنّ استعمال اللفظ في كلّ منهما مجاز قطعاً.

والجواب : أنّ تبادرهما من اللفظ إنّما هو بواسطة الكلّ والملزوم ، فالمتبادر أولاً هو الكلّ والملزوم خاصّه ، وقد عرفت أنّ علامه الحقيقيه هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطه فلا نقض.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبه إلى اللازم وأما بالنسبه إلى الجزء فلا ؛ لوضوح أنّ حصول الكلّ خارجاً وذهنا يتوقّف على حصول الجزء فيكون متأخراً عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس إلّا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكلّ متأخراً عن فهم الجزء ، فكيف يعقل أن يكون بتوسط الكلّ.

قلت : إنّ الجزء وإن كان متقدّماً في الرتبة على الكلّ إلّا أنّ دلالة اللفظ عليه تابعه لدلالته على الكلّ ولا منافاه بين الأمرين ، ألا ترى أنّ وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكلّ إذا تعلّق الایجاد بالكلّ ، ومع ذلك فهو متقدّم عليه بالرتبه ، وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبه إلى فهم الكلّ ، فالتقدّم الرتبي لا ينافي تبعيّة المتقدّم رتبه للمتأخّر عنه في الرتبه.

وتحقيق المقام : أنّ الدلاله التضميتيه ليست مغايره للدلاله المطابقيّه بالذات وإنّما تغايرها بالاعتبار ، فإنّ مدلوليّه الجزء إنّما هو بمدلوليّه الكلّ غير أنّ تلك الدلاله إذا نسبت إلى الكلّ كانت مطابقه ، وإذا نسبت إلى الجزء كانت تضمّنا كما مرّت الإشارة إليه ، فليس هناك حصولان وإنّما هو حصول واحد يعتبر على

(١) وما يستفاد من كلامه رفع مقامه من انحصار دفع الإيراد بمنع المقدّمه المذكوره قد عرفت ما فيه ، وأنّه يبيّن الاندفاع بما قرّناه من غير حاجه إلى المنع المذكور. (منه رحمه الله).

وجهين وهو بأحد الاعتبارين متأخر عن اعتباره الآخر بحسب الرتبة من جهة وإن كان ذلك الاعتبار المتأخر متأخراً، والآخر تابعاً له حاصلًا بواسطة؛ نظراً إلى تعلقه بالكل ابتداءً وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه.

ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة إلى بعض المداليل الالتراميّة أيضاً فإنّ منها ما يكون تصوّر الملزوم هناك متوقفاً على تصوّر اللازم فيكون دلالاته على الملزوم متوقفة على دلالاته على اللازم؛ إذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت إلّا وجود المدلول في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة إلى البصر، وذلك لأنّ تأخر دلالاته على الملزوم نظراً إلى توقّفه على تصوّر اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالأصالة واللازم مدلولاً بالتبع بواسطة. فتأمل.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا قلنا أنّ ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه - كما يتفق في كثير من المقامات، إذ ليس ذلك ظهوراً ناشئاً من نفس اللفظ لينحصر الأمر مع عدم استناده إلى القرينه في الاستناد إلى الوضع - وإنّما هو ظهور معنويّ ناشئ من انصراف المعنى إلى بعض أنواعه؛ لكونه أكمل من غيره أو لشيوع وجوده في ضمنه أو نحو ذلك (١) ويكشف عن ذلك انصراف الذهن إليه حال إرادته ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ، فلا دلالة فيه على الوضع وكثيراً ما يكون التبادر الإطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع إطلاقه على بعض الأفراد من غير أن يتعيّن له أو شيوع استعماله في خصوصه وإن كان استعماله حينئذ مجازاً وكثيراً ما يشتبه الحال في المقام فيظنّ التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئاً من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظته توسط المعنى في حصول التبادر فيستدلّ به على الحقيقة.

ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الأمر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذمّ والعقاب عند العقلاء بمجرّد مخالفته العبد

(١) كما إذا كان أظهر حصولاً في ضمنه وإن لم يكن أكمل. (منه رحمه الله).

لأمر السيد والظاهر أنّ التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغ للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه أولاً كما يشهد له ظهور الطلب في الوجوب بأيّ لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي موضوعاً للحرمة إلى غير ذلك من المقامات التي يقف عليها المتتبع فلا بدّ من التأمل فيما ذكرناه في مقام الاستدلال لئلا يشبه الحال.

ثالثها : النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازياً.

وجوابه : أنّ اشتهاً استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على إرادته ، والتبادر الذي جعل أماره على الحقيقة هو ما كان مع الخلوّ عن جميع القرائن الحالّية والمقالّية والقرائن الخاصّة العامّة ولو بحسب الملاحظه والشهره في المقام من القرائن العامّة على إرادته المعنى المشهور الشامله لسائر موارد استعماله إلّا أن يقوم قرينه اخرى على خلافه.

فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة أنّ فهم المعنى في المجاز المشهور منوط بملاحظه الشهره وكثره الاستعمال ، بخلاف الحقيقة فإنّه لا حاجه في فهمه من اللفظ إلى تلك الملاحظه وإن كان حصول الوضع من جهة التعيّن الحاصل بالاشتهاً والغلبه كما في كثير من المنقولات العرفيه ، فإنّ الشهره وغلبه الاستعمال قد تصل إلى حدّ يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج إلى ملاحظه تلك الغلبه ، وحينئذ تكون سبباً لتعيّن اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل إلى ذلك الحدّ ، وحينئذ لو قطع النظر عن ملاحظه الشهره كان المتبادر هو المعنى الأصلي ولم يتبادر المعنى المجازي إلّا بعد ملاحظتها.

وتفصيل الكلام في المرام : أنّ لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب :

أحدها : أن يكون استعمال اللفظ فيه شائعاً كثيراً بحيث تكون تلك الشهره والغلبه باعثه على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك

قرينه صارفه انصرف اللفظ إليه بمجرد ذلك من غير حاجة إلى قرينه معينه ، فتكون تلك الغلبه منزله منزله القرينه المعينه فالشهره إنما تكون باعته على رجحان ذلك المجاز على سائر المجازات ، ولا يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع لتكون قاضيه بانفهام المعنى المذكور مع الخلوّ عن القرينه الصارفه أيضا بل ليس المفهوم منه حينئذ إلا معناه الحقيقي خاصه .

ثانيها : أن يكون اشتهاار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ مع ملاحظه الشهره ، لا بأن يرجحه على المعنى الحقيقي بل بجعله مساويا له فيترددّ الذهن بينهما بالنسبه إلى المراد مع الخلوّ عن قرينه التعيين ، فيكون الظهور الحاصل من الشهره مساويا للظهور الحاصل من الوضع .

ثالثها : أن يكون مع تلك الملاحظه منصرفا إلى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي إلاّ أنّه مع قطع النظر عن تلك الملاحظه ينصرف إلى ما وضع له .

رابعها : أن يكون بحيث يجعل المعنى المجازى مساويا للحقيقي في الفهم ، مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها أو لا .

خامسها : أن يكون راجحا عليه كذلك فينصرف الذهن إليه ، مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره فاللفظ في المراتب الثلاث الاول باق على معناه الأصلي ويكون مجازا شائعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهره فيها ، فيقدّم الحقيقه عليه في الصوره الاولى ويتوقّف في الثانيه ، ويطرّجّح على الحقيقه في الثالثه ، وهذا هو التحقيق في مسأله دوران اللفظ بين الحقيقه والمجاز المشهور كما أشرنا إليه ويأتى الكلام فيه في محلّه إن شاء الله .

والتبادر الحاصل في الصورتين الأخيرتين منها ليس أماره على الوضع ؛ لاستناده إلى ملاحظه الشهره التي هي قرينه لازمه للفظ كما عرفت ، وحينئذ فيفتقر ترجيح الحقيقه في الأوّل منهما وصرفه عن المجاز في ثانيهما إلى وجود القرينه المعينه أو الصارفه كما في المشترك والحقيقه والمجاز .

إلا أنّ هناك فرقا بين القرينه المرعيّه في المقام والقرينه المعبره في المشترك

حيث إنّ القرينه في المشترك لرفع الإبهام الحاصل في نفس اللفظ ؛ نظرا الى تعدّد وضعه ، وهنا من جهة رفع المانع الخارجى من رجحان الحقيقة ، وكذا قرينه المجاز حيث إنّ القرينه هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك إنّما تقام لتكون مقتضيه لرجحان المجاز ، ولذا يكتفى في المقام بمجرّد القرينه الصارفه عن إرادته المجاز الراجح من غير حاجة إلى القرينه المعينه لإيراده الحقيقة وفي المرتبتين الأخيرتين تكون حقيقه في المعنى الجديد ، غير أنه في الأول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الأصلي ، وفي الثانى يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامه للحقيقه كاشفا عن حصول الوضع ، فلا نقض في المقام من جهتهما.

وقد أنكر بعض المحققين تحقّق المجاز المشهور ؛ نظرا إلى أنه إن بلغ المجاز في الكثرة إلى حدّ يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجيه كان حقيقه وإلا كان كسائر المجازات وإن كان استعماله أغلب من غيره ، وعلى هذا فالإيراد مندفع من أصله.

إلّا أنّ الأظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهره سببا لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير أن يكون اللفظ بنفسه كافيا في فهمه، كما يشهد به التأمل الصادق في المقام.

فإن قلت : إنّ حينئذ يشكل التعلّق بالتبادر في إثبات الأوضاع ، إذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مائر بينهما في الأغلب ومع قيام الاحتمال لا يصح الاستدلال.

قلت : لا- بدّ في الاستناد إلى التبادر من معرفه استناده إلى نفس اللفظ ولو بطريق الظنّ ، وذلك ظاهر فيما إذا كان الرجوع في التبادر إلى وجدان المستدلّ ، لإمكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجيه عن مدلول نفس اللفظ.

وما قد يقال من أنّ العلم بحصول الشهره كاف في الفهم وإن قطع النظر عن ملاحظته فإنّ وجود القرينه الصارفه والعلم بها كاف في الصرف ، ومجرّد قطع

النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقه ؛ إذ فرض الخلوّ عن القرينه غير خلوصه عنها فى الواقع ، فحينئذ لا يصحّ الاستناد إليه فى الدلاله على الحقيقه إلّا مع انتفاء الشهره أو انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع حصولها فى الواقع والعلم بها.

مدفوع بأنّ فهم المعنى المجازى موقوف على ملاحظه القرينه قطعا ، إذ حال وجود القرينه لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها ، كما يشهد به الوجدان ، وحينئذ لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهره كان دليلا على حصول الوضع حسب ما ذكرنا.

وأما إذا كان المرجع فى التبادر إفهام العارفين بالوضع من أهل العرف أو الاصطلاح فتحصيل الظنّ بعدم استناده إلى الشهره وغيرها ممّا لا بعد فيه ، والاكْتفاء به فى مباحث الأوضاع ظاهر ، لابتنائها غالبا على الظنون ، بل لا يبعد الاكْتفاء فيه بالرجوع إلى الأصل لإفادته الظنّ فى المقام ، نظرا إلى أنّ تبادر المعنى بمجرد الشهره الخاليه عن الوضع أقلّ قليل بالنسبه إلى الكائن عن الوضع والظنّ إنّما يتبع الأعمّ الأغلب.

نعم ، إن قام فى بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظنّ بخلافه أو شكّ فيه فلا يصحّ الاستناد إلى التبادر قطعا ، وقد يتوهم حينئذ فى صورته الشكّ كون الأصل فيه أن يكون علامه للوضع نظرا إلى أصاله عدم استناده إلى الخارج ولا يخفى وهنه (١).

رابعها : النقص بالمشترك فإنّه لا يتبادر منه عند الإطلاق إلّا أحد معنيه أو معانيه وليس حقيقه فيه وإنّما هو حقيقه فى خصوص كلّ منها.

وربّما يظهر من السكاكى أنّه حقيقه فى ذلك ، مستدلا عليه بالتبادر ، إلّا أنّه

(١) إذ ليست حجّيه الأصل فى أمثال هذه المقامات مبنيه على التعيّد وإنّما تدور مدار الظنّ والمفروض انتفاؤه ، مضافا إلى أنّ الأصل أيضا عدم استناده إلى نفس اللفظ ولا بدّ للمستدلّ من إثباته. (منه رحمه الله).

شاذّ ضعيف ؛ لا معوّل عليه ، والعبارة المنقولة عنه غير صريحة في ذلك ، فحملها على ما يوافق المشهور غير بعيد ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وقد يقرّر الإيراد المذكور بنحو آخر وهو أنّ المشترك موضوع بإزاء كلّ من معانيه مع أنّه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقّف السامع عند سماعه مجرداً عن القرائن ، فلو كان التبادر أماره على الحقيقة لزم أن لا يكون حقيقه في شيء منها.

وأنت خبير بوهن الإيراد المذكور وضعفه جدّاً ؛ لوضوح أنّه إنّما يصحّ النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلًا من دون أن يكون حقيقه في المعنى المتبادر ، وأمّا كون اللفظ حقيقه من دون حصول التبادر فلا- يقضى بانتقاض العلامة ، إذ قد تكون العلامة أخصّ مورداً من ذبيها.

نعم ، إنّما يرد ذلك على ما قرّرناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازماً مساوياً للحقيقه ، وكذا على جعل عدم التبادر أماره على المجاز ، كما سنقرّره وسيظهر الجواب عنه بما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

وقد غير بعضهم هذه الأماره نظراً إلى تلك الشبهه الواهيه ، فجعل عدم تبادر الغير أماره على الحقيقة وحينئذ فلا انتقاض بالمشترك.

وفيه أولاً : أنّه يتبادر منه أحد المعاني ، وهو غير كلّ واحد منها حسب ما قرّرناه في الإيراد.

وثانياً : أنّه ينتقض بالمعاني المجازيّة الثابته للمشترك ؛ إذ لا- يتبادر من اللفظ غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقه منه حسب ما ذكره.

ثمّ إنّ الجواب عمّا قرّرناه من الإيراد وجهان :

أحدهما : أنّ الذي يتبادر من المشترك عند إطلاقه هو كلّ واحد من معانيه ، غير أنّ المحكوم بإرادته من اللفظ هو واحد منها ، وفرق بين المدلول والمراد ، والدلالة على جميع المعاني وإحضارها ببال السامع حاصله في المشترك مع العلم بالوضع وإن لم يحكم بإرادته الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى

وإحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن ، لا الانتقال إلى كونه مرادا من اللفظ والأمر الأوّل حاصل في المشترك دون الثاني.

وقد يورد عليه : أنّ مجرد إحضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم أن يكون اللفظ حقيقه في جزئه ، ولازمه الذي لا ينفكّ تصوّره عن تصوّره كما في العمى بالنسبه إلى البصر لحصول الفهم المذكور ، بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقّف تصوّر الملزوم على تصوّره كما في المثال المفروض.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسّيط الكلّ والملزوم وإن فرض تأخر تصوّرهما عن تصوّرهما في الرتبة ، إذ لا ينافى ذلك توسّطهما في الفهم كما لا يخفى ، وقد مرّ أنّ المقصود من التبادر في المقام ما كان الانتقال إليه من اللفظ من دون واسطه.

نعم ، يرد عليه أنّه يلزم أن يكون دلالة اللفظ على لافظه حقيقيا ؛ لحصول الانتقال إليه من سماع اللفظ ، وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل إليه الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير مدخله للوضع فيه.

ويمكن دفعه بأنّ المقصود تبادر المعاني المبتنيه على الوضع في الجملة المستفاده من اللفظ بتوسّطه دون الحاصله من جهه العقل ممّا لا مدخل للوضع في فهمها ، بل لا يعدّ ذلك معنى اللفظ.

ثانيهما : أنّه بعد تسليم أنّ مراد تبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحقّقه في المشترك بل الظاهر حصوله ، فإنّ كلّما من المعنيين متبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا إلّا أنّه يراد على سبيل البدليّه دون الجمع ، فيسبق كلّ منهما إلى الذهن بعد سماع اللفظ على أنّه مراد منه على سبيل البدليّه.

وكيف كان ، فقد ظهر بما قرّرناه من الوجهين اندفاع الإيراد المذكور ، إذ ليس المتبادر في المشترك من حيث الدلالة إلّا كلّ من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الإراده إلّا ذلك أيضا لكن على سبيل البدليّه ، وأمّا أحد المعنيين الصادق على كلّ منهما أو بمعناه الإبهامي فليس بمتبادر من اللفظ على النحو المذكور.

نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله فى المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب ، وليس هذا من تبادر ذلك فى شىء ، بل لا دلالة فى اللفظ عليه بشىء من الوجهين المذكورين.

وحيث علمت الوجه فى كون التبادر علامه للحقيقه ظهر لك أنّ عدم التبادر علامه للمجاز.

وبعضهم جعل العلم بالعلامه بالنسبه إليه تبادر الغير حذرا من الانتقاض بالمشترك ، إذ لا يتبادر شىء من معنيه مع الخلو عن القرينه مع كونه حقيقه فيهما ، فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من اللوازم لمطلق الحقيقه وإنما هو من لوازم بعض أنواعه ، فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ، ولذلك غير العلم بالعلامه بالنسبه إلى الحقيقه أيضا فجعل عدم تبادر الغير أماره عليه ، كما مرّت الإشاره إليه.

ويضعفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساويه للحقيقه من حصول التبادر فى المشترك ، فإنّ حصول الوضع عند أهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن ، فإنّ الوضع بعد العلم به علّه للانتقال المذكور فإذا انتفى المعلول دلّ على انتفاء علته.

وأجاب بعضهم (١) عن الإيراد المذكور بأنّ عدم التبادر إنّما يدلّ على المجاز حيث لا يعارضه ما يدلّ على الحقيقه من نصّ الواضع وغيره ، بخلاف ما إذا عارضه ذلك كما هو الحال فى المشترك لقيام الدليل من نصّ الواضع ونحوه على الاشتراك.

وفيه : ما لا يخفى ؛ إذ دلالة عدم التبادر على المجازيه إنّما هى من جهه العقل من قبيل دلالة اللازم المساوى على ملزومه فكيف يتعلّل فيه الانفكاك؟ وليست دلالة ذلك على المجازيه من جهه القاعده الوضعيه ليتمكن تطرّق التخصيص إليه.

هذا وقد اختار بعض أفاضل المحقّقين ما ذكره القائل المذكور بالنسبه إلى علامه المجاز فجعل التبادر أماره على الحقيقه وتبادر الغير أماره على المجاز ،

(١) ذكره فى رساله له فى مبادئ اللغه ، وهو مذكور أيضا فى الفوائد الحائريه فى الفوائد الرابعه والثلاثين. (هامش المخطوط).

لا- من جهة الانتفاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه ، بل من جهة تحقّق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاؤه فيما وضع له ، فإنّه لا يتبادر منه المعنى مع أنّه حقيقه فيه بنصّ الواضع.

وأنت خبير بأنّ المرجع في التبادر وعدمه إلى أهل اللسان العارفين بالأوضاع دون غيرهم كما مرّ فلا انتفاض بما ذكر.

وأیضا لو صحّ ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير أيضا فيما إذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع إلى العلامة المذكوره بعد اشتهاؤه وضعه لأحدهما وقبل اشتهاؤه في الآخر ، فإنّ اللفظ حينئذ حقيقه في كلّ منهما بنصّ الواضع مع حصول تبادر الغير أيضا.

ثمّ إنّّه أورد على ذلك أيضا ما مرّ من الدور الوارد على جعل التبادر أماره على الحقيقه.

ويدفعه ما ذكر هناك في دفعه.

ويمكن الإيراد عليه أيضا بأنّ عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فإنّ الأوضاع المهجوره غير قاضيه بفهم المعنى عرفا عند الإطلاق مع أنّ استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز ، كما مرّ سواء كان الهجر في المنقول بالنظر إلى معناه المنقول منه أو في المشترك بالنسبه إلى بعض معانيه.

والجواب عنه أنّ هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات ، وحينئذ فيكون استعمالهم إيّاه في المعنى المهجور بملاحظه المعنى الآخر واعتبار المناسبه بينه وبينه فيكون مجازا؛ لما تقرّر من ملاحظه الحيثيه في كلّ من حدی الحقيقه والمجاز ، فيكون المستفاد من ملاحظه العلامة المذكوره كون استعماله العرفي مجازيا ، وذلك لا ينافي كونه حقيقه باعتبار آخر.

والحاصل : أنّه لا- يستفاد من الأماره المذكوره إلّا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من إعمال تلك العلامة ، وهو لا ينافي كونه

حقيقه فيه بالنسبه إلى الوضع القديم أو وضع آخر.

نعم ، يمكن دفعه حينئذ مع عدم ثبوته بأصالة العدم ومرجوحته الاشتراك أو النقل ، فعلى هذا قد يجعل تبادل الغير علامه للمجاز ونفى الوضع له بالمره ، بخلاف مجرد عدم التبادر ، وقد يجعل ذلك وجها في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير ، وهو أيضا كما ترى .

حادى عشرها : عدم صحه السلب

والمقصود عدم صحه سلبه عنه حال الاطلاق ، فإنّ عدم صحه سلبه عنه حينئذ يفيد حصول معناه الحقيقى المفهوم منه عند إطلاقه ، إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضروره صحه السلب مع عدم حصول المعنى الذى يراد سلبه ؛ ولذا جعل صحه السلب علامه للمجاز أيضا .

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه :

الأول : أنّ المحكوم بعدم صحه سلبه إنّما هو معنى اللفظ ، ضروره صحه سلب اللفظ عن المعانى بأسرها ، وحينئذ فإن كان الموضوع فى القضيه المفروضه نفس ذلك المعنى لم يتصور هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصور الإيجاب والسلب للزوم اتّحاد الموضوع والمحمول ، وإن كان غيره لم يفد عدم صحه السلب كون ذلك معنى حقيقيا ؛ إذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بإزائه ، ومجرد (١) الاتّحاد فى المصداق لا يقضى بكون اللفظ حقيقه فيه ، ألا ترى أنّ استعمال الكلّى فى خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا- يصحّ سلبه عنه ، وكذا لا- يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر ، كالإنسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع أنّ شيئا من تلك الألفاظ لم يوضع بإزاء المفهوم الذى وضع له الآخر ، ولا حقيقه فيه إذا اريد عند الإطلاق خصوص ذلك منه .

(١) والحاصل : أنّ الحمل يقتضى التغاير فى المفهوم والاتّحاد فى المصداق ، فإن كان المعنى الملحوظ فى الموضوع والمحمول متحدا فى المقام لم يتصور حمل لا إثباتا ولا سلبا ، وإن تغاير المفهوم لم يكن عدم صحه السلب حينئذ دليلا على الحقيقه حسب ما قررنا . (منه رحمه الله).

الثانى : لزوم الدور ، تقريره : أنّ الحكم بعدم صحّته السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له ، إذ الدالّ على الحقيقة والأماره عليها هو خصوص ذلك ؛ ضروره أنّ عدم صحّته سلب المعانى المجازيه لا يفيد كون ما لا يصحّ سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقّف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحّته السلب لجعله أماره عليه ، وهو دور مصرّح .

وبيان أوضح إن اريد بالمعنى الذى لا يصحّ سلبه مطلق المعنى فمن البين حيثئذ عدم كونه أماره على الحقيقة ، وإن اريد به خصوص المعنى الحقيقى فلزوم الدور عليه واضح .

قال بعض الأفاضل : الحقّ أنّ الدور فيه مضمّر ؛ لأنّ معرفه كون الإنسان مثلا حقيقه فى البليد موقوف على عدم صحّته سلب المعانى الحقيقيه للإنسان عنه ، وعدم صحّته سلب المعانى الحقيقيه للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الإنسانيه ، ومعرفه عدم هذا المعنى موقوف على معرفه كون الإنسان حقيقه فى البليد .

أقول : من البين أنّ الحكم بعدم صحّته سلب معانيه الحقيقيه فى معنى الحكم بعدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد ، فإنّ كلّا من معانيه الحقيقيه إذا لم يصحّ سلبه عنه فليس هناك معنى يصحّ سلبه عن ذلك ، ضروره امتناع اجتماع المتنافيين فى المعنى المفروض ، فهذان مفهومان متقاربان متلازمان فى مرتبه واحده من الظهور ، والعلم بكلّ منهما علم بالآخر على سبيل الإجمال وإن لم يكن العالم به متفظنا له بالعنوان الآخر .

فدعوى التوقّف المذكور بين الفساد ، وحيثئذ فادعاء إضمار الدور غير سديد ؛ إذ العلم بعدم صحّته سلب كلّ من المعانى الحقيقيه عن المعنى المفروض متوقّف على العلم بكون اللفظ حقيقه فيه ، والمفروض أنّ العلم به يتوقّف على العلم بعدم صحّته السلب .

وأیضا فالمطلوب فى علامه الحقيقه إثبات الوضع للمعنى المفروض أو

اندراجه فى الموضوع له على ما يأتى تفصيلة وهو حاصل بعدم صحه السلب فى الجملة ، فلا يعتبر فيه عدم صحه سلب كل واحد من المعانى حسب ما ذكره .

ويظهر بذلك أيضا فساد ما ذكره من إضمار الدور من وجه (١) آخر ، وقد أشار الفاضل المذكور إلى ذلك ، إلا أنه طالب بالفرق بين ذلك والمجاز حيث اعتبروا فيه صحه سلب كل من معانيه الحقيقيه ، قال : نعم لو قلنا : إن عدم صحه السلب علامه للحقيقه سالبه جزئيه كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور ، لكنّه لا يثبت به إلا الحقيقه فى الجملة وبالنسبه ، وعلى هذا فلم لم يكتفوا فى حدّ المجاز بالموجبه الجزئيه ويقولوا : إن صحه سلب بعض الحقائق علامه المجاز فى الجملة وبالنسبه؟ قلت : الفرق بين الأمرين بين لا خفاء فيه ؛ إذ من الظاهر أنّ المطلوب فى أماره الحقيقه استكشاف الوضع له أو اندراجه فيما وضع له ، وفى المجاز عدم كونه كذلك ، وظاهر صدق الأوّل مع تحقّق الوضع له أو الاندراج فى الجملة لصدق الموجبه بذلك ، وأمّا الثانى فلا يصدق إلا مع انتفاء الوضع والاندرراج رأسا .

وبتقرير آخر : المأخوذ فى الحقيقه تحقّق الوضع للمعنى والمأخوذ فى المجاز عدم تحقّق الوضع له ، فإطلاق كون اللفظ مجازا فى المعنى إنّما يكون مع تعلّق الوضع به فى الجملة ، لا انحصار الوضع فيه أو اندراجه فى جميع المعانى التى وضع اللفظ بازائها ، إذ ذاك ممّا لم يعهد إعتباره فى ذلك ، ولا يجرى فى معظم الألفاظ المشتركه ؛ لظهور صحه سلب بعض معانيها عن بعض وعدم إندراج مصاديق البعض فى الآخر غالبا ، ولذا يحكمون باندرراج اللفظ فى المشترك مع تعدّد الأوضاع ولا يجعلونه من الحقيقه والمجاز وإن كان اللفظ مجازا فى كلّ منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهه الوضع له بل من جهه مناسبتة للمعنى الآخر .

والحاصل : أنه إذا لوحظ اللفظ والمعنى فإن كان اللفظ موضوعا بإزائه كان

(١) فإنّ الحكم بعدم صحه السلب عنه فى الجملة متوقّف على العلم بالوضع له أو اندراجه فى الموضوع له والعلم بذلك يتوقّف على الحكم بعدم صحه السلب ، كما هو المفروض . (منه رحمه الله).

حقيقه فيه ، وإلما كان مجازا ولا- واسطه بين الوجهين ، والمقصود فى المقام هو بيان الأماره على كلّ من الأمرين ، ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاصّ التابع لملاحظه المتكلم.

نعم يمكن استعمال ذلك بعد بيان العلامتين ، فإنّه إذا لوحظ ذلك بالنسبه إلى المعنى الخاصّ من الجبهه الملحوظه فى نظر المتكلم اتّضح الحال فى ذلك الاستعمال أيضا.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكرناه فإنّما يتمّ ما ذكره بالنسبه إلى ما تعدّر فيه المعنى مع عدم صحّحه سلب شيء من معانيه المتعدده عن المصداق المفروض ، وهو إن ثبت فى الألفاظ فليس إلّا فى نادر منها ، فلا إضمار فى الدور بالنسبه إلى غيره ، فكيف يقرّر ذلك على سبيل الإطلاق.

هذا ، ويمكن تقرير الدور مضمرا فى المقام بوجه آخر ، وذلك بأن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّحه سلب المعنى المراد حال الإطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه حينئذ ، ضروره توقّف الحكم على تصوّر المحمول ، وفهم المعنى منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع ، إذ المفروض انتفاء القرينه والعلم بالوضع أيضا موقوف على الحكم بعدم صحّحه السلب ؛ إذ المفروض استعلامه به وكونه أماره عليه.

وهذا التقرير فى إيراد الدور فى المقام نظير ما مرّ فى إيراده على التبادر ، إلّا أنّ وروده هناك على سبيل التصريح وهنا على نحو الإضمار.

وقد يقرّر هنا أيضا مصرّحا بأن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّحه سلب المعنى المفهوم منه حال الإطلاق متوقّف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقّف تصوّره حينئذ على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحّحه السلب.

لكتّك خبير بأنّ التوقّف الأوّل ليس توقفا أوليا ، بل بواسطه توقّفه على فهم المعنى المراد حال الإطلاق المتوقّف على ذلك ، فيكون الدور مضمرا بحسب

الحقيقه وإن قرّر مصرّحا في الصورة.

الثالث : النقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكليات الذاتيه والعرضيه ، فإنّه لا يصحّ سلب شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الألفاظ موضوعا بإزائه وليس استعمالها فيه حقيقه قطعاً ، بل ربّما يخرج عن دائره المجاز أيضا كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان الناطق ونحوه.

والجواب : أمّا عن الأوّل فبيّنتى على تحقيق الكلام في الأمارتين المذكورتين وما يراد بهما ويستفاد منهما بعد إعمالهما ، فنقول : قد يكون الموضوع في تلك القضيه عين المفهوم الّذى يراد معرفه وضع اللفظ بإزائه وعدمه ، وحينئذ فالمراد باللفظ الّذى يراد استعمال حاله الواقع في المحمول إمّا مفهوم المسمّى بذلك اللفظ وما بمعناه ، أو المعنى الّذى يفهم من إطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الإجمال ، فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا في الأوّل وذاتيا في الثاني ، وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه ، وحينئذ فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الإطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل الإجمال ، وقد يكون خصوص المعنى الّذى وضع اللفظ بإزائه المعلوم على سبيل التفصيل.

فهذه وجوه ثلاثه في العلامه المذكوره ، فعلى الأوّل يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بإزائه ، لوضوح كون عدم صحّه سلب المسمّى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسمّاه ، وكذا عدم صحّه سلب المفهوم من اللفظ حال الإطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم ، ضروره صحّه سلب كلّ مفهوم عن المفهوم المغاير له ، ولما كان المفهوم من اللفظ حال الإطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر ودلّ عدم صحّه السلب على اتّحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له.

والفرق حينئذ بينه وبين التبادر مع ما هو ظاهر من اختلاف الطريق وإن كان المناط فيهما واحدا أنّ المعنى المفهوم حال الإطلاق ملحوظ في التبادر على

سبيل التفصيل وإنما يقصد بملاحظته تبادره معرفه كونه موضوعا له ، بخلاف المقام فإنه ملحوظ عنده على سبيل الإجمال ويستكشف التفصيل بملاحظه عدم صحه سلبه عن ذلك المفهوم الملحوظ فى جانب الموضوع.

وعلى الثانى فالمفهوم الذى وضع اللفظ بإزائه مجهول أيضا ويراد بملاحظه عدم صحه سلب المعنى المفهوم حال الإطلاق استعمال حال المصداق ، وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك ، فيستعلم به أولا حال المصداق من حيث كونه من مصاديقه الحقيقيه ، وحال الموضوع له فى الجملة من جهه شموله لذلك وعدمه ، بل يمكن تعيينه بذلك أيضا إذا دار بين أمرين أو أمور يتميز أحدها بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما فى الصعيد إذا قلنا بعدم صحه سلبه عمّا عدا التراب الخالص من سائر وجه الأرض ، فإنه يكون شاهدا على كونه موضوعا لمطلق وجه الأرض ، وحينئذ فيكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له أيضا.

وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامه المذكوره استعمال الوضع له ، بل المقصود منها استكشاف حال المصداق فى الاندراج تحته فهى إذن علامه لمعرفة المصدايق الحقيقيه ومميزه بينها وبين المصدايق المجازيه ، وذلك قريب فى الثمره من معرفه المعنى الحقيقى ، فيكون إطلاقه على الأول حقيقه فى الغالب وعلى الثانى مجازا ؛ ولذا عدّ العلامه المذكوره من سائر أمارات الحقيقه مطلقا.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه فى اندفاع الإيراد المذكور أمّا بالنسبه إلى الأخيرين فظاهر.

وأما بالنسبه إلى الأول فعلى الوجه الأول المأخوذ فيه فى جانب المحمول مفهوم المسمى به وما فى معناه فلا خفاء أيضا ، وعلى الوجه الثانى فلا حاجه هناك إلى تصحيح الحمل ؛ إذ المأخوذ علامه إنما هو عدم صحه السلب ومن البين حصوله لعدم صحه سلب الشئ عن نفسه ، ولا يستلزم ذلك صحه الحمل ليلزم

حمل الشيء على نفسه ، لإمكان انتفاء الأمرين معا ، على أنه لو اريد الحكم بصحة الحمل أيضا فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتي دون المتعارف كما أشرنا إليه ، إلا أنه غير مأخوذ في العلامة المذكوره ، وأما بالنسبه إلى صحة السلب المأخوذ علامه للمجاز فالأمر أظهر ؛ إذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا إشكال في صحة السلب أصلا.

هذا ، وقد ظهر بما قررنا أن تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في كلام بعضهم (١) في الجواب عن الإيراد الأخير ليس على ما ينبغي ، كيف! ومعظم موارد إعمال العلامتين المذكورتين ما يستعلم به الحال في المصاديق ولا معنى لأخذ الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب نصه قبل ذلك بإعمال العلامة المذكوره في مقام تعرف حال المصدق.

وأما (٢) عن الثاني فبأن ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب هو ملاحظه

(١) ذكره في رساله له في بيان جمله من المبادئ اللغويه. (منه رحمه الله).

(٢) قوله : «وأما عن الثاني ... إلخ» ..

لا يخفى أن إشكال الدور لا يختص بعدم صحة السلب بل يجرى في صحة السلب أيضا ، ولم يتعرض له المصنف قدس سره بل اقتصر عند تقرير الدور على بيان ما يرد منه في عدم صحة السلب. والأجوبه المذكوره في كلامه منطبقه على دفعه بالنسبه إلى عدم صحة السلب ، إلا أنه صرح في ذيل الجواب الثالث بجريانه بالنسبه إلى صحة السلب أيضا فأشار بذلك إلى جريان الدور فيه أيضا ، وسيأتي منه عند الكلام في الأجوبه المذكوره في كلام القوم تقريره في صحة السلب أيضا. لكن لا يخفى أن الذي قرره بالنسبه إلى عدم صحة السلب يغير ما يرد منه في صحة السلب ولا يجرى أيضا في جميع الوجوه المذكوره له بل يختص ببعضها ، وما يرد منه في صحة السلب يجرى في جميع وجوهها وفي عدم صحة السلب بجميع وجوهه. وتوضيح المقام أن إشكال الدور يجرى في عدم صحة السلب من وجهين :

أحدهما : خاص به لا يجرى في التبادر ولا في صحة السلب ، وهو الدور المصرح الذي قرره أولا فإنه إنما يتجه من حيث أن العلامة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي المتوقف معرفته على معرفه المعنى الحقيقي المتوقفه على معرفه عدم صحة السلب المذكوره فمبنى التوقف الأول على أن السلب المأخوذ في العلامة لا بد أن يعتبر مضافا إلى موصوف بكونه معنى حقيقيا ؛ إذ لو لا ذلك لم يدل على الحقيقة ، كما سبق التنبيه عليه في كلامه. وظاهر -

- أنّ معرفه عدم صحّه السلب المعتبر على الوجه المذكور متوقفه على العلم باتصاف ما اضيف إليه بكونه معنى حقيقيًا ، والتوقف الثاني هو مقتضى كونه علامه للحقيقه ، وهو ظاهر .

وبالتأمل فيما ذكرناه يعلم أنّه لا يرد في التبادر إذ العلامه هناك تبادر مطلق المعنى من نفس اللفظ دون المقيّد منه بكونه معنى حقيقيًا وإنّما تعلم الصفه المذكوره بملاحظه تبادره من نفس اللفظ ، وليس الاتصاف المذكور معتبرا في العلامه ليتوهم توقف العلم بالوضع على العلم به ، وكذلك لا يرد في صحّه السلب فإنّه وإن كانت العلامه هناك صحّه سلب المعنى الحقيقى المشاركه لعدم صحّه السلب فى الإضافه إلى المعنى الحقيقى الموجه للتوقف المذكور ، إلّا أنّ المتوقف على ذلك إنّما هو معرفه المعنى المجازى دون المعنى الحقيقى ليتوهم لزوم الدور .

ثمّ الوجه المذكور من الدور لا يجرى فى جميع الوجوه المذكوره ، لعدم صحّه السلب بل يختصّ بالوجه الثانى منها وبالصوره الثانى من الوجه الأوّل ، ولا يجرى فى الصوره الاولى منه ولا فى الوجه الثالث ، أمّا الأوّل فلأنّ العلامه فى الصوره المذكوره إنّما هو عدم صحّه سلب مفهوم المسمّى وما بمعناه ولا- ريب أنّ معرفته من الجبهه المذكوره لا- تتوقف إلّا على تصوّر المفهوم المذكور ، وظاهر أنّه لا محذور فى ذلك أصلا ، وأمّا الثانى فلأنّ العلامه فى الوجه المذكور عدم صحّه سلب الحقيقه الخاصه والطبيعه المعلومه عن الفرد المذكور المبحوث عنه من غير اعتبار كونه معنى حقيقيا للفظ ؛ إذ ليس المقصود بها إلّا العلم باندرج المبحوث عنه فى تلك الطبيعه وكونه من أفرادها ، فليست الإضافه الى المعنى الحقيقى معتبره فى العلامه ليتوهم لزوم الدور من جهته .

فظهر بما قرّناه أنّ الدور بالتقرير المذكور إنّما يتّجه فى موردين قد اعتبر فيهما عدم صحّه السلب مضافا الى مصداق المعنى الحقيقى ، فإنّه الذى يتوهم توقف العلم على العلم بكون المعنى حقيقيا ثانيهما ما هو نظير الدور الوارد على التبادر من توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحه السلب - كما هو مقتضى كونه علامه - وتوقف الحكم بعدم صحّه السلب على العلم بالوضع ؛ لوضوح أنّ الجاهل بالوضع مع احتمال له لكون المعنى مجازيًا غير موضوع له اللفظ أو غير مندرج فى المعنى الموضوع له لا يتأتى منه الحكم بعدم صحه سلب المعنى الحقيقى بوجه من الوجوه المذكوره .

وهذا الدور يجرى فى صحه السلب فى جميع الوجوه المذكوره ؛ لعدم صحه السلب حقّ فيما يرد عليه الدور السابق من الموردين المذكورين فيتّجه فيهما إشكال الدور من جهتين ، وهذا الدور كالدور السابق إنّما يرد على وجه التصريح دون الإضمار ، كما أنّ وروده فى -

- التبادر أيضا كذلك حسبما مرّ بيانه هناك في كلامه ولا تعرّض في كلامه هنا لهذا القسم عند تقرير إشكال الدور لكنّه سيّبه عليه عند نقل الأجوبه المذكوره في كلام القوم وردّها.

ويندفع هذا الدور في جميع موارد بالوجهين المذكورين في التبادر ، إلّا في الصورة الاولى من الوجه الأول فيتعيّن فيها الجواب بالرجوع الى العالم ، ولا- يجرى فيها الوجه الآخر من الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به كما أشار إليه رفع مقامه ، والوجه فيه : أنّ كون المعنى موضوعا له وعدم صحه سلب مفهوم الموضوع له عنه مفهومان متلازمان في مرتبه واحده ، ففرض عدم العلم بالعلم بالأوّل يوجب عدم العلم بالعلم بالثاني أيضا ، فلا يعقل الاستدلال بأحد العلمين على الآخر ، وهذا بخلاف عدم صحه السلب في سائر الوجوه ضروره حصول الاختلاف فيها بينه وبين الوضع بحسب المرتبه بالعلم والمعلوليه ، بل نقول : مرجع هذه العلامه على الوجه المذكور عند التحقيق الى التنصيص بالوضع ، ولا يعقل أن يكون التنصيص بالوضع علامه له بالنسبه الى من يصدر عنه ذلك التنصيص . وأمّا في غير الصورة المذكوره فالجواب عنه ما ذكر من الوجهين .

وينبغي أن يعلم أنّ الوجهين المذكورين إنّما يجديان في رفع الدور على الوجه الثاني خاصّه ولا جدوى لها في رفع الدور على الوجه الأول ، لبقائه مع البناء على كل من الوجهين .

أمّا بقاؤه على الوجه الأول من رجوع الجاهل بالوضع الى حكم العالم به بعدم صحه السلب فلأنّ العلامه حينئذ وإن كان حكم العالم بعدم صحه سلب المعنى الحقيقي المتوقف على علمه بالمعنى الحقيقي لا- على علم الجاهل المستدل لكن لا ريب أنّ المستدلّ بعلامه لا- يتأتّى له الاستدلال بها والتوصل بها الى ذبها إلّا مع علمه بتحققها ، فإذا كانت العلامه حكم العالم بالوضع بعدم صحه السلب المخصوص أى المضاف إلى ما يكون معنى حقيقيا للفظ والمفروض أنّ الجاهل المستدلّ يجب أن يعلم بثبوتها وتحققها فلا جرم يتوقف علمه بالوضع على علمه بكون المعنى الذى يحكم العالم بعدم صحه سلبه معنى حقيقيا تحقّقا لما هو العلامه للوضع وهو الدور المذكور .

وبالجملة : فالتوقف الموجب للدور المذكور إنّما ينشأ من إضافه السلب المعبر في العلامه إلى ما يكون معنى حقيقيا موجب لتوقف العلم بالعلامه على العلم به ، ولا ريب في لزوم العلم بالعلامه للمستدلّ فيتوقف علمه بالوضع على علمه بالعلامه المتوقف على علمه بكون المعنى حقيقيا وإن كانت العلامه المعلومه حكم العالم بالوضع بعدم صحه السلب لا حكم المستدلّ نفسه فظهر أنّ كون الحاكم بعدم صحه السلب غير المستدلّ بالعلامه وهو الوجه الأول من الوجهين ممّا لا أثر له في دفع الدور المذكور . -

- وأما بقاؤه على الوجه الثانى - وهو الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به وإنّ الأوّل قد يفارق الثانى والعلم بالعلمه إنّما يتوقف على الأوّل المتوقف على العلم بها إنّما هو الثانى فيختلف الطرفان - فلجريانه حينئذ بالنسبة الى العلم بالعلم ؛ وذلك لأنّ العلم بالوضع إذا كان علّه للعلم بعدم صحّح السلب فالاستدلال بثبوت الثانى على ثبوت الأوّل استنادا فى إثبات العلّه إلى ثبوت المعلول يوجب توقّف العلم بالعلم بالوضع على العلم بالعلم بعدم صحّح السلب ، ضروره أنّ مفاد الاستدلال ومحضه له تحصيل العلم بالمدلول بالعلم بالدليل الموصل إليه، ولا ريب أنّ العلم بالعلم بعدم صحّح سلب المعنى الحقيقى يتوقف على العلم بالعلم بكونه معنى حقيقيا لعين ما ذكر من توقّف العلم بالأوّل على العلم بالثانى وهو دور ظاهر ، غايه الأمر جريانه حينئذ بالنسبة إلى العلم بالعلم دون العلم نفسه.

فقد اتّضح مما قرّناه أنّ الجوابين المذكورين لا يجديان فى دفع الدور على الوجه الأوّل وإنّما يندفع بها الدور على الوجه الثانى ، والوجه فيه اختلاف جهه التوقف فى المقامين فيختلف وجه التفصّى عنهما لا محاله.

وأما الجواب عن الدور الأوّل فقد ذكر المصنف - طاب مرقدّه - فيه وجهين والصحيح منهما الثانى ، وتوضيحه : أنّ العلم بعدم صحّح سلب المعنى الحقيقى إنّما يتوقف على العلم باتصاف المسلوب بكونه معنى حقيقيا وإن كان ذلك المسلوب متصوّرا له على وجه الإجمال ، ويكفى فيه تصوّره بعنوان أنّه معنى حقيقى فيعلم من عدم صحّح سلب ذلك المعنى الملحوظ فى المجهول على وجه الإجمال عن المعنى التفصيلى الملحوظ فى الموضوع كونه عين ذلك المجمل على أحد الوجهين ومندرجا فيه على الوجه الآخر ، فيكون الحاصل من العلم بالعلم بالموضوع له على سبيل التفصيل على أحد الوجهين مع حصول العلم به على وجه الإجمال ، بمعنى أنّ له معنى حقيقيا قبل ملاحظه العلم وإعمالها ، وعلى الوجه الآخر العلم بالاندراج فى الموضوع له المعلوم على سبيل الإجمال قبل ملاحظه العلم به وبعدها أيضا.

وأما الوجه الأوّل فى الجواب فليس بشىء لأنّه إن اعتبر فى العلم علم المستدلّ بالملازمه بين المعنى الملحوظ ، أعنى المفهوم من اللفظ حال الإطلاق وبين المعنى الحقيقى عاد الإشكال لتوقّف الحكم بعدم صحّح سلب المعنى المذكور على العلم بالمعنى الحقيقى ، وإن لم يعتبر فيها ذلك لم يدلّ الحكم بعدم صحّح السلب على الوجه المذكور على الحقيقه وإنّما مقتضاه كون المبحوث عنه مفهوما من اللفظ حال الإطلاق أو مندرجا فى المفهوم منه كذلك ، فيكون العلم المذكوره حينئذ طريقا لإثبات التبادر ولا يكون علامه اخرى مستقلّه ، كما هو المفروض . -

- وأما الجواب الثالث المذكور أخيرا فجواب عن الدور الثاني ؛ لأنّ جهه التوقف المدّعى فيه أنّ عدم صحّ السلب معلول للوضع فيتوقف العلم به على العلم بالوضع توقف العلم بالمعلول على العلم بعلمه فيجاب بالمنع من ذلك ، وأنّه قد تحقّق العلم بالمعلول ولا يتحقّق العلم بعلمه ؛ إذا لاحظ العقل ابتداء وإن تحقّق العلم بها بعد ملاحظه العلم بالمعلول ؛ فإنّ ذلك قضيه كونه أماره عليه الى آخر ما ذكره رفع مقامه ، ومن هنا صحّ اجرائه الجواب المذكور فى صحّ السلب أيضا إذ قد عرفت جريان الدور المذكور فيه أيضا ، وحيث كان هذا جوابا ثالثا مغايرا للجوابين المذكورين فى التبادر صحّ جوابا عن الدور واقعا له من غير التزام شىء من الوجهين المذكورين ، فيجاب به مع التزام توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّ السلب دون العلم بالعلم خاصه والتزام رجوع المستدلّ إلى وجدان نفسه فى الحكم المذكور دون غيره من العالمين بالوضع.

بقى الكلام فى الدور الذى يمكن إيراده فى المقام على وجه الإضمار ، والحقّ أنّه ملقّ من القسمين ومركب من الجهتين ، ولذا يختصّ مورده بالموردين المتقدمين للدور الأوّل ، أعنى ما اعتبر فيهما عدم صحّ السلب ، مضافا إلى مصداق يساوق المعنى الحقيقى ويلزمه كالمعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق أو المفهوم منه عند الإطلاق ونحو ذلك ، والصحيح فى تقريره : أن يقال : إنّ الحكم بعدم صحّ السلب المعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق موقوف على العلم بكونه مرادا منه حال الإطلاق لعين ما ذكر فى وجه التوقف فى الدور الأوّل ، والعلم بكونه مرادا منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع لنحو ما ذكر فى الدور الثانى فإذا توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّ السلب المذكور - كما هو قضيه جعله أماره عليه - لزم الدور ، وحيث كان التوقف المدّعى فيه أولا- هو التوقف المدّعى فى الدور الأوّل وثانيا هو المدّعى فى الثانى اتّجه اندفاع كلّ منهما بجوابه المختصّ به وإن اندفع بدفع أحدهما.

وأما تقرير الدور على الوجه الذى ذكره المصنف رحمه الله فليس على ما ينبغى لأنّه أشبه شىء بالمغالطات ، فإنّ الحكم بعدم صحّ سلب المعنى المراد حال الإطلاق إنّما يتوقف على فهم المعنى المراد منه حال الإطلاق بمعنى تصوّره كما يقتضيه التعليل على أن يكون الظرف متعلّقا بالمراد دون الفهم ولا توقف له على فهم المعنى المذكور من اللفظ ، والمتوقف على العلم بالوضع إنّما هو فهم المعنى من اللفظ على أن يكون الظرف متعلّقا بالفهم ، والحاصل أنّ الفهم الموقوف عليه فى المقدمه الاولى هو مطلق الفهم والتصوّر لا خصوص الحاصل من اللفظ دون مطلق الفهم. -

المعنى الحقيقي بنفسه لا- ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقياً ، والمعلوم بالعلامة المفروضه هو الصفه المذكوره ، غايه الأمر أن يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقياً فى الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع أن يكون المحكوم بعدم صحه سلبه غير ذلك ، وذلك كان يعتبر فيما يحكم بعدم صحه سلبه أن يكون هو المعنى المفهوم منه حال الإطلاق حسب ما أشرنا إليه ؛ إذ ليس ذلك إلّا معناه الموضوع له بحسب الواقع وإن لم يلاحظ بعنوان أنه الموضوع له ، فلا- دور بالتقرير المذكور. وأيضا المعنى الحقيقي الملحوظ فى جانب المحمول إنّما هو الأمر الإجمالى فيعلم من عدم صحه سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك ، فتعين ذلك الحمل حاصل بإعمال العلامة المذكوره وأما العلم بالموضوع له على جهه الإجمال حسب ما اعتبر فى المحمول فهو حاصل قبل إعمال العلامة المذكوره فيكون اللازم توقّف معرفته التفصيلى على المعرفة به على نحو الإجمال ولا ضير فيه. هذا كلّه بالنسبه إلى الوجهين الأولين من الوجوه الثلاثه المذكوره عدا الصوره الاولى من الاحتمالين المذكورين فى الوجه الأول ، فيتعين فيه الجواب بالرجوع إلى العالم.

وأما بالنسبه إلى الوجه الثالث فيندفع بما تقدّم من الوجهين فى جواب الدور الوارد على التبادر ؛ لاتحاد منشأ الإيراد فى المقامين ، وكذا الحال فيما قرّناه أخيرا فى بيان الدور ، ويجرى فيه أيضا ما حكيناه هناك عن بعض الأفاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرّعا على العلم بالوضع مع ما يرد عليه ممّا مرّ

- ومما قرّنا يظهر ما فى كلامه قدس سره من أنّ هذا التقرير فى إيراد الدور فى المقام نظير ما مرّ فى إيراده على التبادر مشيرا به إلى أنّ الجواب عنه أيضا نظير الجواب عنه ، كيف! ولزوم تحقق العلامة عند المستدل بها كما أشرنا إليه سابقا قاض بلزوم تصوّر المستدل لمعنى المراد المعتبر فى المحمول سواء أراد الاستدلال بها على الوضع وعلى العلم به سواء كان الحاكم بعدم صحه السلب المذكور هو المستدل أو غيره من العالمين بالوضع ، فلا الدور المذكور نظير الدور الوارد على التبادر ولا الجواب عنه بالوجهين المذكورين بمجد هنا كما اتضح الوجه فى ذلك كلّه مما قرّنا. للشيخ محمد.

أثبتناه من هامش المطبوع - ١.

الكلام فيه ، وهذا كله ظاهر بعد التأمل.

ويمكن الجواب هنا أيضا بوجه ثالث وهو أنه قد يتحقق العلم بالشيء على تقدير تصوّره بعنوان خاصّ مع عدم العلم به إذا تصوّر بعنوان آخر وإن كانا متلازمين بحسب الواقع، فحينئذ نقول : إنّه قد يحصل العلم بكون المعنى ممّا لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه ولا- يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا أو مندرجا فيه من دون ملاحظه عدم صحّحه السلب المفروض وإن كان الأوّل متفرّعا على الثانى تابعا له ، لإمكان العلم بالفرع مع الجهل بأصله المبتنى عليه بحسب الواقع ، وحينئذ فالقول بكون الحكم بعدم صحّحه السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقه فيه ممنوع ؛ لا- مكان فرض الجهل به إذا لا حظه ابتداء مع العلم بالآخر وإن تحقق العلم به بعد ملاحظه علمه بالآخر ، فإنّ ذلك هو قضيه كونه أماره عليه ، وحينئذ فينتظم قياس بهذه الصورة : هذا مما لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه على أحد الوجهين المذكورين وكلمة لا- يصحّ سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقى له على أحدهما ومن مصاديق معناه الحقيقى على الآخر ، فينتج ما هو المدعى ، وبمثله نقول بالنسبه إلى صحّحه السلب أيضا.

والقول بأنّ الحكم بعدم صحّحه سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه إنّما يتمّ لو قلنا بتوقف ذلك على تصوّره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالإجمال.

هذا إذا اريد من ملاحظه العلامه المذكوره معرفه نفس الموضوع له فى الجملة ، وأما إذا اريد معرفه المصداق فالكلام المذكور ساقط من أصله.

وممّا ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب فى التبادر حيث إنّ الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسباقه إلى الذهن كذلك المتفرّع على العلم بوضعه له ، بخلاف المفروض فى المقام.

هذا ، وقد اجيب أيضا عن الدور المذكور بوجه :

منها : أنّ المراد بصحّحه السلب هو صحّحه سلب المعنى الملحوظ فى الإثبات فى

نفس الأمر ، لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحة السلب في بعض صورته وعدم دلالته على المجاز في بعض آخر ، ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلا أنا نعلم أن في إطلاق «الحمار» على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق ، إذ إطلاقه عليه إنما هو بهذا الوجه مع أنه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الأمر ، فيقال : البليد ليس بحمار ، أي ليس بحيوان ناهق في نفس الأمر ، فيكون مجازا ، وإذا تبين المراد في صحة السلب ففسد عليه الحال في عدم صحة السلب .

ويشكل ذلك بأن المراد بالمعنى الملحوظ في الإثبات في نفس الأمر إما الملحوظ في الاستعمال - يعني خصوص ما استعمل اللفظ فيه - فهو مما لا يصح سلبه في المجاز ؛ لوضوح أن الحمار في إطلاقه على البليد مستعمل في الحيوان القليل الإدراك لا الحيوان الناهق ، ولذا كان مجازا لغويا ، ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد ، فلا يتم ما ذكر من أن إطلاقه على البليد ليس إلا من جهه كونه حيوانا ناهقا ، إلا على قول من يجعل الاستعارة مبيّنا على المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من أفرادها على أنه لا- يجرى في غير الاستعارة من سائر أنواع المجاز كإطلاق النهر على الماء وإطلاق القرية على الأهل ونحوهما .

وإما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بارتباطه به وعلاقته له فالتجوز في الاستعمال إذن ظاهر قبل ملاحظه العلامه المذكوره ؛ إذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهه ملاحظه علاقته لغيره لا مجال للشك في كونه مجازا حتى يفتقر إلى العلامه المذكوره ، ضروره أنه لا يكون ذلك في غير المجاز ، ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفاده الحال من ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا تفيده كونه مجازا فيه ، إلا بعد العلم بكونه حقيقه في ذلك المعنى ، فيكون صحة سلبه عنه إذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ، ونحوه الكلام في عدم صحة السلب ، إلا أنه يجرى نحو الكلام الأخير في الشق الأول ولا حاجه فيه إلى الباقي .

ومنها : أنّ المراد بكون صحّ السلب علامه للمجاز أنّ صحّ سلب كل واحد من المعاني الحقيقيه عن المبحوث عنه علامه لمجازيته بالنسبه إلى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الأمر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا ، وإن تعدد كان مجازا بالنسبه إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقا .

ومثله الكلام في عدم صحّ السلب ؛ فإنّ المراد عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي في الجملة ، فيقال : إنّ علامه لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبه إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وإن احتمل أن يكون لذلك اللفظ معنى آخر يصحّ سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبه إليه ، فلا يتوقّف معرفه كون المبحوث عنه حقيقه على العلم بكونه حقيقه حتى يلزم الدور .

والحاصل : أنّ معرفه كونه حقيقه في هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفه حقيقه في الجملة ، وذلك لا يستلزم دورا .

وأنت خير بما فيه ، إذ لا يفيد شيئا في دفع الدور ؛ فإنّه من البيّن أنّ صحّ سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه تتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا إيّاه وهو معنى كونه مجازا بالنسبه إليه ، إذ ليس المجاز إلّا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايره - أعنى كونه مجازا بالنظر إليه - إن كان متوقفا على صحّ السلب - كما هو المدعى - لزم الدور .

وكذا الحال في عدم صحّ السلب ، فإنّه إن كان المقصود من ملاحظه علامه المذكوره معرفه كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فإن كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما - كما هو الظاهر من الكلام المذكور - فكونه حقيقه فيه لا بدّ أن يكون معلوما قبل إعمال علامه المذكوره كما هو المفروض ، فلو توقّف عليه كان دورا ، وإن اخذ معناه الحقيقي على سبيل الإجمال والإبهام وأريد بالعلامه المذكوره تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم أيضا ، أنّ معرفه كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحّ السلب والحكم به موقوف على العلم باتّحادهما وهو دور .

وإن اريد بها العلم بكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعناه الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع إلى جوابه الآتى ولا يكون جوابا آخر وهو أيضا لا يدفع الدور ، كما سيجىء الإشارة إليه إن شاء الله.

ومنها : أنّ المراد بصحّ سلب المعنى وعدمها هو صحّ سلب المعنى الحقيقي وعدمها عمّا احتمال فرديته له بأن يعلم للفظ معنى حقيقى ذو أفراد ويشكّ فى دخول المبحوث عنه فيها وعدمه ، فيكون الشكّ فى كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له ، لا فى كونه موضوعا له بخصوصه ، فيختبر ذلك بصحّ السلب وعدمها ، وهذا أيضا لا يستلزم دورا ؛ لإختلاف الطرفين.

وأنت خبير بأنّ ذلك أيضا لا يفيد فى دفع الدور شيئا ؛ إذ نقول حينئذ : إنّ معرفه كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقّف على عدم صحّ سلبه عنه ، وعدم صحّ سلبه عنه يتوقّف على العلم بكونه مصداقا له ، وكذا الحال فى صحّ السلب فيجىء هناك إختلاف فى تقرير الدور ؛ نظرا الى تغيير ظاهر المدعى حيث إنّ ظاهر جعلهما علامه للحقيقه والمجاز كونهما علامتين لمعرفه نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك فى الجواب المذكور الى معرفه مصداق كلّ منهما ، والدور بحاله غير مندفع أصلا.

ومنها : أنّ صحّ سلب بعض المعانى الحقيقيه ، كافيه فى الدلاله على المجاز ، إذ لو كان حقيقه لزم الاشتراك المرجوح بالنسبه إلى المجاز ، وكأنّ الوجه فى اندفاع الدور حينئذ : أنّ معرفه كونه مجازا مطلقا متوقّفه على صحّ سلب بعض المعانى الحقيقيه ، وصحّ سلب بعض المعانى الحقيقيه متوقّفه على كونه مجازا بالنسبه إلى ذلك المعنى الحقيقى فاختلف طرفا الدور. ولا يخفى وهنه.

أمّا أولا فلاّنّ العلم بكونه مجازا مطلقا يندرج فيه العلم بالمجازيه بالنسبه إلى المعنى المفروض ، فالدور بالنظر إليه على حاله. وأمّا ثانيا فلاّنّ معرفه كونه مجازا مطلقا لا يتوقّف على العلامه المذكوره ، بل عليها وعلى الأصل المذكور ، وإنّما يعرف من العلامه المفروضه كونه مجازا فيه

بملاحظه المعنى المفروض ، ومن الأصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه أو لمعنى آخر لا يصح سلبه عنه فالدور أيضا بحاله.

وأما ثالثا فبعدم جريانه فى عدم صحّ السلب ؛ إذ عدم صحّ سلب بعض المعانى الحقيقيه عنه موقوف على العلم بكونه حقيقه فى والمفروض توقف العلم بكونه حقيقه فى على ذلك فالدور فى على حاله.

وأما رابعا فلأنّ المفروض فى الجواب المذكور إثبات كونه مجازا فى بذلك وبالأصل فلا تكون العلامه المفروضه بنفسها أماره للمجاز ، وهو خلاف المدعى.

ومنها : أنّ المراد إنّنا إذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما أراد القائل منه فإنّنا نعلم بصحّ سلب المعنى الحقيقى عن المورد ، أنّ المراد هو المعنى المجازى ، وقد نصّ المجيب المذكور بعدم جريان الجواب فى عدم صحّ السلب ؛ إذ لا يعرف من عدم صحّ سلب المعنى الحقيقى عن المورد كونه حقيقه فى ، ضروره عدم صحّ سلب الكلّى عن فرده ، مع أنّ استعماله فى مجاز. واورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ العلامه المذكوره إنّما تلحظ فى مقام الشكّ فى الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقه فى المعنى المستعمل فى أو مجازا وأمّا مع العلم بكون اللفظ حقيقه فى معنى مجازا فى آخر فلا- حاجه إلى العلامه ؛ إذ مع إمكان حمله على الحقيقه يتعيّن الحمل عليها نظرا إلى أصاله الحمل على الحقيقه ، وبدونه يتعيّن الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقه قرينه على ذلك وليس ذلك من العلامه فى شىء.

ثانيها : أنّه لو صحّ ذلك لاقتضى أن يكون كلّ من صحّ السلب وعدمها علامه لكلّ من الحقيقه والمجاز فإنّ صحّ سلب المعنى الحقيقى علامه للمجاز وصحّ سلب المعنى المجازى علامه للحقيقه ، وعدم صحّ السلب بالعكس ، وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحّ السلب أماره للحقيقه وصحّ السلب أماره للمجاز.

ثالثها : أنّ استعمال الكلّى فى الفرد ليس مجازا مطلقا وإنّما يكون مجازا إذا

استعمل فيه بخصوصه ، ومع إرادته الخصوصيّة من اللفظ ، فلا ريب في صحّحه سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وإن لم يصحّ سلبه عنه بالاعتبار الأوّل ، فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحّحه السلب ليس بمتّجه.

قلت : يظهر ممّا ذكر في الإيراد حمل كلام المجيب على أنّه إذا لم يعلم المستعمل فيه أصلا واريده المعرفة به فبصحّحه سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهه القرينه الدالّة على إرادته غيره يعلم إرادته المجازى ، ولذا ذكر في الإيراد عليه : أنّ ذلك ليس من العلامه في شيء ، والذي يظهر بالتأمّل في كلامه أنّ ذلك ليس من مقصود المجيب في شيء كيف! وفساد الكلام المذكور يشبه أن يكون ضروريا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه ، بل الظاهر أنّ مراد المجيب أنّه إذا اطلق اللفظ على مصداق - كما إذا استعمل الحمار في البليد - وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي أو المجازى مع العلم بكلّ منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهه الشكّ المذكور فإنّه إن كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي إن اطلق على فرد منه لا - من حيث الخصوصيه ، وإن لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازى ، أعنى الحيوان القليل الإدراك ويكون اللفظ إذن مستعملا فيه فيتعرّف إذن بصحّحه سلب معناه الحقيقي عنه أنّه من أفراد المعنى المجازى وأنّ اللفظ مستعمل في معناه المجازى.

وقوله : «فإنّا نعلم بصحّحه سلب المعنى الحقيقي عن المورد ... إلخ» كالصريح فيه ، فإنّه إذا لم يطلق اللفظ على مصداق معيّن فمن أين يتحقّق هناك مورد معلوم للاستعمال.

ثمّ إنّ مع الجهل بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق؟ ويتعرّف بذلك كون المستعمل فيه مجازا. والحاصل : أنّ ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور.

ثمّ ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحّحه السلب معلّلا بما ذكره في غايه الظهور أيضا فيما قلناه.

فظهر بما ذكرنا اندفاع الإيرادات المذكوره عنه ، أمّا الأول فظاهر.

وأما الثاني فبأنهم إنمّا اعتبروا صحّح السلب وعدمها بالنسبه إلى المعنى الحقيقي لتعيّنه وتميّزه وأمّا المعنى المجازى فلمّا لم يكن متعيّنا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلامه لم تفد صحّح سلب ما نعرفه من المعانى المجازيه كونه مصداقا لمعناه الحقيقي ؛ لاحتمال كونه مندرجا فى مجازى آخر غيرها ، ولا عدم صحّح سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازى ؛ لإمكان أن يكون معناه المجازى أعمّ من الحقيقي فلا يصحّح سلب شىء منهما عنه.

وأما الثالث فلأدّن الوجه المذكور إنمّا يفيد تميّز مصداق معناه المجازى عن الحقيقي من دون إفاده لمعرفه نفس الموضوع له وغيره ، فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازا إذا علم اندراج ذلك المصداق فى معناه المجازى ويتعرّف به كون اللفظ مجازا فى الاستعمال المفروض ، وأمّا إذا علم بعدم صحّح سلبه عنه اندراجه فى معناه الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقه أو مجازا ؛ لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه ، فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحّح سلبه عنه ، فما ذكر فى الإيراد عليه من أنّه مع استعماله فى الفرد بخصوصه يصحّح سلب ذلك المعنى عنه غير متّجه ؛ لوضوح عدم صحّح سلب الكلّى عن الفرد بالحمل الشائع وإن لوحظ الفرد بخصوصه.

فمرجع هذا الجواب إلى الجواب الثانى الذى حكيناه عن بعض الأفاضل ، إلّا أنّه جعل صحّح السلب أماره لكون اللفظ مجازا فى استعماله المفروض فلم يصحّح له جعل عدم صحّح السلب أماره لكونه حقيقه كذلك ، وحينئذ فيرد عليه ما أوردناه عليه وأنّه لا حاجه إذن إلى جعله علامه لحال اللفظ بالنسبه إلى ما استعمل فيه حتّى لا يجرى فى عدم صحّح السلب ، بل ينبغي جعله أماره لتميّز المصداق الحقيقي عن المجازى ليجرى فى المقامين حسب ما مرّ ، على أنّه قد يجعل أماره بالنسبه إلى الأول أيضا بعد ملاحظه ما هو الغالب من عدم ملاحظه الخصوصيه فى إطلاق الكلّيات على أفرادها. فتأمل.

ومنها : أنّ المراد صحّحه سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينه في العرف فإنّه يصحّ عرفاً أن يقال للبليد : إنّه ليس بحمار ، ولا يصحّ أن يقال : إنّه ليس بإنسان ، فعلم بالأوّل كون الحمار مجازاً فيه ، وبالثاني صدق الإنسان عليه على سبيل الحقيقه .

وهذا الجواب يرجع إلى أحد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر، إذ قد عرفت ممّا مرّ جريان ذلك بالنسبه إلى ملاحظه صحّحه السلب وعدمها مع الإطلاق في كلام العارفين باللسان غير المتكلم ، وكذا بالنسبه إلى نفسه لو كان من أهل اللسان كما هو الغالب ؛ نظراً إلى الفرق بين العلم بالشىء والعلم بالعلم به ، وحينئذ فالتوقّف على إعمال العلامه هو الثاني والمتوقّف عليه هو الأوّل حسب ما عرفت .

هذا وقد أورد عليه بعض الأفاضل رحمهم الله بأنّ ذلك مجرّد تغيير عباره لا يدفع السؤال ؛ فإنّ معرفه ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرّداً عن القرائن هو بعينه معرفه الحقائق سواء اتّحد المفهوم العرفى ففهم معيّناً أو تعدّد من جهه الاشتراك ففهم الكلّ إجمالاً وبدون التعيين ، وذلك يتوقّف على معرفه كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين أو من جمله ما يفهم عرفاً على الإجمال فيبقى الدور بحاله .

وأنت بعد ملاحظه ما قرّرناه تعرف ما فيه كيف! والحاكم بصحّحه السلب وعدمها بناء على الأوّل هو العرف ، وإنّما يتوقّف حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا- علم الملاحظ للأماره المذكوره ، والحاصل بملاحظه العلامه المذكوره علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع إليهم ، فمن أين يتوهم لزوم الدور؟ وأمّا على الثاني فلا اتّحاد أيضاً في طرفى الدور كما عرفت .

وأما الجواب عن الثالث فيما عرفت من اختلاف الحال في العلامه المذكوره ، فإن كان المراد معرفه حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحّحه السلب في المقامات المفروضه ، ضروره أنّ مفهوم الكلّ غير مفهوم الجزء

واللازم ، وإن اريد به معرفه حال المصداق من حيث اندراجه حقيقه فى المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب إذن فى إفاده عدم صحّه السلب الحاصل فى المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقه وكونه من أفراد الحقيقه ، فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهه اعتبار الخصوصيه كان الاستعمال حقيقه وهو كذلك فى الواقع ، فلا نقض من الجهه المذكوره أصلا.

وقد يجاب عنه بأنّ المعبر من الحمل فى صحّه السلب وعدمها هو الحمل الذاتى والحمل الصادق فى الموارد المذكوره إنّما هو الحمل الشائع خاصّه. وفيه ما عرفت ممّا قرّنا.

ثانى عشرها : الإطراد و عدمه

فالأوّل علامه الحقيقه ، والثانى أماره المجاز ، والمراد به اطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختصّ جوازه بمقام دون آخر أو مع خصوصيه دون اخرى ويصحّ اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها.

واختلفوا فى كون الإطراد على الوجه المفروض دليلاً على كون اللفظ حقيقه فى ذلك المعنى وعدمه على قولين :

أحدهما : دلالاته على ذلك ، وحكى القول به عن جماعه منهم الغزالي والسيد العميدى والعلامة فى ظاهر التهذيب.

وثانيهما : عدمها ، ذهب إليه جماعه من العامه والخاصه منهم الأمدى فى الإحكام والحاجبى والعضدى ، وشيخنا البهائى رحمه الله وهو ظاهر العلامة رحمه الله فى النهايه حيث ذكر الإيراد على دلالاته على الحقيقه مقتصرًا عليه ، واختاره الشريف الاستاذ قدس سرّه.

حجّه الأوّل أنّه مع تحقّق الوضع للمعنى لا- ريب فى جواز إطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كلّ من مصاديقه ، نظراً إلى تحقّق طبيعه فيه وحصولها فى ضمنه ، وأمّا مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقه المصحّحه ، وقد تقرّر أنّه يعتبر فى وجود العلاقه المجوّزه للتجوّز عدم إباء

العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانته في المخاطبات ، وذلك أمر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعده مطّرده في الاستعمالات ، ولذا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها في قولك : «سأل القرية» ولا يصحّ في قولك : «جلست القرية أو باعت القرية أو آجرت القرية» ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها ، وكذلك يقال : «أعتق رقبه» ولا يقال : «مات رقبه أو نام رقبه» ويطلق اليد على الإنسان في نحو قوله : «على اليد ما أخذت» ولا- يقال في سائر المقامات إلى غير ذلك مما يظهر بملاحظته موارد استعمال المجازات ، فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظته الخصوصيّات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالأطراد من اللوازم المساويه للحقيقه وعدمه من اللوازم المساويه للمجاز ، فالأوّل يدلّ على الحقيقه والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه .

ويرد عليه : أنّ المجاز وإن لم يستلزم الإطراد في الاستعمالات إلّا أنّه قد يطرد سيّما إذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غايه الكمال كما في استعمال «الأسد» في الشجاع ، فإنّه يصحّ استعماله فيه مطّردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينه المعتره في المجاز ، وحينئذ فيكون الإطراد لازما أعمّ بالنسبه إلى الحقيقه فلا يدلّ عليها ؛ لوضوح عدم دلالة اللازم الأعمّ على خصوص ملزومه ، وهذا هو حجّج القول الآخر المانع من دلالته على الحقيقه ، فيقال : إنّ الأَطْراد كما يوجد في الحقيقه يوجد في المجاز فلا يصحّ جعله علامه للحقيقه ، لما تقرّر من اعتبار الأَطْراد في العلامه .

وقد يجاب عنه بأنّ الأَطْراد في المجازات إنّما يكون في آحاد منها على سبيل الندره فلا ينافي حصول الظنّ المطلوب في باب الأوضاع ، والأَطْراد المعتره في العلامه إنّما يعتبر في أمثال المقام بالنظر إلى الغالب ، نظرا إلى إفادته الظنّ المكتفى به في مباحث الألفاظ .

وقد يمنع الغلبه المدّعا ، فإنّ معظم المجازات المشتمله على المشابهه

الظاهره يطرّد استعمالها فى المحاورات وإنّما ينتفى الأطراد غالبا فى سائر أنواع المجاز ممّا تكون العلاقة فيها غير المشابهه ،
وحيئنذ فلا يبقى ظنّ بكون المعنى الذى فرض أطراده فى الاستعمال من المعانى الحقيقه.

نعم ، لو علمنا انتفاء المشابهه فى المقام - كما إذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله فى غيره مطردا مع انتفاء المشابهه
بينه وبين معناه الحقيقى وأمكن ملاحظه غيرها من العلائق بينهما - فإنّه حينئذ قد يصحّ الرجوع إلى الإطراد فى إثبات وضعه له ؛
نظرا إلى ما قلناه.

وبالجملة : إذا دار الأمر بين أن يكون حقيقه فى ذلك المعنى أو مجازا مرسلا أمكن إثبات الوضع بالأطراد ، نظرا إلى أنّ الغالب
فى المجاز المرسل عدمه ، وأمّا إذا دار [الأمر] (١) بينهما وبين الاستعاره أو بين الثلاثه لم يصحّ ذلك حسب ما عرفت.

واعلم أنّه يمكن أن يؤخذ الإطراد على وجه آخر فيراد به أطراد استعمال اللفظ فيه فى جميع المقامات وسائر الأحوال مع انضمام
القرينه وبدونه ودورانه بينهم كذلك فى الاستعمالات ، من غير فرق فى استعماله فيه بحسب تلك المقامات ، وحيئنذ يتمّ دلالتة
على الحقيقه ، ويندفع عنه الإيراد المذكور ؛ إذ لا أطراد فى شىء من المجازات على الوجه المفروض ، إذ مجرد وجود العلاقة
غير كاف فى التجوّز ما لم يوجد هناك قرينه صارفه.

فإن قلت : إنّه لا شكّ فى جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن فى حال الاستعمال ، بناء على جواز تأخير البيان عن وقت
الخطاب - كما هو المعروف - والمفروض فى المقام وجود القرينه فى الجملة وإلّا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له ،
غايه الأمر أن تكون القرينه منفصله.

قلت : إنّ ذلك ممّا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأقوال ، فقد يكون المقام مقام البيان والإفهام فيكون فى تأخير القرينه
تفويت للمقصود ، وحيئنذ فلا ريب فى المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب. وليس مقصود القائلين

(١) من المطبوع (١).

بجواز تأخيره عن ذلك جوازه كلياً كما نصّوا عليه ويأتي في محلّه الإشاره إليه إن شاء الله.

فإن قلت : إنّ استعماله حينئذ في ذلك من دون اقتران القرينه في المقام المفروض كاف في الدلاله على الحقيقه ، فلا حاجه إلى ملاحظه الأطراد ، وذلك بنفسه أماره على الحقيقه كما مرّت الإشاره إليه.

قلت : قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور ، فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجه إلى ملاحظه غيره إذا كان المستعمل مّمن يعتدّ بشأنه ، وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل فيعرف من أطراد استعماله في المقامات على النحو المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف ، فلا مانع من اعتباره أماره مستقلّه بملاحظه ذلك وإن اتّحد الوجه في استفادته منه في المقامين والظاهر أنّه بهذا المعنى ممّا لا ينبغي الخلاف فيه ؛ لوضوح كونه من خواصّ الحقيقه سواء قلنا بكون القرينه مصحّحاً لاستعمال المجاز ، أو قلنا بأنّ المصحّح له وجود العلاقه ، والمقصود منها مجرّد الإفهام. فتأمل في المقام.

هذا ، وأمّا دلالة عدم الأطراد بالوجه المتقدّم على المجاز فقد أثبتتها كثير من الاصوليين منهم : الأمدى والحاجبي والعضدى وشيخنا البهائي.

ونفاها العلماءه رحمه الله في النهايه ؛ نظرا إلى عدم أطراد بعض الحقائق كما سيجيء الإشاره إليه ، واختاره بعض الأفاضل من المعاصرين ، إلّا أنّه ذهب إلى حصول الأطراد في المجازات على نحو الحقائق ولم يفسّر العلامه المذكوره على وجهها ، وسنورد بعض ما ذكره في بيانها.

وظاهر بعض الأعلام التوقّف فيه.

وذهب بعض آخر إلى كونه دالاً على نفى الوضع النوعي خاصّه ، فلا يفيد نفى الأوضاع الشخصيّة سواء كان الوضع فيها عامّاً أو خاصّاً والموضوع له عامّاً أو خاصّاً.

والأظهر هو الأول ؛ إذ لو ثبت وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى لما صحَّ التخلف ، ضروره قضاء الوضع بصحَّ استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعضها ، كما هو الحال في سائر الألفاظ الدائره في الاستعمال.

وقد يورد عليه : أنّ في الحقائق أيضا ما لا يطرّد استعماله في الموارد ولا يصحّ إطلاقه على كلّ من مصاديقه مع وجود المعنى فيه ، كما في إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وإطلاق «السخّي» عليه وإطلاق «الأبلى» على غير الفرس مع حصول المعنى فيه وإطلاق «القاروره» على غير الزجاج وإطلاق «الدابه» على غير ذات القوائم إلى غير ذلك.

ويدفعه : أنّ المنع من الإطلاق في الأوّلين شرعيّ فلا مانع من الإطلاق بحسب اللغ ، والأطراد إنّما يلحظ بالنسبه إليها.

على أنّه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع أيضا ، إذ قد ورد في بعض الأدعيه إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وورد فيه أيضا : «يا ذا الجود والسخاء» مخاطبا إياه تعالى.

مضافا إلى ما قد يقال بعد تسليم عدم الإطلاق عليه تعالى في اللغة أيضا : من أنّ «الفاضل» : هو العالم الّذى من شأنه الجهل ، والسخّي : هو الجواد الّذى من شأنه البخل ، فعدم إطلاقهما عليه تعالى من جهه انتفاء المعنى بالنسبه إليه تعالى ، والمنع من إطلاق «الأبلى» على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها ، فإنّه الفرس ذات اللونين ، أو نقول أنّه خصّص بها في العرف بعد أن كان للأعمّ فهو منقول عرفي كما هو الحال في الأخيرين ، إذ لا اختصاص لهما لغه بما ذكر ، وأطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبه إليها ، وعدم أطرادهما إنّما هو بحسب العرف ، فهو فيهما دليل على المجازيّه في المعنى الأعمّ بحسب الاستعمالات العرفيه لا أنّه ناقض لدلالته على المجازيّه.

وربّما يورد عليه أيضا بلزوم الدور ، فإنّ العلم بعدم الأطراد متوقّف على العلم

بالمجازية ، إذ مع احتمال الوضع له لا- يمكن العلم بعدم الأطراد ؛ ضرورة لزوم الأطراد في الثاني حسب ما مرّ فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الأطراد كما هو المدعى لزم الدور.

ويدفعه : أنّ العلم بعدم الأطراد إنّما يحصل من ملاحظه موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا أنّه يحصل العلم بعدم الأطراد من العلم بانتفاء الوضع ، لما عرفت من إمكان الأطراد في المجاز ولا بعد العلم به ، إذ لا توقّف له عليه بعد ملاحظه العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الأطراد أيضا مع الغض عن ملاحظه ما ذكر في بيان دلالة عليه.

والوجه في المنع من عدم الأطراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور أنّه إن اريد بعدم أطراد المجاز أنّه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقه ولو كان في صنف من أصنافه فلا- يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقه إذا كان في غير مورد الرخصة فهو حقّ ، لكن لا ريب أنّ المجاز حينئذ منحصر فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في مورد الرخصة ، وإن اريد به أنّ المجاز غير مطرد بعد تحقّق الرخصة فيه بالنسبه إلى ما تعلّق الرخصة به فمن السبب خلافه ؛ فإنّ الوضع في المجاز كأوضاع الحقائق يقضى بصحّه الاستعمال مطردا على حسب الوضع.

وأنّ خير بأنّه ليس المراد به شيئا من الأمرين المذكورين ، بل المقصود من عدم أطراد المجاز عدم أطراد الاستعمال في المعنى الذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبه إلى غير ذلك من موارد الاستعمال.

وتوضيح المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه أنّ الأمر في العلاقه دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات ، وذلك ممّا يختلف بحسب المقامات اختلافا بيّنا بالنسبه إلى اللفظ الواحد والمعنى الواحد ، فيصح استعماله فيه في مقام دون آخر ، ألا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها عند تعلّق السؤال ، ولا يصحّ ذلك عند تعلّق الجلوس أو البيع أو الشراء أو الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقه بعينها ، وكذا الحال في استعمال «النهر» في مائه فإنّه يصحّ

عند تعلق الجريان أو الوقوف أو نحوهما به ، تقول : جرى النهر أو وقف النهر ، ولا- يصح أن تقول : جمعت النهر أو أخرجت النهر إذا جمعت ماءه أو أخرجت الماء منه ، ونحوه استعمال الرقبه فى الإنسان فى مقام تعلق الرق أو العتق به واستعمال اليد فيه فى مقام الأخذ أو الإعطاء دون سائر المقامات إلى غير ذلك.

فيستعلم من عدم الأطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع للمعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة ؛ إذ لو تحقق الوضع له لم يتخلف عنه صحه الاستعمال ، وأمّا مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال فى العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات فى شدّه الارتباط وضعفه ، واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه.

فما ذكره من أنّه مع تحقّق العلاقة والإذن لا- يمكن التخلف ، إن أراد به أنّه إذا تحققت العلاقة مع الخصوصيّة الملحوظه فى الإذن لم يمكن أن يتخلف عنه صحه الاستعمال ، ففيه - مع ما فيه من المناقشه إذ لا- مانع إذن من قضاء الإذن العامّ بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاصّ من استعماله فى خصوص بعض الصور فيقدم الخاصّ على العامّ ، فالإذن العامّ ليس إلّا مقتضيا للصحّه ، ووجود المقتضى إذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله - أنّه غير مفيد فى المقام ؛ إذ عدم إمكان التخلف لا يجدى فيما هو بصدده لاختلاف الخصوصيّة الملحوظه فى الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصحّ الاستعمال فى بعضها دون آخر ، فلا- يلزمه الإطراد على ما هو المقصود فى المقام وإن اطرد على حسب الترخيص الحاصل من الواضع ، فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحه الاستعمال ، بل المدعى أنّ المعنى الّذى لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا- يكون جواز الاستعمال فيه مطردا ، بأن لا يكون العلاقة المصححه للاستعمال فيه فى مقام مصححه له فى سائر المقامات ، لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظه موارد الاستعمال ، ولذا يصحّ استعمال اللفظ فى معنى مخصوص فى بعض المقامات دون غيره كما عرفت.

ومع الغض عن ذلك كله نقول : إنه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتقاً على صنف العلاقة المعتمده في مقام دون آخر فيجىء فيه عدم الأطراد من الجبهه المذكوره ، فلا- منافاه بين القول بأطراد العلائق في مواردنا وعدم حصول الأطراد في جواز الاستعمال بالنسبه إلى خصوص المعانى ، نظراً إلى اختلاف أحوالها في الاشتمال على العلاقه وعدمه ، فحينئذ لا مانع من القول بعدم حصول الأطراد في المجازات ، نظراً إلى ذلك فيتعرّف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام ، وهو ظاهر.

هذا ، والوجه في الوقف عدم حصول الأطراد في بعض الحقائق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع . ودعوى الغلبه بحيث تفيد المظنّه محلّ إشكال.

وأنت خبير بأنّ انتفاء الأطراد في بعض الحقائق على فرض صحّته في غايه الشذوذ والندرّه ، فلا ينافى إفاده تلك الأماره للمظنّه ، على أنّه غير متحقّق الحصول في شيء من الحقائق حسب ما مرّت الإشارة إليه.

والوجه في التفصيل أمّا بالنسبه إلى دلالتّه على نفى الوضع النوعى فظاهر ، لاعتبار الأطراد فيه قطعاً ، وأمّا بالنسبه إلى عدم إفادته نفى غيره من الأوضاع فلاحتمال أن يكون عدم الأطراد من جهه اختصاص الوضع بما يصحّ الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديّه إلى غيره فلا- يفيد انتفاء الوضع ، فلو علم انتفاء الوضع الشخصى بخصوصه ودار الأمر في اللفظ بين أن يكون موضوعاً بالوضع النوعى أو مجازاً دلّ عدم الأطراد على الثانى ، كما هو الحال في الأفعال والمشتقات.

وأنت بعد ما عرفت ما قرّرناه في بيان معنى الأطراد تعرف وهن هذا الكلام ، لظهور دلالتّه حسب ما بيّنا على انتفاء الوضع بالنسبه إلى المعنى الذى ثبت فيه نوعياً كان أو شخصياً من غير فرق حتّى أنّه يفيد انتفاء الأوضاع الجزئيه أيضاً.

ثمّ إنّ ما قرّره على فرض تسليمه غير جار بالنسبه إلى الأوضاع الكليه.

وقد أجاب عنه بأنه لما كان الوضع الشخصى حاصلًا على كلِّ من الوجهين ولم يكن ملازمًا لكليته الوضع أو الموضوع له قام فى نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعًا بالوضع الخاصِّ لبعض أفراد ذلك الكلى فلا يطرد فى الكلِّ.

وهو كما ترى ؛ إذ غايه ما يفيد الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض أفراد المعنى الملحوظ ، وأين ذلك ممَّا هو المقصود من دلالة على انتفاء الوضع بالنسبه إلى ذلك المعنى الكلى الملحوظ فى ذلك المقام ، فالمقصود دلالة عدم الأطراد على انتفاء الوضع بالنسبه إلى المعنى الذى لا يطرد الاستعمال بالنسبه إليه ، لا بالنظر إلى غيره ولو كان جزئيًا من جزئيات ذلك المعنى ، وهو واضح ، ومع الغضِّ عنه فقد يعلم فى خصوص المقام انتفاء الوضع الخاصِّ فينحصر الأمر بين كونه مجازًا فيه أو موضوعًا بالوضع العامِّ فيحكم بالأول ، نظرًا إلى عدم الأطراد حسب ما ذكره فى دلالة على نفي الوضع النوعى. فتأمل.

هذا ملخّص الكلام فى الامور المثبتة للوضع أو النافيه له.

امور اخر لطرق معرفه الحقيقه و المجاز

وقد ذكر فى المقام امور اخر لإثبات الوضع ونفيه ، وهى ما بين مزيف أو راجع إلى ما قلناه أو مفيد لذلك فى بعض صورته فى موارد نادره فلا بأس بالإشاره إليها ليتبين حقيقه الحال فيها.

منها : التقسيم ، فإنه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقه فى المقسم الجامع بين تلك الأقسام إذا وقع فى ذلك كلام من يعتد به من أهل اللغه أو العرف العامِّ أو الخاصِّ ، وبالجمله يفيد كونه حقيقه فى ذلك فى عرف المقسم سواء كان المقسم لغويًا أو غيره.

والمراد بالقدر الجامع بين الأقسام هو المفهوم الصادق على كلِّ منها ، سواء كان صدقًا ذاتيًا أو عرضيًا أو مختلفًا ، فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كلِّ من القسمين اللذين يرد القسمه عليهما ، ولا بعض المشترك بينهما ، بل قد يكون خارجًا عن حقيقه كلِّ منهما أو أحدهما ، إلّا أنه لا يخلو الواقع عن إحدى الصور المذكوره كما فى تقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس ، وتقسيمه

إلى الانسان والطائر وإلى الأسود والأبيض ، وتقسيم الجسم كذلك.

نعم ، لا- بدّ من اشتراكه في مصاديق الأقسام ، ضروره قضاء القسمه بصدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمه على اشتراك المقسم بين الأقسام زياده على ذلك ، وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الأقسام ، فإنّ تقسيم الحيوان إلى الأسود والأبيض إنّما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كلّ من القسمين ، فلو عبّر عن تلك الأقسام من حيث كونها قسما للحيوان يعبّر عنها بالحيوان الأبيض والحيوان الأسود ، وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الأبيض والأسود اللذين وقع التقسيم عليهما ، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ المختار عند جماعه منهم العلماءه رحمه الله وابنه فخر الإسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقه في الأمر الشامل لتلك الأقسام.

والمذكور في كلام آخرين أنّ التقسيم أعمّ من ذلك وأنه لا- دلالة فيه على الحقيقه نصّوا عليه في طيّ مباحث الاصول عند إبطال الاحتجاج بالقسمه على وضع اللفظ للأعمّ ، ويمكن أن يستدلّ للأوّل بوجوه :

أحدها : أنّ ذلك هو الظاهر من إطلاق اللفظ ، فإنّ قضيه التقسيم كما عرفت إطلاق المقسم على المعنى الأعمّ ، والظاهر من الإطلاق الحقيقه فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقى ، ويكون ذلك إذن شاهدا على عمومه وإطلاقه.

وأنت خير بأنّ ذلك حينئذ راجع إلى دلالة الاستعمال على الحقيقه ؛ لكون الأصل فيه ذلك ، وقد عرفت أنّ الحقّ فيه هو الدلالة على الحقيقه في متحد المعنى دون متعدّده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك أيضا لم يصحّ الاستناد إلى التقسيم ومع عدمه لا- يكون ذلك دليلا آخر وراء الأصل المذكور. نعم يكون محققا لموضوعه حيث يثبت به الاستعمال في الأعمّ.

ثانيها : ظهور الحمل في ذلك ، فإنّ قضيه التقسيم هو حمل كلّ من القسمين على المقسم ، والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقا على سبيل الحقيقه على مصداق المحمول ، بمعنى كون مصداق المحمول صادقا للموضوع

بالنظر إلى معناه الحقيقي إن كان الحمل شائعا كما هو المفروض في المقام.

وفيه : أنه إن كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع إلى الوجه الأول ، وإن كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه أنه إنما يدل على كون الحمل حقيقيا لا ادعائيا كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك : «زيد أسد» على وجه ، فإن الحمل هناك خارج عن حقيقته. وأما أن المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل.

نعم ، إن كان المقام مقام بيان حقيقه اللفظ أو بيان مصداقه الحقيقي أفاد ذلك ، إلا أنه حينئذ مستفاد من ملاحظه خصوصية المقام لا من مجرد الحمل ، فيدل في الأول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه ، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

كيف! ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقه لما جعلوا عدم صحه السلب علامه عليها بل اكتفوا مكانه بصحه الحمل ، فإن في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحه السلب دلالة ظاهره على أن الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في صورتين ، بخلاف عدم صحه السلب.

ويومئ إلى ذلك أن إطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزله حملة عليه حملا ذاتيا بالنظر إلى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملة شائعا بالنسبة إلى الفرد الذي اطلق عليه ، كما في استعمال الأسد في مفهوم الشجاع وإطلاقه على زيد ، فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقه ، وقد عرفت ما فيه.

فإن قلت : أي فرق بين عدم صحه السلب وصحه الحمل حال الخلو عن القرائن مع أن ظاهر اللفظ حينئذ حملة على حقيقته في المقامين ، فكما أن عدم صحه السلب إذن يفيد عدم صحه سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحه الحمل حمل معناه الحقيقي عليه ، فيتحد المفاد فيهما.

قلت : الفرق بينهما أن نفس ملاحظه الموضوع قد تكون قرينه على إرادته

المعنى المجازى فى المحمول أو بالعكس ، فإنّ كون الموضوع هو البليد فى قولك : «البليد حمار» شاهد على إرادته المعنى المجازى من الحمار ، لعدم إمكان حمله عليه إلّا بذلك الاعتبار، فبتلك الملاحظه يصحّ حمله عليه وإن صحّ مع ذلك سلبه عنه أيضا ، فمجرد صحّ الحمل لا ينهض دليلا على الوضع ، نعم قد يفيد ذلك بملاحظه ما ينضمّ إليه فى خصوص المقام ولا كلام فيه ، وهذا بخلاف عدم صحّ السلب ؛ فإنّ نفس ملاحظه الموضوع والمحمول هناك لا تقضى بصرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلوّ المقام عن القرينه فيكون المحكوم بعدم صحّ سلبه عنه هو معناه المنصرف إليه عند الإطلاق وليس إلّا معناه الحقيقى فى نفس الأمر. فتأمل.

ومّا قرّنا يظهر ضعف ما ربّما يظهر من بعض الأفاضل من دلالة الحمل على الحقيقه، ومع الغضّ عن ذلك فلو قلنا بدلاله الحمل على الحقيقه كان ذلك فى نفسه أماره عليها فلا ربط له بدلاله التقسيم على الحقيقه كما هو الملحوظ فى المقام.

ثالثها : أنّ الغالب فى التقسيمات وقوع القسمة بملاحظه المعنى الحقيقى ، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وفيه تأمّل ؛ إذ لا بدّ فى الغلبه المعتره فى أمثال المقام أن تكون بحيث تفيد ظنّا بالمرام، لدوران الأمر فى الأوضاع مدار الظنّ وكونها فى المقام على النحو المذكور غير واضح ، وما ذكر من أنّ الظنّ يلحق المشكوك فيه بالأغلب ليس على إطلاقه.

نعم ، قد يستفاد من التقسيم ظنّ بذلك بعد ملاحظه خصوصيّة المقام وهو كلام آخر ، وحينئذ فلا مانع من الاستناد إليه فى ذلك المقام.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقه وعدمها إنّما هو بالنسبه إلى تقسيم العامّ المنطقى إلى جزئياته كما هو ظاهر كلام الجماعة ، والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبه إلى تقسيم الكلّ إلى أجزاءه وتقسيم العامّ الاصولى إلى جزئياته ، فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة فى تعلّقها بالمعنى الحقيقى اعتبار

كُلّ من الأجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كُله بالنسبه إلى الأوّل ، واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولي في الثاني ، فيفيد وضع اللفظ المتعلّق للعموم لما يعمّ الأقسام المفروضة.

ومنها : أصاله الوضع للقدر المشترك إذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين أو أزيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين أو المعاني المفروضة صالح لتعلّق الوضع به ، فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد إليها ، ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الآتية ، وهو المحكى عن الفاضلين والرازي والبيضاوي. وصرح جماعه بالمنع منه ، كما هو ظاهر آخرين.

حجّه الأوّل أنّه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز ، وإن قيل بوضعه للكُلّ لزم الاشتراك ، وكُلّ من الأمرين مخالف للأصل فلا بدّ من القول بوضعه للقدر المشترك خاصّه حتى يقوم الدليل على خلافه.

ويرد عليه أنّ القول بوضعه للقدر المشترك يقضى بكونه مجازا في كُلّ من قسميه أو أقسامه فيلزم زياده المجاز.

واجيب عنه بأنّ تعدّد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين أو الأقسام أيضا إذا فرض استعماله في القدر المشترك.

وفيه : أنّ التساوي كاف في الإيراد ، على أنّه قد يرجح ارتكاب التجوّز في القدر المشترك ؛ لقله استعماله فيه بحيث يعلم عدم إرادته خصوص واحد من القسمين أو الأقسام.

ويمكن أن يقال : إنّ وضعه للقدر المشترك كاف في كون إطلاقه على كُلّ من الأقسام على سبيل الحقيقة ؛ إذ لا حاجة إلى ملاحظه الخصوصيّة في الاستعمال حتى يلزم المجاز ، بخلاف ما إذا قيل بوضعه لخصوص أحد الأقسام ، فإنّ استعماله في الباقي أو في القدر المشترك لا يكون إلّا على سبيل المجاز ، فلا يلزم القول بحصول التجوّز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الأوّل ، لا يمكن

تصحيحه على وجه الحقيقه حسب ما قررناه.

ويدفعه أنّ ذلك إثبات اللغه بالترجيح من غير رجوع إلى التوقيف. نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك أمكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الأصل على بعض الوجوه.

وتوضيح المقام: أنّ كلّ من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما إمّا أن يكون معلوماً ، أو لا يعلم شيء منهما ، أو يكون الأوّل معلوماً دون الثاني ، أو بالعكس.

فعلى الرابع لا- وجه للقول بكونه حقيقه في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه رأساً وإن احتمل جريان الاستعمالات على إرادته في كثير من المقامات ؛ إذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه ، والاستناد إلى الوجه المذكور تخريج محض لا معوّل عليه في باب الأوضاع ، مضافاً إلى استلزامه للمجاز أيضاً.

وكذا الحال في الأوّل والثاني ، إذ ليس الرجوع إلى ما ذكر استناداً إلى النقل ولا إلى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظه الوجدان.

نعم ، لو فرض حصول ظنّ في المقام أمكن القول بصحّه الاستناد إليه في الجميع كما إذا اطلق على معاني عديده متكثّره مشتركه في أمر جامع ظاهر يقرب جدّاً وضعه بإزاء ذلك الجامع ، فيكون إطلاقه على كلّ من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه ، فإنّ التزام وضعه إذن لكلّ من تلك المعاني بعيد جدّاً ؛ لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على زياده المخالفه للأصل الحاصله في أصل الاشتراك ، مضافاً إلى ندره وقوعه في الأوضاع بملاحظه اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يربح في النظر تعلق الوضع به.

وبعد حصول الظنّ من ملاحظه جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا إشكال في الحكم به ، وأمّا مجرد ما تقدّم من الوجه فليس قاضياً بحصول الظنّ ، ومع عدم إفادته الظنّ لا عبره به.

وظاهر بعض الأفاضل التوقّف في الترجيح في الصورة الثانيه لكنّه نفى البعد

عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى ؛ نظرا إلى أنّ الغالب في الألفاظ المستعمله في المعنيين أن يكون حقيقه في القدر المشترك.

وفيه - بعد تسليمه - : أنّ بلوغ الغلبه إلى حدّ يورث المظنّه محلّ تأمل ثمّ لو كان قاضيا بحصول الظنّ فلا- وجه للتوقّف في الصورة الثانيه ، بل الحكم به هناك أولى ، إذ لا حاجه فيها حينئذ إلى الالتزام بالتجوّز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى ، للزوم التجوّز فيما ورد من استعماله في خصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما.

وأما الصورة الثالثه فلا- يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك ، نظرا إلى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره ، فقضيته البناء على أصاله الحقيقه مع اتّحاد المعنى في الظاهر ، وعدم ظهور التعدّد على ما مرّ الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له ، فالأصل المذكور المؤيّد بما ذكر هو المستند فيه إن صحّ الأخذ به مطلقا أو مع إفادته الظنّ به كما هو الغالب فيه ، لا مجرد مرجوحيه المجاز والاشتراك كما هو مبني الكلام في المقام.

ومنها : أنّه إذا قيّد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دلّ ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما ، حذرا من التأكيد المخالف للأصل والتناقض.

والأولى ذكر المجاز مكانه بل ضمّ الاشتراك إليهما أيضا إذا قام احتمالاه في المقام ، والمستند فيه راجع إلى المستند في الوجه المتقدم.

وقد عوّل بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المباحث الآتيه كما يأتي الإشاره إليه ، وحكى البناء عليه من العلّامه رحمه الله في التهذيب وغيره. ومنع منه آخرون ، كما يأتي في كلام المصنف رحمه الله عند استناد البعض إليه.

والوجه فيه : شيوع وقوع كلّ من التأكيد والتجوّز والاشتراك في الكلام ، فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للأعمّ كما مرّت الإشاره إليه.

وتحقيق المقام : أنّ الأوضاع اللفظيه من الامور التوقيفيه المبنيه على توقيف الواضع أو ظهور الوضع من ملاحظه لوازمه وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات ،

فإثبات الوضع للمعنى ابتداءً بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متّجه على سبيل الإطلاق ، سيّما مع كون التقييد حاصلًا في كثير من المقامات شائعًا في الإطلاقات وما سيجيء الإشارة إليه من الاستناد إلى أمثال ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبه إلى إثبات نفس الأوضاع وإنّما هو بالنظر إلى الحكم باستمرارها أو نفيها حسب اختلاف المقامات من جهة إفادتها الظنّ في ذلك المقام ، أو بالنظر إلى معرفه حال العبارة من جهة ورود الطوارئ عليها ، أخذًا بظواهر الأحوال ، وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى ، وليس الحال في إثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك ، بل لا بدّ من إثباتها بالطرق المقرّره لها ، ومجرّد ملاحظه هذه الاصول لا يفيد ظنًا في الغالب بتعيّن نفس المعنى الذي وضع اللفظ له.

فالتمسك بالوجوه الدائره في مباحث الدوران في إثبات نفس المعاني غير سديد ، كما إذا اريد إثبات كون الصلاه حقيقه فيما يعمّ صلاه الأموات بأننا لو قلنا بوضعها للأعمّ كان إطلاق الصلاه على صلاه الأموات في الاستعمالات الشائعه حقيقه ، وإذا قلنا بكونها حقيقه في خصوص ذوات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلّها مجازًا ، أو لزم القول بالاشتراك ، وهما خلاف الأصل ؛ إذ ليس ذلك إلّا من قبيل الاستناد إلى التخريجات العقلية في إثبات الامور التوقيفيه ، ولذا لا يفيد ظنًا بالمرام في هذا المقام ، بخلاف المقام المذكور في الدوران ، وسنشير إن شاء الله الى أنّه لا حجّيه فيها هناك أيضا مع عدم إفادتها الظنّ في خصوص بعض المقامات ؛ إذ المرجع في مباحث الألفاظ هو الظنّ دون التعيّد فلو فرض حصول ظنّ في المقام بملاحظه الخصوصيات الحاصله في بعض المقامات أتجه الاستناد إلى ما ذكر من وجدانه مقيدًا بالقيدين ، كما إذا شاع تقييد اللفظ بكلّ منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظه الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الأعمّ جاز الاستناد إليه من جهة الظهور المذكور ، لا من مجرد أصاله عدم التأكيد أو المجاز ونحوهما. فتأمل.

ومنها : حسن الاستفهام ، فقيل : إنه يدلّ على اشتراك اللفظ بين المعنيين اللذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا أو معنويا ، وقد يربّح الثانى بمرجوحية الاشتراك اللفظى ، ويمكن ترجيح الأول بدعوى ظهور حسن الاستفهام فى إجمال اللفظ من جهة تعدّد المعنى ، وإلا لجاز الأخذ بكلّ من الوجهين فى مقام التكليف من غير حاجة إلى السؤال ، وهو ظاهر السيّد رحمه الله حيث استدلّ بذلك فى بعض المباحث الآتية على ما ذهب إليه من القول بالاشتراك اللفظى .

نعم ، إن كان حسن الاستفهام فى مقام الإخبار أمكن ترجيح الأول من جهة الأصل المذكور ، سيّما إذا لم يستحسن ذلك فى مقام التكليف فإنّه يتعيّن معه البناء عليه .

والحقّ أنّه لا يدلّ على شىء من ذلك ؛ فإنّ حسن الاستفهام إنّما يفيد عدم صراحه اللفظ فى أحد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوّز ونحوه ، فلا يفيد إلّا قيام الاحتمال فى المقام الباعث على حسن الاستفهام ولا دلالة فيه على إثبات الوضع أصلا .

ومنها : صحّح الاستثناء ، فإنّها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما إذا شكّ فى وضعه له ، وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يعمّ المستثنى إذا صحّح الاستثناء منه بعد تصديره بأداه العموم ؛ إذ لو لا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فإنّها إنّما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ، ويمكن استناد الأمرين منها إذا كان الشكّ فيهما .

فنقول فى كلّ من الصورتين المذكورتين : إنّه لو لا شمول اللفظ لما يعمّ المستثنى لما صحّح استثناءه ؛ فإنّه موضوع لإخراج ما يتناوله اللفظ ، لوضوح كونه مجازا فى المنقطع إذ لا إخراج هناك بحسب الواقع ، ولذا اشتهر بينهم أنّه موضوع لإخراج ما لولاه لدخل فى المستثنى منه .

وربّما يعتبر فى المقام صحّته مطّردا حذرا عمّا لو صحّح فى بعض المقامات ، لجواز أن يكون ذلك لانضمام بعض القرائن .

وقد يفصّل بين المقامين بأن يقال بإثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الّذى تعلق العموم به على فرض ثبوته دون إثبات وضع اللفظ لما يعمّ المستثنى ، فإنّه إذا علم نفس المعنى المتعلّق للشمول وشكّ فى عمومه كان صحّه الاستثناء منه مطّردا دليلا على الشمول لابتناء الاستثناء عليه ؛ إذ لا يتعلّق بغير ما يفيد العموم إلّا على سبيل الدرّه.

وأما إذا علم إفادته الشمول وشكّ فى مفاد الأمر المشمول - أعنى المستثنى منه - فإنّ صحّه الاستثناء منه يدلّ على اندراج ذلك فيه ، وملاحظه المعنى الشامل لذلك هناك ، فأقصى ما يفيد استعماله فيما يعمّ ذلك. ومجرّد الاستعمال أعمّ من الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف فى الدلالة عليه وكونه قرينه لإرادته ، ولا يلزم حينئذ أن يكون الاستثناء منقطعا ؛ ضروره اندراج المستثنى فى المستثنى منه فى ظاهر المراد ، كما إذا قيل : «تحدّر من الآساد إلّا زيدا» فإنّه قرينه على إرادته الرجل الشجاع أو ما يعمّه من لفظ «الأسد» فصحّه الاستثناء حاصله فى أمثال ذلك مع انتفاء الحقيقة.

ولا ينافيه كونه لإخراج ما لولاه لدخل ؛ نظرا إلى دخوله فيما اريد من اللفظ وإن كانت القرينه على دخوله نفس الاستثناء ، وهو المخرج عنه أيضا ولا منافاه.

ومما يشير إلى ما قلناه أنّ صحه الاستثناء لا يزيد على صحه الحمل بحسب العرف ، فكما لم يجعلوا ذلك أماره على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معناه المجازى فكذا الحال فى صحه الاستثناء ؛ لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصحّ الإخراج ، وهذا بخلاف إفادته دلالة المستثنى منه على العموم كما أشرنا إليه ، ولذا جروا عليه فى هذا المقام دون المقام المذكور.

ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه فى المقام الأوّل أيضا ؛ إذ غايه ما يتوقّف عليه صحه الاستثناء على سبيل الحقيقة إرادته العموم من المستثنى منه ، كما هو قضيه حدّه حسب ما ذكر فى الاستدلال ، وأما كون تلك الإراده على سبيل الحقيقة فلا ،

حسب ما اشير إليه في الصورة المذكوره.

توضيح ذلك : أنّ هناك وجوها ثلاثة :

أحدها : أن لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم ، وحينئذ يكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج.

ثانيها : أن يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز ، وحينئذ يكون الاستثناء على حقيقته ، إذ المفروض حينئذ اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الإخراج بالاستثناء ، كما هو مقتضى حدّه ، وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضى بخروج الاستثناء أيضا.

ثالثها : أن يكون مستعملا في العموم موضوعا بإزائه ، وحينئذ لا مجاز في شيء من الأمرين.

والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحّه الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحّته إنّما يفيد ما يعمّ الوجهين الأخيرين ، وغايه الأمر أن يتمسك حينئذ في إثبات وضع المستثنى منه للأعمّ بأصالة الحقيقه بعد ثبوت استعماله في الأعمّ ، وقد عرفت أنه لا يتم ذلك إلّا مع اتّحاد المستعمل فيه لا مع تعدّده.

ويمكن تتميم الاستدلال حينئذ بوجهين :

أحدهما : أن يقال : إنّ أطراد صحّحه الاستثناء دليل على استفاده العموم منه في سائر استعمالاته ، وإلّا لم يصحّ ورود الاستثناء عليه فيما إذا استعمل في غيره ، فلا يكون صحّحه ورود الاستثناء عليه مطّردا هذا خلف ، فيكون أطراد صحّحه الاستثناء منه دليلا على اتّحاد معناه ، وحينئذ فلا إشكال في الحكم بأصالة الحقيقه حسب ما مرّ.

فإن قلت : إنّ ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص ، وهو مغاير للعموم فيتعدّد معناه.

قلت : فرق بين استعماله أولا في الخصوص ، وكون الخصوص هو المقصود منه أخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم أولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه ؛

فإن استعماله في الخصوص على الوجه الأول قاض بتعدد المعنى قطعاً ، وأما على الوجه الأخير فلا سواء أدرجنا التخصيص في أقسام المجاز أو لا كما لا يخفى ، فلا تغفل .

نعم ، يمكن أن يقال : إن الوجه المذكور لا يفيد كون صحه الاستثناء دليلاً على الوضع وإنما هو دليل على جعل اللفظ من مورد إجراء الأصل المذكور ، فالدليل على الوضع حينئذ هو الأصل .

إلا أن يوجه بأنه لما كان سبباً بعيداً في إثبات الوضع اسند ذلك إليه ، ولا مشأحه فيه بعد ظهور المراد . ولا يخلو عن تكلف .

ثانيهما : أن قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الأطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم ؛ إذ لو لا وضعه له لكان استفادته منه متوقفاً على قيام القرينه عليه فلا يصح الاستثناء منه إلا بعد قيامها هذا خلف ، والقول بكون نفس الاستثناء قرينه عليه ، مدفوع بأنه إنما يصح جعله قرينه عند وجوده ، وأما مجرد صحه وروده عليه فلا يعقل أن يكون قرينه عليه ، بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلاً لذلك ولا يمكن أن يكون كذلك إلا مع وضعه للعموم ، إذ لو كان موضوعاً لغيره فقط أو مشتركاً بينه وبين غيره لم يطرده صحه ورود الاستثناء عليه ، لتوقفها على إرادته العموم أولاً كما عرفت .

وقد جرى التقرير المذكور بالنسبه إلى صحه الحمل في دلالتها على الحقيقه فيفترق إذن بين مطلق صحه الحمل وكون اللفظ مع إطلاقه قابلاً للحمل لتوقف ذلك إذن على قبول معناه الحقيقي له . فتأمل .

هذا ، ويشكل الحال في الاستناد إلى ذلك في المقام الأول بأن أقصى ما يفيد صحه الاستثناء حينئذ هو استفاده العموم من المستثنى منه ، سواء كان إفادته ذلك على سبيل الوضع أو بالالتزام من جهه العقل ؛ لصحه الاستثناء حقيقه على كل من الوجهين ، كما في : أكرم كل رجل إلا زيدا ، أو ما جاءني أحد إلا زيد ، فإن شمول الأول للأحاد من جهه وضعه له ، والثاني من جهه دلالته على نفى الطبيعه

المستلزمه (١) لنفى آحادها ، فالاستناد إليه فى المثال على الوضع للعموم ليس فى محلّه.

نعم ، لو انحصر الأمر فى دلالة على العموم على وضعه له كما فى لفظه «كلّ» ونحوها أمكن الاستناد إليه فى إثباته.

ومنها : اختلاف جمعى اللفظ بحسب معنيه مع ثبوت كونه حقيقه فى أحدهما ، فإنّ ذلك دليل على كونه مجازا فى الآخر كالأمر ، فإنّه يجمع بملاحظه إطلاقه على القول المخصوص المعلوم وكونه حقيقه فيه على «أوامر» وبملاحظه إطلاقه على الفعل على «امور» فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا فى الثانى ؛ إذ لو لا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما ، فإنّ اختلافه بالنسبه إليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر إليهما ، ولو كان موضوعا بإزاء كلّ منهما لم يؤثّر ذلك اختلافا فى اللفظ بملاحظه كلّ منهما وإنّما يترتب عليه اختلاف المسمّى والاختلاف فى الجمع يترتب على اختلاف فى حال اللفظ وهو غير حاصل ، إلّا مع كونه مجازا فى الآخر. كذا يستفاد من الآمدى فى الإحكام.

وهو من الوهن بمكان ؛ إذ لا مانع من اختلاف جموع المشترك بحسب اختلاف معانيه ، كما أشار إليه العلّامه رحمه الله فى النهايه ، فإن اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ فى اختلاف جموعه ما يعمّ ذلك فممنوع ولا يثبت المدعى ، وإن اريد به غير ذلك فهو غير بين ولا مبيّن ، ومع الغضّ عنه فعدم حصوله إلّا من جهه الاختلاف المذكور غير ظاهر أيضا بل الاختلافات اللفظيه ككونه اسما فى وجه ومصدرا فى آخر أولى فى البعث على ذلك.

ثمّ بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما إذا علم وضعه لخصوص أحد المعنيين أو لا ، فإنّ الوجه المذكور على فرض صحّته ينفى احتمال الاشتراك ويعين كونه مجازا فى أحدهما ، غايه الأمر أن لا يتميّز خصوص معناه الحقيقى عن المجازى فلا داعى إلى اعتبار العلم بكونه حقيقه فى خصوص أحدهما.

(١) كذا والمناسب المستلزم.

إلّا أن يقال : إنّه لا يترتب على نفى الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائده يعتدّ بها فلذا خصّه بالصورة الاولى.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين ؛ إذ مع اتّحاد المعنى لا-وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف قسميه ، فلو علم كون إطلاقه على أحد المعنيين حقيقيا ولم يعلم حال الآخر أمكن إذن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب إطلاقه ، فيحكم حينئذ بكونه حقيقه فى خصوص المعنى المذكور فيكون مجازا فى الآخر ، لكونه أولى من الاشتراك ، فالحاصل من ملاحظه الاختلاف فى الجمع هى المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين ، وإنّما يثبت كونه حقيقه فى خصوص أحد المعنيين من جهه العلم بكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقه وكونه مجازا فى الآخر من جهه مرجوحية الاشتراك.

وهذا الوجه أولى ممّا ذكره الآمدى ، إلّا أنّه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شىء من المعنيين ، ولا على نفى الوضع بالنسبه إلى شىء منهما وإنّما استفيد وضعه لأحدهما بملاحظه الخارج ، وحكم بنفى الوضع للآخر من جهه أصاله عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع إلى الأماره فى شىء.

نعم ، يمكن أن يعتبر ذلك أماره لعدم وضعه للقدر المشترك ، وقد عرفت أنّ لذلك مدخلا فى إثبات وضعه لخصوص أحد المعنيين ، فقد يعدّ بملاحظه ذلك من أماره المجاز بل الحقيقه أيضا.

ويمكن أن يقال بأنّ اختلاف الجمع ظاهر فى اشتراك اللفظ وتعدّد معناه على عكس ما ادّعاه الآمدى ؛ إذ لم يعهد للألفاظ بملاحظه معانيها المجازية جمع مخصوص وكما يجوز التوسّع فى المفرد بإطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك فى جمعه أيضا كما هو الغالب ، فالتعين المذكور بوضع جمع له بملاحظه المعنى المفروض شاهد على كونه ممّا وضع اللفظ له.

وأیضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبه إلى الجمع فالمادّه أيضا موضوعه فى

ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبه إليها في الجملة وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقه فيه أيضا.

على أنّ الغالب بل المطرد تبعيه الجموع لأوضاع المفردات ، فتحقق الوضع في الجمع شاهد على حصوله في مفردة أيضا.

ومنها : التزام التقييد ، فإنّه دليل المجاز بالنسبه إلى ما يلتزم فيه مثل : جناح الذل ، ونار الحرب ذكره العلامة رحمه الله في النهايه وكأنّه أراد به غلبه التقييد ، لورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون القيد أيضا.

ودلالته إذن على المجازيه لا يخلو عن إشكال ؛ لاحتمال أن يكون ذلك لتعيين أحد معني المشترك.

والأولى في هذا المقام ما ذكره في الأحكام من أنّه إذا كان المؤلف من أهل اللغه أنّهم إذا استعملوا اللفظ في معنى أطلقوه إطلاقا وإذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينه فإنّ ذلك دليل على كونه حقيقه في الأوّل مجازا في الثاني.

والوجه فيه : ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلاله والثاني في توقّفه على القرينه ، وإنّما يكون ذلك في المجاز ، ويجرى ما ذكره بالنسبه إلى استعمالات العرف العامّ والخاصّ أيضا ، والتعليل المذكور على فرض صحّته جار في الجميع.

وربّما يتفرّع على ذلك كون المء مجازا في المضاف ؛ إذ لا يستعمل فيه غالبا إلّا مقيدا ، وكذا الصلاه بالنسبه إلى صلاه الأموات. وفيه تأمل ؛ لاحتمال تقييد الوضع في الأوّل بصوره الإضافه وإن كان المضاف إليه خارجا عن الموضوع واحتمال كون اللفظ ظاهرا في أحد المعنيين من جهة الغلبه ونحوها فيتوقّف صرفه إلى الآخر على التقييد.

وبالجملة : غايه ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في أحد المعنيين المفروضين وتوقّف صرفه إلى الآخر على وجود القرينه وليس ذلك من اللوازم المساويه للحقيقه والمجاز ؛ إذ قد يكون ذلك من جهة الشهره والغلبه ، أو لكونه

الفرد الأكمل ونحوه ، كما هو الحال في كثير من المقامات. نعم لو علم انحصار الطريق أو ظنَّ به في خصوص المقام أتجه الاستناد إلى ذلك.

ومنها : أن يكون إطلاقه على أحد معنیه متوقفاً على مقارنته للإطلاق على الآخر بخلاف العكس ، فإنَّ ذلك علامه على كونه مجازاً في المتوقف ، ذكره في النهايه والإحكام ، وزاد الأخير دلالة على الحقيقة بالنسبه إلى الآخر ومثلوا له بقوله تعالى : (وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) (١).

وهو غير متجه ؛ لنسبه المكر إليه تعالى مكرراً من دون المقابله المذكوره ، ولذا أورد على ذلك بعض الأفاضل بمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام ، وهو كما ترى مناقشه في المثال. وإن كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مطلقاً حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسأله. فليس في محلّه ؛ لحصول التوقف في بعض الموارد قطعاً كما في قوله : «قالوا : اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت : اطبخوا لي جبّه وقميصاً» لظهور توقف إطلاق الطبخ على المعنى الأخير على المقابله ، وحينئذ فدلالته على التجوّز متجه إلّا أنّه مندرج في عدم الاطراد وليس أماره اخرى سواء وأمّا دلالة مجرد عدم توقف استعماله في الآخر على المقابله على كونه حقيقه فيه فغير ظاهر.

نعم ، يمكن الحكم بكونه حقيقه في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من مستعملاته فيه بالنظر إلى أصاله الحقيقه.

ومنها : امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفه قائمه بموصوفه ، فإنَّ امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازاً فيه كما في إطلاق الأمر على الفعل ، فإنّه لا يشتقّ لمن قام به ذلك الفعل لفظ الأمر ذكره في الإحكام، ثمَّ أورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحه القائم معناه بالجسم مع عدم صحّحه الاشتقاق ، وأجاب عنه بالمنع ، نظراً إلى صحّحه اشتقاق

(١) سورة آل عمران : ٥٤.

المتروّح له. وقد تبّه على الإيراد المذكور فى النهايه ، إلاً أنه نصّ على عدم صحّه اشتقاق المتروّح.

وأنت خبير بصحّه الاشتقاق المذكور ووروده فى الاستعمالات ، فالظاهر ما ذكره الأمدى ، إلاً أنّ دلالة ما ذكر على التجوّز ممّا لا شاهد عليه ، وكفى ما فرض من عدم صحّه الاشتقاق فى اللغه مانعا منه ، فكيف يفرض انتفاء المانع ، ألا ترى أنّ العلوم والملكات صفات قائمه بموصوفاتها ولا يصحّ الاشتقاق من لفظ الملكه ولا من أسماء العلوم إلاً فى بعضها كالفقيه والمتكلم.

ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه و المجاز

ولنختم الكلام فى المرام بذكر قاعده فى المقام أشار إليها جماعه من الأعلام وهى : أنّ كلّ معنى يشتدّ الحاجه إلى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج فى المحاورات إلى بيانه يجب فى الحكمه وضع لفظ بإزائه ، سواء اخذ ذلك المعنى على إطلاقه ووضع اللفظ بإزائه ليكون كلّ من الوضع والموضوع له عامّا ، أو اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ، ليكون الوضع عامّا والموضوع له خاصّا ، فليس الكلام فى خصوصيّة الوضع وإّما المقصود ثبوت الوضع له فى الجمله وعدم الاكتفاء فى بيانه بالمجاز والإشاره ونحوهما ، وقد نصّ على الحكم المذكور العلّامة رحمه الله فى التهذيب والنهايه ، وأطال القول فيه فى النهايه فى باب العموم واحتجّ به فى إثبات لفظ العموم ، وقد حكى إنكاره عن جماعه منهم السيّد والشيخ والأمدى والعضدى ، والأظهر الأوّل ويدلّ عليه امور :

الأوّل : أنّ المقتضى للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحقّقه ، أمّا الأوّل فلأنّ الباعث على وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر فى التعبير عتّما فى الضمير عند الحاجه إلى التعبير والمفروض ثبوت الحاجه فى المقام على الوجه الأكمل ، وأمّا الثانى فظاهر ، لإمكان الفعل فى نفسه وقدره الواضع على إيجاده.

فإن قلت : إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواضع عالما بشدّه الحاجه إليه وكثره دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو ممنوع.

قلت : إن قلنا بأنّ الواضع هو الله تعالى فظاهر ، وإن قلنا بأنّه البشر فلوضوح

أنّ مثل ذلك ممّا لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون إليه في التعبيرات ، ففرض جهله بالحال خارج عن مجارى العادات سيّما فيما يعمّ به البليّ ويكثر الحاجه إليه في المخاطبات الدائره.

الثانى : أنّ قضيه الحكمه عدم إهمال الوضع بالنسبه إلى ما كان كذلك ؛ إذ بعد البناء على وضع الألفاظ بإزاء المعانى وجعلها آله للتعبير والإفهام لم يكن إفهامها إذن بالألفاظ وتوقّف على ملاحظه الإشارات وضّمّ القرائن والأمارات ، وذلك فى الامور الدائره المتداوله مخالف للحكمه الباعثه على وضع الألفاظ.

فإن قلت : إنّ الواضع لم يهمل وضع الألفاظ بإزاء تلك المعانى بالمزّه حتى يتوقّف بيانها إلى التعبير بالإشاره والإفهام بغير اللفظ والعباره حتّى يرد ما ذكرت ، بل وضع جمله من الألفاظ بإزاء معانى خاصّه ثمّ وضعها لكلّ ما يناسب تلك المعانى ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعى الترخيصى ، وهو كاف فى إفهامها بالألفاظ وإن افتقر إلى ضمّ بعض القرائن ، كما هو الحال فى المشتركات مع تعلق الوضع التعيينى بها ، فأىّ مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك ، فالمدعى هو حصول الوضع التعيينى المخصوص بالحقائق ، والذى يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الأعمّ.

قلت : لا ريب فى أنّ الحكمه فى وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر على الناس فى بيان مطالبهم والتعبير عمّا فى ضمائرهم ، وقضيه ذلك كون الأوضاع المتعلّقه بها تعيينيه على ما هو الحال فى أوضاع الحقائق اللغويه ؛ إذ هو الطريق الأكمل والنحو الأسهل فى ذلك لما فى التعبيرات المجازيه من توقّف الإفهام على القرينه ، فمع ما فيها من الإطاله قد تخفى القرينه أو يصعب إقامتها فى بعض الموارد فيختلّ الأمر ، ولأجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الأصل مع ظهور الفرق بين القرينه المعبره فى المجاز والحاصله فى المشترك ؛ إذ ليست القرينه فى المشترك باعته على الإفهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مرّ بخلاف المجاز ، فإنّ نفس إفهام المعنى إنّما يجيء من القرينه دون الوضع المتعلّق به كما سبق بيانه.

نعم ، لما كان فى المـجـاز فـوائـد اـخـر خـاصـه زائـده عـلى أـصل التـعـبـير عـمّا فى الـضـمـير من مـحـسـنات لـفـظـيـه ومـعـنـويـه رخص الـواضـع فـيـه أـيـضـا لتـكـمـيل المـقـصـود واخـتـاره (١) عـلى الحـقـيـقـه فى المـحـلّ الـلاـئـق بـه ، لا- أن يـكـتـفى بـه عـن تـعـيـن الـلـفـظ للمـعـنى ؛ لـمـا فـيـه من المـنـافـاه لـمـا هـو أـصل الغـرض من وـضـع الـألفـاظ سـيـمـا بالنـسـبـه إـلى المـعـانى الدائـره والامـور المـتـداوـله. نـعم لو كان هـنـاك مـعـنى قـلّ ما يـحـتـاج إـلى التـعـبـير عـنه فى المـخـاطـبات فـرّبـمـا اـكـتـفى لـيـانـه بالمـجـازات.

الثالث : أنّا إذا تـتبـعنا الـألفـاظ المـوضـوعه واللغات الدائـره وجدنا المـعـانى التى يـشـتدّ إـليها الحـاجـه ويـكـثـر دورانها فى المـحـاوره قد وـضـع الـألفـاظ بإزائـها ولم يهـمـلها الـواضـع لـيـتـوقّف اسـتـعـمالها فـيها عـلى مـلـاحـظـه العـلاقـه بـيـنـها وبـيـن غـيـرها ، فإذا شكّ فى وـضـع الـلـفـظ بإزاء مـعـنى من تـلك المـعـانى فالظنّ يـلـحـق المـشـكـوك بالأعمّ الأغلـب.

فإن قلت : إنّنا نجد كثيرا من المـعـانى التى يـشـتدّ الحـاجـه إـليها قد أهـمـل الـواضـع وـضـع لـفـظ خـاصّ بإزائـها فلا يـتمّ ما ذكـر من الـاسـتـقـراء ؛ فإنّ أنواع الروائـح كرائـحه المسـك والعنبر والعود ونحوها من المـعـانى المـتـداوـله بـخـصـوصها لم يـوضـع لها لـفـظ بالـخـصـوص وكذا كثير من المـيـاه المـضـافه ، كماء الورد والصفصاف وماء الرمان ونحوها مما يـضـاهيها فى الدوران وعدم وـضـع لـفـظ خـاصّ بإزائـها ، وذلك كما يـكـون هـادما للـاسـتـقـراء المـدّعى كذا يـصـحّ جـعـله نـقـضـا للـوجـهين الأوّلين ؛ إذ لو تمّت دلالتـهما عـلى المـدّعى لـمـا صـحّ التـخـلّف فـيـما ذكـرنا.

قلت : إنّ من المـعـانى ما يـكـون امـورا كـليـه مـسـتـقلّه غير مـرتـبـطـه بـغيرها فى مـلـاحـظـه نـفـسـها ولا حـاصـله من إـضـافـه شـيء إـلى غـيـرها ولا ضـمّ شـيء إـلى شـيء ، كـالـسـماء والأرض والماء والنار والجبال والبحار والأنهار والتمر والزبيب والحنظل والشعير ونحوها من الذوات والرئـحه والطعم واللون والحسن والقبح والعداوه والحبّ ، ونحوها من الصـفـات فهذه ممّا يـجـب وـضـع الـألفـاظ بإزائـها مع

(١) فى الأصل اختيـاره.

شدّه الحاجة إليها وكثره دورانها حسب ما ذكرنا ليسهل التعبير عنها في المخاطبات ، وقضت ملاحظه الاستقراء عدم إهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها.

ومنها : ما يكون معانى ارتباطيه وامور مركبه حاصله من ضمّ المعانى بعضها إلى بعض كالمركبات التامه والناقصه ، فهناك قد وضع الواضع ألفاظا خاصه لمعانيها الإفراديه ، وقرّر قانونا في فهم المركبات بضمّ الألفاظ بعضها إلى بعض ، وتركيبها مع اخر تركيبا تامّا أو ناقصا حسب ما يقتضيه المعنى المقصود ، فجعل هناك إضافه وتوصيفا وتقييدا وجمله فعليه واسميّه وخبريه وإنشائيّه لبيان تلك المعانى المركبه على حسب اختلاف تراكيبيها ، وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بإزاء المعانى التركيبيه. فما ذكر من النقص إن اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعانى أصلا ولو بأوضاع عديده فهو ممنوع ، وإن اريد عدم وضع لفظ مفرد بإزائها فقد عرفت أنه لا حاجة إليه.

ومنها : ما يكون امور جزئيه متجدده على مرّ الدهور والأزمنه يحتاج إلى التعبير عن جمله منها جماعه دون اخرى وطائفه دون غيرها ، فهذا ممّا لا يمكن وضع الألفاظ اللغويه بإزائها ؛ لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجه إليها بحسب اختلاف الأزمنه ، فينحصر الأمر فيها فى الأوضاع الكليه المتعلقه بالكليات التى تدرج هى فيها سواء وضعت بإزائها أو جعلت مرآه لآحادها ، فيتعلّق الوضع بجزئياتها فيكون إفهام الخصوصيات حينئذ بانضمام القرائن والأمارات ، إلّا أن يحصل هناك مزيه فى بعضها لكثرة الدوران فيحتاج إذن إلى وضع شخصى ، كما فى الأعلام الشخصيه ، ولا ربط له إذن بواضع اللغات ، بل يتصدى له من يحتاج إلى التعبير عنه ؛ ولذا لا يوجد فى الأوضاع اللغويه ما يتعلّق بالمعانى المفروضه.

فإن قلت : إذا كان وضع الألفاظ بإزاء الكليات والتعبير عنها كافيه فى إفهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة إذن إلى وضع الألفاظ لخصوص المعانى المندرجه تحت تلك الكليات وإن حصل هناك حاجه إلى التعبير عن تلك المعانى بخصوصها ، واشتدّ الاحتياج إلى بيانها ، وحينئذ فلا يمكن إجراء القاعده المذكوره

فى الموارد المفروضه ؛ إذ هناك ألفاظ موضوعه لمعانى كليه يندرج فيها أكثر المعانى المتداوله.

قلت : من البين أنّ مجرد تلك الألفاظ الموضوعه بإزاء المعانى الكليه غير كاف فى جميع المقامات التى يراد فيها إفهام المعانى المندرجه تحتها.

توضيح ذلك : أنّ إرادته إفهام الجزئيات بواسطه إحضار الكليات قد تكون بملاحظه كون ذلك الأمر المندرج فى الكلى فردا منه ومصداقا له ، فيفهم ذلك الكلى بواسطه اللفظ الدالّ عليه ، ويحصل الانتقال إلى الخصوصيه المذكوره إمّا بواسطه وضع آخر كالتنوين ، أو لقيام القرينه عليه فى اللفظ ، أو من الحال ، فهذا مما يحصل به الإفهام بسهوله وعليه جرى أمر اللغه فى كثير من المقامات.

وقد تكون بملاحظه ذلك الأمر المندرج فى نفسه ، وحينئذ فقد لا يمكن إفهامه باللفظ الموضوع للكلى كذلك كما إذا أردنا بيان معنى التمر أو الزبيب ، فإنّه لا يمكن إفهامه بإحضار معنى الجوهر أو الجسم ونحو ذلك ، فإن اكتفى الواضع فيه بالقرينه الخارجيه أو الإشاره كان فى ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع ، فلا بدّ إذن من وضع لفظ بإزائه فى اللغه مع حصول الحاجه إلى التعبير عنه فى الغالب.

وقد يحتجّ للقول الآخر بأنّ الرجوع إلى ما ذكر استناد إلى التخريجات العقلية فى إثبات الأوضاع اللفظيه ، فلا معول عليه وأنّه مبنى على حكمه الواضع والتفاتة إلى ذلك وعدم غفلته عنه أو عدم معارضته لأمر آخر فى نظره ، وكلّ ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قرّناه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوى فيما يشتدّ الحاجه إلى التعبير عنه فى أصل المخاطبات كما هو الحال فى ألفاظ العموم ، ولذا استند العلامة رحمه الله إلى ذلك فى إثباته ، وأمّا ما طرأت الحاجه إليه إمّا لحدوث معناه أو لحدوث الحاجه إليه فإنّما أن يكون الاحتياج إليه من عامّه الناس فينبغى القول بثبوت الحقيقه العرفيه العامه فيه أو وضع لفظ مرتجل بإزائه ، وإمّا أن يكون الحاجه إليه فى صناعه مخصوصه وعرف خاصّ فلا بدّ من القول بثبوت الوضع له

فى ذلك العرف ، فىصَحَّ إِبْثَات الوضْع التّعينى بإزائته مع ثبوت الحكمه فى واضع تلك الصنّاعه ومقرّرها ويشهد له ملاحظه الحال فى الألفاظ الدائره فى الصنّاعات فىصَحَّ الاستناد إلى ذلك فى إِبْثَات الحقائق الشرعيّه حسب ما يأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى. هذا كلّه فى ثبوت نفس الوضع.

وأما تعين خصوص الألفاظ الموضوعه فلا يظهر من القاعده المذكوره ، ويمكن تعينها بملاحظه المقامات إذا قام هناك شاهد على التعين على فرض ثبوت الوضع ، كما هو الحال فى الحقائق الشرعيّه وفى ألفاظ العموم فى الجمله.

الفائده العاشره : دوران الأمر بين الامور المخالفه للمعنى الحقيقى

إشاره

العاشره

إذا دار الأمر فى اللفظ بين أحد الأمرين من الامور المخالفه للأصل ، فهناك صور عشر للدوران دائره فى كتب الاصول ، وتفصيل الكلام فى المرام مع توسعه فى الأقسام أن يقال :

إنّ هناك امورا سبعة مخالفه للأصل : الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والنقل والنسخ ، والمقصود فى المقام معرفه الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن سائر الامور الطارئه عليها المرّجحه لها بحسب خصوصيّات المقامات ، إذ ليس لذلك حدّ مضبوط يبحث عنها فى الاصول وإنّما يتبع ملاحظه المقامات الخاصّه.

نعم ، يبحث فى الاصول عن حجّيه الظنّ المتعلّق بالألفاظ وهو كلام فى ذلك على وجه كلّى ، والظاهر أنّه فى الجمله ممّا لا خلاف فيه.

وحينئذ نقول : إنّ الدوران بين الوجوه المذكوره قد يكون ثنائياً ، وقد يكون ثلاثياً فما فوقها ، لكنّ لما كان معرفه الحال فى الثنائى منها كافيه فى غيرها فرضوا صور الدوران فى الثنائى خاصّه ، وجمله صور الدوران بين الوجوه المذكوره تنتهى إلى أحد وعشرين وجهاً نشير إلى وجوه الترجيح بينها أو مساواتها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ملاحظه الترجيح بين الوجوه المذكوره قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض أو نفيه ، مع قطع النظر من ملاحظه الحال في استعمال خاص ، كما في أحد عشر وجها من الوجوه المذكوره ، أعنى صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية ، وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسه ، وقد يفيد معرفه الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية ، وحيث ثبت حججه الظن في اللغات وفي فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع إلى الوجوه الظنيه المذكوره في الصورتين وجاز الاستناد إليها في إثبات كل من الأمرين ، فلنفضّل القول فيها في مقامين :

المقام الأول : في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه

إشاره

وقد عرفت أنّ وجوه الدوران فيه أحد عشر .

أحدها : الدوران بين الاشتراك والمجاز

وهذه المسأله وإن مرّ الكلام فيها عند البحث في أصاله الحقيقه إلا أنّا نستأنف القول فيها ونفضّل الكلام في وجوها ؛ لكونها قاعده مهمه في مباحث الألفاظ .

فنقول : إنّ محلّ الكلام في ذلك ما إذا استعمل اللفظ في معنيين أو أكثر واحتمل أن يكون موضوعا بإزاء كلّ من ذلك وأن يكون حقيقه في واحد مجازا في الباقي ، لوجود العلاقه المصححه للتجوّز ، فلو لم يكن هناك علاقه مصححه للتجوّز بحسب العرف ، فلا وجه لاحتمال التجوّز حينئذ ولا دوران بينه وبين الاشتراك ، بل يتعيّن القول بالوضع للجميع ؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقه والمجاز . نعم يمكن المناقشه فيه بالنسبه إلى الحروف ونحوها بناء على ما مرّ من الاحتمال المتقدّم إلا أنّ ظاهر ما يترأى من كلماتهم الإطباق على خلافه ، كما أشرنا إليه .

ثم إنّ مجرّد إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر غير كاف في المقام ، بل لا بدّ من ثبوت استعماله في خصوص كلّ من ذلك في تحقّق الدوران بينهما ، فلو استعمل

الأمر - مثلا - فى الطلب مرّه واطلق فى مقام إرادته الوجوب تاره وفى مقام إرادته الندب اخرى من غير علم بملاحظه الخصوصيه فى الاستعمال بل احتمال كون الإطلاق عليه من جهه كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل إطلاق الكلى على فرده لم يندرج فى محلّ النزاع ؛ إذ لم يثبت حينئذ للفظ ما يزيد على المعنى الواحد.

ومجرّد احتمال تعدّد المستعمل فيه غير كاف فى المقام ؛ إذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال فى كلّ منها فى محلّ النزاع ، إذ لو دار الأمر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد أو معانى من غير تحقّق لاستعمال اللفظ فيها وإن جاز استعمالنا فيها بملاحظه العلاقه على فرض ثبوت الوضع لأحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكلى بمجرّد الاحتمال ، وهو واضح ، وعمده مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال فى الحقيقة كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

ولا بدّ فيه أيضا من عدم العلم أو الظنّ بكون الاستعمال فيه من جهه ملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى الآخر ؛ إذ لو كان المعلوم أو المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ، ومجرّد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف فى محلّ النزاع حسب ما عرفت.

فصار المحضيل أنّه إذا علم استعمال اللفظ فى خصوص معينين مثلا- وجاز أن يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وأن يكون فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجازا فهل قضيه الأصل فيه أن يكون حقيقة فى كليهما ترجيحا للاشتراك ، أو يكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ترجيحا للمجاز؟ ولا فرق بين أن يعلم تحقّق الوضع فى أحدهما أو يجهل الحال فى الجميع ، وربّما يسبق إلى بعض الأوهام خروج الثانى عن محلّ الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين ، وهو وهم ضعيف ؛ ينادى ملاحظه كلماتهم بخلافه.

نعم قد يكون المشهور هناك موافقا فى معظم الثمره لمذهب السيد رحمه الله على بعض الوجوه كما مرّت الإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول : ذهب السيدان رحمهما الله ومن وافقهما إلى تقديم الاشتراك

حينئذ على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بإزاء المعنيين أو المعانى حتى يثبت خلافه ، وبنوا على أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه مطلقا حتى يتبين المخرج عنه.

وظاهر المشهور هو تقديم المجاز حينئذ والحكم بعدم دلالة الاستعمال فى ذلك على الحقيقه ، ومن هنا اشتهر منهم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، يعنون به صورته تعدّد المعنى ، وأمّا مع اتّحاده فالمعروف دلالة على الحقيقه كما مرّت الإشارة إليه ، وهذا هو الأظهر ويدلّ عليه امور :

الأوّل : أنّ ذلك هو مقتضى الأصل ؛ إذ ثبوت الوضع لكلّ منهما يحتاج إلى قيام دليل عليه ، وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسّكوا به لتقديم الاشتراك فينبغى نفي الوضع بمقتضى الأصل.

فإن قلت : كما أنّ الحكم بالحقيقه يحتاج إلى الدليل فكذا الحكم بالمجازيّة لتوقّفه أيضا على الوضع غايه الأمر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصى فإذا دار الأمر فيه بين كون الوضع فيه على أحد الوجهين توقّف الحكم بتعيين كلّ منهما على قيام الدليل عليه ، فلا بدّ أن يتوقّف مع عدم نهوض دليل على تعيين أحد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز.

قلت : لا شبهه فى حصول الوضع الترخيصى فى المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له ؛ إذ لا منافاه بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كلّ من القسمين تابعا لملاحظه المستعمل ، ولذا اعتبروا الحيثيه فى كلّ من الحدّين لئلا ينتقض كلّ منهما بالآخر ، فالوضع المجازى شامل لذلك قطعا ؛ إذ المفروض وجود العلاقه بينه وبين الآخر ، وإنما الكلام فى حصول الوضع المعتبر فى الحقيقه أيضا فالأصل عدمه.

فإن قيل : إنّ المجاز لا بدّ فيه من ملاحظه العلاقه بينه وبين ما وضع له ، والأصل عدمها.

قلت : قد اجيب عنه بأنّه معارض بلزوم ملاحظه الوضع فى استعماله فيما

وضع له ؛ فإن الالتفات إلى الأمر المصحح أمر لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة أو المجاز فكما أنه يجب الالتفات إلى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات إلى الوضع في الحقائق ، فأصالة عدم الالتفات في الأول معارضة بأصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى أصالة عدم الوضع بلا معارض.

ويرد عليه : أنّ اللازم في المجاز الالتفات إلى العلاقة وإلى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به ؛ لتوقف المجاز على ذلك كله ، بخلاف المعنى الحقيقي ؛ إذ لا يتوقف إنما على ملاحظه الوضع له ، فملاحظه الوضع بإزاء المعنى الحقيقي معتبره في كل من الحقيقة والمجاز ، ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين ، بل وبملاحظه اخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصى الحاصل فيه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة ، والأصل عدم ذلك كله.

فالأولى في الجواب أن يقال : إنّ الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب أنّ قضيه الأصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحه التجوز على امور عديده لا يقضى بانقلاب الأصل في المقام ، كيف ! ولو صح ذلك لكان أصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد ؛ لكونه إذن من الاصول المثبتة ، ولا مجال لتوهم جواز الاستناد إليها في الإثبات.

فإن قلت : إنّ أصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكوره في الاستعمال فيكون ذلك أيضا من الاصول المثبتة ، فكيف يصح الاستناد إليها؟

قلت : إنّ اعتبار الامور المذكوره مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالأصل ، فإنه بعد البناء عليه بحكم الأصل يتوقف صحه الاستعمال على المصحح ، فلا بد إذن من ملاحظه الامور المذكوره ، بخلاف وضع اللفظ للمعنى فإنه لا يتفرع على عدم ملاحظه تلك الامور حال الاستعمال لو أثبتناه بالأصل ؛ إذ ذلك إذن من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه ، فلا وجه لإثبات وجود الأصل من جهه أصاله

عدم تحقّق فروعه ، ومثل ذلك يعدّ من الاصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه ؛ لوضوح أنّ قضيه حجّيه الأصل هو الالتزام بفروعه ، فلو كان أصاله عدم حصول فروعه معارضا لأصاله عدم الأصل لم يتحقّق هناك مصداق لجريان الأصل ، كما لا يخفى.

فإن قلت : إنّ الاستناد إلى الأصل إنّما يتمّ في المقام إذا أفاد الظنّ بمؤداه ؛ لابتناء الأمر في اللغات على الظنّ ، وأمّا مع الشكّ في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك ؛ لانتفاء دليل على حجّيه الأصل في المقام على سبيل التّعبد.

قلت : إنّما يتمّ ما ذكر إذا اريد بإعمال الأصل المذكور إثبات معنى للفظ ، فإنّه لا وجه إذن للحكم به من دون الظنّ ، وأمّا إذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظنّ فيه بل يكتفى في ذلك بمجرد الشكّ. ويشهد له ابتناء إثبات اللغات على الظنّ فمع عدم حصول الظنّ لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام ، فينبى على عدمه بمقتضى الأصل.

وأنت خير بأنّ قضيه ابتناء اللغات على الظنّ توقّفها عليه في الإثبات والنفي غايه الأمر أنّه مع عدم حصول الظنّ ينبغى التوقّف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها ، كما هو المدعى ، وبعد التسليم فإنّما يصحّ الاستناد إلى ما ادعى من الأصل في نفي الوضع للمعنى المذكور ، وأمّا إثبات اتحاد المعنى الموضوع له لينصرف اللفظ إليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مراد اللفظ بخصوصه فهو من الامور الوجوديه المبتنيه في المقام على المظنّه ؛ إذ لا وجه للحكم بكون شىء مقصودا للمتكلّم من دون ظنّ بإرادته له ولا أقلّ من الظنّ به بحسب متفاهم العرف ، والمفروض الشكّ فيه في المقام.

فالتحقيق في الجواب أن يقال : إنّنا لا نقول بما ذكرنا إلّا مع الظنّ به ، وقد عرفت أنّ الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظه كلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئه عليهما المرجّحه لكلّ منهما بحسب خصوصيه المقامات ، ولا شكّ أنّ المجاز إذا كان موافقا للأصل والاشترارك مخالفا له من غير

أن يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر ؛ لإفاده الأصل ظنًا بمؤداه في مثل ذلك.

نعم ، إذا قام في جهة الاشتراك مرجح آخر بحسب المقام وحصل الشكّ لزم الوقف إلى أن يحصل مرجح يوجب غلبه الظنّ بأحد الجانبين ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

الثاني : أنّ المجاز أغلب من الاشتراك ، فإنّ الألفاظ المستعمله في معان متعدده مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب ، وما هو حقيقه في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبه إليه ، والظنّ إنّما يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

ويرد عليه تاره أنّ الاشتراك أغلب من المجاز ؛ إذ أكثر المواد المذكوره في كتب اللغه قد ذكر لها معان عديده ، فلو لم تكن حقيقه في الكلّ فلا أقلّ من كونها حقيقه غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد ، وكذا الحال في الحروف والأفعال ، كما يظهر من ملاحظه كتب العربيّه ، ثمّ مع الشكّ في كون تلك المعانى حقائق أو مجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ؛ إذ لا يثبت معه كثره المجاز بالنسبه إلى الاشتراك ليتّم الاحتجاج.

واخرى بأنّا إذا سلّمنا قلّه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فليس كلّ قلّه وكثره باعثا على حصول الظنّ في جهة الكثير ، بل يعتبر في الكثره المفيده للمظنّه أن يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظنّ بكون المشكوك فيه من الغالب ؛ إذ من البين أنّ مجرد الغلبه مع شيوع مقابله أيضا لا يفيد ظنّا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظه نظائر المقام ، وكون الكثره في المجاز على النحو المذكور ممنوع ؛ بل الظاهر خلافه.

وقد يجاب عن الأوّل بأنّه لا تأمل في غلبه الحقيقه والمجاز على الاشتراك ، ألا ترى أنّ معظم المخاطبات خاليه عن الاشتراك ، وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمه الباعثه على الوضع ؛ إذ لو لا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات إلى ضمّ القرائن المعينه للمراد.

وفيه : فوات الحكمه الباعثه على وضع الألفاظ ؛ إذ المقصود منها عدم الافتقار إلى القرائن فى الانتقال إلى المقصود ، حتى أنه قيل بامتناع الاشتراك نظرا إلى إخلاله بالتفاهم ، فإذا لم نقل بذلك فى جميع الألفاظ لوجود فوائد اخر باعته على الاشتراك فلا أقلّ من القول به فى المعظم ؛ إذ الإخلال بالتفاهم فى معظم الاستعمالات مخالف للحكمه المذكوره قطعا ، والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائده العظمى التى هى العمده فى ثمره الوضع .

وقد يقال : إنّ الوجه المذكور إنّما يفيد عدم شيوع الاشتراك فى الألفاظ الدائره فى المحاورات ، وليس كثير من الألفاظ الموضوعه بحسب اللغه دائره فى المحاورات الجاريه ، فأى مانع من غلبه الاشتراك أو مساواته للمجاز بعد ملاحظه الجميع ؟

وفيه : - مع عدم جريان ذلك فى خصوص الألفاظ الدائره لتسليم قلّه الاشتراك فيها - أنّ دوران اللفظ فى الاستعمالات من الامور المختلفه بحسب اختلاف العادات بالنسبه إلى الأزمان والبلدان ، والحكمه المذكوره إنّما تلاحظ حين الوضع ، فغلبه الاشتراك فى الألفاظ الموضوعه مخالف لما هو الغرض الأهمّ من الوضع ، فالظاهر عدمه ، مضافا إلى ما عرفت من أنه الظاهر من ملاحظه الألفاظ الدائره فى المحاورات ، حتى أنه وقع الخلاف فى وقوع المشترك فى اللغه ، فغلبه الحقيقه المتّحده على المتعدّده ممّا لا ينبغى الريب فيه .

وعن الثانى بأنّه لو نوقش فى كون غلبه مطلق المجاز على الاشتراك بالغه إلى حدّ يورث الظنّ بالتجوّز عند الشكّ فى حال اللفظ فلا مجال للمناقشه فى غلبته فى خصوص المقام ؛ إذ المفروض هنا حصول العلاقه المصحّحه للتجوّز ، ولا شكّ فى غلبه المجاز حينئذ على الاشتراك ، فإنّ أغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبه مصحّحه للتجوّز .

ويومئى إليه أنه مع حصول العلاقه المصحّحه للتجوّز وحصول الوضع الترخيصى فى المجاز لا حاجه إلى وضع اللفظ ثانيا بإزاء ذلك المعنى ؛ لاشتراك

الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينه وحصول التفاهم معها على الوجهين ، فلا يترتب حينئذ على الوضع فائده يعتد بها ، مع ما فيه من المفسده ؛ ولذا يقلّ الاشتراك فيما هو من هذا القبيل.

وقد يقزّر كثره المجاز بوجه آخر ، وهو أن يقال : إنّ المعانى المجازيّه للألفاظ إذا لوحظت بالنسبه إلى معانيها الحقيقيّه كانت أكثر منها جدّا ؛ وهو أحد الوجوه فيما اشتهر بينهم من أنّ أغلب اللغه مجازات ، وحينئذ فيلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب ، وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الإيراد من غير حاجه إلى ملاحظه ما ذكر. نعم قد يرد النقص بمتّحد المعنى مع البناء فيه على أصاله الحقيقيه ويمكن دفعه بما مرّ هناك.

الثالث : أنّ في الاشتراك مخالفه لما هو الغرض الأهمّ فى وضع الألفاظ ؛ لإخلاله بالتفاهم والاحتياج معه إلى القرينه فى فهم المراد ، فالظاهر عدم ثبوته إلّا فى موضع دلّ الدليل عليه أو قام بعض الشواهد المرشده إليه.

الرابع : كثره المؤن فى الاشتراك ؛ لاحتياجه إلى وضع وقرينتين بالنسبه إلى المعنيين بخلاف المجاز ، فإنّه لا يحتاج إلّا إلى قرينه واحده. وما يتوهم من أنّ المؤن فيه أكثر ؛ نظرا إلى افتقاره إلى وضعين وعلاقه وقرينتين مدفوع بأنّ المفروض فى المقام ثبوت الوضع لأحد المعنيين فى الجملة ، وحصول العلاقه المصحّحه للتجوّز والترخيص فى استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم ، فلا حاجه إلى حدوث وضع فى المقام ، فلا يبقى هناك إلّا اعتبار القرينه وهى متّحده فى الغالب.

نعم ، قد يقال بأنّه لا بدّ فى المجاز من ملاحظه المعنى الحقيقي وملاحظه الوضع بإزائه وملاحظه المعنى المجازى والعلاقه الحاصله بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظه الوضع الحاصل فى المجاز واعتبار القرينه الصارفه بل المعينه أيضا إن احتيج إلى المتعدّد ، بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينه. فتأمل.

أحدها : أنّ الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقه ، فإنّ الحقيقه هي الأصل والمجاز طار عليها تابع لها ، ومبنى اللغه على حصول التفاهم بواسطه أوضاع الحقائق وإثما رخص الواضع فى استعمال المجازات من جهه التوسعه فى اللسان ولنكات خاصّه متفرّعه على المجاز ، وأمّا معظم الفائده المترتبه على وضع اللغات فإنّما يترتب على الحقائق ، ولذا ترى معظم المخاطبات مبنيه على استعمال الحقائق حتى فى كلام البلغاء ، فإنّه وإن كان استعمال المجازات والكنايات فى ألسنتهم أكثر من الموارد فى كلمات غيرهم لكنّها ليست بأكثر من الحقائق المستعمله فى كلامهم ، كما يشهد به ملاحظه الأشعار والخطب والرسائل وغيرها ، فكيف سائر المخاطبات الواقعه من سائر الناس؟ فإنّ استعمال المجازات فيها أقلّ قليل بالنسبه إلى الحقائق وحينئذ فظاهر الاستعمال هو الحقيقه حتى يتبين المخرج عنه.

وأیضا لا- كلام فى كون الأصل فى الاستعمال هو الحمل على الحقيقه إذا تمیز المعنى الحقيقى عن المجازى ولم يعلم المراد ، والسبب الداعى هناك بعينه داع فى المقام ؛ إذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقه إلّا ظاهر الاستعمال وهو أيضا حاصل فى المقام.

والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك فى المراد وكون الأمر هنا بالعكس لا يصلح فارقا فى المقام ؛ إذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بإرادته الحقيقه قضى بها فى كلّ ما يحتمل ذلك ، وكما يقضى بالحكم بإرادته الحقيقه مع عدم قيام قرينه عليها إذا لم يتم دليل على خلافه فكذا يقضى بكون المستعمل فيه هو الحقيقه حتى يقوم دليل على عدمها.

وأیضا فاستعمال اللفظ فى المعنى بمنزله حمل ذلك المعنى عليه ؛ فإنّ استعمال «الأسد» فى الحيوان المفترس بمنزله أن يقال : «الأسد الحيوان المفترس» فكما أنّه إذا ورد نحو تلك العبارة فى كلام من يعتدّ بقوله يفيد كون اللفظ حقيقه فى ذلك كذا ما هو بمنزلته.

ثانيها : أنّ الطريقة الجارية بين أهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الأوضاع بمجرد ملاحظه الاستعمالات ، بل الظاهر أنّه طريقه جاريه في معرفه سائر اللغات إذا اريد معرفتها؛ إذ لم يعهد نصّ الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا أو مرسلا ، وإنّما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظه الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظه شواهدهم المذكوره في كتبهم ، وقد حكى العلامة رحمه الله عن ابن عباس أنّه قال : «ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إليّ شخصان في بئر ، فقال أحدهما : فطرها أبي» أي اخترعها ، وحكى عن الأصمعي أنّه قال : «ما كنت أعرف الدهاق حتّى سمعت رجلا يقول : اسقني دهاقا» أي ملآنا من غير فرق في ذلك عندهم بين ما إذا اتّحد المعنى أو تعدد.

ثالثها : أنّهم قد حكموا بأصالة الحقيقه في متّحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه ، فجعلوا الاستعمال شاهدا على الوضع ، ومن البين أنّ ذلك جار في متعدّد المعنى أيضا ؛ إذ ليس استعمال اللفظ في المعاني المتعدّده إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في إفاده الحقيقه ، فإن كان دالّا هناك كان دالّا في ذلك أيضا وربّما يؤيد ذلك أيضا بوجه آخر :

منها : أنّه لو كان حقيقه في أحد المعنيين مجازا في الآخر لبيّنه أهل اللغة ، وعلمنا ذلك ضروره من حال أهل اللسان ، وملاحظه استعمالاتهم كما علمنا ذلك في إطلاق الأسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك ، فلمّا جرت طريقتهم على إيضاح الحال في المجازات وتبيين الأمر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دلّ ذلك على انتفاء التجوّز فيه.

ومنها : أنّ تعدد المعنى أكثر في اللغة من اتّحاده كما يظهر ذلك من ملاحظه الحال في الأسماء والأفعال والحروف ، ويشهد به تتبع كتب اللغة والعريّه فالظنّ يلحق الشيء بالأغلب.

ومنها : ملاحظه فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز ، فإنّ المشترك لا اضطراب فيه ؛ نظرا إلى حصول الوضع فيه بالنسبه إلى كلّ من المعنيين ، بخلاف المجاز.

وأنه يصح الاشتقاق منه بالنسبة إلى كل منهما ، وكذا يصح التجوز فيه كذلك ، وهو باعث على اتساع اللغه وتكثّر الفائد.

وأنه يتعيّن إرادته أحد معنّى المشترك بمجرد قيام القرينه على عدم إرادته الآخر ، ولا يحصل ذلك فى المجاز بعد قيام القرينه على عدم إرادته الحقيقيه ؛ لتعدّد المجازات فى الغالب.

وأنّ المشترك لا يتوقّف استعماله إلّا على الوضع والقرينه ، وأمّا المجاز فيتوقّف على ملاحظه المعنى الحقيقي والوضع المتعلّق به والوضع الترخيصى الحاصل فيه وملاحظه العلاقه والإتيان بالقرينه الصارفه والمعينه.

وأيضا مع خفاء القرينه فى المجاز يحمل اللفظ على الحقيقيه فيوجب الخطأ فى فهم المطلوب وفى الامتثال بخلاف المشترك ؛ إذ غايه ما يلزم حينئذ حصول الإجمال وعدم وضوح الحال.

وأيضا فى المجاز مخالفه للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع ؛ ولذا يحتاج إلى القرينه الصارفه بخلاف الاشتراك ، إلى غير ذلك ممّا يعرف بالتأمّل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز.

والجواب أمّا عن الأوّل فبالمنع من ظهور الاستعمال فى الحقيقيه مطلقا ، وما ذكر فى بيانه من كون الحقيقيه هى الأصل والمجاز طار عليها لا يقضى بذلك ، إذ مجرد كون الحقيقيه أصلا والمجاز طارئا لا يوجب حصول الظنّ الأوّل مع شيوع الثانى أيضا ، ودورانه فى الاستعمالات ، غايه الأمر أن يستفاد ذلك مع اتّحاد المعنى ، نظرا إلى بعد متروكيه الأصل وشهره الفرع ، إلّا أن يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدّد المعانى مع وجود العلاقه المصحّحه للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض ، سيّما إذا علم حصول الوضع فى خصوص واحد منها ، لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينه مع فرض الوضع له أيضا ، فلا يترتب عليه فائده يعتدّ بها.

وكثره استعمال الحقائق فى المحاورات مع اتّحاد معانى الألفاظ الدائره

لا يقضى الظنّ به مع تعدّده ، كما هو المفروض فى المقام ، مضافا إلى أنّ تلك الغلبه غير مفيده للظنّ بالوضع مع شيوع التجوّز وكثرتة أيضا.

وكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه مع تميّز الحقيقه من المجاز والشكّ فى المراد لا- يقضى بجريانه فى صورته تميّز المعنى المراد ، والشكّ فى الوضع ودعوى اتّحاد المناط فى المقامين بين الفساد ؛ فإنّ قضيه وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوتة هى الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه ، إذ ذلك ثمره الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم عليه السلام إلى الآن ولولاه لما أمكن التفهيم والتفهّم إلّا بواسطة القرائن ، وفيه هدم لفائده الأوضاع ، وأما بعد تعيّن المراد بالقرينه والشكّ فى حصول الوضع له فأى دليل يقضى بثبوت الوضع هناك؟

والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه ، غايه الأمر أن يسلم ذلك فى متّحد المعنى لما تقدّم فى بيانه.

ودعوى كون الاستعمال بمنزله الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا ؛ لما عرفت من أنّ الحمل وصحّته لا يدلّ على الحقيقه ، إلّا على بعض الوجوه ؛ ولذا لم يعدّوا ذلك من أمارات الحقيقه وإنّما اعتبروا عدم صحّحه السلب.

وأما عن الثانى فبالمنع من جريان الطريقه على استعمال الحقائق المتعدّده من مجرد الاستعمال ، بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع إلى أمارات الحقيقه أو ملاحظه الترديد بالقرائن ، وهى الطريقه الجاربه فى معرفه الأوضاع كما هو الحال فى الأطفال فى تعلّم اللغات، غايه الأمر أن يسلم ذلك فى متّحد المعنى. وكأنّ أحد الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكى عن ابن عباس والأصمعى.

نعم ، لو لم يكن هناك علاقه بين المعنيين أمكن الاستعلام من مجرد الاستعمال ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مرّ تفصيل القول فيه ، فقياس المتعدّد على المتّحد ممّا لا وجه له ، وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم إلى دلالة الاستعمال على الحقيقه فى الأوّل وإعراضهم عن القول به فى

الثانى ومن البين بناء الأمر فى المقام على الظنّ ، وهو حاصل بذلك. وما ذكر فى التأييد ممّا لا يفيد ظنّاً بالمقصود ، وقد عرفت الحال فى أكثر ما ذكر ممّا قرّناه فلا حاجة إلى التفصيل.

ومن الغريب احتجاج السيّد رحمه الله بالوجه الأوّل منها على ما ادّعا مع ما هو ظاهر من أنّه لا مقتضى للالتزام بحصول العلم الضرورى بذلك ، وحصول العلم به فى بعض الأمثله لا يقضى بكليّه الحكم ، كيف! وهو منقوض بالحقائق ؛ فإنّنا نعلم بالضروره من اللغه وضع السماء والأرض والنار والهواء وغيرها لمعانيها ، فلو كان المعنى المشكوك فيه حقيقه لعلمنا ذلك بالضروره من الرجوع إلى اللغه ، كما علمناه فى غيرها.

مضافا إلى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضرورى ولا النظرى بذلك ؛ إذ كثير من الحقائق والمجازات مأخوذ على سبيل الظنّ ونقل الآحاد ، فالاحتجاج على نفي المجازيّة بمجرد انتفاء العلم الضرورى به غريب.

هذا ، واعلم أنّه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بإزاء أحدهما بخصوصه حكم بكون الآخر مجازا ، وأمّا إذا لم يثبت ذلك فإنّما يحكم حينئذ بكون أحدهما على سبيل الإجمال حقيقه والآخر مجازا ، ولا يمكن الحكم إذن بإرادته خصوص أحدهما مع انتفاء القرينه على التعيين ، فلا بدّ من الوقف ، فعلى هذا لا يترتب هنا على القولين ثمره ظاهره كما مرّت الإشارة إليه. نعم قد يثمر ذلك فى مواضع.

منها : أن يكون أحد المعنيين مناسبا للآخر بحيث يصحّ كونه مجازا فيه لو فرض اختصاص الوضع بالآخر دون العكس ؛ إذ لا ملازمه بين الأمرين كما فى استعمال «الرقبه» فى الإنسان حيث لا يصحّ استعمال الإنسان فى خصوص الرقبه ، وحينئذ فيحكم بكونه حقيقه فى خصوص أحدهما مجازا فى الآخر.

ومنها : أنّه لا يجوز التجوّز فى اللفظ بملاحظه مناسبه المعنى لشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازا ولا يجوز سبك المجاز من المجاز ، نعم لو كان هناك

معنى مناسب لكلّ منهما صحّ التجوّز فيه ، هذا على المشهور وأما على القول الآخر فيصحّ ذلك مطلقا.

ومنها : أنّه لا يتعيّن الحمل على كلّ منهما بمجرد القرينه الصارفه عن الآخر على المشهور إذا لم يكن هناك قرينه على التعيين ، وقام فى المقام احتمال إرادته معنى مجازى آخر ، بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما.

وينبغى التنبيه لامور :

أحدها : أنّه كما يقال بترجيح اتّحاد المعنى على الاشتراك كذا يقال بترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلاثه ... وهكذا ، وبالجمله كما أنّ المجاز يقدّم على أصل الاشتراك فكذا على مراتبه ، والشواهد المذكوره تعمّ الجميع ، إلّا أنّه قد يتأمّل فى جريان البعض ، وفى البعض الآخر الذى هو العمده فى المقام كفايه فى ذلك.

ثانيها : أنّه لو استعمل اللفظ فى معنيين لا-مناسبه بينهما وأمكن كون اللفظ موضوعا بإزاء ثالث يناسبهما بحيث يصحّ التجوّز فيهما على فرض كونه موضوعا بإزائه لكن لم نجد اللفظ مستعملا فى ذلك فلا وجه إذن لتقديم المجاز على الاشتراك ، بل يحكم بالاشتراك أخذنا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال فى متّحد المعنى بعينه ، فإنّ شيوع استعمال اللفظ فى معنى وعدم استعماله فى غيره يفيد الظنّ بالوضع له دون الآخر.

ثالثها : لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا فى غيره لكن اشتهر المجاز إلى أن حصل الشكّ فى معادلته للحقيقه وحصول الاشتراك من جهه الغلبه أو لظروّ وضع عليه بعد ذلك فالظاهر أنّه لا كلام إذن فى تقديم المجاز استصحابا للحاله الاولى ، إلّا أن يجيء فى خصوص المقام ما يورث الظنّ بالاشتراك أو يقضى بالشكّ فيتوقّف.

رابعها : لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله فى أحدهما واستعمل فى الآخر إلى أن احتمل هجر الأوّل فى العرف وصرورته مجازا فى المحاورات

لم يحكم به من دون ثبوته ، بل بنى على الاشتراك إلى أن يتبين خلافه أو يشك في الحال فيتوقف.

خامسها : لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين آخرين وحصل الشك في نقله إليهما معا أو إلى أحدهما فإن كان وضعه الطارئ من جهة التعيين وغلبه الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وإن قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا لحال الاستعمال ، وكذا لو كان الوضع الثانوى على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز ، وأمّا مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع أو العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ، ولا يبعد البناء حينئذ على ترجيح الاشتراك أيضا.

ثانيها : الدوران بين الاشتراك و التخصيص

وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه أيضا ، سيما بملاحظه شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ثالثها : الدوران بين الاشتراك و التقييد

والأمر فيه أيضا ظاهر ممّا مر ، سيما إذا كان التقييد خاليا عن التجوّز.

رابعها : الدوران بين الاشتراك و الإضمار

والحال فيه أيضا ظاهر ممّا عرفت ؛ إذ الإضمار عديل المجاز ، والظاهر أنّ القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين ، إذ العمده فيما استند إليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين ، نعم إن كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيّد جرى فيه ما ذكر ، ويجرى الوجهان في التخصيص ، فإن قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور قام الوجه في ترجيح الاشتراك وإلا فلا وجه له ، لعدم تعدّد المستعمل فيه.

خامسها : الدوران بين الاشتراك و النقل

وذلك بأن يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة مثلا لمعنى ثم يستعمل في العرف في معنى آخر إلى أن يبلغ حدّ

الحقيقه ، أو يوضع له فى العرف وضعا تعيينيا ، ويشك حينئذ فى هجر المعنى الأوّل ليكون منقولا- ، وعدمه ليكون مشتركا قولان.

ذهب العلامة رحمه الله إلى كلّ منهما فى النهايه والتهديب.

والأوّل محكى عن جماعه من العامه كالرازى والبيضاوى واختاره فى المنيه.

وكأنّ الأظهر الثانى ؛ أخذا بأصالة بقاء الوضع الأوّل وعدم هجره إلى أن يثبت خلافه، وغايه ما ثبت حينئذ بلوغ المعنى الثانى إلى حدّ الحقيقه أو الوضع له ، وأما هجر الأوّل فغير معلوم ، والقول بغلبه النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع ، بأنّها ليست بمثابه تورث الظنّ به لشيوع الأمرين ، غايه الأمر أن يكون ذلك أغلب فى الجمله ، وقد عرفت أنّ مثل تلك الغلبه لا يفيد ظنا فى الغالب.

نعم ، قد يقال : إنّ الغالب فى الأوضاع الجديده هجر المعنى السابق وتركه فى ذلك العرف ، كما يعرف ذلك من ملاحظه المعانى العرفيه العامه والخاصه بل لا- يكاد يوجد صورته يحكم فيها ببقاء المعنى الأوّل ، فقد يستظهر بملاحظه ذلك الحكم بالهجر. فتأمل.

وربّما يؤيده أيضا ذهاب الجماعه إليه حيث إنّه لا يعرف القول الآخر إلّا للعلامة رحمه الله ، وهو ممّن ذهب إلى الثانى أيضا.

ومن التأمّل فيما ذكرناه ينقدح وجه آخر ، وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المعنى الثانى فى عرف غير العرف الأوّل أو عند أهل ذلك العرف ، فيقال بترجيح النقل فى الأوّل والاشتراك فى الثانى ، وكأنّه الأوجه. فتأمل.

ثمّ إنّه ربّما يعارض أصالة بقاء المعنى الأوّل وعدم هجره بتوقّف المشترك فى إفاده المراد على القرينه بخلاف المنقول.

وفيه : أنه إن اريد بذلك التمسك بأصالة عدم التوقّف عليها ففيه أنّ الحكم بالفهم من دون القرينه خلاف الأصل أيضا ، فينبغى أن يقتصر فيه على القدر الثابت ، وهو صورته وجود القرينه.

فإن قلت : وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالأصل البناء عليه حتّى يثبت خلافه.

قلت : لا مجال لذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين ؛ فإنّ قضيه ذلك الوقف بين الأمرين ، غايه الأمر أن يشكّ في كون أحدهما ناسخا للآخر فمع الغضّ عن أصاله عدمه لا أقلّ من الوقف في الفهم ، لاحتمال الأمرين فلا محصل لأصاله عدم التوقّف عليها ، مضافا إلى ما عرفت من أنّ التوقّف المذكور من فروع أصاله بقاء المعنى الأوّل ، فلا وجه لجعله معارضا لأصله .

وإن اريد به أصاله عدم ذكر القرينه في مقام التفهيم فمرجه أيضا إلى الوجه الأوّل ؛ إذ ذكر القرينه في المقام إنّما يتبع وجود الحاجه إليها ، فإن فرض استقلال اللفظ في الدلاله وإلا فلا معنى لعدم الحاجه إليها وأصاله عدمها ، مع أنّ المفروض الشكّ في الأوّل ومع الغضّ عن ذلك فهو معارض بأصاله عدم استقلال اللفظ في الإفاده .

وإن اريد به التمسّيك بذلك في إثبات قله المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع عدم إفادته ظنا في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل أيضا .

ثمّ إنه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى :

منها : أن يكون اللفظ حقيقه بحسب اللغه في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقه في آخر ، ويشكّ حينئذ في ثبوت ذلك المعنى في اللغه أيضا ليكون مشتركا بينهما ، وعدمه ليكون منقولا ، وقد يشكّ حينئذ في ثبوت المعنى اللغوي في العرف أيضا ليكون مشتركا بينهما في اللغه والعرف ، وقضيه الأصل حينئذ عدم اشتراكه بحسب اللغه فيقدم النقل عليه ، ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف إلى الصوره المتقدمه ؛ نظرا إلى الشكّ في هجر المعنى الأوّل وعدمه .

ومنها : أن نجد للفظ معينين في العرف ونجد استعماله في اللغه في معنى ثالث يناسبهما ونشكّ في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغه ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا- إلى ذينك المعنيين في العرف ، أو أنه حقيقه فيهما من أوّل الأمر ليكون مشتركا بحسب اللغه من دون نقل ، وقضيه أصاله تأخر الحادث عدم

ثبوت الوضع لهما في اللغة ، إلا أنه لما لم يكن وضعه للمعنى الآخر معلوما من أصله فقضيته الأصل عدم ثبوت الوضع له أيضا ،
وحينئذ فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة ؛ لأصالة عدم تغيير الحال فيه ، وأن يقال بوضعه لأحدهما ثم طرؤ وضعه للآخر ،
اقتصارا في إثبات الحادث على القدر الثابت. فتأمل.

ومنها : أن يكون مشتركا بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه إلى أن شك في
حصول النقل وهجر المعنيين ، فيدور الأمر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف - كما كان في اللغة - ونقله إلى المعنى الثالث ،
ولا ريب أن قضيته الأصل حينئذ بقاء اشتراكه بين المعنيين المفروضين إلى أن يثبت النقل.

سادسها : دوران الأمر بين الاشتراك والنسخ

كما إذا قال : «ليكون ثوبى جونا» وعلمنا بوضع الجون للأحمر ، ثم قال بعد ذلك : «ليكون أسود» فشك حينئذ في وضع الجون
للأسود أيضا حتى يكون مشتركا ، فيكون قوله الثاني قرينه معينه لإرادته ذلك من أول الأمر ، أو أنه نسخ الحكم الأول بذلك
من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين ، ويفرض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتجوّز لثلا يقوم احتمال المجاز أيضا ،
وحينئذ ربّما يرجح الاشتراك ؛ لغلبته على النسخ ، ولأنه يثبت بأى دليل ظنى اقيم عليه بخلاف النسخ ؛ إذ لا يثبت إلا بدليل
شرعى بل ربّما يعتبر فيه ما يزيد على ما اعتبر في الدليل على سائر الأحكام ، ولأنّ غايه ما يلزم من الاشتراك الإجمال أحيانا
بخلاف النسخ ، فإنّ قضيته إبطال العمل بالدليل السابق.

وأنت خبير بما في جميع ذلك ؛ فلا وجه لإثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونه من غير قيام شاهد عليه من
النقل أو الرجوع إلى لوازم الوضع ونحو ذلك ممّا يفيد ظنا به.

فالأظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ، ولا الحكم بثبوت النسخ هناك
أيضا ، وقضيته ذلك التوقّف في حكمه بالنظر إلى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وإن كان البناء على حمله

على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخلو عن وجه.

سابعا : الدوران بين النقل و المجاز

والمعروف فيه ترجيح المجاز لا نعرف فيه خلافا ؛ لأصالة عدم تحقّق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الأوّل ، ولتوقّف النقل غالبا على اتّفاق العرف العامّ أو الخاصّ عليه ، بخلاف المجاز ، مضافا إلى غلبه المجاز وشيوعه في الاستعمالات.

وما قد يتخيّل في المقام من أنّ الدوران بين النقل والمجاز إنّما يكون مع كثره استعمال اللفظ في ذلك المعنى - كما في الحقائق الشرعيّة - ليكون من مظانّ حصول النقل حتّى يتحقّق الدوران بين الأمرين ، وحينئذ فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينه في كلّ من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها ، وقضيّه الأصل في كلّ واحد منها عدمها ، بخلاف ما لو قيل بالنقل ، وربّما يحكى عن البعض ترجيحه النقل على المجاز لأجل ذلك ، ففرّع عليه ثبوت الحقيقه الشرعيّه أخذنا بالأصل المذكور.

موهون جدّا ؛ إذ بعد ظهور التجوّز في نظر العقل من جهه أصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له ، مضافا إلى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضمّ القرينه في كلّ استعمال واقع قبل ذلك أو بعده ؛ إذ ذلك من لوازم المجازيّة وامتفّعاته ولا يجعل أصالة عدمه مانعا من جريان الأصل في أصله ، لما عرفت من عدم معارضه أصالة عدم الفروع المترتّبه على عدم الشىء لأصالة عدمه ، فإنّ قضيّه حجّيه الأصل الأخذ بامتفّعاته.

نعم ، لما كان الأمر في المقام دائرا مدار الظنّ فلو فرض تفرّع امور بعيده عن نظر العقل على الأصل المفروض أمكن معارضته له من جهه ارتفاع المظنّه - كما هو الحال في الحقيقه الشرعيّه - إلّا أنّ المقام ليس كذلك ، بل بالعكس لشيوع التجوّز في الاستعمالات.

ومع الغضّ عن ذلك فإنّ ثبات الوضع بمجرد أصالة عدم ضمّ القرينه في الاستعمال استناد في إثبات الأوضاع إلى التخريجات ، وقد عرفت وهنه.

مضافا إلى أنّ لزوم ضمّ القرينه إليه مقطوع به قبل حصول النقل ، فقضيّه

الأصل بقاؤه ، فإن اريد من أصاله عدم ضمّ القرائن أصاله عدم لزومه فهو واضح الفساد ؛ إذ قضيه الأصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق.

وإن اريد به أصاله عدمه مع لزوم اعتباره فهو أوضح فسادا منه.

فظهر بما قررنا أنّ قضيه الأصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظه الظهور الحاصل من غلبه المجاز.

ثامنها و ناسعا : الدوران بين النقل و التخصيص و بينه و بين التقييد

والأمر فيهما ظاهر ممّا قررناه سيّما بملاحظه اشتهاها في الاستعمالات ، مضافا إلى أنّ التزام التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيّد ، فضلا عن ثبوت الوضع له.

عاشرها : الدوران بين النقل و الإضمار

كما في قوله تعالى : (وَحَرَّمَ الرِّبَا) (١) فإنّ الربا حقيقه لغه في الزيادة ، ويحتمل نقله شرعا إلى العقد المشتمل عليها ، فعلى الأوّل يفتقر إلى إضمار مضاف كالأخذ دون الثاني.

وقد عرفت ممّا ذكرناه ترجيح الإضمار ؛ إذ مجرد أصاله عدم الإضمار لا يثبت وضعا للفظ سيّما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه ، فبعد ثبوت المعنى الأوّل وتوقّف صحّه الكلام على الإضمار لا بدّ من الالتزام به ، لا أن يثبت وضع جديد للفظ بمجرد ذلك ، وقد نصّ جماعه على أولويّه الإضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه.

وفي كلام بعض الأفاضل نفى البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه أكثر ، ولا يخفى بعده ، على أنّ الكثرة المدّعا غير ظاهره ؛ إذ اعتبار الإضمار في المخاطبات أكثر من أن يحصى وربما كان أضعاف المنقولات.

حادى عشرها : الدوران بين النقل و النسخ

ففي المنيه ترجيح النقل عليه ، وكأنّه لكثره النقل بالنسبه إلى النسخ.

وأنت خيرير بأنّ بلوغ كثره النقل وقّله النسخ إلى حدّ يورث الظنّ بالأوّل

(١) البقره : ٢٧٥.

غير معلوم ؛ لطريان النسخ كثيرا على الأحكام الشرعيه والعاديه ، فلو سلم الغلبه فى المقام فليست بتلك المثابه ، فقضيّه ثبوت المعنى الأوّل وعدم ثبوت الثانى هو البناء على النسخ ، أخذًا بمقتضى الوضع الثابت.

وقد يرجح النقل أيضا بما مرّ من الوجه فى ترجيح الاشتراك على النسخ ، وقد عرفت وهنه. فتأمل.

المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه إلى خصوص الاستعمالات

إشاره

وهى وجوه عشره :

أحدها : الدوران بين المجاز و التخصيص

والمعروف ترجيح التخصيص ، وقد نصّ عليه جماعه من الخاصّه والعامّه ، كالعلامة وولده والبيضاوى والعبرى والاصفهانى وغيرهم.

وربّما يعزى إلى المصنّف التوقّف فى الترجيح ، فيتوقّف البناء على كلّ منهما على مرجّح خارجى ، وكأنّه لما فى كلّ من الأمرين من مخالفه الظاهر ، ولا ترجيح بحسب الظاهر بحيث يورث الظنّ بأحدهما.

وفيه : أنّ فى التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى :

أحدها : أنّ التخصيص أكثر من المجاز فى الاستعمال حتّى جرى قولهم : «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال.

وقد يستشكل فيه بأنّ الأكثرية الباعثه على المظنّه ما إذا كان الطرف الآخر نادرا ، وأمّا إذا كان شائعا أيضا فإفادتها للظنّ محلّ تأمل ، كما هو الحال فيما نحن فيه ؛ لعدم ندره المجاز فى الاستعمالات ، كيف! وقد اشتهر أنّ أكثر اللغه مجازات.

وقد يقال بأنّ استعمال العامّ فى عمومه نادر بالنسبه إلى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى ؛ لشيوع الثانى فإذا دار الأمر فى الخروج عن الظاهر بين الأمرين فالظاهر ترجيح الأوّل.

وقد يناقش فيه بأنّ أفصى ما يدلّ عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز فى العامّ الحدى لا يظهر له مخصّص سوى ما هو المفروض ، وأمّا إذا ثبت

تخصيصه بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندره ، فترجيح التخصيص الثانى يحتاج إلى الدليل.

ويمكن الذبّ عنه بأنّه إذا ثبت ترجيح التخصيص فى العامّ المذى لم يخصّص فى غيره بالاولى ؛ لو هن العموم بعد تطرّق التخصيص إليه حتّى أنّه قيل بخروجه بذلك عن الحجّيه فى الباقي.

ثانيها : أنّ ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظه الأمرين ، كما إذا قال : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا يجب إكرام زيد ، فإنّه لا شكّ فى فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم ، لا أنّه يحمل الأمر فى «أكرم» على الندب أو يتوقّف بين الأمرين. فتأمّل.

ثالثها : ما عرفت من شهره القول بترجيح التخصيص ، ونصّ جماعه من فحول الاصوليين عليه ، فيقدّم فى مقام الترجيح لابتناء المقام على الظنّ هذا إذا لوحظ كلّ من التخصيص والمجاز فى نفسه ، وقد يعرض لكّل منهما ما يوجب رجحان المجاز أو التوقّف بينهما - كما إذا كان المجاز مشهورا أو كان التخصيص نادرا - فهناك إذن وجوه :

منها : أن يكون المجاز مشهورا والتخصيص بعيدا مرجوحا ، ولا شبهه إذن فى ترجيح المجاز.

ومنها : أن يكون التخصيص نادرا - كما إذا اشتمل على إخراج معظم أفراد العامّ من غير أن يكون فى المجاز مزيه باعته على رجحانه - والظاهر حينئذ ترجيح المجاز أيضا ؛ لبعد التخصيص كذلك حتّى أنّه ذهب جماعه إلى امتناعه فى بعض صورته.

ومنها : أن يكون فى المجاز مزيه باعته على رجحانه من غير أن يكون فى التخصيص ما يوجب وهنه ، فإن كان رجحان المجاز من جهه شهرته وقد بلغ فى الشهره إلى حيث يترجّح على الحقيقه بملاحظه الشهره أو يعادلها فلا شبهه إذن فى ترجيح المجاز ، وإلّا ففى ترجيحه على التخصيص إشكال.

وقد يقال بترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهره ؛ نظرا إلى كون الغلبه الحاصله فيه شخصيّه بخلاف غلبه التخصيص ، فإنّها غلبه نوعيّة ، والأظهر الرجوع حينئذ إلى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظه الجهتين .

ومنها : أن يكون المجاز نادرا والتخصيص اللازم أيضا كذلك ، فقد يتخيل إذن ترجيح التخصيص أيضا ؛ لغلبه نوعه والأظهر الرجوع إلى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف .

ثانيها : الدوران بين المجاز و التقييد

والظاهر أنّ حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص ، فالظاهر ترجيح التقييد لظاهر فهم العرف ، مؤيدا بما مرّ من الغلبه ، مضافا إلى أنّ التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وإن كان خلاف الظاهر أيضا إلّا أنّه راجح بالنسبه إلى ما كان مخالفته للظاهر من جهه ارتكاب التجوّز .

وقد يفتعل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بأن يستعمل المطلق في خصوص المقيّد وما لا تجوّز فيه ، فإنّ الأوّل نوع من المجاز مع التأمل في شيوعه ، فإنّ معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزله سائر المجازات بخلاف الثاني . ولا يخلو عن وجه .

ثالثها : الدوران بين المجاز و الإضمار

وقد نصّ العلّامة رحمه الله في النهايه والتهذيب على تساويهما ، فيتوقف الترجيح على ملاحظه المرجّحات في خصوص المقامات ، وكأنّه الأظهر ؛ لشيوع كلّ من الأمرين واشتراكهما في مخالفه الظاهر . ومجرّد أشيعيّة المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظلّما في المقام ، ليحكم بثبوت ما يتفرّع عليه من الأحكام ، هذا إذا اختلف الحكم من جهه البناء على كلّ من الوجهين ، وأمّا إذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعالى : (وَسُئِلَ الْقُرَيْه) (١) فلا إشكال .

وذهب غير واحد من المتأخّرين إلى ترجيح المجاز ؛ نظرا إلى كثرته ، وربّما

(١) سوره يوسف : ٨٢ .

ضمّ إليه أفديته ، وكلا الأمرين في محلّ المنع ، وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى.

وحكى عن البعض ترجيح الإضمار ، وكأّنه من جهة أصله الحمل على الحقيقة ؛ إذ لا مجاز في الإضمار.

ويدفعه : أنّه وإن لم يكن الإضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع إلّا أنّ فيه مخالفه للظاهر قطعاً ، فإنّ الظاهر مطابقه الألفاظ للمعاني المقصوده في الكلام ، فبعد كون الأمرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح إلى مرجح.

وفيه تأمّل ؛ إذ بعد قيام القرينه الظاهره على المحذوف لا حاجة إلى ذكره بل قد يعدّ ذكره لغوا ، فلا مخالفه فيه إذن للظاهر ، بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كلّ حال.

نعم ، لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركّبات وجعلت الهيئه الموضوعه هي ما كانت طارئه على الكلمات التي يراد بيان معانيها الإفراديه للتوصّل إلى المعنى المركّب بعد ملاحظه وضع الهيئه من دون إسقاط شيء منها كان في الحذف إذن خروج عن ظاهر الوضع ، إلّا أنّه أجاز الواضع ذلك مع قيام القرينه على المحذوف إلّا فيما قام الدليل على المنع منه حسب ما فصل في محله.

وحينئذ فقد يقال بكون التوسّع في المدلول ، وقد يجعل من قبيل التوسّع في الدالّ.

وكيف كان يكون ذلك أيضا نحواً من المجاز ، وقد يشير إليه عدّهم الإضمار أو بعض أقسامه من جمله المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف. فتأمّل.

رابعها : الدوران بين المجاز و النسخ

وقد نصّ في المنيه على ترجيح المجاز عليه ، وكأّنه ممّا لا ريب فيه ؛ لظاهر فهم العرف ، ولغلبه المجاز بالنسبه إلى النسخ ، وندور النسخ بالنسبه إليه.

وقد يقال بكون النسخ من أقسام التخصيص ، فإنّّه تخصيص في الأزمان ، وقد مرّ ترجيح التخصيص على المجاز ، فينبغي إذن ترجيح النسخ عليه أيضا.

ويدفعه : بعد تسليم كونه تخصيصاً أنه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك ، بل المراد به ما عداه ؛ لوضوح ندره النسخ بالنسبة إلى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام إليه مع دوران الأمر بينه وبين المجاز.

وبالجملة : أنه ليس من التخصيص المعروف الذى مرّت الإشارة إليه.

نعم ، لو كان نفى الحكم بالنسبة إلى بعض الأزمان مندرجا فى التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز - كما إذا قال : «أكرم زيدا كلّ يوم» ، ثم قال بعد عدّه أيام : «لا يجب عليك إكرام زيد» - إذ من القريب حينئذ البناء على تخصيص الحكم بالأيام السالفه ، إلّا أنّه قد يتأمل فى اندراج ذلك فى النسخ المذكور فى المقام.

هذا ، ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعيّن الحكم بالنسخ ، لما تقرّر من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو حينئذ خارج عن محلّ الكلام ، هذا إذا علم انتفاء البيان السابق.

وأما مع الشكّ فيه - كما هو الحال فى غالب الأخبار الواردة عندنا سواء كانت نبويّه ليحتمل كونها هى الناسخه ، أو إماميّه لا يحتمل فيها ذلك ؛ لقيام احتمال كونها كاشفه عن الناسخ - فالظاهر أيضا فيها ترجيح المجاز ؛ لما قلناه ، ويحتمل التوقّف فى الأوّل ، أو ترجيح النسخ ، نظرا إلى أصاله عدم تقدّم غيره.

خامسها : الدوران بين التخصيص و التقييد

كما فى قولك : «أكرم العلماء ، وإن ضربك رجل فلا تكرمه» فيدور الأمر فى المقام بين تخصيص العامّ فى الأوّل بغير الضارب ، وتقييد الرجل فى الثانى بغير العالم ، وجهان :

التوقّف فى المقام حتّى يظهر الترجيح من ملاحظه خصوصيات الموارد ؛ لشيوع الأمرين وتساويهما فى كونهما مخالفين للأصل.

وترجيح التقييد ؛ لضعف شموله للأفراد بالنسبة إلى شمول العامّ ، فإنّ شمول العامّ لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهه قضاء ظاهر الإطلاق ، وأنّه لا تجوّز فى التقييد فى الغالب بخلاف التخصيص . وكأنّه الأظهر.

وقد يتأمل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيّد، إذ قد يقال حينئذ بكونه من المعارضه بين التخصيص والمجاز. فتأمل.

وقد يعدّ من ذلك دوران الأمر بين إخراج بعض الأفراد عن العموم أو تقييد الحكم فيما يراد إخراجه ببعض الأحوال ، كما في قوله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(١) فإنّه بعد ثبوت خيار المجلس مثلاً في البيع يجب ارتكاب أحد الأمرين من القول بخروج البيع عن العامّ المذكور وتخصيصه بغيره أو تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة.

وأنت خبير بأنّه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص ، فإنّا إن قلنا بعموم الحكم لكلّ الأفراد في كلّ الأحوال فلا تأمل إذن في أنّ القدر الثابت إخراجاً هو خصوص حاله المذكور ، وهو أيضاً تخصيص للعامّ ، وإن قلنا بأنّ عمومته إنّما يثبت بالنسبه إلى الأفراد دون الأحوال فلا-موجب إذن للقول بالتخصيص ؛ إذ الدليل إنّما دلّ على عدم ثبوت الحكم بالنسبه إلى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر أحواله من جهة إطلاق دلالة العامّ على ثبوت اللزوم.

وبالجملة : أقصى ما يقتضيه الدليل المذكور إخراج البيع بالنسبه إلى خصوص حاله المفروضه ليس إلماً ، فمن أين يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد ، فما في كلام بعض الأفاضل من عدّ ذلك من المسأله كما ترى.

سادسها : الدوران بين التخصيص والإضمار

والظاهر ترجيح التخصيص ؛ لرجحانه على المجاز المساوي للإضمار ، وعلى القول برجحان المجاز على الإضمار فالأمر أوضح ، وأمّا على القول برجحان الإضمار على المجاز فرّبما يشكل الحال في المقام ، إلّا أنّه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص أيضاً ؛ نظراً إلى غلبته وشيوعه في الاستعمالات.

سابعها : الدوران بين التخصيص والنسخ

فعن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص

(١) سورة المائده : ١.

مطلقا ، وهو الأظهر ؛ إذ هو المفهوم بحسب العرف سيّما مع تأخّر الخاصّ ، بل الظاهر الاتّفاق عليه حينئذ ، ولغلبه التخصيص على النسخ ، ولما فى النسخ من رفع الحكم الثابت ومخالفه ظاهر ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم ، بخلاف التخصيص ؛ إذ ليس فيه إلّا مخالفه لظاهر العامّ ، كما مرّت الإشارة إليه ، وأيضا قد عرفت تقدّم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز.

وعن جماعه منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص فى الخاصّ المتقدّم على العامّ ، لدعوى فهم العرف ، وأنّ التخصيص بيان فلا- يتقدّم على المبيّن. وهما مدفوعان بما لا يخفى ، وسيجىء تفصيل القول فى ذلك إن شاء الله تعالى فى مباحث العموم والخصوص عند تعرّض المصنّف رحمه الله له.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ إنّما هو بملاحظه كلّ منهما فى ذاته حسب ما مرّ ، وأمّا بملاحظه الخصوصيّات اللاحقه ، فقد يقدّم النسخ عليه ، كما إذا كان التخصيص بعيدا وكان البناء على النسخ أقرب منه كما إذا لزم مع البناء على التخصيص إخراج معظم أفراد العامّ ، أو كان فى المقام ما ينافى ذلك ، وهو كلام آخر خارج عن المرام.

واعلم أنّه لو كان فى المقام ما يوجب تكافؤ احتمالى التخصيص والنسخ فالواجب التوقف حينئذ فى الحكم بأحد الأمرين ، إلّا أنّه لا فرق بين الوجهين مع تأخّر الخاصّ بالنسبه إلى ما بعد وروده ؛ للزوم الأخذ الخاصّ حينئذ والعمل بمقتضى العامّ فيما عداه من أفرادها ، وإنّما الكلام حينئذ فى حال الزمان السابق ممّا يحتمل وقوع النسخ بالنسبه إليه ولا يتفرّع عليه ثمره مهمّه ، مضافا إلى ما عرفت من كون احتمال النسخ حينئذ فى كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا.

وأما إذا تقدّم الخاصّ وتأخّر العامّ فلا إشكال إذن بالنسبه إلى سائر أفراد العامّ ؛ إذ لا معارض بالنسبه إليها ، وأمّا بالنسبه إلى مورد الخاصّ فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجّحات بمقتضى الاصول الفقهيّه من التخيير ، أو الطرح والرجوع إلى البراءة ، أو الاحتياط ، أو لا بدّ من الأخذ بالخاصّ؟ وجهان ، من أنّهما

بعد تكافؤهما لا ينهضان حجّجه على المطلق فلا بدّ من البناء على الوجه المذكور ، ومن أنّ الحكم بمدلول الخاصّ قد ثبت أوّلاً قطعاً وإنّما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب إلى أن يعلم الرافع ، وحيث أنّ حجّجه الاستصحاب مبنيّه على التّعبد فلا مانع من الأخذ به مع انتفاء الظنّ. وكأنّ هذا هو الأظهر.

ثامنها : الدوران بين التقييد والإضمار

تاسعها : الدوران بينه وبين النسخ

والحال فيهما كالحال في دوران الأمر بين التخصيص وكلّ منهما ، بل الظاهر أنّ الحكم بالتقديم فيه أوضح من التخصيص ، لانتفاء التجوّز فيه في الغالب ، ويجيء في الأوّل منهما نظير ما مرّ من احتمال التفصيل.

عاشرها : الدوران بين الإضمار والنسخ

وقد نصّ في المنية بترجيح الإضمار ، ولم أعرف من حكم فيه بتقديم النسخ أو بنى على الوقف. ويدلّ عليه ظاهر فهم العرف ، وبعد النسخ ، وشيوع الإضمار ، ومخالفه النسخ للأصل والظاهر ، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظه خصوصيّة المقام ، فإن كان هناك قدر جامع اخذ به ، ولا بدّ في غيره من الوقف والرجوع ، الى القواعد والاصول الفقهيّة.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكوره على آخر إنّما هو بالنسبه إلى معرفه المراد من اللفظ ، وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم أهل اللسان بعد معرفه نفس الموضوع له ، وأمّا استعمال المعنى الموضوع له بملاحظه ذلك - كما إذا كان ترجيح التخصيص باعنا على الحكم بثبوت الوضع للعموم - فلا يحصل بمثل ذلك ؛ فإنّ الاستناد إليها في ذلك يشبه الاعتماد على التخريجات العقلية في إثبات الامور التوقيفيه ، وتحصيل الظنّ بالوضع من جهتها في كمال البعد ، والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتأمل.

هذا ملخّص القول في مسائل الدوران ، وقد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح

بعض هذه الوجوه على البعض إنما هو بملاحظه كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئة بحسب المقامات الخاصه ، فلا بدّ إذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع إلى الشواهد القائمه في خصوص ذلك المقام.

ولا- يغرتك ما ذكر من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفله عن ملاحظه سائر المرجحات الحاصله في المقامات الخاصه ، كيف! وليس الأمر في المقام مبتئا على التعيد وإنما المناط فيه تحصيل الظنّ وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات ، فإن حصل ذلك من ملاحظه ما ذكرناه مع ضمّ ما في خصوص المقام إليه فلا- كلام ، وإلا فلا وجه للحكم بأحد الوجهين وترجيح أحد الجانبين من غير ظنّ به.

فالعنده في فهم الكلام عرض العبارة الوارده على العرف وملاحظه المفهوم منها عند أهل اللسان فيؤخذ به وإن كان فيه مخالفه لما قرّر لما في التراجيح من وجوه شتى ، فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مرّ من الوجوه.

نعم ، إن لم يكن في خصوص المقام ما يقضى بالحكم بأحد الوجوه فالمرجع ما قرّرناه ، والظاهر جريان فهم العرف على ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

هذا ولو دار الأمر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيصين أو التخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدّد ... وهكذا الحال في غيرهما من سائر الوجوه ، إلا أن يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدّد.

ولو دار الأمر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم أر من حكم بترجيح أحد الجانبين. والظاهر الرجوع إلى فهم العرف في خصوص المقام.

ولو دار الأمر بين المجازين والإضمار الواحد أو الإضمارين والمجاز الواحد قدّم الواحد في المقامين بناء على مساواة المجاز والإضمار.

ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثيه والرباعيه وما فوقها ، الحاصله من نوع واحد أو ملفقه من أنواع متعدده مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه ، والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظنّ بالمراد على حسب متفاهم العرف.

ولنختم الكلام فى المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غير ما بيناه ليكون تكميلاً للمرام.

منها : أنه لو كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو معانٍ ودار المراد بينهما حيث لم ينصب قرينه على التعيين فإن كان بعض تلك المعانى مشهوراً فى الاستعمالات دون الباقي تعيّن الحمل عليه ، فيكون اشتهاؤه قرينه معينه للمراد. لكن قد عرفت أنّ مجرد الأغلبيه غير كاف فى ذلك ، بل لا بدّ من غلبه ظاهره بحيث توجب انصراف الإطلاق إليه عرفاً ولو على سبيل الظنّ.

ولو لم يكن هناك شهره مرجّحه للحمل على أحد المعنيين أو المعانى وجب التوقّف فى الحمل ، وكذا الحال بالنسبه إلى المعانى المجازيه بعد وجود القرينه الصارفه وانتفاء ما يفيد التعيين رأساً كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

وعلى قول من يذهب إلى ظهور المشترك فى جميع معانيه عند الإطلاق يجب حمله على الكلّ مع الإمكان ، فيرجع إلى العموم. وعلى ما ذهب إليه صاحب المفتاح من ظهوره فى أحد معانيه بناء على كون مراده من أحد المعانى هو الكلّى الصادق على كلّ منها يتخيّر فى الإتيان بأىّ منها ، فيرجع إلى المطلق.

وهما ضعيفان حسب ما يأتى بالإشاره إليه إن شاء الله.

وقد يتعيّن الحمل على أحد المعانى الحقيقيه أو المجازيه من جهه لزوم أحد الامور المخالفه ، للأصل فى بعضها ، وعدم لزومه فى الآخر ، فيترجّح الخالى عن المخالفه على المشتمل عليها والمشتمل على الأهون على غيره أخذاً بمقتضى ما قرّر فى مسائل الدوران ، فيكون ذلك قرينه على التعيين ، وليس ذلك استناداً فى تعيين المراد إلى التخريجات والمناسبات ، بل لقضاء فهم العرف به ، فالبناء على ذلك مبتن على فهم العرف فلو انتفى الفهم فى خصوص بعض المقامات لم يصحّ الاتكال عليه حسب ما مرّت الإشاره إليه.

ثمّ مع تكافؤ الحمل على كلّ من المعنيين لتساوى الاحتمالين فى أنفسها أو من جهه ملاحظه العرف فى خصوص المقام فلا بدّ من التوقّف فى الحمل ، وحيثند

فإن كان أحدهما مندرجا في الآخر اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ اخذ به قطعا ودفع الباقي بالأصل إن كان الحكم هناك مخالفا للأصل ، وإلا اخذ به من جهة الأصل لا لاستفادته من اللفظ.

ثمّ على الأوّل إنّما يصحّ دفع الزائد بالأصل إذا لم يكن الحكم في الكلّ منوطا بجميع أجزائه أو جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال إلاّ باجتماع الكلّ ، وأمّا مع ذلك فالأظهر لزوم الاحتياط أخذاً بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال ، وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث أصاله البراءة إن شاء الله.

ولو علّق عليه ثبوت تكليف آخر فالظاهر إذن عدم ثبوته إلاّ مع ثبوت الأخصّ أو الأكثر أخذاً بالبراءة.

ولو علّق جواز الفعل فإن لم يكن محرّما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالأقلّ أو الأعمّ، عملا بالأصل ، وإلاّ اخذ بالأخصّ أو الأكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم.

وإن لم يكن أحدهما مندرجا في الآخر فإن كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك إن أمكن الأخذ به ، ويرجع فيما عداه إلى حكم الأصل فيما إذا كان الحكم في أحدهما موافقا له دون الآخر ، وإلاّ يرجع الأمر فيه إلى التخيير أو الطرح والرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط حسب ما يبني عليه في ذلك.

وإن لم يكن هناك قدر جامع فإن كان أحد المعنيين موافقا للأصل والآخر مخالفا اخذ بما يوافق الأصل ؛ لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا إلى إجمال اللفظ.

وقد يرحّج الحمل على المخالف ؛ نظرا إلى كونه على الأوّل مؤكداً لحكم الأصل ، فالتأسيس أولى منه. وهو ضعيف وإلاّ لزم الرجوع إلى الاصول الفقهيّة.

ومنها : أنّه لو قامت قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معانٍ مجازيّة ودار الأمر بينها فإن كان الكلّ متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذلك في كثره الاستعمال فيها وقلّته فلا إشكال في لزوم الوقف في الحمل ، والحكم بإجمال المراد إلى أن يجيء قرينه على التعيين ، والحكم فيه إذن على

حسب ما فصلناه فى المشترك.

وربّما يحتتمل فى المقام حملة على جمىع المعانى المجازيّه نظير ما قيل من ظهور المشترك فى إرادته الجمىع عند انتفاء القرينه المعينه.

وهو فاسد جدّا ؛ أمّا على القول بعدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين ولو كان محاذيين فظاهر ، وأمّا على القول بجوازه فلأنّ حمل اللفظ على الكلّ أيضا مجاز ولا دليل على تعيينه ، مضافا إلى أنّه على فرض جوازه من أبعد المجازات فى الاستعمالات ، فكيف يحمل اللفظ عليه مع الإطلاق.

وربّما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها بأسرها على سبيل البدليّه ، حكاه العلّامه رحمه الله فى النهايه حيث قال : «وإن انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها بأسرها على البدل ، أمّا على الجمىع فلعدم أولويّه البعض بالإرادته ، وأمّا البدليّه فلعدم عموم الخطاب حتّى يحمل على الجمىع ، هذا عند من يجوز استعمال المشترك فى مفهوميّه» إنتهى.

وهذا أيضا كسابقه فى الوهن ؛ لبعدها استعمال المذكور جدّا عن ظاهر المخاطبات العرفيه ، فحمل المطلق عليه فاسد جدّا.

ومجرّد جواز استعمال المشترك فى معنيه غير قاض به عند القائل به ، ولذا ذهب معظم القائلين به إلى إجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين أو إرادته الكلّ ، بل نصّ جماعه منهم بكون إطلاقه على الكلّ أبعد الوجوه ، فكيف يصحّ على القول به حمل اللفظ هنا مع الإطلاق على جمىع المجازات؟ ففى إسناده رحمه الله القول المذكور إلى من جوز استعمال المشترك فى مفهوميّه ما لا يخفى ، وكأنّه تخريج منه رحمه الله ، تفرىعا على القول المذكور.

وأنت خير بأنّه إن صحّ التفرىع فى المقام فإنّما يتفرّع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح فى المشترك حسب ما مرّت الإشاره إليه أو على القول بظهور المشترك فى جمىع معانيه ، إلّا أنّ الظاهر حيثنذ البناء على ظهور المجاز أيضا فى الجمىع تنزيلا للمعاني المجازيّه منزله المعاني الحقيقيه ، وحيثنذ فما ذكره

فى بيان كون إرادتها على سبيل البدئيه من انتفاء العموم فى الخطاب ليس فى محلّه ، كيف! وهو جار فى المشترك أيضا.

ثم إنّ قضيه ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم ، كما إذا كان اللفظ نكره وارده فى سياق النفي أو النهى أو دخل عليه أحد أدوات العموم.

وكيف كان ، فالوجه المذكور أيضا بين الفساد ، لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

وأما إذا اختلفت المجازات فإما أن يكون اختلافها من جهه قرب بعضها من الحقيقه وشده علاقته لها وبعد الباقي وضعفه فى العلاقه ، أو من جهه اشتهاار بعضها وتداوله فى الاستعمالات دون الباقي ، وكلّ من الوجهين المذكورين باعث على تعين المجاز بعد وجود القرينه الصارفه عن الحقيقه من غير حاجه إلى ضمّ القرينه المعينه للمراد.

أما الأول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبه الجليله الباعثه على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقه ، ففهم العرف هو المناط فى ذلك ، والمنشأ له هو الأقربيه وشده الارتباط والمناسبه.

وفى كلام بعض المحققين أنّ السبب فيه الغلبه والاشتهاار المقتضى للتعين بنفسه أو بواسطه التبادر ، فإنّ قوه العلاقه فى المجاز وشده المناسبه من أعظم دواعى الرغبه فى استعماله المفضيه إلى الغلبه والاشتهاار.

وأنت خير بأنّ انفهام أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقه ليس إلّا من جهه ملاحظه نفس المعنى من غير ملاحظه لغلبته واشتهااره أصلا ، ولو كان الفهم من الجهه المذكوره للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال إليه ، ومن البين خلافه.

وأیضا كون الأقربيه باعته على شهره المجاز محلّ منع ، وإئما الباعث عليه شده الحاجه إلى المعنى ووفور الاحتياج إليه فى المحاورات ، وهى قد تكون بالنسبه إلى غير الأقرب دونه ، إذ من الواضح أنّ مجرد القرب من الحقيقه لا يقتضى شده الحاجه إليه ، فالظاهر أنّ نفس قرب المعنى هو الباعث على

الانتقال إليه ، والحمل عليه بعد تعذّر الحقيقة ، وليس ذلك استنادا فى الفهم إلى التخريجات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل إلى فهم أهل اللسان ، وتبادر ذلك عندهم بعد تعذّر الحقيقة حسب ما ذكرناه.

فالمناطق فى الأقربيه الملحوظه فى المقام هى التى تكون باعته على انصراف اللفظ إليه حينئذ بمقتضى فهم العرف ، لا مطلق الأقربيه فى الجملة وهو ظاهر.

فمن ذلك : انصراف اللفظ الدالّ على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها إلى نفي الصحه عند دوران الأمر بينه وبين نفي الكمال.

ومنه أيضا : انصراف نفيها فيما لا تتصف بالصحه إلى نفي الآثار والفوائد المطلوبه ، كما فى لا علم إلا ما نفع ، ولا كلام إلا ما أفاد.

ومنه أيضا : انصراف التحليل والتحرير المضافين إلى الأعيان إلى تحليل المنافع المقصوده الغالبه وتحريمها ، فلا إجمال فى شىء من ذلك.

وأما الثانى فلإلحاق المشكوك بالأعم الأغلب ، وعليه يجرى الأمر فى المخاطبات العرفيه ، فلا بدّ حينئذ من كون الشهره بحيث توجب انصراف اللفظ إليه فى العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الأشهرية غير كاف فيه ، بل لا بدّ من كونها بحيث توجب انفعال المعنى من اللفظ عند الإطلاق ، وكون الشهره والغلبه باعته على ذلك ممّا لا ريب فيه ، بل ربّما يقتضى اشتهاى المجاز إلى مساواته للحقيقة أو رجحانه عليها ، فتكون قرينه صارفه ومعينه ، فكيف لا تكون معينه للحمل عليه ومرجح له على سائر المجازات بعد وجود القرينه الصارفه عن الحقيقة؟ وهذا أيضا ظاهر.

ومن ذلك حمل الألفاظ التى استعمالها الشارع فى المعانى الشرعيه على القول بنفي الحقيقة الشرعيه فيها ، بعد قيام القرينه الصارفه عن إرادته معانيها اللغويه ودوران الأمر فيها بين إرادته المعانى الشرعيه أو مجاز آخر ، فيحمل على الاولى نظرا إلى غلبه استعمالها فى كلام الشارع فى المعانى المذكوره واشتهاىها فيها حتى قيل بحصول النقل ، ومن البين أنّ ما عداها ليس كذلك فيقدّم الحمل عليها ،

ولا يكون اللفظ مجملا ، كذا ذكره بعض المحققين.

وأنت خير بأن الدعوى المذكوره على إطلاقها فى محل المنع ، إذ ليس جميع الألفاظ المتداوله عندنا ممّا ثبت كثره استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظنّ بإرادته تلك المعانى منها بعد وجود القرينه الصارفه عن إرادته الحقيقه.

نعم ، هو ظاهر فى الألفاظ المتداوله فى كلامه كالصلاه والصيام والحجّ والزكاه ونحوها ، والقول بثبوت الحقيقه الشرعيّه فيها لا يتعيّن أن يكون من جهه الشهره والغلبه ، بل ظاهر المشهور خلافه ، كما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

هذا ، ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان - أعنى الشهره والقرب إلى الحقيقه فى بعض المجازات - فتقديمه على الخالى عنهما واضح ، وكذا على الخالى عن أحدهما.

ولو تعارضت الجهتان بأن كان بعض المجازات مشهورا فى الاستعمالات وبعضها أقرب إلى الحقيقه فربّما يشكّل الحال إذن فى الترجيح ، والظاهر حينئذ مراعاة أقوى الوجهين وأقربهما إلى الفهم ، لاختلاف مراتب الشهره والقرب إلى الحقيقه ، فلا بدّ من ملاحظه الراجح منهما والأخذ بمقتضاه.

ومنها : أنه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينه دالّه على تعيين المراد فهل يقدّم الحقيقه أو المجاز؟ أقوال.

فعن أبى حنيفه ترجيح الحقيقه.

وعن الشافعى ترجيح المجاز.

وعن جماعه من العامّه والخاصّه منهم الغزالى والبيضاوى والعلّامه والسيد العميدى والشهيد الثانى والمصنّف والفاضل الخراسانى والعلّامه الخوانسارى وجماعه من المتأخّرين البناء على الوقف وعدم ترجيح أحد المعنيين فى الحمل إلّا بقرينه دالّه عليه ، وحكى القول به عن الشافعى أيضا.

حجّه الأوّل أصاله الحمل على الحقيقه حتّى يتبيّن المخرج ، ومجرّد الشهره لا يصلح صارفا عنها ، كيف! وقد شاع تخصيص العامّ فى الاستعمال حتّى جرى

قولهم : «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال ، ومع ذلك لا يستراب في حمله على العموم حتّى يقوم صارف عنه .

وحجّه الثانى أنّ الغلبه وشهره الاستعمال باعثه على انصراف الإطلاق إلى المعنى الشائع ، وهى من أعظم الأمارات المفيده للظنّ .

وحجّه الثالث تكافؤ الظنّ الحاصل من الشهره للظنّ الحاصل من الوضع ، فلا يحصل معه ظنّ بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم بأحد الوجهين ؛ لابتناء مداليل الألفاظ وفهم المراد منها على حصول الظنّ ، إذ لا أقلّ منه فى حصول الفهم ، فلا وجه لحمله على أحدهما إلّا مع قيام قرينه خارجيه على التعيين .

والتحقيق فى المقام : أنّ مراتب الغلبه مختلفه ودرجاتها متفاوتة ، فإنّ شهره استعمال اللفظ فى المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على سائر المجازات من غير حاجه إلى قيام قرينه معيّنه عليه ، لكن بعد قيام القرينه الصارفه عن معناه الحقيقى ، ولا- تكون تلك الغلبه بالغه إلى حيث يكافؤ الظنّ الحاصل منها الظنّ المتفرّع على الوضع ، فلا ريب إذن فى ترجيح الحمل على الحقيقه مع إطلاق اللفظ .

وقد يكون غلبه استعماله فيه فوق ذلك بأن يكون الظنّ الحاصل من ملاحظه الشهره مكافئا لظنّ الحقيقه ، ولا ريب إذن فى الوقف وعدم جواز حمله على أحدهما من دون قرينه دالّه عليه .

وقد تكون الغلبه فوق ذلك أيضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا فى ذلك المعنى فيكون الظنّ الحاصل من الشهره غالبا على ظنّ الحقيقه فيتعين القول حينئذ بترجيح المجاز الراجح ، وتكون الشهره إذن قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى معيّنه لحمله على ذلك ، فإنّ دلالة القرائن لا- تعتبر أن تكون علميه بل يكتفى فيها بالمظنّه ؛ لابتناء مداليل الألفاظ على الظنون ، وقيام الإجماع على حجيه الظنّ فيها .

ويجرى ما ذكرناه فى مراتب الشهره بالنسبه إلى سائر القرائن المنضمّه

إلى اللفظ ، فإنَّ الظنَّ الحاصل منها قد لا يعادل ظنَّ الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له ، نعم توجب وهن الظنَّ الحاصل منه .

وقد يترجّح مفادها على ذلك فيعادل ظنُّها الظنَّ الحاصل من الوضع ، فيقضى حينئذ بالوقف عن الحمل على الحقيقة أو المجاز ، فلا يمكن الحكم بشيءٍ منهما ، فهي وإن لم توجب الحمل على المجاز إلَّا أنَّها مانعه من الحمل على الحقيقة أيضا .

وقد يترجّح على ذلك أيضا فيقضى بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازى على اختلاف مراتبه فى الظهور .

فليس الأمر فى اللفظ دائرا بين حمله على الحقيقة أو المجاز بأنَّه إن وجدت قرينه صارفه حمل على المجاز وإلَّا فعلى الحقيقة ، كما قد يتراءى من ظاهر كلماتهم بل هناك واسطه بين الأمرين ، وهو الوقف عن الحملين ؛ لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظه المقام ، فإذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهره أو قيام قرينه اخرى توجب ترديد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له .

والحاصل : أنَّ حمله على الموضوع له أو غيره يدور مدار المتفاهم بحسب العرف ، وأقل مراتبه الظنَّ ، وليس الأمر مبتيا على التعبد حسب ما مرَّ تفصيل القول فيه .

فظهر بما قررنا ضعف كلِّ من الوجوه الثلاثة المذكوره التى هى المستند للأقوال المتقدمه .

وهناك درجتان اخريان للغلبه فوق ما ذكر قد مرّت الإشاره إليهما ، وهما خارجتان عن محلّ الكلام ؛ لخروج اللفظ معهما عن حدِّ المجاز واندراجه فى الحقيقة .

وما قد يقال من أنَّ مجرّد الغلبه لا- يكون باعثا على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حدِّ الحقيقة ، كيف! ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا ، نظرا إلى غلبه مطلق المجاز على الحقيقة حتّى اشتهر أنَّ أكثر اللغه

مجازات ، والبناء على كون العامّ مخصّصا قبل ظهور المخصّص ، نظرا إلى شهره التخصيص وغلبيته فى الاستعمالات.

مدفوع بأنّه ليس المدار فى المقام على مطلق الغلبه ، بل الغلبه القاضيه بانصراف اللفظ إلى ذلك المعنى أو الباعثه على توقّف الذهن عن الحمل على الحقيقه بحسب المتفاهم بين الناس ، ومن البين أنّ استعمال المجازات والعمومات المخصّصه ليس كذلك.

وكأنّ الوجه فيه أنّ اشتهاار الاستعمال فى غير المعنى الحقيقى هناك نوعى لا شخصى ؛ لعدم شيوع استعمال اللفظ فى خصوص مجاز أو مرتبه من التخصيص.

مضافا إلى كون الاستعمالات هناك مقرونه فى الغالب بالقرينه الصارفه ، ومثل تلك الغلبه لا يوجب صرف اللفظ غالبا عند الإطلاق على نحو ما إذا اشتهاار اللفظ فى مجاز مخصوص ، سيّما إذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرينه المقارنه ، ويعلم الحال فيه من ملاحظه الخارج ، كما لا يخفى على المتأمل.

على أنّ دعوى اشتهاار المجازات وغلبيتها على الحقائق غير ظاهره ، بل من الظاهر فساده ؛ فإنّ من البين أنّ غالب الاستعمالات العرفيه والمخاطبات المتداوله من قبيل الحقائق دون المجازات ، وإنّما يؤتى بالمجاز فى بعض المقامات لمراعه بعض النكات ، فإن اريد بما اشتهاار من أنّ أكثر اللغه مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد ، وقد مرّت الإشاره إليه ، وإلّا فلا دلالة فيه على ذلك.

ومنها : أنّه لو كان أحد معنى المشترك مهجورا وقامت قرينه على عدم إرادته الآخر ، فدار الأمر بين إرادته معناه المهجور أو الحمل على المجاز ، فإن كان معناه المجازى مشهورا فى الاستعمالات فالظاهر تقديمه على الحقيقه المهجوره ، ومع عدمه ففى تقديم الحقيقه المهجوره نظرا إلى كونه معنى حقيقيا ، أو التوقّف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازى وجهان؟

ومنها : أنّه إذا ثبت نقل اللفظ إلى معنى ودار المعنى المنقول إليه بين كونه الأقرب إلى الحقيقه أو الأبعد منه تعين الأوّل مع كون الوضع حاصلًا بالتعین ،

لكون النقل المفروض مسبقاً بالتجوّز ، والغالب فيه مراعاة الأقرب إلى الحقيقة ؛ ولذا يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق قبل حصول النقل بعد تعذّر الحقيقة.

وبالجمله : يجب الحكم بأنّ المنقول إليه هو المجاز المذى يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل ، سواء كان باعتبار غلبه استعمال اللفظ فيه التى هى أحد وجوه الأقربيه ، أو باعتبار المناسبه الاعتباريه التى هى أحد وجوهها أيضا ، كذا قيل .

وأنت خبير بأنّه إن علم تحقّق الغلبه بالنسبه إلى أحدهما بخصوصه فلا مجال للشك ، وإلّا فمجرد الأقربيه غير قاض بذلك ؛ لتفرّع النقل على غلبه الاستعمال ، وهى إنّما تتبع شدّه الحاجه لا مجرد القرب من الحقيقة كما مرّ .

وليس الوجه فى حمل اللفظ على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة كونه غالبا فى الاستعمالات ، بل لكون نفس الأقربيه معيّنه له عند انتفاء القرينه المعيّنه والمفروض انتفاء العلم فى المقام بوجود القرينه المعيّنه وعدمه ، فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبه فى المعنى المفروض بمجرد ما ذكره؟ .

إلّا أن يقال : إنّ الأصل عدم الحاجه إلى القرينه المعيّنه لما استعمل فيه فيتعيّن بملاحظه ذلك كون المعنى المذكور هو الشائع فى استعماله ، لافتقار غيره إلى القرينه المعيّنه . وفيه ما لا يخفى .

ومنها : أنه إذا ورد لفظ فى كلام الشارع أو الأئمّه عليهم السلام واختلف معناه بحسب اللغه والعرف العامّ فلا إشكال فى حمله على الأوّل لو علم بتأخّر العرف ، كما أنه لا إشكال فى حمله على الثانى مع ثبوت تقدّمه ، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يثبت أحد الوجهين ودار الأمر بين الحمل على كلّ من المعنيين ، فهل يحكم بتقديم اللغه أو العرف قولان؟

فالمحكى عن بعضهم ترجيح الأوّل .

وعن الشيخ والعلماه والشهيدى والبيضاوى القول بالثانى ، وهو الأظهر ؛ إذ الغالب فى المعانى العرفيه العامّه ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد

ملاحظه المعانى العرفيه وتتبع موارد استعمالها فى كلمات الأوائل وملاحظه كتب اللغه لبيانهم غالبا للمعانى العرفيه العامه ، ويكشف عن ذلك حكم الأ-كثر ممن عرف آراؤهم بتقديم العرف ؛ إذ ليس ذلك إلّا من الجبهه المذكوره الباعثه على الظنّ بالمراد ، وقد حكى بعضهم عليه الشهره ، بل ربّما يعزى القول به إلى جميع الاصوليين ، وهو فى الحقيقه حجّه اخرى على ذلك لبعثه على المظنّه الكافيه فى المقام.

وربّما يستدلّ على ذلك أيضا باستبعاد استقرار العرف العامّ فى المدّه القليله من بعد زمن النبى صلى الله عليه وآله.

وبأنّه لا- مجال للتأمّل فى حمل اللفظ على معناه الثابت فى العرف العامّ إذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغه مع قيام احتمال وجوده ، وهو مبنّى على تقديم العرف ؛ إذ لو لا ذلك لوجب الوقف فيه والحكم بإجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له فى اللغه واستمراره إلى وقت صدور الروايه ، وهو باطل بالاتّفاق.

وأنت خير بوهن الوجهين ؛ إذ لا بعد فى استقرار العرف العامّ فى المدّه المذكوره بل وفيما دونها أيضا ، ولو سلّم فليضمّ إليه زمن النبى صلى الله عليه وآله وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظه الجميع ، فلا عرف إذن فى زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا فى أزمنتهم ، إذ المفروض فى الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظه الكلّ.

والوجه فى الحمل على المعنى العرفى فى الصوره المفروضه من جهه استظهار اتّحاد العرف واللغه ؛ نظرا إلى أصاله عدم النقل ، ولذا تداول بينهم إثبات اللغات بمجرّد ثبوت المعنى فى العرف على ما هو شأن نقله اللغات وطريقه علماء الاصول فى إثبات مداليل الأمر والنهى وألفاظ العموم وغيرها.

حجّه القول بتقديم اللغه أصاله تأخّر الحادث ، إذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل.

ويضعفه أنّ الأصل المذكور لا معوّل عليه فى المقام إلّا بعد إفادته الظنّ بمؤدّاه ، لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنّه وحصول الاستفاده من العبارة ،

فمجرد الأصل المذكور لا تعويل عليه مع الظنّ بخلافه من التتبع ومصير الأكثر إليه كما عرفت.

ولا- يذهب عليك أنّ قضيه ما ذكرناه أنّه لو شكّ في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنه بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقّف في الحمل ، والحكم بإجمال اللفظ والرجوع إلى ما يقتضيه الاصول الفقهيّه ، فيؤخذ حينئذ بما وافق الأصل من المعنيين المذكورين إن وافقه أحدهما ، وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون إثباتا للغه بالترجيح ، بل من جهة استقلال الأصل إذن بإثباته وعدم مزاحمه النصّ له لإجماله.

ومنها : أنّه لو اختلف عرف المتكلّم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين - لعدم قيام قرينه على كون الخطاب بأى من العرفين - فهل يقدّم الأوّل أو الثانى أو يتوقّف بينهما؟ أقوال.

والأوّل مختار الشريف الاستاذ قدس سره ويحكى القول به عن ظاهر السيّد.

والثانى محكى عن العلامة والشهيد الثانى.

والثالث مختار جماعه من المتأخرين منهم صاحب المدارك ، واختاره في الفوائد الحائريّه.

وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام أن يقال : إنّهُ إذا صدر الخطاب من المتكلّم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحلّ الّذى وقع الخطاب فيه متّحدا فلا إشكال في حمله مع الإطلاق على ذلك العرف ، وكذا إذا لم يكن للمحلّ أو المخاطب أو المتكلّم عرف مع اتّحاد الآخرين ، أو انحصر الحال فيه في عرف المحلّ أو المتكلّم أو المخاطب ، فهذه وجوه سبعة لا إشكال فيها ، حيث لا دوران هناك نظرا إلى انحصار العرف في معنى واحد.

وإن اختلف الحال فإمّا أن يكون باختلاف عرف المتكلّم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحلّ ، أو موافقته لأحد العرفين ، أو باختلاف عرف المتكلّم لعرف المحلّ مع انتفاء عرف المخاطب ، أو موافقته لعرف المتكلّم ، أو باختلاف

عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم ، أو باختلاف كل منها للآخر ، فهذه أيضا وجوه سبعة يقع التأمل فيها.

فإن اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالأظهر تقديم عرف المتكلم ؛ إذ الظاهر من المخاطبات الدائره بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظه اصطلاحه إن ثبت له عرف ، ولذا يقدم العرف الخاص على اللغه والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم ، وليس ذلك إلا من جهه ظهور جريه فى الكلام على وفق مصطلحه ، وهو بعينه جار فى المقام.

ومتابعته فى الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور ، حتى يقضى بالوقف بين الأمرين.

فالظاهر المذكور متبع فى المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظه الخصوصيات فى بعض المقامات ، لما عرفت من أن المدار فى أمثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان.

وقد يقزر الاحتجاج المذكور بملاحظه الغلبه فإن عاده الناس جاريه على المكالمه بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير فى محاوراتهم ، إلا لقصد التعلم أو فائده اخرى.

واورد عليه بأن المسلم من الغلبه المذكوره ما إذا كانت المكالمه مع من يوافق عرفه عرف المتكلم ، وأميا إذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبه المدعاه ممنوعه ، بل الظاهر عدمها ، وإلا لما خفيت على من يذهب إلى خلاف القول المذكور.

وفيه : أنه لما تحققت الغلبه فى معظم المحاورات فمع حصول الشك فى الصوره المفروضه - وهو ما إذا كانت المخاطبه مع من يخالف عرفه - قضى ذلك بإلحاقه بالأعم الأغلب ، ولا- يعتبر ثبوت الغلبه فى خصوص الصوره المفروضه ، بل حصولها فى معظم المحاورات كاف فى تحصيل المظنه فى محل الكلام.

نعم ، يعتبر أن لا- يحصل هناك غلبه في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبه المفروضه ، وهى غير متحققه في المقام ولو على سبيل الظنّ قطعاً.

ثمّ دعوى انتفاء الغلبه في خصوص المقام من جهه ذهاب المخالف إلى عدم الحمل عليه غير متّجهه ، وأىّ بعد في خفاء الغلبه المذكوره عليه؟ وكم له من نظائر في سائر المباحث؟

على أنّه قد يكون ذلك من جهه اعتقادهم ما يعارض ذلك ممّا يعادله أو يترجّح عليه، وقد يومئ إليه ملاحظه ما احتجوا به في المقام.

وربّما يحتجّ لذلك أيضا بأنّه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز ، وهو مخالف للأصل فلا يحمل عليه إلّا بعد دلالة القرينه.

وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

حجّه القول بتقديم عرف المخاطب أنّ في تكلمه بمقتضى عرفه إغراء بالجهل حيث إنّ المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم.

وأیضا قد ورد أنّ النبی صلی الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام إنّما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغى أن يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم.

ولا يذهب عليك وهن كلّ من الوجهين المذكورين ، فلا حاجه إلى إطاله الكلام فيما يرد عليهما.

حجّه القول بالوقف كون اللفظ إذن مشتركا بين المعنيين ، وصحّه تكلم المتكلم على كلّ من عرفه وعرف مخاطبه ، فلا يحكم بأحدهما إلّا بعد قيام القرينه عليه.

وقد ظهر ما فيه ممّا قرّناه ؛ إذ صحّه التكلم على الوجهين لا ينافى ظهوره في أحدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيّناه.

ثمّ إنّ لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف البلد فالأمر فيه حينئذ أظهر ، وظهور الحمل على العرف المذكور حينئذ ممّا لا ينبغى التأمل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظه

الاستعمالات. فتوقف بعض الأفاضل في هذه الصورة أيضا ليس على ما ينبغي.

نعم ، لو وافق عرف المخاطب عرف المحلّ فلا يخلو المقام عن إشكال ؛ لاتباعهم عرف المحلّ كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه ، فلتوقف فيه إذن مجال سواء وافق عرف المخاطب أو لا- وإن كان الإشكال في الثاني أظهر ، إلّا أن يكون الحكم متعلّقا ببلد المتكلم ، فيحتمل قويا ترجيح عرفه أيضا ، وكذا لو لم يتحقّق مكثه في المقام قدرا يعتدّ به سيما مع اتّحاد عرف المتكلم والمخاطب.

ولو دار الأمر بين عرف المحلّ وعرف المخاطب من غير أن يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال أيضا عن إشكال وإن كان ترجيح عرف المحلّ قويا مع طول مكثه فيه.

ولو دار الأمر بين الوجوه الثلاثة قوى تقديم عرف المتكلم أيضا ، إلّا مع مكثه في المحلّ ففيه الإشكال المذكور.

ثم إنّ ما ذكرناه من الدوران فيما إذا كان المتكلم عالما بعرف المخاطب أو المحلّ وأما مع جهله بهما فلا تأمل في حمل كلامه على عرفه ، وكذا لو كان جاهلا بأحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول ، وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحلّ ، فإنّه لا شبهه في حمله على عرف المخاطب إذا كان المقام مقام بيان ، ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان ، وكذا لو شكّ في الحال.

هذا ، ولا- فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان لكلّ من المتكلم أو المخاطب أو المحلّ عرف خاصّ في اللفظ المفروض ، أو يكون المعنى الثابت عند بعضهم هو المعنى اللغوي أو العرفي العامّ.

وبالجمله : المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم أو المخاطب أو المحلّ أعمّ من الوجوه الثلاثة ؛ لاتّحاد المناط في الجميع وإن اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات.

أنهم اختلفوا فى كون الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه ، أو للصور الذهنيه ، أو غيرهما ، على أقوال :

ثالثها : أنها غير موضوعه لشيء من الأمرين وإنما هى موضوعه لنفس المفاهيم والماهيات مع قطع النظر عن الوجودين .

رابعها : التفصيل بين الكليات والجزئيات ، فالكليات موضوعه بإزاء المفاهيم الكليه مع قطع النظر عن الوجودين ، والجزئيات الخارجيه بإزاء الموجودات الخارجيه ، والجزئيات الذهنيه بإزاء الموجودات الذهنيه ، وحيث إن الأقوال المذكوره غير خاليه عن إبهام فبالحرى توضيح الحال فيها فى المقام .

فنعول : إن القول بوضع الألفاظ للامور الخارجيه يحتمل فى بادئ الرأى وجوه .

أحدها : أن يقال بوضعها للموجودات الخارجيه على أن يكون الوجود الخارجى معتبرا فى الموضوع له على سبيل الجزئيه .

ثانيها : أن يكون ذلك قيذا فيه على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا .

ثالثها : أن يقال بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجى ومن حيث تحققها كذلك ، فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظه أعم من أن تكون موجوده فى الخارج أو لا ، ويحتمل أن يعتبر الوجوه الثلاثه المذكوره باعتبار كونها خارجيه وإن لم تكن موجوده فى الخارج ، أو يفصل بين ما يكون موجوده فى الخارج فيؤخذ وجودها الخارجى على أحد الوجوه المذكوره ، وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك .

رابعها : أن يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها فى الواقع ، سواء كان من شأن مصاديقها أن تكون خارجيه أو ذهنيه أو أعم منهما ولو كان تقديريا كما فى الممتنعات ، أو لم يكن تقديرها إلا بنحو من الاعتبار ، كما فى «اللا شىء» و «اللاموجود المطلق» ونحوهما فكونها خارجيه باعتبار مقابلتها

للصور الذهنيّة وخروجها عن الإدراكات المفروضة وإن كانت مدركات للعقل على فرض تصوّرها.

والمراد بوضعها للصور الذهنيّة إمّا نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة لما يطابقها في الخارج إن كان ما يطابقها امورا خارجيّة ، أو لما يطابقها في الذهن إن كانت ذهنيّة ، فتكون الألفاظ دالّة على الصور الذهنيّة الدالّة على ما يطابقها حسب ما ذكر ، فتكون تلك الامور الخارجيّة أو الذهنيّة مدلوله للفظ بتوسّط تلك الصور.

وإمّا المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث تقييدها بكونها معلومه ، وإنّما عبّر عنها بالصور لآحادها معها في الذهن وإن أمكن الانفكاك بينها بتحليل العقل ، وإطلاق الصورة على ذلك ممّا لا مانع منه ، وقد تكرّر إطلاقها عليه في كلماتهم.

ويحتمل هناك وجوه آخر في بادئ الرأي كأن يكون المراد وضعها بإزاء الصور والإدراكات بنفسها ، أو يكون المراد وضعها بإزاء المفاهيم المقيّده بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له أو خروجه ، أو بملاحظه حصولها في الذهن من دون أن يؤخذ ذلك شرطاً أو شرطاً على حسب الاحتمالات المتقدّمة. لكنّها ضعيفه جدّاً ، بل فاسده قطعاً.

والظاهر أنّ شيئاً من ذلك ممّا لا يقول به أحد أصلاً ، إذ لا معنى لكون الألفاظ أسامي للامور الذهنيّة بنفسها ؛ ضروره دلالتها على الامور الخارجيّة قطعاً ، والصور الذهنيّة بنفسها غير مقصوده بالإفاده والاستفاده غالباً ، والوجوه المذكوره مشتركه في ذلك.

وكذا الحال في الوجهين الأوّلين للقول بوضعها للامور الخارجيّة ، إذ كون الوجود الخارجى جزء من الموضوع له أو قيده فيه واضح الفساد ؛ إذ لا دلالة في اللفظ عليه أصلاً كما لا يخفى ، وسيجىء توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله.

والمراد بوضعها للمفاهيم إمّا مطلق المفهوم الشامل للحاصل منها في الذهن ، أو الخارج وإن لم يكن الأوّل من مصاديقه الحقيقيّة ، أو المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها حسب ما ذكر في الوجه الرابع ، فيرجع ذلك اليه.

ويعرف ممّا ذكرنا الحال فى القول الرابع ، ويجرى فيه عدّه من الاحتمالات المذكوره ، كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا.

ثمّ إنّ قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل فى وضع الجزئيات بأنّه ليس عندنا ألفاظ موضوعه بإزاء الجزئيات الذهنيه ليكون الوجود الذهنى ملحوظا فى وضعها على أحد الوجوه المذكوره.

نعم ، هناك معان لا وجود لها إلّا فى الأذهان كالكليّه والجنسيّه والفصليّه ونحوها ، لكنّها امور كليّه أيضا فلا يتّجه التعبير عنها بالجزئيات.

وقد يقال بأنّ أسماء الإشاره اذا اشير بها الى المعانى الحاصله فى الأذهان كانت موضوعه لتلك الجزئيات الذهنيه ، بناء على كون الموضوع له فيها خاصّا كما هو المعروف بين المتأخرين. إلّا أنّ حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد.

وكأنّ المقصود منه هو الوجه الأوّل وإن كان التعبير عنه بما ذكر غير خال عن التعسف.

لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات ؛ إذ عدم قبولها للوجود الخارجى لا يقضى باعتبار الوجود الذهنى فى وضع اللفظ بإزائها.

هذا ، ولا يذهب عليك بعد التأمل فيما قرّر من الأقوال المذكوره الفرق بين هذه المسأله وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد فى مداليل الألفاظ وعدمه ، حيث يمكن القول بكلّ من الوجهين على كلّ من الأقوال المذكوره ، وليس اعتبار الاعتقاد فى الموضوع له مبتئا على كون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور الذهنيه.

بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور ، والقول بإثباته على القول بوضعها للامور الخارجيه أيضا ، فإنّ القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد أنّه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ فى الوضع هو الأمر الخارجى أو الذهنى.

فالخلاف فى المقام فى كون المعانى المتعلّقه للأوضاع هل هى الامور الخارجيه ، أو الصور الذهنيه ، أو غيرهما؟ وهذا القائل قد زاد عليه زياده فجعل الموضوع له هو الأمر الخارجى ، لكن على حسب الاعتقاد أو الصورة الذهنيه

للشئ على حسب الاعتقاد وإن لم يطابقه بحسب الواقع.

ويشهد بالفرق بين المقامين أنه لم ينقل هناك قول بالتفصيل ، والقول بالتفصيل معروف في المقام ، مضافا الى أنّ القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الألفاظ مذهب سخيّف قد أعرض المحققون عنه وأطبقوا على فساد القول به ، ولم يقل به إلّا شذوذ من الناس ممّن لا- تحقيق له ، ومع ذلك فهو في غايه الوضوح من الفساد ، ولا- يدرى أنّ العبره عندهم في الاعتقاد المأخوذ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم ، أو المخاطب ، أو المكلف؟ وظاهر ما حكى عنهم الأخير ، وهو لا يجرى في الإخبارات إلّا أن يفصل في ذلك بين المقامين. وأما الخلاف في المقام فهو معروف بين الأفاضل الأعلام. فتأمل.

والحقّ في المقام هو القول بوضع الألفاظ للامور الخارجيه مطلقا بالتفسير الرابع.

وتوضيح القول في ذلك : أنّ الألفاظ إنّما وضعت للماهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وإن لم يكن ذلك حاصلها بالفعل ، فلفظ الإنسان - مثلا- قد وضع بإزاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج ، وبملاحظة كونه أمرا خارجيا وإن لم يتحقّق له حصول في الخارج ، فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظيه الموضوع في القضيه المقدّره ، فإنّ المراد بالإنسان في قولك : «كلّ إنسان حيوان» هو الإنسان الخارجى حيث حكمت على جميع أفراده بالحيوانيه ، وكذا الحال في قولك : «النار حارّه» و «الماء بارد» و «التراب ثقيل» ونحو ذلك فإنّ المقصود بالنار والماء والتراب ليس إلّا الامور الخارجيه وإن لم تكن موجوده بالفعل ، حيث إنّ الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجى ، فالموضوع له هو تلك الماهيات بملاحظه حصولها في الخارج من غير أن يكون الوجود الخارجى جزء من الموضوع له ، ولا- قيّدا فيه ، لكنّه ملحوظ في وضع اللفظ بإزاء تلك الماهيات بمعنى أنّها قد وضع اللفظ بإزائها بملاحظه كونها عنوانات لمصاديقها الخارجيه ، فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظه صورته

الحاصله فى الذهن ولا بملاحظه نفسه - سواء كانت حاصله فى الذهن أو فى الخارج - ليكون حكاية عن الأعم من الموجود فى الذهن أو فى الخارج ، بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للأمر الخارج.

فالمفاهيم التى من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجى على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها إنما وضعت الألفاظ بإزائها بملاحظه كونها خارجيه وإن لم توجد فى الخارج أصلا كالعقلاء ، بل ولو كانت ممتعه فى الخارج كشريك البارى ، فإنه إنما يراد به الأمر الخارجى المشارك للبارى فى صفات الكمال.

وأما ما لم يكن من شأنها الاتصاف بالوجود الخارجى كالكليه والجنسيه والفصلية ونحوها فهى أيضا قد وضعت لها الألفاظ من حيث كونها عنوانا للأفراد الموجوده بوجودها اللائق بحالتها وإن كان حصولها فى الذهن.

والحاصل أن الكليه ليست موضوعه لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظه نفسه ، ليصدق على ذلك بملاحظه كونه متصورا عند العقل ، بل من حيث كونه عنوانا لملاحظه تلك الحثيه الحاصله فى المفاهيم الكليه من الإنسان والحيوان وغيرهما وإن كان حصول تلك الحثيه فى الذهن خاصه.

وأما ما كانت من شأنها أن تكون فى الخارج وفى الذهن معا فهى موضوعه بإزائها بكل من الاعتبارين كالزوجيه ، فإنها موضوعه بإزاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنوانا للأفراد الذهنيه أو الخارجيه ، فالمفاهيم إنما وضعت لها الألفاظ بملاحظه تحصيلها فى ظرفها اللائق بحالتها من الذهن أو الخارج ، من غير أن يكون ذلك التحصل جزء من الموضوع له ولا قيده فيه ، بل قد وضع الألفاظ بإزائها بتلك الحثيه ومن تلك الجبهه ، سواء كانت تلك الحثيه حاصله لها فى الواقع أو لا ، وذلك مما لا إشكال فيه بالنسبه الى ما يكون له وجود كذلك إما فى الذهن ، أو الخارج ، أو ما يصح تقدير وجوده كذلك كما فى العقلاء وشريك البارى.

وأما ما لا يكون له وجود فى نفسه مع قطع النظر عن تصوّره ولا يصح أن يفرض له مصاديق خارجيه أو ذهنيه يصدق عليها على حسب التقدير

«كالا شىء» و «اللا موجود» ونحوهما فقد يشكل الحال فيها ؛ إذ ليس لتلك المفاهيم تحقّق فى ذاتها من حيث كونها مدلوله لتلك الألفاظ ، ومقصودا إفهامها بها ولو على سبيل التقدير ، وليس حصولها فى الذهن هو وجودها اللائق بحالها ، وليست تلك الألفاظ موضوعه بإزائها من تلك الحيثية.

قلت : لا شك أنّ الوجود الخارجى أو الذهنى غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفى وأمثالهما ، بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض ، وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلًا فى العقل قد وضع له لفظ العدم ، بل من حيث كونه أمرا باطل الذات لا تحقّق له فى الكون أصلا ، فحيثية البطلان ، فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثية حقيقه العدم هى حيثية البطلان والليس المحض ، وهى بتلك الحيثية مراد من تلك اللفظه ، فالحال فيما وضع تلك الألفاظ بإزائه على نحو سائر المفاهيم ، غايه الأمر أنّ حيثية الحقيقه فى سائر المفاهيم متحصّله ولو تقديرا بخلاف هذه ؛ فإنّها حيثية العدم وبطلان الذات.

فإن قلت : إذا كانت تلك الحيثية فيها هى حيثية العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط أمر وجودى به بأن يتعلّق به الوضع ؟.

قلت : لا مانع من ذلك ، فإنّ المفهوم المذكور ممّا يمكن أن يتصوّر العقل ويتعلّقه ، وهو بهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق الوضع به وإن كانت حيثية كونه موضوعا له هى حيثية اخرى ، يظهر ذلك بملا-حظه ما قرّره فى الجواب عن شبهه الحكم على المعدوم المطلق بعدم إمكان الحكم عليه.

فصار المتحصّل أنّ تلك المفاهيم إنّما تكون متعلّقه للأوضاع من حيث كونها عنوانات لحقائقها فى نفس الأمر ، من غير فرق بين أن يكون حقائقها قابله للوجود الخارجى أو الذهنى أو لكليهما معا ، أو غير قابله لشيء منهما ، سواء كانت ممكنه الاتّصاف به ، أو ممتنعه ، ولا- بين أن تكون حقيقتها هى حيثية الوجود والتحقّق كما فى مفهوم الوجود أو حيثية العدم والبطلان كما فى مفهوم العدم ، فتلك

المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع الألفاظ بإزائها من غير فرق بين الصور المذكوره أصلا ، ويدلّ على ذلك وجوه :

أحدها : أنّ المتبادر من الألفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك ، إذ لا ينساق منها الى الذهن إلّا نفس المفاهيم على النحو المذكور ، مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج ، ولا أخذها بحيث يشمل تصوّراتها الذهنيّة ، بل أنّما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها ، فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن إلّا من جهه كونه آله لملاحظه ما عين اللفظ بإزائه ومرآه لمعرفته ، فهي من حيث حصولها عند العقل مرآه لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها ، وهي بالحيثيّة الثانيه قد وضع اللفظ لها إلّا أنّ حصولها في الذهن إنّما يكون على الوجه الأول .

ثانيها : أنّا نجد مفاد الألفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهني أو الخارجي ، على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود غير متحقّق الحصول بالوجود اللائق به ، ولذا يصحّ حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوّز ، ولو كان الوجود مأخوذا فيه شرطا أو شطرا لما صحّ ذلك ، فإذا انضمّ الى ذلك صحّ سلب المعنى المفهوم من تلك الأسمى بحسب العرف عن صورها الذهنيّة وتصوراتها الحاصله عند العقل - كما هو واضح بعد ملاحظه العرف ولو بالنسبه الى الامور الذهنيّة فإنّ تصوّر العقل لها غير حصولها في العقل - دلّ ذلك على عدم وضعها للصور الذهنيّة ولا للمفاهيم على النحو الأعمّ بحيث يشمل تلك الصور أيضا ، وحيث عرفت أنّ الحقائق التي يراد الانتقال اليها من تلك الألفاظ قد تكون امورا خارجيه وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظه خصوص الوجود الخارجي في وضعها ، فتعيّن القول بوضعها للمفاهيم على النحو الّذي ذكرنا .

فإن قلت : كما أنّه يصحّ ما ذكر مع كون الألفاظ موضوعه بإزاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصحّ لو قيل بكونها موضوعه لنفس الصور من حيث كونها

مرآه لملاحظه ما تعلقت بها ، وحينئذ فليس الملحوظ بالدلاله إلا الامور الخارجيه بالمعنى المذكور من غير أن يكون الصوره ملحوظه أصلا ؛ إذ ذلك قضيه كونها مرآه فإن ذات المرآه غير منظور إليها أصلا في لحاظ كونها مرآه ، فغايه ما يستفاد من الوجه المذكور عدم كون الصور الذهنيه موضوعا لها من حيث ذواتها لا من حيث كونها مرآه لملاحظه غيرها.

قلت : هذا الاحتمال وإن صح قيامه في المقام في بادئ الرأي إلما أنه فاسد بعد التأمل في العرف ؛ لصحّ السلب عنها ولو بملاحظه كونها مرآه ، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال في العرف : إن الصوره الحاصله من التمر في الذهن ليس تمرا وإن اخذت مرآه لملاحظه الحقيقه الخارجيه ، من غير أن تكون ذات الصوره ملحوظه أصلا.

وبالجملة : أنه يصحّ سلب التمر - مثلا - عن الصوره الذهنيه مطلقا سواء اخذت ملحوظه بنفسها أو مرآه لملاحظه غيرها.

ثالثها : أن المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها في المخاطبات إنما هي تلك المفاهيم على الوجه المذكور ، دون صورها الذهنيه أو وجوداتها الخارجيه ، وأنما وجودها في الخارج من جملة أحوالها ، فينبغي أن تكون الألفاظ موضوعه بإزائها.

نعم ، الوجودات الخارجيه أو الذهنيه قد تكون مقصوده بالإفاده والموضوع بإزائها هو لفظ الوجود ، لا بأن يكون موضوعا لعين الوجود الخارجى أو الذهنى ؛ لعدم إمكان حصول الوجود الخارجى في العقل ، ولا حصول الوجود الذهنى الحاصل في ذهن فى آخر ، ومن البيّن أنّ الغرض من وضع الألفاظ هو حصول المعنى فى الذهن بواسطه اللفظ بل بوجه من وجوهه ، أعنى المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف عنه ومرآه لملاحظته ، وقد تقرّر فى محلّه أنّ المعلوم بالوجه إنما يتعلّق العلم حقيقه بذلك الوجه ، فليس الموضوع له هناك أيضا إلّا المفهوم.

حجّه القول بوضعها للامور الخارجيه أنّ من قال : أكلت الخبز ، وشربت الماء ،

واشترت العبد ، وبعث الدابّه ، وخرجت من الدار ، ودخلت البلد ... الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيره إنّما يريد من تلك الألفاظ الامور الخارجيه كما هو ظاهر من ملاحظه الخطابات العرفيه ، فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدعى وإلّا لزم أن تكون تلك الاستعمالات كلّها مجازات ، من جهه مشاكلة تلك الامور الخارجيه لصورها الذهنيه ، وهو واضح الفساد ؛ لأدائه الى انسداد باب الحقيقه والتزام التجوّز فى جميع الألفاظ المتداوله ، وهو مع مخالفته للأصل ضروره كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه باطل بالاتفاق.

ويمكن الإيراد عليه من وجوه :

أحدها : المنع من استعمال تلك الألفاظ فى الامور الخارجيه ، بل إنّما استعملت فى الامور الذهنيه من حيث كونها مرآه للامور الخارجيه ، فالانتقال من تلك الألفاظ الى الامور الخارجيه بواسطه تلك الصور الذهنيه ، فقضيّه الدليل المذكور إبطال القول بوضعها للامور الذهنيه من حيث حصولها فى الذهن ، وذلك ممّا لا يتوهمه أحد فى المقام كما مرّ.

وأما وضعها للصور الذهنيه من حيث كونها مرآه لملاحظه الامور الخارجيه وآله موصله اليها فلا ؛ إذ غايه ما يسلم من ملاحظه الأمثله المذكوره وغيرها هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجيه ، وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها ؛ إذ قد تكون تلك الألفاظ مستعمله فى تلك الصور الموصله الى تلك الامور حيث جعلت مرآه لملاحظتها فوقع الحكم عليها.

ثانيها : المعارضه بالألفاظ المستعمله فى المعدومات من الممتنعات وغيرها ، كشريك البارى ، واجتماع النقيضين ، والعنقاء ، وذى الرؤوس العشره من الإنسان ونحوها ، فإنّ استعمالها فى معانيها حقيقه قطعاً ولا وجود لشيء منها فى الخارج حتى يعقل كونها موضوعه للامور الخارجيه.

ثالثها : المعارضه أيضا بصدق أحكام كثيره على المفاهيم ممّا لا تحقّق لها إلّا فى الذهن، مثل قولك : «الانسان نوع» و «الحيوان جنس» و «الجوهر صادق

على كثيرين» ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات إلّا المفاهيم الموجوده في الذهن ، ضروره عدم ثبوت تلك الأحكام لها في الخارج ، ومن المعلوم بعد ملاحظه العرف انتفاء التجوّز فيها.

ويمكن دفع الأوّل بأنّ المفهوم عرفاً من تلك الألفاظ في الأمثله المفروضه ليس إلّا الامور الخارجيه ابتداء ، فهي مستعمله فيها قطعاً لا أن يكون المراد منها الصور الحاصله في الأذهان الموصله الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجيه بتلك الواسطه ، وذلك أمر معلوم بالوجدان بعد ملاحظه المفهوم من تلك الألفاظ في تلك المقامات.

فإن قلت : لا شكّ أنّ الانتقال هناك الى الامور الخارجيه إنّما يكون بتوسط الصّور الذهنيه ؛ لعدم إمكان إحضار نفس الامور الخارجيه بواسطه الألفاظ المستعمله من غير واسطه ، فمن أين يعلم كون اللفظ مستعملاً في الامور الخارجيه دون الصور الذهنيه؟ مع أنّ المفروض حصول الانتقال الى الأمرين ، فكما أنّه يحتمل أن تكون مستعمله في الامور الخارجيه - ويكون الانتقال الى الصور الذهنيه من باب المقدمه ، حيث إنّّه لا يمكن إحضارها إلّا بصورها - كذا يحتمل أن تكون تلك الصّور هي المستعمل فيها من حيث إيصالها الى الامور الخارجيه ، فيتبعها الانتقال الى الخارج ، فإنّ الانتقال الى الصّور من حيث كونها مرآه للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجيه.

قلت : لا-ريب أنّ الصور الذهنيه الحاصله في المقام غير ملحوظه من حيث كونها صوراً حاصله في الذهن أصلاً ، بل ليست ملحوظه إلّا من حيث ملاحظه الخارج بها ، فليس المفهوم من تلك الألفاظ إلّا الامور الخارجيه وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظه السامع إلّا اليها ابتداء غير أنّ الانتقال اليها في الواقع إنّما كان بواسطه صورها وقضيّه ذلك كون حصول الصوره مقدمه عقليه للانتقال الى تلك المعاني ، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه ، فمعنى اللفظ في الحقيقه غير العلم بمعناه الحاصل من الدلاله - أعني

الصورة الحاصله - فتلك الصورة الحاصله من ثمرات الدلالة ، لا أنّها نفس المدلول. فتأمل.

ويمكن دفع الثانى بأنه إنّما يتمّ المعارضه المذكوره إذا كان المراد من وضع الألفاظ للامور الخارجيه وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجى جزء للمدلول أو قيدها فيه ، ولو اريد وضعها للامور الخارجيه بمعنى كون الملحوظ فيها ذلك ولو كان وجودها تقديرياً حسب ما تقدّمت الإشارة اليه فلا نقض بما ذكر. نعم قد يصحّ المعارضه بمثل المعدوم المطلق واللا شىء ونحوهما.

والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد حينئذ ؛ لبداهه عدم إمكان القول بوضعها للامور الخارجيه ، حيث إنّّه لا مصداق لها فى الخارج لا محققاً ولا مقدّراً.

ودفع الثالث بالتزام التجوّز فى الألفاظ المذكوره ، ودعوى القطع بعدم كونها إذن مجازات ممنوعه ؛ كيف! ومن الظاهر أنّ المتبادر من الإنسان والحيوان ونحوهما ليس إلّا الامور الخارجيه ، ويصحّ سلبها قطعاً عن الامور الحاصله فى الأذهان ، وحينئذ فكيف يقطع بانتفاء المجاز فى المقام مع كون المراد بها المعانى الحاصله فى الأذهان؟ ولو قرّرت المعارضه بالنسبه الى لفظ «النوع» و «الجنس» و «الفصل» ونحوها فهى من الاصطلاحات الخاصه ، ولا بعد فى الالتزام بالتخصيص بالنسبه اليها أيضاً.

ولا- يذهب عليك أنّ التزام التخصيص فى المقام وفيما مرّ مبنى على حمل القول بوضعها للامور الخارجيه على الوجه الثالث ، وأمّا لو اريد به ما قلناه فالإشكال مندفع من أصله ، كما هو ظاهر من ملاحظه ما قرّرتاه.

والأولى الإيراد على الدليل المذكور بأنه غير مثبت للمدعى ؛ لإمكان القول بوضعها للماهيات من حيث هى ، ولا تجوّز إذن فى إطلاقها على الامور الخارجيه ؛ لحصول الماهيات فى الخارج ، إلّا أن يدعى كون تلك الاستعمالات فى خصوص الامور الخارجيه مع ملاحظه خصوصيه فى المستعمل فيه ، وهو حينئذ محلّ منع ، مضافاً الى ما عرفت من كونه أخصّ من المدعى ؛ لعدم جريانه

فى كثير من الألفاظ ممّا وضع للامور الذهتيه كالكليه ونحوها ، وما وضع للأعمّ كالزوجيه والفرديه ونحوهما والتزام التخصيص إذن يرجع الى القول بالتفصيل.

حجّه القول بوضعها للامور الذهتيه امور :

أحدها : أنّ وضع الألفاظ للمعاني إنّما هو لأجل التفهيم والتفهّم ، ومن البين أنّ ذلك إنّما يكون بحصول الصور فى الذهن ، فليس المفهوم من الألفاظ إلّا الصور الحاصله ، وهى التى ينتقل اليها من الألفاظ فتكون الألفاظ موضوعه بإزائها وهى مرآه لملاحظه الامور الخارجيه وآله لمعرفتها.

ويدفعه أنّ كون التفهيم والتفهّم بحصول الصور لا- يستدعى كون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور ؛ لجواز أن تكون موضوعه للامور الخارجيه ويكون الانتقال اليها بواسطه صورها ، ضروره انحصار طريق العلم بها حينئذ بذلك ، فليس المنتقل اليه إلّا نفس الامور الخارجيه إلّا أنّ الانتقال اليها بحصول صورها لا أنّ المنتقل اليه هو نفس الصورة ، وهذا هو الظاهر من ملاحظه العرف.

فإن قلت : إنّ الصورة الحاصله إذا اخذت مرآه للخارج ووضع اللفظ بإزائها من تلك الجهه كان المنتقل اليه أوّلا- بحسب الملاحظه هو الأمر الخارج قطعاً ، إلّا أنّ المنتقل اليه فى الواقع هو الصورة أوّلا- ، فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجيه أوّلا إنّما هو من هذه الجهه ، لا لكون اللفظ موضوعاً بإزائها.

قلت : الظاهر تعلق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه فى العرف حسب ما مرّت الإشارة اليه ، ومع الغضّ عنه فمجرد قيام ما ذكره من الاحتمال كاف فى هدم الاستدلال.

ثانيها : أنّها لو لم تكن موضوعه لذلك لما اختلفت التسميه بحسب اختلاف الصور الذهتيه مع عدم اختلاف الشئ فى الخارج ، فدوران التسميه مدار ذلك دالّ على وضعها بإزاء الصور الذهتيه حيث اختلفت الأسمى باختلافها من دون اختلاف الأمر الخارجى ، يدلّ على ذلك أنّ من رأى شبحاً من بعيد يسمّيه إنساناً إذا اعتقده ذلك ، ثمّ إذا اعتقده شجراً يطلق عليه اسم الشجر ، ثمّ إذا اعتقده حجراً ،

أطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقه اللفظ في شيء من ذلك ، فلو كانت الألفاظ أسامي للامور الخارجيه لزم أن يكون إطلاق غير ما هو اسمه في الواقع عليه إما غلطا ، أو مجازا مع أنه ليس كذلك قطعا فتوارد تلك الأسامى عليه على سبيل الحقيقه ، مع كون الحقيقه الخارجيه متّحده ليس إلّا لتعدّد الصور المتوارده عليه ، فيكون أوضاعها متعلّقه بالصور الذهنيه حيث دار الاستعمال الحقيقى مدارها.

وكذا لو ظنّ الأشياء المختلفه فى النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقه وإن كانت حقائقها مختلفه متباينه. فظهر من اختلاف التسميه على سبيل الحقيقه مع اتّحاد الحقيقه الخارجيه ومن اتّحادهما كذلك مع اختلاف الحقيقه فى الحقيقه وضع اللفظ بإزاء الصور الذهنيه دون الامور الخارجيه حيث كانت التسميه فى المقامين تابعه للاولى دون الأخيره.

واورد عليه بوجه :

الأوّل : المنع من الملازمه المذكوره ، فليس اختلاف التسميه بحسب اختلاف الاعتقاد لازما للقول بوضعها للامور الذهنيه ، لاحتمال كونها موضوعه للامور الخارجيه على حسب اعتقاد المتكلّم ، فغايه ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجيه المطابقه لنفس الأمر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلّم فيه ؛ إذ لا-وجه إذن لتغير التسميه مع عدم اختلاف المسمّى بحسب الحقيقه ، وأمّا لو قيل بوضعها للامور الخارجيه على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع ، إذ من الظاهر حينئذ دوران التسميه مدار اعتقاد المتكلّم نظرا الى اختلاف الحال فى الأمر الخارجى بحسب معتقده.

ويدفعه أنّه إن أراد بوضعها للامور الخارجيه على حسب اعتقاد المتكلّم أنّها موضوعه بإزاء ما يعتقده المتكلّم خارجيا حتى يكون الاعتقاد مأخوذا فى وضع الألفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدّم وإن خالفه فى اعتبار خصوص اعتقاد المتكلّم إن اريد اعتباره فيه مطلقا ، وقد قام الدليل القاطع على فساده ، كما مرّت الإشارة اليه.

ص : ٣٤٦

وإن أراد به وضعها للامور الذهنيّة من حيث كونها مرآة للخارج فمع بعده عن التعبير المذكور أنّه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنيّة ؛ لظهور فساد القول بكونها موضوعه بإزاء الامور الذهنيّة من حيث حصولها في الذهن ، ولا مجال لذهاب أحد اليه حسب ما مرّ بيانه ، فيكون ذلك إذن تسليماً لكلام المستدلّ وإرجاعاً للقول الآخر اليه.

الثاني : أنّه يجوز أن يكون لفظ الإنسان والشجر والحجر موضوعاً للإنسان والشجر والحجر الخارجى ، إلّا أنّ المتكلم لما ظنّ الشبح إنساناً في الخارج أطلق عليه ما هو موضوع له ثمّ لما ظنّه شجراً أطلق عليه اسمه ... وهكذا ، فإطلاق اللفظ ليس إلّا باعتبار كون الموضوع له هو الأمر الخارجى.

وفيه أنّ ذلك لا يصحّ الاستعمال ؛ إذ غاية الأمر أن يكون المستعمل معذوراً في إطلاقه نظراً الى ظنّه ، وأمّا بعد الانكشاف فلا بدّ من الحكم بكون الاستعمال غلطاً ، وملاحظه حدّى الحقيقة والمجاز تنادى به ؛ لعدم اندراجه في شىء منهما ، ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما ، مع أنّه من الواضح أيضاً خلافه ، إذ ليس شىء من تلك الإطلاقات غلطاً بحسب اللغة.

الثالث : أنّه لو تمّ ذلك لقضى بنفى الوضع للصور الذهنيّة أيضاً ، إذ على هذا القول تكون الألفاظ موضوعه بإزاء الصور الذهنيّة المطابقه لذيها بحسب الواقع ، كما أنّ القائل بوضعها للامور الخارجيّة يريد بها الامور الخارجيّة المطابقه للواقع ، فحينئذ ينبغي أن لا يطلق اللفظ إلّا على الصورة الواحدة المطابقه دون غيرها ، والبناء على اعتبار المطابقه فى الثانى دون الأوّل تحكّم بل فاسد ؛ إذ لا داعى للفرق.

وأنت خير بما فيه ؛ إذ من البين أنّ القائل بوضعها للامور الخارجيّة لا يحتاج الى اعتبار المطابقه ، ضروره كون الشىء الخارجى هو نفس الواقع ، وكذا القائل بوضعها للامور الذهنيّة بالنسبه الى مطابقتها لما فى الذهن ، إذ ليس الأمر الذهنى إلّا الشىء الحاصل فى الذهن ، فلا مغايره فى المقامين حتّى يعتبر المطابقه.

نعم ، يعتبر المطابقيه فى المقام بين الصوره الحاصله وذيها ، وهو حاصل ضروره اتحادهما بالذات وإن تغايرا بالاعتبار ، وأما المطابقيه بين الصوره الحاصله المطابقيه للماهيّه المعلومه للمصداق المذى ينتزع منها تلك الماهيّه ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهه ، فلا دليل على اعتبارها ، غايه الأمر حينئذ أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المذكور فى غير محلّه ، وذلك لا يستدعى غلطا فى الاستعمال.

الرابع : المعارضه بقلب الدليل بأن يقال : إنها لو كانت موضوعه للصور الذهنيّه لما تغيرت التسميه مع تغير الشبح المرئى بحسب الواقع إذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصوره الاولى باقيه مستمره ، والتالى باطل قطعاً ؛ لامتناع إطلاق الحجر على الإنسان حقيقه.

فإن قيل : إن الموضوع له هو صوره الشبح المطابقيه له بحسب الواقع ، فتغيير التسميه إنما يكون من تلك الجهه.

قلنا : قضيه ذلك عدم صحه الإطلاق فى الصورتين ، ومبنى الاحتجاج على صحتهما ، والقول بكون المناط فى صحه الاستعمال اعتقاد المطابقيه للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجيه أيضا ، فيصح توارد الأسمى المختلفه مع اتحاد المسمى ، نظرا الى اختلاف الاعتقاد ، ففيه هدم للاحتجاج ، وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنيّه دون القول بوضعها للامور الخارجيه تحكّم بحت.

وفيه : أن الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع وإنما يصححه بحسب اعتقاد المستعمل ، فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسب ما مرّ ومن المعلوم خلافه ، فذلك إذن شاهد على وضعها للامور الذهنيّه ، لما عرفت من الوجه فى صحه الاستعمال حينئذ على القول المذكور ، غايه الأمر أن يكون إرادته المعنى المذكور فى غير محلّه ، وذلك لا يوجب غلطا فى الاستعمال كما عرفت.

فما ذكر من تغيير التسميه مع تغيير الشبح إن اريد به تغيير الاسم بالنسبه الى من

يعلم به فممنوع ، وليس ذلك إلا لملاحظه الصورة الحاصله ، وإن اريد تغييره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظه الصورة الحاصله فممنوع ؛ إذ من الواضح أنّ القائل بوضع الألفاظ للصور الذهنيّه لا يقول به ، فإنّ المناط عنده في ذلك ملاحظه الصورة الذهنيّه. وكذا الحال لو اريد تغييره بالنسبه الى من يعتقد بقاء الأوّل ؛ لوضوح فساد ضروره صحّه إطلاق اللفظ الأوّل عليه بالنسبه اليه فيصحّ استناده الى ذلك نظير ما مرّ من الاحتجاج.

الخامس : المعارضه بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الصور الذهنيّه لم يجز إرادته الامور الخارجيه منها إلا على سبيل المجاز ، ومن الواضع بملاحظه الاستعمالات خلافه.

ويدفعه ما عرفت من أنّه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنيّه كونها موضوعه للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآه لملاحظه الخارج ، وحينئذ إرادته الامور الخارجيه بتوسّط تلك الصور الذهنيّه ممّا لا مانع منه أصلا ولا تقضى بتجوّز في اللفظ ، كيف! ولا بدّ من التوسّط المذكور على القولين وإن كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت.

أو أنّ المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل ، وحينئذ لا تجوّز في إطلاقها على الامور الخارجيه أيضا ؛ ضروره صدق تلك المفاهيم عليها ، غايه الأمر أن يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل.

السادس : المعارضه أيضا بأنّها لو كانت موضوعه بإزاء الصور الذهنيّه لوجب الانتقال اليها عند الإطلاق وتبادرها في الفهم ، مع أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الألفاظ إلا الى الامور الخارجيه من غير التفات الى الصور الذهنيّه.

وفيه : ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنيّه على إرادته نفس الصور والإدراكات بنفسها ، فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنيّه غير مانع عن صحّه القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال : إنَّ القائل بوضع الألفاظ للامور الخارجيه إنما يقول بوضعها لها على حسب نفس الأمر ، ضروره مطابقه الخارج لنفس الأمر ، لكن من الظاهر أنه لا بدّ فى استعمال الألفاظ فى تلك المعانى وإطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتّى يستعمل الألفاظ فيها ويصحّ إطلاقها على مصاديقها.

وحينئذ فنقول : إنّ إطلاق الألفاظ المذكوره على الشبح المرئى من البعيد إمّا أن يكون على سبيل الحمل - كأن يقول : هذا شجر ، أو حجر ونحو ذلك - أو باستعمالها فى خصوص ذلك - بأن يقول : هذا الشجر كذا ، أو هذا الحجر كذا - وهكذا.

أمّا على الأوّل فمن البين أنه ليس المستعمل فيه لتلك الألفاظ إلّا معانيها الخارجيه ، غايه الأمر أنه مع عدم المطابقه يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط فى الاستعمال ، وحصول الكذب حينئذ ممّا لا مجال لإنكاره بناء على المشهور فى تفسير الصدق والكذب ، ومنه يظهر وجه آخر لضعف الإيراد الأوّل ، إذ بناء على ما ذكر لا كذب فى تلك الإخبار ، لكونه حجراً فى اعتقاده وكذا شجراً أو إنساناً فذلك إنّما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور.

وأمّا على الثانى فليس استعمال تلك الألفاظ إلّا فى معانيها الحقيقيه ؛ إذ لم يرد بالشجر والحجر والإنسان إلّا معانيها الخارجيه وإنّما أطلقها على الشىء المفروض من جهه اعتقاد مطابقته لها وكونه فرداً لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعه فى ضمنه ، فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلى الخارجى - أعنى الطبيعه اللابشرط - وإطلاقه على ذلك الفرد من جهه اعتقاد انطباقها معه واتّحادهما به ، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقه لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطاً ؛ لوضوح استعماله فيما وضع له ، غايه الأمر ظهور كون استعماله فى ذلك المعنى فى غير محلّه ، لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعه التى استعمال اللفظ فيها ، وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر فى الحجر مثلاً حتّى يرد ذلك فلا دلالة فى الدوران

المذكور على وضع الألفاظ للحقائق الذهنيّة أصلا.

ومع الغصّ عن ذلك كلّه فغايه ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحّته عدم وضعها للامور الخارجيه ، وبمجرد ذلك لا يتعيّن القول بوضعها للامور الذهنيّه ؛ لاحتمال كونها موضوعه بإزاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو في الخارج.

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه بإزاء الامور الخارجيه لزم امتناع الكذب في الإخبار ؛ إذ ليس ما وضع له اللفظ حينئذ إلا الأمر الموجود في الخارج ، فإذا كان اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج ؛ إذ ليس مدلول اللفظ إلا عين ما في الخارج ، ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر أيضا ، فإنّ الصدق والكذب مطابقه مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها ، فإذا فرض كون الكلام موضوعا بإزاء الامور الخارجيه كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقه الشيء لنفسه وعدمها.

واجب عنه تارة بأنّ الدلاله الوضعيه ليست كالدلاله العقليه حتّى لا يمكن تخلفها عن المدلول ، بل إنّما توجب إحضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع أو خالفه ، فيلحظ المطابقه وعدمها بالنسبه الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطه الدلاله المذكوره.

واخرى بأنّ المراد من وضعها للامور الخارجيه هو وضعها للموجودات الخارجيه بزعم المتكلّم واعتقاده ، لا الامور الخارجيه المطابقه لنفس الأمر ، فحينئذ يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا.

وثالثه بالمعارضه بأنّه لو كان الكلام موضوعا للنسبه الذهنيّه لكان مدلول الكلام هو تلك النسبه ، فيكون الواقع بالنسبه اليه هو ذلك ، وحينئذ فيكون صدقه وكذبه بملاحظه تحقّق تلك النسبه في الذهن وعدمه لا بملاحظه حصول النسبه الخارجيه وعدمه ، فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقه للاعتقاد وعدمها ، هو إنّما يوافق مذهب النظام دون المشهور.

ورابعه بأنه أخص من المدعى فإنه إنما يفيد عدم الوضع للامور الخارجيه بالنسبه الى المركبات الخبريه دون غيرها.

ويرد على الأول أنّ الأمر الحاصل في الذهن إنما يؤخذ مرآه لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقه وعدمها إنما هو مدلوله ، والمفروض أنّ مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقه وعدمها بالنسبه اليه ، وحينئذ فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه ، هذا إذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له ، وأمّا إذا فرض استعماله في غير ما وضع له - أعنى المفهوم المعدوم - فيكون إمّا غلطا أو مجازا ، ولا يندرج أيضا في الكذب إلّا أن يلاحظ كذبه بالنظر الى ظاهر اللفظ ، وفيه ما لا يخفى.

ومع الغض عن ذلك نجعل التالي للشرطيّه المذكوره عدم إمكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته ، وهو أيضا واضح البطلان ، والملازمه ظاهره ممّا ذكر.

وعلى الثاني ما عرفت من وهن الكلام المذكور ؛ إذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الألفاظ خصوصا على هذا القول ، وأخذ العلم في معانى الألفاظ مذهب سخيف قام الدليل القاطع على فساده ، مضافا الى عدم جريانه في صورته تعمّد الكذب ، لانتفاء مطابقتها لاعتقاده أيضا.

وعلى الثالث أنّ ما ذكر مبنى على أن يكون المقصود وضع الألفاظ للصور الذهنيه بأنفسها أو ما يقرب من ذلك ، وقد عرفت وضوح فساده ، وأنه ممّا لم يذهب اليه أحد ، وأمّا إذا اريد وضعها للصور الذهنيه من حيث كونها مرآه لملاحظه الخارج أو للمفاهيم المقيده بكونها معلومه حسب ما مرّ فلا ورود لذلك أصلا.

مضافا الى أنه لو بنى الأمر في القول المذكور على ما ذكر فاللائزم حينئذ عدم اتّصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور أيضا ، فيكون اللازم مشترك الورود بين القولين ، نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الأمر الذهني والمفروض أنه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتّى يعتبر المطابقه وعدمها ،

فلا وجه للترام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور.

وعلى الرابع بأنه إذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية يثبت في غيرها فإنه إذا اعتبرت النسبة ذهنيه فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك ، فيعمّ الحكم لسائر الألفاظ حتى الإنشاءات نظرا الى وضع مبادئها لذلك فيتبعها أوضاع المشتقات.

والتحقيق في الجواب : أن يقال : إنّ الدليل المذكور على فرض صحته إنّما يفيد عدم وضع الألفاظ للامور الخارجيه المأخوذه مع الوجود شطرا أو شرطا ، وأما لو قيل بوضعها للماهيات بملاحظه وجودها في الخارج أو على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه أصلا ؛ إذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها ، كذلك وجودها في الخارج إذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده ، فإن طابق مدلوله ما هو الواقع كان صدقا وإلا كان كذبا واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين.

ومع الغض عن ذلك فمن البين أنّ أقصى ما يفيد ذلك عدم وضعها للامور الخارجيه ولا يثبت به الوضع للامور الذهنيه ، لإمكان وضعها للماهيات.

رابعها : أنّ في الألفاظ ما وضع للمعدومات الممتعه أو الممكنه وما وضع للامور الذهنيه كالكلية والجنسيه والفصليه ونحوها ، ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجيه؟ وفيه - مع عدم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنيه لاحتمال كون الوضع للماهيه من حيث هي وعدم ثبوت الكلّيه بذلك ، إذ أقصى ما يفيد ثبوت وضع الألفاظ المذكوره للامور الذهنيه - أنّه إنّما يتمّ ذلك لو اريد وضعها للامور الموجوده في الخارج على أحد الوجهين السابقين ، وأما لو اريد وضعها للامور الخارجيه على ما ذكرناه فلا ، وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبه الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كذلك.

نعم ، يتمّ حينئذ بالنسبه الى المعدوم واللاشيء ، وكذا المفاهيم الذهنيه ممّا لا يقبل الوجود في الخارج ، وقد مرّت الإشارة اليه.

حجّه القول بوضعها للماهيات - مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج - أنها المنساقه من تلك الألفاظ ، ولذا لا تدلّ الألفاظ الموضوعه لمعانيها على وجود تلك المعاني ويصحّ الحكم على معانيها بالوجود والعدم.

وفيه : أنه إن اريد بالماهيـه المفهوم من حيث كونه عنوانا لمصادقه بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلناه ، وإن اريد بها الماهيـه من حيث هي بحيث يعمّ الصورة الحاصله منها في الذهن أو الموجود في الخارج فالتبادر المدعى ممنوع ، بل من البين خلافه ؛ إذ لا يتبادر من الألفاظ إلّا المفاهيم على النحو الذي قرّرناه.

والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للماهيات إلّا أنّ ذلك الوجه إنّما يجرى بالنسبه الى الكليات ، وأمّا الامور الشخصيه فلا يصحّ القول بوضعها للماهيـه ؛ ضروره عدم كون أسامي الأشخاص كزيد وعمرو موضوعه بإزاء نفس ماهيـه الإنسان من حيث هي ، وليس هناك مع قطع النظر عن الوجودين ماهيـه غير ماهيـه الانسان ليتحصّل بانضمامها ماهيـه الشخص ، بل ليس في هويـه الشخص إلّا الماهيـه الكليه بعد انتزاع العقل إياها عن الوجود ، فهي إنّما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجه الى انضمام أمر آخر من العوارض الخارجيه ، أو أمر نسبه الى الماهيـه نسبه الفصل الى الجنس ، فهي إذا انضمّ اليها الوجود الخارجى كانت شخصا خارجيا وإذا انضمّ اليها الوجود الذهني كانت شخصا ذهنيًا ، فالوجود هو الأمر الذي نسبه الى الماهيـه النوعيه نسبه الفصل الى الجنس لتحصّل الشخص من جهته ، فصيروتها شخصا إنّما هي باعتبار انضمام أحد الوجودين اليها ومن البين أيضا استحاله حصول كلّ من الوجودين في ظرف الآخر ، فيستحيل أيضا حصول كلّ من الشخصين كذلك ، فالشخص الخارجى لا يكون إلّا في الخارج كما أنّ الذهني لا يكون إلّا في الذهن.

فإذا تقرّر ذلك تبين أنه ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجيه سوى الماهيـه المنضمّه الى الوجود الخارجى ، وفي الجزئيات الذهنيـه سوى المنضمّه الى الوجود الذهني ، وقد عرفت أنّ الألفاظ الموضوعه للكليات إنّما وضعت

للماهيات من حيث هي الشامله للوجود منها فى الذهن أو الخارج فصّح ما ذكر من التفصيل.

قال بعض أفاضل المحققين : إنّ هذا هو الحقّ المذى لا- محيىص عنه إن ارىد بوضع الألفاظ للجزئيات الموجوده فى الذهن أو الخارج وضعها للذوات المعينه التى لو كانت موجوده لكانت موجوده فى الذهن أو الخارج ، على أن يكون الوجود الخارجى أو الذهنى وضعاً تقديرياً للموضوع له ، فإنه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له أو وصفاً محققاً له - كما يوهمه ظاهر القول بأنها موضوعه للموجودات الذهنيه أو الخارجيه - كان فاسداً ؛ فإننا نقطع بأنّ المفهوم من زيد مثلاً ليس إلّا الذات المشخصه من دون التفات الى كونها موجوده فى الخارج أو معدومه فيه ، ولذا صحّ الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد فى كونه موجوداً فى الخارج أو لا ، قال رحمه الله : والظاهر أنّ مراد القائل هو ذلك المعنى وإن كانت عبارته موهمه لخلافه.

قلت : إن صحّ ما ذكر فى الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجيه أو الذهنيه من عدم تعيين الماهيه مفهوماً إلّا بعد ضمّ الوجود - بأن لا- يكون هناك وراء عين الوجود الخارجى أو الذهنى أمر يوجب تعيين ذلك المفهوم - فحينئذ كيف يمكن أن يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجى أو الذهنى إليها ، وأيضاً بعد فرض عدم تعيين الماهيه بملاحظه الخارج إلّا بانضمام عين الوجود الخارجى إليها مع ما هو واضح من عدم إمكان حصول عين الوجود الخارجى فى الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئى فى الذهن ، نظراً الى عدم إمكان حصول ما يعينه فيه ، فحينئذ كيف يصحّ القول بوضع الألفاظ بإزائها؟ ضروره كون المقصود من وضعها إحضار معانيها بالبال عند استعمال ألفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك.

وإن قيل بإمكان تعيين الماهيه بحيث تكون مفهوماً يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقّق الوجود له فى الخارج وعدمه - كما هو قضيه ما ذكر

وهو الحقّ في ذلك - بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بإزاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق أصلا.

والحاصل أنّه إذا كان للجزئى مفهوم حاصل عند العقل كما أنّ للكلى مفهوما كذلك - على ما هو قضيه تقسيم المفهوم الى الكلى والجزئى - لم يكن هناك فرق بين الأمرين ، وكانا على حدّ سواء وكون ذلك المفهوم فى الجزئى الخارجى مرآه لملاحظه الخارج جار بالنسبه الى الكلى أيضا ، فإنّه أيضا عنوان للأمر الخارجى حسب ما مرّ بيانه ، فالتفصيل المذكور غير متّجه فى المقام.

هذا واعلم أنّ بعض الأفاضل جعل النزاع فى المسأله مبنيًا على النزاع فى مسأله المعلوم بالذات ، فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصوره الذهنيه ، وذو الصوره يكون معلوما بالتبع من جهه انطباقه معه يجعل الألفاظ أسامى للصور الذهنيه ، ومن قال بأنّ المعلوم بالذات إنّما هو ذو الصوره ، نظرا الى أنّه الملتفت اليه والصوره مرآه لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظه ذى الصوره - كما هو الشأن فى الامور التى يجعل مرآه لملاحظه غيرها فإنّ من شأن المرآه أن لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآه - فالألفاظ عنده أسامى للامور الخارجيه.

فعلى هذا ربما يزداد قول آخر فى المقام ، وهو كونها أسامى للامور الخارجيه فى الموجودات الخارجيه وللأمور الذهنيه فيما عدا ذلك ؛ لذهاب بعض الأفاضل الى التفصيل المذكور فى تلك المسأله ، فبناء على ما ذكر من المبنى يتفرّع عليه القول بالتفصيل فى هذه المسأله أيضا.

وعن بعض الأفاضل جعل النزاع فى تلك المسأله لفظيا بإرجاع الإطالقين الى التفصيل المذكور ، وعليه فيكون النزاع فى هذه المسأله أيضا لفظيا بناء على صحّه المبنى المذكور.

لكنّك خبير بوهن ذلك ؛ إذ لا- ربط لهذه المسأله بالمسأله المذكوره ، وأيّ مانع من أن يكون المعلوم بالذات هو الصوره ويكون ما وضعت له الألفاظ هى ذوات تلك الصور؟ نظرا الى أنّ المحتاج اليه فى التعبير إنّما هى تلك الامور دون صورها

الحاصله عند العقل ، والوضع إنّما يتّبع مورد الحاجه وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الأحكام المتداوله بينهم ، فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بأنفسها ، سواء كان المعلوم بالذات هو الصور أو ذواتها.

وكانّ ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنيه كون تفهيم تلك الامور الخارجيه بواسطه إحضار معانيها وجعلها مرآه لملاحظتها ، فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهه حسب ما مرّ سواء كانت معلومه بالذات أو بالتبع.

وأنا الى الآن لم يتبين لى الوجه فى حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسأله على تلك المسأله ؛ وكأنّه توهم ذلك من جهه كون المعلوم بالذات أعرف فى النظر وأبين عند العقل ، فينبغى أن يكون الوضع بإزائه.

وأنت خير بعدم وضوح الدعوى المذكوره أولا وعدم تفرّع الحكم المذكور عليه ثانيا ؛ إذ مجرد الأعرفيه عند العقل غير قاض بوضع اللفظ بإزائه ، لدوران الوضع غالبا مدار الحاجه وتعلّق القصد به فى المخاطبه ، فجعل النزاع فى المسأله مبيّنا على ذلك غير متّجه ، كيف!ولو كان كذلك لزم الاختلاف فى وضع اللفظ إذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ، ومن الواضح خلافه ، وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهه غير ظاهر ، بل جعل النزاع فى تلك المسأله لفظيا بإرجاع الإطالقين الى التفصيل المذكور فى كمال البعد.

وما يتخيّل فى وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات فى المعدومات الخارجيه هو الامور الخارجيه فينبغى حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجيه على الحكم بذلك بالنسبه الى الامور الخارجيه ، وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات فى الامور الخارجيه هو الصور الذهنيه ؛ لوضوح كون المعلوم هناك هو الأمر الخارجى ، فينبغى حمل كلامهم على غير ذلك ، فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متّجه ؛ لابتنائه على أن يكون المراد بالامور الخارجيه فى كلامهم هو الموجودات الخارجيه وليس كذلك ، بل المراد

نفس الامور الحاصله بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجيه أو لا-، وعلى استبعاد كون الصوره معلومه بالذات فى الموجودات الخارجيه وليس فى محلّه.

فمحصّل البحث المذكور أنّ المعلوم بالذات بالعلم الحصىلى هل هو نفس الصوره أو المعلوم المدرك بحصولها؟ فبالنظر الى كون الصوره هى المنكشفه بالذات عند العقل وانكشاف ذى الصوره إنّما يكون بتوسّطها يتّجه الأوّل، وبملاحظه كون العلم مرآه لملاحظه المعلوم وآله لانكشافه فلا تكون تلك الصوره الحاصله ملحوظه بذاتها ولا معلومه بالذات يتّجه الثانى، فلكلّ من القولين وجه ظاهر، فحمل الإطالقين المذكورين على ذلك التفصيل فى كمال البعد، بل بين الوهن.

مضافا الى ما فى التفصيل من الحزازه الظاهره والمخالفه للوجدان السليم؛ إذ لا- نجد فرقا بين المعلومات الموجوده وغير الموجوده فى كيفيه العلم بها، كيف! ومن البين عدم الفرق فى الإدراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله أو زواله إذا اعتقد بقاءه على حاله.

وما يقال من حصول الفرق بين القسمين - فإنّنا نجد من أنفسنا فى القسم الأوّل الالتفات الى أمر خارج عنّا، وفى الثانى نجد أنّا قد التفتنا الى ما فى أنفسنا وراجعنا اليه - كما ترى؛ لوضوح كون المنكشف فى المقامين هو نفس الصوره بذاتها وإن لم تكن ملتفتا إليها كذلك، لكونها مرآه لملاحظه المعلوم والمعلوم إنّما ينكشف بتوسّط تلك الصور فى المقامين.

وقد عرفت أنّ المراد بالامور الخارجيه هو نفس المعلومات سواء كانت موجوده فى الخارج أو لا.

مضافا الى أنّ ملاحظه الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصوره على الموجودات الخارجيه، بل هى حاصله فى المعدومات أيضا إذا لوحظ كونها موجوده على سبيل التقدير، فالملحوظ هناك خارج عن أنفسنا بالوجه المذكور أيضا.

وما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من أنّ المعلوم في الامور الخارجيه هو نفس الأمر الخارجى من غير حصول صورته منه في النفس ، فيكون تلك الامور هي المعلومه بالذات بخلاف الامور الغير الموجوده فيبين الوهن ؛ إذ قضيه ذلك انحصار المعلوم في الامور الخارجيه بالأمر الخارجى من غير أن يكون هناك معلوم آخر بالتبع ، وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع ، فإن ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل.

هذا وقد يجعل النزاع في المسأله لفظيا من جهه اخرى ، وذلك بحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنيه على إرادته الماهيه من حيث هي بناء على إطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات ، وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجيه على ذلك أيضا ، نظرا الى كونها في مقابله الصور نفسها فهي امور خارجه عن تلك الصور من حيث كونها إدراكات ، وإرجاع القول بالتفصيل اليه أيضا بناء على أنّ القول بوضع الجزئيات الخارجيه أو الذهنيه للامور الخارجيه والذهنيه إنما يعنى بها المفاهيم الجزئيه التي لو وجدت كانت في الخارج أو الذهن ، وحمل القول بوضعها للماهيات على إرادته المفاهيم على الوجه المذكور قريب جدا ، فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الألفاظ للمفاهيم كليه كانت أو جزئيه.

ولا يذهب عليك أنّ حمل كلماتهم على ذلك مجرد احتمال ، فإن كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا بأس به وإلّا فلا شاهد عليه ، مضافا الى أنّ حمل القول بوضعها للصور الذهنيه على إرادته المفاهيم من حيث هي في كمال البعد ، وإطلاق الصورة على الماهيه وإن ورد في كلامهم لكن الظاهر إطلاقها على الماهيه المعلومه ، نظرا الى اتحادها مع الصورة ، وأما إطلاقها على الماهيه من حيث هي فبعيد عن ظواهر الإطلاقات.

والتقريب في ذلك بأنّ الماهيات التي توضع لها الألفاظ لما كانت معلومات

حين الوضع كان الوضع بإزاء المعلومات وإن لم يكن بملاحظه كونها معلومات فقد اطلق الصور بملاحظه ذلك على الماهيات المعلومه لا يخلو عن بعد ؛ إذ مع عدم ملاحظه كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس الماهيات أيضا وإن كانت معلومه حين ملاحظتها ، وقد عرفت بعده عن ظاهر الإطلاق.

واعلم أنه لو بنى على كون النزاع فى المقام معنويًا فلا- ثمره يترتب عليه ظاهرا وإثما هى مسأله علميه لا يتفرع عليها شىء من الأحكام الفرعيه ؛ إذ لا- شك على الأقوال فى كون المقصود بالألفاظ الامور الواقعيه ، سواء كانت هى مقصوده من تلك الألفاظ أو لا لتكون موضوعه بإزائها مستعمله فيها أو كانت مقصوده بواسطه صورها الذهنيه ، وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم ممّا وضع الألفاظ بإزائها مطلقه أو مقيدته بحضورها عند العقل ، كما هو أحد الوجوه المتقدمه.

نعم ، قد يتوهم على الوجه الأخير توقّف أداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما يأتى به هو المكلف به ، كما إذا قال : «أتنى بشاه» فإنه لا بدّ فى صدق إتيانه بالمأمور به معرفته بمعنى الشاه ثم إتيانه بفرد يعلم اندراجه فيه.

ويدفعه أولا : أنّ حضور المعنى غير العلم بوضع اللفظ بإزائه فإذا أتى بالشاه عالما بكونه شاه فقد أتى بما وضع اللفظ بإزائه وإن لم يعلم بالوضع له ، وكذا لو أتى بالمصدق معتقدا خلافه أو شاكا فى كونه مصدقا مع علمه بما كلف به لصدق إتيانه بتلك الطبيعه المعلومه وإن لم يكن اندراج ذلك المصدق فيها معلوما له حين الإتيان.

نعم ، لو كان غافلا- عن الطبيعه التى كلف بإتيانها غالطا فى المصدق أيضا احتمال حينئذ عدم تحقّق الامتثال على الوجه المذكور.

وثانيا : أنّ الحضور المأخوذ فى المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف ، فإذا أتى بالطبيعه الحاضره عند تحقّق الإتيان سواء كان المكلف عالما بالحال أو لا. نعم لا يتم ذلك على إطلاقه فى العبادات ، وهو كلام آخر لا ربط له بهذه المسأله.

ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الأعلام من تفرّع أمرين على الخلاف فى المقام.

أحدهما : الاكتفاء بأداء الأذكار الموظّفه وغيرها بتخيّلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنيّه ، وأورد على ذلك أنّه لا يتمّ إذا كان مستند الحكم نحو من ذكر أو من قال ونحوهما ، إذ لا يتحقّق ذلك إلّا باللسان ، وأجاب بأنّ تلك أيضا ألفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنيّه قال : بل يلزمه الحكم بعدم الامتثال فيما إذا قرأها مع الغفله عن صورها الذهنيّه ، ولك أن تقول : إنّه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المرأه الأجنبيّه فى الخارج ، إذ مقتضى الأصل حمل اللفظ على حقيقته الّتى هى الصور الذهنيّه دون الامور الخارجيه ، وهكذا الحال فى أمثاله فلا بدّ له من التزام ذلك أو التزام التجوّز فى جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الأدلّه على فساد القول المذكور.

ثانيهما : اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلّف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنيّه وإناطه الحكم بالواقع ونفس الأمر بناء على القول بوضعها للامور الخارجيه قال : وهذا من أهمّ المباحث فى الباب ، وكم يتفرّع عليه من الثمرات : مثلا أمر الشارع بإيقاع الصلوات فى مواقيتها والى القبله مع الخلوّ عن النجاسه وأمر بترك المحرّمات وغير ذلك ممّا تعلق به التكليف الشرعيّه ، فلو قلنا إنّ المعانى الموضوع لها هى ما يكون باعتقاد الملّكف يلزم دوران الأمر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما إذا قلنا بوضعها للامور الواقعيّه.

وأنت خير بوضوح عدم تفرّع شىء من الأمرين على المسأله المذكوره ، وتفرّع الأوّل عليها مبنّى على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنيّه على الصور بملاحظه أنفسها لا من حيث كونها مرآه للواقع ، وقد عرفت أنّه لا مجال لأنّ يحتمله أحد فى المقام ، كيف! ولو كان كذلك لكان اللزوم على القول المذكور الاكتفاء فى أداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرّمات وغيرها بمحض التخيّلات ، وكذا فى سائر الأحكام الجاريه فى العادات، أو التزام التجوّز فى جميع

تلك الاستعمالات ، ومن البين أنّ عاقلا لا يقول به ومثله لا يليق أن يذكر في الكتب العلميه ولا أن يعدّ ثمره.

وتفريع الثانى مبنى على الخلط بين هذه المسأله ومسأله أخذ الاعتقاد فى مدلولات الألفاظ ، وقد عرفت الفرق بين المقامين وأنّ اعتبار ذلك ممّا لم يذهب اليه أحد من المحقّقين وإنّما ذلك من توهمات بعض القاصرين.

نعم ، قد وقع الكلام بين جماعه من الأعلام فى خصوص بعض الألفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع ، نظرا الى ما يفيدّه بعض الأخبار ، وهو كلام آخر.

وممّا يستطرف فى المقام ما قد يسبق الى بعض الأوهام من تفرّع حرمة النظر الى صوره الأجنبيّه فى الماء أو المرآه أو المنقوشه فى الحائط أو القرطاس ، وهو إنّما نشأ من الاشتراك فى لفظ الصوره. نعم لو ذكر مكان ذلك تخيل الصوره الأجنبيّه أمكن التفرّع بناء على الخيال المذكور.

الفائده الثانيه عشر : فى المشتقّ

إشاره

الثانيه عشر

لا- خلاف ظاهرا فى كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفه المشبهه ونحوها حقيقه فى الحال ، لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على أن يكون الزمان جزء من مدلولها ، ولا بمعنى اعتبار اتّصاف الذوات التى تجرى عليها بمبادئها فى خصوص الحال التى يحكم فيها بثبوتها لموصوفاتها ، ليلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقه فى الماضى ، بل المراد كون إطلاقها على ذلك فى الجمله على سبيل الحقيقه سواء كانت موضوعه لخصوص ذلك أو لما يعمّه ، فهى حقيقه فى ذلك فى الجمله سواء كانت موضوعه له بالخصوص أو كان ذلك مصداقا حقيقيا لما وضع له.

وقد نصّ جماعه من القائلين بكونها حقيقه فى الماضى على كونها حقيقه فى القدر المشترك ، فلا وضع عندهم بالنسبه الى خصوص الحال كما قد يتوهم فى المقام.

وكذا لا خلاف فى كونها مجازا فى الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال

أو اريد إثبات ذلك المفهوم له حال الحكم ؛ نظرا الى حصوله فى المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ فى تلك الصفات هو الثبوت فى الجملة الشامل لثبوته فى الاستقبال أيضا ، فيصحّ الحمل فى الحال نظرا الى تلك الملاحظة.

وظاهر ما حكى فى الوافيه عن صاحب الكوكب الدرّى احتمال كونه حقيقه فى الاستقبال أيضا ؛ لذكره أنّ إطلاق النحاء يقتضى أنّه إطلاق حقيقى.

فإن أراد بذلك أنّ حكمهم بمجىء المشتقّ للاستقبال - كما نصّوا بمجيئه للماضى والحال - ظاهر فى كونه حقيقه فيه فوهنه ظاهر ، سيما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذى سنقرّه إن شاء الله.

وإن أراد الاستناد الى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا - كما قد يحكى عنه - فهو موهون من وجوه شتى سيما مع خروج ذلك عن محلّ الكلام أيضا ؛ إذ هو من قبيل الاستعمال فى حال التلبّس وإن لوحظ فيه الاستقبال بالنسبه الى حال النطق.

فما يظهر من غير واحد من الأفاضل فى كون ذلك من قبيل الاستعمال فى الاستقبال بالمعنى الملحوظ فى المقام كما ترى ، وسيظهر لك حقيقه الحال.

وقد وقع الخلاف فى صحّحه إطلاقه حقيقه من جهه التلبّس به فى الماضى على قولين أو أقوال يأتى الإشاره اليها ، وقبل الخوض فى المسأله وبيان الأقوال فيها والأدله لا بدّ من بيان امور ينكشف بها حقيقه المقصود :

المراد بالحال فى بحث المشتقّ

أحدها : أنّ المراد بالحال فى المقام هو حال التلبّس أى الحال الذى يطلق عليه اللفظ بحسبه ، سواء كان ماضيا بالنسبه الى حال النطق أو حالا أو مستقبلا ، فلو قلت : «زيد كان ضاربا أو سيكون ضاربا» كان حقيقه لإطلاقه على الذات المتّصفه بالمبدأ ، بالنظر الى حال اتّصافه وتلبّسه به وإن كان ذلك التلبّس فى الماضى أو المستقبل ، وأمّا اذا اريد به الاتّصاف فى حال النطق فهو أيضا حقيقه ، إلّا أنّه لا قائل باعتبارها بالخصوص فى صدق المشتقّات حتّى يكون إطلاقها على من تلبّس فى ماضى النطق أو مستقبله مجازا مطلقا ، وهذا مع غايه ظهوره من ملاحظه إطلاقات المشتقّات منصوص به فى كلامهم ، بل حكى عن جماعه

دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ فى الفعل ملحوظ على الوجه المذكور أيضا ، فالحال الملحوظ فى المضارع إنما يراد به حال التلبس على الوجه الذى قررناه ، سواء وافق حال النطق أو كان ماضيا بالنسبه اليه أو مستقبلا ، كما فى قولك : جاءنى زيد وهو يتكلم ، وسيجىء زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال فى الماضى والاستقبال فيعمّ كلّ منهما كلّا من حال النطق وماضيه ومستقبله.

وظهور إطلاق الفعل إذا اريد به الحال فى حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف إنما هو من جهه استظهار كونها حال التلبس ، كما أنّ الماضى والمستقبل أيضا إنما ينصرفان مع الإطلاق الى ما يقابل حال النطق.

وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكى عن ظاهر أكثر العبارات ، وصريح بعض أنّ المراد بالحال فى المقام هو حال النطق وربما يومئ الى ذلك ما يأتى من الاحتجاج بقول النحاه على صحّته قولنا : «ضارب أمس» على كونه حقيقه فى الماضى ، وما ذكره جماعه من كون ضارب فى قولنا : «ضارب غدا» مجازا بل فى كلام العضدى حكاية الاتفاق عليه وهو لا- يتمّ إلّا على إرادته حال النطق ؛ إذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصحّ الاحتجاج المذكور ولا- حكمهم بالمجازيه فى قولنا : «ضارب غدا» ، إذ ليس إطلاق الضارب فى قولنا : «ضارب أمس ، أو ضارب غدا» إلّا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا : «أمس وغدا» ظرفا للنسبه أو قيدا فى المحمول.

والحاصل أنّه قد اطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الأمس أو الغد ، سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه فى الأمس أو الغد - كما هو الظاهر من العبارة - أو اريد بصدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظه حصوله فى الأمس أو الغد عليه فى الحال ، إذ من البين إطلاق المشتقّ على كلّ من الوجهين على الذات المتلبسه بالمبدأ ، فعلى الأوّل قد حمل على الذات الغير المتلبسه فى الحال لا باعتبار حال عدم تلبسها ، بل باعتبار زمان تلبسها به ، وعلى الثانى قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال

تلبسه به من الماضي أو المستقبل وحمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسه في الحال فليس إطلاق المشتق حينئذ إلا بالنظر الى حال التلبس أيضا ، إلا أنّ في صحه الحمل المذكور ، إذن من دون حاجه الى التأويل تأملا وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ، فبملاحظه ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور.

قلت : كلامهم في المرام غير خال عن الإبهام ، وكثيرا ما يقع الخلط في المقام ، والذى يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه ، والظاهر أنّ إطلاق «الضارب» في المثالين على سبيل الحقيقة حسب ما قرّناه وغايه ما يمكن أن يوجه به ما ذكرناه أنّ قضيه الحمل في قولنا : «زيد ضارب» هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو ظاهر من الرجوع الى العرف ، فإذا قيّد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه.

نعم ، لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في أحد الأزمنه الثلاثه صحّ الحمل على سبيل الحقيقة ، وكان قولنا : «غدا» قرينه على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الأقسام ، إلا أنّه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق ، وهذا بخلاف قولك : «زيد يكون ضاربا غدا» إذ قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز أصلا.

وأما قولك : «ضارب أمس» فيبتنى المجازيه وعدمه فيه على الخلاف المذكور ، فلو قيل بوضع المشتق للأعم من الماضي والحال فلا شكّ في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوّز ويكون ذكر «أمس» قرينه على تعيين أحد الوجهين ، وإن قلنا بوضعه للحال كان أيضا مجازا كالمستقبل.

والتجوّز في المقام وإن كان بالنسبه الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الأفرادى ، إلا أنّ السبب فيه هو ملاحظه معناه الافرادى كما عرفت ، فالإجماع على المجازيه في المثال المذكور من جهه إجماعهم على عدم وضعه للمعنى الأعم.

وأنت خيرير بأنّ ذلك مع وهنه وإن احتمل بالنسبه الى ما ذكر في الاحتجاج ،

إلّا أنّه بالنظر الى كلام العضدى فى غاية البعد ؛ لظهور عبارته جدّا فى حكاية الإجماع على التجوّز فى المشتقّ.

إلّا أن يقال : إنّ مع ظهور الحمل المذكور فى اتّصاف الموضوع بالمحمول فى حال النطق يكون ذلك قرينه على استعمال المشتقّ فى الأعمّ ممّا حصل له المبدأ فى الاستقبال ، فيصحّ الحمل ويكون قوله : «غدا» قرينه على ذلك ، ويجرى مثله فيما ذكره فى الاحتجاج.

وفيه : أنّه لا- شكّ فى أنّ الملحوظ فى المقام ليس إثبات مفهوم الضارب له فى الحال ليلزم الملاحظه المذكوره فى مفهومه حتّى يصحّ حمله كذلك ، بل المقصود على الوجه الأوّل إثبات ذلك المفهوم له فى زمان الماضى أو المستقبل ، وعلى الوجه الثانى إثبات المفهوم المقيّد بحصوله فى الماضى أو المستقبل بالنسبه الى الحال ، نعم قد يكون دعوى الإجماع المذكور مبنيًا على ما ذكر وإن كان فاسدا كما عرفت.

وكيف كان ، فلا- ينبغى التأمّل فى كون المشتقات حقيقه بالنسبه الى حال التلبس ولا عبره فيها بحال النطق ، وينبغى حمل ما يترأى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه.

وكأنّ المنشأ فى توهم البعض على ما حكى عنه انصراف حمل المشتقّ على الذات مع الإطلاق الى اتّصافها به فى حال النطق كما فى قولك : «زيد قائم ، أو عالم ، أو نائم» ونحو ذلك ، فتوهم من ذلك كونه حقيقه فى خصوص حال النطق وهو بين الفساد ؛ إذ قضيه الحمل حينئذ هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبه الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق ، فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهه كونه حال التلبس ، لا من جهه كونه حال النطق ، وهو ظاهر.

وكذا المراد بالاستقبال فى المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور ، وذلك بأن يطلق المشتقّ على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك ، كأن يطلق الضارب على زيد فى الحال باعتبار صدور الضرب منه فى الاستقبال ، وهذا الذى

اتَّفَقوا على كونه مجازا فيه ، فمحلّ الخلاف هو إطلاقه على المتلبّس في الماضي في مقابله الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقه في خصوص الماضي أيضا ، كما قد يتوهم على ما سيجيء الإشارة إليه عند بيان الأدلّه ، بل النزاع كما أشرنا إليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبّسه به أو لما حصل له التلبّس به في الجملة ، سواء كان في الحال أو الماضي ليكون إطلاقه حقيقه في صورتين.

المعروف بين علماء العربيّه عدم دلالة الصفات على الزمان

ثانيها : المعروف بين علماء العربيّه وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمّن على ما هو الحال في الأفعال ، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه وإن أوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كذلك ؛ إذ كونها من جملة الأسماء وعدم اندراج الزمان في مداليل الأسماء من المسلّمات المشهورات كما هو ظاهر من ملاحظه حدودها وغيرها.

مضافا الى اتّضاح ذلك من ملاحظه الاستعمالات ؛ إذ لو كان الزمان جزء من مدلولها لدلّت عليه على نحو دلالة الأفعال ، مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظه العرف ، وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك.

وقد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتقّ حقيقه في الحال أن يكون الزمان مأخوذا في مفهومه على سبيل التضمّن ، ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي أهل العربيّه والاصول في دلالة المشتقات على الزمان.

وهو توهم ضعيف ؛ إذ ليس في كلام أهل الاصول ما يومئ الى كون الزمان مدلولاً لتضمّنيا للمشتقات كما ستعرف ذلك من ملاحظه أقوالهم وأدلّتهم في المقام.

والأظهر أنّه لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيديّه أيضا - بأن يكون قد اخذ أحد الأزمنه الثلاثه قيّدا في مدلولها بحسب الوضع ، فيكون ما وضعت بإزائها هو الذات المتّصفه بالمبدأ مقيدا بكون الاتّصاف في الحال على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا - لما عرفت من أنّ القائل بكونها حقيقه في الماضي لا يقول بدلالاتها على الزمان أصلا ، وإنّما يعتبر في مفهومها تحقّق

الاتّصاف في الجملة ، وليس مقصوده اشتراكها بين الماضي والحال لتكون دالّة على الزمان ، واحتجاجهم على ذلك بتحقيق استعمالها في الأزمنة ، فظاهر الاستعمال يقتضى كونها حقيقة في الكلّ خرج الاستقبال بالإجماع فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك ؛ إذ المقصود من ذلك إطلاق اللفظ باعتبار الاتّصاف في الماضي أو الحال أو الاستقبال لا استعماله في خصوص كلّ من تلك الأزمنة ، كيف! ولو اريد ما يترأى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمّن كما في الأفعال ، وقد عرفت وضوح فساده.

فمحصل استدلالهم أنّها قد اطلقت على الذات المتّصفه بالمبدأ في أيّ من الأزمنة الثلاثة ، وحيث دلّ الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتّصاف اللاحق فالأصل المذكور يقتضى كونها حقيقة باعتبار الاتّصاف الحاصل ، سواء كان في الماضي أو الحال ، وذلك ممّا لا ربط له بدلالاتها على الزمان على نحو الشطريّة أو الشرطيّة كما لا يخفى ، مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات لفظا بين المعنيين.

وقد صرّح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة في القدر المشترك ، وسيظهر لك ذلك من ملاحظه أدلّتهم إن شاء الله.

وأما القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك إلّا كونها حقيقة في الذات المتّصفه بالمبدأ على أن يكون اتّصافها به حاصلًا متحقّقًا فمهما اطلقت على ذات لا بدّ من اتّصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الإطلاق ، وأين ذلك من دلالاتها على الزمان وأخذ الزمان قيدا في مدلولها؟ فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فإنّها إنّما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال ، وسيجيء توضيح الكلام فيه إن شاء الله.

على أنّك قد عرفت أنّ الحال المذكوره هي حال التلبّس ، وليست بالحال المعدوده من أحد الأزمنة وإن اندرجت فيها في بعض الاعتبارات.

فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيما وضعت بإزائه على القول

بكونها حقيقه فى الحال - لىكون الحال إذن مدلولاً التزامياً بينا بالمعنى الأخصّ للمشتقات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الآخر ، لكون مجرد الاتّصاف ولو فى الماضى كافياً فى صدقها عندهم كما يوجد فى كلام بعض الأفاضل - لىس على ما ينبغى ؛ إذ لا دلالة فى كلام القائلين بكونها حقيقه فى الحال على ذلك ، لإمكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسب ما سنقرّه إن شاء الله.

فظهر بما قرّناه أنّه لا ربط للنزاع المذكور بأخذ الزمان فى مفاهيم المشتقات على سبيل التضمّن أو التقييد ، ولا يلزم اعتبار شىء من الوجهين فى شىء من الأقوال المذكوره فى المسأله ، ولا معارضه بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاه من عدم دلالتها على الزمان ، وما صرّح به علماء البيان من عدم إفادتها التقييد بأحد الأزمنه الثلاثه حسب ما حكى عنهم (١).

المشتقات التى وضع النزاع فيها تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين و ...

ثالثها : أنّ المشتقات التى وقع النزاع فيها فى المقام تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهه وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقه ، كالأحمر والأصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات.

وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محلّ البحث ، وكذا الصفه المشبهه واسم التفضيل لظهور الوضع للأعمّ فى الأوّل ، ولخصوص الحال فى الأخيرين.

ويضعفه إطلاق كلمات الاصوليين من غير إشاره منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب فى كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع.

وقد فرّع غير واحد من الأفاضل على المسأله كراهه الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته ، مع أنّه من قبيل اسم المفعول.

ثمّ إنّ ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر أحوالها وأنواعها من غير تقييد لمحلّ البحث ببعض صورها إلّا أنّه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور فى كلمات

(١) فبناء بعض الأفاضل على تحقّق معارضه بين ما حكى عن علماء البيان وما ذهب اليه جماعه من علماء الاصول لىس على ما ينبغى (منه رحمه الله).

جماعه من المتأخرين على وجوه شتى :

منها : ما ذكره التفتازانى من أنّ النزاع فى اسم الفاعل المذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحزّ والعبء ونحو ذلك ممّا يعتبر فى بعضه الاتّصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتّصاف بالفعل البته.

ومنها : ما ذكره الشهيد الثانى طاب ثراه والإسنوى وجماعه من المتأخرين من اختصاص النزاع بما إذا لم يطرأ على المحلّ ضدّ وجودى للوصف الزائل ، وأمّا مع طريانه فلا كلام فى عدم صدق المشتقّ على سبيل الحقيقه ، وحكى عن الرازى فى المحصول دعوى الاتّفاق على المجازيّه حينئذ ، قال بعض أفاضل المتأخرين : لم نجد ذلك فى المحصول ولا فى كلام علماء الاصول.

ومنها : تخصيص النزاع بما إذا كان المشتقّ محكوماً به ، وأمّا إذا كان محكوماً عليه فلا كلام فى صدقه مع الزوال ، وقد حكى التخصيص المذكور عن الشهيد الثانى والغزالى والإسنوى وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء ، كما أنّ الأولين من جانب القائلين بعدمه.

ويضعّف جميع هذه التقييدات إطلاق كلماتهم فى المسأله وعدم تعرّض أحد من المتقدمين للتقييد ، بل وكذا جماعه من المتأخرين ، وتصريح جماعه منهم بأنّ تلك التقييدات إنّما نشأت بين المتأخرين وليس هناك تعرّض لها فى كلام الأولين.

ويشهد له ملاحظه أدلّتهم فى المسأله حيث استندوا فيها الى ما هو من قبيل ما أخرجوه من محلّ البحث ، ومنه حدث إلتجاء كلّ من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق به الخناق فى الحكم بالإطلاق ، ورأوا ظهور فساد القول بإطلاق الاشرط أو عدمه فبنوا على خروج ذلك عن محلّ البحث.

وكيف كان ، فمع البناء على الإطلاق فى محلّ البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكوره فى بعض الوجوه تفصيلاً فى المسأله.

المعروف بين الاصوليين فى المشتقّ قولان

إذا تقرّر ذلك فنقول : المعروف بين الاصوليين فى المقام قولان :

أحدهما : عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتقّ ، وهو المعروف بين أصحابنا وقد نصّ عليه العلامة رحمه الله فى عدّه من كتبه والسيد العميدى والشهيد والمحقّق الكركى ، وعزاه جماعه الى أصحابنا الإماميه مؤذنين باتّفاقهم عليه منهم السيد العميدى والشهيد الثانى ، وأسنده فى المبادئ الى أكثر المحقّقين ، وفى المطوّل الى الأكثر ، وقد ذهب اليه كثير من العامّة منهم عبد القاهر والشافعى ومن تبعه ، وحكى ذلك من الجبائى والمعتزله ، وعزى الى ابن سينا وغيره .

ثانيهما : القول باشتراط البقاء ، وعزى الى الرازى والبيضاوى والحنفيّه ، وحكاها فى النهايه عن قوم .

ويحكى هناك قول ثالث ، وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه فى غيره ، وعزاه فى النهايه الى قوم ، إلّا أنّه قال فى أثناء الاحتجاج : «إنّ الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفيّ بالإجماع» وهو يومئ الى حدوث القول المذكور أيضا وكونه خرقا للإجماع .

ولبعض المتأخّرين من أصحابنا تفصيل آخر ، وهو أنّ المشتقّ حقيقه فى الماضى إذا كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثرّيّا ، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلا فى جنب الاتّصاف ، ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه ، سواء كان المشتقّ محكوما عليه أو به ، وسواء طرأ الضدّ أو لا .

وربما يفصّل فى المقام بين الألفاظ وخصوص المشتقّات فلا يجعل هناك ضابطه فى الاشتقاق ، بل يقال بدوران الأمر فى كلّ لفظ مدار ما هو متبادر منه ، فنحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبائع والمشتري حقيقه فى الأعمّ ، ونحو النائم والمستيقظ والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقه فى الحال .

وربما يجعل الأصل فى أسماء المفعولين البناء على الأوّل ؛ نظرا الى غلبه وضعها لذلك ، والأصل فى الصفات المشبّهه وأسماء التفضيل هو الثانى لذلك أيضا ، فيلحق المشكوك بالغالب .

وقد يقال بخروج المشتقّات المذكوره عن محلّ النزاع حسب ما أشرنا إليه .

وجوه :

أحدها : الأصل فإنّها تستعمل تاره فى الحال ، واخرى فى الماضى ، والأصل فيما استعمل فى معينين أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بينهما ، دفعا للاشتراك والمجاز.

ثانيها : التبادر ، إذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبائع والمشتري ونحوها هو من تحقّق منه تلك المبادئ ، سواء كان فى حال صدوره أو بعدها ، ولذا نجد الفرق بين قولنا : «ضارب وضارب الآن ...» وهكذا فى غيره وليس ذلك إلّا لإطلاق الأوّل وتقييد الثانى .

ثالثها : عدم صحّحه السلب ، إذ لا يصحّ سلب القاتل والضارب مطلقا عمّن وقع منه القتل أو الضرب وانقضى ، فيفيد ذلك اندراجّه فى المفهوم المذكور فيكون موضوعا لما يعمّه .

رابعها : أنّه يصحّ قطعاً أن يقال فى العرف على سبيل الحقيقه لمن وقع منه الضرب فى اليوم السابق : «إنّه ضارب أمس» وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق .

خامسها : صحّحه تقسيمها الى المتلبس بالمبدأ فى الحال والمتلبس به فى الماضى ، وظاهر القسمه يعطى كون المقسم حقيقه فيما يعمّ القسمين .

سادسها : صحّحه تقييدها بالحال والماضى تقول : «زيد ضارب الآن وضارب أمس» من غير لزوم تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقه فى أحد الأمرين لزم أحد المذكورين .

سابعها : أنّها لو كانت حقيقه فى الحال خاصّه لكان إطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازاً ؛ لعدم حصول المبدأ فيهم ، ومن الواضح خلافه ؛ للإجماع على صدق المؤمن عليهم فى تلك الأحوال من غير شكّ .

ثامنها : أنّه لو اعتبر فى صدقها التلبس بالمبدأ فى الحال للزم أن لا يصحّ الاشتقاق من المبادئ التى لا يمكن حصولها فى الحال ، والتالى باطل فالمقدّم مثله .

أما الملازمه فظاھرہ ؛ إذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتّصاف به في الحال.

وأما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والأمر والناهي ونحوها على أحد ؛ إذ الخبر : اسم لمجموع القول العذی يحتمل الصدق والكذب ، ومن البين أنه تدريجي الحصول غير قارّ الذات ، فلا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود ، وليس الكلّ والجزء متشاركين في الاسم ليكفي في صدق التلبس به التلبس بجزئه ، فلا قيام له بها في الحال ، وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب والأمر والنهي.

أما الأول والأخيران فلكونها أسامي للحروف الصادره على الترتيب ، ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود.

وأما الثاني والثالث فلائهما متعلقان بالخبر ، وهو غير حاصل في الحال.

تاسعها : أنه لو لا الوضع للأعمّ لما صحّ الاستدلال بقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ...) إلخ (١) وقوله : (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ...) الخ (٢) على وجوب حدّ الزاني والسارق لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع الى من تلبس بالزنى أو السرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيهما وهو فاسد ؛ لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق.

وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت أنه خلاف التحقيق ، فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحّ الاستدلال بهما على وجوب الحدّ إلّا على من كان مشغولا بالزنى أو السرقة متلبّسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى ، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه ، على ما ذكر.

عاشرها : ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار :

فمن الصادق عليه السلام بعد ذكر قوله تعالى : (لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (٣) : «من

(١) سورة النور : ٢.

(٢) سورة المائدة : ٣٨.

(٣) سورة البقره : ١٢٤.

عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما» (١) ، وليس الوجه في ذلك إلّا صدق الظالم عليه بذلك وإن تاب عنه.

وفى خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : «أنا دعوه أبى إبراهيم» فسئل عن ذلك فذكر صلى الله عليه وآله ما أوحى الله الى إبراهيم من جعله إماما للناس ، وسؤاله ذلك لبعض ذريته (الى أن قال) : قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا ، فقال إبراهيم عندها : واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام قال صلى الله عليه وآله : فانتهدت الدعوه إلیّ ، وإئني وعلیّ لم نسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا (٢).

فإنّ الظاهر من سياقه أنّ من سجد للصنم لا يناله العهد ، وليس ذلك إلّا لاندراجة في الظالم.

حادی عشرها : اتّفاق أهل اللغة على أنّ اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولو لا صحّح إطلاقه على الماضي لما أمكن ذلك ، كذا قرره العلّامة في النهاية.

وهو بظاهره غير متّجه ؛ لوضوح أنّ غايه ما يفيد الاتّفاق المذكور صحّح استعماله في الماضي وهو ممّا لا كلام فيه ، إلّا أن يقال : إنّ اتّفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا ، نظرا الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتقّ واختصاصه بحكم مخصوص في ذلك.

وقد يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليهما العضدي :

أحدهما : أنّ أهل اللغة أجمعوا على صحّح «ضارب أمس» والأصل في الإطلاق الحقيقه.

ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور في متعدّد المعنى ، إلّا أن يرجع ذلك الى الوجه الأول ، وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور.

مع أنّه موهون أيضا بما عرفت ، مضافا الى أنّه لا حاجة إذن الى الاستناد في صحّح استعماله الى إجماع أهل العربيّه على صحّح الاستعمال المذكور ، إذ جواز إطلاقه على المتلبّس في الماضي في الجملة ممّا لا كلام فيه.

(١) الكافي ١ / ١٧٥.

(٢) راجع بحار الأنوار ٢٥ / ٢٠٠.

ثانيهما : أنهم أجمعوا على أنه اسم فاعل ، فلو لم يكن المتّصف به كذلك فاعلا حقيقه لما أجمعوا عليه عادة ، وتوضيحه أنهم اتّفقوا على كون لفظ «الضارب» اسما للفاعل فيما إذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل ، فقد اتّفقوا على صدق الفاعل عليه مع إنقضاء تلبسه به وهو أيضا من جمله المشتقات ، فظاهر إجماعهم يفيد كونه حقيقه لبعد كون اتّفاقهم على صدق المجازى.

ويوهنه أنّ ما أجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الإشتقاقى ، ولو فرض إرادته ذلك فيمكن تصحيحه بإطلاق الفاعل حينئذ على المتلبس فى الحال بالمعنى المتقدّم ، كما لا يخفى.

وقد يقرّر ذلك بوجه آخر ، وهو أنّ لفظ «الضارب» بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقه ، للاتّفاق عليه فقضيّه الاتّفاق المذكور أن يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضى حقيقه.

وهو فى الوهن كسابقه ؛ نظرا الى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض ، وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه فى موارد اخرى ، يأتى الإشاره اليها إن شاء الله تعالى.

ثانى عشرها : أنهم قالوا فى تعريف اسم الفاعل : «إنّه ما اشتقّ من فعل لمن قام به» فظاهر لفظ «قام» هو القيام فى الماضى ، وقضيّه ذلك كونه حقيقه فى خصوص الماضى ، فلمّا قام الإجماع على كونه حقيقه فى الحال فى الجملة لزم حمله إذن على ما يعمّها ، وحمله على خصوص الحال بعيد جدّا ، كما أنّ حمله على ما يعمّ الثبوت ولو فى الاستقبال مضافا الى كونه أبعد من الوجه المذكور مدفوع بالإجماع ، فدلّ ذلك على وضعه لمن تحقّق فيه المبدأ فى الجملة ، سواء كان فى الماضى أو فى الحال ، وهو المدعى.

والجواب أمّا عن الأوّل فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور فى إثبات اللغات ، سيّما فيما إذا كان الاستعمال فى القدر المشترك غير متحقّق الحصول كما فى المقام.

مضافا الى أنّ الإطلاّق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقات - كالأحمر والأصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها - فهو أخصّ من المدعى. ودعوى انتفاء القائل بالفصل في المقام محلّ منع.

على أنّ المتبادر من الأمثلة المذكوره خصوص الحال ، وهو دليل المجازيّة في غيرها ، ولا ريب أنّ ذلك أقوى في الدلالة من الأصل المدعى.

وقد يورد عليه أيضا بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يعلم كونه حقيقه في خصوص أحد المعنيين ، إذ قضيه الأصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الآخر والقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك المرجوح بالنسبه الى المجاز وهو كذلك في المقام ، لإجماعهم على كونه حقيقه في الحال.

ويدفعه ما عرفت من أنّ إجماعهم على الأعمّ من كونه معنى حقيقيّا أو مصداقا حقيقيّا له ، لا- على خصوص الأوّل ، كما قد يترأى في بادئ النظر.

وأما عن الثاني فبما عرفت من انتفاضة بتبادر خلافه أيضا في موارد كثيره اخرى ، على أنّ تبادر القدر المشترك منها في الأمثلة المذكوره محلّ نظر حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما عن الثالث فبأنّه إن اريد بذلك عدم صحّه سلب الضارب عنه بالنسبه الى ماضى النطق وإن كان بملاحظه حال تلبسه به فممنوع ، ولا يفيد إلّا كونه حقيقه في حال التلبس ، وهو كما عرفت خارج عن محلّ البحث.

وإن اريد عدم صحّه سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي فممنوع ، على أنّه معارض بصحّه السلب في أمثله كثيره اخرى مما تقدّم الإشاره اليها.

وأما عن الرابع فبأنّ صدق قولنا : «ضارب أمس» في المثال المفروض ليس من محلّ النزاع ؛ لاستعماله إذن في حال التلبس حسب ما مرّ بيانه ، وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الإطلاق إن اريد به صدقه عليه بملاحظه حال اتّصافه به - أعنى أمس - فلا يفيد المدعى ، إذ ذلك أيضا من قبيل إطلاقه على حال التلبس.

وان اريد صدقه بالنسبه الى حال النطق فممنوع وصدق المقيّد لا يستلزم إلّا صدق المطلق على نحو المقيّد ، لقضائه بصدق المطلق نظرا الى حصوله فى ضمن ذلك المقيّد لا بالنظر الى حصول آخر.

وأما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة أنّ القسمه المذكوره إنّما تفيد كونه حقيقة فى الأعمّ من حال النطق ، وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة فى حال التلبس ، وهو أعمّ من حال النطق ، فيصدق «الضارب» فى المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب فى حال النطق وعلى من انقضى عنه ، بملاحظه تلبسه به فى الوقت الملحوظ فى إطلاقه عليه ، ومع تسليم صحّته التقسيم بالنسبه الى حال التلبس وماضيه أيضا فهو إنّما يجرى فى بعض الأمثله دون غيرها ، فلا يفيد تمام المدعى.

على أنّه معارض بصحّته السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصله فى أمثله اخرى ، حسب ما أشرنا اليها.

وبنحو ذلك يجاب عن السادس.

وأما عن السابع فأولا:- بأنّ التصديق حاصل للنفس فى الحالتين المذكورتين غير أنّه غير ملتفت اليه فيهما ، وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف! ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم أو الغفله توقّف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا.

وما يقال من أنّ التصديق يتوقّف على تصوّر أطرافه والحكم بوقوع النسبه أو لا وقوعها ، وهو غير حاصل فى حال النوم أو الغفله.

مدفوع ؛ بأنّ حصول الصورة فى النفس غير التفاته الى ذلك الحصول ، وأقصى ما يسلم حينئذ انتفاء الالتفات لا نفس الحصول ، فتصوّر الأطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه حاصل للنفس ، إلّا أنّه غير ملتفت الى شىء منها فى الحالتين وما بمنزلتها.

وما قد يقال من عدم توقّف التصديق على تصوّر الأطراف فى بقاءه

واستدامته وإنّما يتوقّف عليه في ابتداء حصوله غير متّجه ، كيف! وليس التصديق إلّا نفس الحكم أو مجموع الحكم والتصوّرات ، فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء أو استدامه؟!

وقد يقال بمثل ذلك في طريان الجنون أيضا ؛ إذ لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصّيه من العلوم ، فهي حاصله له موجوده عنده في الخزانة .

إلّا أنّ الجنون مانع من التفاته اليها كالسكر والإغماء ، فإبدال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام .

نعم ، لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكوره عن النفس بالمرّه صحّ ما ذكر ، إلّا أنّ صدق المؤمن عليه حينئذ على سبيل الحقيقه غير مسلم ، وإنّما هو في حكم المسلم للأطفال ، بل لو بنى الأمر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا ، وربما يستظهر ذلك من كلام جماعه من الأصحاب .

وثانيا : بأنّه أخصّ من المدّعى أو غير مطابق للدعوى ، فإنّه إن جعل النزاع في الأعم ممّا يكون المبدأ فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر ، فهو غير واف به ، وإن خصّ بما إذا كان المبدأ فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدّعى .

وثالثا : بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده ، وعدم صدق الكافر عليه إذا سبق منه الكفر ، وإلّا لكان جمله من اكابر الصحابه كفّارا على الحقيقه .

والجواب عنه بكون المنع هناك من جهه الشرع دون اللغه جار في المقام .

ورابعا : بالتزام عدم صدق المؤمن عليه حينئذ على سبيل الحقيقه وإنّما هو بحكم المؤمن في الشرع ، وهو كما ترى .

وأما عن الثامن فأولا : بخروج الأمثله المذكوره عن محلّ النزاع على ما قيل ، وقد مرّت الإشارة اليه .

وثانيا : بأنّه أخصّ من المدّعى ، فلا يثبت به العموم ، والإجماع المركّب غير متحقّق في المقام .

وثالثا : بأنه ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقّق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه ، وهو حاصل في المقام لصدق قولك : «فلان يتكلم أو يخبر» في هذا الحال قطعا من غير تجوّز أصلا اذا كان في حال التكلم والإخبار.

ورابعا : بما عرفت من أنّ المدار في إطلاق المشتقات على ملاحظه التلبس وهي أعمّ من حال النطق ، وحينئذ فلا يمنع عدم إمكان حصول مبادئها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة ، بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وإن لم يمكن اجتماع أجزائها في الوجود. فتأمل.

وأما عن التاسع فأولا : بخروج الأمثلة المذكوره عن محلّ النزاع على ما قيل.

وثانيا : بأنه أخصّ من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل.

وثالثا : بقيام القرينه عليه في المقام ضروره عدم إرادته إيقاع الحدّ عليه في حال تلبسه بالزنى أو السرقة ، ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينه.

ورابعا : بالمنع من استعمال المشتقّ في الآيتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال الملحوظ في الإطلاق ، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما عن العاشر فبعد الغضّ عن إسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدعى إذ غايه الأمر دلالتهما على إطلاق الظالم في الآيه على المعنى الأعمّ ، وهو أعمّ من الحقيقة ، على أنّه قد يصحّح ذلك بإطلاقه باعتبار حال التلبس ، كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

وأما عن الحادي عشر فأولا : أنّ اتّفاق أهل اللغة لا يفيد زياده على استعماله في الماضي ، وهو أعمّ من الحقيقة كما مرّ.

واتّفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف! وجميع ما ذكر حاصل بالنسبه الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتّفاق ، فملاحظه اتّفاقهم على إطلاقه باعتبار

المستقبل وبيانهم لحكمه فى الأعمال مع كونه مجازا فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ ، سواء كان حقيقه أو مجازا ، فلا دلالة فى ذلك على كونه حقيقه بالنسبه الى الماضى أيضا.

وثانيا : أنّ استعماله فى الماضى فى المثال الذى ذكره إنّما هو من قبيل استعماله فى حال التلبس وإن كان ماضيا بالنسبه الى حال النطق وليس ذلك من محلّ النزاع حسب ما مرّ القول فيه ، مضافا الى أنّ ذلك لو تمّ لم يقد تمام المدعى ؛ لعدم جريانه فى جميع المشتقات.

وأما عن الثانى عشر فبأنّ إطلاق الماضى على الحال ممّا لا مانع منه ولا بعد فيه بعد جريان التعبير به عن الحال فى الاستعمالات ، كما لا يخفى على من لاحظ أمثال المقام فى الإطلاقات ، مضافا الى ما عرفت من كون المراد بالحال فى المقام هو حال التلبس وقد مرّ أنّه لا ينافى الماضى بالنسبه الى حال النطق ، فحمل العبارة على الأعمّ من الماضى والحال غير مناف لما ذكرناه.

ومع الغضّ عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغه فى معناه الحقيقى أو المجازى ولا ريب فى شمول اسم الفاعل للصيغه المفروضه فى الأحوال الثلاثة ، وليسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغه المفروضه حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقه فى صورتين ، فتأمل.

حجّه القائل باشتراط البقاء امور و أجوبتها

حجّه القائل باشتراط البقاء امور.

أحدها : أنّ المتبادر من الأحمر والأصفر والأبيض والحسن والقييح والجميل والكريم والصالح والتقوى والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتّصف بتلك المبادئ فى الحال ، والتبادر دليل الحقيقه.

ويجاب عنه تاره بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبه الاستعمال ، ويكشف عنه أنّه لو كان كذلك لا طرد فى غيرها من المشتقات ؛ لاتّحاد جهه الوضع فيها ، لما تقرّر من كون أوضاعها نوعيه ، ولعدم قائل بالتفصيل فى الألفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت ، وليس كذلك ؛ إذ لا يتبادر ذلك

فى نحو القتال والجارح والبائع والمشتري والمعلم والمضروب والمنصور ونحوها.

واخرى بأن التبادر المدعى فى تلك الأمثلة معارض بتبادر خلافه فى أمثله اخرى ، فإن اجيب بكون تبادر الأعم فى تلك الأمثلة من جهه الغلبه لم يكن ذلك أولى من العكس.

ثانيها : صحه السلب مع انتفاء التلبس فى الحال فى الأمثلة المذكوره.

ويرد عليه المعارضه المذكوره بعدم صحته فى الأمثله الأخيره.

وقد يقتر ذلك بوجه آخر ، بيانه : أنه يصح أن يقال لمن انقضى عنه الضرب فى الحال : «إنه ليس بضارب الآن» واذا صح السلب المقيّد صحّ السلب المطلق ، ضروره صدق المطلق بصدق المقيّد.

وبعباره اخرى قولنا : «ليس بضارب الآن» قضيه وقتيه وصدق الوقتيه يستلزم صدق المطلقه العامه ، فيصح القول بأنه ليس بضارب مع الإطلاق ، وصحه سلبه كذلك دليل المجاز ، فيكون مجازا فى الماضى فلا يكون موضوعا لما يعمه ، فتعين وضعه لخصوص المتلبس فى الحال وهو المدعى.

ويمكن الإيراد عليه بالنقض والحل ، أما الأول فلائه لو تم ذلك لدلّ على صحه سلبه عن المتلبس فى الحال أيضا ؛ إذ يصح أن يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب فى الماضى وقد تلبس به فى الحال : «إنه ليس بضارب أمس» وصدق المقيّد يستلزم صدق المطلق ... الى آخر الدليل.

وأما الثانى فبأن قوله «الآن» اما أن يؤخذ قيّدا فى المحمول أو ظرفا للحكم ، فعلى الأول يسلم صدق السالبه المذكوره ، لكن لا يكون نفس السلب حينئذ مقيّدا بل يكون من قبيل سلب المقيّد ، ومن الين أن سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق ، وعلى الثانى صدق القضيه المذكوره ممنوع ، بل هو أول الدعوى ؛ إذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه فى الحال مع تلبسه به فى الماضى.

وقد يجاب أيضا بعد تسليم صدق النفى مع جعل القيد ظرفا للحكم بأن قضيه ذلك صدق السلب فى الوقت الخاص ، وأقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على

سبيل الإطلاق العامّ وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ؛ ضروره عدم تناقض المطلقتين.

ويدفعه أنّ المطلقتين إنّما لا- يتناقضان في حكم العقل لا- في حكم العرف ، ضروره وجدان التناقض عرفا بين قولك : «زيد ضارب وزيد ليس بضارب» وهو المحكّم في المقام وأيضا لو سلّم صدق الايجاب أيضا فهو غير مانع لصحّه الدليل ؛ إذ المقصود صحّه السلب لا عدم صحّه الايجاب ، فإنّه المأخوذ دليلا في المجاز ، وأمّا صحّه الايجاب فلا ربط له بالدلاله على حال اللفظ ، ولذا لم يعدّ من علائم الحقيقه.

ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الإطلاق بملاحظه الإطلاق العامّ المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الإطلاق في حكم العرف ، فالأوّل مسلّم ، ولا ثمره فيه ؛ إذ ليس مجرّد ذلك علامه للمجاز ، والثاني ممنوع.

قلت : بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على أن يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض يتمّ الاحتجاج ولو اخذ صدق الإطلاق العامّ اللازم لذلك بملاحظه العقل ، والرجوع الى العرف إنّما هو في الحكم الأوّل وأمّا الثاني فلا حاجه فيه الى ملاحظه العرف ، بل قطع العقل بصحّه السلب كاف في الدلاله على المقصود.

وأنت خير بأنّه لا حاجه إذن الى ضمّ المقدمات الأخيره ، بل مجرّد إثبات صدق السالبه المفروضه كاف في إثبات المطلوب ، إذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحّه سلبه عنه حينئذ قاض بعدم وضع اللفظ للمفهوم الأعمّ وإلا لما صحّ سلبه عن مصداقه ، فلا حاجه الى إثبات صحّه سلبه عنه مع إسقاط القيد المذكور ؛ إذ المفروض إطلاق المسلوب وإن اعتبر كون السلب في الحال.

فإن قلت : إنّ صحه السلب الدالّ على المجاز إنّما هو صحّه السلب المنافي للايجاب، وليس صحّه السلب المذكور منافيا للايجاب ؛ لإمكان صحّه الإثبات أيضا.

قلت : أولاً : أنه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور ، بل لا وجه له حسب ما عرفت تفصيل القول فيه .

وثانيا : أنّ المعبر في منافاته للإيجاب لو قيل به إنّما هو على نحو ما تعلّق به السلب ، ومن البين أنّه لا يصحّ أن يقال له : «إنّه ضارب الآن» فتعيّن الجواب في المنع عن صحّه السلب لو اخذ الحال قيّدا للحكم .

وما يترأى من صحّه السلب مع التقييد فإنّما هو مبنى على انصراف التقييد الى كونه قيّدا في المحمول ، وفيه تأمل سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه للأعمّ لصحّ إطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها ، ومن الواضح فسادها ، وكذا يلزم صحّه إطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر ، وليس كذلك وإلّا لكان جملة من أكابر الصحابة كفّارا على الحقيقة ، والمرتدّ عن الدين مؤمنا على الحقيقة ، وليس كذلك إجماعا .

واجب أوّلا : بالتزام المنع والتخصيص في محلّ النزاع ، لطريان الضدّ الوجودى في المقام ، ومحلّ النزاع ما إذا لم يطرأ ذلك ، وكون المبدأ ثبوتيا في بعضها ومحلّ النزاع ما إذا كان حدوديا ، وقد عرفت ما فيه .

وثانيا : بأنّ ذلك معارض بأنّه لو كان موضوعا للحال لما صحّ إطلاق القاتل والضارب والجرح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدأ إلّا على سبيل المجاز ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات تشهد بخلافه .

والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الأخذ بأدله القائل باشتراط التلبس في الحال ، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما يمكن فيه ذلك دون غيره ؛ إذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلّم ونحوهما ، فلا- يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال ؛ إذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن إرادته في الاستعمالات ، ولأنّه يلزم أن يكون استعمالاته كلّها مجازات لا حقيقه لها ، وذلك وإن لم يكن

متعدرا إلا أنه لا أقل من كونه مستبعدا مخالفا للظاهر ، وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الأوضاع على الظن.

ويدفعه ما عرفت في رد أدله القائلين باعتبار الحال وأنّ المعبر في صدق وجود المبدأ في الحال على القول باشرطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية ... الى آخر ما مرّ.

حجّه القول بالتفصيل بين المشتقات و جوابها

حجّه التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين أنهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتّصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينه كالكتاب والخياط والقارئ والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحلّ متّصفا بالضدّ الوجودي كالنوم ونحوه ، قال : والقول بأنّ الألفاظ المذكوره كلّها موضوعه لملكات هذه الأفعال ممّا يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثله ، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغه.

وفيه أولا : أنّ صدق المشتقات المذكوره ليس مبتيا على أكثرية الاتّصاف بالمبدأ ، إذ ليس هناك أغلبيّه في الغالب ، غايه الأمر حصول الاتّصاف في زمان يعتدّ به وإن كان مغلوبا بالنسبه الى أزمنته عدم الاتّصاف ، بل قد يكون زمان عدم الاتّصاف به أضعاف زمان الاتّصاف كما في المعلم والمتعلم والقارئ ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى.

وثانيا : أنّه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرّك والحاضر والمسافر ، فإنّه لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم إعراض الذات عنها وعدم قصور زمن الاتّصاف بها عمّا فرض في المبادئ المذكوره ، بل ومع أغلبيّه اتصافها بها.

وثالثا : أنّ ما ذكر على ما فرض صحّته إنّما يثبت كونه حقيقه في الصوره المذكوره ، وأمّا عدم صدقه على سبيل الحقيقه في غيرها فلا دلالة في ذلك عليه ، مضافا الى ما يرى من صدقها حقيقه بحسب العرف كالقاتل والضارب والبائع والمشتري ونحوها ، لوجود أمارات الحقيقه في تلك الأمثله مع عدم اتّصاف

الذات بمبادئها إلّا في زمان يسير ولو مع إعراضها عن ذلك ، فإنّك تقول : «فلان قاتل عمرو» بعد مضيّ اتّصافه بقتله مع عدم إمكان عوده إليه ، وكذا يصدق عليه أنّه جارحه أو ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود إليه ، وتقول : «فلان بائع الدار أو مشتريه» ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم إقدامه عليه.

فظهر أنّ جعل المناط في صدق المشتقّ وعدمه ما ذكر ممّا لا وجه له أصلا ، واعتبار الإعراض عن المبدأ وعدمه ممّا لا مدخل له في صدقها.

نعم ، إنّما يلاحظ ذلك في الصنائع والملكات كالبناء والبطّار والخياط ونحوها ؛ لقضاء الإعراض برفع اليد عن الصنعه ، فلا بقاء للمبدأ معه ، والمبادئ المأخوذه في الأمثله المفروضه يطلق على الصنعه والملكه قطعا ، بل لا يبعد كونها حقيقه في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظه الاستعمالات الدائره ، خصوصا بالنسبه الى الخياط فإنّ الشائع إطلاقه على صاحب الصنعه المعروفه.

والوجه في التفصيل الأخير اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ، ولم يثبت هناك أصل كلّى يعمّ جميعها ، ولا وضع نوعي يجري عليه فيها ، فينبغي الرجوع في كلّ منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ، ودلّ عليه أمارات الحقيقه والمجاز.

نعم ، لا يبعد البناء على أصله الحمل على الحال في الصفات المشبّهه وأفعال التفضيل ؛ لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال اريد به غير ذلك ، وأصله الحمل على الأعمّ في اسم المفعول ؛ لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلاثه عن محلّ البحث حسب ما مرّ نقله عن الفاضل المذكور.

وأنت خبير بأنّ إرجاع الأمر الى خصوصيات الألفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كلّ لفظ من غير أن يكون هناك معنى ملحوظا في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيّا في المشتقات ، كما هو المعروف بل الثابت من تتبع أقوالهم ، وملاحظه المشتقات الدائره في المحاورات الجاربه.

وأنا الى الآن لم يحضرني قائل بكون الوضع في المشتقات شخصيّا ، فالبناء

على ذلك في غاية البعد ، وكان الوقف في موضوعها الأولي والبناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك أولى من التزام شخصيته أوضاعها كما لا يخفى.

هذا والذي يتقوى في بادئ النظر أن يقال بالتفصيل بين المشتقات مأخوذة على سبيل التعديه ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم ، فالأولى موضوعه للأعم من الماضي والحال ، والثانية موضوعه لخصوص الحال ، فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقين بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغ ، فاعتبر في أحدهما حصول الاتصاف في الجملة ، سواء كان حاصلًا في الحال أو لا ، وفي الآخر تحققه بالفعل على النحو المذكور.

يشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات ، فإن ما كان من قبيل الأول يكون المتبادر منه هو المعنى الأعم ، فيصدق أساميها بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه ، كالقائل والضارب والبائع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الأمثلة مما اخذ متعديا ، سواء كان من أسماء الفاعلين أو المفعولين.

وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال ، كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والأحمر والأصفر والحسن والقبيح والأفضل والأحسن الى غير ذلك.

وحيث كانت الصفات المشبّهة وأسماء التفضيل مأخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجًا عما يقتضيه وضعها ، ولما كانت أسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعديه في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ أيضا ، ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمهموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها ، فإن المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والهّم والغم أو الوجود أو العدم من غير ملاحظه تعديه تلك الصفة من الغير اليه ، ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالأول كالممرور به والمهدى اليه فتتبع صيغ المشتقات ، واستقراء أقسامها شاهد لما فصلناه ،

ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوى بالنسبه اليه ولا- ينافى ذلك ما قررناه ، إذ الأوضاع النوعية إنما تستفاد من ملاحظه غالب الألفاظ وتتبع معظم الموارد. هذا ما يقتضيه ظاهر النظر فى المقام.

تحقيق القول فى المسأله

وأما ما يفضى اليه التحقيق بعد التأمل فى المرام أن يقال بكون المشتقات موضوعه بإزاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها ، فالعالم والقائم والقاعد والأحمر والأصفر ونحوها أسام للمفهومات المعينه والصفات المعلومه الجاربه على الذوات المتحدّه معها المحموله عليها ، فهى عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصحّ التعبير عن تلك الذوات بها من جهه اتّحادها معها واندراجها فيها ، وهذا هو المراد باعتبار الذات المطلقه فى تلك الأوصاف ، فإنّ المقصود بذلك إجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس ، نظرا الى اتّحادها بها ، لا أنه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزء من مداليلها حتى يكون مفهوم «الضارب» هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم «العالم» ذات ثبت له العلم ... وهكذا وإن أمكن التعبير عنها بذلك حيث إنّها جاربه على تلك الذوات ، فيقال : إنّ العالم ذات ثبت له العلم ، كما أنه قد يقال ذلك فى الجوامد أيضا فيقال : إنّ الحيوان ذات ثبت له الحسّ والحركه ، وذلك لا يستدعى كون الذات جزء من مفاهيمها.

كيف! ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الألفاظ عباره عن الموصوف والصفه معا فتكون دالّه على كلّ من الأمرين بالتضمّن ، بل وعلى الاتّصاف أيضا فيكون مفادها مفاد المركّب التامّ أو الناقص ، ومن البين خلافه ؛ إذ لا يستفاد منها بحسب الوضع إلّا معنى واحد ومفهوم فارد وضعى عنوان لذات متّصفه بتلك المبادئ ، غايه الأمر أن يقال بدلالتها على الذات والاتّصاف بالالتزام ، بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جاربه على الذوات بخلاف نفس المبادئ حيث لم تؤخذ عنوانا للذات ولا اجريت عليها وإنّما وضعت للصفات المباينه لموصوفاتها.

وأیضا لو أخذ بظاهر التفسير المذكور كان المشتقّ اسما لنفس الذات المقيده

بالقييد المفروض على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ، فإن مفاده حينئذ هو الذات المتّصفه بالمبدأ لا مجموع الذات
وأتّصافها بالمبدأ ، ليكون كلّ من الأمرين جزء ممّا وضع له ، فيتخلّص وضعه إذن للذات ويكون معناه الحدّثي خارجا عن معناه
قيدا فيه ، كما في العمى والبصر ، ولا ينبغي الريب في فساده.

ومما يشير الى ذلك أيضا أنّها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتأويل ، ومن المقرّر أنّ المأخوذ في جانب الموضوع
الذات وفي جهه المحمول المفهوم.

كيف! ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك : «هذا الذات ضارب» تكرار للذات ، فكأنّك قلت :
«هذا الذات ذات ثبت له الضرب» وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف ، كما لا يخفى بعد إمعان النظر.

فإن قلت : إذا لم يكن الذات مأخوذه في مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك جعلها موضوعات والحكم عليها ؛ لما تقرّر من
اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعات من غير تكلف.

قلت : لِمَا كانت تلك المفاهيم جاريه على الذوات وعنوانات لها صحّ جعلها موضوعات بذلك الاعتبار ، ففي قولك : «العالم
كذا» قد جعلت «العالم» عنوانا للذات المعيّنه وحكمت على تلك الذات المعلومه بذلك العنوان المندرجه فيه بما ذكر في
المحمول ... وهكذا في سائر الأمثله.

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول : إنّهُ إذا اريد التعبير عن الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بدّ من صدق تلك المفاهيم
عليها واندراجها فيها ، وإلّا لم يصحّ إطلاقها عليها على سبيل الحقيقه ؛ إذ ذلك إنّما يكون من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ولا
يعقل ذلك إلّا بصدق تلك المفاهيم عليها ، فإذا حصل ذلك صحّ التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات مندرجه تحت
تلك العنوانات حال التكلّم أو لا ، ففي قولك : «كلّ عالم كامل» قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتّصفه بالعلم ، سواء كان
اتّصافها به حال قولك هذا أو قبله أو بعده ، فالمقصود ثبوت

الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان ، فالتعبير المذكور حينئذ ممّا لا إشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع أصلا ، والحال فيه كحال سائر الألفاظ الجامده الموضوعه للمفاهيم الكليّه أو الجزئيّه ، وهذا هو المراد بإطلاق المشتقّ على الذات باعتبار حال التلبّس وقد عرفت أنّه لا خلاف في كونه حقيقه جاريا على وفق الوضع.

وأما إذا أردت التعبير بها عن تلك الذات بملاحظه حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فإن كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين حينئذ عدم صحّح الإطلاق المذكور على سبيل الحقيقه ؛ إذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل إطلاق الكلي على فرده والمفروض أنّ ما اطلق عليه اللفظ حينئذ ليس من جملة أفراده ، فلا يكون ذلك المفهوم حاصلًا في ضمنه حتى يصحّ الإطلاق من جهته ، فلا بدّ إذن من التصرّف في معنى اللفظ بأن يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتّى يصحّ إطلاقه على ذلك الفرد، فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له ، وهذا ما ذكره من كونه مجازا في المستقبل.

وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعاره على مذهب السكّاكي ، فيكون مجازا عقليا ، إلّا أنّه بعيد عن ظاهر الاستعمالات. نعم ، لو قام قرينه على ملاحظته فلا مانع منه.

وهكذا الحال إذا اطلق المشتقّ على الذات بملاحظه حصول الاتّصاف في الماضي إذا كان المنظور صدق المشتقّ في الحال من جهة سبق الاتّصاف بالمبدأ ؛ إذ لا معنى لصحّح إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقه ، مع أنّ المفروض عدم كونه من مصاديقه.

والقول بكون المفهوم من تلك الألفاظ هو المعنى الأعمّ الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع ببعد ذلك عن ظاهر تلك الألفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ، ولذا لا يصحّ أن يحمل المشتقّ عليه مع تقييد الحمل بالحال ،

فلا يقال: «إنه ضارب الآن» على أن يكون الآن ظرفا للنسبه ، ومنع صحه سلبه عنه كذلك كما مرّت الاشاره اليه مما لا وجه له.

كيف! ومن البين صحه السلب المذكور بأدنى التفات الى العرف ، وهو أقوى شاهد على المجازيه وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الأعم من الماضي والحال.

فإن قلت : لا شبهه في صحه إطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقه على من تلبس بتلك المبادئ ولو بعد زوالها ، كما يشهد به ملاحظه الاستعمالات العرفيه ، ولذا لا يصح سلبها عنه مع الإطلاق كما مر فكيف الجمع بين الأمرين؟.

قلت : يمكن تصحيح كون الإطلاقات المذكوره على سبيل الحقيقه بملاحظه جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات ، من حيث اتّحادها معه حين اتّصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها ، فتلك الذات لما كانت أمرا واحدا في الحالين لا تغيير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحّت الإشاره اليها بذلك العنوان ، بملاحظه حال اندراجها فيه وإن لم تكن مندرجه فيه حال الإطلاق ، فقد جعل ذلك الوصف من جهه صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك ، نظرا الى اتّحاد الذات في الحالين ، فاللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له ، أعنى نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مطلقا ، فإطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات إنّما هو باعتبار حال اتّحادها معه ، إلّا أنّه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتّحاد المذكور ، بل جعل ذلك عنوانا معرّفا لها في نفسها فيصحّ الحكم عليها مع ملاحظه حال الاتّصاف وبعدها ، فإطلاق القاتل على زيد إنّما هو باعتبار حال اتّصافه بالقتل حين صدوره منه ، إلّا أنّه جعل ذلك عنوانا معرّفا له ولو بعد انقضاء الاتّصاف.

وقد يجرى الاعتبار المذكور في الجوامد أيضا ، كما إذا قلت : «أكرم زوجه زيد» وأردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعه مصداقا له من غير أن يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الإطلاق ، بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه

المذكور بملاحظه حال اتّحادها به وصدقه عليها ، سواء بقى الصدق أو لا ، ولذا يثبت الحكم حينئذ بعد زوال الصدق أيضا ويصحّ الحكم عليها ولو كانت حال الإطلاق خارجه عن ذلك العنوان من غير أن يكون هناك تجوّز فى استعماله على النحو المذكور.

نعم ، لا بدّ هناك من قيام قرينه على كون المقصود ذلك حيث إنّ مخالف لظاهر متفاهم العرف حال الإطلاق.

فإن قلت : إن إطلاق الكلّى على الفرد ينزّل منزله حمل ذلك الكلّى على الفرد المفروض حملا شائعا ، ولا وجه لصحّحه الحمل فى المقام بعد انقضاء الاتّصاف ؛ لانتفاء الاتّحاد الذى هو المناط فى صحّحه الحمل.

قلت : إنّ إطلاقه على الفرد المفروض إنّما هو بملاحظه حال اتّحاده معه ، إلّا أنّه جعل ذلك عنوانا لمعرفة تلك الذات وآله لملاحظتها فى نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنوانى فى إطلاقه ، وقد تقرّر عدم لزوم اعتبار ذلك فى صحّحه الحمل فكما أنّه قد لا يعتبر الوصف العنوانى فى صحّحه الحمل فقد لا يعتبر فى صحّحه عقد الوضع يجعل العنوان آله لملاحظه الذات المأخوذه فى جانب الموضوع ، ولذا صحّ تقييد العامتين باللاذوام من دون لزوم تجوّز فى اللفظ ، فمجرّد الاتّحاد المفروض كاف فى صحّحه الإطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آله لملاحظه تلك الذات فى نفسها وإن ارتفع الاتّحاد حين الإطلاق ، إذ لا منافاه بين ارتفاع الاتّحاد حال الإطلاق وملاحظه حال حصوله فى إطلاق اللفظ.

وحيث كان المعتبر فى جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتقّ موضوعا للحكم إنّما يراد به الإشاره الى الذات التى وقعت مصداقا له كان المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآه لملاحظته ، فلذا يكثر فيه الملاحظه المذكوره حتّى أنّه قيل بالاتّفاق (١) على كونه حقيقه فى الأعمّ عند وقوعه موضوعا ، كما مرّ.

(١) باتّفاقهم خ ل.

والوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه ، لا كونه إذن موضوعاً للأعم كما هو ظاهر الكلام المذكور ؛ إذ لا وجه للترام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعاً دون سائر الأحوال ، وهو وإن جاز عقلاً إلا أنه عديم النظير في الأوضاع اللفظية.

فإن قلت : على هذا لا فرق بين إطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادهما مع المفهوم المذكور أو قبله ، إذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححاً لإطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آله لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيما إذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة إلى المستقبل أيضاً.

قلت : الحال على ما ذكرت إلا أنه لما كان الاتحاد المفروض حاصلًا في الأول صحَّ جعله عنواناً لمعرفه تلك الذات معرّفًا لها ، نظرًا إلى حصول الاندراج بخلاف الثاني ، إذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف يبعد الاعتبار المذكور بحسب ملاحظته العرف ، ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية ، إلا أنه لا تجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينه ، كما هو الحال في الخاصتين بجعل الوصف هناك عنواناً للذات مصححاً للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف أو عدم حصوله ، فإنّ مضمون اللا دوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان وهو يعمّ الوجهين.

ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض ممّا لا وجه له ، بعد ما عرفت ، غايه الأمر عدم انصراف اللفظ إليه عرفاً مع الإطلاق ، لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية ، وهو لا يقضى بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ، حسب ما قرّرناه وإن كان اعتباره كذلك خارجاً عن الملحوظ في أنظار العرف.

فإن قلت : على هذا ينبغي صحّح الإطلاق المذكور بالنسبة إلى سائر المشتقات ، مع أنّا نرى الفرق بينها فإنّ ما كان مبادئها من قبيل الأفعال الصادره كالقتل والضرب والإكرام ونحوها نجد صحّح استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ

أيضا ، ولذا يقال : «هذا قاتل زيد أو ضاربه أو مكرمه» وإن لم يكن في حال صدور تلك الأفعال منه ، وأما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحيّ والأحمر والأصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ، ولذا لا يطلق شيء من تلك الألفاظ بعد زوال الاتّصاف سيّما مع طريان الضدّ الوجودي ، كما في تلك الأمثلة.

قلت : لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق اللفظ بملاحظه معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقّق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل واندرجاه تحته بحسب الحال الذي لو حظ إطلاق اللفظ عليه بحسبه وإن لم يكن حال النطق ، وإطلاقه عليه باعتبار تحقّقه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظه تلك الذات المندرجه تحته ولو بعد زوال الاتّصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ ، إلّا أنّه لما قام الدواعي على ملاحظه ذلك في جملة من المشتقّات كان ذلك باعثا على جريان الإطلاقات عليها كما في الأمثلة المتقدّمة ، فإنّه لما كان اتّصاف الذات بذلك المبدأ في آن من الأوان وكانت الأغراض متعلّقه بحسب العاده بتعريف تلك الذات وبيانها بالجهد المذكور جروا في التعبيرات على النحو المذكور ، وشاع فيها الملاحظه المذكوره في الإطلاقات العرفيّة بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمه ، فإنّ تعريف الذات وبيانها غالبا إنّما يكون بتلك الصفة الحاصله فيها سيّما مع طريان الضدّ الوجودي فهناك وإن أمكن الاعتبار المذكور بحسب العقل ، إلّا أنّه لم تجر العاده به ولم يتعارف في المخاطبات ، فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الإطلاق ، بل ولا مع القرينه في بعضها ؛ إذ إرادته المجاز من جهه علاقته ما كان قد يكون أقرب منه في الملاحظات العرفيه ، اللهم إلّا أن يقوم قرينه دالّه على خصوص الاعتبار المذكور كما إذا وقع ذلك موضوعا في الخاصّتين لدلاله اللادوام بملاحظه المقام على الاعتبار المذكور.

فتحصّل ممّا بيّناه أنّ إطلاق المشتقّات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقه كما هو الظاهر في كثير من الأمثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور ، وتبيّن الوجه في الفرق الحاصل بين الأمثلة من غير حاجه الى

التزام شىء من التفصيلات المذكوره مِمَّا أورده فى تخصيص محلّ النزاع ، وما ذهب اليه الجماعه من المتأخرين فيما حكينا عنهم من التفاصيل ، فتأمل فى المقام ؛ فإنّه من مزال الأقدام.

ما يتفرّع على البحث عن المشتقّ

تتميم : قد فرّع على الخلاف فى المسأله كراهه الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال السخونه عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتقّ بخلاف ما لو قيل بالاشتراط ، وكذا الحال فى كراهه التخلّى تحت الأشجار المثمره بعد رفع الثمره ، وكذا لو نذر مالا-لمجاورى المشاهد المشرفه أو لساكنى بلده معيّنه أو لخدمه الروضات المعظمه ، أو وقف دارا عليهم ، أو أوصى بمال لهم ، أو للغزاه أو المعلمين أو المتعلمين ، أو وقف شيئاً عليهم ، أو شرط خروج المحدودين أو الفساق أو شاربى الخمر ونحوهم عن الوقف ... الى غير ذلك من الأحكام المتعلقه بنحو تلك الألفاظ ، سواء تعلقت بها فى أصل الشرع أو بحسب جعل الجاعل فى العقود أو الإيقاعات أو سائر الالتزامات الواقعه من الناس.

والذى يقتضيه التأميل فى المقام - حسب ما مرّ من الكلام من القول بوضع تلك الألفاظ للمفاهيم المعيّنه المعلومه الجاريه على الذوات الصادقه عليها - أنّ قضيه تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الأفراد تحت تلك العنوين وصدقها عليها ، إلّا أنّه يختلف الحال فيها من جهه الاختلاف فى ملاحظه ذلك العنوان على الوجهين المذكورين ، فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلا بدّ إذن فى اندراج المصدق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل ، وقد يؤخذ مرآه لملاحظه الذوات الصادق عليها على الوجه الذى فصّلناه ، وحينئذ يكتفى بتحقيقه فى ضمن ذلك الفرد ولو فى الماضى ، كما فى المحدود والزانى والسارق والقاتل ونحوها ومعظم أسماء المفعولين من هذا القبيل ، فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظه الاعتبار المذكور الملحوظ فى ذلك العنوان حسب ما مرّ ، وحينئذ فلا-بدّ من ملاحظه الحال فى اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات وفى خصوص ذلك المقام ، ومع الشكّ لا يبعد البناء على

الوجه الأول لما عرفت من أنه قضيه ظاهر اللفظ ، مضافا الى أصله عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادئ المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا أو قولا ، وقد يكون ملكه راسخه أو حاله مخصوصه ، وقد يكون حرفه وصناعه.

ويختلف الحال في صدق التنبس بحسب اختلافها فلا بدّ في الأوّل من حصول التنبس بالفعل في صدقه.

وأما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحاله ، ومنه شارب الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها ، فإنّ المراد بتلك الألفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك ، فالمأخوذ مبدأ في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف ، ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها.

وأما الثالث فلا بدّ في صدقه من عدم ترك الحرفه والإعراض عن الصنعه وإن وقع منه ذلك أحيانا على سبيل الاتّفاق ، كما يعرف من ملاحظه موارد استعمال المشتقات المأخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصائغ والتاجر والحائك ونحوها ، وقد يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلاثة أو وجهين منها كما في الكاتب والقارئ ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظه المقام ، ويختلف الحال جدّا من جهة ذلك ، ولا بدّ من ملاحظه ما هو الظاهر في خصوص كلّ من الألفاظ ومراعاة الأمارات القائمة في خصوص المقامات. فتأمل.

* * *

أصل

لا ريب في وجود الحقيقه اللغويه والعرفيه. وأما الشرعيه ، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها. فذهب إلى كل فريق. وقبل الخوض في الاستدلال ، لا بدّ من تحرير محلّ النزاع.

فقول : لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداوله على لسان أهل الشرع ، المستعمله في خلاف معانيها اللغويه ، قد صارت حقائق في تلك المعاني ، كاستعمال «الصلاه» في الأفعال المخصوصه ، بعد وضعها في اللغه للدعاء ، واستعمال «الزكاه» في القدر المخرج من المال ، بعد وضعها في اللغه للنموّ ، واستعمال «الحجّ» في أداء المناسك المخصوصه ، بعد وضعه في اللغه لمطلق القصد. وإنّما النزاع في أنّ صيرورتها كذلك ، هل هي بوضع الشارع وتعيينه إيّاها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينه ، لتكون حقائق شرعيه فيها ، أو بواسطه غلبه هذه الألفاظ في المعاني المذكوره في لسان أهل الشرع ، وإنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونه القرائن ، فتكون حقائق عرفيه خاصه ، لا شرعيه.

وتظهر ثمره الخلاف فيما إذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع ؛ فإنّها تحمل على المعاني المذكوره بناء على الأوّل ، وعلى

اللغويّ بناء على الثاني. وأمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع ، فأنّها تحمل على الشرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المثبتون : بأنّنا نقطع بأنّ «الصلاه» اسم للركعات المخصوصه بما فيها من الأقوال والهيئات ، وأنّ «الزكاه» لأداء مال مخصوص ، و «الصيام» لامساك مخصوص ، و «الحجّ» لقصد مخصوص. ونقطع أيضا بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها ، وذلك علامه الحقيقه. ثمّ إنّ هذا لم يحصل إلّا بتصرّف الشارع ونقله لها إليها ، وهو معنى الحقيقه الشرعيّه.

وأورد عليه : أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّه ، بل يجوز كونها مجازات.

وردّ بوجهين : أحدهما : أنّه إن اريد بمجازيّتها : أنّ الشارع استعملها في [غير] معانيها ، لمناسبه المعنى اللغويّ ، ولم يكن ذلك معهودا من أهل اللغه ، ثم اشتهر ، فأفاد بغير قرينه ، فذلك معنى الحقيقه الشرعيّه ، وقد ثبت المدعى ؛ وإن اريد بالمجازيه : أنّ أهل اللغه استعمالوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه ، فهو خلاف الظاهر ؛ لأنّها معان حدثت ، ولم يكن أهل اللغه يعرفونها ، واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته.

وثانيهما : أنّ هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينه. ولو كانت مجازات لغويّه ، لما فهمت إلّا بالقرينه.

وفى كلا هذين الوجهين مع أصل الحجّه بحث.

أمّا في الحجّه ، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيّه لسبقها منها إلى الفهم عند إطلاقها ، إن كانت بالنسبه إلى إطلاق الشارع فهي ممنوعه. وإن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذى يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفيه لهم ، لا حقايق شرعيّه.

وأمّا في الوجه الأول ، فلأنّ قوله : «فذلك معنى الحقيقه الشرعيّه»

ممنوع ، إذ الاشتهار والافاده بغير قرينه إنما هو فى عرف أهل الشرع ، لا فى إطلاق الشارع. فهى حينئذ حقيقه عرفيه لهم ، لا شرعيه.

وأما فى الوجه الثانى ، فلما أوردناه على الحجّه ، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينه إنما هو بالنسبه إلى المتشرّعه لا إلى الشارع. حجّه النافين وجهان.

الأوّل : أنه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها اللغويه ، لفهمها المخاطبين بها ، حيث أنّهم مكلفون بما تتضمّنه. ولا ريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهمهم إيّاها ، لنقل ذلك إلينا ، لمشاركنا لهم فى التكليف. ولو نقل ، فإمّا بالتواتر ، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعا ، وإلّا لما وقع الخلاف فيه. والثانى لا يفيد العلم. على أنّ العاده تقضى فى مثله بالتواتر.

الوجه الثانى : أنّها لو كانت حقائق شرعيه لكانت غير عربيّه ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمه : أنّ اختصاص الألفاظ باللغات إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها ؛ لأنّه المفروض ، فلا تكون عربيّه. وأما بطلان اللّازم ، فلاّنه يلزمه أن لا يكون القرآن عربيّا ؛ لاشتماله عليها. وما بعضه خاصّه عربي لا يكون عربيّا كلّه. وقد قال الله سبحانه : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا).

وأجيب عن الأوّل : بأن فهمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن ، كالأطفال يتعلّمون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى ؛ إذ هو ممتنع بالنسبه إلى من لا يعلم شيئا من الألفاظ. وهذا طريق قطعي لا ينكر. فان عنيتم بالفهم بالنقل : ما يتناول هذا ، منعنا بطلان اللّازم ، وإن عنيتم به : التصريح بوضع اللفظ للمعنى ، منعنا الملازمه.

وعن الثانى : بالمنع من كونها غير عربيّه. كيف ، وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه فى تلك المعانى مجازات لغويه فى المعنى اللّغويّ ؛ فإنّ

المجازات الحادته عربيّه ، وإن لم يصرّح العرب بأحاديها ، لدلاله الاستقراء على تجويزهم نوعها . ومع التنزّل ، نمنع كون القرآن كلّه عربيّا ، والضمير في «إنا أنزلناه» للسوره ، لا للقرآن ، وقد يطلق «القرآن» على السوره وعلى الآيه .

فان قيل : يصدق على كلّ سوره وآيه أنّها بعض القرآن ، وبعض الشيء لا يصدق عليه أنّه نفس ذلك الشيء .

قلنا : هذا إنّما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم ، كالعشره ، فإنّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصه ، فلا يصدق على البعض ، بخلاف نحو الماء ، فإنّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع ، فيصدق على الكلّ وعلى أيّ بعض فرض منه ، فيقال : هذا البحر ماء ، ويراد بالماء مفهومه الكلّيّ ، ويقال : إنّ بعض الماء ، ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم . والقرآن من هذا القبيل ، فيصدق على السوره أنّها قرآن وبعض من القرآن ، بالاعتبارين ، على أنّنا نقول : إنّ القرآن قد وضع - بحسب الاشتراك - للمجموع الشخصيّ وضعا آخر ، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال السوره بعض القرآن .

إذا عرفت هذا ، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين .

والتحقيق أن يقال : لا ريب في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغويّه ، وكونها حينئذ حقائق فيها لغه ، ولم يعلم من حال الشارع إلّا أنّه استعملها في المعاني المذكوره . أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل ، أو أنّه غلب في زمانه واشتهر حتّى أفاد بغير قرينه ، فليس بمعلوم ؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحاليّه أو المقاليّه ؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقا . وبدون ذلك لا يثبت المطلوب . فالترجيح لمذهب النافين ، وإن كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين .

الحقيقه اللغويه و العرفيه

قوله : (لا ريب فى وجود الحقيقه اللغويه ... الخ)

لَمَّا كانت الحقائق المذكوره معروفه حكم بوجود الأولين وذكر الخلاف فى الثالثه من دون إشاره الى تعريفها ، وما تقدّم من بيان المنقول اللغوى والعرفى والشرعى لا ربط له بها ؛ فَإِنَّ الحقائق المذكوره أعمّ منها.

وقد يعرّف الحقيقه اللغويه بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغه ، والحقيقه العرفيه بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغه.

والموضوع له فى الأول يعمّ جميع المعانى اللغويه المتعدده للفظ الواحد وإن تقدّم بعضها على البعض ، بل ولو كان وضعه للثانى مع هجر الأول ، كما فى المنقول اللغوى.

واستظهر بعض المحققين من كلام علماء الاصول والبيان أنّ المعتبر فى الحقيقه اللغويه كونها أصليّه غير مسبوقة بوضع أصلا ، وعلى هذا يلزم أن لا يتحقق مشترك لغوى إلّا مع فرض تقارن الوضعين ، وهو كما ترى ، وهو أيضا يعمّ الأوضاع المهجوره والباقيه وإن كان المعنى المهجور مجازا بالنسبه الى المعنى الطارئ ؛ إذ لا منافاه بين الحقيقه اللغويه والمجاز العرفى ولا ينتقض الحدّ به باعتباره الثانى ؛ لاعتبار الحيثيه فيه.

والوضع فى الثانى يعمّ الأوضاع التعيينيه والتعيينيه الملحوظه فيها المناسبه للمعنى اللغوى وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفيه ويندرج فيه أيضا الأوضاع العرفيه المهجوره وغيرها.

وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع فى الحقيقه العرفيه ، فيخرج عنه المهجوره ، وهو ضعيف وإدراجه إذن فى الحقيقه اللغويه أضعف.

وظاهر الحدّ المذكور اندراج الألفاظ المستحدثه فى العرفيه ، وهو غير بعيد ؛ لخروجها عن حدّ اللغويه وجعلها واسطه من البعيد ، فالأولى إدراجها فى العرفيه ، وقد قطع به بعض المحققين ، وعلى هذا لا يستلزم الحقيقه العرفيه الحقيقه اللغويه ، ولا الموضوع اللغوى كما لا ملازمه فى العكس.

وربما يظهر من بعضهم (١) اعتبار طرق الوضع الجديد على الوضع الأصلي في الحقيقة العرفية ، وحينئذ يخرج الألفاظ المذكوره عنها.

وعليه أيضا لا- يثبت الملازمه بين الحقيقتين في شىء من الجانبين ؛ إذ لا ملازمه بين الوضع والاستعمال إلا أنه حينئذ يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوى.

وظاهر الحدّ المذكور وغيره إدراج الأعلام الشخصيه المتجدده في الحقيقة العرفيه.

وأما القول بأنّ ظاهرهم حصر العرفيه في العامه والخاصه وهى غير مندرجه في شىء منهما - أمّا الأول فظاهر ، وأما الثانى فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم أو فريق والأعلام الشخصيه إنّما يكون الوضع فيها غالبا من واحد ، وأيضا استعمال الأعلام في مسميّاتها حقيقه من أى مستعمل كان والعرفيه الخاصه إنّما يكون حقيقه لو كان المستعمل لها من أهل ذلك الاصطلاح - فيمكن المناقشه فيه أولا-: بمنع الحصر ، وكما أنّ ظاهرهم حصر العرفيه في العامه والخاصه فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغويه والعرفيه فأى داع للقول بثبوت الواسطه بين الأخيرتين دون الأوليين.

وثانيا : بالتزامه وإدراجها في العرفيه الخاصه ، واعتبار كون الوضع فيها من قوم أو فريق غير ثابت ، بل الظاهر خلافه كما هو قضيه حدّ العرفيه ، وورود مثل ذلك في كلامهم مبنى على الغالب.

والقول بأنّ الحقيقة العرفيه الخاصه إنّما تكون حقيقه إذا كان المستعمل من أهل الاصطلاح محلّ منع ، بل الظاهر أنّه إذا استعمل في كلام أهل ذلك الاصطلاح وكلّ من تابعهم في ملاحظه ذلك الوضع كان حقيقه كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق.

(١) صاحب الوافيه. (منه رحمه الله).

نعم ، هناك فرق بين وضع الأعلام الشخصيّه وغيرها من الحقائق العرفيه ، نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعه مخصوصه أو اصطلاح أقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك فى وضع الأعلام ، ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات بل اللغات أيضا ، لعدم اختصاص الوضع فيها بشىء من ذلك ، ولا ينافى ذلك كونها عرفيه خاصّه ، نظرا الى صدور الوضع فيها من خاصّ وتبعيه غيره فيه. فتأمل.

نعم ، ملاحظه ظاهر إطلاقاتهم يعطى خروج ذلك عن العرفيه ، وعدم اندراجها فى اللغويه ظاهر ، فتكون واسطه بين الأمرين ، وكأنّه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا بشأنها ولم يجعلوها قسما برأسه ، وحينئذ ينبغى زياده قيد آخر فى حدّ العرفيه هذه ليخرج ذلك عنها ، وربما يجعل ذلك مندرجا فى العرفيه مغايرا لأقسامها المعروفه ، ولا يخلو عن بعد.

وقد يقال بخروجها عن الحقيقه والمجاز وتجعل واسطه بينهما ، كما قد يعزى الى الرازى والآمدى ، وهو ضعيف جدّا ؛ لعدم انطباقه على شىء من حدود الحقيقه والمجاز الوارده فى كلمات علماء الاصول والبيان ، وربما يؤول ما عزى اليهما بما يوافق المشهور.

ثم إنّ الحقيقه العرفيه إمّا عامّه ، أو خاصّه ، والمناطق فى عموميتها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص أو فرقه معينه ، وعدم كون وضعها فى صناعه مخصوصه وحرفه معينه - مثلا - فخصوصيتها إمّا أن يكون لكون وضعها فى عرف شخص معين أو فرقه معينه أو لكونه فى صناعه مخصوصه ونحوها وإن لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاصّ ، كما لو قلنا باستناد الوضع فى الألفاظ الشرعيّه الى عامّه استعمالات أهل الشريعه الشامل لكافّه العرب بعد شيوع الإسلام ، فإنّه لا يجعلها عرفيه عامّه ، فما يظهر من غير واحد من الأفاضل من اعتبار العموميّه والخصوصيّة بملاحظه من يستند الوضع اليه خاصّه ليس على ما ينبغى.

اشاره

ثم إنَّ الحقيقه الشرعيه مندرجه فى العرفيه الخاصه ، إلَّا أنَّهم للاعتداد بشأنها جعلوها قسما برأسه ، وحينئذ ينبغى زياده قيد آخر فى تعريف العرفيه ليخرج عنه الشرعيه ، وحينئذ فيبين الأقسام المذكوره تباين كلى كما هو قضيه تقسيم الحقيقه اليها على ما هو المعروف ، وقد يطلق الحقيقه العرفيه على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقه فيه فى العرف سواء كان بوضع أهل اللغه أو غيرهم ، كما يقال : «إنَّ الأصل اتحاد الحقيقه العرفيه واللغويه حتى يثبت التعدد» وكأنَّه توسع فى الاستعمال أو أنه اصطلاح آخر ، وكأنَّ الأوّل هو الأظهر ، وبين العرفيه بهذا المعنى واللغويه عموم من وجه ، كما هو الحال بينهما وبين العرفيه بالمعنى المتقدم وهو ظاهر.

ثم إنَّ نفيه الريب عن وجود الحقيقتين وذكره الخلاف فى خصوص الشرعيه يومئ الى انتفاء الخلاف بالنسبه الى الاوليين وهو كذلك ، إلَّا أنَّ هناك خلافا ضعيفا فى خصوص العرفيه العامه.

وربما يعزى الى شذوذ من العامه وأخباريه الخاصه المنع منها ، وهو بين الفساد ؛ وكأنَّه مبنى على الشبهه المعروفه فى عدم تحقق الإجماع ثم العلم به بعد ذلك ، فيقال بامتناع اجتماع الكلّ على النقل ثم امتناع العلم به ، وهو موهون جدّا.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبه الى آحاد أهل اللسان المتشكّنين فى البرارى والبلدان ، وأمّا لو اعتبر فى المقام حصول النقل بالنسبه الى معظم أهل اللسان من غير ملاحظه لحال جميع الآحاد - كما هو الظاهر - فلا يدلّ على ثبوت الحقيقتين المذكورتين - بعد الاتفاق عليه - ما يشاهد من الألفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغه لمعانيها المعروفه بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب ، وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفيه العامه والخاصه.

وما قد يناقش فى العلم بثبوت الحقيقه اللغويه من أنّ القدر المعلوم هو وضع تلك الألفاظ لمعانيها المعروفه ، وأمّا كون ذلك عن واضع اللغه فغير معلوم ؛ إذ ربما كانت كلّها منقولات عن معانى اخر قديمه ممّا يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه

فثبوت تلك المعانى المهجوره القديمه كاف فى ثبوت المطلوب ، لما عرفت من كون الحقيقه اللغويه أعم من المهجوره والباقيه ، والقول بأن القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغه وهو لا يستلزم الاستعمال.

مدفوع بأن عمدته ثمرات الوضع هو الاستعمال ، فسقوط الثمره المهميه بالنسبه الى الكل ، وحصول النقل فى الجميع قبل استعمالها مما يقضى العاده بامتناعه ، ولو سلم حصول نقل كذلك فإنما هو بالنسبه الى شذوذ من الألفاظ كما لا يخفى.

قوله : (وأما الشرعيه فقد اختلفوا ... الخ)

الكلام فى الحقيقه الشرعيه يقع فى مقامات :

أحدها : فى تعريفها وبيان مفهومها.

الثانى : فى بيان محل النزاع فيها.

الثالث : فى بيان الأقوال فيها.

الرابع : فى بيان ثمره الخلاف.

الخامس : فى بيان ما يحتج به على إثباتها أو نفيها.

والمصنّف رحمه الله قد أعرض عن الأوّل اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا ، أو اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعى حيث إنّ معظم الموجود من الحقائق الشرعيه أو جميعها على القول بها من المنقولات الشرعيه وإن كان مفهومها أعمّ لشموله للمرتجل وغيره كما نصّوا عليه.

وكيف كان ، فقد عزّفوها بأنّها اللفظ المستعمل فى وضع أوّل شرعى.

والمراد بالوضع الأوّل هو الوضع الذى لا يعتبر فى تحقّقه ملاحظه وضع آخر ، والمقصود بذكره إخراج المجاز حيث إنّ الوضع الترخيصى الحاصل فيه ممّا يعتبر فيه وضع الحقيقه.

وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعيه ، فإنّه قد اعتبر فيه ملاحظه وضع المنقول منه فيخرج عن الحدّ معظم الحقائق الشرعيه.

ويمكن دفعه بأنه إنما يعتبر ذلك في تحقّق النقل لا في أصل الوضع ، أو يقال : إنّ الملحوظ فيه ، إنّما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بإزائه ، وهو كما ترى.

وقد يفسّر الوضع الأوّل بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظه وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر.

وأنت خيرير بأنّ إطلاق الوضع إنّما ينصرف الى وضع الحقائق ، فلو سلّم تحقّق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقّف صحّه التجوّز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور.

وربما يورد على منعه بدخول الألفاظ التي وضعها الشارع ممّا لا ربط له بالشريعة كالأعلام الخاصّه ونحوها ، مع أنّها غير مندرجه في الحقيقه الشرعيّه.

ويدفعه ما هو ظاهر من اعتبار الحيثيه في الحدّ.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور كغيره إنّما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع ، فلا يشمل ما إذا كان الوضع له حاصلًا بالتعيين من جهة الغلبه وكثره الاستعمال ، وأقصى ما يقال حينئذ إدراج ما يكون التعيّن فيه حاصلًا من جهة الغلبه الحاصله في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعيّن فيه حاصلًا بكثره استعمال المتشرّعه في زمانه أو بمجموع الاستعمالين خارجًا عن الحدّ ، مع اندراجه في الحقيقه الشرعيّه على ما نصّ عليه جماعه.

إلّا أن يقال بأنّ الشارع لمّا كان هو الأصل في استعماله في المعاني المذكوره وكانت استعمالات المتشرّعه فرعًا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه.

وفيه : أنّ أقصى ذلك أن يكون مصحّحًا لإسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصحّ إرادته ، من غير قرينه ظاهره عليه؟! سيما في الحدود والتعريفات.

وكأنّ الحدّ المذكور ونحوه من الحدود المذكوره في كلامهم مبنيّ على اختيار

كون الوضع فيها تعيينيا ، كما هو ظاهر مذهبهم.

ولو قيل إنها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين.

هذا ، واعلم أنّ المحكى عن المعتزله تقسيم الموضوعات الشرعيه على وجوه أربعة : وذلك بأنها إما أن يعرف أهل اللغة لفظها ومعناها ، أو لا يعرفون شيئا منهما ، أو يعرفون اللفظ دون المعنى ، أو بالعكس.

وخصّوا الثلاثة الأخيره بالديتيه فهي أخصّ مطلقا من الشرعيه (١). وربما يخصّ الشرعيه بالأوّل ، وهو إطلاق آخر لها في مقابله الديتيه.

وأنت خير بآئه لا- وجود لقسمين من الأقسام الثلاثة الأخيره ؛ إذ ليس في الألفاظ الشرعيه لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغة كما اعترف به جماعه ، فلا يوجد من أقسام الديتيه إلّا الثاني.

ثمّ من الظاهر أن جلّ المعاني الشرعيه أو كلّها امور مستحدثه من صاحب الشريعة لا يعرفها أهل اللغة ، فلا يكاد يتحقّق مصداق للحقيقه الشرعيه غير ما فرض حقيقه ديتيه ، فيتحد مصداقا الحقيقتين في الخارج ، وحينئذ فلا- يتّجه جعل النزاع في الحقيقه الديتيه مغايرا للنزاع في الشرعيه كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت الديتيه الى المعتزله بعد اختياره القول بثبوت الشرعيه.

وقد يوجّه ذلك بأنّ كثيرا من تلك المعاني امور معروفه قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقه ، وهي معلومه عند العرب ، وربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعيه أيضا ، إلّا أنّه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال ، والمفهوم العامّ متّحد في الكلّ ، فما لا يكون معروفا أصلا يكون مندرجا في الديتيه.

(١) في المطبوع : بالمعنى الأوّل.

وفيه : تأمل ؛ إذ فيه - بعد الغصّ عن صحّحه الوجه المذكور - أنّه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصّوا على حدوث المعانى الشرعيّه ، ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع فى المسأله فى الإيجاب والسلب الكلّين كما سيجىء بيانه لا يتحقّق وجه لما ذكر أيضا ، لاندرج الديتيه إذن فى الشرعيه فيقول بها من يقول بها كلياً وينفيها من ينفيها كذلك، إلّا أن يخصّ الشرعيه بما يقابل الديتيه ، وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادى به ملاحظه حدودهم.

ثمّ إنّ قد حكى عن المعتزله أيضا أنّ ما كان من أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر ونحوها حقيقه ديتيه ، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال كالصلاه والزكاه والمصلّى والمزكى ونحوها.

والظاهر أنّهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلّقاً باصول الدين وما يتبعها ممّا لا يتعلّق بالأعمال ، وبأسماء الأفعال ما كان متعلّقاً بفروع الدين ممّا يتعلّق بأفعال الجوارح ونحوها.

وفيه حينئذ مع ما فيه من ركاهه التعبير أنّ دعوى الفرق بين ما كان متعلّقاً باصول الدين وما يتعلّق بالفروع بكون الأوّل ممّا لا يعرف أهل اللغه لفظه أو معناه ، بخلاف ما تعلق بالثانى من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان.

والذى يتحصّل من الكلام المذكور أنّ الحقيقه الديتيه عندهم ما يتعلّق باصول الدين ويكون الشرعيه أعمّ من ذلك ، أو خصوص ما يتعلّق بأفعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدّم ، فتعبيرهم عنها بأنّها ما لا يعرف أهل اللغه لفظها أو معناها أو كليهما فاسد كما عرفت.

وحيث إنّ الحقيقه الشرعيه منسوبه الى وضع الشارع - كما هو قضيه حدّها المذكور وغيرها - أو ما هو أعمّ منه حسب ما مرّ فبالحرى أن نشير الى معناه.

فنقول : قد نصّ بعضهم بأنّ الشارع هو النبىّ صلى الله عليه وآله بل عزى ذلك بعض الأفاضل الى ظاهر كلام القوم ، وهو قضيه ما ذكره فى المقام وغيره فإن ثبت كونه حقيقه عرفيه فيهلّى الله عليه وآله كما ادّعا بعضهم فلا كلام ، وإلّا فإن اخذ اللفظ على مقتضى وضعه

اللغوى فصدقه عليه صلى الله عليه وآله لا- يخلو عن إشكال ؛ إذ ظاهر معناه بحسب اللغه : هو جاعل الشرع وواضعه ، كما هو المتبادر منه ، فيختص به تعالى ، وقد قال تعالى : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (١) وقال : (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا) (٢) الآيه ، وقد ورد «الشارع» فى أسمائه تعالى.

نعم ، إن فسّر الشارع بمبيّن الشريعة صدق عليه صلى الله عليه وآله وقد يستند فى مجيئه بالمعنى المذكور الى نصّ جماعه من أهل اللغه بكون «شرع» بمعنى سنّ ، وقد نصّ فى القاموس بأنّ «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه ، لكنّه حينئذ يشمل الأئمّه عليهم السلام بل سائر العلماء المبيّنين للشريعة.

والظاهر الاتّفاق على عدم صدقه عليهم ، مضافا الى أنّه خلاف المتبادر منه فى العرف ، ومجىء سنّ بمعنى بيّن على فرض ثبوته لا يستلزم مجىء شرع لذلك.

قلت : ويمكن تصحيح صدقه عليه صلى الله عليه وآله على كلّ من الوجهين المذكورين :

أمّا على الأوّل فبأنّه صلى الله عليه وآله هو الذى جعل الشرع فى الظاهر ووضعه بين الناس وإن كان من تعليم الهى ، وهذا القدر كاف فى تصحيح صدقه عليه.

وأمّا على الثانى فيقال بأنّه ليس المراد مطلق المبيّن للشرع ؛ لبعده عن الإطلاقات جدّا ، فعلى فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغى أن يراد به المظهر له من أوّل الأمر والمبيّن له بعد عدم ظهوره رأسا ، وكأنّ مراده من تفسير «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه هو ذلك ، وهو حينئذ لا يصدق على الأئمّه عليهم السلام والعلماء.

وكيف كان ، فالظاهر صدقه على الله تعالى أيضا على كل من الوجهين المذكورين ، وحينئذ فلو قلنا بأنّ الوضع منه تعالى أو من النبيّ صلى الله عليه وآله أو منهما يصحّ النسبه المذكوره على كلّ حال.

وأمّا لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوى به تعالى وقلنا بكونه حقيقه عرفيه فى النبيّ صلى الله عليه وآله لم يصحّ النسبه الى أحد الوجهين.

(١) المائده : ٤٨.

(٢) الشورى : ١٣.

إلّا أن يلتزم بإرادته القدر الجامع من الشارع مجازا ، أو يقال باستعماله فى المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك ، وهو أيضا على فرض جوازه بعيد جدّا ، إلّا أن يقال : إنّ الحقيقة الشرعيّة إنّما نسبت الى الشارع دون الشارع واعتبر حينئذ فى مسماه كون وضعه من الله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله سواء خصّصنا الشارع بالله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله أو عمّناه لهما .

ثمّ إنّ قد يصحّ القول بصدق الشارع على النبيّ صلى الله عليه وآله بالبناء على تفويض الأحكام اليه فى الجملة ، للأخبار الكثيرة الدالّة عليه المرويّة من طرق أهل العصمة عليهم السلام (١) .

إلّا أنّه يشكّل بأنّ عدّه من تلك الأخبار (٢) قد دلّت على التفويض الى الأئمّه عليهم السلام أيضا فيلزم صدق الشارع عليهم أيضا .

والظاهر أنّه خلاف الاتفاق ، وأيضا إن قلنا بالتفويض فليس كلّ الأحكام منه صلى الله عليه وآله بل جُلّها من الله تعالى ، وقد ورد جملة منها فى الكتاب (٣) العزيز ، فإن صحّ البناء على التفويض فليس الأحكام المنسوبة اليه إلّا آحاد مخصوصه ، وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محلّ إشكال إلّا أن يقال بكون كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة شرعا ؛ فيكون صدقه على البعض كصدقته على الجملة ، كما هو الظاهر ؛ ولذا يعدّ اختراع بعض الأحكام تشريعا .

مضافا الى أنّ القول بالتفويض مشكّل جدّا فإنّه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيرا ورود الوحي فى الأحكام ، وقد دلّ نصّ الآية الشريفه على انتظاره لحكمه تعالى فى مسأله القبله (٤) ، ولو كان الأمر مفوّضا اليه صلى الله عليه وآله لما احتاج الى ذلك .

وأیضا دلّت الآيه والأخبار على أنّه صلى الله عليه وآله ما كان يأتي بالأحكام من تلقاء نفسه وإنّما كان ما يأتي به امورا مأخوذه من الوحي .

(١) الكافى : ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٥ ح ٣ و ٤ و ٥ و ٦ .

(٢) الكافى : ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٨ ح ٢ و ٨ و ٩ .

(٣) آل عمران : ١٥٤ ، الأعراف : ٥٤ ، يونس : ٣ .

(٤) البقره : ١٤٤ .

وأيضاً قد دلت الأخبار الكثيره على أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء (١) وأنّه قد أكمل الدين بحيث لم يبق شيء إلاّ وبين الله تعالى حكمه لرسوله ، وبينه الرسول لأمر المؤمنين عليه السلام، الى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ، وكلّ ذلك مناف للقول بالتفويض. وقد يجمع بين ذلك وبين الأخبار الداله على التفويض على أن لا يراد من التفويض المذكور هو التفويض في تشريع الأحكام ، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر.

قوله : (فقول : لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداوله ... الخ)

هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكوره ، وقد يشكّل فيما ذكره في بيان محلّ النزاع أنّ ظاهر القائل بثبوت الحقيقه الشرعيه هو القول بثبوت مطلقاً ، كما هو ظاهر كلام المصنّف رحمه الله وغيره ممّن حرّر النزاع في المسأله وعلى ما ذكره من كون النزاع في الألفاظ المتداوله في ألسنه المتشرّعه الكائنه حقيقه عندهم في المعاني الشرعيه يلزم أن يكون القائل بالثبوت قائلاً بثبوت الحقيقه الشرعيه في جميع تلك الألفاظ.

وهو بين الفساد ؛ إذ في الألفاظ المذكوره ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديده ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديده وقد يشكّ فيه ، وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندره فقد يشكّ في بلوغها الى حدّ الحقيقه عند قدماء الأصحاب من أرباب الكتب الفقهيّه فضلاً عن كونها حقيقه في عهد الشارع. والقول بخلوّ جميع الألفاظ المتداوله عن جميع ذلك واضح الفساد.

واللهي يقتضيه النظر في المقام أنّ هناك امور إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام ، والقائل بالثبوت إنّما يثبتها مطلقاً بالنسبه الى تلك الألفاظ.

أحدها : أن تكون الألفاظ متداوله في ألسنه المتشرّعه من قديم الأيام ، أعني

(١) بحار الانوار : ج ٩٢ باب ٨ ص ٧٨ - ١٠١ لاحظ أخبار الباب.

فى مبدأ وقوع النزاع فى الحقيقه الشرعيه ، إذ من البين انتفاء التفاوت فى موضوع البحث من ذلك الزمان الى الآن.

ثانيها : أن تكون مستعمله فى المعانى الجديده الشرعيه بالغه الى حدّ الحقيقه عند المتشرّعه فى ذلك الزمان.

ثالثها : أن تكون تلك الألفاظ هى التى يعبر بها الشارع عن تلك المعانى غالبا ويستعملها فيها ويريد بها إفهامها.

وبالجملة : إذا أراد التعبير عن تلك المعانى عبر عنها بتلك الألفاظ وإن عبّر بغيرها أيضا على سبيل الندره ، فإذا تحققت هذه المذكورات كان موردا للنزاع ، فالمثبت لها يثبتها فى جميع ما كان بالصفه المذكوره وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفىها كذلك ، وإذا انتفى أحد الامور المذكوره فليس ذلك من محلّ البحث فى شىء.

نعم ، قد يحصل الشكّ فى اندراج بعض الألفاظ فى العنوان المذكور وعدمه ؛ ولأجل ذلك يقع الكلام فى ثبوت الحقيقه الشرعيه فى بعض الألفاظ من المثبتين لها أيضا ، كما هو الحال فى عدّه من الألفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ، ويمكن تطبيق ما ذكره المصنّف على ما بيناه ، كما لا يخفى على المتأمل فيها.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المعروف بين الاصوليين هو القول بالإثبات والنفى المطلقين ولا يعرف بينهم فى ذلك قول ثالث ، ولذا اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكرهما وكذا غيره فى سائر الكتب الاصوليه من الخاصّه والعامّه ، والمعروف بين الفريقين هو القول بالإثبات ؛ إذ لم ينسب الخلاف فيه إلّا الى الباقلانى وشرذمه اخرى من العامّه ولا يعرف من الأصحاب مخالف فى ذلك ولا نسب الى أحد منهم ذلك ، بل حكى جماعه من متقدّميهم الإجماع على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى غير واحد من الألفاظ. منهم السيّد والشيخ والحلى ، وفى ذلك بضميمه ما ذكرناه شهاده على إطباقهم على الثبوت.

وكيف كان ، فقد ظهر بين المتأخّرين من أصحابنا القول بالنفى ، وممّن ذهب

اليه المصنّف ومال اليه جماعه من متأخري متأخريهم.

ثم إنّه قد أحدث جماعه منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجهها لإنكارها بالمزّه ولم يتيسّر لهم إقامه الدليل على الثبوت المطلق ، ولهم في ذلك تفاصيل عديده :

منها : التفصيل بين العبادات والمعاملات ، فقليل بثبوتها في الاولى دون الثانيه.

ومنها : التفصيل بين الألفاظ الكثيره الدوران كالصلاه والزكاه والصوم والوضوء والغسل ونحوها ، وما ليس بتلك المثابه من الألفاظ فالترم بثبوتها في الاولى دون الثانيه.

ومنها : التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الصادقين عليهما السلام وما بعده ، فقليل بنفيها في الأول الى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في عصرهما وما بعده.

وهذا التفصيل في الحقيقه قول بالنفي المطلق ؛ لما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمه عليهم السلام فهو في الحقيقه تفصيل في الحقيقه المتشريعيه وبيان لمبدأ ثبوتها.

ومنها : التفصيل بين الألفاظ والأزمان ، فقليل بثبوتها في الألفاظ الكثيره الدوران في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما ، وهو في الحقيقه راجع الى التفصيل الثاني في المسأله حسب ما عرفت.

ومنها : التفصيل أيضا بين الألفاظ والأزمان ، فقال : إن الألفاظ المتداوله على ألسنه المتشريعه مختلفه في القطع بكلّ من استعمالها ونقلها الى المعانى الجديده بحسب اختلاف الألفاظ والأزمنه اختلافا بيّنا ، فإنّ منها ما يقطع بحصول الأمرين فيه في زمان النبي صلى الله عليه وآله.

ومنها : ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله وإياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقه إلّا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين.

ومنها : ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله.

ومنها : ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في أزمنه الفقهاء.

وأنت خير بعد ملاحظه ما ذكرناه في محلّ النزاع أنّ هذا التفصيل عين التفصيل المتقدّم أو قريب منه ، وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثانی.

هذا محصّل الكلام في الأقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكوره.

قوله : (وإنّما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز)

هذا الكلام يعطى اتفاق القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيّه ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديده.

وفيه : أنّ أحد النقلين عن الباقلاني هو إنكاره للاستعمال في المعاني الشرعيّه رأسا ، وإنّما قال باستعمالها في المعاني اللغويّه وجعل الزيادات شروطا خارجه عن المستعمل فيه ، وكأنّه لعدم ثبوت هذه النسبه ، أو لوهنه جدّا ووضوح فساده لم يلتفت اليه.

ثمره القول بالحقيقه الشرعيّه

قوله : (ويظهر ثمره الخلاف ... الخ)

هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكوره ، وقد يشكّل الحال فيما ذكره بأنّه إن قيل بكون الوضع هناك تعينيا حاصلًا من الغلبه والاشتهار في زمان الشارع - كما هو المتعين عند جماعه من المتأخّرين على فرض ثبوت الحقيقه الشرعيّه - فلا يتمّ ما ذكره من الثمره ؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبه ولا تاريخ صدور الروايه ، فينبغي التوقّف في الحمل.

والقول بأنّ قضيه الأصل تأخرهما فيتقارنان ، وهو كاف في المقصود مدفوع ؛ بأنّ الغلبه ليست ممّا تحصل في آن واحد وإنّما هو من الامور التدريجيّه ، فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور الروايه.

مضافا الى أنّ العبره في المقام بالظنّ والأصل المفروض لا يفيد ظنّا في المقام ليكن الرجوع اليه في معرفه المراد من اللفظ ، وليس الأمر في فهم معاني الألفاظ مبنيّا على التعيّد ، مع ما في الأصل المذكور من المناقشه المذكوره في محلّه ، على أنّه غير جار في اللفظ الوارد في الروايات المتعدّده ، لمقارنته إذن لواحد منها فيشبهه المقارن بغيره.

وقد يجاب عن ذلك بأن الغلبة الحاصله ليست فى أيام وفاه النبى صلى الله عليه وآله بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك ، فالأصل حينئذ تأخر ورود الروايه .

وفيه حينئذ ما عرفت من التأمل فى حجيه الأصل المذكور ، مع انتفاء المظنه بمؤداه كما فى المقام .

مضافا الى أن هناك أخبارا صدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الأمر هنا الى المشتبه ولا يقتضى الأصل حينئذ أن يكون هذه الروايه هى المتأخره ، إلا أن يقال بكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجرى عليه حكم غير المحصور فى المقام ، لكن فى كلا الدعويين تأمل كيف ! وليس إلحاقه بالثانى أولى من إلحاقه بالأول .

نعم ، لو ثبت كون الغلبة حاصله فى أوائل الإسلام أمكن الحكم بتأخر الروايه ، نظرا الى أن الغالب تأخر الأخبار عن ذلك ، نظرا الى انتشار الإسلام حينئذ وكثره المسلمين ووفور الحاجه الى الأحكام .

وكأن ما ذكره من الثمره مبنى على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الأمر على كون الوضع تعييتيا كما هو الظاهر .

وقد يناقش حينئذ أيضا بأنه ليس تأريخ الوضع أيضا معلوما .

إلا أنه مدفوع بأن الظاهر حصوله حينئذ من أول الأمر ؛ إذ الداعى الى ذلك حاصل من الأول ، وهو قضيه ما يقام عليه من الأدله كما سيأتى الإشاره اليه ، واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعانى الشرعيه أقوى شاهد على بنائهم عليه .

ثم إنه قد يناقش فى المقام بأن الحمل على الحقيقه الشرعيه حينئذ مطلقا مبنى على تقديم عرف المتكلم فى المخاطبات ، وعلى القول بتقديم عرف المخاطب أو غيره أو التوقف بشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف أو اللغه .

ويدفعه أن الحقيقه الشرعيه ليست كغيرها من العرفيات ، بل لا بد من حمل

كلام الشارع عليها مع الإطلاق على كل حال ؛ إذ هو ثمره وضعها لذلك ولذا لم يتأمل أحد في ذلك مع حصول التأمل في تقديم أحد العرفين.

على أنّ المخاطب إذا كان من أهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع إذا كان في مقام بيان الأحكام وإن لم يتبعه في سائر المخاطبات.

قوله : (وعلى اللغويّ بناء على الثاني)

أراد بها غير الشرعيّ فيعمّ العرفيّ إن ثبت هناك عرف.

وقد يتأمل في الحمل المذكور أيضا بأنّه قد يقال بحصول الاشتهار في المجاز المفروض ؛ إذ لا ينافي القول به القول بنفي الحقيقة الشرعيّ ، فحينئذ يبتنى المسألة على تقديم الحقيقة المرجوحه على المجاز الراجح ، ولهم فيه أقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغويّ على كل حال؟ إلا أن يقال بأن المنكرين للحقيقة الشرعيّ ينكرون ذلك أيضا في جميع الألفاظ ، وهو كما ترى.

قوله : (وأما إذا استعملت في كلام أهل الشرع ... الخ)

أراد به بعد زمان الشارع ، إذ من الظاهر أنّ الحال في وروده في كلام أهل الشرع في زمانه كحال وروده في كلامه صلى الله عليه وآله.

وقد يناقش في ذلك أيضا بأنّ تلك الألفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعيّ لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته صلى الله عليه وآله وإنما صارت حقيقة بالتدرّج بعد مدّه ولم يتعيّن فيه مبدأ النقل ، وحينئذ فإطلاق القول بحمله على المعاني الشرعيّ في كلام أهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محلّه.

وكأنّه أراد به كلام الفقهاء المعروفين من أرباب الكتب الفرعيّ ومن قاربهم في الزمان ؛ إذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعه في تلك الأزمنة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ النزاع في المسألة ليس بتلك المثابه في الفائدة ؛ إذ الثمره المذكوره كما عرفت إنّما هو في صورته انتفاء القرائن ولا يتحقّق ذلك في الألفاظ الموصوفه في الكتاب والسنة إلّا قليلا ، إذ الغالب أنّ في الألفاظ الشرعيّ المستعمله من القرائن المتّصله أو المنفصله ما يفيد إرادته المعنى الشرعي ، وخلق

سابق الكلام ولا- حقه عمّا يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كأنه نادر فيهما ، وأيضا معظم أحاديثنا المرويّه في الأحكام الشرعيّه إنّما هي عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبويّه في الأحكام من غير جهتهم عليهم السلام إلّا أقل قليل ولا يكاد يوجد فيما اختصّ غيرهم عليهم السلام بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الأحكام إلّا قليل من الروايات المعتضده بالشهره ، ومع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها خاليا عن القرينه في كمال الندره.

وكذا الحال فيما يتعلّق بالأحكام من القرآن ؛ لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات المأثوره عن الأئمّه الهداه عليهم السلام ، أو في كلام من يعتمد عليه من أئمّه التفسير ، وورود ما هو من الألفاظ المذكوره فيها من دون ظهور ما هو المراد بوجهه إلّا من جهه هذه المسأله قليل أيضا ، وحينئذ فملاحظه ما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمّه عليهم السلام لا تكون الثمره المتفرّعه على هذا المرام بتلك المثابه من الاهتمام.

وإن اريد ترتّب تلك الفائده عليها بالنسبه الى كلام الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما من جهته ، لوضوح أنّه مع ثبوت الحقيقه في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله يثبت بالنسبه الى أعصارهم ، وأمّا مع عدمه فربما يشكّ بالنسبه الى كلامهم أيضا ، ففائده الخلاف المذكور وإن لم تكن مهمّه بالنسبه الى ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله لكنّها مهمّه بالنسبه الى ما ورد عن الأئمّه.

ففيه : أنّ تلك الفائده وإن ترتّبت على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه إلّا أنّها ترتّبت في الحقيقه على الكلام في مبدأ الحقيقه المتشرعه على القول بنفي الشرعيّه أيضا إذا تعيّن حصولها في عصرهما كما هو الظاهر وكأنّه ممّا لا ينبغي التأمل فيه بل الظاهر كما قيل وقوع النزاع في الحقيقه الشرعيّه في تلك الأعصار مع إطباقهم إذن على ثبوت الحقيقه المتشرعه.

واحتمال ترتّب الفائده عليه بالنسبه الى الأحاديث النبويّه المرويّه من جهتهمعليهم السلام إن كان هناك لفظ خال عن القرينه.

موهون بأنّ الظاهر من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الأحكام مع فرض اختلاف العرف إرادته المعاني الشرعيّة ؛ إذ لو لا ذلك لأشاروا اليه ولم ينقلوها على إطلاقها مع كون المنساق عنها في زمانهم خلاف ما أرادته النبيّ صلى الله عليه وآله.

على أنّ كون المنقول لفظ «النبيّ» صلى الله عليه وآله في الغالب غير معلوم ، بل لا يبعد أن يكون إسنادها الى النبيّ صلى الله عليه وآله غالبا من جهة التقيّه ، كما في روايات السكوني وأضرابه ، نظرا الى كون جميع ما عندهم مأخوذا عنه صلى الله عليه وآله وكلّما يذكرونه من الأحكام فهو عن الرسول صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تعالى.

وبالجملة : ليس المقصود عدم ترتّب فائده على المسأله ولا غناء الفقيه عنها بالمرّه - إذ لا شكّ في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها ، لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقّف بعض المسائل عليها - بل المدعى أنّها ليست بتلك المكانه من الحاجه بحيث يتوقّف الأمر عليها غالبا ويكون استنباط الأحكام من جهتها كثيرا ، بل لا يتوقّف الحكم عليها إلّا في أقلّ قليل من المسائل ، كما لا يخفى بعد ممارسه كتب الاستدلال.

قوله : (إنّ الصلاة اسم للركعات ... الخ)

ظاهر قوله : «اسم» يعطى كونها حقيقه في ذلك ، وحينئذ فذكره المقدّمه الثانيه المشتمله على دعوى القطع بكونها حقيقه فيها من جهة تبادرها منها ليس بمتّجه ، بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدّمه الاولى.

والقول بكون تلك المقدّمه مسوقه لأجل الاحتجاج على الاولى وإن عطفها عليها بعيد جدّا وان كان ذلك ظاهر كلامه الآتي في الإيراد سيّما مع دعوى القطع بالمقدّمه الاولى ، ودعوى القطع بالثانيه مع زياده لفظه «أيضا» إذ لو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانيه لم يصحّ التعبير بذلك.

فالأظهر أن يحمل قوله : «اسم» على مجرّد استعمالها في المعاني المذكوره وكونها مفيدا لها في الجملة ؛ دفعا للاحتمال المعزى الى الباقلاني من إنكاره استعمال تلك الألفاظ في المعاني الشرعيّه الجديده ، وحينئذ فيكون المقدّمه الثانيه في محلّها.

نعم ، قد يحمل المقدمه الثانيه على دعوى القطع بسبق تلك المعانى فى إطلاق الشارع، وحينئذ يمكن حمل قوله : «اسم» على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبه الى استعمال المتشّرع ، إلّا أنّه حينئذ تكون المقدمه الثالثه - أعنى خصوص دعواه عدم حصول ذلك إلّا بتصرّف الشارع ونقله - لغوا لثبوت المدعى حينئذ بالمقدمتين المذكورتين.

إلّا أن يقال بأنّ تلك المقدمه ليست لإثبات مجرد كونها حقيقه بل لخصوصيته كونها على سبيل التعيين حيث إنّ الحقيقه الشرعيه هو ذلك عندهم ، كما يقضى به ظاهر حدّها المعروف ، ويومئ اليه ظاهر الثمره المتفرّعه على القولين.

أو يراد ب «تصرّف الشارع ونقله» مجرد استعمال الشارع ونقله من المعانى اللغويه اليها ولو على سبيل المجاز ويكون مقصوده من بيان ذلك وإن كان واضحا إظهار كون الشارع هو الأصل فى استعمالها فى المعانى الجديده ، ليّتجه نسبتها إذن الى الشارع وإن كان وصولها الى حدّ الحقيقه بضميمه استعمال المتشّرع فى زمانه ، وكلا الوجهين لا يخلو عن تعسف ، فتأمل.

قوله : (ثم إن هذا لم يحصل ... الخ)

لا يخفى أنّه لو جعل المقدمتين المتقدمتين لإثبات الحقيقه فى لسان المتشّرع كما هو أحد الوجوه المذكوره ثمّ اريد بذلك إثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقه شرعيه كان ما ذكر مصادره على المطلوب ؛ إذ ليس ذلك إلّا عين المدعى ، فإنّ الكلام كما مرّ فى أنّ وضع الألفاظ المذكوره بإزاء المعانى المعروفه هل هو من جعل الشارع وتعيينه ، أو من الاشتهار فى ألسنه المتشّرع؟ وليس فى المقدمه المذكوره سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه ، وهو عين ذلك المدعى.

قوله : (إنه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ... الخ)

لا يخفى أنّ هذا الإيراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكوره ؛ إذ ليس فى كلام المستدلّ استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقه حتّى يورد عليه بمنع ذلك.

وقد يوجّه ذلك بجعله منعا للمقدّمه الأخيره حيث ادّعى أنّ كونها حقيقه إنّما كان بتصرّف الشارع ونقله فذكر أنّ القدر المسلّم من تصرّف الشارع فيها هو استعماله إيّاها فى المعانى المذكوره ولا يلزم من ذلك كونها حقائق شرعيّه ، وأما نقلها الى المعانى الشرعيّه على سبيل التعيين أو التعيّن فغير معلوم ، فاقصر فى بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال ، وهو كما ترى.

قوله : (إنّه إن اريد بمجازيّتها أنّ الشارع ... الخ)

فيه : - مع عدم كون شىء من الوجهين المذكورين تفسيرا للمجازيّه ، بل قد اخذ مع مجازيّتها أمر آخر مردّد بينهما - أنّ الوجوه غير منحصره فى ذلك ؛ لإمكان أن يكون الشارع قد استعملها فى غير معانيها ولم تشهر فى زمانه الى أن تبلغ حدّ الحقيقه ، هذا إذا أراد بالاشتهار الاشتهار والغلبه فى زمانه صلى الله عليه وآله ، وإن أراد الأعمّ فهو واضح الفساد ، كما سيشير اليه المصنّف.

قوله : (فهو خلاف الظاهر ... الخ)

فيه : أنّ تلك الخصوصيّة ممّا لا ربط له بالمقام ؛ إذ لو فرض بلوغها الى حدّ الحقيقه فى زمان الشارع كانت حقيقه شرعيّه أيضا وإن كانت الخصوصيّة المفروضه خلاف الظاهر ، وإن لم تبلغ اليها فى زمانه لم تكن وإن كانت المعانى من مستحدثات الشارع ، فالمناطق بلوغ تلك الألفاظ حدّ الحقيقه فى تلك المعانى فى عصره ، سواء كان أهل اللغه يعرفون تلك المعانى أو لا.

قوله : (فلانّ دعوى كونها أسماء ... الخ)

فيه : أنّه لم يستدلّ على كونها حقائق شرعيّه بمجرد تينك المقدمتين حتّى يتوجّه المنع المذكور ، بل ضمّ اليهما مقدّمه اخرى فيكون الثابت منهما الوضع فى زمان المتشرّعه غير هادم للاستدلال ، فالمناسب منع المقدمه الثالثه.

نعم ، ما ذكره يتّجه على بعض الوجوه السالفه فى بيان الاستدلال ، وحمل كلام المستدلّ عليه بعيد جدّا ، كما أشرنا اليه.

قوله : (فلما أوردناه على أصل الحجّه ... الخ)

قد يقال : إن دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت أعصارهم قريبه من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبه الى زمانه صلى الله عليه وآله ، فمجرد منعه من التبادر من جهه بعد العهد وخفاء الحال لا يكون دافعا للاستدلال بالنسبه اليهم مع علمهم بها ، بل هو الظاهر عندنا أيضا ، كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرّعه في ذلك العصر ، غايه الأمر أن لا يتم ذلك بالنسبه الى كلّ الألفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسب ما مرّ.

قوله : (لفهّما المخاطبين بها)

فيه : أنّ ذلك إنّما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين وأمّا لو قيل به على سبيل التعيّن فلا ، بل ملاحظه الغلبه كافيّه بالنسبه اليهم والى من بعدهم ممّن يقف على استعمالاتهم ، كما هو الحال في سائر المنقولات الحاصله بالغلبه سيّما إذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرّعه.

واورد عليه أيضا بأنّ ما يقضى به الوجه المذكور لإثبات هذه المقدمه هو وجوب تفهيم المراد من تلك الألفاظ ، وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الألفاظ المذكوره ، وقد حصل ذلك بالبيانات النبويّه حيث روى في تفسير الألفاظ المستعمله في غير المعاني اللغويّه أحاديث كثيره.

واجيب عنه بأنّ ثمره الخلاف إنّما تظهر في الألفاظ الخاليه عن القرينه المتّصله أو المنفصله كما سبق ، فلو ثبت نقل الشارع لهذه الألفاظ من معانيها اللغويّه كانت تلك المعاني مراده من الألفاظ الخاليه عن القرينه كما هو شأن الحقائق ، فلا بدّ إذن من بيان كون تلك المعاني مراده ، وذلك إمّا ببيان المراد ، أو بيان الوضع ، والمفروض انتفاء الأوّل فتعيّن الثاني وهو ما أردناه.

واجيب أيضا بأنّ فائده الوضع أن يستغنى عن القرينه في الاستعمال ؛ إذ لو نصب القرينه كلّما استعمل في تلك المعاني لعرى الوضع عن الفائده ، ومن البيّن أنّه مع عدم إفهام الوضع وإعلامه المخاطبين لا يستغنى عن القرينه في الاستعمال.

واورد عليه أنه لو تمّ ذلك لكان دليلاً آخر لا تميماً لهذا الدليل ؛ إذ بعد أخذ هذه المقدمه - أعني انتفاء فائده الوضع على تقدير عدم الإعلام - يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم ، إذ يمكن تقرير الدليل مع طرح تينك المقدمتين ، بأن يقال : لو ثبت النقل لزم الإعلام به ، وإلّا لعرى الوضع عن الفائده والتالى باطل لما ذكر من انتفاء التواتر الخ ، وبناء الاعتراض على الدليل المذكور فى الأصل لا على هذا الدليل ، ففى هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل.

قلت : مبنى هذا الجواب والجواب المتقدم أمر واحد ، ولا يتم الاحتجاج فى شىء منهما بدون أخذ المقدمتين المذكورتين ؛ لابتناء الأمر فى الجواب الأوّل على كون المراد من الألفاظ الخاليه عن القرائن هو المعنى الشرعى دون المعنى اللغوى.

وهذا المجيب قد اعتبر ذلك أيضاً وإن لم يصرح به ، ضروره أنّ هناك ألفاظا خاليه عن القرائن وأنّه اريد منها أحد المعنيين ، إلّا أنّه قد استند الأوّل فى حملها على المعانى الشرعيّه الى اتّفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمره للنزاع ، وفى الجواب المذكور قد استند فيه الى ما هو المنشأ لذلك الاتّفاق ، فإنّه لو التزم فى إفهام تلك المعانى بالإتيان بالقرائن ليكون المراد بالألفاظ الخاليه عنها هو المعنى اللغوى لعرى الوضع عن الفائده ؛ لوضوح أنّه مع عدم الإعلام بالوضع يفتقر إفهام الموضوع له الى الإتيان بالقرينه بخلاف إفهام المعنى الأوّل على ما كان الحال عليه قبل الوضع.

وإذا بطل حمل الألفاظ العاريه عن القرينه على المعانى اللغويّه فى صورته تحقّق الوضع لها إمّا لاتّفاق الفريقين عليه ، أو لزوم عراء الوضع عن الفائده فلا بدّ إذن من إفهام الوضع ؛ إذ لا شكّ فى كوننا مكلفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف ... الى آخر الدليل ، فجعل هذا الجواب مبنيّاً على تغيير الدليل بخلاف الوجه الأوّل ليس على ما ينبغى ؛ إذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات حينئذ على المعنى اللغوى موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين ، وإلّا فلم يعتبر فى

الثانى ما يزيد على ذلك عند التحقيق وإن كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من إمكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتّجه ، وما ذكر فى بيانه من الاكتفاء فى إثبات الملازمه بانتفاء فائده الوضع إنّما يتمّ مع أخذ هاتين المقدمتين ، فإنّه حينئذ إنّما أن يلتزم فى إرادته الموضوع له من مراعاة القرينه فيراد من المطلقات هو المعنى السابق فيه خلوّ الوضع عن الفائده ، وإمّا أن يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير إعلام وهو باطل ؛ إذ لا يفهم المقصود حينئذ بمجرد ذلك ، ولا شكّ فى كوننا مكلفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف ، فإبطال هذه الصوره يتوقّف على ملاحظه المقدمتين المذكورتين وبذلك يتمّ الدليل. فتأمّل.

قوله : (لمشاركتنا لهم فى التكليف)

لا- يخفى أنّ مجرّد المشاركة فى التكليف لا- يقضى بنقل الوضع الينا ، ووجوب ذلك عليهم غير معلوم ؛ لاحتمال اكتفائهم فى معرفه ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم ، وعلى فرض التسليم فلا عصمه فيهم يمنع من ترك الواجب أو الغفله عنه ، ومع الغضّ عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما أطلقه الشارع ممّا أراد به المعانى الشرعيّه ، وإطلاقهم ما اريد به المعانى اللغويّه ولو بترك القرينه المنضمّه اليها ، لانتفاء الحاجه اليها مع عدم بيان النقل.

لا- يقال : إنّ مع وضع الشارع لتلك الألفاظ لا- بدّ من حمل المطلقات عليه اتّفاقا ، فكيف يقال بحملها حينئذ على المعانى اللغويّه؟.

إذ نقول : إنّ الاتّفاق إنّما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتمالها ، والمقصود ممّا ذكرنا عدم صحّ الاستناد الى الوجه المذكور فى لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله ، نظرا الى قيام الاحتمال المذكور.

قوله : (وإنّ لما وقع الخلاف فيه)

فيه : أولا : أنّه منقوض بوقوع الخلاف فى كثير من المتواترات ، وثانيا :

أن مجرد كون الشيء متواترا لا يقضى بانتفاء الخلاف فيه ؛ لإمكان حصوله عند قوم دون آخرين أو عدم إفادته القطع للبعض أو الكل نظرا الى وجود ما يمنع منه ، كما بين في محله.

ويجاب عنه بأننا ننقل الكلام إذن الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم ، فنقول : إن التواتر مفقود والآحاد غير مفيد.

وفيه : أن الكلام في عدم صحه الاستناد في انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف ، وهذا الكلام على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه ، فالإيراد بحاله.

قوله : (والثاني لا يفيد العلم)

اورد عليه بأن تفهيم المعنى المراد كاف في المقام ، وليس ذلك مسأله اصوليه ليعتبر فيه القطع ، بل هو بيان لما اريد من اللفظ ، والمسأله الاصوليه هي معرفه وضع الشارع لها ، وهو غير لازم.

ويدفعه أن هذا راجع الى منع إحدى المقدمتين المذكورتين من لزوم إعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين اليها ، وقد مرّ الكلام فيه ، ولا ربط له يمنع هذه المقدمه بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين.

ثم لا- يذهب عليك أن ما ادّعه من اعتبار القطع في المقام كلام في غايه السقوط ؛ لكون المسأله من مباحث الألفاظ وهي ممّا يكتفى فيها بالظن اتفاقا ، ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول.

فيه أولا- : أنه لم يقم حججه عليه ؛ إذ ليست المسائل الا-صوليه إلما كغيرها من الأحكام الشرعيه ، ولا بدّ فيها من القطع أو الظن المنتهى اليه.

وثانيا : أن المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه.

وثالثا : بعد التسليم فمباحث الألفاظ خارجه عنها قطعا ، والتفصيل بين الأوضاع الشرعيه وغيرها من اللغويه والعرفيه ، كما قد يحتمل في المقام غير معقول ؛ لاتحاد المناط في الكل ، بل الظاهر الاتفاق عليه كذلك.

ثم إن عدم إفاده الآحاد للعلم لا يقضى بعدم حصول النقل الذي هو تكليف

الحاضرين ، فغايه الأمر عدم ثبوته بذلك عندنا ، وهو لا يقضى بانتفائه فى الواقع ، كما هو المقصود .

فإن قلت : إن الواجب على الحاضرين إبلاغه بطريق التواتر ؛ إذ لا فائده فى نقل الآحاد فى المقام .

قلت : لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الآحاد ، فغايه الأمر وجوب النقل آحادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع ، وليس الجميع عدولا لئلا يتهاونوا بالتكليف ، على أنه قد يحصل مانع آخر من حصول التواتر فى الطبقات .

قوله : (إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها)

إن أراد بذلك حصول الوضع فى تلك اللغة من أرباب اللسان فمسلم ولا- يثبت به المدعى ؛ إذ المفروض كون الشارع من العرب وسيدهم ، ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل بحسب ذلك اللسان كاف فيه ، كما أن وضعه كذلك كاف فى الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن فى الكل ، وإن اعتبر وقوع الوضع من واضع أصل اللغة فممنوع ، بل ظاهر الفساد ؛ لوضوح كون المنقولات العرفيه العامه والخاصه مندرجه فى العرييه مع كون الوضع فيها من غيرهم ، على أنه لا يتم لو قلنا بأن واضع اللغات هو الله تعالى ، وقلنا بكون الوضع فى الحقيقه الشرعيه منه تعالى .

قوله : (باعتبار التردد بالقرائن)

اورد عليه بأن العلم بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف ، وإلا لنقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم ، فنقول : إن علمه إما بالتواتر ، أو بالآحاد ... الخ .

ويدفعه أن التردد بالقرائن قد حصل بالنسبه الى الحاضرين ، وهم قد نقلوا تلك الأخبار على حالها ليقف من بعدهم على الحال ، فإن لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع ، وكون طريق معرفته حينئذ منحصر فى التواتر والآحاد وعدم حصول الأول وعدم الاكتفاء بالثانى لا يقضى بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك ، فكيف يمكن تميم الاحتجاج بمجرد ذلك؟ .

قوله : (كيف! وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه في تلك المعاني مجازات لغويّه في المعنى اللغوي)

لا يخفى أنّ الألفاظ المذكوره إنّما تكون حينئذ مجازات لغويّه في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ، ولو اريد به صيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو ممّا لا ربط له بالمقام ، مع أنّها حينئذ تكون مجازات شرعيه لا لغويّه.

وقد يتكلّف في توجيهه بأنّ المراد من قوله : «في المعنى اللغوي» بالنسبه الى المعنى اللغوي أى بملاحظه ما وضع لها في اللغه ، فالمراد أنّ تلك الألفاظ صارت حقائق شرعيه في المعاني الحادثه بالنسبه الى العرف الشرعي مجازات لغويّه فيها بالنسبه الى اللغه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الألفاظ المذكوره إذا استعملها الشارع حينئذ في المعاني الشرعيه كانت حقائق شرعيه ، وليست بهذه الملاحظه مجازات أصلا ، وإن استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعيته - بل من جهه مناسبتها لمعناها اللغوي - كانت مجازات لغويّه ولم تكن حينئذ حقائق شرعيه.

فإن أراد المصنّف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في آن واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكوره فذلك فاسد قطعاً ؛ إذ لا يمكن اجتماع الأمرين كذلك ، كما هو ظاهر من حدّيهما لاعتبار الحثيّه في كلّ منهما.

وإن أراد كونها مجازات لغويّه لو استعملت فيها بمناسبه المعاني اللغويّه من غير ملاحظه لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده ، فإنّ كونها مجازات لغويّه من تلك الجهه يقضى بكونها عربيّه لو استعملت على تلك الجهه ، فمن أين ثبت كونها عربيّه لو استعملت فيها من جهه الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين؟ فإنّ الاستعمال في الاولى من جهه تبعيه الواضع بخلاف الثانيه.

وغايه ما يوجّه به ذلك أن يقال : إنّ مراده من ذلك بيان تقريب للحكم ، فإنّ تلك الألفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني إذا كانت عربيّه لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك ، لعدم تصرّف الشارع حينئذ في اللفظ ولا في المعنى ، وهو كما ترى.

ومن الغريب ما قيل (١) في توجيهه من أنّ تلك الألفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعيّة حقائق شرعيّة فيها مجازات لغويّة عند صدور استعمالها فيها من أهل اللغة ، فيكون المراد أنّ تلك الألفاظ حقائق شرعيّة بالفعل مجازات لغويّة بالقوّة ، وهذا القدر كاف في اتّصافها بوصف العربيّة ، إذ بعد صيروره القوّة فعلا تكون عربيّة لا محاله.

قلت : فهي إذن غير عربيّة لكنها قابله لأن تكون عربيّة لو استعملت على غير هذا النحو ، وأين ذلك من الحكم بكونها عربيّة بالفعل؟ كما هو المفروض في كلام المجيب ، إلّا أن يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقه للتجوّز ، وهو مع ما فيه من التعسّف - لعدم ملائمته لسوق كلامه - غير كاف في دفع الاستدلال.

قوله : (ومع التنزّل نمنع ... الخ)

لا يخفى أنّ هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لإبداء المناقشه فيما استند اليه المستدلّ وإن لم يكن موافقا للتحقيق ، فإنّ كون القرآن كلّه عربيّا أمر واضح غنّى عن البيان ، وقد قال الله تعالى : (لَقَالُوا لَوْ لَا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيّ وَعَرَبِيّ) (٢).

فالأولى مع التنزّل أن يقال بأنّ وجود غير العربي فيه لا يقضى بعدم كونه عربيّا ؛ إذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر ، كيف! وقد ورد المعرّب والرومي والأعلام العجميّة وغيرها في القرآن وليست بأقرب الى العربيّة من الحقائق الشرعيّة.

قوله : (والتحقيق أن : يقال ... الخ)

ما حقّقه في المقام إنّما يتمّ إذا أفاد الظنّ بانتفاء الوضع تعيينا وتعيّنا ، وأمّا مع الشكّ في ذلك - نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى

(١) ذكره بعضهم في كتاب له في المبادئ اللغويه. (منه رحمه الله).

(٢) سورة فصلت : ٤٤.

الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل - فإنه وإن فرض عدم إفادتها الظن في مقابله الأصل لتنهض حججه على الإثبات إلا أنه لا أقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الأدلة المفيدة للظن.

وكأنه الظاهر من آخر كلامه حيث قال: «إنه لا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقاً» فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الأصل، إذ ليست حججه الأصل في مباحث الألفاظ من باب التعييد وإنما هي من جهة إفاده الظن، فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع إليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظن بما هو مراد الشارع من تلك الألفاظ.

والحاصل: أنه لا شك في حمل تلك الألفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة إلى ما قبل الشرع، وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المشرّعه، وقد حصل الشك في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المشرّعه أو حال ما قبل الشريعة، فمع الشك لا وجه لتعيين أحد الوجهين وحمل الحديث على أحد المعنيين مع عدم انفهام أحدهما منه حينئذ وحصول الشك في فهم أهل ذلك العصر، فلا بدّ إذن من التوقف، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في المسائل المتقدّمة، فبناؤه على النفي والرجوع إلى الأصول الفقهيّة محتجاً بما بينه رحمه الله ليس على ما ينبغي.

نعم إن قام هناك دليل على حججه الأصل المذكور في مباحث الألفاظ على سبيل التعييد أتجه ذلك، لكنّه ليس في الأدلة ما يشمل ذلك، بل الحججه في باب الألفاظ هو الظن حسب ما قرّره، والمفروض انتفاؤه في المقام.

فظهر ممّا قرّرناه أنّ احتجاج النافين بمجرّد الأصل غير كاف في المقام، بل لا بدّ بعد العجز عن إقامه الدليل على أحد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل.

أدله اخرى على ثبوت الحقيقه الشرعيه

ثمّ إنّ هنا أدله اخر غير ما ذكره تدلّ على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من أوّل الأمر.

منها : أنّ المسأله لغويّه متعلّقه بالأوضاع ومن البيّن حجّيه النقل فيها وإن كان مبتيا على الاجتهاد وملاحظه العلامات ، كما هو الحال غالبا في إثبات اللغات وأنا إذا راجعنا كلمات أهل الخيره في المقام وجدنا معظم العامه والخاصه قائلين بثبوتها ، حتّى أنّه لا- يعرف فيه مخالف من العامه سوى القاضى وبعض آخر ممّن تبعه ، ولا من الخاصه سوى جماعه من متأخريهم ، بل الإجماع منقول عليه في الجمله من جماعه من متقدميهم حسب ما مرّت الإشاره اليه وعدم ظهور قائل بالفصل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم ، وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الألفاظ فلا مجال لإنكاره في المقام.

مضافا الى تقديم قول المثبت على النافى ، فبعد فرض تكافؤ القولين ينبغى ترجيح قول المثبت أيضا ، وليس في المقام دليل على النفي سوى الأصل ففي الحقيقه لا معارض لأقوال المثبتين ، فمرجع هذا الوجه عند التأمل الى وجوه ثلاثه.

ومنها : الاستقراء فإنّ من تتبع موارد استعمالات كثير من الألفاظ المستعمله في المعانى الجديده كالصلاه والزكاه والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعانى على نحو استعمال الحقائق ، بحيث يحصل الظنّ من ملاحظه استعمالاتها بالبناء فيها على النقل.

والحاصل أنّه يفهم ذلك من ملاحظه استعمالات الشارع على نحو ما يفهم أوضاع اللغه ونحوها من ملاحظه استعمالات العرب وأرباب الاصطلاح ، ويعبّر عنه بالترديد بالقرائن ، وذلك طريقه جاريه في فهم الأوضاع بل هو الغالب في المعرفه باللغات ، فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقه الشرعيّه في الألفاظ التي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الألفاظ ممّا فرض فيه النزاع ، وحينئذ فلا بدّ في تميم الدليل من ملاحظه عدم القول بالفصل حسب ما مرّت الإشاره اليه.

وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكلّ تقريره : أنّ المستفاد من تتبع الألفاظ وملاحظه نقل الشارع لجمله منها الى المعانى الجديده هو بناء الشارع فيما يعبّر عنه من المعانى الجديده المتداوله على نقل اللفظ اليها ،

وتعيين تلك الألفاظ للتعبير عن تلك المعاني ، كيف! والأمر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور أولا هو الباعث على النقل في الباقي.

وبالجمله : أنّ استفاده ذلك من ملاحظه جملة من الألفاظ المذكوره غير بعيد لمن تأمل في المقام بعد استنباط جهه النقل فيها من استقراء خصوصياتها.

وفيه أيضا طريق ثالث يستفاد منه أيضا عموم الوضع ، وهو أنّا إذا استقرأنا طريقه أرباب العلوم المدوّنه كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا أرباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا ألفاظا خاصّه بإزاء كلّ ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها ، لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينه من غير طائل ، ومن البين أنّ اهتمام الشارع في بيان الشريعة أعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنائعهم ، وملاحظته للحكم أكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى أداء تلك المعاني أعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشأنها أشدّ من الاهتمام بغيرها ، وقضيه ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالأولى.

وبالجمله : أنّ المستفاد من استقراء الحال في سائر أرباب الصناعات العلميه والعملية الظنّ بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة أيضا ، فمرجع الاستقراء أيضا الى وجوه ثلاثه وإن كان الوجه الأوّل منها مأخوذا في الثاني.

ومنها : أن ذلك هو المستفاد مما ورد في الأخبار في بيان جملة ، منها : كقوله عليه السلام : «الصلاه : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود» (١) والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منها كثير في الأخبار وقد وردت في عدّه من الألفاظ وهو ظاهر فيما قلناه ، فإنّ ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقه في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات أهل اللغه.

ومنها : دليل الحكمه ، فإنّ من المقرّر في مباحث الألفاظ أنّ كلّ معنى تشتدّ الحاجه اليه يجب في الحكمه وضع لفظ بإزائه ، ومن البين شدّه الحاجه الى المعاني

(١) الوسائل ١ : ب ١ من أبواب الوضوء ص ٢٥٧ ح ٨.

الجديده الشرعيه وكثره دورانها فى الشريعه فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الألفاظ بإزائها؟ مع ما يرى من شدّه اهتمامه بالشريعه وعظم حاجه الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها.

ومنها: أنّ جملة من تلك الألفاظ قد صارت حقائق فى المعانى الشرعيه فى الشرائع السابقه ، كالصلاه والصوم والزكاه وقد عبّر بها فى القرآن حكايه عن الأنبياء السابقين ، وهو معلوم أيضا من الخارج فهى حقيقه فيها قبل مجيء هذه الشريعه أيضا.

وما يورد عليه من مخالفه هذا اللسان للغاتهم فغايبه الأمر أن يكون للمعانى المستحدثه عندهم ألفاظ موضوعه من لغاتهم ، ولا يلزم من ذلك وضع هذه الألفاظ بإزائها ، ومن أنّ هذه المعانى امور جديده لم يكونوا يعرفونها وإنّما اتى بها فى شرعنا ، فعلى فرض كون هذه الألفاظ حقيقه فى المعانى الثابته فى شرائعهم لا يثبت به كونها حقيقه فيما ثبت فى شرعنا ، بل لا بدّ فى ثبوته عندنا من وضع جديد.

مدفوع ، أمّا الأوّل فبانّ الظاهر أنّ العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الألفاظ ، ولذا وقع التعبير بها فى الكتاب العزيز ، وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الأديان وكانت تلك الألفاظ معروفه عندهم وإن كان المعبر به عنها فى أصل شرعهم من غير اللغه العربيّه.

وأما الثانى فبما مرّت الإشاره اليه من أنّ الاختلاف إنّما وقع فى المصداق كاختلاف كثير من تلك العبادات فى شرعنا بحسب اختلاف الأحوال ، وأمّا المفهوم العامّ المأخوذ فى وضع تلك الألفاظ فهو يعمّ الجميع.

فقد ظهر ممّا قرّرناه من الوجوه قوّه القول بالثبوت مطلقا ، ولو نوقش فى استقلال كلّ واحد من الوجوه المذكوره فى إفاده الظنّ فلا مجال للإنكار بعد ضمّ بعضها الى البعض ، لحصول المظنّه بمؤدّاها ، وهى كافيه فى المقام قطعاً ، بل يكتفى بما دون ذلك فى مباحث الألفاظ.

وأما حجج القائلين بالتفاصيل المذكوره فهي مبنيه على كون الوضع فيها تعينياً لا تعيينياً ، فيختلف الحال فيه باختلاف الألفاظ في شدّه الحاجه وكثره الدوران وعدمها وطول المدّه وقصرها ، وكلّ ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حدّ الحقيقه.

نعم ، التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبيّناً على ذلك وإنما احتجّ عليه بأنّ ألفاظ المعاملات باقيه على معانيها اللغويّه ولم يستعملها الشارع في معان جديده ، وإنما ضمّ الى معانيها اللغويّه شروطاً لصحّتها من غير أن يعتبر ذلك في تسميتها ، ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقّف تفسيرها على توقيف الشرع ، بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعوله الشرعيّه والماهيات المقرّره من صاحب الشريعه ، ولذا حكموا بأنّها توقيفيّه يعنون به توقيفيّه موضوعاتها ، وإلّا فالأحكام توقيفيّه في العبادات والمعاملات من غير فرق اتّفاقاً ، فالألفاظ الدالّه عليها موضوعه بالأوضاع الشرعيّه على خلاف المعاملات.

ويدفعه أنّ المناط في المقام حسب ما ذكره وتقدّمت الإشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعوله الشرعيّه دون المعانى القديمه الثابته قبل الشريعه ، لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه ؛ إذ للشارع في غيرها أيضاً ماهيات مخترعه وامور مجعوله لم يكن قبل ورود الشريعه كالإيمان والكفر ، والطهاره والنجاسه ، والفسق والعداله ، والخلع والايلاء واللعان ونحوها ، فلا اختصاص للمعاني المستحدثه بالعبادات ولا تمتاز العباده بذلك عن غيرها ، بل لا امتياز لها إلّا بالتوقّف على القرابه بخلاف غيرها ، وهذا ممّا لا ربط له في ثبوت الحقيقه الشرعيّه ونفيها.

نعم لو لم يكن للشارع ماهيه مجعوله ومعنى جديد في غير العبادات صحّ ما ذكره ، لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت.

وأنت خبير بأنّ مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محلّ النزاع في الحقيقه الشرعيّه ؛ إذ قد عرفت أنّ محلّ النزاع هو الألفاظ

المستعمله فى المعانى الجديده المقرره فى الشريعه ، وهو حينئذ قائل بثبوتها فى ذلك مطلقا ، إلا أنه يعتقد انتفاء ذلك فى المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بالنسبه اليها.

ولو اعتقد ثبوت معان جديده هناك يقال بثبوتها فيها أيضا بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو فى الحقيقه مفصل فى أمر آخر غير هذه المسأله.

ثم لا يذهب عليك أن ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى العبادات ؛ إذ ما ذكره من كونها امورا جعليه وماهيات جديده متوقفه على بيان صاحب الشريعه ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين ، ولا دلاله فيه على حصول الوضع ؛ ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه ، إلا أن يضم اليه غيره ممّا مرّ فى الاحتجاج.

وكان مقصود القائل من ذلك إبداء الفرق بين العبادات والمعاملات بأنه لم يقرّ الشارع فى المعاملات معان جديده ليضع الألفاظ بإزائها بخلاف العبادات ، ثم يحتج لثبوتها فيها بما يحتج به المثبتون لها.

وكيف كان ، فقد عرفت ما فيه ، وقد عرفت أيضا أن الأمر فى الحقيقه الشرعيه ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعينيا كما زعموه ، بل الظاهر القول بكونه تعينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسب ما عرفت.

وقد يستبعد من وقوع ذلك ؛ إذ لو وقع لصرح به النبى صلى الله عليه وآله وصعد على المنبر لإبلاغه لما يترتب عليه من الثمره العظيمه ، ولو كان كذلك لما خفى على أحد من الامه لتوفر الدواعى الى نقله كيف! ولم ينقل ذلك أحد من أرباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا إيقاعه بشيء من تلك الأوضاع.

ويدفعه أن وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك ؛ إذ هو تعيين قلبى لا يفتقر الى عقد ولا إيقاع ، وإفهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود على المنبر ولا تصريح بالحال ، بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال فى سائر الاصطلاحات واللغات ، وهو ظاهر.

إشاره

ولتبع الكلام فى المرام بمسأله اخرى تداول ذكرها بين الأعلام يناسب إيرادها فى المقام، وهى أن ألفاظ العبادات كالصلاه والزكاه والصيام هل هى أسامى للصحيحه المستجمعه لجميع الأجزاء المعتره فى الصحه وشرايطها، أو يعمها والفايده؟ وقد اختلفوا فى ذلك على قولين، أو أقوال، ولنوضح الكلام فى المسأله برسم مقامات أربعه:

المقام الأول: فى بيان محل النزاع

الأول فى بيان محل النزاع فى ذلك:

فنبول: إن النزاع فى المقام إنما هو فى ألفاظ العبادات مما استعملها الشارع فى المعانى الجديده المستحدثه كالصلاه والزكاه والصوم والوضوء والغسل ونحوها، دون ما كان من ألفاظ العبادات مستعمله فى معانيها اللغويه كالزياره والدعاء وتلاوه القرآن ونحوها، فلا ريب فى وضعها فى اللغه للأعم، والمفروض استعمالها فى المعانى اللغويه فتكون مستعمله فى الأعم من الصحيحه والفايده. نعم هناك شرايط اعتبرها الشارع فى صحتها كما اعتبر نظير ذلك فى المعاملات.

ثم إن الخلاف فى أن المعانى المقرره من الشرع التى استعمل فيها تلك الألفاظ هل هى خصوص الصحيحه، أو هى أعم منها ومن الفاسده؟ فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيه ونفاتها، إذ لا كلام فى استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الجديده كما عرفت، وإنما الكلام هناك فى كونه على وجه الحقيقه أو لا كما مر.

فإن قلت: على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفى الحقيقه الشرعيه فى المعنى المستعمل فيه فى كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف، لوضوح استعمالها فى كل من الصحيحه والفايده كصلاه الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها.

وبالجملة: أن صحه استعمالها فى كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلاً للكلام، وإنما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه هو تعيين ما وضع اللفظ له، سواء كان على سبيل

التعین أو التعین ، ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها ؛ إذ وضوح استعمالها في كل من الأمرين بمكان لا يحتاج الى البيان.

قلت : ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليعتد على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه لئلا يكون قابلاً للخلاف والمنازعة ، بل الخلاف في أنّ المعاني المحدثه من الشارع المقرره في الشريعة المستعمله فيها تلك الألفاظ المخصوصه هل هي خصوص الصحيحه ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده؟ ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسده أيضاً ، لغرض من الأغراض.

والفرق واضح بين الأمرين وإن كان استعمالها مجازاً على الوجهين ، فإنّ الأول هو الشائع في الاستعمال حتّى أنّها صارت حقيقة عند المشرّعه بخلاف الثاني ، لبقائه على المجازيّة في ألسنة المشرّعه ، إذ لا قائل باشتراكها لفظاً عند المشرّعه بين الأمرين.

ويظهر الثمره في ذلك فيما إذا قامت القرينه الصارفه عن إرادته المعنى اللغوي ، فإنّه يتعيّن حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجه الى القرينه المعينه ، ولا تبقى دائره بين حملها على الأعمّ أو خصوص الصحيحه ، كما مرّت إليه الإشاره.

وإن أبيت عن ذلك فقرّر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المشرّعه ، إذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ، ولا مجال للإيراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدّم.

وما في كلام بعض الأفاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسأله على ثبوت الحقيقة الشرعيه : «أنّه لا ريب في أنّ الماهيات المحدثه امور مخترعه من الشارع ، ولا شك أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصّحّه لا غير بمعنى أنّه بحيث لو أتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتنال للأمر بالماهيّه من حيث هو أمر بالماهيّه».

غير مفهوم المعنى سيّما مع ذهابه الى القول بكونها للأعمّ فإنّه إن أراد أنّ

الماهيات المحدثه من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الألفاظ متّصفه بالصّحّه لا غير - إذ لا يحدث الشارع أمرا فاسدا - فهذا هو عين القول بكون تلك الألفاظ يازاء الصحيحه مع الإشاره الى دليله ، وإن أراد أنّ الماهيات التي أحدثها الشارع متّصفه بالصّحّه قطعاً فالشارع على القول بالأعمّ لم يستعمل تلك الألفاظ فيما أحدثه وإنما استعملها في شيء آخر أعمّ منه فهو كما ترى ومع ذلك فالعباره لا تنفي به.

ثمّ إنّ اعتباره الحيثيه في الأمر في قوله : «للأمر بالماهيته من حيث إنّ أمر بالماهيته» غير مفهوم الجهه.

والحاصل : أنّ الكلام في أنّ ما أحدثه الشارع وقوّره من تلك الطبائع الجعليه وعبر عنها بتلك الألفاظ الخاصّه هل هو خصوص الصحيحه ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده؟ وإن حكمنا بأنّ مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام ، فكيف ينفي عنه الريب في بيان محلّ الكلام؟.

المقام الثاني : في بيان الأقوال في المسأله

وهي عديده :

منها : القول بوضعها للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء المعتمره وسائر شروط الصّحّه، واليه ذهب جماعه من الخاصّه والعامّه.

فمن الخاصّه : السيّد والشيخ في ظاهر المحكى عن كلاميهما ، والعلّامه في ظاهر موضع من النهايه ، والسيّد عميد الدين في موضع من المنيه والشهيدان في القواعد والمسالك ، واستثنى الأوّل منه الحجّ لوجوب المضى فيه ، ومن فضلاء العصر الشريف الاستاذ قدس سره وعزاه الى أكثر المحقّقين ، والفقيه الاستاذ رفع مقامه وغيرهما.

ومن العامّه : أبو الحسين البصرى وعبد الجبار بن أحمد ، وحكى القول به عن الأمدى والحاجبي وغيرهما ، وحكاه الإسنوى عن الأكثرين ، وحكى في

المحصول عن الأكثرين القول بحمل النفي الوارد على الأسماء الشرعيّة كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» على نفي الحقيقه ، لإخبار صاحب الشرع به.

ومنها : القول بوضعها للمستجمعه لجميع الأجزاء المعتمره فيها من غير اعتبار للشرائط فى وضعها ، وهو محكى عن البعض ، وكأنّ ملحوظ القائل به مراعاة دخول الأجزاء فى الكلّ فلا يمكن الحكم بصدق الكلّ مع انتفاء شىء منها ، وأنّ الشرائط خارجه عن المشروط فلا وجه لأخذها فيه ، وإلّا لكانت أجزاء ، هذا خلف. وستعرف وهنه.

ومنها : أنّها موضوعه بإزاء الأعمّ من الصحيحه والفايده من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط ، بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسميه فى عرف المتشرّعه ، واليه ذهب من الخاصّه العلّامه فى غير موضع من النهايه وولده فى الإيضاح والسيد عميد الدين فى موضع من المنيه والشهيد الثانى فى تمهيده وروضته وشيخنا البهائى وجماعه من الفضلاء المعاصرين ، ومن العامّه القاضى أبو بكر وأبو عبد الله البصرى وغيرهم.

ثمّ إنّهُ يمكن تقرير القول المذكور على وجوه :

أحدها : أن يقال بوضعها لخصوص أجزاء مخصوصه من غير اعتبار وجود سائر الأجزاء معها ولا عدمها فى التسميه ، فيقال : إنّ الصلاه مثلا- اسم لخصوص الأركان المخصوصه وسائر الأجزاء لا- يعتبر وجودها فى التسميه ، فإذا انتفى أحد الأركان انتفت التسميه بخلاف غيرها.

ويشكل حينئذ بأنّ سائر الأجزاء ممّا عدا الأركان تكون خارجه عن المسمى فتكون كالشرائط فلا يصحّ عدّها أجزاء ، كيف ومن الواضح انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه فكيف يلتزم فى المقام بخلافه؟!.

ويمكن الجواب بأنّ القدر الثابت هو كونها أجزاء فى الجملة لا كونها أجزاء لمطلق الصلاه ، فنقول : إنّها أجزاء للصلاه الصحيحه ولا منافاه ؛ فإنّ كون الشىء جزء للأخصّ لا يستلزم أن يكون جزء للأعمّ ، ضروره كون الناطق جزء للإنسان دون الحيوان.

وفيه : أنه مع عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمى مطلق الصلاة يكون استعمالها في المستجمع للأركان وغيرها كما هو الغالب مجازا ؛ لكونه استعمالا للفظ فيما وضع له وغيره، إذ المفروض خروج الباقي عن الموضوع له.

وقد يجاب عن ذلك بأنه مع كون ما اندرج فيه ذلك أنواعا أو أصنافا لذلك الكلى لا يلزم أن يكون إطلاق الكلى عليه مجازا ، كما يشاهد ذلك في إطلاق الحيوان على الإنسان وإطلاق الإنسان على الرومي والزنجي.

ويدفعه أن إطلاق الحيوان على الإنسان ونحوه إنما يكون حقيقه إذا اريد به معناه المطلق ، فيكون استعماله في المقيّد من جهة حصول المطلق فيه ، ومع التنزّل نقول به إذا استعمل في خصوص الحصّه المقيّده بتلك الخصوصيّة ، وأمّا استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا ، بل قد يشكّ في صحّ استعمال الكلى فيه ، وقد يقطع بعدم جوازه كما إذا استعمل لفظ «الجسم» في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق ، فإنّ إرادته هذا المفهوم المركّب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز. والترام التجوّز في المقام ممّا لا وجه له.

كيف! ويصحّ القول بكون القراءة جزء من الصلاة ، كما هو ظاهر من ملاحظه الشرع بل الظاهر قضاء الضروره به ، وكذا الحال في غيرها من أجزائها ، ولا- يصحّ أن يقال : إنّ الناطق جزء من الحيوان أو الحساس جزء من الجسم النامي أو الجسم المطلق ... وهكذا ، وهو ظاهر.

وأیضا فأجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجيه متباينه وليست من الأجزاء التحليليه المتّحده في المصداق ، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكلّ مجاز ، بل قد يكون غلطا وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع أو النوع على الصنف أو الفرد.

ثانيها : أن يقال بكون جميع الأجزاء المفروضه للعباده جزء لمطلق تلك العباده ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كلّ منها ؛ إذ الأجزاء على قسمين :

فإنّ منها : ما يكون بقاء الكلّ وقوامه مرتبطا بها كالأعضاء الرئيسيّه ونحوها

للإنسان ، ولا ريب حينئذ بانتفاء الكلّ مع انتفاء كلّ منها.

ومنها : ما لا- يكون كذلك كاليد والإصبع والظفر للإنسان ، لعدم انتفاء الكلّ بانتفائها ، وصدق الإنسان بعد قطع كلّ منها كصدقه قبله.

فإن قلت : بعد فرض شيء جزء لشيء كيف يعقل وجود الكلّ حقيقه مع انتفائه؟ إذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه.

قلت : إنّما يرد ذلك إذا قلنا بكون ذلك جزء معتبرا في معنى اللفظ على كلّ حال ، وأمّا إذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا- ، ويتصوّر ذلك بأن يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئه العرفيه المخصوصه من تلك الأجزاء مثلا ، فإن قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلّا ، وإن قامت بعشره منها كان ذلك أيضا كلّا ، ولا ينتفى مسمّى اللفظ مع انتفاء الباقي وإن انتفت الخصوصيه السابقيه ؛ إذ هي غير مأخوذه في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من الأوضاع ، فإنّ لفظ «البيت» إنّما وضع لما قام به هيئه البيت المخصوصه المعروفه في العاده ، وتلك الهيئه قد تقوم بجميع الأركان والجدران والروازن والأبواب والأخشاب وغيرها ممّا يندرج في اسم البيت مع وجوده ، وقد تقوم بمجرّد الأركان وبعض الجدران ، وقد تقوم بذلك وبعض آخر على اختلاف وجوهه ، إلّا أنّ وجود الأركان ونحوها قد اعتبر في تحقّق مفهومه لتقوم الهيئه بها بحيث لا حصول لها بدونها ، وأمّا البواقي فغير مأخوذه بالخصوص فإن حصلت كانت جزء لقيام الهيئه بها حينئذ أيضا ، وإلّا فلا.

واختلاف الهيئه مع زياده ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى ؛ فإن خصوصيه شيء منها غير مأخوذه في الوضع وإنّما اعتبرت على وجه يعمّ الجميع.

ونحوه الكلام في الأعلام الشخصيه ، نظرا الى عدم اختلاف التسميه مع اختلاف المسمّى جدّا فإنّ البدن المأخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدّا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخه ، مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه ، والتسميه على حالها من غير اختلاف وليس ذلك إلّا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ الوضع في المقام إنّما كان على النحو المذكور ، فهناك أجزاء قد اخذت في تحقّق المفهوم وبها قوامه ، فإذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه ، وأجزاء ليست على تلك الصفة فهي أجزاء مادامت موجوده وإذا انعدمت لا ينعدم الكلّ بانعدامها ، فالصلاه مثلا قد اخذت الأركان المعروفه في تحقّق مفهومها على كلّ حال ، وأمّا سائر الأجزاء فإن وجدت كانت أجزاء ، لقيام الهيئه حينئذ بالمجموع ، وإلا لم ينتف الكلّ بانتفائها لقيام الهيئه حينئذ بالأركان ، وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وإن لم يذكر في بيانه ما فضلناه.

ويضعفه أنّه لا- فرق بين أركان الصلاه وغيرها من الأجزاء في صدق اسم الصلاه عرفا مع انتفاء كلّ منها إذا تحقّق هناك من الأجزاء ما يصدق معه الاسم.

والحاصل : أنّ كلّ واحد من أجزاء الصلاه إذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الأركان وغيرها ، فليس هناك أجزاء معيّنه للصلاه تعتبر هي بخصوصها في تحقّق مفهومها ، فهي بناء على وضعها للأعمّ موضوعه بإزاء جمله من تلك الأفعال المخصوصه ممّا يقوم بها الهيئه المعروفه من غير تعيين لخصوص ما يقوم به ، وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات أيضا.

وكيف كان ، فينبغي أن يقال حينئذ بكونها أسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم ، سواء اعتبر في حصولها تحقّق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال به في بعض العبادات ، أو لا كما هو الحال في الصلاه ، وهذا ثالث الوجه في المقام.

ويشكل ذلك أيضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لا معيار حينئذ لتعيين المعنى المراد ، والرجوع فيه الى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبه والاشتهار ، وأمّا قبله فلا- يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه ، لعدم إمكان الإحاله الى العرف حينئذ ، بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاقد عندنا أيضا ، وسيجيء تتمّه الكلام.

ثم إنك بعد ما عرفت ما قررناه في تبين المرام تعرف ضعف ما قرره بعض الأفاضل في المقام ، حيث إنه رأى القول بوضع الألفاظ المذكوره للأعم من الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط - بحيث يعم صدقه حال انتفاء الجزء أو الشرط - مشكلا.

فقرر النزاع تاره في الأعم بحسب الشرائط دون الأجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الأجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط ، فهي على هذا معتبره في الصحه خاصه ، وحينئذ فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للأعم متوافقان في اعتبار استجماع الأجزاء ، وإنما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط.

واخرى عمم النزاع في الكل ، ودفع الإشكال المذكور بأن مبنى كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفى الكل بانتفائه عرفا ، بل منها ما ينتفى الكل بانتفائه كالرقبه للإنسان ، ومنها ما لا ينتفى كالإصبع والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائهما ، فالصلاه وإن كانت موضوعه للماهية التامه الأجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقض في بعض الأجزاء.

وظاهر كلامه المذكور أنه وإن انتفى الكل حقيقه في حكم العقل بانتفاء ذلك إلا أنه لا ينتفى ذلك بالنظر الى العرف ، وهو المناط في مباحث الألفاظ.

وأنت خير بأن تخصص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف ، بل خلاف ما هو الواقع في المقام.

ومن الغريب أنه قرر النزاع أولا- في الأعم من الجزء والشرط ، ورد ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين ، وحينئذ فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالأعم بما ذكره ، ففي كلامه رحمه الله اضطراب لا يخفى على الناظر فيه.

ثم إنه بعد فرض الشيء جزء ووضع اللفظ لتمام الأجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء أي جزء منها ، لقيام الضروره على انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، والحكم ببقاء

الكل عرفا بعد فرض الجزئيه إنما هو من باب المسامحه العرفيه ، ولا يناط بها الأحكام الشرعيه ، كما قرّر في محلّه ، وإن فرض كونه جزء من المسمّى لا- مأخوذاً في التسميه فليس المسمّى خصوص ذلك المفروض كلّاً حسب ما قرّرناه آنفاً ، فانتفاء ذلك الجزء لا- يستلزم انتفاء أصل المسمّى عقلاً ولا عرفاً ، وهو كلام آخر وقد يرجع كلامه الى ذلك ، إلّا أنّ ظاهر تعبيره بما ذكر يأباه كما لا يخفى.

المقام الثالث : في بيان حجج الأقوال المذكوره

أدله الصحيحى

أمّا القول بكونها للصحيحه فيحتجّ له بوجوه :

الأول : التبادر فإنّ أسامى العبادات كالصلاه والصيام والزكاه والوضوء والغسل والتميم وغيرها إذا اطلقت عند المتشرّعه انصرفت الى الصحيحه ، ألا ترى أنّك إذا قلت : «صليت الصبح أو صمت الجمعه أو توضأت أو اغتسلت» لم ينصرف إلّا الى الصحيح من تلك الأعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرّعه إلّا ذلك ، فاطلاق تلك الألفاظ لا ينصرف إلّا الى الصحيحه ولا يحمل على الفاسده إلّا بالقرينه ، كما هو واضح من ملاحظه الإطلاقات الدائره ، وذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه فى الاولى مجازاً فى الثانيه.

ومّا يوضح ذلك أنّ المتشرّعه إنّما يحكمون بكون الصلاه وغيرها من الألفاظ المذكوره عباره عن الامور الراجحه والعبادات المطلوبه لله تعالى ولا يجعلونها أسامى لما يعتم الطاعه والمعصيه فقد تكون طاعه وقد تكون معصيه بل الأغلب فيها المعصيه ، بل لا يمكن عدّها مطلقاً من الطاعات أصلاً ؛ إذ لا يتعلّق الأمر حينئذ بما هو مفهوم الصلاه مثلاً وإنّما يتعلّق ببعض أنواعها خاصّه ، وكأنّ هذا بين الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرّعه ؛ إذ لا يعدّون الصلاه والزكاه ونحوهما إلّا من الطاعات والعبادات.

واورد عليه بأنّ تبادر الصحيحه من تلك الألفاظ مسلّم ، إلّا أنّه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإنّ سبق المعنى من اللفظ إذا استند الى مجرّد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الامور الخارجيه معه دلّ

على حصول الوضع له ، وأمّا إذا انضم إليه شيء آخر أو احتتمل انضمامه إليه احتمالا متساويا لم يكن دليلا على الحقيقة ؛ إذ لا ملازمه حينئذ بين الفهم المذكور والوضع كما مرّ بيانه ، ألا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع والإجاره والمساقاه وغيرها إذا اطلقت ليس إلّا الصحيحه مع أنّها موضوعه للأعمّ فكذا الحال فى التبادر الحاصل فى ألفاظ العبادات ، فإنّ الظاهر أنّ التبادر الحاصل فى المقامين من قبيل واحد والباعث عليه فى العقود والإيقاعات هو الباعث على الانصراف فى العبادات.

وما يتوهم من أنّ الأصل فى التبادر أن يكون دليلا على الحقيقة إلّا أن يدلّ دليل على خلافه وهو ثابت فى المعاملات فنقول بمقتضاه ، بخلاف ما نحن فيه.

فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع إلّا التبادر على النحو المذكور بعد تحقّقه والمعرفه بحصوله ولو على سبيل الظنّ.

ودعوى كون الأصل فى كلّ تبادر أن يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعه.

والقول بأصالة عدم ضمّ شيء آخر الى اللفظ فى حصوله معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ فى إفادته.

على أنّ الأصل لا- حجّه فيه فى هذه المقامات إلّا من جهه إفاده الظنّ دون التعبد ومع حصول الظنّ لا كلام وإنّما الكلام فى حصوله فى المقام ، وهو ممنوع إن لم نقل بكون المظنون خلافه ، كما يشهد به ملاحظه نظائره من المعاملات كما عرفت.

ويشهد له أيضا أنّه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن فى سائر المقامات وليس كذلك ، ألا ترى أنّك إذا قلت : « رأيت فلانا يصلّى ، أو جماعه يصلّون » لم يدلّ ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف! ولو لم يكن كذلك لصحّ الإخبار بأنّ زيدا لا يصلّى ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابه إذا كانت أعماله المذكوره فاسده ومن الظاهر أنّه يحكم بكذب القائل إذا أطلق حينئذ فى الإخبار بخلاف ما إذا قيدها بالصحيحه ، فلو كانت تلك الألفاظ منساقه الى

خصوص الصحيحه لم يكن فرق بين الإطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه.

وأیضا لو كان الأمر كما ادّعى لما صحّ الإخبار عن أحد بأنّه صلّى أو صام أو أتى بشيء من العبادات إلّا مع العلم بصحّ فعله ، وهو ممّا لا يمكن عادة ولو تحقّق ففى غايه الندره مع صحّ الإخبار بها بحسب العرف من غير إشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر.

فظهر من جميع ذلك أنّ التبادر المدّعى ليس من جهه الوضع وإنّما هو من جهه قضاء خصوص المقام ، أو ظهور الإطلاق فيه فى بعض المقامات.

والجواب عنه أنّ مجرد احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير دافع للاستدلال ؛ إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثا على المنع من الأخذ بالظاهر فى مباحث الألفاظ لانسدّ باب إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره فى سائر المقامات.

وظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ ؛ إذ ليس ذلك من جهه شيوع الصحيحه ، إذ الفاسده أكثر منها بكثير.

ولا من جهه شيوع استعمالها فيها ؛ إذ قلّه استعمالها فى الفاسده على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقه فيها غير ظاهره ، لإطلاقها كثيرا على الفاسده أيضا.

ولا من جهه انصراف المطلق الى الكامل وإلّا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات ، ومن البين خلافه.

ودعوى بعض الأفاضل انصراف الإطلاق اليها غريب ، فدوران الانصراف مدار الصحّ شاهد على استناده الى نفس اللفظ.

وما توهم من انتقاص ذلك بسائر العقود والإيقاعات لانصرافها أيضا الى الصحيحه مع أنّها موضوعه للأعمّ فهو على إطلاقه ممنوع.

والقول بوضعها للأعمّ مطلقا غير مسلم أيضا وإن لم تكن موضوعه لخصوص الصحيح الشرعى ، كما سنبين الحال فيها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكر من عدم انصراف الألفاظ المذكوره في الأمثله المفروضه الى الصحيحه مع الخلو عن القرينه ممنوع ، بل الظاهر خلافه.

توضيح ذلك : أن الصلاة مثلا إنما وضعت للأفعال المعهودة المتكرّره في اليوم والليله المطابقه لأمره تعالى ، لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كلّ من المذاهب والآراء شيء غير ما يقوله الآخر ، بل العاملون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهه المعرفه بالأحكام وتأديه القراءه والأذكار الواجبه وغيرها ، كما يشاهد ذلك في صلوات العوام ، إذ كلّ يعتقد أن ما يؤدّيه مصداق لتلك الماهيّه الصحيحه المطلوبه لله تعالى مع ما بينها من الاختلاف الفاحش ، بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلاه اليهود والنصارى للصلاه الثابته عندنا من هذا القبيل أيضا ، كما مرّت الإشاره اليه ، فإنّ المفهوم الإجمالى الملحوظ في وضع الصلاه صادق عليها أيضا حال صحّتها ، غير أنّ النسخ الطارئ عليها أخرجها من ذلك المفهوم من جهه طريان الفساد عليها وارتفاع الأمر بها ، فلفظه «الصلاه» مستعمله في معنى واحد وكلّ يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاد مطابقته لتلك الطبيعه ، وإطلاق كلّ من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصحّ من جهه تبعيته له ، كما أنّه يصحّ التبعية في الوضع من غير لزوم تجوّز ليصحّ بملاحظه ذلك إطلاق الصلاه على الصحيحه عندنا وعلى الصحيحه عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى ، إلّا أنّ صدقها على الواقعه من الفرقه المحقّقه المطابقه لأمره تعالى واقعى وعلى غيرها من جهه التبعية لمعتقده.

وكذا الحال في كلّ فرقته بالنسبه الى ما يعتقده ذلك فإنّ إطلاق اللفظ عليه بملاحظه الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهه تبعيته له من غير لزوم تجوّز في اللفظ ؛ إذ المفروض استعماله فيما وضع له - أعنى تلك العباده الصحيحه - وإطلاقه على المصداق المعين من جهه حصولها فيه واقعا أو في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده ، وهذه التبعية وإن كانت خلاف الظاهر أيضا إلّا أنّ في الأمثله المذكوره

قرينه عليه ، فإنّ نسبة الصلاه فيها الى أشخاص معيّنه تفيد إيقاعها على ما هو معتقدهم ؛ فإنّه لما اختلفت الآراء فى تعيين تلك الطبيعه واختلفت الأشخاص فى أدائها فحيث ما نسب الى شخص فإنّما ينصرف الى تلك العباده المأتى بها على حسب معتقد الفاعل ، سواء كان من أهل الحقّ أو من سائر الفرق حتّى اليهود والنصارى.

والحاصل : أنّها تنصرف حينئذ الى الأفعال المعهوده ممّا يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلاه المطلوبه ، ولذا يصحّ أن يقال : ما صلّى إذا صلّى صلاه فاسده باعتقاده كأن صلّى مع الحدث عالما عامدا ، وكذا إذا أتى المسلم بصلاه اليهود أو النصارى بخلاف ما إذا أتوا بها ، وليس ذلك إلّا من جهه كون النسبه قرينه على إطلاقها على الصحيحه فى نظر الآتى بها ، ومن هذه الجهه لا يصحّ سلبها مع أدائه لها كذلك ، وكذا الحال فى سائر العبادات.

وأما ما ذكر من عدم صحّته الإخبار بأدائه لتلك الأفعال إذا لم يعلم صحّتها بالخصوص فأوهن شىء ؛ إذ مبنى الإخبار بالمذكورات شرعا وعرفا على ظاهر الحال ، وسيجىء إن شاء الله ما يزيد المقام توضيحا. فتأمل.

الثانى : صحّ السلب ، فإنّه يصحّ سلب كلّ من العبادات عن الفاسده فيصحّ أن يقال لمن صلّى مع الحدث متعمّدا أو بدون القراءه كذلك : إنّه لم يصلّ حقيقه ، وإنّما وقع منه الصوره ، وكذا الحال فى غيرها من الوضوء والغسل والتيمّم ونحوها ، وصدق تلك العبادات على الفاسده منها ليس إلّا من جهه المشاكله ، وإلّا فصحّ السلب عنها عند التأمل فى العرف ظاهر ، وذلك دليل على عدم كون الفاسده من الأفراد الحقيقيه لها ، فلا تكون أسامى لما يعمّها فينحصر الأمر فى كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها ، وهو المدعى.

ويمكن أن يقرّر ذلك بوجه آخر بأن يستند الى عدم صحّ السلب بناء على ما تقرّر فيما مرّ من كون عدم صحّته السلب على بعض الوجوه مثبتا لنفس الموضوع له ابتداء دون مصاديقه الحقيقيه ، وذلك بأخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا وأخذ معنى

اللفظ في الموضوع أو المحمول على جهة الإجمال ، فإنه إذا لم يصحّ سلب الحيوان الناطق عن الانسان أو سلب الانسان عنه بحسب العرف دلّ على أنّ ذلك هو معناه ، ضروره صحّح سلب كلّ مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وإن اتّحدا في الصدق ، وبهذا الوجه يصحّ سلب الخاصّ عن العامّ وبالعكس ، تقول : «الحيوان ليس بانسان ، والانسان ليس بحيوان» وإن لم يصحّ ذلك بحسب الحمل الشائع فنقول في المقام إنّهُ إذا اخذت الماهيّة مستجمعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتبره في صحّتها فلا يصحّ سلب الصلاه عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرّعه ، كما لا يخفى على من أجاد التأمل في ملاحظه عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها.

والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين ، والقول بعدم صحّح السلب على الوجه الأول وصحّته في الثاني كما ترى ؛ إذ من أمعن النظر في العرف يجد الأمر على ما ذكرنا.

الثالث : ظواهر الآيات والأخبار كقوله تعالى : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١) وقوله عزوجل : (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) (٢) وقوله عليه السلام: «الصلاه عمود الدين» (٣) و «الصلاه قربان كلّ تقى» (٤) و «الصوم جنّه من النار» (٥) و «الصوم لى» (٦) الى غير ذلك من الأخبار المتكثّره جدّا الوارده في الأبواب المتفرّقه ، فإنّ حمل تلك المحمولات على مطلق الصلاه معرّفا باللام ظاهر جدّا في أنّ الطبيعه المقرّره من الشارع المحدثه منه هي المتّصفه بذلك ، لا أنّ نوعا منها كذلك والبواقي امور محرّمه متّصفه بما يصادّ الصفات المذكوره كالزنا والسرقه ، فإنّه في غايه البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الوارده في تلك الآيات والروايات كما لا يخفى.

(١) سورة العنكبوت : ٤٥.

(٢) سورة النساء : ١٠٣.

(٣) المحاسن : ص ٤٤.

(٤) عيون أخبار الرضا : ج ٢ ص ٧ ح ١٦.

(٥) المحاسن : ص ٢٨٩.

(٦) بحار الأنوار : ج ٩٦ ص ٢٥٥ ح ٣١.

الرابع : ما دلّ من الأخبار على نفي الصلاه مع انتفاء بعض الأجزاء والشرائط كقوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» (١) وقوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٢) وقوله عليه السلام : «لا صلاه لمن لم يقيم صلبه» (٣) و «لا صلاه إلّا الى القبلة» (٤) وقوله عليه السلام فى حدّ الركوع والسجود : «ومن لم يستح فلا صلاه له» (٥) وقوله : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» (٦) ... الى غير ذلك ممّا ورد فى الأخبار فى الصلاه وغيرها ممّا يقف عليه المتتبع ، فإنّ قضيه ذلك بحسب ظاهر اللفظ هو نفي الحقيقه ، وقد أخبر به صاحب الشريعه ، ولو كانت أسامى للأعمّ لما صحّ ذلك بل لزم حملها على نفي صفه من صفاتها كالكمال أو الصّحه مع بقاء الحقيقه ، وهو خروج عن ظاهر العبارة.

ثمّ إنّ هذه الروايات وإن كانت وارده فى خصوص بعض الألفاظ وبعض الأجزاء والشرائط إلّا أنّه يتمّ الكلام فى المقامين بعدم القول بالفصل ، إذ لا- فارق بين تلك الألفاظ وغيرها ولا تلك الأجزاء والشرائط وما عداها ، مضافا الى عدم فرق فى العرف الذى هو عمده معتمد القائلين بوضعها للأعمّ بين تلك الأجزاء والشرائط وتلك الألفاظ وغيرها.

وقد أورد عليه بوجوه :

أحدها : المنع من كون العبارة المذكوره حقيقه فى نفي وجود الماهيه وإنّما مفادها نفي وجود صفه من صفاتها الظاهر ذلك فى بقاء الحقيقه. نعم قضيه وضعها القديم هو نفي الحقيقه لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبه الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثانى، كما يظهر ذلك من ملاحظه استعماله كما فى «لا صلاه لجار المسجد إلّا فى المسجد» و «لا قراءه إلّا من مصحف» و «لا علم إلّا

(١) عوالى اللآلى : ج ١ ص ١٩٦ ح ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٥٨ ح ١٢٩.

(٣) الوسائل : ب ١٨ من أبواب الركوع ح ٦ ص ٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٧٨ ح ٨٥٥.

(٥) الوسائل : ب ٤ من أبواب الركوع ح ٧ ص ٩٢٤.

(٦) عوالى اللآلى : ج ٣ ص ١٣٢ ح ٥.

ما نفع» و «لا عمل إلّا بتّيه» و «لا كلام إلّا ما أفاد» ... الى غير ذلك ، فعلى هذا تكون تلك الأخبار أدلّه على القول بوضعها للأعمّ على عكس ما أراد المستدلّ.

ثانيها : أنّ العبارة المذكوره قد شاع استعمالها فى نفي الكمال أو الصّحّه من غير أن يراد بها نفي الحقيقه ، فإن سلّمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقه فلا- أقلّ من شهره استعمالها فى نفي الصفه ، فبملاحظه تلك الشهره تكون من المجازات الراجحه على الحقيقه فيقدّم الحمل عليه على الحمل على الحقيقه ، ومن التنزّل فلا أقلّ من مساواه الظنّ الحاصل من الشهره للظنّ بإرادته الموضوع له فيحصل الإجمال الباعث على سقوط الاستدلال.

ويضعّف هذين الوجهين أنّه لا شكّ فى كون مفاد العبارة المذكوره بحسب اللغه بل العرف أيضا هو نفي الحقيقه.

ودعوى نقلها أو كونها مجازا راجحا أو مساويا للحقيقه فى نفي وجود الصفه مع انتفاء القرائن الخاصه مجرّد دعوى خاليه عن الحجّه ، بل ملاحظه فهم العرف فى استعمالها مجرّدا عن القرينه تنادى بخلافه ، كما فى قولك : «لا وصول الى الدرجه العاليه إلّا بالتقوى ، ولا روح للعمل إلّا بالإقبال ، ولا قبول للطاعه إلّا بالولايه» الى غير ذلك من الأمثله المتكثّره.

ومجرّد استعمالها فى عدّه مقامات قضت القرائن الداخله أو الخارجه بإرادته نفي صفه من الصفات - نظرا الى القطع ببقاء الذات - لا يقضى بعدم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينه ، كيف! وليس بأشيع من تخصيص العامّ واستعمال الأمر فى الندب ولم يقل أحد فيهما بالنقل.

نعم ، ربما قيل بصيروره الثانى مساويا للحقيقه ، إلّا أنّه موهون مردود عند المعظم.

فدعوى مرجوحه الحمل على المعنى المذكور أو مساواته للآخر عجيب. وأعجب منه دعوى الحقيقه العرفيه فى ذلك كما لا يخفى على من أعطى النظر حقه فى استعمالات تلك العبارة فى مواضع الخلوّ عن القرينه.

ومما يوضح ما ذكرناه أنه قد احتج جماعه من الخاصه والعامه فى مبحث المجمل والمبين على نفى الإجمال فى : «لا صلاة إلا بطهور» ونحوه بأن مفساد العبارة نفى الحقيقة وهو ممكن ، وقد أخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه أحد هناك بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى أن من ذهب الى الإجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلاة على الفاسده ، فأثبت بذلك عدم إمكان صرف النفى الى الحقيقة ، فالتزم بصرف النفى الى الصفه ، وحينئذ بنى على إجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ، ولم يقع منهم مناقشه فى دلالتها على نفى الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظه الباب المذكور من كتب الاصول.

ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الأعلام فى المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكوره على نفى الحقيقة بأنه لم يتمسك أحد من العلماء الفحول فى ذلك المبحث لإثبات نفى الإجمال بأصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعه للصحيحه من العبادات ، لما عرفت من أن الحال على خلاف ما ذكره مصرّحين بخلافه وهى المذكوره فى معظم الكتب الاصوليه منصوص به فى كلام الأجله ولو لا مخافه الإطناب فى الكلام لذكرنا جملة من عبائهم فى المقام.

ثم الظاهر أنها فى معظم الموارد التى لم يرد بها نفى الحقيقة على الحقيقة فإنما اريد بها ذلك أيضا على سبيل المبالغه فإن المقصود بالتعبير المذكور حصر الموضوع فى المحمول ادعاء ، جعلها لما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظه موارد تلك الاستعمالات.

ومجرد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفى الحقيقة ونقلها الى نفى الصفه ؛ إذ المفروض ابتناء المعنى المذكور عليه وعدم استفاده ما هو المقصود إلا بذلك.

على أنه لو ادعى النقل أو الشهره فإنما يدعى فى نحو «لا صلاة إلا بطهور» حيث إن له نظائر كثيره استعملت فى المعنى المذكور ، وأما نحو «لا صلاة له ، ولا صيام له» ونحوهما كما فى عدّه من الأخبار المذكوره وغيرها فلا وجه لهذه

الدعوى بالنسبه اليه أصلا ، وفيه كفايه فى الدلاله على المدعى .

ثالثها : أنّ ظاهر تلك العبارة وإن كان ذلك إلّا أنّ ظاهر المقام يصرفها عن ذلك ، فإنّ شأن الشارع بيان الأحكام الشرعيّه لا مجرد انتفاء الحقيقه والماهيه وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظيّه ، فينصرف الى نفي الكمال أو الصّحّه ، كما قيل نحوه فيما أثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه» (١) و «الإثنان فما فوقها جماعه» (٢) حيث حمل على إرادته الفضيله .

وفيه أنّه لا- مانع من إرادته نفي الحقيقه فى المقام ؛ إذ الحقيقه المذكوره من مقرّرات صاحب الشريعه فليس بيان ذلك إلّا من شأنه ، والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظاهر لا يخفى .

رابعها : أنّه لو بنى على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاه الخاليه عن الفاتحه صلاه ولو كانت متروكه نسيانا أو لعذر ولا قائل به ، والقول بتقييدها بصوره القدره والعمد خروج عن ظاهر اللفظ فليس بأولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص ؛ إذ لا بعد فى كون صلاه الناسى للفاتحه أو غير القادر عليها دون صلاه الآتى بها عن الكمال ، بل الظاهر ذلك .

ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جاريه فى المقام ؛ لشيوع التجوّز هنا حتّى قيل فيه بالنقل ، مضافا الى ما فى التخصيص المذكور من الخروج عن الظاهر ؛ لكونه تخصيصا بالأكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدّا ، ولا أقلّ من مساواته لما ذكر من الإحتمال ، وهو كاف فى هدم الاستدلال .

وفيه - مع اختصاص المناقشه ببعض الروايات المذكوره فلا مانع فى غيره من تلك الجهه - أنّه لا بدّ من التقييد المذكور قطعا ، للأدله الداله عليه ، فالمراد أنّه لا صلاه للقادر الغير الغافل إلّا بالفاتحه .

ودعوى معارضه ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجه إذن الى التقييد فيقاوم الاحتمالان غير متّجهه ؛ ضروره كون الحمل عليه فى غايه البعد من اللفظ .

(١) عوالى اللآلى : ج ٢ ص ١٦٧ ح ٣ .

(٢) عيون أخبار الرضا : ج ٢ ص ٦١ ح ٢٤٨ .

ويشهد له فهم كافه الأصحاب وغيرهم حيث اتفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحه فى الصلاه ، ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالما على وجوب الفاتحه أصلا ، وهو كما ترى إسقاط للروايه عن الإفاده ، فعلى فرض الخروج عن حقيقه اللفظ فلا مناص حينئذ من حملها على نفي الصّحّه ، فلا بدّ من الالتزام بالتقييد ، وحينئذ فيلزم الخروج عن الظاهر من وجهين ، بخلاف ما إذا حمل على ما قلناه فيقدّم عليه.

وما ذكر من لزوم التخصيص بالأكثر فمما لا يعرف الوجه فيه ، فإنّ نسيان الفاتحه فى كمال الندره ، وكذا عدم القدره عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى أحوال المسلمين.

خامسها : أنّها معارضه بقوله عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه» (١) فإنّ ظاهر العطف قاض بالمغايره ، وتحقّق مفهوم كلّ منهما بدون الآخر وقوله عليه السلام : «الصلاه : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود» (٢) ونحو ذلك ممّا ورد فإنّ ظاهر عبارته تحقّق الماهيّة بذلك ، وهو يعمّ الصحيح والفساد.

وفيه أنّ الروايه الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه ؛ لظهور مغايره الشرط للمشروط ، وليس القائل بوضع الصلاه للصحيحه قائلا باندراج الشرائط فى مسمى اللفظ كما قد يتوهم.

فإن قلت : إذا حكم بوجوب الصلاه فقد دلّ ذلك على وجوب ما اشترط فى مسماه ، فأى فائده فى ذكره؟

قلت : أولا : أنّ ذلك مبنى على القول بوجوب المقدمه ، فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه ، كما هو مذهب المعترض وإن اخذ فى التسميه.

وثانيا : أنّ فى التصريح بالحكم زياده دلالة على المقصود ؛ إذ قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه فى الدلالات اللفظيه ، مضافا الى ما فيه من الدلالة على

(١) الوسائل : ب ٤ من أبواب الوضوء ح ١ ج ١ ص ٢٦١.

(٢) الوسائل : ب ١ من أبواب الوضوء ح ٨ ج ١ ص ٢٥٧.

عدم وجوب المقدمه قبل تعلق الوجوب بذيها.

وثالثا : أنّ المذكور أولا هو وجوب الطهور ، وهو لا يغنى عن الحكم بوجوب الصلاه، ولو كان المذكور أولا وجوب الصلاه فربما أغنى عنه.

والروايه الثانيه غير مشتمله على سائر الأركان ولا سائر الواجبات ، وظاهرها إدراج الطهور فى الصلاه فلا بدّ من تنزيلها على بعض الوجوه الصحيحه ، ومثل ذلك لا ينهض حجّه فى مقام الاستدلال ، مضافا الى أنّ ظاهرها عدم صدق الصلاه بدون الطهور ، ولا يقول به القائل بوضعها للأعمّ بل وكذا الركوع والسجود على ما مرّ القول فيه ، فهى بالدلاله على الوضع للصحيح أقرب من خلافه.

سادسها : المنع من عدم القول بالفصل فغايه الأمر أن تدلّ تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الأجزاء والشرائط مأخوذه فى التسميه ، وأين ذلك من القول بوضعها للصحيحه؟ وأيضا غايه ما يدلّ عليها كون ما وردت فى تلك الروايات كالصلاه والصيام موضوعه بإزاء الصحيحه ولا يستلزم ذلك ثبوته فى سائر ألفاظ العبادات.

وفيه : أنّا لم نجد الى الآن مفضّلا فى شىء من المقامين ، ولا تخيله أحد فى المقام ، فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها فى تحقّق الماهيّة يكتفى به فى اعتبار سائر الشرائط والأجزاء وفى ثبوته فى سائر الألفاظ وان لم يتحقّق هناك اجماع ؛ إذ المسأله متعلّقه بمباحث الألفاظ فيكتفى فيها بالظنّ ولو كان دون ذلك.

على أنّ عمده أدلّه القائل بوضعها للأعمّ هو العرف ، ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره ، فإذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم به أساس القول المذكور.

الخامس : أنّ الأمر المهمّ به فى الشريعه الذى يشتدّ اليه الحاجه وبه ينوط معظم الأحكام الوارده فى الكتاب والسّنّه ويكثر التعبير عنه فى المخاطبات المدائره فى كلام الشارع والمتشرّعه إنّما هى الصحيحه ، إذ بها ينوط المثوبات الاخرويّه وعليها بنيت أساس الشريعه ، فالطبيعه المقرّره من الشارع هى تلك ،

كيف! وهي الأمر المجعول عباده والمعدود من الفروع الشرعيه ، فهي الماهية المحدثه من صاحب الشريعة ، وأما الفاسده فهي خارجه عن العباده مندرجه فى أنواع البدعه ولا حاجه الى التعبير عنه فى الغالب ، ولو احتيج اليه فإنما هو بواسطه بيان الصحيحه ، ولو فرض تعليق بعض الأحكام عليها فإنما هو فى كمال الندره.

وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقه الشرعيه فالأمر أوضح ؛ إذ قضيه الحكمه وضع اللفظ بإزاء ما يشتد اليه الحاجه ويعتد بشأنه سيما بعد إثبات عرف خاص لأجل بيانه ، وذلك ظاهر. ويرشد اليه التعبير عن تلك الألفاظ بأسامى العبادات ، إذ ليست الفاسده مندرجه فى العباده على سبيل الحقيقه.

السادس : ما أفاده بعض المحققين من أننا نعلم أنّ للعبادات أجزاء معتبره فيها يتألف منها ماهياتها ، كما هو ظاهر من ملاحظه الشرع ولو كانت للأعمّ لما كانت كذلك ، إذ صحّ إطلاقها حينئذ مع فقد كل واحد منها يستلزم انتفاء جزئيتها أو تحقّق الكلّ بدون الجزء ، هذا خلف.

وأورد عليه بمنع الملازمه ، فإنّ القائل بوضعها للأعمّ يسلم وجود أجزاء معتبره فى الماهيه ولا يقول بحصول الماهيه مع عدمها ، سواء اعتبرت على نحو الإجمال أو التعيين ، وانما القول بأن جميع الأجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك أجزاء اعتبرت بخصوصها فى خصوص الصحيح ، كالتشهد والقراءه ونحوهما ، أو يقول بصدق الصلاه على ما هو فاسد من جهه انتفاء الشرائط ، أو وجود الموانع من الصحه والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك.

ويدفعه أنّ المقدمه المذكوره أولا- كافيه فى دفع ذلك ، فإنّ من راجع عرف المتشرّعه وجد حكمهم بجزئيه جميع الأجزاء المقرّره للصلاه على سبيل الإطلاق من غير حاجه الى التقييد.

وبالجملة : أنّه بعد ثبوت الجزئيه فى الجملة يحكمون بكونه جزء لمطلق الصلاه ، فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرّعه ، والتفصيل بين الأجزاء والشرائط ليس مذهبا معروفا ، فلا معول عليه بعد إبطال كونها للأعمّ مطلقا.

السابع : ما أفاده المحقق المذكور أيضا ، وهو أنّ كلّ واحد من العبادات متعلّق لطلب الشارع وأمره ، ولا شيء من الفاسده كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسده ، ويمكن تقريره بالشكل الأوّل بأن يقال في الكبرى : ولا شيء من متعلّق طلب الشارع بفاسده فينتج النتيجة المذكوره.

واورد عليه أنّه إن اريد أنّ كلّا من العبادات مأمور به في الجملة فمسلم ولا يجدى نفعا ، وإن اريد أنّه مأمور به على كلّ حال فهو ممنوع ، ولو استند فيه الى إطلاقات الأمر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد أنّها لا تقاوم ما دلّ على الوضع للأعمّ ، القاضى بتقييدها بما إذا كانت جامعها لجميع الأجزاء والشرائط ممّا ثبت اعتبارها في الصحه.

ويدفعه : أنّه لا ريب في تعلّق الأوامر أو ما بمعناها بجميع العبادات ؛ إذ قوام العباده بالأمر ومن البين أنّ الأوامر لا تتعلّق بالفاسده ، فقضيّه ذلك كون ما تعلّق به تلك الأوامر صحيحه ، ولما كانت متعلّقه بها على إطلاقها يثبت صحّتها كذلك فتكون الفاسده خارجة عنها.

ودعوى عدم مقاومته لما دلّ على الوضع للأعمّ تسليم لدلاله ذلك على المدعى ، فيتشبّث في دفعه الى كون ما يدلّ على الوضع للأعمّ أقوى ، وستعرف إن شاء الله تعالى أنّ ما احتجّ به لذلك غير ناهض عليه في نفسه ، فكيف بمقاومته لذلك؟!.

الثامن : ما أفاده المحقق المذكور أيضا من أنّها لو كانت موضوعه للأعمّ لم تكن توقيفيه بل كان المرجع فيها الى العرف ؛ إذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالى باطل ضروره كونها امورا توقيفيه متلقّاه من صاحب الشريعه لا يصحّ الرجوع فيها الى عرف ولا عاده.

واورد عليه تاره بالنقض فإنّ القائل بوضعها للصحيحه يرجع أيضا في إثباته الى العرف ، ولذا استدّلوا عليه بالتبادر وصحّ السلب كما مرّ.

واخرى بمنع الملازمه ؛ إذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضى بعدم كونها توقيفيه.

نعم إنّما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العامّ كما هو الحال في المعاملات ، وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرّعه الكاشف عن مراد صاحب الشريعة ، وهو أخذ بالتوقيف ، وكما أنّه يرجع في الألفاظ اللغويّه والعرفيّه العامّه الى اللغه والعرف العامّ ولا- ينافي كون ذلك توقيفيًا بل يحقّقه فكذا في المقام ، غايه الأمر أنّ المعتبر هناك التوقيف من أهل اللغه والعرف العامّ والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرّعه ؛ للاتّفاق على اتّحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا- فارق بين التوقيفين والعله المجوّزه هناك مجوّزه هنا أيضا ، لاشتراكهما في التوقّف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به ، وهو ظاهر.

قلت : لا- يخفى أنّ هنا توقيفيًا في معرفه المعنى في الجملة ككونه العباده المعروفه المستجمعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتبره في الصّحّه أو الأعّم من ذلك ومن الفاسده ، وتوقيفيًا في معرفه تفاصيل ذلك المعنى من أجزائه وشرائطه المعتبره فيه فيتميّز به خصوص المصاديق.

ولا ريب أنّ الأوّل ممّا يتحصّل من ملاحظه عرف المتشرّعه ولا مانع من الرجوع اليه ، ولذا استند الفريقان فيما ادّعوه الى العرف حيث احتجّوا بالتبادر وغيره.

وأما الثاني فهو الّذى عناه المستدلّ في المقام ، ولا ريب أنّ العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلّم الى المجتهد ، والمجتهد الى الأدلّه التفصيليّه من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف ، سواء قلنا بكون تلك الألفاظ موضوعه بإزاء المعنى الإجمالي - حسب ما أشرنا اليه في الصلاه من غير أن يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر ، فيدور الأمر في صدقه مدار صحّته وكونه مقرّبا سواء زادت أجزاءه أو نقصت ، حتّى أنّه يقال بصدق الصلاه مثلا على الصلوات المقرّره في الشرائع المتقدّمه بملاحظه زمان صحّتها - أو قلنا بكونها موضوعه بإزاء ما اعتبر فيه الأجزاء، على التفصيل بأن

يجعل كلاً من الأجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له.

أمّا على الأول فظاهر ، إذ معرفه المصداق حينئذ ليس من شأن العرف ، ألا ترى أنّ القيمه السوقيه ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف ، لكن في تعيين ما هو قيمته أنّما يرجع الى أهل الخبره ، فكذا في المقام.

وأمّا على الثاني فلائنه لثما كانت الأجزاء والشرائط المعتبره فيها متكثره والعرف لا يفى غالبا بمعرفه تلك التفاصيل - فهم إنّما يتصوّرون المعنى الموضوع له في أمثال ذلك على وجه يميّزه من غيره من غير أن ينتقل الى التفصيل ، فهم إنّما يعرفون من الموضوع له في أمثال المقام أنّه معنى شأنه كذا مثلا - فلا بدّ في معرفه التفصيل أيضا من الرجوع الى الأدلّه التفصيليه.

والحاصل : أنّ كون المعنى موضوعا له عند أهل العرف للفظ لا يستلزم تصوّره لهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتّى يتميّز تفاصيله بالرجوع اليهم ، بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصوّر المعنى بالوجه وعلى سبيل الإجمال حسب ما ذكر ، وهو كاف في فهمه ، وحينئذ فلا- وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف ؛ إذ ليس ذلك من شأنهم وإنّما شأن أهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء وأهل المعرفه ، كما هو ظاهر من ملاحظه الحال في كلّ واحد من العبادات ، كيف! ولو كان العرف مرجعا في معرفه التفصيل لما كانت حاجه الى الرجوع الى الأخبار وغيرها من الأدله الشرعيّه في معرفه أجزاء الصلاه وغيرها ، وهو واضح البطلان ، وليس الوجه فيه إلّا ما عرفت من الفرق بين الإجمال والتفصيل ، والمستفاد من تلك الألفاظ ليس إلّا الامور المجمله هو الّذى يستفاد من العرف ، ولا يعرف التفصيل إلّا بالرجوع الى الأدله ، وهذا كلّ واضح بناء على القول بوضعها للصحيحه.

وأما القائل بوضعها للأعمّ فيذهب الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرّعه على التفصيل ، ولذا يذهب الى جريان الأصل في كلّ ما شكّ في جزئيه أو شرطيته بعد إحراز ما يصدق معه الاسم في العرف.

فمحصل الاستدلال أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للأعمّ لكان الرجوع الى عرف المتشرّعه كافياً في معرفه تفاصيل معانى العبادات المقرّره فى الشريعة ، مع أنه ليس كذلك بل لا- يعرف تلك التفاصيل إلّا بالرجوع الى الأدلّه التفصيليه المقرّره فى الكتب الاستدلاليه.

والمراد من كونها توقيفيه هو هذا المعنى ، وهو الفارق بين ألفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفيه والثانيه محوّله الى العرف ، كيف! ولو كان الأمران ممّا يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما.

وكون إحديهما محاله الى العرف العامّ والاخرى الى عرف المتشرّعه الذى هو بمنزله العرف العامّ بعد انتشار الإسلام لا يصلح فارقا فى المقام ، وسياق كلامهم يأبى عنه غايه الإباء ، كما لا يخفى على المتأمل فيما قرّنا.

أدلّه الأعمى

حجّه القائلين بكونها للأعمّ وجوه :

أحدها : قضاء أمارات الحقيقه به ، وهو من وجوه :

منها : التبادر فإنّ المنساق فى العرف من نفس تلك الألفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجيه هو ما يعمّ القسامين ، ولا دلالة فيها على خصوصيه أحد الوجهين ، ولذا يصحّ الإخبار بأنّ فلانا يصلّى وإن لم يعلم صحّه فعله ، بل وإن علم فساده ، ولو لا تبادر الأعمّ لكان ذلك كذبا.

ومنها : عدم صحّه سلبها عن الفاسده ، ولذا لا يصحّ الإخبار عمّن كان وضوؤه وغسله فاسدا أو عباداته فاسده : إنّه لا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابه. ولا يصلّى ولا يصوم، ولو أخبر كذلك من دون قيام قرينه على إرادته خلاف الظاهر عدّ كذبا ، بخلاف ما لو قيّد بالصحيحه.

والحاصل : أنّ الفرق بين نفي المطلق ونفى المقيّد فى العرف - كما هو معلوم من ملاحظته - دليل على عدم صحّه سلب المطلق عن الفاسده عندهم.

ومنها : صحّه تقسيمها الى الصحيحه والفاسده ، وهو ظاهر فى كونها حقيقه فى المقسم.

ومنها : أنها تقيّد بالصّحّه تاره ، وبالفاسد اخرى ، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين القيدين .

ومنها : صحّه استثناء الفاسده منها إذا دخل عليها أداه العموم ، كما فى قولك : «كلّ صلاه توجب التقرب الى الله تعالى إلّا الفاسده ، وكلّ صلاه صلّاها فلان كانت مجزيه إلّا صلاته الكذائيه» وهى دليل على اندراج المستثنى فى المستثنى منه ، إذ الأصل فيه الاتصال .

ومنها : حسن الاستفهام فيما لو أخبر أحد بوقوع شىء من تلك العبادات ، أو حكم عليه بشىء أنّها هل كانت صحيحه أو فاسده ، والأصل فى ذلك كون المستفهم عنه مشتركاً لفظياً بين ذينك الأمرين أو معنوياً ، وحيث إنّ الأوّل منفى فى المقام بالإجماع فيتعيّن الثانى .

ومنها : أنّها تطلق على الصحيحه تاره ، وعلى الفاسده اخرى ، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقه فى القدر المشترك بين الأمرين ، حذراً من الاشتراك والمجاز .

والجواب : أمّا عن الأوّل فبمنع التبادر ، بل الأمر فيه بالعكس ؛ إذ ليس المتبادر إلّا الصحيحه حتّى أنّه اعترف به القائل بوضعها للأعمّ إلّا أنّه ادعى كونه إطلاقياً ، وما ذكر من المثال فمحمول على الوجه المتقدم من جهه إسنادها الى معيّن ، لما عرفت من كون ذلك قرينه على إطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل ، لما فى تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف فى الآراء والأداء ، وكلّ عامل فإنّما يأتى بها على حسب ما يعتقد فيها أو جرى عمله عليها ، فإذا اسند ذلك اليه قضى ذلك بأدائها على حسب ما عنده ، والمتبادر منه حينئذ هو الصحيحه بزعم العامل ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، ولو لا ما قلناه من كون المتبادر هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهه المذكوره لما كان فرق بين الأمرين ، بل كان الصحيح بزعمه الفاسد فى الواقع كالفاسد بزعمه أيضاً من غير فرق فى الانصراف مع وضوح الفرق ، وهو شاهد على ما ذكرناه .

ويومئى الى ما قلناه أنه يقال : إن المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدّون الواجبات ويواظبون على السنن مع أن العبادة والواجب والسنة ليست إلا الصحيحة ، فقد اطلق المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك ، فاللفظ فى تلك الإطلاقات قد استعمل فى معناه الموضوع له - أعنى العبادة المخصوصة الصحيحة وإنما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عاملها كونه مصداقا لها - وذلك لا يقضى بتجوّز فى المقام كما لا تجوّز فيما إذا استعمل اللفظ فى غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت فى عرف آخر ، غايه الأمر أن فيه مخالفه للظاهر ، وتكفى النسبه المذكوره شاهده عليه حسب ما عرفت.

ومما يشهد على ما ذكرنا أنه يصحّ سلب الصلاه الحقيقيه عن تلك الأعمال الفاسده وأن يقال : إنها ليست بصلاه أتى بها الشرع وليست من الماهيه المجعوله فى الشريعة ، ومن البين أن القائل بالوضع للأعمّ يقول بكون الأعمّ هى الصلاه المجعوله المقرّره من الشارع ، ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلاه والموضوع لفظها بإزائه (١) هو ذلك ، لنصّه على كون المعنى الشرعى قابلا للصحة والفساد ، وكون المقرّر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وإن لم يقل بكونها مطلوبه كذلك.

ومن غريب الكلام ما وجدته فى كلام بعض الأعلام حيث إنّه بعد ما نفى الريب عن كون الماهيات المحدثه امورا مخترعه من الشرع قال : «ولا شك أن ما أحدثه الشارع متّصف بالصحة لا غير ، بمعنى أنه بحيث لو أتى به على ما اخترعه يكون موجبا للامتنال للأمر بالماهيه من حيث إنّه أمر بالماهيه» ونصّ أيضا على أنه : إذا وضع الشارع اسما لهذه المركّبات أو استعمله فيها لمناسبه فهو يريد تلك الماهيه على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور. وبعد ذلك كلّ ذهب الى كونها أسامى للأعمّ فيكون الموضوع له أو المستعمل فيه هو الأعمّ. وهل هذا إلا تدافع بين وتناقض ظاهر؟!.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عمّا ذكر فى الوجه الثانى ، ووجه الفرق بين نفى

(١) وما وضعت بإزائه. (خ. ل).

المطلق والمقيّد بالصحيحه ظاهر ممّا قرّناه ؛ إذ التصريح بالصّحّه في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصّحّه في الجملة ظاهر في اعتبار الصّحّه الواقعيه ، كما لا يخفى ذلك بعد التأمل في العرف.

وأما الثالث ففيه : أنّ التقسيم إنّما يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الأعمّ ومجرد الاستعمال أعمّ من الحقيقيه ؛ لاستعماله في خصوص الصحيحه قطعا.

ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقه في الأعمّ محلّ منع ، سيّما إذا اشتهر استعماله في خصوص أحد القسمين ، وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصّحّه الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا إن قلنا بكونها موضوعه للصحيحه ، لتسليم دلالاته على استعمال المستثنى منه في الأعمّ إلّا أنّ مجرد الاستعمال غير كاف في المقام.

وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقه في القدر المشترك من جهه إطلاقها على كلّ من القسمين.

وحسن الاستفهام إنّما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده ، ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا أو معنويا أصلا ، وقد عرفت الحال في ذلك كلّه فيما قدّمناه في بيان أمارات الحقيقيه ، على أنّه لو سلّم دلالة تلك الأمارات على الحقيقيه ففيها ظهور ما في ذلك ، ولا يعادل ذلك ما قدّمناه من الشواهد على كونها للصحيحه.

ثانيها : أنّه قد شاع استعمال تلك الألفاظ في مواضع عديده في الأعمّ من الفاسده ، يستفاد من كلّ منها وضعها بإزاء الأعمّ من الصحيحه ، ويبعد التزام التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعه.

منها : أنّه قد شاع في الأخبار بل جاوز حدّ التواتر بمرار الأمر بإعادة الصلاه وغيرها من العبادات إذا طرأها فساد لترك جزء أو ارتفاع شرط أو وجود مانع ، وقد تداول الحكم بالإعاده حينئذ في ألسنه العلماء كافّه من الخاصّه والعائمه ، وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنّفه وشاع استعمالها في ذلك المقام حتّى بين

العوام ، ومن البين أن الإعادة بحسب العرف واللغة عبارته عن الإتيان بالشئء ثانياً يعنى بعد الإتيان به أولاً ، بل ذلك هو معناه المصطلح أيضاً وإن اخذ فيه بعض الخصوصيات ، وقضيه ذلك كون الفعل الواقع أولاً مندرجا فى المسمى وإلا لم يكن الفعل الثانى إتيانا بذلك الفعل ثانياً ، بل كان إتيانا أولياً وبذلك يخرج عن كونه إعادة.

وبالجملة : لو كانت أسامى العبادات موضوعه بإزاء الصحيحه لم يمكن تحقق الإعادة إلا مع صحه المأتى به أولاً ، ولا يجرى ذلك إلا فى نادر من المقامات ممّا وردت إعادته مع صحه الأول كالمعاده جماعه ونحوها ، وأمّا معظم ما ورد فيه الإعادة وتواتر نقله عن أهل العصمه وشاع استعماله بين المتشرّعه فإنّما هو مع فساد الفعل الأول ، كما هو قضيه الأمر بالإعادة والحكم بوجوبها ؛ إذ لا وجه له مع صحه الفعل الأول.

والتزام التجوّز فى جميع الاستعمالات المذكوره مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد ؛ بل ربما يقطع بفساده ، على أن مجرد الظهور كاف فى المقام ، لكون المسأله لغويه متعلّقه بالأوضاع اللفظيه.

ومنها : أنه قد شاع فى الاستعمالات الجاربه وتداول بين الخاصه والعامه الحكم ببطلان الصلاه وفسادها عند حصول ما يفسدها ، وكذا الحال فى غيرها من العبادات ، ولو لا أنّها موضوعه للأعمّ لم يصحّ الحكم عليها بذلك ؛ لوضوح بطلان الحكم ببطلان العباده الصحيحه والحكم بفسادها ، والتزام التجوّز فى تلك الإطلاقات الشائعه بعيد جداً.

ومنها : أنه قد تظافر النهى عن جمله من العبادات ولو كانت أسامى للصحيحه لما صحّ تعلق النهى بها ، أو لزم القول بعدم اقتضاء النهى عنها للفساد ، بل قضى ذلك بدلاله النهى عنها على الصحه بمقتضى الماده ، كما حكى القول به عن أبى حنيفه وتلميذه ، لتعلق النهى بمسمى اللفظ الذى هو خصوص الصحيحه ، فيكون الإتيان به صحيحاً بمقتضى الماده ، محرّماً خاصه بمقتضى الهيئه ، وإلا لزم المناقضه بين

والقول بأنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض إمكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظاهر من عدم جواز تعلّق النهى بغير المقدور ، كما لا يصحّ تعلّق الأمر بما لا يقدر على تركه كالكون فى المكان ، ولذا يقبح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، وللإنسان : لا تطر ، ونحو ذلك فتعلّق النهى بها دليل على إمكان وقوعها .

والقول بالتزام التجوّز فى لفظ الإعادة ، أو فى مادّة النهى والخروج عمّا وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظاهر ؛ لبعده التزام التأويل فى جميع تلك الاستعمالات ، بل ربما يقطع بفساده ، سيّما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحه لبعث على ذلك ، وعلى فرض قيامه فلا ريب فى كون الجرى على الظاهر فى تلك الاستعمالات الشائعه أظهر ، فهو بالترجيح أولى .

والجواب عن الأوّل أمّا أولاً فبأنّ ذكر الإعادة فى الأخبار وسائر الاستعمالات ليس مختصّاً بما إذا وقع الفعل كاملاً بحيث يصدق عليه الاسم ، بل كثيراً ما يطلق مع الإتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العباده ، وإنّما يعدّ بعضاً منه كما إذا صلّى ركعه من الظهر أو العصر أو بعضاً منها وشكّ بين الركعه والركعتين أو طراه غير ذلك من المفسدات ، فإنّه يقال : إنّه يعيد صلاته ، مع أنّ ما أتى به لم يكن مصداقاً محقّقاً من مصاديق الصلاه ، والفرق بين ذكر الإعادة فى هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوّز فى المقام دون غيره بعيد جدّاً ؛ إذ الظاهر كون الإطلاق فى الجميع على نهج واحد .

والمدى يخطر بالبال فى تصحيح ذلك أن يقال : إنّ صدق الإعادة لا يتوقّف على الإتيان بتمام الفعل أولاً ، بل إذا تلبّس بفعل ودخل فيه ثمّ تركه فاستأنفه يقال : إنّه عاد الى ذلك الفعل وأعاده ، وليس القدر المتكرر منه إلّا البعض ، فذلك كاف عرفاً فى نسبه الإعادة الى مطلق ذلك ، والظاهر أنّه كذلك لغه أيضاً ، ونظير ذلك واقع فى غيرها من الألفاظ ، تقول : «ضربت زيدا ، ومسحت الجدار» ولم يقع الضرب والمسح إلّا على البعض منهما ، فنقصان بعض الأجزاء أو الشرائط وإن قضى بفساد العمل إلّا أنّه يصدق معه الإتيان ببعض ذلك العمل ، وهو كاف فى

صدق الإعادة بحسب العرف كما عرفت.

فإن قلت : إنه على القول بكون الصلاة اسما للصحيحه لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلاة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك ، فكما أنه على فرض إكماله فاسدا لا يندرج فى الصلاة حقيقه فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلاة أيضا ، فالوجه المذكور إنما يتم على القول بكون الصلاة اسما للأعم.

قلت : لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ، ولذا يقال بعد طروه : «إنه أفسد عمله أو فسد عمله بكذا» ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من أول الأمر : كان ذلك مصححا للحكم بإتيانه ببعض الصلاة الصحيحه وإن طراه البطلان بعد ذلك.

وبالجملة : الصحة والفساد إنما يطريان حقيقه على تمام العمل ويتصف الأبعاض بهما تبعا للكلى ، فإذا وقع بعض العمل على الوجه المعبر أتصف بالصحة بملاحظه كونه بعضها من العمل الصحيح ، فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاه بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طراه من الفساد بعد ذلك ، ولذا يصدق حينئذ دخوله فى الصلاة على الوجه الصحيح ، ويتعلق بذمته أداء المنذور فيما لو نذر أن يتصدق بدرهم ، إذا دخل فى الصلاة على الوجه الصحيح فى الأماكن المكروهه.

بل حكم الشهيد رحمه الله بالحنث مع نذره عدم إيقاع الصلاة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا ، والوجه فيه أنه يصدق عرفا مع الشروع فى الفعل : أنه يصلّى فى ذلك المكان ، والمفروض أنه نذر أن لا يصلّى فيه ، وعدم صدق الصلاة على ما أتى به بعد إفساده فى الأثناء لا يقضى بعدم صحته إطلاقا يصلّى هناك على سبيل الحقيقه قبله ، فإنّ الأفعال التدريجيه يصحّ إسناد ذلك الفعل الى المتلبس بها حقيقه على النحو المذكور قطعا (١).

(١) وفى كلامه رحمه الله إشكال ليس تفصيل الكلام فيه لائقا بالمقام. (منه رحمه الله).

ومن هنا يظهر وجه آخر لصدق الإعادة في المقام ؛ إذ الظاهر أنه لا يعتبر في تحقّق مفهومها ما يزيد على ذلك ، فصحّه إسناد الفعل اليه حينئذ قاضيه بصدق الإعادة على استثنائه كذلك.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يصحّ صدق الإعادة إذا كان المأتي به صحيحا عند الشروع فيطرؤه الفساد بعد ذلك ، وأمّا إذا كان فاسدا من أوّل الأمر كما إذا انكشف إيقاعها من غير طهاره فلا يتمّ ذلك.

قلت : قد يصحّ ذلك بأنّ وقوع تلك الأفعال على وجه الفساد لا يقضى بعدم صدق الإتيان ببعض ذلك العمل ؛ إذ لا يعتبر في صدق ذلك اتّصاف ذلك البعض بالصحّه لما عرفت من أنّ الصحّه إنّما يتّصف بها في الحقيقه العمل بتمامه دون الأبعاض ، واعتبارها في التسميه إنّما هو بالنسبه الى وضع اللفظ للكُلّ ، والمدار في صدق كون المأتي به بعضا من العمل أنّه لو انضمّ اليه سائر الأجزاء والشرائط كان عملا تاما وهو كذلك في المقام ، فقد يكتفى بالإتيان بذلك في صدق الإعادة بحسب العرف ، ومن ذلك يظهر وجه آخر في الجواب عن الإيراد المتقدّم.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تصحيح إطلاق الإعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني.

ومع الغضّ عنه أيضا فالترام التجوّز في خصوص الصوره المفروضه في لفظ الإعادة أو اللفظ الموضوع لتلك العباده غير مستنكر ، وليس ذلك إلّا كتجوّزهم في إطلاق تلك الأسمى على العبادات الفاسده.

وأما ثانيا فبأنّ المراد بالصلاه في قولهم : «أعد صلاتك أو يعيد صلاته» ونحوهما إمّا مطلق الصلاه من غير أن يكون إطلاقا لها على ما أوقعه من الفعل ، فلا مانع من أن يراد به الفعل المخصوص الموافق لأمر الله تعالى ، فيكون صدق الإعادة على فعله ثانيا من جهه إتيانه أولا- بالفرد المفروض ، على أنّه أداء للصحيح وبملاحظه كونه إتيانا بتلك الطبيعه وإن لم يكن ما فعله أولا إتيانا بالصحيح بحسب الواقع ، حتّى يكون أداء لذلك الفعل حقيقه ، فإنّ غايه ما يعتبر

فى صدق الإعادة هو إيقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه أوّلا- من أفراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة أو بحسب الصورة ، واعتقاد العامل كونه أداء لذلك الفعل وإتيانا بتلك الطبيعة وإن لم يكن بحسب الواقع كذلك ، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال فى الصورة المفروضة : «أعد ما كلفت به أو ما أمرك الله بأدائه أو ما افترضه الله عليك» مع أن شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا ، إلا أنه لما كان إتيانه بالفعل الأوّل من جهه كونه أداء للمكلف به وإتيانا بالواجب صحّ التعبير المذكور ، وظاهر العرف لا يأبى عن صدق الإعادة على ذلك على سبيل الحقيقة.

وإمّا أن يراد به الفعل الصادر منه على أنه مصداق للصلاه والإتيان به إتيان بتلك الطبيعة المخصوصه ، فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فى بيان الحال فى إطلاق الصلاه على الصلوات الفاسده بحسب الواقع الصحيحه باعتقاد الآتى بها ، فىكون الأمر بإعادتها دليلا على عدم صحّته الأوّل واشتماله على الخلل ، ويكون صحّحه إطلاق الإعادة منوطا بصحّحه إطلاق الصلاه على الفعل الأوّل بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت.

وقد يجعل من هذا القبيل إطلاق الصلاه فيما لو قيل : رجل صلّى بغير طهاره ، أو صلّى بغير سوره ، أو صلّى مع الخبث ناسيا أو جاهلا بالحكم ، أو صلّى الى غير القبلة ... الى غير ذلك ، فىصحّ الاستعمالات المذكوره على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحه بالملاحظه المذكوره.

ومما يشهد بما قلناه أنه لو فرض ثبوت وضع الصلاه بإزاء الصحيحه صحّ استعمال الإعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ، ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور أيضا ، ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحه أو الأعمّ على نحو واحد ، فتأمل.

وأمّا ثالثا فبالترام التجوّز فى جميع تلك الاستعمالات إمّا فى لفظ الإعادة ، أو فى أسامى تلك العبادات حيث اريد بها المعنى الأعمّ ليتحقّق بذلك صدق

الإعاده على سبيل الحقيقه ولا مانع من ذلك ؛ إذ لا دلالة لمطلق الاستعمال على الحقيقه كما مرّ ، وكذا لا دلالة في لزوم التجوّز في لفظ آخر على فرض كونها حقيقه في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للآخر ، نظرا الى مخالفه المجاز للأصل لما عرفت في مباحث الدوران من عدم صحّه إثبات الأوضاع بمثل الأصل المذكور ، فإنّها امور توقيفيه لا يصحّ الاستناد في إثباتها الى الوجوه التخريجه.

نعم ، لو حصل ظنّ بالوضع من ملاحظه العرف صحّ الأخذ به ، لما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ في مباحث الألفاظ ، وحصول ذلك في المقام محلّ منع.

والحاصل : أنّ الاحتجاج المذكور إن كان من جهه الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الإعاده أو اسم العباده في تلك الاستعمالات لإثبات كون تلك الألفاظ موضوعه للأعمّ من الصحيحه فقد عرفت أنّ مجرّد لزوم التجوّز على أيّ من الوجهين لا يصبح دليلا على وضعها لذلك ، وليس الأصل المذكور بنفسه أصيلا في إثبات الأوضاع ونفيها.

وإن كان من جهه بعد التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعه فيه أنّه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينه اليه كما هو المفروض في المقام ، سيّما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقه وقيام الشواهد من الخارج على المجازيه ، فتأمل.

وعن الثاني أنّه لا باعث على التزام التجوّز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحه ؛ إذ المراد بالصلاه حينئذ هو مفهوم الصلاه المستجمعه للأجزاء والشرائط ، وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بأدائه ، نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعه بملاحظه ما أتى به من أجزائها وما هو بصدد الإتيان به من باقى تلك الأجزاء ، ومفاد الحكم ببطلان ما أتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعه وإتيانا بذلك الواجب ، فالمقصود أنّ ذلك المصداق المحصّل لتلك الطبيعه في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها مصحّحا لوجودها ، فالبطلان

إنّما يتّصف به ذلك المصدّق باعتبار طرؤ المفسد عليه ، وإطلاق الصلاه عليه إنّما هو بالاعتبار الآخر ، أعنى من جهة اعتبار المكلف أداءه مستجمعه للأجزاء والشرائط ليتحقّق الطبعه فى ضمنه ، وقد يجعل البطلان أيضا متعلّقا بتلك الطبعه من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها وإطلاق الصلاه عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسب ما قرّنا.

وعن الثالث أمّا أوّلا- فبالمنع من استلزامه دلالة النهى على الصّحّه ؛ إذ ذلك إنّما يتمّ إذا أمكن الإتيان بالماهيه الصحيحه فى ضمن المنهى عنه ، وأمّا مع استلزامه استحاله الإتيان به كذلك فمن أين يجيء الدلاله على صحّه المنهى عنه؟.

والقول بأنّ استحاله إتيانه حينئذ بالصحيح قاضيه بقبح تعلّق النهى به حسب ما مرّ مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الإتيان به من جهة تعلّق النهى وما كان مستحيلا قبل تعلّقه، وما يقبح تعلّق النهى به إنّما هو الأوّل خاصّه ؛ لما فيه من الهذريه ، وأمّا الثانى فلا مانع منه لإفاده النهى إذن استحاله حصوله.

فإن قلت : إن استحاله صدور ذلك من المكلف من الامور الواقعيه بالنظر الى ملاحظه الشىء فى نفسه وليست حاصله بالنهى ، فما تعلّق النهى به مستحيل قبل تعلّقه.

قلت : ثبوت الأحكام الشرعيه إنّما يتبع الأدلّه المنصوبه عليها من الشارع ، فلو لا- تعلّق النهى بها كانت محكومه بصحّتها فى الشرعيه ، نظرا الى إطلاق الأوامر بعد ثبوت الماهيه بظاهر الأدلّه الشرعيه ، وإنّما يحكم بفسادها من جهة تعلّق النهى بها ، فالقاضى بفسادها عندنا واستحاله وقوعها صحيحه فى ظاهر الشرع إنّما هو النهى عنها.

ويشكل ذلك بأنّ المفروض كون النهى المتعلّق بذلك للتحريم ، والمفروض استحاله وقوع ذلك المحرّم فى الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع أو لا ، فيكون الحكم بحرمة هذرا ، فلا فائده إذن فى النهى سوى إعلام المكلف بذلك من تعلّق النهى به فلا يكون النهى إلّا إرشاديا هذا خلف.

ويمكن دفعه بالفرق بين إيقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظه إيقاعه ووقوعه بحسب الواقع.

توضيح ذلك : أنّ هناك حصولاً للطبيعه في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتباراً من الفاعل لا يجادها في ضمنه ، وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع ، فإنّ ذلك إن صادف الإتيان به في ضمن ما هو من أفراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعه بحسب الواقع وإلّا فلا ، والمنهى عنه في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

فإن قلت : إنّ ظاهر النهى بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعه لا ترك القصد إلى إيقاعها في الخارج ولو في ضمن ما ليس بمصداقها ، وحمله على ذلك مجاز أيضاً يأبى عنه شيوع تلك الاستعمالات.

قلت : المقصود أنّ أسامي العبادات موضوعه بإزاء الصحيحه والأفعال المطلوبه بالشريعه ، فإذا وقعت متعلّقه للنهى فالظاهر أيضاً تعلّق النهى بتلك الأفعال ، غايه الأمر أنّه يرتفع عنها المطلوبيه من جهه تعلّق النهى بها ، فمفاد تلك النواهي حرمة أداء ما يصحّ قبل النهى بعد تعلّقه بها فماده النهى إذن مستعمله فيما وضعت له ، إلّا أنّه يلزم من تعلّق النهى بها خروج المنهى عنه عن كونه مصداقاً لما وضع المبدأ له.

والمتحصّل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ به أداء تلك العباده الشرعيه ، فكما أنّ الواجب قبل تعلّق النهى هو الفعل الملحوظ به أداء العباده المخصوصه فكذلك هو المحرّم بعد تعلّق النهى به ، إلّا أنّه يلزمه الفساد في الثاني ، والخروج عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعه بحسب الواقع هو أمر آخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتّى يلزم استعماله في غير ما وضع له.

وأما ثانياً فبالتزام التجوّز في النواهي الوارده بحملها على إرادته الفساد دون التحريم ، لما ذكر من امتناع حصول الصحيحه ، فلا يتّجه الحكم بتحريمها ، فالمقصود من تلك النواهي الدلاله على فساد تلك الأعمال اللازمه من دلالتها

على عدم مطلوبيتها ، ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحه بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الأجزاء والشرايط بالأوامر.

والظاهر أنّ ذلك طريقه جاريه في مخاطبات العرف أيضا في أمثال تلك المقامات ، فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقرّره في ضمن ما تعلق النهي به ، بالألفاظ المذكوره مستعمله في خصوص الصحيحه من غير حاجه الى صرفها عن ذلك ، فيجىء تحريم الإتيان بما تعلق النهي به من جهه البدعه خاصّه لا لحرمة في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعه إلّا أن يقوم شاهد عليه.

والقول بأنّ البناء على وضع تلك الألفاظ للصحيحه لئلا كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغه في الاستعمالات المذكوره كان ذلك مدفوعا بالأصل موهون بما عرفت من عدم جواز إثبات الأوضاع التوقيفيه بمثل تلك الاصول ، ولذا لم يتداول بينهم إثبات شيء من الأوضاع بذلك في سائر المقامات.

مضافا الى لزوم الخروج عمّا يستظهر من المادّه بناء على القول بوضعها للأعم لتبادر الصحيحه منها ولو من جهه الإطلاق ، فالالتزام بالخروج عن ظاهر الإطلاق حاصل على القول المذكور أيضا ، فأى بعد إذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغه؟ سيّما مع دورانه في الاستعمالات في أمثال تلك المقامات ، فتأمل.

هذا ، وقد يلتزم بالتجوّز في أسامي العبادات المتعلقة للنهي ؛ نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينه على إطلاقها على الفاسده ، فيراد بها صورته تلك العباده ممّا يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرّعه ، واستبعاد التجوّز في تلك الاستعمالات غير متّجه سيّما مع انضمام القرينه وعدم شيوع استعمالها كذلك ، لورودها في موارد مخصوصه ، والاستناد الى الأصل في دفع التجوّز في الاستعمالات المذكوره قد عرفت ما فيه.

لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الإتيان بما يطلق عليه اسم تلك العباده بحسب العرف وإن لم يأت به الفاعل بملاحظه كونه العباده المطلوبه ، وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه ، وهذا ممّا يرد على القائل بوضعها للأعم

أيضا إلاً أن يبنى فيه على التقييد ، وهو مع مخالفته للأصل خلاف المنساق من العبارة كما عرفت ففي ذلك تأييد لما قرّناه من أحد الوجهين المتقدمين.

ثالثها : أنّها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم التزام أحد أمرين في لفظ الصلاة من القول باختصاصه بواحد من الصور - ويكون غيرها من سائر صورها غير مندرجه في الصلاة ، إلاً أنّها تنوب منابها وتقوم مقامها في إسقاط التكليف بها - أو القول بثبوت ماهيات متعدده متباينه للصلاه فوق حدّ الإحصاء ، والتالى بقسميه باطل فالمقدّم مثله. أمّا الملازمه فلاّ أنّ ماهيه الشىء عبارة عمّا يكون به الشىء هو ، فلا بدّ أن يكون أمرا محققا في نفس الأمر متعيّنا في حدّ ذاته ، ولا يكون تابعا لاعتبار المعبر بحيث يزيد أجزاءه وينقص بمجرد الاعتبار ، وإذا وضع لفظ بإزائها فلا بدّ أن يلاحظ الواضع تلك الماهيه على نحو يتعيّن ويتميّز عمّا سواها ، وحينئذ إذا انتفى شىء من أجزائها أو شرائطها المعبره فيها يلزم انتفاء تلك الماهيه وخروجها من الموضوع له ، فإذا كانت الصلاة اسما لماهيه معينه محدوده مكيفه بشرائط عديده فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها أو شرط ، كما هو قضيه ما مهّدناه ويعترف به القائل بكونها أسامى للصحيحه.

فنقول : حينئذ لا شكّ أنّ الصلاة يختلف أجزاؤها بحسب أحوال المصلّين فلها بالنسبه الى الحاضر أجزاء وبالنسبه الى المسافر أجزاء ، وكذا بالنسبه الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز ، وكذا بالنسبه الى المتذكّر والساهى على اختلاف أنحاء السهو الواقع منه ، وكذا الحال بالنسبه الى شروطها على اختلاف المراتب فى القدره والعجز والسهو والنسيان ، فقد تحصّل إذن ماهيات كثيره غير محصوره مختلفه فى المقومات والأجزاء والشرائط المعبره.

فإن قيل بكون الصلاة اسما للجامع لجميع تلك الأجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلاة حقيقه ، فيكون أجزاءها عن الصلاة لنيابتها عنها ، وهو اللازم الأوّل ، وإن قيل بوضعها لكلّ من تلك الحقائق المختلفه الخارجه عن حدّ الإحصاء فهو اللازم الثانى.

وأما بطلان اللّازم بقسميه فأما الأوّل فظاهر ، لانفاق الكلّ على فساد.

وأما الثاني فلوجهين :

أحدهما : أنّه خارج عن الطريقه الدائره فى الأوضاع ، إذ التسميه للماهيات ووضع الألفاظ بإزاء المعانى إنّما يكون بعد تعيينها وتمييزها حين الوضع من أوّل الأمر ، من غير توقّف على طرؤ شىء وحصول شرط كما هو العاده الجاربه فى الأوضاع والمفروض خلافه فى المقام ، إذ ليس الوضع للطبيعه التامه والناقصه على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وإنّما يكون الوضع لها متوقفاً على طرؤ الطوائى على اختلاف وجوهها وعدمه ، فما دام متمكناً متذكراً يكون الصلاه بالنسبه اليه شيئاً وما دام عاجزاً أو ناسياً أو ساهياً باختلاف المراتب فى ذلك شيئاً آخر ، ويختلف التسميه بحسب اختلاف الأحوال ومثله غير معهود فى الأوضاع.

ثانيهما : أنّه لو فرض تحقّق الوضع على النحو المذكور ، سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظى أو المعنوى فلا بدّ أن ينوى المكلف أولاً صلاته الّتى هى تكليفه فى نفس الأمر ، لما عرفت من اختلاف الصلوات وتعدّد الماهيات ، وحينئذ فلا بدّ أن ينوى أولاً من ينسى التشهد - مثلاً - فى الركعه الثانيه تلك الصلاه الناقصه ، وهو ضرورى الفساد.

ولو قيل : إنّ ينوى الصلاه التامه أولاً ، وحينئذ كيف يجزى عنه غير ما نواه؟ وكيف يجزى قصد ماهيه عن غيرها مع وقوع الثانيه من دون نيّه؟ وقصد الناقصه فى الأثناء كيف يقضى بالإجزاء مع دخوله فيها بغير قصدها؟.

ولو قيل بتركّب ذلك إذن من الماهيتين حيث إنّ من التامه الى حدّ التمام فيجزى فيه نيّتها ، ومن الناقصه بعد طرؤ النقص فلا بدّ من نيّتها.

فهو واضح الفساد أيضاً ، إذ لا وجه لتركّب الماهيه من ماهيتين مختلفتين متباينتين.

والحاصل : أنّه لا يصحّ من الشارع إيقاع مثل تلك التسميه ، ولا للمصلّى القصد الى ذلك المسمّى ونيّته ، هكذا ذكره بعض الأفاضل ، ورأى أنّ شيئاً من ذلك

لا يلزم القائل بوضعها للأعم ، إذ هي حينئذ اسم لما يقبل الصحه والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الإشكال ، إذ تلك الزيادات والنقيصات إنما هي من طوارئ الماهيه وعوارضها ولا اختلاف في الماهيه بحسب اختلافها ، فلا مانع من التسميه ولا إشكال في تصحيح التيه.

قلت : إنَّ القائل بوضعها للصحيحه يقول أيضا بنحو ذلك بعينه ، إذ لا يقول أحد باشتراك الصلاه لفظا بين تلك الخصوصيات وأنَّ هناك ماهيات عديده متباينه خارجه عن حدِّ الإحصاء ، بل إنَّما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافًا في الأفراد والخصوصيات ، ويقول بكون نفس الماهيه أمرا قابلا لتلك الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للأعم ، غير أنَّه يعتبر خصوصيه زائده على ما يقول به القائل بالأعم وهو كون تلك الماهيه حسنه مقربه الى الله تعالى ، فإنَّ تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابليه التقرب ، وقد لا- تكون كذلك ، فيجعل الموضوع له هو تلك الماهيه مقيده بذلك ليخرج الأوّل عن المسّمى ، وهذا التقييد إن لم يوجب زياده تعين للمسّمى فلا يزيده إبهاما حتّى أنّه يكون قبل التقييد به ماهيه محدوده متعيّنه الحدود والأجزاء ، وبعد التقييد به ماهيه مبهمه غير متعيّنه ليتوقّف تعينه على ملاحظه تلك الخصوصيات.

بل قد يقال بأنَّ الأمر فيما ذكر بالعكس ، فإنَّه يصحّ للقائل بوضعها للصحيحه ملاحظه معيار للتسميه - أعنى ما يحصل به القربه ويكون معروضا للأجزاء والصحّه - بخلاف القائل بوضعها للأعم ، فيشكل الحال بالنسبه اليه ، إذ لا معيار له حينئذ سوى التسميه ، والمفروض أنّ التسميه فرع تعين المسّمى حسب ما ذكره.

والقول بتعين أجزاء مخصوصه يتعلّق بها التسميه موجب لخروج الباقي عن الحقيقه فلا- يصحّ إطلاقها على الكلّ على سبيل الحقيقه وهو باطل باتّفاق الكلّ كما مرّت الإشارة اليه.

على أنّه لا فارق بين الأجزاء في ذلك لصدق الصلاه بحسب العرف قطعا

مع انتفاء كل منها ، من غير فرق أصلا كما مر ، وكيف يعقل تصوّر أمر متميز معلوم جامع بين الصلوات الصحيحه والفايده بحيث يشمل الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتمده فى حال الشعور والاختيار والقدره ، وصلاه التكبير التى تجزى فيها تكبيرات أربع ، وما بين هذين من المراتب التى لا تحصى الواقعه على الوجه الصحيح والفايده فما أورده على القول المذكور فهو أشدّ ورودا على القائل بكونها للأعمّ.

ثم نقول أيضا : إنّ من البين أنّ التكبيرات الأربع إذا صدرت من القادر المتمكّن من الصلاه التامه لا يسمّى صلاه عند المتشرعه قطعا ، بخلاف ما إذا وقعت فى محلّها ، وكذا فى غيرها من بعض الوجوه التى قد تقع الصلاه عليه.

فما أورده من لزوم اختلاف التسميه باختلاف الأحوال الطارئه على القول بوضعها للصحيحه وارد عليه أيضا ، غاية الأمر أن لا يختلف الحال عنده فى التسميه بالنسبه الى بعض الوجوه ، ولا بدّ فى بعض آخر من القول باعتبار خصوصيات الأحوال فى التسميه ، إذ كما يقضى اختلافها باختلاف الحال فى الفساد والصحّه فكذا يقضى باختلاف التسميه كما لا يخفى بعد ملاحظه الإطلاقات العرفيه.

وقد أتضح لك بملاحظه ما قررناه فى المقام وما أشرنا اليه سابقا اندفاع الإيرادين المذكورين.

أمّا الأوّل فلا بدّ ما ذكر من اختلاف الحال فى التسميه بحسب اختلاف الأحوال ليس من جهة ورود أوضاع مترتبه على اللفظ بحسبها ، حتّى يكون خارجا عن القانون المتعارف ، بل لاختلافها فى الصحّه المأخوذه فى الوضع والموضوع له مفهوم كلى إجمالى شامل للجميع ، كما مرّت الإشارة اليه وإنّما يختلف الحال فى مصاديقه بحسب اختلاف تلك الأحوال.

وأمّا الثانى فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعه فى النوع بحسب اختلاف تلك الأحوال حتّى لا يصحّ الأمر فى النيه وإنّما هو اختلاف فى الامور العارضيه

يختلف مصاديق تلك الطبعه بحسب اختلافها ، وذلك ممّا لا يقضى بإشكال فى التّيه ، وهو ظاهر.

رابعها : أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لما صحّ تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له على أساميتها ، والتالى ظاهر الفساد ، بيان الملازمه : أنّ الألفاظ المذكوره حينئذ دالّه بنفسها على مطلوبيه معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها ، إذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون إلّا مطلوبا ، فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائده جديده ويكون بمنزله أن يقول : اريد منك العمل الذى هو مرادى.

وفيه أولا- : أنّ هناك فرقا بين دلالة الألفاظ المفردة على مطلوبيه معانيها ودلاله المرّكبات على وقوع الطلب ، فإنّ غايه ما يستفاد من المفردات إحضار مداليلها المقيّده بكونها مطلوبه ، وأمّا كون ذلك الطلب حاصلًا بحسب الواقع فلا ، لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدلّ المفرد عليه ، مثلا لفظ «الصوم» اسم للإمساك المعروف المطلوب لله تعالى ، فغايه ما يستفاد من لفظه إحضار المعنى المذكور ببال السامع ، وأمّا أنّ ذلك المعنى أمر متحقّق فى الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه أصلا ، والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الأخير فلا تكرار.

نعم ، لو قال الشارع : «إنّ الصوم ثابت فى الشريعة» أفاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل الظاهر بحسب متفاهم العرف دلالته عليه ، وهو ممّا يؤيد القول المذكور.

وثانيا : أنّ تلك الأوامر هى الدالّه على كون تلك الأعمال عباده مطلوبه للشارع ، فيعلم بذلك كون تلك الألفاظ مستعمله فى تلك العبادات ، فلو لا- ما دلّ على مطلوبيتها لما علم كون تلك الألفاظ من أسامى العبادات وأنّ مداليلها من الامور الراجحه ، فغايه الأمر أنّه بعد تعلق الطلب بها ومعرفه كون تلك الأفعال عباده يمكن الرجوع قهقري واستعلام المطلوبيه من مجرد اللفظ ، وأين ذلك من

عدم صحته تعلق الأمر بها كما هو المدعى. هذا بالنسبة الى الأوامر الابتدائية التي يستفاد منها أصل المطلوبيه؟.

وأما الأوامر المتكزرة الواردة بعد معرفه كون تلك الأفعال عباده مطلوبه فهي أيضا ممّا لا مانع في ورودها ، فإنها كالأمر بالطاعة مع أنّ الطاعة فيما يراد إيجاد الفعل هي موافقه الأمر ، فغايه الأمر أن تكون مؤكده وهي إنّما سيقّت لأجل ذلك.

وثالثا : أنّ تعلق الأمر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا إن كان الأمر إيجابيا ، أو مندوبا إن كان ندينا ، وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظه الألفاظ المذكوره ، فإنها إنّما تدلّ على المطلوبيه في الجملة الأعمّ من الوجوب والندب.

وقد يناقش فيه بأنّ غايه ما يصحّح به من ذلك كون تعلق الأمر الإيجابى أو الندبى مفيدا ، وأما إذا كان اللفظ الدالّ على المطلوبيه أعمّ من الوجهين بأن يدلّ على مطلق الرجحانيه فالإيراد على حاله ، إذ المفروض كون الألفاظ المفروضه مفيده لذلك أيضا ، وقد وقع ذلك كثيرا في الأدلّه الشرعيه.

خامسها : أنّها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لزم دخول وصف الصحه في مفاهيمها ، وهو بين الفساد ، لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج.

ويدفعه أنّه ليس المقصود أخذ مفهوم الصحه في مداليل تلك الألفاظ حتّى يرد ما ذكر ، بل المدعى كون الموضوع له هو الأفعال الجامعه للأجزاء والشرائط ، وهي من شأنها الاتصاف بالصحه عند وجودها في الخارج ، ولا يلزم من ذلك أخذ مفهوم الصحه في الموضوع له مطلقا فضلا عن أخذها بعنوان الجزئيه ، كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بأنّ تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه إنّما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحه عنوانا لتلك الماهيه المستجمعه للأجزاء والشرائط.

سادسها : أنّها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات ، فلا يبقى فرق بين أجزاءها وشرائطها ، لاندراج الجميع إذن في مفاهيمها ، وهو فاسد بالإجماع ، وقد أشار الى ذلك العضدى.

وهو كسابقه في غايه الوهن ، للفرق البين بين أخذ الشىء جزءا من المفهوم

وقيدا فيه على أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا- ، وأقصى ما يلزم في المقام هو الثاني ، والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وإن اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصوّر المفهوم على سبيل التفصيل ، وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشروط العقلية الخارجيه ممّا لا يمكن حصول المطلوب في الخارج إلّا بها حيث إنّها لا يلزم الانتقال اليها من تصوّر المشروط بها أصلا ، بل يمكن أن يقال : إنّ الحال فيها أيضا كذلك ، إذ لا يلزم من القول بوضعها للصحيحه ملاحظه الشروط أصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له ، إذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الأجزاء من حيث كونها حسنه مطلوبه أو من حيث كونها صحيحه مبرته للذمه ونحو ذلك ، فغايه الأمر حينئذ أن لا يمكن وقوعها في الخارج إلّا مع استجماعها للشروط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشروط بتوسطها.

ثمّ إنّّه قد أيد بعض الأفاضل هذا القول بامور :

منها : اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاه هي ما تبطل الصلاه بزيادتها عمدا أو سهوا ، ومن اليّين أنّه لا يمكن زياده الركوع - مثلا - عمدا إلّا عصيانا ، ولا ريب في كونه منهيّا عنه ومع ذلك يعدّ ركوعا حقيقه لا صورته الركوع ، لوضوح عدم بطلان الصلاه بإيجاد صورته كمن انحنى بمقدار الركوع للهوى الى السجود أو لأخذ شيء من الأرض.

وفيه : خروج نحو الركوع والسجود عن محلّ البحث لكونها من الألفاظ اللغويه وليست معانيها من الماهيات الجعليه الشرعيه ، كما أشرنا اليه في أوّل المسأله.

ولو سلّم كونها من المعاني المستحدثه فليست الألفاظ المذكوره من أسامي العبادات وإنّما هي أسام لأجزاء العباده ، ومن اليّين أنّه لا- يتعلّق هناك أمر بالخصوص حتّى يعتبر فيها الصّحّه والفساد ، واعتبار الأمر المتعلّق بالكلّ في أوضاع تلك الأجزاء ممّا يستبعد جدّا ، ومع الغضّ عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محلّ البحث مع الفرق اليّين بينهما.

ومنها : ما روى فى الصحيح من بناء الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ، قال عليه السلام : «ولم يناد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه» (١) يعنى الولاية فحكمه عليه السلام بأخذهم بالأربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لا يتم إلّا مع جعل تلك العبادات أسامى للأعمّ.

وفيه : ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلاة وما اخذ من التفاصيل فى مصاديقها ، ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية أو غيره من ترك بعض الأجزاء والشرائط لا يقضى بعدم أخذهم بتلك العبادات ، بل واعتقادهم بناء الإسلام عليها بل وإتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وإن أخطأوا فى كيفية أدائها ، ولا دلالة فى حكمه عليه السلام بأخذهم بها على ما يزيد على ذلك.

بل نقول : إنّ الظاهر من الرواية إرادته خصوص الصحيحه ، لوضوح عدم بناء الإسلام على الفاسده إذ هى من الامور المحرّمه التى نهى عنها فى الشريعة ، وأراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصحّ القول بابتناء الإسلام عليها؟ فذلك من أقوى الشواهد على إرادته الصحيحه منها ، فهى إذن لتأييد القول بوضعها للصحيحه أولى كما لا يخفى.

ومنها : أنّه لا إشكال عندهم فى صحّه اليمين على ترك الصلاة فى مكان مكروه أو مباح مثلا وحصول الحنث بفعالها ، ويلزمهم على ذلك المحال لأنّه يلزم من ثبوت اليمين حينئذ نفيها ، فإنّ ثبوتها يقتضى كون الصلاة منهيّا عنها والنهى فى العباده مستلزم للفساد ، وكونها فاسده يستلزم عدم تعلّق اليمين بها ، إذ المفروض تعلّقها بالصحيحه ويلزم حينئذ أن لا يتحقّق الحنث بفعالها ، لعدم تحقّق الصلاة الصحيحه ، والقول بأنّ المراد الصلاة الصحيحه لو لا- اليمين لا- يجعلها صحيحه فى نفس الأمر كما هو المدعى.

وفيه : أنّ مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلاة فى المقام فى الأعمّ لعدم إمكان إرادته الصحيحه ، وإلّا لزم الفساد المذكور ، وحينئذ يرد عليه :

(١) المحاسن : ٢٨٦ ح ٤٢٩.

أولاً: النقض بما إذا حلف أن لا يصليّ صلاه واجبه أو مندوبه في الحمام مثلا ، إذ من الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفساد ، بل فيما لو نذر أن لا يصليّ صلاه صحيحه فيه ، فإنه إن قيل بصحّه صلاته فيه بعد ذلك وعدم انعقاد النذر فهو ممّا لا وجه له ، على أنّه جار في نذر المطلق أيضا فلا مانع إذن من التزام القائل بوضعها للصحيحه بذلك ، وإن قيل بعدم صحّتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقّق الحنث؟ مع أنّ الواقع ليس من أفراد المحلوف على تركه.

وثانيا : أنّ متعلّق الحلف في المقام ليس هو الأعمّ من الفاسده ، بل الصحيحه خاصّه وليس اللفظ مستعملا إلّا في ذلك ، و الفرق بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به ، فلفظ الصلاه في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء والشرائط إلّا أنّها لزمها الفساد بعد تعلّق النذر وانعقاده ، ونظير ذلك أنّه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم أو حلف على ترك المباحات فيه فإنّه يحنث قطعا بالإتيان بشيء مكروه أو مباح قبل النذر والحلف ، مع أنّ المأتى به ليس من المكروه والمباح ولا تجوّز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلّق للنذر والحلف المفروضين ، فكذا الحال في المقام ، ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقه الحال في العبادات المتعلّقه للنهي حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومنها : أنّه يلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه أن يفتّش عن أحوال المصلّي إذا نذر أن يعطيه شيئا ليعلم صحّه صلاته بحسب نفس الأمر حتّى يحكم ببراءه ذمّته عن النذر ، والأخذ بأصالة حمل فعل المسلم على الصحّه غير متّجه في المقام ؛ إذ أقصى ما يقتضيه هو حملة على الصحيح عنده وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء ، فقضيه الأصل المذكور عدم تعدّده الإتيان بالفساد ، بل عدم إيقاعه لما يعتقد إفساده ولو على سبيل السهو.

وأما إتيانه بما يحكم الناذر بصحّته فلا ، مثلا إذا رأى رجلا صالحا يصليّ صلاه جامعته لجميع الأركان والواجبات لكن لا يدري أنّه هل صلىّ بغسل غير الجنابه من غير وضوء؟ لفتواه أو فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء

بذلك فى حكمه بأداء الصلاه حقيقه إذا رأى الناظر بطلان الصلاه الواقعه كذلك ، وهكذا الحال فى سائر الاختلافات الواقعه فى الأجزاء والشرائط.

وأما بطلان اللازم فلائنا لم نقف الى الآن على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءه عليها ، وإنما يكتفون بإعطاء من ظاهره الأداء ، وليس ذلك إلا لأجل كونها أسامى للأعمّ لصدق الصلاه حينئذ على فعله قطعاً مع عدم علمه بفساده المانع من إعطائه ، فإنّ ذلك هو غايه ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلّق النذر ، ولعلّه لأجل ذلك جرت الطريقه فى الأعصار والأمصار على عدم التفحص عن مذهب الإمام فى جزئيات مسائل الصلاه عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته.

نعم ، إذا علموا بمخالفته لما عندهم كما إذا ترك السوره لذهابه الى عدم وجوبها أو توضعاً بالماء القليل الملاقى للنجاسه - لحكمه بطهارته - لم يصحّ القدوه فما لم يعلم بطلان صلاته يجوز الاقتداء به لأنه ائتم بمن يحكم بصحّه صلاته شرعاً ، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وإن كان صحيحاً عند الإمام ، فليس هذا إلا من جهه الاكتفاء بمسمى الصلاه ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا- أنه لا- يصحّ الاقتداء حتّى يعلم بصحّتها على مذهب نفسه ، كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحه.

وفيه : المنع من الملازمه المذكوره ؛ إذ يجوز البناء فى ذلك على ظاهر الحال قطعاً ولو على القول بوضعها للصحيحه ، كيف! ولو لا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئاً لمن يصلّى صلاه واجبه أو مندوبه ، ضروره عدم اتّصاف الفاسده بشىء منهما مع أنّا لم نقف على من يدقّق فى ذلك أيضاً ، ولا من يفصل بين هذه الصوره وما تقدّمها ، وليس ذلك إلا من جهه الاكتفاء بظاهر فعل المسلم فى الحكم بالصحّه كما هو قضيه الأصل المقرّر.

والقول بأنّ أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصحّه عنده مدفوع ، بأنّ الذى يظهر من ملاحظه الطريقه الجاريه هو الحمل على الصحّه

الواقعيه ، كيف! ولو لا- ذلك لم يقيم للمسلمين سوق لاختلافهم في أحكام الذبائح والجلود وغيرها ، وكثير من العامه لا يشترطون الإسلام في المذكى ويحللون ذبائح أهل الكتاب ، وجماعه منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالذباغ ، فلو لم نقل بأصالة حمل فعل المسلم على الصحه الواقعيه لم يجز لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقه الحال، وهو خلاف الطريقه الجاريه من لدن أعصار الأئمه عليهم السلام بل يجرى ذلك أيضا بالنسبه الى أهل الحق أيضا ، لاشتباه العوام كثيرا في الأحكام فيزعمون صحه ما هو فاسد عند العلماء ، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرد إفاده الصحه بزعم العامل صعب الأمر جدّا ولم يمكن الحكم بصحه شيء من العقود والإيقاعات ولم يجرى أخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحق إلّا بعد التجسس عمّا يعتقد ذلك الشخص وهو ممّا تقضى الضروره بفساده.

ومع الغض عن ذلك - إذ قد يذب عنه ببعض الوجوه - فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقه وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صحته كاف في ذلك ، غايه الأمر أنه يحكم بصحه العقود والإيقاعات الواقعه على كل من تلك المذاهب بالنسبه الى من لا- يذهب اليه ، ولا- يجرى ذلك في سائر المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الأحكام ، فالإشكال من جهته حاصل قطعاً.

ثم بعد تسليم ما ذكر فعدم الاكتفاء بالصحيحه عند العامل محلّ منع.

نعم ، إذا لم يكن مكلفاً في حكم الشرع بالعمل به بأن لا يكون تكليفاً شرعياً ولو ثانوياً في حقه صحّ ما ذكر ، للحكم بفساده شرعاً كما في صلاه المخالفين وإن بذلوا جهدهم في تحصيل الحقّ وقلنا بإمكان عدم الوصول حينئذ الى الحقّ ، إذ غايه الأمر حينئذ معذوريتهم في عدم الإتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعيه وذلك لا يقضى بتعلق التكليف الثانوى بالإتيان بما زعموه ، كما هو الحال بالنسبه الى سائر الأديان.

وأما إذا كان ذلك مطلوباً منه في الشرع كما في الأحكام الثابته باجتهاد أهل

الحق بالنسبه الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجہ اذن في الصلاه مع مخالفته للواقع محل إشكال ؛ لصحة صلاته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوى المقطوع به من ملاحظه المقدمتين المشهورتين ، فلا يبعد شمول الصلاه الصحيحه لها كما سيجىء الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

ومع الغض عن ذلك أيضا ، فلو بنى على ما ذكر اشكل الحال فى ذلك بناء على القول بوضع تلك الألفاظ للأعم أيضا ، نظرا الى أنّ المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هى الصحيحه ، ولذا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناظر إذا عرف منه المخالفه كما مرّ.

وحيث فنقول : إنّه إذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون ما يأتى به موافقا لما يعتقده ، ولا أصاله صحه فعل المسلم قاضيه بصحته كذلك لم يمكن حكمه اذن بصحة ما يأتى به ويكون دائرا عنده بين الوجهين ، وحيث كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفء اليه مع الشك فى كونه متعلقا للنذر ، وكون الدفء اليه أداء للمندور؟

ومجرد صدق اسم الصلاه على ما أتى به لا يقضى بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر.

والقول بأنّ القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الإطلاق بين الفساد ؛ لوضوح أنّ الباعث على خروج ذلك إنّما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم فى ذلك ، وإنّما العلم به طريق اليه ، فإذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة.

فظهر بذلك ما فى قوله : «إنّ ذلك هو غايه ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلق النذر» وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوه مع عدم علمه بموافقه مذهب الإمام لمذهبه ، وكيف يمكن القول بصحة القدوه بمجرد صدق اسم الصلاه عليه؟! والمفروض عدم قضاء أصل ولا غيره بصحة على الوجه المذكور ، فيكون

احتمال فسادة فى ظاهر الشرع مكافئاً لاحتمال صحته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحه صلاه الإمام ، ولو فى ظاهر الشرع فى صحه الائتمام فالظاهر أنّ الوجه فى البناء المذكور أيضاً أحد الوجهين المتقدمين .

هذا ، والوجه فى القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط أما فى اعتبار الأجزاء فيما مرّت الإشارة اليه من ظهور عدم إمكان تحقّق الكلّ مع انتفاء الجزء ، فإذا تحققت الجزئيه لم يعقل صدق الكلّ حقيقه بدونه ، وإذا شكّ فى حصوله أو فى جزئيته مع عدم وجوده لزمه الشكّ فى صدق الكلّ .

وأما فى عدم اعتبار الشرائط بظهور خروج الشروط عن ماهيه المشروط ، كيف! ولو كانت مندرجه فيه لما تحقّق فرق بين الجزء والشرط ، فإذا وضع اللفظ بإزاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرائط فى مدلوله ، وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضى بأخذه فى مفهومه ؛ إذ غايه ما يقضى به ذلك امتناع وجوده بدونه ، وذلك ممّا لا ربط له باعتباره فى موضوع اللفظ .

وفيه : ما عرفت ممّا فصّلناه ، أمّا ما ذكر من عدم تعقّل الحكم بصدق الكلّ بدون الجزء أو الشكّ فيه فيما مرّ توضيح القول فيه فى توجيه كلام القائل بوضعها للأعمّ ، فلا حاجه الى تكراره .

وأما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط فى الجزء على فرض اعتباره فيه فيدفعه ما أشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشئ جزء واعتباره شرطاً ، فإنّ الملحوظ فى الأوّل إدراجه فى الموضوع له ودخوله فيه ، والمعتبر فى الثانى هو تقييد الموضوع له به ، وأمّا نفس الشرط فخارجه عنه .

ومع الغضّ عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحه مطلقاً اعتبار كلّ من الشرائط بخصوصها فى المفهوم من اللفظ ، لإمكان أن يقال بوضعها لتلك الأجزاء من حيث إنّها صحيحه أو مبرئه للذمه ونحوهما ، وحينئذ فيتوقّف حصولها فى الخارج على حصول تلك الشرائط من غير أن تكون معتبره بخصوصها فى الموضوع له .

المقام الرابع : فى بيان ثمره النزاع فى المسأله

فقول : عمدہ الثمره المتفرعه على ذلك صحه إجراء الأصل فى أجزاء العبادات وشرائطها ، فإنها إنما يثبت على القول بوضعها للأعمّ دون القول بوضعها للصحيح ، وعلى القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط يفصل بينهما.

وتوضيح المقام : أنّ الشكّ المتعلق بالأجزاء أو الشرائط إن كان فيما يشكّ مع انتفائه فى التسميه ولو على القول بوضعها للأعمّ نظرا الى وضوح اعتبار القائل به أجزاء وشرائط فى الجملة لتحقق التسميه فلا يمكن إجراء الأصل فيه على شىء من المذهبين ، لتحقق اشتغال الذمه بالمسمى وعدم حصول العلم بأدائه ، من دون ذلك من جهه الشكّ المفروض.

وأما إذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للأعمّ وحصل الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى تحقق الصحه فالقائل بالأعمّ ينفيه بالأصل ، نظرا الى إطلاق المكلف به من غير ثبوت للتقيد ، بخلاف القائل بوضعها للصحيحه ؛ لإجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى فى مذهبه ، إلّا مع العلم باستجماعه لجميع الأجزاء والشرائط المعبره فى الصحه.

فالشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى الصحه يرجع عنده الى الشكّ فى الجزء أو الشرط المعبر فى التسميه ، كما فى الوجه الأوّل فلا- يجرى فيه الأصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ ، ولا- يحصل إلّا مع الإتيان بما يشكّ فى جزئيه أو شرطيه وترك ما يحتمل مانعيته.

فإن قلت : لا- شكّ فى كون مطلوب الشارع والمأمور به فى الشريعة إنما هو خصوص الصحيحه ، لوضوح كون الفاسده غير مطلوبه لله تعالى بل مبغوضه له لكونها بدعه محرّمه ، فأى فارق إذن بين القولين مع حصول الشكّ فى إيجاد الصحيحه من جهه الشكّ فيما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط؟.

قلت : لا ريب فى أنّ العلم بالصحه إنما يحصل من ملاحظه الأوامر الوارده ، فما وجد متعلّقا للأمر ولو بالنظر الى إطلاقه من غير أن يثبت فساده يحكم بصحته ؛

إذ ليست الصّحّة في المقام إلّا موافقه الأمر ، فإذا تعيّن عندنا مسمّى الصلاه وتعلّق الأمر بها قضى ذلك بصحّه جميع أفرادها وأنحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعه بها ، إلّا ما خرج بالدليل وقامت الحجّه الشرعيه على بطلانه ، فيثبت الصّحّه إذن بملاحظه إطلاق الأمر وعدم قيام دليل على الفساد ، نظرا الى حصول المأمور به بذلك بملاحظه الإطلاق ولا يجرى ذلك على القول بوضعها للصحيحه ، لإجمال المأمور به عنده ، فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحه لا يقضى بإجمال العباده حتّى لا يثبت بملاحظه إطلاق الأمر بها صحّتها في ظاهر الشريعة.

فإن قيل : إن العلم الإجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحه يوجب تقييد تلك الإطلاقات بذلك ، فيحصل الشكّ أيضا في حصول المكلف به ؛ إذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامثال بحسب الظاهر أيضا.

قلت : قبل ظهور ما يقضى بفساد بعض الأفراد من ضروره أو إجماع أو روايه ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الأقسام ليلتزم بالتقييد ، فلا بدّ من الحكم بصحّه الكلّ ، وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الأصل المذكور ، فلا تقييد هناك بالمجمل من الجبهه المذكوره ويتّضح ذلك بملاحظه الحال في المعاملات ، فإنّ حكمه تعالى بحلّ البيع وأمره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبه الى الفاسده قطعا ، ومع ذلك لا إجمال في ذلك من تلك الجبهه لقضائه بصحّه كلّ البيوع ووجوب الوفاء بكلّ من العقود ، فلا يحكم بفساد شيء منها إلّا بعد قيام الدليل على إخراجها من الإطلاق والعموم المذكورين ، وحينئذ يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل.

نعم ، لو قام دليل إجمالي على فساد بعض الأفراد ودار بين أمرين أو أمور لم يمكن معه الأخذ بمجرّد الإطلاق ، وهو كلام آخر خارج عن محلّ الكلام.

وربما يقال بجريان الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها بناء على القول بوضعها للصحيحه أيضا ، لدعوى إطلاق ما دلّ على حجّيه أصاله البراءه والحكم

ببراهه الذمه الى أن يعلم الشغل ، لشموله لما إذا علم الاشتغال في الجملة أو لم يعلم بالمره.

والتحقيق خلافه ؛ فإن الظاهر الفرق بين الصورتين وما دلّ الدليل على حجّيه أصاله البراهه بالنسبه اليه إنّما هو الصوره الثانيه ، وما يرجع اليها من الصوره الاولى بالآخره ، ويأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله عند الكلام في أصاله البراهه.

وقد ظهر ممّا أشرنا اليه أنّه لو لم يكن هناك توقّف في صحّحه الإتيان ببعض أجزاء العباده على بعض آخر كما في الزكاه صحّ إجراء الأصل فيه على القولين ، حسب ما يأتى تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

هذا ، ولا يذهب عليك بعد ملاحظه ما قرّناه أنّ الأصل في المسأله بحسب الثمره مع القائل بوضع تلك الألفاظ للصحيحه إذا فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين ، وعدم نهوض شيء من الحجج المذكوره للقولين وإن لزم التوقّف حينئذ في تعيين الموضوع له ، نظرا الى وضوح عدم إجراء الأصل في تعيين موضوعات الألفاظ لكونها من الامور التوقيفيه المتوقّفه على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنّه ، فلا وجه لإثباتها بمجرد الأصل كما مرّت الإشارة اليه ، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

وأما بالنسبه الى ملاحظه تفرّغ الذمه فلا بدّ من الإتيان بما شكّ في جزئيه أو شرطيته، ليحصل اليقين بتفرّغ الذمه بعد تيقّن الاشتغال ، حسب ما أشرنا اليه ويأتى تفصيل القول فيه في محلّه.

وممّا يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الأعلام في المقام حيث حكم بإجراء الأصل فيما يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط على القولين ، وأسقط الثمره المذكوره بالمره من البين.

ومحصّل كلامه : أنّا إذا تتبعنا الأخبار والأدله وتصفحنا المدارك الشرعيه على قدر الوسع والطاقه ولم يثبت عندنا إلّا أجزاء مخصوصه للعباده وشرائط خاصّه لها حكمنا بأنّه لا يعتبر في تلك العباده إلّا تلك الأجزاء والشرائط الثابته عندنا ، فإن ادّعى أحد جزئيه شيء أو شرطيته من غير أن يقيم عليه دليلا تطمئن النفس

اليه دفعناه بالأصل ولو قلنا بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه الجامعه لجميع الأجزاء وشرائط الصحه ، وذكر أنّ الوجه فيه أنّ الوجه فيه أنّه لو ثبت هناك جزء أو شرط آخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبه اليه ، لتوفّر الدواعى الى النقل وتحقّق الحاجه بالنسبه الى الكلّ ، ولا فارق بين أجزاءها وشرائطها فى توفّر الحاجه الى كلّ منها ، فكما حصل النقل فيما وصل ينبغى حصوله فى غيره أيضا على فرض ثبوته فى الواقع ، فعدم وصوله اليها مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم ، واستشهد لذلك بأنّ أكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الألفاظ أسامى للصحيحه ، كما هو ظاهر من تتبع الكتب الاصوليه مع أنّهم لا زالوا يجرّون الأصل فى العبادات بالنسبه الى الأجزاء والشرائط من غير فرق ، كما يظهر من ملاحظه كتب الاستدلال سوى بعض المتأخرين منهم ، فلا يبعد دعوى اتفاهم عليه ، والظاهر أنّ السرّ فيه هو ما بيّناه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه مع ملاحظه ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء أو الشرط مشكوكا فيه ، كما هو المفروض للظنّ بعدمه حيثنذ.

وأجاب بأنّ حصول الشكّ إنّما هو فى أوّل الأمر وأمّا بعد التتبع فى كلمات الشارع والالتفات الى الأصل فلا.

وأنت خير بما فيه أمّا أوّلا : فلاّنه لو تمّ لفضى بعدم وقوع النزاع فى شىء من أجزاء العبادات وشرائطها ، لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجه والجدوى بعدم خفاء شىء منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم فى تحصيل أحكام الدين ، إذ لو جاز ذلك بالنسبه اليهم لجاز بالنسبه اليها بالطريق الأولى ، وفساده من أوضح الضروريات.

وأما ثانيا : فلاّنه دعوى عموم البلوى بجميع أجزاء العبادات وشرائطها على جميع الأحوال ممنوعه ، كيف! وكثير منها إنّما يتحقّق الحاجه اليه فى موارد خاصّه نادره ، كما فى مراتب التيمّم بعد العجز عن تحصيل التراب ، وأحكام اللباس بالنسبه الى غير المتمكّن من الثوب الطاهر ، واعتبار ستر العوره بالطين ونحوه عند تعدّد الستر بالمعتاد ، وحكم القبله فى حال الاشتباه وعدم التمكن من

الاستعلام ولو على سبيل الظنّ ... الى غير ذلك من المسائل الكثيره المتعلقه بالأجزاء والشرائط المعتمده فى الصلاه حال الضروره ممّا لا يتفق عاده إلّا على سبيل الدرّه ... وهكذا الحال فى غيرها من العبادات.

وأما ثالثا : فلأنّ مجرد عموم البلوى لا- يقضى بثبوت الحكم عندنا ، غايه الأمر وروده فى الأخبار وروايتها لنا بتوسط الرواه ، وبمجرد ذلك لا- يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلاله وتعارضه ، كما هو الحال فى معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الأواخر والأوائل ، وحينئذ فمن أين يحصل الظنّ بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا؟ كيف! والضروره الوجدانيه قاضيه بخلافه فى كثير من تلك المسائل ، ولا مفرع حينئذ إلّا الى الرجوع الى الأصل أو الحائطه بعد حصول الشكّ من ملاحظه الأقوال والأدلّه المتعارضه.

وأما رابعا : فلأنّ ذلك عين القول بحجّيه عدم الدليل وأنّه دليل على العدم ، والوجه المذكور الذى قرره عين ما استدّلوا به على حجّيه الأمر المذكور ، ومن البين أنّ ذلك على فرض إفادته الظنّ من قبيل الاستناد الى مطلق الظنّ ولا حجّيه فيه عندنا إلّا بعد قيام الحجّيه عليه ، ومن البين عدم اندراجه فى شىء من الظنون الخاصّه الّتى ثبت اعتبارها والرجوع فى استنباط الأحكام الشرعيه اليها ، واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعه وذهاب معظم الروايات الوارده عن أهل بيت العصمه عليهم السلام فى غايه الظهور ، فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظنّ الضعيف؟.

على أنّه لو تمّ الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو إنّما يتمّ عند فقدان الدليل بالمّرّه ، وأما مع وجوده فى الجمله مع تعارض الأدلّه فلا وجه له أصلا ، كما أشرنا اليه.

نعم ، إن تمّ دليل أصاله البراءه بحيث يعمّ الموارد المفروضه كان ذلك وجها ، وهو كلام آخر لم يستند اليه القائل المذكور ، والظاهر أنّه لا يرتضيه أيضا ، ولا حاجه معه الى ما ذكره.

نعم ، للفقيه الاستاذ حشره الله تعالى مع محمّد وآله الأمجاد كلام فى المقام بالنسبه الى خصوص ما قد يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط ممّا لم يرد به نصّ

ولا- روايه ولا- تعرّض الأصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب أو رساله ، فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه ، لحصول العلم العادى إذن بعدم اعتباره أو قيام الإجماع عليه كذلك ؛ إذ من المعلوم أنه لو كان ذلك شطرا أو شرطا لتعرضوا له وأشاروا اليه ولا أقل من ورود روايه تدلّ عليه ، فإذا لم نعثر له فى الروايات وكلمات الأصحاب على عين ولا أثر حكما بعدمه، وغرضه من ذلك حصر الاحتياط فى اعتبار الأجزاء والشرائط المشكوكه فيما لا يخرج عمّا هو مذكور فى الروايات وكلام الأصحاب حتّى لا يشكل الأمر فى الاحتياط ؛ إذ قد يعسر الأمر مع الغضّ عنه فى مراعاة الاحتياط ، ويؤول الى الإتيان بعباده خارجه عن الطريق المألوف ، فربما يشكل الحال فيه من جهه اخرى فلا معوّل على تلك الاحتمالات الواهيه ، ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك الجهه ، وهذا كلام آخر غير بعيد عن طريق الفقاهه.

تتميم الكلام فى المرام برسم امور

ولتتمّ الكلام فى المرام برسم امور :

أحدها : أنّ الصّحّه المأخوذه فى المقام هل هى الصّحّه الواقعيه - أعنى الموافقه للأمر الواقعي - أو الصّحّه الشرعيه؟ - سواء كانت حاصله بموافقه الأمر الواقعي أو الظاهري ، فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقيه المخالف لما عليه الفعل فى الواقع فى الموارد التى حكم الشرع بصّحته ، وكذا الأفعال المختلفه باختلاف فتاوى المجتهدين وإن لم يجر كلّ من تلك الأفعال عند غير القائل به ، نظرا الى أنّ كلّا من تلك الأفعال محكوم بصّحته شرعا قد دلّ الدليل القاطع على تعلّقه بذلك المجتهد ومقلّده ، فيندرج الكلّ فيما يشمله أسامى تلك العبادات وإن قطع بعدم موافقه الجميع للحكم الأوّلى الثابت بحسب الواقع - وجهان :

أوجههما الأخير ، ولذا يحكم كلّ مجتهد بأداء المجتهد الآخر ومقلّده العباده المطلوبه منه بحسب الشرع وإن كانت فاسده لو وقعت منه ومن مقلّده ، حسب ما يأتى تفصيل القول فيه فى محلّه إن شاء الله.

هذا بالنسبه الى اختلاف الأحكام من جهه الاختلاف فى الاستنباط إذا تعلق

التكليف الثانوى بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما إذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوى به وإن قلنا بمعذوريه الفاعل على فرض بذل وسعه أو غفلته لانتفاء الأمر بالفعل القاضى بصحته ولو فى الظاهر ، كما سيجىء بيانه إن شاء الله .

وأما الاختلاف الحاصل من جهه الموضوعات فإن كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دلّ عليه الطرق الشرعيه فى إثبات ذلك الموضوع - كما هو الحال فى القبله فى بعض الوجوه والظنّ المتعلق بأداء الواجبات غير الأركان فى الصلاه - فالظاهر الحكم بالصحة واندرج الفعل فى تلك العباده وإن خالف الحكم الأوّلى .

وأما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وإن انيط الحكم ظاهرا بما دلّ عليه الدليل الذى جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمى مع المخالفه .

وقد يفصل بين صوره انكشاف الخلاف وعدمه ، وما إذا علم بخلوّ أحد الفعلين والأفعال المحصوره عن الأمر المعتبر فى الصحة وعدمه ، فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعه واتصافها بالصحة الشرعيه ، فيندرج الكلّ فى العباده المطلوبه وإن كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الأوّلى .

بخلاف صوره الانكشاف أو دوران المانع بين فعلين أو أفعال محصوره ، كما لو دارت الجنابه بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وإن حكم بصحة كلّ منهما فى ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به ، ولتفصيل الكلام فى ذلك مقام آخر لعنّا نشير اليه فى بحث دلالة الأمر على الإجزاء إن شاء الله تعالى .

ثانيها : أنه يمكن إجراء البحث المذكور فى غير العبادات ممّا ثبت فيه للشارع معنى جديد كاللعان والإيلاء والخلع والمبارات ... ونحوها بناء على استعمال الشارع لتلك الألفاظ فى غير المعانى اللغويه ، فيقوم احتمال كونها أسامى لخصوص الصحيحه منها ، أو الأعمّ منها ومن الفاسده .

وكان الأظهر فيها أيضا الاختصاص بالصحيحه ، ويجرى بالنسبه اليها كثير من الوجوه المذكوره ، ويتفرّع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات إلّا مع

قيام الدليل على استجماعها للأجزاء والشرائط ، فلا يصح نفي جزء أو شرط عنها بمجرد الأصل حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثالثها : أنه نصّ الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقه في الصحيح مجازا في الفاسد ، لوجود خواصّ الحقيقه والمجاز ، كالتبادر وعدم صحّ السلب وغير ذلك من خواصّها.

قال : ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه ، حتّى أنه لو ادّعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا ، ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبيل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة ، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقه.

وقال الشهيد الأوّل قدس سره في القواعد : الماهيات الجعليه كالصلاه والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ ، لوجوب المضىّ فيه.

وظاهره أيضا كون العقود أيضا حقيقه في خصوص الصحيحه.

وقد يشكل ذلك بأنه بناء على ما ذكر يكون ألفاظ المعاملات مجمله كالعبادات متوقّفه على بيان الشارع لها ، لفرض استعمالها إذن في غير معناها اللغوي ، فلا يصحّ الرجوع فيها الى الإطلاقات العرفيه والأوضاع اللغويه.

والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغه أو العرف هو خصوص الصحيحه الشرعيه بين الفساد ؛ لظهور المغايره بين الأمرين ، مع أنّ صحّ الرجوع فيها الى العرف واللغه ممّا أطبقت عليه الامّه ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصّه والعامه.

فقضيه ذلك هو حملها على الأعمّ من الصحيح الشرعي وغيره ، فلا يتّجه القول بكونها حقيقه في خصوص الصحيحه ، ولا يوافق ذلك إطباقهم على ما ذكر ، ولذا نصّ جماعه من المتأخّرين بكونها حقيقه في الأعمّ من الصحيح والفاسد ، فالوجه في انصرافها الى الصحيح قضاء ظاهر الإطلاق به ، فيكون التبادر المذكور إطلاقيا ناشئا من حمل المطلق على الفرد الكامل ، أو من جهه قضاء ظاهر المقام ، أو ظاهر حال المسلم به.

ويشكل ذلك أيضا بأنّ الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الإطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غايه البعد ، ولذا يصحّ سلبها عن الفاسده عند

التأمل في إطلاقات المتشرّعه ، بل صحّح سلبها بالنسبه الى بعضها في غايه الظهور ، مع أنّ إطلاق تلك الأسمى على ذلك كغيره من غير فرق.

فالأظهر أن يقال بوضعها لخصوص الصحيحه أى المعامله الباعثه على النقل والانتقال أو نحو ذلك ممّا قرّر له تلك المعامله الخاصّه ، فالبيع والإجاره والنكاح ونحوها إنّما وضعت لتلك العقود الباعثه على الآثار المطلوبه منها ، وإطلاقها على غيرها ليس إلّا من جهه المشاكله أو نحوها على سبيل المجاز.

لكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقه في خصوص الصحيح الشرعى حتّى يلزم أن تكون توقيفیه متوقّفه على بيان الشارع لخصوص الصحيحه منها ، بل المراد منها إذا وردت في كلام الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثه على تلك الآثار المطلوبه في المتعارف بين الناس ، فيكون حكم الشرع بحلّها أو صحّتها أو وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الآثار عليها في حكم الشرع أيضا ، فيتطابق صحّتها العرفيه والشرعيه ، وإذا دلّ الدليل على عدم ترتّب تلك الآثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعامله في حكم الشرع وإن صدق عليه اسمها بحسب العرف ، نظرا الى ترتّب الأثر عليه عندهم.

وحينئذ فعدم صدق اسم البيع - مثلا - عليه حقيقه عند الشارع والمتشرّعه لا ينافى صدقه عليه عند أهل العرف مع فرض اتحاد العرفين ، وعدم ثبوت عرف خاصّ عند الشارع ، إذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع ، وإنّما الاختلاف هناك في المصداق فأهل العرف إنّما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهه الحكم بترتب الأثر المطلوب عليه ، وإنّما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتّب ذلك الأثر عليه ، ولو انكشف عدم ترتّب الأثر عليه عند أهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه أيضا كما أنّ البيوع الفاسده في حكم العرف خارجه عندهم عن حقيقه البيع.

فظهر أنّه لا منافاه بين خروج العقود الفاسده عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقه ، وكون المرجع في تلك الألفاظ هو المعانى العرفيه من غير أن يتحقّق هناك حقيقه شرعيه جديده ، فتأمل جيّدا.

أصل

الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب. وقد أحاله شردمه. وهو شاذّ ضعيف لا يلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا ؛ فجوّزه قوم مطلقا ، ومنعه آخرون مطلقا ، وفصّل ثالث : فمنعه في المفرد وجوّزه في التثنيه والجمع ، ورابع : فنفاه في الاثبات وأثبتته في النفي.

ثمّ اختلف المجوّزون ؛ فقال قوم منهم : إنّهُ بطريق الحقيقه. وزاد بعض هؤلاء : أنّه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن ؛ فيجب حمله عليه حينئذ. وقال الباقون : إنّهُ بطريق المجاز.

والأقوى عندى جوازه مطلقا ، لكنّه في المفرد مجاز ، وفي غيره حقيقه. لنا على الجواز: انتفاء المانع ، بما سنبينه : من بطلان ما تمسك به المانعون ، وعلى كونه مجازا في المفرد : تبادل الوحده منه عند إطلاق اللفظ ، فيفتقر إرادته الجميع منه إلى إلغاء اعتبار قيد الوحده. فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقه المصححه للتجوّز أعنى : علاقه الكلّ والجزء يجوّزه ، فيكون مجازا.

فإن قلت : محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به - في إطلاق واحد - هذا وذاك ، على أن يكون كلّ

منهما مناطا للحكم ومتعلقا للثبات والنفى ، لا فى المجموع المركب الذى أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا ، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ ، بل إذا كان لكلّ تركب حقيقى وكان الجزء ممّا إذا انتفى انتفى الكلّ بحسب العرف أيضا ، كالرقبه للانسان ، بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك.

قلت : لم ارد بوجود علاقه الكلّ والجزء : أنّ اللفظ موضوع لأحد المعنيين ومستعمل حينئذ فى مجموعهما معا ، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء وإرادته الكلّ كما توهمه بعضهم ، ليرد ما ذكرت. بل المراد : أنّ اللفظ لمّا كان حقيقه فى كلّ من المعنيين ، لكن مع قيد الوحده ، كان استعماله فى الجميع مقتضيا لإلغاء اعتبار قيد الوحده كما ذكرناه ، واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له أعنى : ما سوى الوحده. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادته الجزء. وهو غير مشترك بشىء ممّا اشترط فى عكسه ، فلا إشكال.

ولنا على كونه حقيقه فى التشبيه والجمع : أنّهما فى قوّه تكرير المفرد بالعطف. والظاهر: اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات ؛ ألا ترى أنّه يقال : زيدان وزيدون ، وما أشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفا. وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسّف بعيد. وحينئذ، فكما أنّه يجوز إرادته المعانى المتعدّده من الألفاظ المفردة المتّحده المتعاطفه ، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملا فى معنى بطريق الحقيقه ، فكذا ما هو فى قوّته.

احتجّ المانع مطلقا : بأنّه لو جاز استعماله فيهما معا ، لكان ذلك بطريق الحقيقه ، إذ المفروض : أنّه موضوع لكلّ من المعنيين ، وأنّ الاستعمال فى كلّ منهما بطريق الحقيقه. وإذا كان بطريق الحقيقه ، يلزم كونه مريدا لأحدهما خاصه ، غير مريد له خاصه ، وهو محال.

بيان الملازمه : أنّ له حينئذ ثلاثه معان : هذا وحده ، وهذا وحده ،

وهما معا ، وقد فرض استعماله في جميع معانيه ، فيكون مريدا لهذا وحده ، ولهذا وحده ، ولهما معا . وكونه مريدا لهما معا معناه : أن لا يريد هذا وحده ، وهذا وحده . فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليته ، الاكتفاء بكل واحد منهما ، وكونهما مرادين على الافراد ؛ ومن إرادته المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما ، وكونهما مرادين على الاجتماع . وهو ما ذكرنا من اللازم .

والجواب : أنه مناقشه لفظية ؛ إذ المراد نفس المدلولين معا ، لا -بقاؤه لكل واحد منفردا . وغايه ما يمكن حينئذ أن يقال : إن مفهومي المشترك هما منفردين ، فاذا استعمل في المجموع ، لم يكن مستعملا في مفهوميه ، فيرجع البحث إلى تسميه ذلك استعمالا له في مفهوميه ، لا إلى إبطال أصل الاستعمال . وذلك قليل الجدوى .

واحتج من خص المنع بالمفرد : بأن التشبيه والجمع متعددان في التقدير ، فجاز تعدد مدلوليهما ، بخلاف المفرد .

واجيب عنه : بأن التشبيه والجمع إنما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد . فان أفاد المفرد التعدد ، أفاداه ، وإلا ، فلا .

وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجه ما اخترناه .

والحق أن يقال : إن هذا الدليل إنما يقتضى نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبه إلى المفرد حقيقه ، وأما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقه المجوزه له ، فلا .

واحتج من خص الجواز بالنفي : بأن النفي يفيد العموم فيتعدّد ، بخلاف الاثبات .

وجوابه : أن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات ؛ فاذا لم يكن متعددا فمن أين يجيء التعدد في النفي ؟

حجه مجوزه حقيقه : أن ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين ، لا بشرط أن يكون وحده ، ولا بشرط كونه مع غيره ، على ما هو

شأن الماهية لا بشرط شيء ، وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقه في كل منهما.

والجواب : أنّ الوحده تتبادر من المفرد عند إطلاقه ، وذلك آيه الحقيقه. وحينئذ ، فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء ، بل هي بشرط شيء. وأمّا فيما عداه فالمدعى حق ، كما أسفلناه.

وحججه من زعم أنّه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن ، قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ). فإنّ السجود من الناس وضع الجبهه على الأرض ، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ). فإنّ الصلاه من الله : المغفره ، ومن الملائكه : الاستغفار. وهما مختلفان.

والجواب من وجوه :

أحدها : أنّ معنى السجود في الكل واحد ، وهو : غايه الخضوع. وكذا في الصلاه وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً.

وثانيها : أن الآيه الاولى بتقدير فعل ، كأنه قيل : «ويسجد له كثير من الناس» ، والثانيه بتقدير خبر ، كأنه قيل : إنّ الله يصلّي. وإنما جاز هذا التقدير ، لأنّ قوله : (يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ) ، وقوله : (وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ) مقارن له ، وهو مثل المحذوف ، فكان دالا عليه ، مثل قوله :

نحن بما عندنا وأنت بما

عندك راض والرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون. وعلى هذا ، فيكون قد كثر اللفظ ، مراداً به في كل مره معنى ؛ لأنّ المقدّر في حكم المذكور. وذلك جائز بالاتفاق.

وثالثها : أنّه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقه ، بل نقول : هو مجاز ، لما قدّمناه من الدليل. وإن كان المجاز على خلاف الأصل. ولو سلّم كونه حقيقه ، فالقرينه على إرادته الجميع فيه ظاهره ؛ فأين وجه الدلاله على ظهوره في ذلك مع فقد القرينه؟ كما هو المدعى.

ص: ٤٩٦

وقوع الاشتراك فى لغة العرب

قوله : (وقد أحاله شذمه)

أراد بالاستحالة مخالفته للحكمه ، فلا يصدر من الحكيم كما يدلّ عليه ما احتجوا به من أنه إن ذكر مع القرينه كان تطويلا بلا طائل وإلا كان مخلّا بالتفاهم.

وفساد الوجه المذكور كأصل الدعوى ممّا لا يكاد يخفى ؛ لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد فى استعماله مع القرينه وعدم إخلاله بمطلق الفهم مع تجريده عن القرائن. على أنه قد يكون الإجمال مطلوباً فى المقام.

مضافاً الى أنه مبنى على كون الواضع هو الله سبحانه أو من يستحيل عليه مخالفه الحكمه ، وأمّا لو كان ممّن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل أن يقع منه ذلك.

على أنه قد يقع ذلك من جهه تعدّد الواضع وعدم اطلاع أحدهم على وضع الآخر.

ثم إنّ فى القائلين بإمكانه من يمنع من وقوعه فيؤوّل ما يرى من المشتركات الى الحقيقه والمجاز أو غيره ، وهو تعسف ظاهر لا موجب له.

وفى القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه ، مستدلّاً بما وهنه أيبين ممّا مرّ.

نعم ، قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمه ، لقضائها بوجود المجملات فى اللغه نظراً الى مسيس الحاجه اليها فى بعض الأحوال ، ولما فيه من فوائد اخر لفظيه ومعنويه.

قوله : (إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكناً)

قيل (١) أراد به أن يكون المعنيان ممّا يجتمعان فى الإراده بحسب استعمالات العرف ، فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما فى الإراده كاستعمال الأمر فى الوجوب والتهديد ولو بالنسبه الى شخصين ، ولا يريد به ما يستحيل اجتماعهما عقلاً ، إذ لا استحاله فيما ذكر.

وفيه : أنه لا وجه حينئذ للحكم بعدم إمكان الاجتماع ، إذ عدم معهوديه

(١) ذكره الفاضل الشيروانى. (منه رحمه الله).

استعمالهم له في ذلك لا يقضى بالمنع منه مع وجود المصحح ، ومن البين أن كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا- كانوا يعرفونها وإنما اقترحها المتأخرون بخيالاتهم ، كيف! ولو بنى على إخراج المتروكات عن محلّ البحث لم يبق هناك محلّ للنزاع ، لوضوح متروكيه استعمال المشترك في معنييه من أصله ، إذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائره ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلماتهم لكان ذلك من أقوى أدلّه المجوّزين ، فلم لم يستند اليه أحد منهم في إثبات الجواز ، فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا أقلّ من عدم تحقّق الورود أيضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محلّ الخلاف.

ومع الغضّ عن ذلك فمتروكيه الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقائق.

والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقه إمّا مطلقا أو في بعض الصور من الأقوال المعروفه في المسأله فلا وجه إذن لاعتبار عدم المتروكيه في محلّ النزاع.

وقيل (١) أراد به إخراج ما لا يمكن إرادتهما معا منه في إطلاق واحد كاستعمال صيغه الأمر في الوجوب والتهديد ، وكأنّه أراد ذلك بالنسبه الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد ، نظرا الى استحاله اجتماع الأمر والنهي كذلك ، هذا إذا قلنا باستحاله اجتماع الأمر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال ، لا التكليف بالمحال كما قيل.

ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محطّ الكلام في المقام ، غايه الأمر عدم وروده في كلام الحكيم.

وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحقّقهما في الخارج ، كما في قولك : «هند في القرء» إذا أردت به الطهر والحيض معا ، فإنّ عدم جواز الاستعمال حينئذ من جهه لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ ، فلا منع من جهه نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف! ولو قيل بالمنع من الاستعمال لأجل

(١) ذكره سلطان العلماء. (منه رحمه الله).

ذلك لجرى فى استعمال سائر الألفاظ إذا لم يطابق مفادها الواقع ، ومن البين أن أحدا لا يقول به ، إذ لا مدخلية لمطابقه المدلول للواقع وعدمه فى صحه الاستعمال بحسب اللغه وعدمها ، هذا إذا أراد بإمكان الجمع بينهما فى الإراده من جهه صحه اجتماع المعنيين بحسب الواقع.

وأما إذا أراد به صحه اجتماع الإرادتين بأنفسهما كما هو قضيه ما ذكرناه أولا فله وجه إن تم ما ادعوه من الاستحاله ، إلا أن عدم قابليه المعنيين حينئذ للاجتماع ليس لمانع فى نفس الاستعمال ، بل لعدم إمكان حصول الأمرين فى أنفسهما ولو أديا بلفظين ، فليس المنع حينئذ من جهه اللغه ولا لمدخلية اجتماعهما فى الإراده من اللفظ الواحد ، فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية فى المقام.

وكان الأولى تفسير ذلك بما إذا كان المعنيان مّا يختلفان فى الأحكام اللفظيه ولم يمكن اجتماعهما فى الإراده بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفه ، كما إذا كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين اسما ، وبالنظر الى الآخر فعلا أو حرفا ، أو كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين مرفوعا ، وبالنظر الى الآخر منصوبا أو مجرورا مع ظهور الإعراب فيه.

قوله : (ثم إن القائلين بالوقوع اختلفوا ... الخ)

أقول : قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الأقوال من النقص والإبرام لا بد من تبين محلّ الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث فى هذا المقام ، فنقول : للمشترك على ما ذكره إطلاقا :

أحدها : أن يستعمل فى كل من معنيه أو معانيه منفردا ، ولا كلام فى جوازه ولا فى كونه حقيقه ، وهو الشائع فى استعماله.

ثانيها : أن يستعمل فى القدر المشترك بين معنيه أو معانيه كالأمر المستعمل فى الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ، ومنه إطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كإطلاق زيد على المسمى به حسب ما ذكره فى مثني

الأعلام ، ولا- تأمّل في كون ذلك مغايراً لمعناه الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصحّحه للتجوّز ، وليس مجرّد كون ذلك قدراً مشتركاً كافياً في صحّه التجوّز ، فما يظهر من بعض الأفاضل من صحّه الاستعمال على النحو المذكور مطلقاً كما ترى.

ثالثها : أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين ، وعزى الى السكّاكي أنّه حقيقه فيه ، وحكى عنه أنّ المشترك كالقرء - مثلاً - مدلوله أن لا- يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما ، يعنى أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن ، فهذا مفهومه ما دام منتسباً الى الوضعين لأنّه المتبادر الى الفهم ، والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقه.

أقول : إطلاق المشترك على أحد معنيه إمّا أن يكون باستعماله في مفهوم أحدهما ، أو في مصداقه.

وعلى الأوّل فكلّ من المعنيين ملحوظ في المقام إلّا أنّه مأخوذ قيّداً فيما استعمل فيه ، أعنى مفهوم الأحاد فالقيّد خارج عن المستعمل فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى ، فإنّه العدم الخاصّ المضاف الى البصر ، فليس خصوص كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، وحينئذٍ إمّا أن يراد به المفهوم الكلّي الشامل لكلّ منهما ، أو يراد به أحدهما على سبيل الإبهام ، بأن يجعل آله لملاحظه أحد ذينك المعنيين على سبيل التردد والإجمال فيدور بينهما.

والفرق بين الوجهين أنّ الأوّل من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكلّ منهما ، والثاني من قبيل المجمل فلا يتعيّن المكلف به إلّا بعد البيان.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون المستعمل فيه أحد المعنيين المفروضين على سبيل الإبهام والإجمال بحسب الواقع فلا يكون متعيّناً عند المتكلّم ولا المخاطب ، أو يكون معيّنًا بحسب الواقع عند المتكلّم إلّا أنّه يكون مبهماً عند المخاطب ، نظراً الى تعدّد الوضع وعدم قيام القرينه على التعيين والأوّل باطل ؛ إذ استعمال اللفظ

فى المعنى أمر وجودى لا يصحّ أن يتعلّق بالمبهم المحض كما فى هذا الفرض ، إذ المفروض عدم استعماله واقعا فى خصوص شىء من المعنيين وإلّا كان المستعمل فيه معيّنا بحسب الواقع ولا فى مفهوم أحدهما الشامل لكلّ منهما كما هو المفروض فلا يتصوّر استعماله على النحو المذكور ، وكلّ من الوجوه الثلاثة الباقية ممّا يصحّ استعمال المشترك فيه .

وأنت خبير بأنّ الوجه الأخير هو الوجه الأوّل الشائع فى استعماله ، والوجه الأوّل راجع الى الوجه الثانى ، لكونه فى الحقيقة من الاستعمال فى القدر المشترك وإن لوحظ فيه خصوص كلّ من المعنيين بل وكذا الوجه الثانى ، إذ المستعمل فيه هو القدر المشترك أيضا وإن ضمّ اليه اعتبار آخر ، فلا يكون استعماله فى أحد المعنيين إطلاقا آخر ، وكأنّه لذا لم يذكره بعضهم فى عداد استعمالات المشترك .

بقى الكلام فى العبارة المنقولة عن السكاكى ، وهى فى بادئ الرأى قابله للحمل على كلّ من الوجوه الثلاثة المذكوره ، وظاهر التفتازانى فى المطول حملها على أحد الوجهين الأولين حيث ذكر فى تحقيق كلامه ما محصّله :

أنّ الواضع عيّن المشترك تارة للدلالة على أحد معنييه بنفسه ، وكذا عيّنه اخرى للدلالة على الآخر كذلك ، وحينئذ فافتقاره الى القرينه ليس لأجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمه الغير ، ثمّ إنّ حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا ، وهو تعيينه للدلالة على أحد المعنيين عند الإطلاق غير مجموع بينهما ، وقال : إنّ هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين ، لأنّه المتبادر الى الفهم ، والتبادر من دلائل الحقيقة .

فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثانى من إطلاقاته ، كما أشرنا اليه ، ولعلّه لذا أسقطه فى شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك أربعة .

وربما يظهر من الفاضل الباغوى ذلك أيضا ، إلّا أنّ الظاهر من كلامه حملة على الوجه الثانى من الوجهين المذكورين .

وكيف كان ، فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساد ، إذ لا يخفى أنّ المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكلّ من المعنيين المفروضين ، ولا ملازمه بين وضعه لكلّ منهما والوضع لهذا المعنى ، والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد ؛ إذ لا يتبادر من المشترك ذلك أصلاً وإنما المتبادر منه خصوص أحد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدّد الوضع وانتفاء القرينه المعينه ، فحينئذ يعلم إرادته أحد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد ، وأين ذلك من استعماله فى المفهوم الجامع بين المعنيين؟ كيف! ولو تمّ ما ذكره لم يمكن تحقّق مشترك بين المعنيين ، ولخرج المشترك عن الإجمال واندرج فى المطلق بناء على الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين ، وفساد ذلك ظاهر.

ولا باعث على حمل كلام السكاكى عليه من إمكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكوره عليه ، حيث نصّ على أنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنيه ، ومن البين أنّ حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنيه وحكم باستعماله فى ثالث.

فالأظهر حمل كلامه على الوجه الثالث ، ومقصوده من العبارة المذكوره بيان ما يدلّ عليه المشترك بنفسه ، فإنّه من جهة الإجمال الحاصل فيه بواسطة تعدّد الوضع لا يدلّ على خصوص المعنى المقصود ولا يقضى بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه.

وتفصيل القول فى ذلك : أنّ وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى وإحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ ، وهذا القدر من لوازم الوضع ، ولذا اخذ ذلك فى تعريفه من غير فرق بين الحقيقه والمجاز والمشارك ، فإنّ كلّاً من المعانى التى وضع المشترك بإزائه مفهوم حال إطلاقه حاضر ببال السامع عند سماع لفظه ، وكذا المعنى الحقيقى مفهوم من لفظ المجاز وإن قامت القرينه على عدم إرادته.

ثم إنَّ هذا المدلول هو المراد من عدم قيام قرينه على عدم إرادته إن لم يكن هناك تعدّد في الوضع ، ومع التعدّد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحقّقون من عدم ظهوره في إرادته جميع معانيه ، فيكون المشترك حينئذ مجملاً- في إفاده المراد غير دالّ على خصوصه بنفسه وأنما يدلّ عليه بمعاونه القرينه كالمجاز.

إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ المجاز محتاج غالباً الى القرينه في المقام الأوّل أيضاً ، فإنّ إحضار المعنى ببال السامع فيه إنّما يكون بمعاونه القرينه في الغالب أو بتوسّط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينه في تعيين المراد ، ويختصّ المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع وإحضاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقيه.

وهناك فارق آخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظه القرينه ، كما يتفق في بعض المجازات ، فإنّه يحتمل اللفظ على معناه الحقيقي الى أن يقوم قرينه صارفه عن الحمل عليه ، بخلاف المشترك.

نعم ، يحصل الأمران بل الامور المذكوره بقرينه واحده في كثير من المقامات ، إلّا أنّ الحثيات فيه مختلفه والجهات متعدّده ، بخلاف قرينه المشترك.

فظهر بما قرّناه استقلال المشترك في الدلاله على ما وضع بإزائه من المعاني وإحضارها ببال السامع ، بعد علمه بوضعه لها وقصوره في إفاده المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلاله على خصوصه.

ولا ينتقض به حدّ الوضع ، نظراً الى أخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلاله على المعنى؛ إذ المأخوذ هناك الاستقلال في الدلاله على الوجه الأوّل لا في الحكم بكونه مراداً للمتكلّم.

كيف! والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز ، مع أنّه غير دالّ على إرادته فوضع اللفظ للمعنى أمر وراء الحكم بكون الموضوع له مراداً للمتكلّم ، وإنّما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص ، مستفاد من القانون المقرّر في اللغات من

أصالة الحمل على الحقيقيه وغيرها.

وهذا الاستقلال فى الدلاله حاصل فى المشترك بالنسبه الى جميع معانيه فهو دالّ بنفسه على المراد وإن لم يكن دالّا على كونه هو المراد وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قرّنا ، فإنّ الانتقال الى معناه المجازى لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسّط القرينه فى الغالب ، أو بتوسّط المعنى الحقيقى خاصّه فى بعض المجازات.

وأما فى عدم الاستقلال فى إفاده خصوص المراد فهما مشتركان فيه ، ولا يكون الانتقال اليه إلّا بتوسّط القرينه فيهما كما ذكرنا.

فتحصّل ممّا قرّنا : أنّ ما يستقلّ المشترك بإفادته إنّما هو الدلاله على إرادته أحد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها ، فصحّ القول بأنّ مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معيّن.

ولا ينافى ذلك تعيّن ذلك المعنى فى الواقع وعند المتكلّم وبحسب دلاله المشترك أيضا فى وجه ، فإنّ المقصود عدم دلاله المشترك على خصوصه.

وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكوره ، وقد أحسن التأديه عنه حيث قال : إنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما ، فإنّه ظاهر الانطباق على إرادته مصداق أحد معنييه دون مفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما أو الدائر بينهما كما لا يخفى.

ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا فى المعنيين معا ، إلّا أنّه يكون الحكم والإسناد واقعا على أحدهما ، حيث قال : الظاهر منه أنّه يجعل كلّا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلّقا للحكم ، لكن على سبيل التخيير والترديد ، فالفرق بينه وبين المتنازع فيه إنّما هو فى الجمع بينهما فى الحكم وعدمه ، انتهى.

وكأنّه غفل عن قوله : «إنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن» لصراحتة فى خلاف ما ذكره.

على أنّ عبارته المتقدّمه غير ظاهره أيضا فيما ذكره ، بل ظاهره فى خلافه ،

فإنّ قوله : «غير مجموع بينهما» بعد قوله : «إنّ مدلوله ما لا- يتجاوز معنييه» كالصريح فى عدم اجتماع المعنيين فى الإرادة ، وحملها على عدم الاجتماع فى الحكم بعيد جدًا كما لا يخفى.

ولعلّ الوجه فيما ذكره أنّ ما نصّ عليه من دلالة على أحد المعنيين لا يمكن حصوله إلّا بالدلالة على المعنيين معا ، إذ من دون دلالة على كلّ منهما لا يعقل دلالة على أحدهما ، فيكون كلّ من المعنيين مدلولًا للفظ كما هو المفروض فى محلّ البحث ، فحكمه بدلالته على أحدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك إنّما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا فى نفس الدلالة ، إذ المفروض ثبوت دلالة على كلّ منهما.

وأنت خبير بما فيه بملاحظه ما قدّمنا.

رابعها : أن يستعمل فى المجموع المركّب من المعنيين بأن يكون كلّ منهما جزء ما تعلق الحكم به ، كقولك : «زيد يرفع هذا الحجر» إذا أردت أنّ الزيدين معا يرفعا له لا- أنّ كلًّا منهما يرفعه ، ونقل عن بعضهم أنّ ذلك هو محلّ البحث فى المقام ، وهو غلط ظاهر ؛ لعدم انطباق الأقوال عليه ، ضروره كون الاستعمال المذكور فى خلاف ما وضع له اللفظ قطعًا ، فلا محاله لو صحّ كان مجازًا ، وقد نصّ جماعه على خروجه عن المتنازع فيه.

قال الفاضل الباغنوى : لا نزاع فى امتناع ذلك حقيقه ، وفى جوازه مجازًا.

قلت : نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقًا كما هو ظاهر إطلاقه محلّ منع ، بل الظاهر أنّ ذلك يتبع العلاقة المصحّحه للتجوّز عرفًا ، بحيث لا يستهجن استعماله كذلك ، فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء ، والقرء على مجموع الطهر والحيض ، وعسعس على مجموع أقبل وأدبر فلعله لا- مانع منه ، لوجود المناسبه المعتبره ، بخلاف إطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفّه الميزان ، إذ لا ربط بين الكلّ وكلّ من المعنيين.

ومجرد كون كلّ من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو فى

الاعتبار لا يكون مجوّزا للاستعمال مطلقا.

وكأنّه بنى على وجود علاقة الكلّ والجزء حينئذ ، فاطلق صحّه استعماله فيه على سبيل المجاز ، وهو بين الوهن.

وأنكر بعض الأفاضل جواز استعماله فى ذلك مطلقا ، نظرا الى أنّ العلاقة الحاصله فى المقام هى علاقة الكلّ والجزء لا غيرها ، وهى مشروطه بكون الكلّ ممّا ينتفى بانتفاء الجزء وأن يكون للكلّ تركّب حقيقى ، وذلك منتف فى المقام فلا مصحح للاستعمال.

والدعويان الاوليان محلّ منع بل وكذا الثالث ، لإمكان وضع اللفظ بإزاء كلّ من جزئى المركّب الحقيقى مع انتفاء الكلّ بانتفاء كلّ منهما.

خامسها : أن يستعمل فى كلّ من المعنيين على أن يكون كلّ منهما مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى.

والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العامّ المجموعى والأفرادى على ما ذكر ، وهذا هو محلّ النزاع على ما نصّ عليه جماعه.

فإن قلت : إذا اريد من اللفظ كلّ واحد من معنيه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ إلّا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين ، وإلّا لم يكن فيه استغراق فالعامّ فى قولك : « كلّ من فى الدار يرفع هذا الحجر » ليس مستعملا على كلّ من الوجهين إلّا فى الاستغراق - أعنى جميع مصاديقه - غير أنّ تعلق الحكم فى الأول بجميع ما استعمل فيه اللفظ - أعنى مجموع الجزئيات - وفى الثانى بكلّ من الجزئيات المندرجه فيما استعمل فيه - أعنى خصوص كلّ واحد من الأفراد - فعلى هذا ليس الفرق بين العامّ المجموعى والأفرادى إلّا فى تعلق الإسناد والحكم ، إذ يجعل الموضوع فى القضيّه تاره خصوص فرد فرد ، فيكون لفظه « كلّ » سورا لها ، وتاره مجموع الأفراد فلا يكون كلّ حينئذ سورا بل الموضوع حينئذ هو مع ما اضيف اليه ، وذلك لا مدخل له فى إطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذى هو محطّ النظر فى المقام ، إذ استعمال اللفظ لم يقع إلّا فى معنى واحد على ما بينا.

ص: ٥٠٦

قلت : الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظته الإسناد والحكم ، إذ المراد بكلّ الرجال فى العامّ المجموعى هو مجموع الآحاد ، وفى الاستغراقى هو كلّ واحد منها ، وهو معنى آخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضروره كيف! وليس الملحوظ فى الأوّل إلّا المجموع وليست الآحاد ملحوظه إلّا فى ضمنه ، وكلّ من الآحاد ملحوظه فى الثانى على جهه الإجمال ، فالفرق بين المعنيين بين لا خفاء فيه.

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ المستعمل فيه فى العامّ الاستغراقى أيضا معنى واحد شامل للجزئيات ، فىكون المستعمل فيه فى المشترك عند استعماله فى جميع معانيه معنى آخر مغايرا لكلّ واحد من معانيه ، غير أنّه يندرج فيه اندراج الخاصّ فى العامّ الاصولى ، كما نصّ عليه غير واحد من محرّرى محلّ النزاع ، فلا يكون استعمالا فى شىء من معانيه ، بل هو استعمال له فى غير ما وضع له قطعاً ، نظير استعماله فى مجموع معانيه ويتوقّف صحّته على وجود علاقته المصحّحه فلا يكون من محلّ النزاع فى شىء ولا ينطبق عليه الأقوال الموجوده فى المسأله.

فالحقّ خروج ذلك عن محلّ النزاع أيضا ، وإنّما البحث فى استعماله فى كلّ من معنيه أو معانيه على نحو آخر.

وتوضيح المقام : أنّ استعمال المشترك فى المعنيين يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يستعمل فى المعنيين معا فيندرج فيه كلّ منهما على نحو اندراج الآحاد تحت العشره مثلا ، وحينئذ فقد يكون الحكم منوطا بكلّ منهما بحيث يكون كلّ من المعنيين متعلّقا للإثبات والنفى ، كما قد يناط الحكم بكلّ من آحاد العشره إذا اسند حكم اليها.

وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع.

وهذان الوجهان مشتركان فى استعمال اللفظ فى المعنيين معا ، إلّا أنّه قد انضمّ الى كلّ منهما اعتبار غير ما فى الآخر حيث اسند الحكم بملاحظته الى كلّ منهما فى الأوّل ، والى المجموع فى الأخير.

ويوضح الحال في ذلك : ملاحظه العشره إذا اسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين ، إلا أنه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين.

وكذا الحال في التشبيه ، فإنّ مدلولها الفردان وكلّ منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع ، وقد يناط بكلّ واحد منهما ، والمفهوم المراد منها واحد في الصورتين إلا أنّ هناك اختلافا في الملاحظه يترتب عليه ذلك.

ثانيها : أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما على نحو استعمال العامّ في معناه ، فيكون ما استعمل فيه عبارته عن مفهوم إجمالي شامل لهما وهو ككلّ من المعنيين مفهوم مستقلّ ، ومن الّين مغايرته لكلّ منهما.

ثالثها : أن يستعمل في كلّ من المعنيين على سبيل الاستقلال والإنفراد في الإراده بأن يراد به هذا المعنى بخصوصه مره ، والآخر اخرى فقد استعمل حينئذ في كلّ من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الآخر.

والفرق بين هذه الصوره والتي قبلها أنّ كلّا من المعنيين على الاولى ليس ممّا استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الأمر الشامل لهما كما في العامّ ، إذ من البين أنّ لفظ «العامّ» إنّما يستعمل في معنى واحد هو العموم ، وكلّ واحد من الأفراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو يشبه إرادته الأجزاء من المستعمل في الكلّ المجموعى.

وأما في هذه الصوره فكلّ واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن إرادته الآخر من غير أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما ، فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كلّ منهما من غير أن يكون مستعملا في خصوص كلّ منهما ، كما هو الشأن في العامّ الاصولى بالنسبه الى جزئياته ، لوضوح عدم استعمال العامّ في خصوص شىء من الأفراد ، والمفروض في هذه استعماله في خصوص كلّ من المعنيين مستقلا من غير تبعيته لاستعماله في

مجموع الأمرين ولا لاستعماله في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما ، نعم يتبعه صدق هذا المفهوم فالأمر هنا على عكس العامّ.

وهذه الصورة هي محلّ البحث في المقام ، وهو المراد من استعماله في كلّ من المعنيين ، فيكون الاستعمال المذكور بمنزله استعمالين ، فهناك إرادتان مستقلّتان من اللفظ يتعلّق كلّ منهما بأحد المعنيين ، فاللفظ حينئذ مستعمل في معنيين مطابقين ، كما أنّ دلالته على كلّ منهما على سبيل المطابقيه.

وأما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كلّ منهما إلّا بالتبع ، فلا يكون الموضوع له بكلّ من الوضعين إلّا جزء من المراد ، ومن البين أنّه ليس هناك وضع ثالث بإزاء المعنيين ، ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعاً ، سواء اخذ كلّ من المعنيين مناطا للحكم أو لا.

وكذا الحال في الصورة الثانيه ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ كلّاً من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكلّ ، وفي الثانيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولي ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له في شيء منهما ، ويتبع صحّه استعماله فيهما وجود العلاقه المصحّحه حسب ما عرفت ، وملاحظه كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه.

ومما يوضح ذلك أنّ استعمال المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما ، فكما أنّه يدلّ على كلّ من المعنيين مستقلّاً من غير ملاحظه لغيره أصلاً كذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو ، ولا يتصوّر ذلك إلّا على ما بيّناه ، فهناك وحده في الإراده بالنسبه الى كلّ من المعنيين ؛ إذ لا يراد بملاحظه كلّ وضع إلّا معنى واحداً إلّا أنّ هناك انضماماً بين الإرادتين ، فما يظهر من غير واحد من الأفاضل من كون محلّ النزاع من الصورة الثانيه بين الفساد.

وقد نصّ بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه - في ردّ احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوم القرينه المانع المعانده لإرادته الحقيقه ،

فيلزم الجمع بين المتنافيين - ما لفظه : المعتبر في المجاز نصب القرينه المانعه من إرادته المعنى الحقيقى فى هذه الإراده بدلا عن المعنى المجازى ، وأما لزوم كون القرينه مانعه من إرادته المعنى الحقيقى بإرادته اخرى منضمّه الى إرادته المعنى المجازى فهو ممنوع بل هو عين النزاع.

وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ، ومن البين أنّ محلّ النزاع فى المقامين من قبيل واحد.

وإذ قد عرفت أنّ المناط فى محلّ النزاع كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعيه واندراج تحت كلّ أو عامّ فهو حينئذ يعمّ ما إذا كان كلّ من المعنيين مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى ، أو كان الحكم متعلّقا بالمعنيين معا.

وتوضيح المقام : أنّ هناك استقلالاً فى الإراده من اللفظ بأن يكون كلّ من المعنيين مرادا بإرادته مستقلّه واستقلالاً فى تعلّق الحكم وكونه مناطا للإثبات والنفى ، فالوجه فى المقام أربعة :

إذ قد يكون كلّ من المعنيين مستقلاً فى الإراده مستقلاً فى تعلّق الحكم.

وقد يكون كلّ منهما مستقلاً فى الأوّل دون الثانى.

وقد يكون بالعكس.

وقد لا يكون مستقلاً فى شىء منهما ، ويعرف الجميع من ملاحظه ما قدّمناه ، والصورتان الاوليان محلّ النزاع فى المقام ، بخلاف الأخيرتان.

فإن قلت : إذا كان كلّ من المعنيين مستقلاً فى الإراده من اللفظ فكيف يتصوّر كون الحكم منوطا بالمجموع؟ لقضاء ذلك بكون الكلّ مرادا من حيث هو كلّ ، وهو خلف.

قلت : لا- منافاه أصلا ، إذ لا- ملازمه بين إرادته كلّ من المعنيين بإرادته مستقلّه وكون الحكم منوطا بهما معا ، إذ الاستقلال فى الأوّل إنّما يلاحظ بالنظر الى الإراده من اللفظ والثانى بالنسبه الى تعلّق الحكم والإسناد ، فقد يكون المعنيان مرادين

استقلالاً إلاّ أنهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما.

ألا- ترى أنّك إذا قلت : قتل زيد و «عمرو بكرا» فقد أردت من كلّ من اللفظين معناه بإرادته منفردة ، لكنك أسندت القتل الى المجموع فكذا فى المقام ، إذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسب ما ذكرناه.

فقد ظهر بما فصّلناه ما فى كلام القوم من الإجمالى فى المقام ، وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوه الإبهام عمّا هو محلّ البحث والكلام ، وأنّ ما اعتبروه فى المقام من كون كلّ من المعنيين مناطا للحكم ومتعلّقا للإثبات والنفى ليس فى محلّه.

وكذا ما ذكره من إناطه الحكم بالمعنيين معا فى الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الأخيرين ، بل أكثر كلماتهم فى تحرير محلّ النزاع لا يخلو ظاهره عن إيراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التأمل فيما قرّنا.

وظهر أيضا ممّا قرّنا أنّ استعمالات المشترك ترتقى الى ثمانية.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ ما ذكرناه فى بيان محلّ النزاع إنّما يتمّ بالنسبه الى المفرد وأمّا فى التشبيه فلا يصحّ ذلك ، إلاّ إذا قرّر النزاع فيها بإرادة الفردين من كلّ من المعنيين أو المعانى التى يراد من مفردها ، ليكون المراد بها الأربعة أو الستّه ، وهكذا على النحو الذى قرّنا.

والظاهر أنّهم لم يجعلوا ذلك محلّا للنزاع بالنسبه اليها بل اكتفوا فيها بمجرد إرادته المعنيين ، فيكون تعدّد المعنيين بأنفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدّد فى مدلولها ، أو يكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين ، والثانى إنّما يتمّ فى غير الأعلام.

وكيف كان ، فليس الاستعمال هناك فى معنيين مطابقين كما هو المفروض فى المفرد ، لاعتبار الإثنيه فى أصل وضع التشبيه والمفروض انتفاء التعدّد بالنسبه اليها وأنما اعتبر فى معناه الأفرادى الذى هو جزء مدلولها ، فمرجع النزاع فيها الى أنّه هل يجوز بناء التشبيه من معنيين مختلفين أو لا بدّ فى بنائها من اتحاد المعنى ،

وهى مسأله أديبه لا مدخل لها فى استعمال المشترك فى معنيه على النحو المذكور.

وقد يقال بأنّ فى التشبيه وضعين أحدهما بالنسبه الى مفردها ، والآخر بالنسبه الى علامه التشبيه اللاحقه لها ، والاشتراك الحاصل فيها إنّما هو بالنسبه الى الأول وهو المقصود بالبحث فى المقام ، وأما وضعها الآخر فهو خارج عن محلّ الكلام ، إذ لا اشتراك بالنسبه اليه.

نعم ، لو كان التعدّد مأخوذاً فيها بملاحظه وضع واحد قام الإشكال ، إلّا أنّه ليس الحال فيها على ذلك ، فالنزاع جارٍ فيها على نحو المفرد من غير فرق.

ويشكل بأنّ كلّاً من الإثنين ملحوظ فى التشبيه ، على أنّه بعض المراد.

فالتعدّد المستفاد من وضع العلامه إن كان ملحوظاً بالنسبه الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامه قطعاً يخرج ذلك عن محلّ البحث ، لكون كلّ من المعنيين إذن بعضاً من المراد.

وإن كان ملحوظاً بالنسبه الى الفردين فإنّ لوحظ ذلك بالنسبه الى كلّ من المعنيين لزم ما قلناه أولاً من كون المراد بها على القول بالجواز هو الأربعة أو الستّه ... وهكذا ، والظاهر أنّهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا له.

وإن لوحظ كلّ من ذينك الفردين بالنسبه الى معنى غير ما لوحظ فى الآخر ففيه أنّه لا يمكن حينئذ إرادته كل من المعنيين على سبيل الاستقلال أيضاً حسب ما اعتبرناه فى محلّ الخلاف ، إذ المفروض كون دلالتها على كلّ من الفردين على سبيل التضمّن ، والمفروض أيضاً ملاحظه كلّ من المعنيين فى إرادته الفردين ، فيكون المعنيان مرادين على حسب إرادته الفردين.

ومع الغصّ عن ذلك كلّه فلا يجرى الكلام فيها فيما إذا اريد بها ما يزيد على المعنيين، مع أنّ محلّ البحث فى المفرد يعمّ ذلك قطعاً ، فالتشبيه أولى بالشمول ، إلّا أنّ الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال فى المعنيين.

فظهر من جميع ما قرّناه أنّ محلّ البحث فيها غير محلّ البحث فى المفرد ، فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء فى بنائها بمجرّد الاتفاق فى اللفظ من غير

حاجه الى اعتبار الاتحاد فى المعنى ، أو يعتبر فيه ذلك أيضا.

ويجرى الإشكال المذكور أيضا فى الجمع مصححه ومكسره ، غير أنه لا يجرى فيه الإشكال المذكور أخيرا.

والظاهر أن محل النزاع فيه على نحو الشئيه فى الاكتفاء فيه بالاتفاق فى اللفظ أو اعتبار الاتفاق فى المعنى أيضا ، فتأمل فى المقام جيدا.

قوله : (لنا على الجواز انتفاء المانع ... الخ)

قد يورد عليه تاره بأن مجرد انتفاء المانع غير كاف فى إثبات المقصود من غير إثبات المقتضى ، فاللازم أولا إثبات وجود المقتضى ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج.

وتاره بأن الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهه انتفاء خصوص ما توهمه المانعون غير متجه ؛ إذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق ، فلعل هناك مانعا آخر وبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال.

وقد يجاب عن الأول بأن المهم فى المقام هو إثبات ارتفاع المانع ، لوضوح وجود المقتضى من جهه حصول الوضع بالنسبه الى كل من المعنيين القاضى بصحة الاستعمال لو لا المانع ، أو من جهه أصاله الجواز ، فتركه ذكر وجود المقتضى من جهه ظهوره لا للاكتفاء فى ثبوت المدعى بمجرد رفع المانع.

وفيه : أن دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال فى المعنيين فى محل المنع فضلا عن كمال ظهوره ، إذ غايه ما يلزم منه كونه مصححا لجواز الاستعمال فى كل من المعنيين على سبيل البدل ، وأما كونه مصححا للاستعمال فى المعنيين معا فهو فى مرتبه الدعوى.

ودعوى قضاء الأصل فيه بالجواز ممنوعه أيضا ، إذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفيه المتوقفه على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة إما لقضاء دليل خاص ، أو عام به ، ففضيه الأصل إذن قبل ثبوته هى المنع ، وسيوضح لك إن شاء الله تعالى أن وجود المقتضى فى المقام غير ظاهر إن لم نقل بظهور خلافه.

وعن الثاني بأنَّ المسأله لغويه مبنيه على الظنّ فاذا انتفى المانع الّذى ادّعاها المانعون بعد بذل وسعهم فى ملاحظه الموانع حصل الظنّ بانتفاء المانع مطلقا ، إذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم فى تحصيله ، فمجرد احتمال مانع لم يهتد اليه أحد خلاف الظاهر ، على أنّه مدفوع بالأصل.

وفيه : أيضا تأمل لا يخفى.

قوله : (تبادر الوحده منه ... الخ)

قلت : من الظاهر أنّ الوحده التى يدعى اعتبارها فى المقام ليس مفهوم الوحده ، ولا الوحده اللازمه للشىء المساوقه لوجوده ، ولا الوحده الطارئه عليه من جهه عدم وجود ثان أو ثالث معه وإنما الوحده التى تدعى فى المقام هى وحده المعنى بالنسبه الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ.

فظهر أنّ اعتبار المصنّف للوحده فى الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا ينافى وضع أسماء الأجناس للطبائع المطلقة المعزاه عن الوحده والكثره ووضع النكرات للفرد المنتشر الذى لوحظ فيه الوحده المطلقة ؛ إذ الوحده الملحوظه هناك وجودا وعدما هى الوحده الملحوظه فى الطبيعه بالنسبه الى أفرادها ، فيراد فى الأوّل وضعه للطبيعه المطلقة من غير ملاحظه شىء من أفرادها من حيث الوحده أو الكثره ، وفى الثانى وضعه للفرد الواحد من الطبيعه ، والوحده الملحوظه فى المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا فى الإراده ، بأن لا يضمّ اليه معنى آخر فى الإراده من اللفظ ، فلا منافاه بين ما ذكر فى المقامين فى شىء من الوجهين.

ثمّ إنّ اعتبار الوحده فى المقام يمكن تصويره بوجوه :

أحدها : أن يكون وحده المعنى فى إرادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له ، بأن يكون اللفظ موضوعا بإزاء ذات المعنى وكونه منفردا فى الإراده ، فيكون الموضوع له مركبا من الأمرين المذكورين - أعنى نفس المعنى وصفتها المفروضه - وهذا هو الذى اختاره المصنّف.

ثانيها : أن يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدته بكونها في حال الوحدة المذكوره ، فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدها فيه.

ثالثها : أن تكون الوحدة المذكوره قيدها في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء ، فالواضع قد اعتبر في وضعه اللفظ للمعنى أن يكون المعنى منفردا في إرادته من اللفظ واستعماله فيه.

رابعها : أن يكون الوضع حاصلًا في حال الوحدة من غير أن يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة ، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة ، إذ هو القدر الثابت من الوضع له ، وحينئذ فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجًا عما علم وضع اللفظ له.

أمّا الوجه الأول ففيه بعد القطع بأنّ الموضوع له هو ذات المعنى من غير أن يكون جزءًا ممّا وضع اللفظ له أن إنفراد المعنى في الإرادة من طوارئ الاستعمال والصفات الحاصله للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه ، وليس مدلولًا لللفظ فكيف يعقل كونه جزءًا ممّا وضع اللفظ له؟ والتبادر الذي ادّعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك أصلا ، إذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الإرادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الأمرين معا حتّى يكون كلّ منهما جزءًا ممّا استعمل اللفظ فيه ؛ إذ ذلك ممّا يقطع بفساده ، بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ ، كيف! ولو كان ذلك جزءا من الموضوع له لزم فهمه حال الإطلاق وانسباق الأمرين الى الذهن ، إذ المفروض وضع اللفظ بإزائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره ، فإنّ الوحدة حينئذ قيد للمعنى في وجه لا أنّه جزء له وذلك لا يستلزم إحضار الوحدة بالبال ، إذ انسباق ذات المعنى المتّصف بالوحده حال الانسباق كاف فيه لحصول القيد بذلك ، بخلاف ما لو كان موضوعا للأمرين للزوم فهمهما إذن حسب ما عرفت.

وأمّا الوجه الرابع ففيه أنّ وضع اللفظ للمعنى في حال الإنفراد لا بشرط الإنفراد المأخوذ في الوضع أو الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام.

والقول بعدم ظهور شمول الوضع له حينئذ مطلقا بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورته اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدى عنه لكون الوضع توقيفيا.

مدفوع بأن مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضى بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على أحد الوجهين المذكورين ، ضروره كون ذات المعنى حينئذ متعلقا للوضع ، وهو حاصل في الحالين.

ومجرد حصول صفه له حال الوضع لا يقضى باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحاله الخاصه مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصيه قيذا في المقام.

وكون الوضع توقيفيا لا يقضى بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد.

كيف! ولو كان وجود صفه في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الأعلام الشخصيه على مسمياتها بعد تغيير الحاله الحاصله لها حين الوضع ، إلا مع ملاحظه الواضع تعميم الوضع لسائر الأحوال في حال الوضع ، وهو مميا لا يتوهمه أحد في المقام ، ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور.

فعلم بما قررنا أن عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار أحد الوجهين المتوسطين ، والمآل فيهما واحد ، وسيجىء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام إن شاء الله.

قوله : (بأن يراد في إطلاق واحد ... الخ)

قد عرفت أن مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد الإراده ، بأن يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الآخر ، فمجرد إرادته المعنيين بإرادته واحده من اللفظ ولو كان كل منهما مستقلا في تعلق الحكم غير محل النزاع ؛ إذ ليس المستعمل فيه إذن إلا المعنيين معا ، وليس اللفظ موضوعا بإزائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضى بكون المعنيين معا

موضوعا له أيضا ، ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به.

والحاصل : أنه لا فرق بينه وبين ما إذا تعلق الحكم بالمجموع أصلا ، إلا بمجرد الاعتبار كما مرّ.

ثم إن اعتبار استقلالهما في تعلق الحكم كما اعتبره قد نصّ عليه جماعه منهم ، وقد عرفت أيضا أنه ممّا لا وجه له ، فهم قد أهملوا ما هو المناط في محلّ النزاع أعنى الاستقلال في الاستعمال والإرادة من اللفظ ، واعتبروا ما لا يعتبر فيه ، وهو الاستقلال في تعلق الحكم ، فلا تغفل.

قوله : (وهو غير مشروط بما اشترط في عكسه)

قد عرفت فيما تقدم أنه لا عبره بخصوص شيء من أنواع العلائق المعروفه المذكوره في كلمات المتأخرين ، بل إنما يتبع جواز التجوّز وجود العلاقه التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها ، وذلك هو المناط في صحّ التجوّز ، وهو غير حاصل في المقام ؛ لظهور متروكيه الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجاربه في كلامهم ، فعلى فرض كون المراد من اللفظ حينئذ مغايرا لما وضع له كيف يصحّ التجوّز بالنسبه اليه؟

ومع الغضّ عما ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الإطراد في أنواع العلائق ليحكم بصحّ الاستعمال كلما تحقّق شيء منها ، بل لا بدّ من ملاحظه عدم استهجان الاستعمال في المحاورات ، وحينئذ فكيف يصحّ الاستناد الى مجرد وجود نوع العلاقه مع الإعراض عنه في الاستعمالات؟.

قوله : (إنهما في قوه تكرير المفرد ... الخ)

إن أراد أنّهما في قوه تكرير المفرد بالعطف مطلقا فممنوع ؛ إذ غايه ما يسلم من ذلك كونهما في قوه تكرير المفرد في إفاده التعدّد في الجملة ، وإن أراد أنّهما في قوه ذلك في الجملة فلا يفيد شيئا ؛ إذ هو ممّا لا كلام فيه.

قوله : (والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ ... الخ)

ص: ٥١٧

ظاهر كلامه أنّ ذلك مقدّمه مستقلّه لا أنّه متفرّع على ما ادّعاه أولا ، وحينئذ فنقول: إنّهُ إن ثبت ما استظهره فى المقام فلا حاجه الى ضمّ المقدّمه الاولى ولا الثالثه ؛ إذ مع ثبوت الاكتفاء فى بنائهما بالاتفاق فى اللفظ يتمّ ما ادّعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد.

ثمّ إنّ ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ غير ظاهر ، ومعظم أهل العربيه ذهبوا الى المنع منه ، والظاهر المتبادر منهما فى العرف هو الفردان أو الأفراد من جنس واحد، بحيث لا يكاد يشكّ فى ذلك من تأمل فى الإطلاقات.

وأیضا قد أشرنا سابقا الى أنّ الظاهر أنّ لعلامتی التشبيه والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخوليهما ، كما هو الحال فى وضع التنوين ، فهى حروف غير مستقلّه لفظا ومعنى لا حقه لتلك الالفاظ ، لإفاده معانى زائده حاصله فى مدخوليهما ، كما هو الحال فى وضع سائر الحروف فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغى أن يكون التعدّد المستفاد منها غير مناف للوحده الملحوظه فى مفردها على ما ادّعاه ، فاذا جعلنا التعدّد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى فى ضمن فردين أو أفراد - كما هو الظاهر - فلا منافاه بينهما أصلا ، ولا إشاره فيهما إذن الى تعدّد نفس المعنى.

وأما على ما ذكره من إفاده التعدّد مطلقا فالمنافاه ظاهره فيما لو كان التعدّد بسبب الاختلاف فى نفس المعنى ، وأيضا لو ارید المعنيان أو المعانى المتعدّده من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدّد مستفادا من المفرد بنفسه ، فلا تكون العلامه اللاحقه مفيده لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقه ، فإنّها إنّما وضعت لبيان حالات لاحقه لمدخولها أو متعلّقها ممّا لا يستفاد ذلك إلّا بواسطتها ، كما فى : «سرت من البصره الى الكوفه» لدلاله «من» و «الى» على الابتداء والانتهاى ، وهما حالان لمدخوليهما أو لمتعلّقهما.

وربما يتكلّف لتصحيح ذلك بما مرّت الإشاره اليه ، إلّا أنّه لا يلائم ظاهر كلام المصنّف ، كما عرفت و سنشير اليه إن شاء الله تعالى.

قوله : (وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد)

ما اختاره المصنف في ذلك ظاهر في اكتفائه في التعدد المستفاد من التشبيه والجمع بتعدد نفس مدلول اللفظ ، من غير دلالة على تعدد المصداق ، وهو في غايه البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مر.

إلّا أن يقال بثبوت وضع خاصّ لمجموع المفرد والعلامه اللاحقه له ، من غير أن يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامه اللاحقه ، كما هو الشأن في الجموع المكسره ، وهو بعيد.

وغايه ما يمكن أن يتكلّف في المقام أن يقال : إنّ العلامه المذكوره إنّما تفيد تعدد الفرد، سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد أو أزيد.

وهذا كما ترى غير جار في تشبيه الأعلام وجمعها ، فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتّجه الاحتجاج بهما في المقام. ٢

وأيضاً لا شكّ في كون تشبيه الأعلام وجمعها نكره حسب ما اتفقت عليه النحاه ، ويدلّ عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف ، فليست تلك الأعلام باقيه على معانيها كما هو مناط الاستدلال ، فيكون المراد بها مفهوم المسمى بذلك ، وهو معنى شائع في الأعلام كما في : «مررت بأحمدكم وبأحمد آخر» فيراد من علامتي التشبيه والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظاهر الوضع إنّما هو في مدخول العلامه لا فيها.

فما ذكره من أنّ التأويل المذكور تعسف بعيد ليس في محلّه ، بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه.

مضافا الى تصريح جماعه من أساطين النحاه به ، بل لا يبعد كونه المنساق منها في العرف عند التأمل حيث إنّ لحوق تلك العلامات قرينه دالّه عليه.

قوله : (فكما أنه يجوز ... الخ)

قد عرفت أن هذه المقدمه لا حاجه اليها بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ ، وكأنّها منضمّه الى المقدمه الاولى ومتفرعه عليها ، فإنّه لما ادعى كونهما في

قوّه تكرر المفرد بالعطف فرّع عليه أنّه كما يجوز إرادته المعانى المتعدّده من الالفاظ المتّحده المتعاطفه فكذا ما بمنزلتها ، فهاتان المقدمتان تفيضان الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ فى بنائهما ، فهذا فى الحقيقة وجه آخر لما ادّعا من الاكتفاء بالاتفاق فى اللفظ ، وحينئذ فلا يخفى ما فى تعبيره من الاضطراب .

وأنت خير بأنّ الدعوى المذكوره فى محلّ المنع وحمل التعدّد المستفاد من التثنيه والجمع على التعدّد المستفاد من الالفاظ المتّحده المتعاطفه قياس فى اللغه ، وهو بخصوصه فاسد سيما بعد عدم مساعده العرف عليه وظهور خلافه منه .

وأىضا ليست التثنيه إلّا بمنزله لفظين متعاطفين فجواز استعمال كلّ واحد منهما فى معنى مغاير للآخر بطريق الحقيقة إنّما يفيد جواز استعمال التثنيه فى معنيين ، مع أنّ محلّ النزاع فى المسأله يعمّ ما فوق الواحد من معانى المشترك ، سواء كان معنيين أو أكثر بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبه الى المفرد ، فلا ينبغى نقص التثنيه عنه مع اعتبار التعدّد فيها فى الجملة .

والدليل المذكور كما ترى غير ناهض عليه ، بل من الواضع خلافه ؛ إذ لم يعهد فى اللغه والعرف إطلاقها على الثلاثه والأربعه وما زاد عليها ، فلا يصحّ إطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها فى الأزید من معنى واحد ، كما هو الظاهر من تحريرهم لمحلّ النزاع ، وقد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرّت الإشارة اليه ، إلّا أنّه مناف لما أشرنا اليه .

وإذ قد عرفت ضعف ما ذكره المصنف فى المقامين تبين قوّه القول بالمنع مطلقا ، وقد ظهر الوجه فيه ممّا قرّناه إجمالا ، إلّا أنّا نوضّح الكلام فى المقام بما يتبين به حقيقة المرام .

ولنفصل ذلك برسم امور :

أحدها : أنّك قد عرفت ضعف القول بكون الواحده جزءا من الموضوع له ، وكذا عدم ثمره للقول بوضعها لمعانيها فى حال الإنفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع أو الموضوع له بذلك .

بقى الكلام فى القول باعتبارها قيذا فى الؤضع أو الموضوع له بأن يقال : إن الألفاظ المفردة إنما وضعت لمعانيها على أن يراد منها تلك المعانى على سبيل الإنفراد ، بأن لا يراد من لفظ واحد إلا معنى واحدا ، لا أعنى به أن لا يراد به معنى مركب من الموضوع له وغيره ، أو من الموضوعين لهما ، أو من غيرهما لجواز ذلك كله فى الجملة قطعا ، بل المقصود أن لا يراد من لفظ واحد إلا معنى واحدا بأن لا يكون هناك إرادتان مختلفتان من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بإرادته مستقلة ، ويكون للفظ معنيان مطابقان مستقلان قد اريد دلالته على كل منهما.

واعتبار الوحده على الوجه المذكور مما لا يأبى عنه العرف فى بادئ الرأى ، بل قد يساعد عليه بملاحظه تبادل المعنى الواحد من اللفظ الواحد ، وقد يستدل عليه بوجهين :

أحدهما : أن الظاهر من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ، بأن يكون ذلك المعنى تمام المراد والمقصود من اللفظ ، لا أن يكون المقصود من الؤضع إفاده اللفظ لذلك المعنى فى الجملة ، سواء اريد معه غيره أو لا- ، وهذا هو المراد باعتبار الوحده فى الؤضع أو الموضوع له ، لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظاهر من عدم ملاحظه الوحده بخصوصها حال الؤضع ، وتبادر إرادته أحد المعانى من المشترك عند خلوه عن القرائن أقوى شاهد على ذلك ، لدلالته على اعتبار ذلك فى الؤضع.

ودعوى كونه إطلاقيا ، غير مسموعه ؛ إذ ظاهر الحال استناده الى الؤضع حتى يتبين خلافه.

ثانيهما : أن وضع اللفظ للمعنى إنما كان فى حال الإنفراد وعدم ضم معنى آخر اليه ، فإذا لم يقم دليل على اعتبار الإنفراد وعدمه فى الؤضع فقضيه الأصل فى مثله البناء على اعتباره وانتفاء الؤضع مع عدمه ، اقتصارا فى الحكم بثبوت الؤضع على مورد الدليل ، وهو ما إذا كان القيد المذكور مأخوذا معه دون ما إذا كان خاليا عنه ،

نظرا الى الشكّ في تحقّق الوضع بالنسبه اليه ، فلا يصحّ إجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفيه المتوقّفه على التوقيف.

والقول بأصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين الفساد ؛ لمعارضته بأصالة عدم تعلّق الوضع بالخالي عن ذلك القيد.

ومع الغضّ عن ذلك فقد عرفت أنّه لا مسرح للأصل في هذه المقامات ، كما مرّت الإشارة اليه مرارا ، كيف! ولو صحّ الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لأحد الشئيين إذا دار الأمر بين القول بوضعه له أو للمركّب منه ومن الآخر ، ومن الواضح خلافه.

فصار الحاصل : أنّه لا يجوز إرادته الزائد على المعنى الواحد بالنحو المذكور ، لاحتمال اعتبار الإنفراد الحاصل للمعنى حال الوضع في تحقّقه ، وقضيه الأصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره.

ويمكن الإيراد على ذلك أمّا على الأوّل فبأنّ دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلّق به وليس كون المعنى مرادا من اللفظ ملحوظا في وضعه له وإنّما ذلك ثمره مترتبه على الوضع ، فليس اللفظ موضوعا بإزاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلّم حتّى يعتبر فيه التوحد في تلك الإرادة ، بل إنّما وضع اللفظ لنفس المعنى لأجل الدلالة عليه ، فإذا استعمله المستعمل دلّ ظاهر حاله على إرادته ، أو أنّ ذلك أمر دلّ عليه قاعده أصالة الحمل على الحقيقه ، الثابته من تتبع الاستعمالات إن جعلناها أمرا آخر مغايرا للظاهر المذكور ، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

نعم ، غايه ما يمكن اعتباره في المقام أن يقال بملاحظه الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله ، وذلك أمر حاصل من غير اعتباره أيضا ، إذ بعد كون ذلك الوضع خاصّا به لا يمكن اندراج غيره في المدلوليه ، فهو تمام المدلول بذلك الوضع ، ولا مانع من أن يكون غيره مدلولوا بوضع آخر ، فحينئذ يجتمعان في المدلوليه بملاحظه الوضعيين ، كما هو الحال في المشتركات لحصول

الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعاً.

والحاصل : أنه قد تعلق كلّ من الوضعين بالمعنى المتّصف بالوحده فى ملاحظه الواضع، وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبه الى كلّ من الوضعين ، وليس الموضوع له إلّا ذات المعنى ، والظاهر أنّه غير مقيد بالوحده ؛ إذ لو اريد باعتبار الوحده فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحداً غير مأخوذ معه غيره فى المدلوليه بالنسبه الى ذلك الوضع فقد عرفت أنّه أمر حاصل بمجرد ملاحظه المعنى الواحد فى الوضع وعدم ضمّ غيره اليه من غير حاجه الى الاشتراط.

ولا ينافى ذلك استعماله فى كلّ منهما بإرادته مستقلّه ، نظراً الى كلّ من الوضعين ، كما هو المفروض فى محلّ البحث.

وإن اريد به اعتبار الواضع عدم إرادته غيره معه ولو من جهه وضع آخر بإرادته اخرى فذلك ممّا لا وجه للقول به ؛ إذ ذلك ممّا لا يخطر غالباً ببال الواضع حين الوضع أصلاً ، فضلاً عن اعتباره ذلك فى الوضع.

وقد عرفت أنّ إرادته المعنى من اللفظ شىء وتعيين اللفظ بإزائه شىء آخر ، غايه الأمر أنّ الإراده منه تابعه لذلك التعيين ، والمقصود فى المقام هو تبعيه الإراده لكلّ من الوضعين ، ولا دليل على اعتبار الواضع فى الوضع ما يمنع منه كما عرفت ، بل من البين أنّه لم يعتبر فى وضع اللفظ لكلّ من المعنيين عدم تبعيه المتكلم للوضع الآخر فى الإراده ، لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا فى حال آخر.

وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثانى أيضاً فإنّه إنّما يتمّ إذا شكّ فى كون وحده المعنى فى الإراده على الوجه المذكور مأخوذه فى نظر الواضع معتبره عنده ، إمّا فى الوضع أو الموضوع له ، وأمّا إذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهراً بل كان الغالب عدم خطوط ذلك بباله أيضاً - حسب ما عرفت - فلا وجه لذلك أصلاً ، إذ لا شكّ حينئذ حتّى يقتصر على القدر المذكور ، كيف! وقد عرفت أنّ دلالة اللفظ على كون معناه مراداً للمتكلم ليست من جهه الوضع ابتداءً ، بأن يكون ذلك قيدياً مأخوذاً فى الوضع أو الموضوع له فضلاً عن أن تكون خصوصيه تلك الإراده قيدياً فيه على أحد الوجهين.

فلا وجه إذن للقول باشتراك الوحده فى الإراده فى الوضع أو الموضوع له بشىء من الوجهين المذكورين ، بل ليس محصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بإزاء المعنى الواحد ، وليس الاستفادة منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زياده عليه ، وليس المقصود فى الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كذلك على حسب ما وضع له ، فكما أنّ كلا منهما مدلول اللفظ حينئذ على سبيل الإنفراد - كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظه إطلاق المشتركات بعد العلم بأوضاعها - فأى مانع من أن يراد منها على حسب تلك الدلالة ، بل ليس إرادته المعنى من اللفظ سوى كون دلالتها مقصوده للمستعمل ، فإذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصله قطعاً من غير مزاحمه أحد الوضعين للآخر كان قصد المتكلم لتينك الدالتين استعمالاً للفظ فى المعنيين.

وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل إنّما يدلّ على أحد المعاني فقد ظهر فساد مّمّا مرّ ، فلا مانع إذن من صحّه الاستعمال المفروض من جهه وضع اللفظ لخصوص كلّ من المعنيين أصلاً.

ثانيها : أنّك قد عرفت أنّ دلالة اللفظ على المعنى غير إرادته ذلك المعنى منه وأنّ الأولى إنّما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به ، وأمّا إرادته منه فقد تحصل كما فى الحقائق ، وقد لا تحصل كما فى المجازات ، فدلالته على المعنى وضعيه حاصله من وضع اللفظ له ، وأمّا دلالته على إرادته المستعمل ذلك فليست بذلك الوضع.

وحينئذ نقول : كما أنّ دلالة الألفاظ على معانيها حاصله من جعل الواضع مقصوره على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وإفادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة ، فلو منع عن قصد نحو من الدلالة أو لم يعلم من تتبع استعمالات أهل اللغة تجويزه لها وإذنه فى استعمال اللفظ لإفادته لم يجر ذلك قطعاً ، لوضوح كون اللغات امورا جعليه توقيفيه متوقفه على نحو ما قرره الجاعل ،

فمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضى بجواز قصده وإرادته من اللفظ ، كما هو الحال فى اللوازم البينه للحقائق فإنه لا يصح إرادته إفهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير أن يكون ذلك على النحو المتداول فى المحاورات الكاشفه عن تجويز الواضع.

وكذا الحال فى إرادته سائر المجازات ولو بعد إفهام المعانى من الألفاظ بإقامه القرينه عليها ، فإن مجرد دلالة اللفظ على إرادته المعنى نظرا الى ظاهر الحال أو بواسطه القرينه غير كاف فى صحه استعماله فيه ، بل لا بد فى صحه الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغه ، ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعى فى المجاز مع أن فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد إنما هو بواسطه القرينه من غير حاجه فيها الى الوضع المذكور.

وحيث نقول : إن القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع إرادته معنى واحد من اللفظ أعنى تعلق إرادته واحده بها وإن كانت متعلقه بأمرين أو أزيد لكون المعنى حيثنذ واحدا مع عدم الخروج فى ذلك أيضا عن مقدار ما ثبت فيه الإذن كما مر.

وأما تجويزه لتعلق إرادتين متعدّتين باللفظ الواحد فيتعلق للمتكلّم قصدان بإفهام معنيين فغير ثابت من اللغه ، بل الظاهر ثبوت خلافه ، كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقوله عن العرب وملاحظه الاستعمالات الجاريه بين أهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين ، فلم يجوز الواضع أن يكون اللفظ الواحد إلّا علما لمراد واحد ومتضمنا لإرادته واحده بمقتضى الاستقراء ولا أقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك ، وهو أيضا كاف فى المقام حسب ما عرفت.

فإن قلت : إنه إذا عيّن الواضع لفظا للمعنى فالفائده فيه إفهام المتكلّم لذلك المعنى بواسطه وضعه له ، فأى حاجه إذن الى توقيفه فى ذلك؟.

قلت : إن ما ذكرت أيضا نحو من التوقيف لكن لا يثبت به إلّا تجويز إرادته

إفهام ذلك المعنى فى الجملة ، غاية الأمر أن يثبت به تجويزه لإرادته منه إنفرادا على حسب ما تعلق الوضع به.

وأما إفهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين - كما هو الملحوظ فى المقام - فلا يلزم من ذلك أصلا ، سيما بعد جريان طريقه أهل اللغة والعرف على خلاف ذلك ، وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشائعه والمحاورات الدائره.

ومما يوضح ذلك ملاحظه التشبيه فإنها قد وضعت لإفاده تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالته على الفردين دلالة مطابقيه ، فلو صحّت إرادته معنيين من اللفظ الواحد - كما هو المفروض - لجاز أن يراد من مثنى المشترك إفهام فردين من معنى وفردين من معنى آخر ، فيراد بها مرّه هذا ومرّه هذا بإرادتين مستقلّتين فى استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بينا ، ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك فى المحاورات ، ولذا لم يقع الخلاف فى استعمالها فى المعنيين على النحو المذكور حسب ما أشرنا إليه ، وبيننا أنّ الخلاف فيها على نحو آخر غير ما قرّر فى المفرد.

فإن قلت : إنّ المانع هناك تعدّد الوضع فى التشبيه ، فإنّ لمفردها وضعاً ولعلامتها وضعاً آخر ، وحيث إنّ قد ضمّ فيها أحد الموضوعين الى الآخر ولا اشتراك فى وضع العلامه بل إنّما وضعت لإفاده الفردين لا غير لم يصحّ ذلك.

قلت : لا شكّ أنّ وضع العلامه على نحو وضع سائر الحروف فهى إنّما وضعت لإفاده التعدد فيما اريد من مدخولها ، فإذا صحّ أن يراد من مدخولها معنيان مستقلّان بالإرادة كانت تلك العلامه دالّه على تعدّد كلّ منهما بملاحظتين.

فإن قلت : إنّ لهما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه إرادته إفهام التعدّد مرّتين.

قلت : أولاً- : إنّ ذلك جار فى المفردات أيضا فإنّ للتونين واللام ونحوهما اللاحقه للأسماء أيضا أوضاعا حرفيه على النحو المذكور ، وهم قد جوّزوا إرادته المتعدّد من مدخولاتها فيتعدّد مفادها تبعاً لها كما فى المقام.

وثانيا : أنه لا مانع من استعمالها في المتعدّد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات ، فيراد منها هذا مرّه وهذا مرّه لتعلّق الوضع بكلّ منهما وإن كان الوضع فيها واحدا.

ولذا نقول أيضا في إيضاح ما ذكرناه : إنّه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال أسماء الإشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد أيضا ، لتعلّق الوضع بكلّ منها على المعروف بين المتأخّرين ، فيراد منها إفادتها.

وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعدّدا غير قاض بالفرق بعد تعدّد الموضوع له وتكثّر المعنى في الجملة ، فهناك أيضا معان متعدّده قد وضع اللفظ بإزائها فلم لا يجوز إرادتها في استعمال واحد ، بل نقول بلزوم جواز تلك الإرادة من النكرات أيضا لوضعها للفرد المنتشر ، وهو صادق على كلّ من الآحاد ، فأى مانع على ما بنوا عليه من إرادة واحد منها وإرادة آخر؟ وهكذا بإرادات متعدّده نظرا الى كون كلّ منها مندرجا في الموضوع له.

والحاصل : أنّ التعدّد في ما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدّد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدّد الموضوع له مع اتّحاد الوضع كما في الضمائر وأسماء الإشارة ونحوها على المعروف بين المتأخّرين ، وقد يكون من جهة ملاحظه الإبهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات ، فهناك وإن لم يكن تعدّد في نفس المعنى لكن التعدّد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتّحاده مع الموضوع له ، فإنّك تطلق النكره على خصوص الأفراد من جهة كونه فردا فالتعدّد هناك حاصل أيضا في الجملة.

بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الألفاظ الموضوعه للمعاني الكليه والطبائع المطلقه ، نظرا الى صدقها على أفرادها وإطلاق تلك الألفاظ عليها من جهة اتّحاده معها ، فإن كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحّه الإطلاق على المتعدّد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك ، وإلّا فليمنع من الكلّ إلّا أن يقوم دليل على الجواز ، ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل.

وممّا يشير الى ما قلناه أيضا أنّ اتّحاد اللفظين قد يكون باتّحادهما فى أصل الوضع - كما هو الحال فى المشترك على ظاهر حدّه - وقد يكون بالعارض نظرا الى طرؤ الطوارئ - كما إذا اتّحد المفرد والتثنيه فى اللفظ من جهه إضافته الى المعرّف باللام - وقد يكون اتّحادهما فى الصورة مع كون أحدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والآخر متعدّدا بملاحظه أوضاع شتى لأبعاضه ، كما فى : «سلعا» و «سل عن» و «عبد الله» بملاحظه وضعه العلمى ومعناه الإضافى ، و «تأبّط شرا» بالنسبه الى معناه التركيبى والعلمى.

فلو قيل بجواز إرادته معانى عديده من اللفظ لوضعه بإزائها فلا بدّ من القول بجوازه فى جميع ذلك إن لم يكن هناك مانع من جهه الحركات الطارئه ، كما أشرنا اليه فى أوّل البحث.

والتزام ذلك فى غايه البعد ، بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظه الاستعمالات ، والبناء على التفصيل مع اتّحاد المناط ممّا لا وجه له أيضا ، فتأمّل فى المقام جيدا.

ثالثها : أنّ الحروف اللاحقه للأسماء أو الأفعال إنّما تفيده معانى زائده متعلّقه بتلك الأسماء أو الأفعال ، فهى ليست قاضيه بخروجها عن معانيها وأوضاعها الحاصله لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظه الاستعمالات ، ولا أقلّ من قضاء الأصل بذلك حتّى يثبت المخرج ، وحينئذ فالنفي الوارد على اللفظ إنّما ينفى المعنى الثابت له قبل طرؤه ، فلا وجه إذن للتفصيل بين النفى والإثبات ، لكون النفى مفيدا للعموم فيتعدّد مدلوله. بخلاف الإثبات فإنّه إذا أفاد العموم فإنّما يفيد بالنسبه الى معناه قبل طرؤ النفى والمفروض أنّه لا تعدّد فيه حينئذ فكيف! يعقل تعدّده بعد ورود النفى عليه فغايه ما يفيدّه إذن هو العموم بالنسبه الى المعنى الواحد ، ولا كلام فيه.

نعم ، إذا قلنا بأنّ مدلول المشترك عند الإطلاق هو أحد المعانى الصادق على كلّ منها كما هو أحد الوجوه فيما عزى الى صاحب المفتاح أمكن التفصيل المذكور.

فإنّه قد يقال بأنّ سلب أحد المعانى إنّما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه

بحصول أحد أقسامه ، بخلاف الإثبات لصدقه بحصول واحد منها.

لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور ، وأنه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه ، وعلى فرض دلالة فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم ، ومع ذلك فليس من الاستعمال فى المعنيين كما هو مورد البحث.

ثم إنه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما إذا كان الإثبات موردا لأدوات العموم ، إذ لا يختص العموم بالنفى فلا يتجه التفصيل المذكور.

وكذا الحال فى علامتى التشبيه والجمع اللاحقتين للمفرد ، فإنهما إنما يفيدان تعدد معناه الحاصل حال الأفراد كما أن لحوق التنوين له يفيد الوحده ، ولحوق اللام يفيد التعريف ، فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك الطوائى له موضوع للطبيعه المطلقه القابله لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطه ما يلحقها من اللواحق المذكوره ، فليس مفاد كل من علامتى التشبيه والجمع سوى إفاده حال ملحوقها بحصوله فى ضمن فردين أو أكثر ، وحينئذ فمن أين يجىء اختلاف أصل المعنى فيهما؟.

فإن قلت : إن ما ذكرت لو تم فإنما يجرى فى التشبيه والجمع المصحح ، وأما المكسر فليست إفادته للتعدد إلا بواسطه وضعه لذلك استقلالا من غير بقاء لوضعه الأفرادى فى ضمنه ، لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير وحينئذ فأى مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ فى المقام؟.

قلت : إن المعنى المتبادر من الجمع فى الصورتين أمر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهه أصلا ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فإذا ثبت عدمه فى المصحح ثبت فى المكسر أيضا ، مضافا الى عدم قائل بالفصل.

ثم مع الغض عمّا ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفى لعلامتى التشبيه والجمع - ليتّم ما ذكر من البيان - لا بدّ من القول بثبوت وضع للمجموع.

والمرجع فيه علماء العرييه ، وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التشبيه والجمع ألّا مع اتفاق المعنى ، ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف

فيه ، لرجحان الأوّل من وجوه شتى.

ومع الغصّ عن ملاحظه كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في إثباته ، إذ لا- يستفاد من التثنيه والجمع عرفاً إلا تعدّد المعنى المعروض للأفراد ، ويشهد له ملاحظه الاستعمالات.

نعم ، لا- يجرى ذلك في تثنيه الأعلام وجمعها ، وقد عرفت قضاء الدليل فيهما بالتصرّف في معروضيهما ، وأمّا تثنيه الضمائر والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونهما موضوعات ابتدائية كمفرداتها ، هذا إن قلنا بكون الوضع فيهما عامّاً والموضوع له خاصّاً ، وإلّا فلا إشكال ، على أنّه من جهة اتّحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما أمراً واحداً.

وإن كان اللفظ موضوعاً بإزاء خصوصياته فالتعدّد المأخوذ في تثنيتهما وجمعهما إنّما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحده في مفرداتهما ، فتأمّل.

إذا تقرّر ما ذكرناه فبناء التثنيه والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنيه والجمع ، فيفتقر جوازه على وجود العلاقه المعتبره في العرف بأن لا- يكون خارجاً عن مجارى الاستعمالات ، وهو غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتأمّل في موارد الإطلاقات.

على أنّ التصرف في الأوضاع الحرفيه مقصور على السماع في الغالب ، ولذا اعتنى علماء العرييه بضبط معانيها المجازيه حتّى أنّه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الآحاد فيه ، وقد مرّت الإشارة اليه.

قوله : (لكان ذلك بطريق الحقيقه)

اورد عليه أنّه لا حاجه الى ضمّ المقدّمه المذكوره للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال ، سواء كان بطريق الحقيقه أو المجاز ؛ إذ المفسده المدعاه إنّما تتبع وقوع الاستعمال مطلقاً ، فيكفى أن يقال : إنّه مستعمل حينئذ في هذا وحده وفي هذا وحده ، والتناقض حاصل بذلك.

واجيب عنه بأنّ المقدّمه المذكوره لا بدّ منها في المقام ، إذ لو فرض عدم الالتفات

اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي هذا وحده ، لإمكان سقوط الوحده حينئذ فيكون مستعملا في نفس المعنى بدون القيد ، غايه الأمر أن يكون مجازا.

وفيه : أنّ المفروض في محلّ البحث استعمال اللفظ في معنيه الموضوع لهما ، وذلك إنّما يصدق باستعماله في هذا وحده وفي هذا وحده ، فاعتبار ذلك في محلّ النزاع مغن عن المقدمه المذكوره.

وأنت خبير بأنّ ما ذكر في الإيراد والجواب مبني على كون المفسده المترتبه على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الإراده حيث يراد المعنى وحده ، ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحده في الموضوع له.

لكنّك تعلم أنّه لو كان ذلك مقصودا المستدلّ في المقام لم يحتج الى إطاله الكلام ، وضّم المقدمات المذكوره ، وردّه المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلاثه ثمّ التمسّك في بيان الاستحاله بالمنافاه بين إراداه المعنيين معا مع إراداه كلّ منهما منفردا ، بل كان يكفي التمسّك الى المنافاه الظاهره بين إراداه أحد المعنيين مع الآخر نظرا الى اعتبار قيد الوحده في كلّ منهما فإراداه كلّ منهما مع الآخر ينافي الوحده الملحوظه من جهتين.

والمدى يظهر من التأمل في كلامه أنّه لم يأخذ في الاحتجاج اعتبار الوحده في وضع اللفظ لكلّ من المعنيين ، سواء كانت جزء من الموضوع له ، أو شرطا فيه ، أو في الوضع ، كيف! ولو اخذ ذلك لم يصحّ ما ادّعاه من كون معاني اللفظ حينئذ ثلاثه ، لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كلّ منهما منفردا حقيقه أيضا ، ضروره إسقاط الوحده المعتره حينئذ ، فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا ، فكيف! يلزم أن يكون ذلك أيضا حقيقه حسب ما ادّعاه؟

بل الظاهر أنّ مقصوده إلزام كون المعنيين معا أيضا معنى حقيقيا للفظ ، نظرا الى وضعه لكلّ منهما واستعماله فيهما ، فيكون ذلك إذن بناء على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكلّ منهما ، ويكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلاثه.

ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بدّ من كونه

مستعملا في المعاني الثلاثة المذكوره ، ورتب على ذلك لزوم التناقض.

ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين :

أحدهما : أن يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين ، فإن إرادة المعنيين معا قاضيه بعدم الاكتفاء بكلّ منهما في الامتثال والإطاعه ، بل لا بدّ فيه من حصول الأمرين ، وإرادته كلّ منهما منفردا قاضيه بحصول الامتثال بالإتيان لكلّ منهما ، وهما متنافيان .
ثانيهما : أن يقرّر ذلك بالنسبه الى نفس الإرادتين ، نظرا الى أنّ إرادة المعنيين معا قاضيه بعدم إرادته لكلّ منهما منفردا ، وإرادته لكلّ منهما منفردا إنّما يكون بعدم إرادته الأمرين معا.

وكأنّ الأظهر حمل كلامه على الأوّل ؛ إذ لو أراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاه على المنافاه الحاصله بين إرادته كلّ منهما منفردا وإرادته المعنى الثالث الذي أثبتته في المقام - أعني المعنيين معا - لثبوت المنافاه بين إرادته المعنيين الأوّلين أيضا ، نظرا الى ملاحظه الوحده في كلّ منهما.

وكأنّ هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم ، فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات ، لإمكان التمسك به من أوّل الأمر.

إلّا أن يقال : إنّ ذلك لا يقضى بإلغاء المقدمات المذكوره بالنظر الى ما ذكره من التقرير ، غايه الأمر أن لا يحتاج اليها في التقرير الآخر ، فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات ، بل يرد عليه أنّ هناك طريقا آخر في الاحتجاج لا حاجه فيه الى ضمّ المقدمات المذكوره ، وهو لا يعدّ إيرادا على الحجّه.

وكيف كان ، فلا يخفى وهن الحجّه المذكوره على التقرير المذكور ، وعلى ما قرّرناه من وجوه شتى.

قوله : (له حينئذ ثلاثة معان ... الخ)

لا- يخفى أنّه إن قيل بكون اللفظ موضوعا لكلّ من المعنيين بقيد الإنفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقه قطعا ، لسقوط قيد الإنفراد.

وإن قيل بكونه موضوعا لكلّ من المعنيين لا بشرط الإنفراد وعدمه لم يكن

استعماله فى المعنيين استعمالا فى معنى ثالث ، لكونه استعمالا فى نفس المعنيين المفروضين.

نعم ، يكون استعمال المشترك حينئذ على وجه ثلاثه ، لا أن يثبت له هناك معان ثلاثه ، والفرق بين الأمرين ظاهر.

وكأن مقصوده باستعماله فى المعنيين أن يستعمل فى مجموعهما ، كما يومئ إليه قوله : «معا» والتعبير عنه بعد ذلك بإرادته المجموع ، وحينئذ فكون المعانى ثلاثه مما لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحده أيضا ، إلا أن دعوى كون استعماله فى المعنيين كذلك حقيقه بين الفساد.

ثم إنه لو صح ما ذكره فى بيان كون المعانى ثلاثه لجرى فى كونها أربعه ... وهكذا فلا تقف معانيه على حد.

قوله : (وقد فرض استعماله فى جميع معانيه)

لا- يخفى أن ذلك غير مأخوذ فى محلّ البحث ، فإنّ المبحوث عنه فى المقام هو استعماله فى أزيد من معنى سواء استعمل فى الجميع أو لا ، نعم القائل بظهوره فى الاستعمال فى جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القرائن ، وذلك مما لا ربط له بمحلّ النزاع فى المقام.

قوله : (الاكتفاء بكل واحد منهما)

ظاهر ذلك يعطى ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به فى الامتثال لظهور لفظ «الاكتفاء» فى ذلك ، وكذا قوله : «وكونهما مرادين على الإنفراد» فإنّ الظاهر كون قوله : «على الإنفراد» قيّدا للمراد لا للإرادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض فى نفسه.

وحينئذ فيرد عليه أن غايه ما يلزم حينئذ أن يكون هناك تكاليف ثلاثه.

أحدها : الإتيان بهما على الاجتماع بأن يكون كلّ منهما بعضا من المراد ، كما هو ظاهر كلامه.

والثانى والثالث : التكليف بكلّ منهما منفردا فلا تناقض.

نعم ، لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض ،

إلّا أنّ استعمال المشترك في معانيه لا يقضى بذلك أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك فالمفروض في محلّ النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الإرادة حسب ما مرّ ، فعلى فرض كون المعنيين معاً معنى ثالثاً لا- يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه أن يراد أيضاً ، لعدم إمكان إرادته أيضاً نظراً إلى ما قرّره من لزوم التناقض ، فليكن المراد حينئذ هو كلّ منهما منفرداً ، وبه يحصل ما هو المقصود.

على أنّنا نقول : إنّ موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدّماً في القياس الأوّل ، فما ذكر في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مریداً لأحدهما خاصّه غير مرید له كذلك فاسد ؛ إذ مع إرادة المعنيين معاً لا يراد كلّ منهما منفرداً ، غاية الأمر أن لا يكون ذلك استعمالاً له في معانيه ، بل في معنى واحد ، ولا مناقشه فيه بعد وضوح المراد.

قوله : (والجواب : أنّ ذلك مناقشه لفظيه ... الخ)

هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدّم ، وقد عرفت بعده من كلام المستدلّ كيف! وكثير من مقدّماته المذكوره حينئذ مستدرکه ، ولا حاجة فيه إلى التطويل المذكور حسب ما أشرنا إليه.

قوله : (فإن أفاد المفرد التعدد أفاد ... الخ)

الظاهر أنّه أراد بما ذكره أولاً من كونهما مفيدين للتعدّد ، هو الدلالة على تعدّد المفرد، وبما ذكره ثانياً هو الدلالة على تعدّد نفس المعنى فهما مستقلّان في الدلالة على التعدّد ، لكن على الوجه الأوّل ، وهو الفارق بينهما وبين المفرد ، وأمّا دلالتهما على التعدّد بالوجه الثاني فتابعه لإفاده المفرد إيّاه.

قوله : (فإنّ السجود من الناس ... الخ)

لا- يخفى أنّ قضيه ظهور المشترك في جميع معانيه أن يكون المنسوب في الآيتين إلى كلّ من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني ، كما هو شأن الدلالة على العموم عند إسناد العامّ إلى كلّ من المذكورات ، وليس مفاد الآيتين ذلك ولا ادّعاء المستدلّ ، فلا يطابق ما ادّعوه.

ص: ٥٣٤

قوله : (وهو غاية الخضوع)

قد يستشكل فى المقام بأنه لو ارىد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس إن ارىد به الخضوع التكوينى وإن ارىد به التكليفى فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح إسناده الى غيرهم أيضا.

ويدفعه : أن المراد به مطلق الخضوع الأعم من الوجهين ، إنما أن ذلك إذا اسند الى غير ذوى العقول انصرف الى الأول وإذا اسند الى ذويها انصرف الى الثانى ، لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار.

أو يقال : إن الكفار من ذوى العقول ، لَمَّا تعارض فيهم الخضوع التكوينى والعناد والاستكبار الحاصل منهم فى مقام التكليف تعادلا ، فكأنه لا خضوع فيهم.

أو يقال : إن الفائده فى تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبه اليهم بخلاف غيرهم.

ويؤيد ذلك اندراج الكل فى قوله تعالى : (مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (١) فيكون ذكر الخاص بعد العام لأحد الوجهين المذكورين ، فلا حاجه الى التزام التخصيص فى الأول.

وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما أيضا من ذلك بناء على شمول من فى المقام لذوى العقول وغيرهم ، تنزيلا للكل فى المقام منزله أرباب العقول.

هذا ، ولنختم الكلام فى المرام بالتنبيه على امور :

أحدها : أن الظاهر أن البحث فى المقام إنما هو فى المشترك ، وأمّا غيره من الألفاظ المتّحده فى الصوره المختلفه بحسب المعنى ممّا أشرنا اليه - كالألفاظ المشتركه من جهه الإعلال أو غيره ، والألفاظ المشتركه بين المفرد والمركب التام أو غيره - فالظاهر خروجها عن موضوع البحث فى المقام.

لكن قد عرفت أن الوجه المذكور لجواز استعمال المشترك فى معانيه جار فيه ، وأمّا الوجه الذى ذكره للمنع فلا يخلو جريانه فيه عن تأمل (٢).

(١) سورة الحج : ١٨.

(٢) إذ ليس فى ذلك إرادته معنيين من لفظ واحد لينافى الوحده الملحوظه فى الوضع حسب -

وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من إرادته ما يزيد على الوجه الواحد في بعض الصور المذكوره ، لكنّه لا ينهض حجّه على المنع.

نعم ، ظاهر المحاورات يأبى عنه كمال الإباء ، والظاهر أنّه لا مجال للتأمل في المنع منه، وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك أيضا ، كما مرّت الإشارة إليه.

ثانيها : أنّ إرادته الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك في أزيد من معنى ، لما هو ظاهر من عدم كون البطون ممّا وضع اللفظ بإزائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن ، فذلك أشبه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن كان الظاهر معنى حقيقيا ، وفي مجازيه إن كان مجازيا ، إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس من ذلك القبيل أيضا ؛ إذ كثير من البطون المذكوره في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظهري مناسبة بينه يصحح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات.

والظاهر أنّ إرادته البطون مبنية على مراتب اخر عدا الأوضاع اللغويه شخصيه كانت أو نوعيه بمعناها الأخصّ أو الأعمّ ، وإنما هي مبنية على إشارات لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم ، فلا دلالة في إرادته امور عديده من الآيات الكريمه على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين أو الحقيقه والمجاز ، أو المجازين كما قد يتوهم في المقام.

ثالثها : أنّ الخروج عن مقتضى اللغة قد يكون باللحن في أصل الكلمه أو في عوارضها ولو احقها الطارئه ، كالإعراب والتقديم والتأخير والوقف بالحركه والوصل بالسكون بناء على المنع منهما بحسب اللغة.

وقد يكون بالخروج عن القواعد الكليه المقرّره في اللغة ممّا لا يتعلّق

- ما بنى عليه الاستدلال المذكور ، وإنما جعل الملفوظ في بعض الوجوه المفروضه إشاره الى لفظين متعددين ، واريده بكلّ منهما معناه بعد جعل اللفظ كلمه مستقلة في أحد وجهيه وجزء من آخر في الوجه الآخر ، كما في بعض آخر من الوجوه المذكوره ، فتأمل . (منه رحمه الله).

بخصوص صنف من الألفاظ ، كمقصوديه المعنى من اللفظ فإن التلّفظ بالكلام من غير قصد الى معناه أصلا خارج عن قانون اللغة ، ولا- يندرج اللفظ معه فى شىء من الحقيقه والمجاز ، إلّا أنّه ليس فيه لحن فى أصل الكلمه ولا فى عوارضها اللاحقه ، وإنّما يخالف ذلك ما تقرّر فى اللغة من ذكر الألفاظ لإيراده معانيها الموضوع لها أو غيرها ممّا يقوم القرينه عليها ، حيث إنّ اللغات إنّما قرّرت للتفهيم والتفهّم وإبداء ما فى الضمير.

وقد (١) يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضمّ قرينه اليها لخروجه بذلك عمّا اعتبره الواضع من ضمّ القرينه اليها فى الاستعمال.

والظاهر أنّ ما نحن فيه أيضا من هذا القبيل ، فليس فى استعمال المشترك فى معنيه لحن فى نفس الكلمه ولو احقها ، لما عرفت من عدم مخالفته لوضع اللفظ لكلّ من المعنيين ، وإنّما المخالفه فيه للقاعده المذكوره حسب ما مرّ بيانها ، فكما أنّ فى عدم قصد المعنى من اللفظ وإخلائه عن إرادته المعنى خروجا عن القانون المقرّر فى اللغة فى استعمال الألفاظ ، فكذا فى جعل اللفظ علما لما زاد على المعنى الواحد وإرادته كلّ منهما منه بإيراده مستقلّه على نحو ما مرّ بيانه ، فلا يحمل عليه الكلام الوارد فى المحاورات.

نعم ، ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرّر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس فى بعض المقامات ، كمقام المطاييه والتلميح ، وهو إذن من تصرّفات المتكلم.

كما قد (٢) يقع منه غير ذلك أيضا من التصرّفات الغير الشائعه فى اللغة فى مقامات خاصّه ، ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محطّ الكلام ، فتأمل.

(١) هذا إذا قلنا بكون اعتباره لضمّ القرينه من جهه التفهيم كما هو الظاهر ، لا فى أصل تجويزه لاستعمال اللفظ فيما يناسب معناه. (منه عفى عنه).

(٢) كبعض الاشتقاقات المخترعه ، وإدخال الألفاظ العجميه فى الكلام العربى على النحو الخارج عن النحو الوارد. (منه رحمه الله).

أصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ، كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم ، وجوّزه آخرون. ثم اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنه مجاز. وربما قيل بكونه حقيقه ومجازا بالاعتبارين.

حجّه المانعين : انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين ، للزم الجمع بين المتنافيين. أمّا الملازمه ، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينه المانعه عن إرادته الحقيقه ؛ ولهذا قال أهل البيان: إنّ المجاز ملزوم قرينه معانده لإرادته الحقيقه ، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء. وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللّازم وهو محال ، وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكنايه. وحينئذ، فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما ، كان مريدا لاستعماله فيما وضع له ، باعتبار إرادته المعنى الحقيقي غير مرید له باعتبار إرادته المعنى المجازي ، وهو ما ذكر من اللّازم. وأمّا بطلانه فواضح.

وحجّه المجوّزين : أنه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز معا منافاه. وإذا لم يكن ثمّ منافاه لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازا : بأنّ استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أولا ؛ إذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل ، فكان مجازا.

واحتجّ القائل بكونه حقيقه ومجازا : بأنّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنّه حقيقه في أحدهما ، مجاز في

الآخر ، فلكل واحد من الاستعمالين حكمه .

وجواب المانعين عن حجّة الجواز ، ظاهر بعد ما قرّروه فى وجه التنافى .

وأما الحجّتان الأخيرتان ، فهما ساقطتان بعد إبطال الأولى . وتزيد الحجّة على مجازيته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النزاع ؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين ، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ، ومتعلّقاً للثبات والنفى ، كما مرّ آنفاً فى المشترك . وما ذكر فى الحجّة يدلّ على أنّ اللفظ مستعمل فى معنى مجازيّ شامل للمعنى الحقيقيّ والمجازيّ الأوّل ، فهو معنى ثالث لهما . وهذا ممّا لا نزاع فيه ؛ فإنّ النافى للصحّة يجوز إرادته المعنى المجازيّ الشامل ويسمّى ذلك ب «عموم المجاز» ، مثل أن تريد ب «وضع القدم» فى قولك : «لا أضع قدمى فى دار فلان» الدخول ، فيتناول دخولها حافياً وهو الحقيقيه ، وناعلاً وراكباً ، وهما مجازان .

والتحقيق عندى فى هذا المقام : أنّهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقيّ الذى يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحده الملحوظه فى اللفظ المفرد ، كما علم فى المشترك ، كان القول بالمانع متوجّهاً ، لأنّ إرادته المجاز تعانده من جهتين : منافاتها للوحده الملحوظه ، ولزوم القرينه المانعه ؛ وإن أرادوا به : المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه منفرداً ، كما قرّر فى جواب حجّة المانع فى المشترك ، أتجه القول بالجواز ، لأنّ المعنى الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحده مجازياً للفظ ؛ فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده . وحيث كان المعنى المشترك هو هذا المعنى ، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً . ولعلّ المانع فى الموضوعين بناؤه على الاعتبار الآخر . وكلامه حينئذ متّجه ، لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظياً . ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه ومجازاً حينئذ ، فإنّ المعنى الحقيقيّ لم يرد بكماله ، وإنّما اريد منه البعض ، فيكون اللفظ فيه مجازاً أيضاً .

استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى

قوله : (كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه ...)

محلّ الخلاف فى هذه المسأله كالمسأله المتقدمه بعينها من غير تفاوت ، والحقّ هنا أيضا ما حقّقناه هناك من غير فرق ، وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا أيضا ، بل وفى استعمال اللفظ كذلك فى مجازيه وإن لم يعنونوا له بحثا ، وقد مرّت الإشاره الى ذلك.

قوله : (فأكثرهم على أنه مجاز ...)

قد يقال : إنّه إن اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله فى غيره المأخوذان فى حدّى الحقيقه والمجاز لا بشرط أن لا يكون ذلك مع استعماله فى غيره فى ذلك الاستعمال لم يتّجه نفى كونه حقيقه فى المقام ، نظرا الى شمول كلّ من حدّى الحقيقه والمجاز حينئذ لذلك ، فالوجه إذن هو القول الثانى.

وإن اخذ ذلك فى الحدّين بشرط أن لا ينضمّ اليه غيره أصلا ولو بإرادته اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدّين معا ، ولم يندرج فى شىء منهما فلا وجه لعدّه مجازا.

واعتبار حدّ الحقيقه على الوجه الثانى والمجاز بالوجه الأوّل ممّا لا وجه له ؛ لكون التحديد فيهما على نحو واحد ، وكأنّ المنساق من ظاهر الحدّين المذكورين هو الوجه الثانى ، وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبنى على عدم جوازه كما هو الحقّ.

وأما على القول بالجواز فلا بدّ من اختيار الوجه الأوّل فيكون الاستعمال المذكور حقيقه ومجازا بالاعتبارين ، فالقول بكونه مجازا خاصّه كما عن الأكثر غير متّجه.

نعم ، لو قلنا باستعمال اللفظ إذن فى المعنى الحقيقى والمجازى بإرادته واحده ليكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتّجه ما ذكره ، إذ المركّب من الداخل والخارج خارج قطعا ، إلّا أنّك قد عرفت خروج ذلك عن محلّ النزاع ، فكأنّ

الاختيار المذكور مبني على خلط في المقام ، فتأمل.

حجّه المانعين

قوله : (فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينه المانع ... الخ)

قد يقال : إنّ اعتبار القرينه المعانده لإرادته الحقيقه في حدّ المجاز إنّما وقع في كلام أهل البيان ، ولذا استشهد المستدلّ بما ذكره ، وهم قد بنوا على تثليث الأقسام في المقام من الحقيقه والمجاز والكنايه ، وأمّا علماء الاصول فلاستعمال عندهم منحصر في الحقيقه والمجاز، ولذا لم يعتبروا وجود القرينه المانع في حدّ المجاز ، فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقه ، وإنّما الاختلاف بينهما في المجاز ، فالمجاز الاصولي أعمّ مطلقا من البياني ، لاندرج الكنايه في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين.

فظهر بذلك أنّ الدليل المذكور إنّما يفيد عدم جواز الاجتماع بين إرادته المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبه الى المجاز البياني لا مطلقا ، والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبه اليه بل أطلق جواز استعماله في الأمرين ، ومعلوم أنّ ذلك إنّما يكون مع انتفاء القرينه المعانده.

وأیضا فالظاهر من إطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز اجتماع الإرادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين أرباب البيان في الكنايه ، بل اعتبر السكاكي فيها الجمع بين الإرادتين.

ومن هنا حاول بعض أعاضم المحققين جعل النزاع في المسأله لفظيا ، نظرا الى أنّ المانع إنّما أراد امتناع الاجتماع بالنسبه الى المجاز البياني ، كما يعطيه ملاحظه دليه ، والمجوز إنّما أراد جواز الاجتماع في المجاز الاصولي الشامل للكنايه ، فعلى هذا لا نزاع في المعنى ؛ إذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكنايه المندرجه في المجاز الاصولي ، والقائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني المعتر فيه وجود القرينه المعانده ، إذ امتناع الاجتماع حينئذ ضروري غير قابل للإنكار.

قلت : الظاهر أنّ محلّ النزاع في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغير ما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظه كونه مجازا اصوليا أو بيانيا ، وكون اللفظ حينئذ حقيقه أو مجازا حيث جعلوا ذلك نزاعا ثانيا ، والقائل بالمنع يمنع من ذلك مطلقا ، والمجوز يجوز سواء كان ذلك مجازا أو لا ، وما استند اليه المانع من أنّ المجاز ملزوم قرينه معانده للحقيقه معروف بين أرباب الاصول أيضا ، لما يلهجون به من توقّف المجاز على القرينه الصارفه ، فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصه وإن اشتهرت تلك العبارة بينهم.

نعم ، استشهاده في المقام بكلام البيانين ليس في محله ، وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين ، وأخصيه الشاهد عن المدعى لا يقضى بتخصيص الدعوى.

مع أنّه من الواضح دوران الأمر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابله استعمال المشترك في المعنيين.

فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح عند أرباب البيان في غايه البعد ، كيف! ولو جاز ذلك عندهم في غيره لأشاروا اليه وبينوا أنّه لا- منع من جهه الاستعمال في المعنيين المفروضين وإنما المنع في خصوص فرض مخصوص اقتضاه الاصطلاح ، وهو ما إذا حصلت القرينه المعانده بالمعنى المذكور في الاستدلال ، ولا كلام إذن في المنع.

وأیضا لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الأمرين في الكنايه لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكنايه المتفق عليها عند أرباب الاصول والبيان أولى ، وكان ذلك دليلا- قاطعا على جواز الاستعمال في المعنيين وإن لم يسم اللفظ حينئذ مجازا في اصطلاح البيانين مع اندراج الكنايه حسب ما ذكره في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف فيه.

مضافا الى أنّه لا وجه حينئذ لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا أو حقيقه ومجازا لاندرج الكنايه في المجاز في

الجملة بحسب اصطلاح أرباب الاصول ، وكونها قسما ثالثا عند أهل البيان.

والتحقيق أنّ الكنايه ليست من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له وغيره سواء أدرجناها فى المجاز أو جعلناها قسما آخر ، فليس فى صحّحه استعمال الكنايه دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال فى المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه ممّا قدّمناه فى الفائده الثالثه ، ولنوضح الكلام فيه أيضا فى المقام.

فقول : إنّ استعمال اللفظ فى المعنى يكون على وجوه :

أحدها : أن يطلق اللفظ ويراد به إفهام معناه الموضوع له استقلالاً من غير أن يراد معه شىء آخر.

ثانيها : أن يراد به إفهام غير معناه الموضوع له كذلك ، وهذا يكون على وجهين :

أحدهما : أن يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء كما فى : « رأيت أسدا يرمى » فإنّ المراد أوّلا من لفظ « الأسد » هو الرجل الشجاع ، غايه الأمر أنّ معناه الحقيقى واسطه فى دلالة عليه من غير أن يراد من اللفظ أصلا.

ثانيهما : أن يراد أوّلا من اللفظ معناه الحقيقى ، لا لأن يقف السامع عنده ويجعله متعلّقا للإسناد المذكور فى الكلام ، بل لأن ينتقل منه الى المعنى المجازى الّذى هو المقصود فى المقام ، فليس شأن إرادته المعنى الحقيقى إلّا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصله الى فهمه من غير أن يكون ذلك المعنى مقصودا بالإفهام من اللفظ أصلا.

فالانتقال فيه الى المعنى المجازى إنّما يكون بعد توسّط إرادته المعنى الحقيقى من اللفظ ، والمستعمل فيه على كلّ من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازى ، إذ هو ملحوظ المستعمل ، والمقصود بالإفهام من اللفظ.

وأما المعنى الحقيقى فليس إلّا واسطه فى الإفهام سواء لم يرد من اللفظ أصلا

- كما فى الوجه الأوّل - أو ارىد لأجل الانتقال الى غيره ، كما فى الوجه الثانى .

وقد مرّ بيان ذلك وأشرنا هناك الى أنّ جملة من المجازات الجارية فى المحاورات مندرجه فى القسم الأخير ، ومن جملتها الكنايه فى أحد وجهيها ، ولذا صحّ قولك : « كثير الرماد أو طويل النجاد أو مهزول الفصيل » مع علم المتكلم والمخاطب بأنّه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل ، إذ ليس المقصود بالحقيقه من تلك الألفاظ إلّا معانيها المجازيه ، وليس المقصود من إرادته معانيها الحقيقيه سوى إحضار تلك المعانى ببال السامع لتجعل واسطه فى الانتقال الى غيرها ، فيتعلّق الإسناد بتلك المعانى المنتقله إليها فلا كذب حينئذ فى تلك الإخبارات أصلا ، لعدم تعلّق الإسناد بالمعانى الحقيقيه مطلقا .

فتحقّق بما ذكرنا كون اللزوم مرادا فى الكنايه مع إرادته ملزومه ، كما ذهب اليه صاحب المفتاح ، غير أنّ إرادته اللزوم فى هذه الصوره بالأصالة وإرادته الملزوم بالتبع من جهه توسّطه فى الانتقال اليه .

ثالثها : أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقى استقلالاً ، لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك أيضا ، سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم ، أو لما تعلّق به - أعنى النسبه التامه المتعلّقه للحكم - أو لخصوص المحكوم عليه أو المحكوم به وسواء كان ذلك اللزوم هو مقصوده المسوق له الكلام ، أو بالعكس ، أو يكون الكلام مسوقا لإفهام الأمرين .

والظاهر إدراج ذلك على جميع وجوهه فى الحقيقه باصطلاح أهل الاصول لاستعمال اللفظ حينئذ فيما وضع له ، وليس المعنى الآخر ممّا استعمل اللفظ فيه بل إنّما ارىد إفهامه بعد إفهام المعنى الحقيقى وإرادته من اللفظ .

والفرق بينه وبين الوجه الثانى من الوجهين الأخيرين ظاهر ، فإنّ المعنى الحقيقى غير مراد هناك إلّا تبعا لإفهام المجازى ، ولذا لم يتعلّق به الحكم أصلا ، فليس يراد حينئذ من أداء اللفظ إلّا بيان معناه المجازى بخلاف الوجه الآخر ، فإنّ

المعنى الحقيقي هناك مقصود بالإفاده ، غير أنه أريد الانتقال منه الى لازمه أو لازم الحكم به أيضا ، وذلك لا يقضى باستعمال اللفظ فيه ، ولذا لا يتوقف ذلك على نقل أهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك ، إذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمه.

والظاهر أنّ بعض الكنايات من هذا القبيل كما إذا قلت : «زيد طويل النجاد» وأردت به بيان طول نجاده حقيقه وقصدت من ذلك أيضا بيان لازمه ، أعنى طول قامته كما نصّ عليه علماء البيان ، فعلى هذا تكون الكنايه على وجهين يندرج أحدهما فى المجاز الاصولى والآخر فى حقيقته.

وكأنّ هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال فى موضع : «إنّ الكنايه لا تنافى إرادته الحقيقه» وهو ظاهر فى عدم لزوم إرادتها أيضا ، وفى موضع : «إنّ المراد فى الكنايه هو المعنى ولازمه جميعا» إذ يمكن أن يكون مراده بالأوّل هو إرادته المعنى الحقيقى أصاله وبالثانى ما يعمّها والتبعى ، فإنّ المراد المعنيين منها فى الجملة حاصله على التقديرين إلّا أنّه قد يكون المعنى الحقيقى مقصودا بالأصاله أيضا فيكون اللفظ مستعملا فيه ، وقد لا يكون حسب ما عرفت من الوجهين.

وأيا ما كان فلا ربط للكنايه بما نحن فيه من استعمال اللفظ فى كلّ من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه فى المقام ، إذ ليس اللفظ على الأوّل إلّا مستعملا فى معناه الحقيقى ، وليس فى الثانى إلّا مستعملا فى معناه المجازى ، فيتبع جواز استعماله على الوجه الثانى وجود العلاقه المصحّحه للاستعمال ، بخلاف الوجه الأوّل.

فإن قلت : إذا كان كلّ من معناه الحقيقى والكنائى مقصودا بالإفاده استقلالا كان اللفظ مستعملا فى كلّ من المعنيين ، إذ ليس الاستعمال إلّا إطلاق اللفظ وإرادته المعنى ، فكيف لا يعدّ ذلك من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه؟.

قلت : لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه أو إرادته تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا فيه ، وأمّا إذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وإن أراد المتكلم إفادته أيضا.

وكأنّ بناءه على بيانه كبيان ملزومه ، فإنّ الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله إنّما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بإرادته من اللفظ ابتداء ، نظير سائر اللوازم المقصوده من الكلام ممّا لا يستعمل اللفظ فيها ، كما إذا كان المقصود من الكلام إفاده لازم الحكم فقط أو مع إفاده الحكم أيضا ، إذ ليس اللفظ هناك مستعملا إلّا في إفاده نفس الحكم وإنّما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ، ولذا لا يعدّ الكلام المقصود منه إفاده لازم الحكم من المجاز.

والمدى يوضح ذلك : أنّ استعمال اللفظ في المعنى إمّا أن يكون على سبيل الحقيقه ، أو المجاز ، وعلى التقديرين فالدالّ على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير أنّ دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع ، وقد تكون بواسطة القرينه ، فالدالّ على المعنى هو اللفظ ، والوضع أو القرينه هما الباعثان (١) على دلالته فليست القرينه هي الدالّه على المعنى المجازى بل الدالّ هو اللفظ المقترن بالقرينه ، كما قرّر في محلّه.

وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وإن كانت تلك اللوازم مقصوده بالإفاده أيضا ، فإنّ الدالّ عليها أولا إنّما هو ذلك المعنى المراد ، واللفظ هناك دالّ بعيد ، حيث إنّّه يدلّ على ما يدلّ عليها.

فتبيّن بما قرّرنا وجه الفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها المجازيه ، ودلالاتها على معانيها الالتزاميه ، فإنّها وإن اشتركت في كون الدلاله غير وضعيه حسب ما مرّت الإشارة اليه إلّا أنّ الدالّ في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينه ، وفي المداليل الالتزاميه يكون الملزوم هو الدالّ عليها بلا واسطه ، واللفظ إنّما يدلّ عليها بتوسط دلالتها على المعنى الدالّ عليها.

(١) في هامش الاصل : «هو الباعث ظ».

ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينه مع أنّ من المعاني المجازيه ما لا يحتاج ان فهمها الى نصب القرينه ، كما إذا كانت من اللوازم البينه لمعانيها الحقيقيه ، فإنّ ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلوله بالدلاله الحاصله في المجازات ، غايه الأمر أن يفيد كونها مدلوله على النحو الثاني ، وهو غير قاض بكونها مدلوله للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها ، كما هو المعبر في المجاز ، وبملاحظه ما ذكرنا صحّ إدراج دلالة المجازات في المطابقه نظرا الى تعلق الوضع الترخيصى بها حسب ما مرّت الإشاره اليه.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم ، فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي ، كما هو الملحوظ في محلّ النزاع.

فإن قلت : إذا أمكن إرادته اللازم من اللفظ على كلّ من النحويين المذكورين فأى مانع من أن يكون ذلك مرادا في الكنايه على نحو ما يراد في المجاز مع إرادته معناه الموضوع له أيضا؟ فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوّزون.

قلت : الاحتمال المذكور مدفوع بما قرّناه في وجه المنع من تعلق إرادتين مستقلّتين بلفظ واحد ، وجعله علما على كلّ من المعنيين المفروضين ، والمقصود ممّا بيّناه دفع ما يقال من دلالة ما ذكره علماء البيان في بيان الكنايه على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي ، بجواز حمل ما ذكره على ما قرّناه ، وقد عرفت أنّه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات.

ثمّ إنّ ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من أنّ القائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني ... الخ محلّ نظر ؛ إذ قد يقال : إنّ القدر الثابت من اعتبار القرينه المعانده تعاندها لإرادته الحقيقيه بتلك الإراده ، لا باراده اخرى منضمّه اليها كما هو المعبر في موضع النزاع ، فلا مانع من القول بجواز إرادته المعنيين مع حصول القرينه المعانده أيضا ، كيف! وقد أورد ذلك جماعه من المتأخرين على الدليل

المذكور وبنوا على عدم إثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام ، فلا يتّجه نفى الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني.

فإن قلت : إنّ الظاهر ممّا ذكره علماء البيان هو كون القرينه مانعه عن إرادته الحقيقيه مطلقا ليتمكن جعله فارقا بين المجاز والكنايه ، لما هو ظاهر من كون كلّ من المعنى الحقيقي والكنائى مرادا هناك بإرادته مستقلة ، إذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا أحدهما ، فلا يتمّ الفرق المذكور إلّا على ما بيّناه.

قلت : إنّ المقصود ممّا ذكرناه إمكان وقوع الخلاف في المقام ، نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه اولئك الأعلام ، لا تصحيح حمله على ذلك ، فلا يتّجه لأجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وإن كان المتّجه عدم جوازه ، كما يشهد به الشرط المذكور ، ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكنايه ، لما عرفت ممّا أوضحناه ، فظهر أيضا ممّا قرّرنا اندفاع ما أورده الجماعه على الدليل المذكور.

حجّه المجوزين

قوله : (إنّه ليس بين إرادته الحقيقيه ... الخ)

هذا مبني على إنكار كون المجاز ملزوما للقرينه المعانده لإرادته الحقيقيه مطلقا ، إذ ليست القرينه شرطا في صحّه استعمال المجاز حتّى يكون ملزوما لها بحسب اللغه ، فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينه أصلا لم يكن ذلك غلطا في الاستعمال بحسب اللغه وإنّما يكون قبيحا من جهة الإغراء بالجهل ، حتّى أنّه إذا لم يكن إغراء بالجهل لم يكن هناك مانع أصلا ، كما إذا استعمل المجازات في الأدعيه من دون ذكر القرينه ، لوضوح المقصود عنده تعالى ، وكذا لو جاز الكذب لأجل الضروره فورّي المستعمل في كلامه بإرادته المعنى المجازي تفضييا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعاً ، ويشير إلى ذلك أنّه لا- يعتبر في القرينه أن تكون مقارنه للمجاز ، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ، ومن البعيد أن تكون القرينه المتأخره شرطا

فى صحّحه الاستعمال الحاصل فى زمان آخر قبله.

فإذا ثبت أنّ ذكر القرينه لأجل الإفهام لا- لأجل كونها شرطاً فى صحّحه الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوماً بحسب اللغه للقرينه المعانده لإيراده الحقيقه مطلقاً ، فإنّ ما يراد بها إفهام المخاطب إرادته المعنى المجازى وهو حاصل بإقامه القرينه على إفهام المعنى المجازى فى الجملة ، سواء اريد معه المعنى الحقيقى أيضاً أو لا.

ويدفعه أنّ ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينه المعانده لإيراده الحقيقه مطلقاً ليس مبنيًا على كون القرينه شرطاً فى صحّحه التجوّز ، بل يتمّ ذلك مع كون القرينه لأجل الإفهام أيضاً حيث إنّّه بعد توقّف انفهامه على قيام القرينه وكون الكلام مسوقاً لأجل الإفهام يكون إرادته المعنى المجازى ملزوماً للقرينه المفهمه ، لكن إرادته المعنى المجازى على النحو الذى فصلناه لا يجامع إرادته المعنى الحقيقى ، إذ لا يصحّ أن يراد من لفظ واحد معنيين مستقلّان حسب ما مرّ القول فيه ، بل لا حاجة فى المقام الى ما قرّره فى المشترك ، نظراً الى أنّ إرادته المعنى المجازى من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعاً والقدر الثابت من ترخيصه من التبع فى الاستعمالات هو إرادته المعنى المجازى منفرداً.

وأما تجويزه لإيراده المعنى المجازى مع إرادته المعنى الحقيقى أيضاً حسب ما فرض فى محلّ النزاع فغير معلوم من ملاحظه الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه ، وذلك كاف فى عدم جواز الاستعمال ، فإذا لم يجز الاجتماع بينهما فى الإراده كانت القرينه الدالّه على إرادته المعنى المجازى معانده لإيراده الحقيقه من الجهه المذكوره ، وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوماً للقرينه المعانده ، فيكون ما ذكره كاشفاً عن منع الجمع بينهما فى الاستعمال.

وأما المعنى الكنائى فقد عرفت أنّ إرادته لا تنافى إرادته المعنى الحقيقى حيث إنّّه يمكن أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقى ويراد من ذلك إفهام لازمه أيضاً ، فكون المراد إفهام اللازم لا ينافى إرادته إفهام الملزوم أيضاً ، فإن اريد

الأمران كان اللفظ مستعملا في الموضوع له - أعنى الملزوم ويكون إفهام اللازم حاصلا من إفهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه - فيكون حقيقه اصوليه ، وإن اريد إفهام اللازم خاصه - كما إذا اقيم هناك قرينه معانده لإرادته الحقيقه - كان مجازا بالاصطلاح الاصولي ، فصحّ ما جعلوه فارقا بين المجاز والكنايه من كون الأوّل ملزوما للقرينه المعانده ، بخلاف الثاني حيث إنّه لا يستلزم القرينه المعانده وإن اتفق اقترانه بها.

قوله : (وهو الآن داخل)

يعنى في المستعمل فيه ، وظاهر العبارة إرادته دخول الجزء تحت الكلّ أو دخول الخاصّ تحت العامّ الاصولي ، وقد عرفت أنهما خارجان عن محلّ النزاع ، لكون الكلّ والمعنى العامّ الشامل للأمرين معنى مغايرا للموضوع له قطعاً ، وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على أن يراد كلّ منهما بإرادته منفرداً كما هو المفروض في محلّ البحث في شيء ، فعلى كلّ من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، بل المستعمل فيه هو الكلّ المجموعى أو العامّ الاصولي ، بخلاف الوجه الأخير المفروض في محلّ البحث ، لكون كلّ من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مراداً بإرادته مستقلّه.

وحينئذ فنقول : إن كان المراد ممّا ذكره في حدّ الحقيقه من أنّها اللفظ المستعمل فيما وضع له أن يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بدّ من اعتبار ذلك في حدّ المجاز أيضاً ، لكون الحدّين على نهج واحد ، وحينئذ فيكون اللفظ المستعمل في كلّ من المعنيين المذكورين خارجاً عن الحدّين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقه ولا مجازاً.

وإن كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة - أعنى لا- بشرط أن لا- يكون مستعملا في غيره أيضاً - تعين اندراج اللفظ المذكور في كلّ من الحدّين ، فيكون حقيقه ومجازاً بالاعتبارين فلا يصحّ ما ادّعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقه.

نعم ، لو اعتبرت الوحده فى حدّ الحقيقه دون المجاز تتمّ ما ادّعاها من الاندراج فى المجاز خاصّه ، إلّا أنّه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به.

قوله : (فى معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى)

كأنّ ظاهر العبارة بملاحظه ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطى كون اندراج الموضوع له فى المستعمل فيه من اندراج الجزئى تحت الكلّى ، فيكون اللفظ مستعملاً فى المعنى الكلّى المشترك بين المعنيين الصادق عليهما.

ولا يخفى أنّه خلاف الظاهر من كلام المستدلّ ، بل الذى يتراءى من ظاهر كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت الكلّ ، أو الخاصّ تحت العامّ الاصولى ، على أن يكون المراد من اللفظ مفهوم كلّ من المعنيين حسب ما مرّ بيانه فى بحث المشترك وقد قرّر موضع النزاع هناك على كلّ من الوجهين المذكورين ، كما مرّت الإشارة اليه والى وهنه.

وأما جعل المقام من استعمال اللفظ فى مفهوم كلّى مشترك بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده فى نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدلّ عليه.

وقد يحمل عبارة المصنف على بيان ما ذكرناه ، فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقى هو الشمول على أحد الوجهين المذكورين ، ولا- ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز ، إذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك ، وما ذكره من المثال إنّما هو لبيان عموم المجاز فى الجملة وإن لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل فى المقام.

هذا ، ويمكن أن يقال : إنّ مقصود المستدلّ أنّ الحاصل فى المقام استعمال واحد والمفروض أنّ المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقى والمجازى ، فيكون المعنى المجازى مندرجا فى المستعمل فيه ، والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره ، فيندرج فى المجاز وحينئذ فلا خروج فيه عن محلّ البحث ، ولا يكون من عموم المجاز فى شىء.

والجواب عنه حينئذ ما عرفت من أنّ اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على أحد وجهين :

أحدهما : أن لا يتعلّق الاستعمال بشيء من المعنيين إلّا بالتبع ، نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ، وحينئذ فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكلّ لجزئه ، أو العامّ الاصولي للخاصّ المندرج فيه ، والمفروض أنّ ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعاً.

وثانيهما : أن يتعلّق الاستعمال بكلّ من المعنيين بأن يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بإرادته منفردة وخصوص معناه المجازي بإرادته اخرى ، وحينئذ فلا شكّ في كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه ، فيندرج اللفظ حينئذ في كلّ من حدّي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين ، غايه الأمر أن لا يكون بملاحظه استعماله في كلّ منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدّين ، ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظه استعماله في معناه الحقيقي ، وفي المجاز بملاحظه استعماله في الآخر.

نعم ، لو كانت الوحده ملحوظه في كلّ من الحدّين لم يندرج ذلك في شيء منهما ، فلا يكون مجازا أيضا ، وهو مع منافاته لما ادّعاه باطل بالاتّفاق فلا يتمّ كلامه ، إلّا على ما أشرنا اليه من اعتبار الوحده في حدّ الحقيقة دون المجاز ، وقد عرفت وهنه.

قوله : (أتجه القول بالجواز)

لا يخفى أنّ ما ذكره إنّما يقضى بجواز الاستعمال المذكور بالنسبه الى المفرد ، إذ الوحده إنّما تعتبر فيه على مذهبه ، وأمّا بالنظر الى التشبيه والجمع فلا ، لعدم اعتبار الوحده فيهما ، فالجهه الثانيه من المعانده حاصله هناك فلا وجه لإطلاق الحكم بالجواز.

وقد يقال بأنّ مراد المصنّف رحمه الله في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبه اليه ، وأمّا بالنظر الى التشبيه والجمع فلا مجال لاحتمال

الحقيقه ، نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقى ، فلو اريد تكريره بالنسبه الى معناه المجازى أو الحقيقى والمجازى كان مجازا قطعاً.

وفيه : أنّ ذلك إنّما يتمّ لو قلنا بتعلّق وضع مخصوص بالثنويه والجمع وهو إنّما يسلمّ فى الجمع المكسّر ، وأمّا الثنيه والجمع المصحّحه فلم يتعلّق فيهما بمجموع الكلمه وضع مخصوص ، وإنّما هناك وضع اسمى متعلّق بالمفرد ، ووضع حرفى متعلّق بالحرف الذى يلحقهما ليفيد تعدّد ملحوقه ، حسب ما مرّ القول فيه.

وحيئنذ فعلى القول بجواز بنائهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد - كما هو مختار المصنّف رحمه الله على ما ذكره فى بحث المشترك - يكون معناه الموضوع له فى الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرّف فيه ، فلا- تجوّز فيه بالنظر الى إرادته فلا يصحّ حينئذ أن يراد منه معناه المجازى أيضا ، بناء على تسليمه اعتبار القرينه المعانده فى المجاز.

وكأنّ المصنّف رحمه الله يقول بتعلّق وضع بمجموع لفظى الثنيه والجمع نظرا الى اعتباره الوحده فى وضع المفرد خاصّه ، وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق علامه الثنيه والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق إحدى العلامتين موضوعا بوضع آخر بعيد ، فتأمل.

قوله : (فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده)

لا يخفى أنّ القرينه المعانده المعتبره فى المجاز على ما فهمه المستدلّ وقرّره المصنّف رحمه الله إنّما هى معانده لإرادته المدلول الحقيقى بنفسه من دون اعتبار الوحده معه ، كما هو ظاهر إطلاق عبارته القائل ، وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكنايه والمجاز ، ومن البين أنّ إمكان إرادته المعنى الحقيقى فى الكنايه إنّما يكون بإرادته معرّاه عن الوحده فتكون القرينه المعانده اللازمه للمجاز معانده لإرادته الحقيقه كذلك حتّى يصحّ جعلها فارقه بين الأمرين.

وغايه ما يقال فى المقام إنّ ما يسلمه المصنّف رحمه الله من اعتبار القرينه المعانده

أن تكون معانده لإيراده المعنى الحقيقي على الوجه الأوّل دون الثانی ، إلّا أنّ ذلك إبطال لما ذكره المستدلّ وما قرّره علماء البيان ، وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه ، كيف! وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه.

قوله : (ولعلّ المانع فى الموضوعين ... الخ)

ليس فى كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك ، وقد عرفت فى مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه ، وإن تخيّل المصنّف رحمه الله هنالك ، وكذا الظاهر عدم ابتناء كلامه فى المقام على ذلك أيضا ، كيف! ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدلّ به فى المقام من الوجه الطويل ، إذ المناقضة بين الوحده المأخوذ فى الموضوع له وإيراده المعنى الآخر ظاهره ، فكان عليه إثبات اعتبار الوحده فى الوضع والتثنيه على المناقضه المذكوره ، فعدم إثباته لاعتبار الوحده المذكوره فى شىء من البحثين مع كونه هو المناط فى المنع بناء على ما ذكره وتمسّكه بما قرّره من الوجهين المذكورين فى المقامين كالصريح فى عدم بنائه على ذلك.

قوله : (ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه ومجازا)

قد عرفت أنّ ما ذكره على فرض صحّته لا-يجرى فى التثنيه والجمع ، إذ ليس قائلا باعتبار الوحده فيهما ، نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما أشرنا اليه ، ويشكل ذلك أيضا فى غير الجمع المكسّر بما عرفت.

متن معالم الدين

المطلب الثانى : فى الأوامر و النواهى

وفيه بحثان :

البحث الأوّل : فى الأوامر

أصل

صيغه «افعل» وما فى معناها حقيقه فى الوجوب فقط بحسب اللغه على الأقوى وفاقا لجمهور الاصوليين. وقال قوم : إنّها حقيقه فى الندب فقط. وقيل : فى الطلب ، وهو : القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رضى الله عنه : إنّها مشتركه بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغه ، وأما فى العرف الشرعىّ فهى حقيقه فى الوجوب فقط. وتوقّف فى ذلك قوم فلم يدروا ، أللوجوب هى أم للندب. وقيل : هى مشتركه بين ثلاثه أشياء : الوجوب ، والندب ، والاباحه. وقيل : هى للقدر المشترك بين هذه الثلاثه وهو الإذن. وزعم قوم : أنّها مشتركه بين أربعة أمور ، وهى الثلاثه السابقه ، والتهديد وقيل فيها أشياء آخر ، لكنّها شديده الشذوذ ، بينه الوهن ، فلا جدوى فى التعرّض لنقلها.

لنا وجوه : الأول - أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده : «إفعل كذا» فلم يفعل ، عدّ عاصيا وذمّه العقلاء معللين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال ، وهو معنى الوجوب .

لا يقال : القرائن على إرادته الوجوب في مثله موجوده غالبا ، فلعله إنما يفهم منها ، لا من مجرد الأمر .

لأننا نقول : المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن ، فليقدّر كذلك ، لو كانت في الواقع موجوده . فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا . وبضميمه أصاله عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب .

الثاني - قوله تعالى مخاطبا لابليس : (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَشْكُرَ إِذْ أَمَرْتُكَ) . والمراد بالأمر : «اسجدوا» في قوله تعالى : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ؛ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) ؛ فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته ، لعلمه سبحانه بالمانع ، وإنما هو في معرض الإنكار والاعتراض ، ولو لا أنّ صيغه «اسجدوا» للوجوب لما كان متوجّها .

الثالث - قوله تعالى : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ، حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر ، والتهديد دليل الوجوب .

فان قيل : الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحدز ، ولا دلالة في ذلك على وجوبه إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب ، وهو عين المتنازع فيه .

قلنا : هذا الأمر للايجاب والالزام قطعا ؛ إذ لا معنى لنذب الحدز عن العذاب أو إباحته . ومع التنزل ، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحدز حينئذ . ولا ريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ؛ إذ لو لم يوجد المقتضى ، لكان الحدز عنه سفها وعبثا . وذلك محال على الله سبحانه . وإذا ثبت وجود المقتضى ، ثبت أنّ الامر للوجوب ، لأنّ

المقتضى للعذاب هو مخالفه الواجب ، لا المندوب.

فان قيل : هذا الاستدلال مبنى على أنّ المراد بمخالفه الأمر ترك المأمور به ، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب ، فيحمل على غيره.

قلنا : المتبادر إلى الفهم من المخالفه هو ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به. وأمّا المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم ، غير متبادر عند إطلاق اللفظ ؛ فلا يصار إليه إلّا بدليل. وكأنّها فى الآيه اعتبرت متضمّنه معنى الإعراض ، فعديت ب «عن».

فان قيل : قوله فى الآيه : «عن أمره» ، مطلق فلا يعمّ ، والمدعى إفادته الوجوب فى جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا : إضافه المصدر عند عدم العهد للعموم ، مثل «ضرب زيد» و «أكل عمرو». وآيه ذلك جواز الاستثناء منه ، فأنّه يصحّ أن يقال فى الآيه : فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلّا الأمر الفلانى. على أنّ الاطلاق كاف فى المطلوب ؛ إذ لو كان حقيقه فى غير الوجوب أيضا ، لم يحسن الذمّ والوعيد والتهديد على مخالفه مطلق الأمر.

الرابع : قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ) ؛ فأنّه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للأمر ، ولو لا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ.

وقد اعترض أولا- بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به ، بل على تكذيب الرسل فى التبليغ ، بدليل قوله تعالى : (فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ).

وثانيا : بأنّ الصيغه تفيد الوجوب عند انضمام القرينه إليها إجماعا ، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقتربا بما يقتضى كونه للوجوب.

وأجيب عن الأوّل : بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به ، أو غيرهم. فان كان الأوّل ، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع ، والويل بواسطه التكذيب ، فانّ الكفّار عندنا معاقبون

على الفروع كعقابهم على الأصول ؛ وإن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لدمّ قوم بتركهم ما امروا به.

وعن الثانى : بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفه الأمر ، فدل على أنّ الاعتبار به ، لا بالقرينه.

إحتجّ القائلون بانه للندب بوجهين :

أحدهما : قوله صلى الله عليه وآله : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». وجه الدلالة : أنه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيتنا ، وهو معنى الندب.

واجيب بالمنع من رده إلى مشيتنا ، وإنما رده إلى استطاعتنا ، وهو معنى الوجوب.

وثانيهما : أنّ أهل اللغه قالوا : لا فارق بين السؤال والأمر إلّا بالرتبه ؛ فإن رتبه الأمر أعلى من رتبه السائل ؛ والسؤال إنّما يدلّ على الندب ؛ فكذلك الأمر ، إذ لو دلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهو خلاف ما نقلوه.

وأجيب : أنّ القائل بكون الأمر للايجاب ، يقول : إنّ السؤال يدلّ عليه أيضا ؛ لأنّ صيغه «إفعل» عنده موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك ، وقد استعملها السائل فيه. لكنّه لا يلزم منه الوجوب ؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع ، ولذلك لا يلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.

والتحقيق : أنّ النقل المذكور عن أهل اللغه غير ثابت ، بل صرح بعضهم بعدم صحته.

حجّه القائلين بانه للقدر المشترك : أنّ الصيغه استعملت تاره فى الوجوب ، كقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ، وأخرى فى الندب ، كقوله : «فكاتبوهم» ، فان كانت موضوعه لكلّ منهما لزم الاشتراك. أو لأحدهما فقط لزم المجاز ؛ فيكون حقيقه فى القدر المشترك بينهما ، وهو طلب الفعل ، دفعا للاشتراك والمجاز.

والجواب : أنّ المجاز ، وإن كان مخالفا للأصل ، لكن يجب المصير إليه إذا دلّ الدليل عليه . وقد بيّنا بالأدلة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه ؛ فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه ، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبه إلى المجاز ، إذا تعارضا ، على أنّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضا ؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز ، حيث لم يوضع له اللفظ ب قيد الخصوصية ، فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له . فالمجاز لازم في غير صوره الاشتراك ، سواء جعل حقيقه ومجازا ، او للقدر المشترك . ومع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقه والمجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك ؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين ، وفي الثاني حاصل فيهما .

وربّما توهم تساويهما ، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجاز ، فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني ، فيتساويان .

وليس كما توهم ، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك ، إن وقع ، فعلى غايه الندره والشذوذ ، فأين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره .

وإذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ ، كان بالترجيح - لو لم يتم عليه الدليل - أحقّ .

احتجّ السيّد المرتضى رضی الله عنه على أنّها مشتركة لغيره بأنّه لا شبهه في استعمال صيغه الأمر في الايجاب والندب معا في اللغه ، والتعارف ، والقرآن ، والسنة ، وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقه ، وإنّما يعدل عنها بدليل .

قال : «وما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء إلّا

كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعي بحمل الصحابه كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب ، وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفه ، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله ، لم يقل صاحبه هذا أمر ، والأمر يقتضى الندب ، أو الوقف بين الوجوب والندب ، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضروره من عاداتهم ومعلوم أيضا : أنّ ذلك من شأن التابعين لهم ، وتابعى التابعين. فطال ما اختلفوا وتناظروا ، فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه. وهذا يدل على قيام الحجّه عليهم بذلك حتى جرت عادتهم ، وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغه في هذا الباب.

قال رحمه الله : «وأما أصحابنا ، معشر الاماميه ، فلا يختلفون في هذا الحكم الذى ذكرناه ، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغه ، ولم يحملوا قطّ ظواهر هذه الألفاظ إلّا على ما بيناه ، ولم يتوقفوا على الأدله. وقد بينا في مواضع من كتبنا : أنّ إجماع أصحابنا حجّه».

والجواب عن احتجاجه الأوّل : أنّا قد بينا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عرفا ، ثم إنّ مجرد استعمالها في الندب لا يقتضى كونه حقيقه ايضا ، بل يكون مجازا ؛ لوجود أماراته ، وكونه خيرا من الاشتراك ، وقوله : «إنّ استعمال اللفظه الواحده في الشئيين او الأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة» ، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبه اللفظه إلى الشئيين أو الاشياء في الاستعمال ، أمّا مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز ، فلا. وقد بينا ثبوت التفاوت.

وأما احتجاجه على أنّه في العرف الشرعي للوجوب ، فيحقّق

ما ادّعيناه ، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغه ، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى ، وهو مخالف للأصل. هذا ، ولا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه فى أوّل الحجّه ، [من] استعمال الصيغه للوجوب والندب فى القرآن والسّنّه ، مناف لما ذكره من حمل الصحابه كلّ امر ورد فى القرآن أو السّنّه على الوجوب ، فتأمّل!

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف : بأنّه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعانى ، لثبت بدليل ، واللازم منتف ؛ لأنّ الدليل إمّا العقل ، ولا مدخل له ، وإمّا النقل ، وهو إمّا الآحاد ، ولا يفيد العلم ، أو التواتر ، والعاده تقتضى بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممّن يبحث ويجهتد فى الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه.

والجواب : منع الحصر ؛ فإنّ ههنا قسما آخر ، وهو ثبوته بالأدله التى قدّمناه ، ومرجعها الى تتبع مظانّ استعمال اللفظ والأمارات الداله على المقصود به عند الاطلاق.

حجّه من قال بالاشتراك بين ثلاثه أشياء : استعماله فيها ، على حدّو ما سبق فى احتجاج السيد رحمه الله على الاشتراك بين الشئيين. والجواب ، الجواب.

وحجّه القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثه وهو الإذن ، كحجّه من قال بأنّه لمطلق الطلب : وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها.

واحتجّ من زعم أنّها مشتركه بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم فى احتجاج من قال بالاشتراك ، وجوابه مثل جوابه.

قوله : (فى الأوامر والنواهى)

هما جمعا الأمر والنهى ، بمعنى القول المخصوص ، ويجريان فى الأمر والنهى بمعنى الطلب أيضا ، وليسا جاريين على القانون ، إذ ليس القياس فى جمع «فعل» فواعل ، وحكى فى النهايه عن بعضهم إنكار مجيء «أوامر» جمعا للأمر ، بل جمعه «امور» سواء كان بمعنى القول المخصوص أو الفعل ؛ إذ «أوامر» جمع أمره ، وقال : إن هذا شىء يذكره الفقهاء.

وربما يؤيد ما فى القاموس حيث ذكر جمع الأمر على امور بعد تفسيره بضدّ النهى والحادثه ، ولم يذكر جمعه على أوامر ، وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين.

إلّا أنّ الظاهر من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعين للأمر والنهى بالمعنى المذكور ، ويشهد له ملاحظه الاستعمالات الدائره فى العرف وحملها على التحريفات الطارئه بعيد جدّا.

وقد يجعلان فى الأصل جمعا لأمره وناهيه بتأويل كلمه أمره وناهيه على سبيل المجاز من قبيل إسناد الشىء الى الآله ، فىكون الجمع إذن على القاعده ، ويكون إطلاقهما على الصيغه مجازا بملاحظه العلاقه المذكوره إلّا أنّه اشتهر ذلك الى أن بلغ حدّ الحقيقه ، فىكون إذن من المنقولات العرفيه.

ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالأمر بمعنى القول المخصوص.

وربما يجعل أوامر جمعا لامور ، حكاها فى الأحكام فىكون جمع جمع وكأنّه نقل فيه الواو عن مكانه فقدّم على الميم.

ويضعفه مع ما فيه من التعسف أنّه غير جار مجرى الامور فى الاستعمالات ، لاختصاصه بالأقوال واختصاص الامور بغيرها ، فلو كان جمعا له كان بمنزله ، إلّا أن يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال فى المقامين ، ولا يخلو عن بعد وأنّه لو كان جمع جمع لما كان صادقا على أقلّ من تسعه ، مع أنّه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظه الإطلاقات.

قوله : (صيغته افعال)

الكلام فى بيان معنى «الأمر» يقع فى مقامات :

أحدها : فى بيان مفاد مادّة الأمر على سبيل الإجمال.

ثانيها : فى تحديد معناها المقصود فى المقام.

ثالثها : فى أنّها هل تفيد الوجوب عند الإطلاق أو لا؟.

رابعها : فى بيان مفاد الصيغ.

والمصنّف اقتصر على الرابع ، إذ هو المهمّ بالبحث فى المقام ، وأما البواقى فلا يترتب عليها ثمره مهمّ فى الأحكام ، ولا بأس أن نشير إليها.

أما الأول :

فنقول : إن لفظ «الأمر» يطلق على معانى عديده :

منها : القول المخصوص الدالّ على طلب الفعل حسب ما يأتى بيانه فى المقام الثانى.

ومنها : الفعل ، كما فى قوله تعالى : (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) (١).

ومنها : الفعل العجيب ، كما فى قوله تعالى : (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) (٢).

ومنها : الشىء ، كما تقول : «رأيت اليوم أمرا عجيبا».

ومنها : الشأن ، تقول : «أمر فلان مستقيم».

ومنها : الحادثه ، نصّ عليه فى القاموس.

ومنها : الغرض ، كما تقول : «جاء زيد لأمر».

وقد يرجع السنّه الأخيره الى معنى واحد ، وقد اتّفقوا على كونه حقيقه فى القول المخصوص ، كما حكاه جماعه منهم العلامه والآمدى والحاجبى والعضدى.

والظاهر من ما عدا الأمدى حكاية الاتفاق على كونه حقيقه فى خصوص القول المخصوص ، بل نصّ عليه العضى فى آخر كلامه.

(١) سورة هود : ٩٧.

(٢) سورة هود : ٦٦ ، ٨٢.

ص: ٥٦٥

ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك ، لاحتمال أن يكون القول المذكور خرقا لما اتفقوا عليه ، كما أشار اليه الحاجبي ونصّ عليه العضدي .

نعم ، ظاهر الآمدى كونه حقيقه فيه فى الجملة ، سواء كان ذلك خصوصا ما وضع له أو مصداقا حقيقيا له .

والمحكى عن الأ-كثر فى كلام جماعه هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا فى غيره ، وقد نصّ عليه جماعه من العامه والخاصه ، وعزاه فخر الإسلام الى الجمهور ، والسيد العميدى الى المحققين .

وعن جماعه أنه مشترك لفظا بين القول والفعل ، وعزاه فى النهايه الى السيد وجمع من الفقهاء ، وعن بعضهم إسناده الى كافه العلماء .

وحكى الحاجبي والعضدي قولاً-باشتراكه معنى بين القول والفعل ، إلا أنه نصّ الحاجبي على حدوث القول به فى مقام إبطاله فيومئ الى انعقاد الإجماع على خلافه ، كما نصّ عليه العضدي .

وهذا القول هو مختار الآمدى فى الإحكام فقد نصّ فى آخر المسأله على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل ، وقد حكى القول به فى بعض شروح المختصر عن جماعه .

وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره فى النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكايه الحاجبي للقول بالتواطى أنه ممّا ذكره بعضهم على سبيل الإيراد فهو مجرد إبداء احتمال ، واستند فى ذلك الى ما فى الإحكام ، وقد عرفت الحال فيما ذكره ، وكأنه غفل عن ملاحظه آخر كلامه ، وإنما لاحظ ما ذكره فى مقام الإيراد .

وعن أبى الحسين البصرى أنه مشترك لفظا بين عدّه من المعانى المذكوره .

والذى يستفاد من النهايه فى بيان احتجاجه كونه مشتركاً عنده بين القول

المخصوص والشأن والشيء والغرض ، وأدرج الفعل فى الشأن ولم يجعله معنى مستقلاً مراداً بخصوصه.

وحكى عنه فى المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق ، واختار القول به ، وظاهر ما ذكره فى الاحتجاج عليه إرجاعه الطريق الى الشأن والصفة والغرض الى الشيء ، فيكون عنده مشتركاً بين الثلاثة.

وكيف كان ، فالأظهر كونه حقيقة فى القول المخصوص وما يعم المعانى المذكوره ، ولا- يبعد أن يجعل الشأن هو المعنى الشامل لها ما عدا القول ، فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومه من الخارج ، ويكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين المذكورين.

لنا تردّد الذهن بين المعنيين حال الإطلاق ، وهو دليل الاشتراك ، وكثره استعماله فى غير القول من غير علاقة ظاهره بينه وبين القول مصحّحه للتجوّز.

ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتنى عليه الاستعمال الشائع ، بل الظاهر من ملاحظه موارد استعماله عدم ملاحظه المناسبه بينه وبين القول ، كما هو ظاهر للمتأمل فيها.

ودعوى تحقّق العلاقة بينهما كما فى النهايه - نظراً الى أنّ جملة ما يصدر من الإنسان لما اندرج فيها القول سمى الجميع باسمه ، من باب تسميه الجملة باسم بعضها وأنّ الأفعال تشبه القول فى الدلاله على تسديد أغراض الإنسان - كما ترى.

واحتمال كونه حقيقة فى القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهه الاتفاق على خلافه حسب ما ذكره ومخالفته لفهم العرف مدفوع ، بأنّه ليس هناك جامع يّين بين الأمرين ليتمكن القول بوضع اللفظ بإزائه وأخذ مفهوم أحد المعنيين جامعاً بينهما فى المقام متعلّقاً للوضع كما ذكره العضدى بعيد غايه البعد ، بل قد

يقطع بفساده عند ملاحظه الاستعمالات ، بل ملاحظه سائر الأوضاع إذ لا نظير له فى شىء من الأوضاع.

ويظهر من الأحكام جعله القدر المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفه حيث قال : إن مسمى اسم الأمر إنما هو الشأن والصفه ، وكلما صدق عليه ذلك نهيا كان أو غيره يسمى أمرا حقيقه ، قال : وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع ، فإن ما ذكرناه من جعل الشأن والصفه مدلولاً لاسم الأمر من جمله ما قيل.

وهو أيضا بين الوهن ، كيف! ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهى على نحو واحد ، ومن الواضح بعد ملاحظه العرف خلافه.

ومن البين أيضا أن فهم القول المخصوص من لفظ الأمر ليس من جهه كونه من مصاديق الشأن ، وكأن ما ادّعى فى المقام مصادم للضرورة.

والظاهر أن ما ذكره من قول بعضهم بكون الشأن والصفه مدلولاً لاسم الأمر إشاره الى ما ذهب اليه أبو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره ، وهو إنما يقول باشتراكه لفظاً بين معانى عديده حسب ما حكاه هو وغيره ، فجعل ذلك شاهداً على عدم كون ما ذهب اليه خرقاً للإجماع كما ترى.

ويمكن الاحتجاج على فساده أيضا بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين ، فلو كان متواطئاً كما ادّعى لم يتجه ذلك ؛ إذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ، ولا نظير له فى سائر الألفاظ ، وقد مرّت الإشاره اليه فى محلّه ، بل ظاهر اختلاف الجمعيين يومئ الى الاشتراك حسب ما مر بيانه.

والقول بكون «أوامر» جمعا ل «امور» كما حكاه عن البعض فى غايه البعد ، كما عرفت.

حجّه القول بكونه مجازاً فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونه ، سوى

الاستناد الى أصله تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقه فى خصوص القول المخصوص ، نظرا الى الاتفاق عليه.
ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقه فى غيره أيضا.

حجّه القول بكونه للقدر المشترك قضاء الأصل به حيث استعمل فى كلّ من المعنيين ، وقضيه دفع الاشتراك والمجاز المخالفين
للأصل أن يكون حقيقه فى القدر الجامع بينهما.

وقد عرفت وهنه ممّا قرّناه ، سيّما بملاحظه ما مرّ من وهن الأصل المذكور على الإطلاق.

حجّه أبى الحسين ومن وافقه تردّد الذهن بين المعانى المذكوره عند سماع لفظ الأمر خاليا عن القرائن ، وهو دليل الاشتراك.
ويوهنه بعد تسليمه أنّ القدر المسلّم منه أن يدلّ على الأعمّ ممّا ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادّعا.

حدود الأمر

وأما المقام الثانى :

فنقول : إنهم ذكروا له حدودا شتى كلّها مدخوله.

منها : ما حكى عن البلخى وأكثر المعتزله من أنّه قول القائل لمن دونه : «افعل» وما يقوم مقامه.

وهو منقوض بما إذا اريد من الصيغه غير الإيجاب من التهديد والتسليه والإباحه ونحوها.

وما إذا صدرت الصيغه بعنوان الهزل وما إذا كان القائل ناقلا- للأمر عن غيره لمن هو دونه ، فإنّ قوله ذلك ليس أمرا مع أنّه
مندرج فى الحدّ.

وما إذا كان القائل مستخفضا نفسه بجعله مساويا للمقول له أو دونه مع اندراجه إذن فى الالتماس أو الدعاء.

وما إذا لم يكن القائل عاليا وكان مستعليا ، فإنّه إذن خارج عن الحدّ مع

وما إذا استعمل الخبر بمعنى الأمر لاندرجاه في الحدّ مع أنّه ليس بأمر على الحقيقة.

مضافا الى أنّ الأمر نفس الصيغه الصادره لا التلفظ بها ، فإنّه اسم للكلام دون التكلم.

وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن القاضي أبي بكر والجويني والغزالي وأكثر الأشاعره من أنّه القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به.

وفيه : أنّه قد اخذ فيه لفظ «المأمور والمأمور به» وهما مشتقان من الأمر ، فيدور الحدّ ، وأيضا قد اخذ فيه لفظ «الطاعه» ومفهومها موافقه الأمر ، فلا يعرف إلّا بمعرفته فيدور أيضا ، وأنّه يقتضى بيان الثواب أو العقاب على امتثال الأمر أو مخالفته إقدام المأمور على فعل المأمور به ، فيندرج ذلك في الحدّ بل ذلك هو الظاهر من الحدّ المذكور ، نظرا الى ظهور لفظ «المأمور والمأمور به» في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول ، وأنّه يندرج فيه قول المتصرّع مع خروجه عن الأمر.

وأنّه يشمل قول الناقل للأمر. وأنّه يندرج فيه الخبر إذا كان بمعنى الأمر.

وقد يذبّ عن الدور بأنّ المراد بالمأمور والمأمور به من تعلّق القول به وما تعلّق به ذلك ، وهذا القدر كاف في تصوّرهما في المقام ، وأنّ المراد بالطاعه مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعه الحاصله بموافقته الأمر أو النهي.

أو يتصوّر بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظه الأمر ، إلّا أنّه يندرج فيه حينئذ الصيغ المستعمله في الندب ، فينتقض بها الحدّ بناء على عدم كون المندوب مأمورا به.

ويمكن أيضا دفع عدّه من الإيرادات المذكوره بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن أبي الحسين البصري من أنّه قول يقتضى استدعاء الفعل

بنفسه لا على جهة التذلل.

وفيه : أنه يندرج فيه الالتماس ، بل وكذا الدعاء إذا لم يلاحظ فيه التذلل وأنه يندرج فيه الصيغ المستعمله فى الندب فينقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مأمورا به وأنه يندرج فيه الصيغ المستعمله فى غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينه عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها ، وأنه يخرج عنه «ترك» ونحوه مع اندراجه فى الأمر.

ومنها : ما حكى عن بعض المعتزله من أنه صيغه «إفعل» بإرادات ثلاث : إرادته وجود اللفظ ، وإرادته دلالتها على الأمر ، وإرادته الامتثال ، ويخرج بالاولى اللفظ الصادر عن النائم ونحوه ، وبالثانيه ما إذا اريد بها سائر معانى الصيغه من التهديد والإباحه ونحوهما وكذا إذا ذكر اللفظ هازلا ، وبالثالثه ما إذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فإنه لا يريد بها الامتثال.

وفيه : أولا : لزوم الدور ، لأخذه الأمر فى حد الأمر.

وثانيا : أن الأمر إن كان بمعنى الصيغه فكيف يراد بالصيغه الدلاله عليه؟ وإن كان غير الصيغه فكيف يفسر بها؟.

وقد يذب عنهما بأن الأمر المأخوذ فى الحد غير ما هو المقصود من المحدود ، فإن المراد به فى الحد هو مدلول الصيغه ، وفى المحدود نفس الصيغه ، فقد اخذ مدلول الصيغه فى حدّها ولا دور فيه.

نعم ، قد يرد عليه أنه إحاله على المجهول ، إذ هو فى الجهاله كنفس المحدود.

وثالثا : أن إرادته الامتثال لا يوجب خروج الصيغه الصادره عن المبلغ ، إذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال ولم يؤخذ فى الحد قصد امتثال خصوص القائل.

ورابعا : أن تخصيصه بصيغه «افعل» يوجب إخراج سائر الصيغ الموضوعه له فى العرييه وغيرها.

وقد يقال بأن صيغه «افعل» من الأعلام الجنسيه فهى موضوعه لمطلق الصيغ الموضوعه لطلب الفعل ، سواء كانت على وزن افعل أو غيره.

ص: ٥٧١

وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم شموله للأوامر الصادره بغير العربيه من سائر اللغات مع شمول الأمر لها قطعاً.

ومنها : ما حكى عن بعضهم من أنه صيغه «افعل» على تجرّدها عن القرائن الصارفة لها من جهة الأمر الى جهة التهديد وغيره.

وفيه : مع اختصاصه بصيغه «افعل» فلا يشمل غيرها من الصيغ أنّ أخذ الأمر فى حدّه يوجب الدور ، وأنّه يندرج فيه الصيغه الصادره على سبيل الهزل مع الخلوّ عن القرينه الدالّه عليه ، فإنّها ليست بأمر فى الواقع وإن اعتقد المأمور ذلك ، وكذا الحال فيما إذا استعملت فى غير الطلب مع خلوّ الكلام عن القرينه.

وهذه الحدود كلّها معرّفه له بالصيغه والقول الصادر وإن أمكن حمل ما ورد منها فى كلام الأشاعره على الخطاب النفسى أيضا.

وهناك حدود اخر معرّفه له بالمعنى المدلول عليه بالصيغه.

منها : ما حكى عن جماعه من المعتزله من أنّه إرادته الفعل.

وفيه : أنّ مطلق إرادته الفعل لا يعدّ أمراً ، إذ هى أعمّ من الطلب حسب ما سنشير اليه ، وأنّه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغه الأمر بل بالإشاره ونحوها ، وأنّ إرادته الفعل حاصله فى الملتمس والداعى وليست بأمر ، وأنّه يخرج عنه «اترك» ونحوه ، وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : ما حكى عن بعض الأشاعره من أنّه طلب الفعل على وجه يعدّ فاعله مطيعاً.

وفيه : أنّ الطاعه : موافقه الأمر ، فيدور.

ويمكن دفعه بما مرّ ، وأنّه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغه المخصوصه من سائر الأقوال ، كالخبر المستعمل فى الإنشاء والإشاره والكتابه ، وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء فى وجه.

ومنها : ما حكى عن جماعه من الأشاعره أيضا من أنّه خبر عن الثواب على الفعل ، وعن آخرين منهم أنّه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل.

وهما فى غاية الوضوح من الفساد.

ومنها : ما حكى عن إمام الحرمين فى بعض تصانيفه من أنه استدعاء الفعل بالقول عمّن هو دونه على سبيل الوجوب.

وفيه : أنه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغه المخصوصه ، كالخبر المستعمل فى معنى الأمر ، وأنه يندرج فيه طلب المستخفّض إذا كان عاليا مع اندراجه فى الدعاء ، وأنه يخرج عنه طلب المستعلى إذا لم يكن عاليا ، وأنه يخرج عنه «اترك» ونحوه.

ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها : أنه طلب الفعل على جهه الاستعلاء ، اختاره الأمدى فى الإحكام.

وفيه : أنه بظاهره يخرج عنه طلب العالى مطلقا ، فإنّ الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلوّ الحاصل من غير العالى - ومع الغصّ عنه بحمله على الأعمّ منه - لظهور أنه المراد فى المقام - فالعالى قد لا يلاحظ علوّه حين الأمر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه أمرا كما سنشير إليه إن شاء الله.

وأنه يخرج عنه طلب الترك بنحو اترك مع اندراجه فى الأمر.

وقد يدفع بأنّ المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المادى ، فيشمل الترك والكفّ المدلولين للمادّه ونحوهما.

وأنه يندرج فيه الطلب الحاصل بالإشاره والكتابه والخبر المستعمل فى معنى الأمر.

وقد يذبّ عنه بأنّه مبنى على ثبوت الكلام النفسى والطلب الحاصل بالإشاره ونحوها نحو منه ، فلا مانع من اندراج ذلك فيه وإن لم تكن الإشاره الدالّه عليه أمرا.

ومنها : ما اختاره العلّامة رحمه الله فى النهايه والتهذيب من أنه طلب الفعل بالقول على جهه الاستعلاء.

ويرد عليه ما اورد على الحدّ السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول ، وأنه يندرج فيه ما إذا كان الطلب على سبيل الندب ، مع أنّ المندوب ليس بمأمور ،

به عنده ، والقول بخروج ذلك بملاحظه الاستعلاء - إذ لا استعلاء في الطلب الندی - غير متّجه لما سنشير اليه إن شاء الله.

ومنها : ما اختاره الحاجبي من أنّه اقتضاء فعل غير كفّ على جهه الاستعلاء.

ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالأمر الندی ، فإنّ المندوب مأمور به عنده.

ويرد عليه أيضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول ، وخروج كفّ نفسك عنه ، فإنّه اقتضاء كفّ.

وقد يجاب عن الأوّل بما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله.

وعن الثاني تاره بأنّ المراد الكفّ عمّا هو مأخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي ، فيدخل فيه اكفف إذ لا يطلب فيه الكفّ عن الكفّ.

واخرى بأنّ المراد أنّه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالّا على الكفّ بصيغته ، فيندرج فيه كفّ لدلالته عليه بالجهر ، وهو راجع الى الأوّل.

وثالثا : بأنّ الكفّ عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كسائر الأفعال المطلوبه ، وقد يكون ملحوظا من حيث كون متعلّقا بغيره وحالا- من أحوال ذلك الغير ، كما هو الحال في الكفّ الملحوظ في النهي ، فإنّه إنّما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهى عنه فهو إذن غير مستقلّ بالمفهوميه ، والمقصود بغير الكفّ في المقام هو الثاني فلا نقض.

ورابعا : بأنّ الكفّ قد يكون مقصودا بذاته ، وقد يكون مقصودا لحصول الترك به ، فالغرض الأصلي إذن عدم الفعل ، لكنّه لما لم يمكن تعلّق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلّقه بالكفّ وسيله اليه ، فليس الكفّ مقصودا بذاته ، بل لكونه موصلا الى غيره ، والمقصود في المقام هو الثاني.

وأنت خبير بضعف الجميع ، فإنّ تقييد الكفّ بما إذا كان عن مأخذ الاشتقاق ممّا لا دليل عليه في الحدّ ، بل الظاهر من الإطلاق خلافه ، فإن اريد بالفعل المتعلّق للطلب فعل مأخذ الاشتقاق كان قوله : «غير كفّ» حينئذ لغوا.

وإن اريد به نفس مأخذ الاشتقاق أو الأعمّ كان ذلك استثناء عنه ، فيخرج به ما إذا كان مأخذ الاشتقاق كفاً ، ومنه يظهر الحال فى الثانى .

ثم إنّ الظاهر من استثناء الكفّ كونه ملحوظاً بذاته ؛ إذ لو كان ملحوظاً لغيره كان متعلّق الطلب فى الحقيقة هو ذلك الغير دون الكفّ ، وهو خلاف ظاهر الإطلاق .

ومع الغضّ عن ذلك فلا أقلّ من تساوى الوجهين ، وهو كاف فى الإيراد .

هكذا ، وظاهر هذه الحدود المأخوذ فيها الطلب وما بمعناه جنساً يعطى كون الأمر موضوعاً بإزاء المعنى دون اللفظ ، وهو ينافى ما نصّوا عليه من الاتّفاق على كونه حقيقة فى القول المخصوص .

وقد ذكر الكرمانى عند الكلام فى الحدّ العدى ذكره الحاجبى : أنّ الواجب عليه أن يقيّد الاقتضاء باقتضاء القول ، لأنّ حقيقة الأمر لا بدّ فيها من القول اتّفاقاً .

وبهذا يظهر ضعف ما قيل (١) من أنّ الأمر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل - أعنى ما يقوم بالنفس - من الطلب ، وتسميه الصيغه بالأمر مجازاً .

وكأنّ ما ذكره مبنى على ما ذهب اليه بعض الأشاعره من كون الكلام هو النفسى وأنّ الكلام مجاز فى اللفظى ، وحيث إنّ الأمر نوع منه فيتبعه فى ذلك .

وأنت خير بأنّ ذلك أيضاً ينافى ما ادّعوه من الاتّفاق فى المقام ، إذ لا ملازمه بين الأمرين ، إلّا أن يقال : إنّ المراد بالقول أيضاً هو النفسى . وفيه ما لا يخفى .

نعم ، يصحّ على مذهبهم جواز إطلاق الأمر على الأمرين ، فلذا يصحّ تحديده بالقول وبالأمر القائم بالنفس ، فيكون الأوّل أمراً لفظياً والثانى نفسياً .

ومن ذلك يظهر اندفاع ما أورده الكرمانى ، وأمّا على رأى من يرى بطلان الكلام النفسى فقد يشكل الحال فى ذلك ، وقد بينى تحديدهم له على الوجه الثانى على التسامح ، فيكون تحديداً للدالّ بمدلوله .

ولا يبعد أن يقال بثبوت معنيين للأمر بحسب العرف وإن كان المتداول عندهم

(١) ذكره القطبى فى شرحه على المختصر (منه رحمه الله).

فى الاصطلاح هو القول المخصوص ، إذ قد يراد به فى العرف القول الخاص ، وقد يراد به الطلب المخصوص ، فعلى الثانى يكون مصدرا ، وعلى الأوّل يكون اسما للفظ المخصوص إن اريد به نفس الصيغه الصادره كما هو الظاهر من أكثر تعريفاتهم المتقدّمه ، فيكون كالماضى والمضارع ونحوهما.

وإن اريد به التلّفظ بالصيغه وأدائها فى الخارج كما هو أحد إطلاقى القول يكون مصدرا أيضا ، كما هو الظاهر من استعمالاته العرفيه ، وقضيه اشتقاق سائر المشتقات منه ، وعليه ينطبق الحدّ الأوّل من الحدود المذكوره كما مرّت الإشاره اليه.

وكيف كان ، فالظاهر ثبوت المعنيين ، والظاهر أنّه على الأوّل يعمّ جميع الصيغ الموضوعه للطلب المذكور إذا اريد بها ذلك سواء كانت من العرييه أو غيرها ، وفى شموله لأسماء الأفعال وجهان.

وعلى الثانى يعمّ الطلب الحاصل بتلك الصيغه المخصوصه أو غيرها كقوله : «آمرك بكذا أو أطلب منك كذا» ونحو ذلك.

فحدّه على الأوّل هو القول الذى اريد به بمقتضى وضعه إنشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب أو علوّه مع عدم ملاحظه خلافه.

وعلى الثانى هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء أو العلوّ كذلك.

وقد يورد عليهما ب «اترك» ونحوه ؛ إذ ليس طلبا للفعل مع كونه أمرا.

ويمكن الجواب تاره بالتزام خروجه ؛ إذ هو نهى فى الحقيقه وإن كان بصوره الأمر.

وتاره بأنّ المراد بالفعل هو المعنى الحدّثى المدلول عليه للمادّه ، فيعمّ ما لو كان مدلولها تركا ونحوه حسب ما مرّ.

واخرى بأنّه ليس المراد به مفاد مادّه الأمر بل المقصود به الإيجاد المتعلّق بالمادّه ، كما أنّ المراد بالترك المأخوذ فى حدّ النهى هو الترك المتعلّق بمادّته ، وحينئذ فلا نقض إذ مفاد اترك هو طلب إيجاد الترك ، فتأمل.

هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء أم لا؟

بقى الكلام فى المقام فى بيان امور تتعلّق بالمرام.

أحدها : أنّهم اختلفوا فى اعتبار العلوّ أو الاستعلاء وعدمه فى صدق الأمر على أقوال:

ومنها : اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع أو مساويا أو دانيا ، وهو المحكى عن جماعه من الخاصّه والعامّه ، منهم الفاضلان والشهيد الثانى وشيخنا البهائى وأبو الحسين البصرى والرازى والحاجبى والتفتازانى وغيرهم ، وعزى الى أكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضى الإجماع على أنّ الأمر عند الاصولى صيغه «افعل» الصادره على جهه الاستعلاء ، وعزى ذلك أيضا الى النحاه وعلماء البيان.

ومنها : اعتبار العلوّ خاصّه ، وعزى الى السيّد وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره.

ومنها : اعتبار العلوّ والاستعلاء معا ، واختاره بعض المتأخرين فى ظاهر كلامه وحكاه عن جماعه.

ومنها : عدم اعتبار شىء منهما ، وعزاه فى النهايه الى الأشاعره ، ويظهر ذلك من العضدى ، ويعزى الى ظاهر البيضاوى والإصفهانى.

والأظهر حسب ما أشرنا اليه اعتبار أحد الأمرين من العلوّ أو الاستعلاء ، لكن لا بدّ فى الأوّل من عدم ملاحظه خلافه باعتبار نفسه مساويا للمأمور أو أدنى منه.

ويدلّ على ذلك ملاحظه العرف أمّا صدقه مع الاستعلاء وإن خلا من العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء ، ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له : «ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك» وقد نصّ عليه جماعه.

وأما الاكتفاء بالعلوّ الخالى عن ملاحظه الاستعلاء فلاّ من الظاهر فى العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادره من الأمير الى الرعيّه والسيّد بالنسبه الى العبد وإن كان المتكلّم بها غافلا عن ملاحظه علوّه حين الخطاب كما يتفق كثيرا.

ومما يشير الى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلم في الأمر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الأخيرين ،
فيتعين اندراجه في الأول.

والحاصل : أنهم يعدّون الخطاب الصادر من العالی أمرا إذا لم يستخفّض نفسه ، وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظه العلوّ
لظهور صدقه مع العلم بغفلته أو الشكّ فيها أو الشكّ في اعتباره بملاحظه خصوص المقام.

والمناقشه بأنّ حال العالی لمّا اقتضت ملاحظه العلوّ في خطابه لمن هو دونه وكان بانیا علی ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى
استعلائه ولو مع غفلته حين إلقاء الصيغه عن تلك الملاحظه مدفوعه بأنّ عدّ مجرد ذلك استعلاء محلّ منع. ومع الغضّ عنه فقد
يخلو المقام عن ملاحظه الاستعلاء قطعاً ، كما إذا رأى السید أحداً وشكّ في كونه عبده أو رجلاً آخر مساوياً له أو أعلى فطلب
منه شيئاً بصيغه الأمر ، فإنّ الظاهر عدّه أمراً إذا كان عبده بحسب الواقع ، ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في
العرف عاصياً لأمر سيده وذمّه العقلاء لأجل ذلك ، مع أنّه لا دليل إذن علی اعتبار الاستعلاء.

وأما عدم صدقه مع استخفاف العالی نفسه بجعلها مساوية مع المخاطب أو أدنى فلظهور عدّه إذن ملتصقاً أو داعياً في العرف ،
كما أنّه يعدّ المساوي أو الداني مع استعلائه أمراً.

فصار الحاصل : أنّ الطلب الحاصل بالأمر أو الالتماس أو الدعاء إنّما ينقسم الى ذلك بملاحظه علوّ الطالب أو مساواته أو دنوّه
بحسب الواقع ، أو في ملاحظته علی سبيل منع الخلوّ ، والعرف شاهد عليه.

والظاهر أنّ الطلب لا يكون إلماً علی أحد الوجوه المذكوره ، وفي ذلك أيضاً شهاده علی ما اخترناه ، وحيث علمت اعتبار
الاستعلاء أو العلوّ علی النحو المذكور في مفهوم الأمر كان دالاً علی ملاحظه العلوّ علی أحد الوجهين ، سواء ارید به الطلب أو
نفس الصيغه ، وأمّا مصداقه من الصيغه أو الطلب فلا- يعتبر في صدقه الأمر عليه ملاحظه العلوّ فيه لما عرفت من صدقه علی
الصيغه أو الطلب

مع الخلو عن اعتبار العلوّ فيما إذا كان المتكلم عالياً بحسب الواقع. نعم لا بدّ في إطلاق الأمر عليه من ملاحظه العلوّ على أحد الوجهين.

حجّه القائل باعتبار الاستعلاء أنّ من قال لغيره: «افعل» على سبيل الاستعلاء يقال: إنّه أمره، ومن قال لغيره: «افعل» على سبيل التضرّع لم يصدق ذلك وإن كان أعلى وأنهم فرّقوا بين الأمر والالتماس والدعاء بأنّه إن كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان أمراً إلى آخر ما ذكره، مضافاً إلى ما عرفت من إسناده إلى الأكثر ونقل الاتفاق عليه.

وأنت خير بأنّ الأوّل لا ينافي ما ادّعيناه، وما حكى عنهم من اعتبار الاستعلاء في الأمر ممنوع، بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الأمور المذكورة كون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها وانخفاضها، كما هو الظاهر ممّا سيجيء في دليل القائلين بكون الأمر للندب.

والحاصل: أنّه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصحّ التعويل عليه، والحقّ أنّ الفارق بينها هو ما بيّناه كما هو الظاهر من العرف، وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد.

ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن، وملاحظه العرف أقوى شاهد على فسادها.

حجّه القائل باعتبار العلوّ أنّه يستقبح أن يقال: «أمرت الأمير» ولا يستقبح أن يقال: «سألته» ولو لا أنّ الرتبة معتبره في ذلك لما كان كذلك، وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقه بين الأمر وقرينيه.

وقد عرفت ضعف الأخير.

ويرد على الأوّل أنّ الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة، وقد يكون من جهة قبح ما يدلّ عليه اللفظ بحسب العرف نظراً إلى خصوصية المقام، والشاهد على الخروج عن الوضع إنّما هو الأوّل دون الثاني.

فإن اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعاً بل هو على إطلاقه فاسد قطعاً،

لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه أصلاً. نعم لو كان الاستعلاء منفيًا في ذلك المقام أيضا فربما أمكن ما ذكر ، إلا أنه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه.

وإن اريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي بل فيه شهاده على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهه استعلائه على الأمير المخالف للتأدب معه ، ألا ترى أنه لو طلب شيئا من الأمير على جهه الاستعلاء صح أن يقال له على جهه الإنكار : «أتأمر الأمير من غير استقباح».

حججه القول باعتبار الأمرين ظهور لفظ «الأمر» عرفا في علو الأمر ، إذ هو المفهوم في العرف من قولك : «أمر فلان بكذا» فإذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق الأمر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو ، فيعتبر الاستعلاء معه أيضا ، والحاصل : أنه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا.

وفيه : ما لا يخفى ودلاله إطلاق الأمر على علو الأمر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهاده العرف به ، فالتبادر المدعى إن سلم إطلاقي كما لا يخفى.

وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ «الأمر» للوجوب ، وهو يتوقف على علو الأمر واستعلائه ، إذ لا يتحقق الوجوب إلا مع تحققهما.

وضعه ظاهر بملاحظه ما يأتي إن شاء الله تعالى.

حججه القائل بعدم اعتبار شيء من الأمرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون : (فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ) (١) وقول عمرو بن العاص لمعاوية : «أمرتك أمرا حازما فعصيتني» وقول الآخر ليزيد بن المهلب :

أمرتك أمرا حازما فعصيتني

فأصبحت مسلوب الإماره نادما

(١) سورة الأعراف : ١١٠ والشعراء : ٣٥.

وقوله :

ربّ من أنضجت غيظا صدره

قد تمنّى لى موتا لم يطع

والطاعه تتبع الأمر فى الصدق.

ووهن الجميع ظاهر لا حاجه فيه الى التفصيل.

ثم إنّ الاعتبار من العلوّ هو العلوّ العرفى على نحو يصحّ الأمر ، وكأنّ الاعتبار منه ارتفاع يقضى بالتزام طاعته فى العرف ، لا خصوص العلوّ الذى يوجب طاعته عقلا- أو شرعا ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات العرفيه فى إطلاق الأمر على طلب السلطان من الرعيّه ، والرئيس من المرؤوسين ، والمخدوم من الخدام مع عدم وجب الطاعه هناك بشىء من الوجهين فى شىء منها وإن لزم طاعتهم بملاحظه العرف.

وأیضا الوجوب العقلى أو الشرعى ممّا لا- ربط له بالأوضاع اللغويه فلو اعتبر وجوب الطاعه فيه لم يزد على اعتبار لزومها فى العرف.

فما فى كلام بعض الأفاضل من تفسيره : العالى بمن كان له تفوّق يوجب طاعته عقلا أو شرعا كما ترى ، وكأنّه أخذ ذلك من دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب حسب ما يأتى الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

وفيه : أنّ ما قرّره فى ذلك المقام غير متّجه ، والوجوب المدلول عليه بالصيغه ليس خصوص الوجوب العقلى أو الشرعى كما سيحىء بيانه إن شاء الله تعالى ، فاعتبار ذلك ممّا لا وجه له أصلا.

على أنّ مجرّد وجوب الإتيان بما يطلبه عقلا أو شرعا لا يكفى فى صدق الأمر ، كيف! ولو كان كذلك لزم أن يكون الدانى أمرا إذا التزم العالى شرعا بنذر وشبهه بإجابه مسؤوله ، كما إذا نذر السيد أن يجيب مسأله عبده ، فيلزم انقلاب السؤال بذلك أمرا ، وهو بين الفساد ، إلّا أن يعتبر مع ذلك العلوّ العرفى أيضا ، كما قد يومئ اليه تعبيره عنه بالتفوّق الذى يوجب طاعته عقلا أو شرعا ، فيكون الاعتبار عنده هو العلوّ العرفى المقتيد بذلك ، وهو كما ترى إذ كان مقصوده بالتفوق فى المقام هو كونه بحيث يجب الإتيان بما يطلبه عقلا أو شرعا ، فتأمل.

ص: ٥٨١

ثانيها : (١) أنهم اختلفوا فى كون الطلب المدلول للأمر نفس الإرادة أو غيرها ، فالمحكى عن أصحابنا والمعتزله هو الأول ، وعن الأشاعره القول بالثانى .

واحتجّ العلامه رحمه الله على ذلك بأنّ لا نجد فى الأمر أمرا آخر مغايرا للإرادة ؛ إذ ليس المفهوم منه إلّا إرادته الفعل من المأمور ، ولو كان هناك معنى آخر لا- ندركه ، فلا شكّ فى كونه أمرا خفيا غايه الخفاء حتّى أنّه لا يعقله إلّا الآحاد ، فلا يجوز وضع لفظ «الأمر» المتداول فى الاستعمالات بإزاء مثله ، بناء على ما تقرّر من عدم وضع الألفاظ الدائره فى الاستعمالات بإزاء المعانى الخفيّه التى لا يدركها إلّا الخواصّ .

وربما يحتجّ عليه أيضا بأنّ المتبادر من الأمر هو إرادته الفعل من المأمور ، فيكون حقيقه فيها وقضيه ذلك اتّحادهما مع الطلب ، إذ لا قائل مع القول بدلاله الأمر عليها وضعا بالتغاير بينهما .

واحتجّت الأشاعره بوجوه :

أحدها : أنّ الله تعالى أمر الكافر بالإيمان إجماعا ولم يردّه منه لوجهين :

أحدهما : أنّه يستحيل منه وقوع الإيمان وإرادته المستحيل من العالم بحاله مستحيله ، والمقدمه الثانيه ظاهره ، وأمّا الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الإيمان منه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وهو محال ، فالمقدّم مثله والملازمه ظاهره .

ثانيهما : أنّ صدور الكفر من الكافر لا بدّ أن يستند الى سبب ، وذلك السبب لا بدّ أن ينتهى الى الواجب لاستحاله التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعى إرادته وقوع الكفر منه ، لكون إرادته السبب مع العلم بسببته إرادته لمسببته ، فيستحيل منه إرادته ضدّه لاستحاله إرادته الضدّين ، فإنّه من قبيل اجتماع الضدّين .

ثانيها : أنه يصحّ أن يقول القائل لغيره : «اريد منك الفعل ولا آمرك به» من دون تناقض بين القولين .

(١) ثانى الامور المتعلقه بالمرام .

ثالثها : أنه يصح صدور الأوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيتة ، ومن السيد الى عبده وليس هناك إرادته للفعل مع أنها أمر على الحقيقة.

رابعها : أنه قد ينسخ الأمر قبل حضور وقت العمل به ، فلو كان هناك مريدا للفعل لزم أن يكون مريدا وكارها للفعل الواحد فى الوقت الواحد بالجهد الواحد ، وهو محال.

فإن قلت : إن الإرادة والكراهه إنما تعلقتا بالفعل فى زمانين مختلفين فلا مضادّه بينهما.

قلت : اختلاف زمانى الإرادة والكراهه غير متعلق فى المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته ، إلا فى صورته البداء والنكول عن الشئ ، وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى ، وأيضا فالإرادة والكراهه من صفاته تعالى وليستا حاصلتين فى الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانيهما ، فيستحيل اجتماعهما.

واورد على الأول بالمنع من عدم إرادته الإيمان من الكافر ، وما ذكر لإثباته من الوجهين مردود.

أما الوجه الأول فبأن العلم تابع للمعلوم ، فلا يؤثر فى وجوده ولا عدمه ، فهو على إمكانه ، وما يتراءى من تفرع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا إنما نشأ من فرض تعلق العلم به ، كما أنه يستحيل وقوع أحد النقيضين أو الضدين على فرض وقوع نقيضه أو ضده الآخر ، وذلك لا يقضى باستحاله ذلك الشئ ، ضروره أن استحاله وقوع الشئ على فرض لا يقضى باستحاله مطلقا ، كذا أجاب عنه العلامة رحمه الله فى النهاية.

ويشكل بأن تابعه العلم للمعلوم إنما يقضى بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم ، بل لما كان المعلوم حاصلًا فى وقته بحسب الواقع نظرا الى حصول أسبابه تعلق العلم به على ما هو عليه ، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام ؛ إذ المقصود إثبات استحاله وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفرع المحال عليه ، وهو لا يستدعى استناد وجود المعلوم الى العلم.

فإن قلت : على هذا يكون استحاله وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ،

ومن المعلوم أيضا خلافه.

قلت : إن أردت استناده اليه بحسب الواقع فممنوع ، بل استحاله وقوعه في الواقع إنما هو بالنظر الى انتفاء أسبابه والعلم به تابع لذلك.

وإن أردت استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه ، بل لا مجال لإنكاره ؛ لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجه عليهما ، إلا أنه لا يلزم من ذلك سلب القدره عن المكلف ، فإنّ السبب الباعث على استحاله صدور الفعل منه عدم إقدامه عليه وعدم مشيئته للفعل مع اجتماع أسباب القدره ، ومن البين أنّ المستحيل بالاختيار لا ينافي القدره والاختيار ، واستحاله وقوع المشيئته منه - لعدم قيام الداعي اليها - لا تنفي القدره على الفعل ؛ إذ ليس مفاد القدره إلا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ، ومن البين صدق الشرطيه مع كذب المقدمتين ، ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وإن استحاله وقوعه منه ، نظرا الى استحاله إرادته له.

ومما قرّنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهه إثبات اضطراره الى الكفر ، نظرا الى ما ذكر ، فلو أراد منه الإيمان لزم إرادته المحال ، وما ذكره في الجواب إنما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور.

وقد يقرّر الاحتجاج بالوجه الأخير ، ويجعل التالي حينئذ لزوم التكليف بالمحال لو أراد منه الفعل ، وهو محال.

وقد أجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال ، نظرا الى تجويزهم ذلك.

وأنت خير بفساد التقرير المذكور ووهنه جدّا ؛ لما عرفت ، ولأنّ من البين أنّ الأشاعره يجوزون التكليف بالمحال ، بل يحكمون بوقوعه في أمثال ذلك ، ضروره وقوع التكليف المذكوره ، مضافا الى ما فيه من التهافت حيث إنّ المأخوذ في هذا الاحتجاج أولا- هو ثبوت التكليف بالإيمان ، ودعوى الإجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهه استحاله صدوره؟.

والحاصل : أنّ المقصود فى المقام أنّ وقوع التكليف به - مع استحاله صدوره منه إمّا لكونه تكليفاً بالمحال على ما زعموه وجوّزه ، أو لعدم قضاء استحاله بعدم القدره عليه ، نظرا الى أنّ المحال بالاختيار لا ينافى الاختيار إنّما هو مع عدم إرادته صدور الفعل من المكلف، نظرا الى استحاله إرادته الحكيم واقعا صدور المحال ولو بالغير ، بل لو ذكر استحاله إرادته واقعا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله إذ لا- أقلّ فى إرادته الشىء من احتمال حصوله - كفى فى المقام ، وقد عرفت أنّ ما ذكر فى الجواب لا يدفع شيئا من ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلًا من فرض العلم ... الى آخر ما ذكر غير متّجه على إطلاقه ؛ فإنّ فرض الشىء قد يجمع وقوع المفروض وضروره وقوعه ، وقد يكون فرضا غير واقع أو غير لازم ، وعدم قضاء استحاله الشىء على فرض باستحاله فى الواقع إنّما هو فى الثانى دون الأوّل ، كما هو الحال فى المقام ضروره وجود الفرض المذكور وضروره وقوعه ، فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحاله ملزوم خلافه؟!.

فالأولى فى الجواب عنه منع المقدّمه الثانیه وهو استحاله تعلّق الإراده بالمحال على سبيل الكليّه ، إذ لا- مانع من تعلّق الإراده التكليفيه بالمستحيل بالاختيار ، فكما أنّ استحاله بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلّقا للقدره فلا مانع أيضا من تعلّق الإراده التكليفيه بإيقاعه.

وقد يناقش فيه بأنّ المانع من تعلّق الإراده بالمحال هو عدم إمكان وقوعه فى الخارج ولو بتوسّط الأسباب الباعثه عليه ، وذلك ممّا لا يفترق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار أو الاضطرار. وفيه تأمل.

وأما الوجه الثانى فبأنّ الداعى من فعل العبد ليس بخلقه تعالى ذلك فى العبد حتّى يستدعى خلقه له إرادته لازمه أعنى الكفر.

ويرد عليه أنّ خلق الداعى وإن كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه ، لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبّب عنه ، فغايه الأمر أن يكون خلق السبب البعيد منه

تعالى وهو كاف في إتمام المقصود ، إذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر.

وقد يجاب أيضا بمنع كون إرادته السبب لإرادته لمسببه مطلقا ، إذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري ، فإن إرادته الأول لإرادته لمسببه ، وأما الثاني فيمنع فيه ذلك نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الآخر وإرادته. وهو كما ترى.

ويمكن الجواب بمنع المقدمه الأخيره ، فإن إرادته الكفر نظرا الى إرادته سببه البعيد إرادته تبعيه تكوينيه ، حيث إنها تابعه لإرادته إيجاد ذاته التكوينية ، وإرادته الإيمان منه إرادته تكليفيه أصليه ، نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه ، لما عرفت من كون سببته للكفر اختياريه وإن كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره ، فلا مانع إذن من تعلق الإرادتين المفروضتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر.

وفيه أيضا تأمل لا يخفى.

وعلى الثاني أنّ الإرادة المثبتة في المثال ليست إرادته خالصه ، وقد يحصل في الإنسان إرادته مشوبه بعوارض فلا يتعقبها الفعل ، كذا أجاب العلامة رحمه الله في النهايه.

وفيه : أنا نرى صحه ذلك مع فرض كون إرادته في كمال الخلوص ، تقول : «اريد الإحسان من السلطان ولا أطلبه منه» من دون تناقض أصلا فالمانع هناك إنما يمنع من إظهار الإرادة لا من نفسها لتكون غير خالصه.

وقد أجاب عنه في التهذيب بأن نفى الأمر معناه نفى الإلزام وإن كان مريدا لإيقاعه الفعل من دون أمره.

وتوضيحه : أنّ الإرادة أعم من الطلب المقصود في المقام ، فإن المراد به إرادته الفعل من المطلوب منه على جهة إلزامه به ، والإرادة قد تخلو عن ذلك فنفي الأخص لا يستلزم نفى الأعم ، ولذا يصح إثبات الأعم ونفي الأخص كما في المثال المفروض.

وقد ظهر ممّا قرّنا أنّ المقصود فى المقام اتّحاد الطلب مع الإرادة من حيث حصولها به ، لا اتّحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم.

وأنت خبير بأنّ الإلزام فعل من الأفعال مغاير للإرادة ، غاية الأمر أن ينضمّ إليها ، فلا فائده فى الجواب المذكور لدفع الاحتجاج ، وسيأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى الثالث أنّ الأوامر الامتحانية إنّما هى فى صورته الأمر وليست بأوامر على الحقيقة ، فكما أنّ الإرادة هناك منتفیه فكذا الطلب ، وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه.

وفيه كلام يأتى بالإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، بل المختار امتناعه كذا ذكره.

وفيه : أيضا تأمل ، كما يظهر الوجه فيه فى محلّه إن شاء الله تعالى ، وسنشير إليه أيضا فى المقام إن شاء الله تعالى.

هذا ، والذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال : إنّ هناك إرادته لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع ، واقتضاء بحسب الخارج لإيقاعه الفعل بإلزامه به أو ندبه إليه ، ومن البين أنّ الثانى لا يستلزم الأوّل وإن كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الإرادة الواقعيه ، لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلا فى كون ذلك الفعل محبوبا للأمر مرادا له بحسب الواقع ، إلّا أنّه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته.

فنعول : إنّ ظاهر ما حكى عن الأصحاب والمعتزله من كون الطلب عين الإرادة هو القول بوضع الأمر لخصوص المعنى الأوّل ، فمعناه الموضوع له هو إرادته إيقاع المأمور به من المأمور بحسب الواقع ، وهذا هو الذى يستفاد منه بحسب وضع اللغة ، فإذا اريد به ذلك كان حقيقته مستعملا فيما وضع له ، وإن لم يرد به ذلك فقد استعمل فى غير ما وضع له.

ويشهد لذلك ما حكى عنهم فى الاحتجاج فإنه ظاهر الانطباق على ما ذكر.

وأنت خير بأن المعنى المذكور ليس معنى إنشائها حاصلًا بالصيغته حتى يندرج من جهة الأمر فى الإنشاء ، لظهور كون ذلك أمرًا قلبيا واقعيًا حاصلًا قبل أداء الصيغته ، وإتّما يحصل منها بيان ذلك وإظهاره كما فى سائر الإخبارات ، وذلك ممّا يكون قابلاً للصدق والكذب ، لظهور أنّ إرادته الواقع بالدلاله اللفظيه لا يستلزم المطابقه ، فإن طابق الواقع بحصول ذلك المدلول فى النفس كان صدقا وإلّا كان كذبا.

كيف! ومع البناء على ما ذكر أى فرق بين إظهار تلك الإراده بصيغته الأمر أو بصيغته الإخبار ، كأن يقول : «أنا مرید منك كذا أو أنا طالب ذلك منك» ونحو ذلك ، ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين ، وقبول الثانى للصدق والكذب ، بخلاف الأول.

والحاصل أنّ الإراده أمر نفسانى حاصل بتوسط الدواعى الباعثه عليه ، فلا يعقل إيقاعها بصيغته الأمر ليمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك ، وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثانى ، لظهور حصول ذلك الاقتضاء فى الخارج بإيقاع تلك الصيغ مریدا بها معناها ، فيقع مدلولها بإيقاع الصيغته فى الخارج على ما هو الشأن فى سائر الإنشاءات.

ويمكن توجيه كلامهم بحمله على إرادته الوجه الثانى ، لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الإراده الواقعيه والمحبه النفسيه ، فيكون ذلك قيّدا فيما وضع له ، ولا- يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له إلا مع كون الاقتضاء المذكور عن الإراده الموصوفه ، فالأمر الخالى عن ذلك ليس أمرا على الحقيقه.

وهذا الوجه وإن أمكن القول به فى المقام ، وربما يشهد له التبادر حيث إنّ المتبادر من الصيغته هو كون الاقتضاء عن الإراده القلبيه ، لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيّما بملاحظ الاحتجاج الأول.

وكيف كان ، فالأظهر البناء على الوجه الثانى وعدم اعتبار القيد المذكور فيما

وضع الأمر له ، فإنّ ذلك هو المستفاد من نفس الصيغه ، ويعطيه التأمل في سائر الإنشاءات من التمنى والترجى والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها ، فإنّها أسام لخصوص تلك الإيقاعات الحاصله بواسطه الألفاظ الدالّه عليها المستعمله لإفادتها ، سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلّم بها المراد له في نفسه أو لا .

ألا- ترى أنّهم حكموا بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والإكراه ، ولذا حكموا بصحّته إذا تعقّبه الإجازة مع أنّ القبول القلبي غير حاصل مع الإكراه قطعا ، فليس ذلك إلّا لكون مفاد القبول المأخوذ في «قبلت» هو إنشاء القبول في الظاهر الواقع بإرادته معنى اللفظ المذكور وإن لم يكن هناك قبول نفساني ورضاء قلبي بالإيجاب واقعا حين صدور العقد ، ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه إذا لم يتعقّبه الإجازة مع اعتبار الإيجاب والقبول في مطلق العقد .

فمدلول الأمر أيضا هو إنشاء الطلب في الخارج ، سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده في الواقع أو لا ، فالأوامر الامتحانية أوامر حقيقيه لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور وإن لم يكن فائده الطلب هناك إيقاع المطلوب في الخارج ، بل فوائد اخر مترتبه على نفس الطلب ، ولذا يتحقّق عصيان المأمور حينئذ بترك المأمور به ويحسن عقوبته لأجل ذلك مع أنّه ينبغي عدم تحقّق العصيان على الوجه الآخر إلّا من جهه التجزّي .

نعم ، لو قامت قرينه على عدم إرادته لإنشاء الطلب في الخارج بل إنّما ذكر صورته الأمر لمصلحه مترتبه عليه من غير قصد الى معناه كان أمرا صوريا خارجا عن حقيقته .

فظهر بما قرّنا قوّه القول بمغايره الطلب للإرادة بالمعنى المذكور ، وأنّ دلالته على الإرادة المذكوره ليست وضعيه بل من جهه قضاء ظاهر الحال بها ، نظرا الى أنّ الظاهر من إلزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتّى يقوم دليل على خلافه .

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكر من دعوى تبادره فيما ذكره ، لعدم استناده الى نفس اللفظ حتّى يقوم دليلا على الوضع ، وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتّحاد فيعود النزاع لفظيا ، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد.

ثمّ إنّ هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الأشاعره من جواز الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ، وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به ، وظاهر الأصحاب المنع من الأمرين ، وسيجىء توضيح الكلام فيهما إن شاء الله تعالى.

وعليها يبتنى أيضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع إرادته المحال ، فتجويزهم للتكليف بالمحال إنّما هو من جهه بنائهم على المغايره وعدم الملازمه بين التكليف والإرادة.

والحقّ هناك المنع على التقدير المذكور أيضا على حسب ما نبينه فى محلّه إن شاء الله تعالى.

اشتراط الإرادة فى دلالة الأمر على الطلب

ثالثها : (١) المحكى عن أكثر علمائنا وكافه الأشاعره وبعض المعتزله القول بعدم اشتراط الإرادة فى دلالة الأمر على الطلب ، فهو يدلّ عليه بالوضع ، وعن الجبائين القول باشتراط دلالة الأمر على الطلب بإرادته فلا دلالة فيه عليه إلّا معها.

وأنت خير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره ، وكأنّه نظير ما حكى من القول باشتراط دلالة الألفاظ على معانيها بالإرادة وهو بظاهره قول سخيّف لا يليق صدوره من أهل العلم ، فإنّه إن اريد توقّف الدلالة على إرادته المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول ، إذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الأمر بالعكس.

وإن اريد توقّفها على قيام دليل على إرادته فهو كسابقه فى الفساد ، إذ المقصود من وضع الألفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها ، فلو توقّفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائده فى وضعها بل لزم الدور ، فلا- يبعد إذن تنزيل كلام القائل باشتراط الإرادة على ما لا يخالف ذلك.

وقد يحتمل ذلك على إرادته توقّف دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا

(١) ثالث الامور المتعلقة بالمرام.

ولو بالنظر الى ظاهر الإطلاق من جهة قضاء الأصل إذن بإرادته ، فلو قام هناك قرينه على عدم الإرادة لم يكن دالاً عليه ، بل على ما دلّت القرينه على إرادته.

وهو أيضا كما ترى ؛ إذ لا قصور حينئذ في دلالة اللفظ على نفس المعنى ، لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وإنما تمنع القرينه من دلالاته على إرادته ذلك المعنى.

ومع الغض عن ذلك فهو لا- يوافق ما احتجوا به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغه إذا كانت طلبا أو تهديدا إلّا الإرادة ، بل لا- يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى ، فإنّ الإرادة المذكوره في الاحتجاج إنّما يراد بها إرادته المطلوب كما هو الظاهر ، والإرادة المأخوذه في العنوان إنّما هي إرادته الطلب.

هذا ، وقد ذكر في المقام نزاع آخر ، وهو أنّ الأمر بم يصير أمرا؟ وقد ذكروا هناك أقوالا عديده :

منها : ما حكى عن السيد المرتضى رحمه الله من أنّه يصير أمرا بالإرادة ، وعزى ذلك الى محققى المعتزله ، واختاره المحقق في المعارج.

ومنها : ما حكى عن الأشاعره من أنّها تكون أمرا بالوضع من غير اشتراط بالإرادة.

فإن اريد بذلك توقّف كونه أمرا على إرادته الطلب فلا يكون أمرا بدونها ، فهو من الامور الظاهره ، ولا مجال لإنكاره ، ولا يظنّ أنّ أحدا يخالف فيه ، كما هو الشأن في سائر الألفاظ لكون الإرادة هي المخصّصه لها بمعانيها حقيقه كانت أو مجازيه ، وإن كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقه والحكم بإرادتها من غير حاجه الى قيام دليل آخر عليها فيعود النزاع إذن لفظيا ، حملا لكلام الأشاعره على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع.

وإن اريد توقّفه على إرادته المطلوب بمعنى أنّ الصيغه إنّما تكون أمرا إذا اريد بها من المأمور إيقاع الفعل دون ما إذا لم يرد ذلك.

وكأن المقصود به الإشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار إرادته المطلق حسب ما عرفت من زعم الأشاعره عدم الحاجه اليها في تحقّق الأمر ، وبنائهم على المغايره بين الطلب والإرادته، وأمّا غيرهم فبنوا على اتّحاد الأمرين ، وحينئذ فلا يمكن تحقّق الأمر من دون حصولها ، فمرجع هذا البحث إذن الى البحث المتقدم.

واحتجّ في المعارج وغيره بأنّ الصيغه تردّ أمرا كقوله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (١) وغير أمر كقوله : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (٢) ولا مخصّص إلّا الإرادته.

فإن أراد به توقف كونه للطلب على إرادته المطلوب - إذ لا مخصّص له بذلك إلّا الإرادته المذكوره فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الأشاعره من الاختلاف بين الأمرين وإمكان مفارقه الطلب عن الإرادته فلا حاجه اليها في صدق الأمر - ففيه : أنّ من البيّن أنّ إرادته الطلب كافيّه عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجه الى إرادته المطلوب.

وإن أراد به توقّف كونه للطلب على إرادته - إذ لا مخصّص له سواها كما هو الظاهر من كلامه - فقد عرفت أنّه ممّا لا كلام فيه.

وكيف كان ، فالظاهر أنّ النزاع المذكور إمّا لفظي ، أو أنّه يعود الى النزاع المتقدّم وإن اختلفا في ظاهر العنوان ، فعدهما بحثين وإطاله الكلام في المقام كما في النهايه ليس على ما ينبغي.

هل الأمر يفيد الوجوب وضعاً أو لا؟

المقام الثالث : في أنّ لفظ الأمر هل يفيد الوجوب وضعاً أو لا؟

وقد اختلفوا في ذلك على قولين ، والأرجح كونه حقيقه في الطلب أو الصيغه الدالّه عليه على نحو ما ذكرناه في حدّه ، فيعمّ ما إذا كان الطلب على سبيل الحتم والإلزام أو على سبيل الندب ، سواء كان صادراً من العالی أو المستعلي أو هما معا.

ويدلّ عليه أنّه لا فارق عرفاً من الجهه المذكوره بين الأمر ومطلق الطلب

(١) سورة النور : ٥٦.

(٢) سورة فصلت : ٤٠.

الصادر من العالى أو المستعلى مع أنّ لفظ «الطلب» حقيقه فى المعنى الأعمّ اتّفاقا على ما يظهر منهم ، فكذا ما بمنزله ، بل لو غصّ عن ذلك وادّعى تبادره عرفا فى مطلق الطلب كان فى محلّه ، كما لا يخفى على المتأمل .

ويومئ إليه تعميم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوى أو الدانى على سبيل الحتم أو غيره ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فالظاهر كون الأمر أيضا كذلك .

مضافا إلى أنّهم لم يعتبروا فى حدّه ما يفيد الإلزام وإنّما أخذوا فيه طلب الفعل أو اقتضاءه أو استدعائه أو ما يفيد مفاد ذلك الشامل لصوره الإلزام وخلافه ، وليس ذلك إلّا لانصرافه إلى ذلك بحسب فهم العرف .

وأخذ الاستعلاء فى جملة من حدوده لا يدلّ على كون الطلب على سبيل الحتم ، لوضوح أنّ الطلب الحتمى كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبى يكون على الوجهين ، فإنّ اقتضاء الشئ مع الإذن فى تركه لا ينافى استعلاء المتكلّم أصلا ، بل ظاهر قوله : «أذنت لك فى تركه» يفيد الاستعلاء ، كما أنّ قولك : «ندبت عليك هذا الفعل» ظاهر فيه .

والحاصل : أنّ الاستعلاء ممّا يتبع اعتبار المتكلّم سواء كان ذلك فى مورد التكليف أو غيره ، فلو قال : «أبحت لك هذا الفعل» أفاد الاستعلاء .

بل قد يحصل الاستعلاء فى الإخبارات أيضا ، نظرا إلى ملاحظه الخصوصيات الملحوظه فى المخاطبات وخصوصيات بعض الألفاظ ممّا يقع بها الخطاب .

بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الأفعال وملاحظه الأحوال ، فما فى كلام بعض الأعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للإلزام المنافى للندب كما ترى .

وما أورده على القائل بعدم إفاده لفظ «الأمر» الوجوب - بأنّه إمّا أن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالى لا من حيث إنّه مستعل وقد عرفت بطلانه ، أو يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب ويجعله أعمّ من الندب وستعرف بطلانه - غير وارد

عليه ، لما عرفت من انتفاء المنافاه بين الأمرين .

وما ذكر في وجهه بعد ذلك من أنّ طلب الشيء على سبيل الندب هدايه وإرشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متّجه ؛ فإنّ عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا- يستلزم عدم حصوله ، فأى مانع إذن من اختصاص لفظ «الأمر» بصوره حصوله ، كما أنّ الطلب الحتمى لا يستلزم الاستعلاء ، ضروره حصوله أيضا فى الالتماس والدعاء ، مع اختصاص صدق الأمر عليه إذا صدر من غير العالى ، بما إذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء .

على أنّ القائل بعدم دلالتة على الوجوب لا يلزمه القول بكون الأمر هو الطلب الصادر من العالى ، لا من حيث إنّه مستعل ، بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالى سواء كان مستعليا أو لا صحّ ما ذكره .

وإن قلنا باستلزام الاستعلاء للإلزام فعدم أخذه خصوص الاستعلاء فى مفهوم الأمر كاف فى تصحيح ما ذكره من غير حاجه الى اعتبار خلافه حسب ما ألزمه به فى ظاهر كلامه وإن أمكن توجيهه بحمله على عدم أخذ الاستعلاء فيه ، سواء اتّفق حصوله أو لا .

إلّا أنّه بعيد عن العبارة كما لا يخفى ، مضافا الى أنّك قد عرفت اكتفاء أحد الأمرين فيه من العلوّ والاستعلاء حسب ما قرّنا ، وعليه فالكلام المذكور ساقط من أصله .

فظهر بما ذكرنا أنّ من اعتبر الاستعلاء فى مفهوم الأمر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب ، وكذا تبادل علوّ الأمر واستعلائه من لفظ «الأمر» إن سلّم لا- دلالة فيه على اعتبار الإلزام ، وكذا ظهوره عرفا فى الطلب الحتمى لا يفيد ذلك ، فإنّه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى .

وقد يحتجّ لوضعه للمعنى الأعمّ تارة بتقسيم الأمر الى ما يكون على سبيل الوجوب ، وما يكون على سبيل الندب ، وظاهر التقسيم أن يكون المقسم حقيقه فى الأعمّ .

وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك ، على أنه قد يحصل الانقسام فى المقام بالنسبه الى سائر مستعملات الأمر أيضا.

نعم ، قد يرجع الأمر فى ذلك الى التبادر بأن يدعى تبادر المعنى القابل للقسمه المذكوره منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه.

واخرى بأن فعل المندوب طاعه والطاعه الحاصله بالفعل هو فعل المأمور به.

وقد يمنع من كليه الكبرى ؛ إذ قد تكون الطاعه بفعل المأمور به ، وقد تكون بفعل المندوب.

وقد يذّب عنه بأن المفهوم من الطاعه عرفا هو موافقه الأمر ، فلا يتّجه المنع بعد فهم العرف ، لكن الدعوى المذكوره محلّ خفاء وإن لم يخل عن ظهور ما ، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ، ففيه أيضا تأييد لما قلناه.

احتجّ القائل بكونه حقيقه فى الوجوب بالتبادر ، وبالأيتين الآتيتين ، وقوله صلى الله عليه وآله : «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك» (١) مع وضوح طلبه له على سبيل الندب.

ويدفع الأوّل أنّ المتبادر من مادّه الأمر وصيغتها ليس إلّا طلب الفعل ، والطلب ظاهر فى الوجوب ، ولذا ترى التبادر الحاصل فيهما حاصلا فى قولك : «أطلب منك الفعل واريد منك الفعل» ونحوهما ممّا يفيد مفادهما من غير تفاوت أصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للأعمّ ، وليس ذلك إلّا لظهور المعنى المذكور فى الطلب الحتمى ، لكونه أظهر أفراده عند الإطلاق.

ويشير اليه أيضا أنّ المتبادر من الإطلاق هو الوجوب النفسى العينى التعينى كما سيجىء الإشاره اليه ، مع أنّ ظاهر الجمهور عدم وضع الأمر له بخصوصه ، فيكون التبادر المذكور إطلاقيا عندهم أيضا فيهبون الأمر فى دعوى كونه إطلاقيا بالنسبه الى الوجوب أيضا.

(١) وسائل الشيعه : ب ٥ من أبواب السواك ح ٣ ج ١ ص ٣٥٥.

فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة ، ولذا لا يقال بكون الطلب والإرادة حقيقة في خصوص الحتميين ، فالدليل المذكور مدفوع أولاً بالنقض ، ثم بالحلّ.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الآيتين والرواية وما يفيد مفادهما ، إذ لا كلام لنا في انصراف الإطلاق الى الوجوب إنما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه.

صيغه الأمر

قوله : (صيغه «إفعل» وما فى معناها).

أراد ب «ما» فى ما معناها سائر صيغ الأمر الحاضر نحو : تفعل وتفاعل ، وصيغ الأمر الغائب نحو : ليفعل وليفاعل ، أو أراد به أسماء الأفعال نحو : صه وحيهل ، أو الأعمّ منهما.

وقد يعين حمله على الوجه الثانى ما حكى عن النحاه من أنّ إفعل علم جنس لكلّ صيغه يطلب بها الفعل ، كما أنّ فعل ويفعل علمان لكلّ ماض ومضارع مبنى للمفعول.

ويبيّنه أنه إن ثبت الاصطلاح المذكور فإنّما يثبت فى عرف علماء الصرف أو وسائر علماء العربية وثبوته فى عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه ، وليس من الاصطلاحات الشائعة الدائره بين سائر الناس من غير أهل ذلك الاصطلاح - كلفظ الفاعل والمفعول - ليستظهر الحمل عليه ، فحمل العبارة على ذلك ممّا لا شاهد عليه ، ثمّ على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الأمر الغائب محل تأمل أيضا.

هذا ، واعلم أنّ صيغه الأمر قد استعمل فى معانى عديده كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والإباحه والإذن والإرشاد والالتماس والدعاء والتمنى والترجى والخبر والتهديد والإنذار والاحتقار والإهانه والإكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسليه والامتنان وانقطاع الأمل والتحرّز والتهكّم وغيرها ، وليست حقيقة فى جميع ذلك اتفاقا إذ كثير من المعانى المذكوره إنّما يفهم من جهه

انضمام القرائن وملاحظه المقامات.

وفى النهايه - بعد ما ذكر معانى خمس عشر للصيغه - أنها ليست حقيقه فى جميع ذلك بالإجماع بل النزاع وقع فى امور خمس :
الوجوب أو الندب أو الإباحه أو التنزيه أو التحريم.

وفى الأحكام قد اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحه.

وأراد بالطلب ما يعمّ الجامع بين الوجوب والندب والإرشاد أو بعضها ، وقد اتفقوا أيضا على كونها حقيقه فى الطلب فى الجمله
حكاه فى المعارج.

ثم إنّ الخروج عن مقتضى الوضع فى عدّه من المعانى المذكوره بالنسبه الى ملاحظه وضعها باعتبار الهيئه كما فى الإباحه
والإذن والتمنى والترجى ونحوها ، وفى عدّه منها بالنسبه الى ملاحظه وضع الهيئه والمادّه معا ، بل فى معناها التركيبى الإنشائى
كما فى التهديد والإنذار والتهكّم ونحوها ، فإنّ مفاد تلك الجمل الإنشائيه هو إنشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت فى
إنشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام ، فإريد من تلك الجمل إحضار صوره الطلب بملاحظه وضع المادّه والهيئه لينتقل منه
بملاحظه المقام الى ما يتبعه من التهديد والإنذار وغيرهما ، فتلك التوابع هى المراده من تلك الجمل الإنشائيه ، وقد جعل
معناها الموضوع له واسطه فى إفهامها ، كما هو الحال فى سائر المجازات المركّبه.

قوله : (حقيقه فى الوجوب)

قد يورد فى المقام امور :

منها : أنّ الحقيقه هى اللفظ المستعمل فى تمام ما وضع له ، وليس الوجوب إلّا بعض مفاد صيغه الأمر لدلالاتها على الوجوب مثلا
والحدث الذى يتّصف بذلك الوجوب ، فكيف يقال بكونها حقيقه فى الوجوب الذى هو جزء معناها؟

ولو اجيب بأنّ المراد من الصيغه هو خصوص الهيئه وليس معناه الحدثى مستندا الى وضعها الهيئى فيكون الوجوب تمام
الموضوع له بذلك الوضع ففيه :

أولا : أنّ الهيئه بنفسها لا وضع لها وإنّما هى مرآه وآله لوضع الألفاظ

المعروضه لها ، فهي موضوعه بإزاء معناها المادى والهيئى بوضع واحد.

وثانيا : أنّ معناها الهيئى أيضا ليس مجرد الوجوب لأخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما فى معنى الأفعال ، إذ ليس دلالتها على ذلك إلّا من جهه وضعها الهيئى فهو بتلك الملاحظه أيضا بعض من مدلولها.

ومنها : أنّ الوجوب بمعنى كون الفعل ممّا يترتب على تركه استحقاق الذمّ أو العقاب ، كما هو المعنى المصطلح من الامور العقلية أو الشرعية التابعه لملاحظه حال الأمر مع المأمور فى وجوب طاعته واستحقاق الذمّ أو العقاب على مخالفته ، فهو من اللواحق الطارئه على الفعل المأمور به فى بعض الأحوال وأين ذلك من وضع الصيغه له بحسب اللغه.

ومنها : أنّ صيغه الأمر من جمله الأفعال المسنده الى فاعليها ، فكيف يصحّ جعل الوجوب مدلولاً لها؟ مع أنّها من حيث الصدور من لواحق الأمر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المأمور به - أعنى المادّه المتعلّقه لهيئته الأمر - وليس من لواحق المأمور الذى هو الفاعل لتلك الصيغه ليصحّ إسنادها اليه.

والحاصل : أنّه إن اخذ الوجوب مدلولاً لصيغه الأمر فإن فسّر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الأمر ، فينبغى أن يسند الفعل الى المتكلّم دون المخاطب أو الغائب ، وإن فسّر بالصفه القائمه بالفعل فهو من لواحق الحدث الذى اخذ مبدأ للأمر فلا وجه لإسناده الى المخاطب أو غيره.

ومنها : أنّ الأمر من جمله الإنشاءات الغير المحتمل للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المأمور كان محتملاً للصدق والكذب ، لإمكان مطابقه المدلول المفروض للواقع وعدمها.

وبالجمله : المعنى المذكور من المعانى الخبرية التى لها مطابق بحسب الواقع ، فلا يصحّ جعلها مدلولاً للإنشاء.

ومنها : أنّ ما يستفاد من الصيغه بناء على القول المذكور إنّما هو إيجاب الفعل على المأمور وإلزامه به ، ووجوب الفعل عليه متفرّع على الإيجاب تابع له ، فلا

يُتَّجَه جعل الموضوع له للصيغه هو الوجوب بل ينبغي جعلها بإزاء الإيجاب ، كما هو مختار البعض .

والجواب عن الأوّل أنّه ليس المراد من كونه حقيقه في الوجوب أنّ ذلك تمام معناه ، بل المقصود كونها حقيقه فيه مع انضمام ما يضمّ اليه ممّا اخذ في معناه ، إلّا أنّه لمّا كان هذا الجزء هو محلّ الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتكالا على الوضوح .

ويمكن أن يجاب أيضا بأنّ المراد كون الصيغه باعتبار وضعها الهيئى حقيقه في ذلك ، وليس المراد وضع الهيئه بنفسها لذلك حتّى يرد ما ذكر من كون الهيئه مرآه للوضع لا أنّها موضوعه للمعنى .

فإن قلت : لا ريب في عدم تعدّد الوضع المتعلّق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد ، وحينئذ فليس لصيغ الأمر بالنسبه الى ما يراد منها إلّا وضع واحد متعلّق بتلك الكلمه باعتبار مادّتها وهيئتها ، فليس هناك وضعان متعلّقان بها : أحدهما بمادّتها ، والآخر بهيئتها كما قد يترأى من ظواهر بعض الكلمات ، فالإشكال المذكور بحاله .

قلت : لا ريب في كون الوضع المتعلّق بتلك الصيغه باعتبار مادّتها وهيئتها واحده ، كسائر الموادّ والهيئات المأخوذه في الجوامد وإن كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصا ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ المادّه والهيئه في الجوامد حتّى المصادر ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد ، بخلاف المقام حيث إنّ ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادّته بإزاء الحدث ، وباعتبار هيئته بإزاء الوجوب على الوجه الذى سنذكره إن شاء الله أو غير ذلك من المعانى الملحوظه في الهيئات ، فبملاحظه ذلك ينزل الوضع المذكور منزله وضعين .

وكأنّ هذا هو مرادهم بما ذكروه من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادّها وهيئاتها حسب ما نفصل القول فيه في محلّ آخر إن شاء الله ، وحينئذ فإطلاق أنّ الصيغه حقيقه في ذلك إنّما يراد به ذلك .

بقى الكلام فيما ذكر من تعدّد معناه الهيئى أيضا نظرا الى أخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما فى مدلول الأفعال ، فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئى.

وقد يدفع بأن فعل الأمر منسلخ عن الزمان حيث إنّه لا يراد منه إلّا طلب الفعل ، فلا دلالة فيه على الزمان حسب ما يجىء الإشارة اليه فى كلام المصنّف رحمه الله والوجوب الملحوظ فى المقام ليس معنى تامّا بل اخذ حالا فى النسبه المأخوذه فى تلك الصيغ ، فالنسبه ملحوظه فيه حسب ما سنشير اليه إن شاء الله.

وعن الثانى بأن مفاد الصيغه هو الوجوب المصطلح حيث إنّه وضعت الصيغه للدلاله عليه ، فيكون الإلزام المستفاد منها هو الحاصل من العالى الذى يستحقّ فى مخالفته الذمّ والعقاب ، فتدلّ على أنّ القائل بها شخص عال أو جب الفعل على المخاطب.

والحاصل : أنّ الصيغه موضوعه لخصوص الأمر أى لخصوص الطلب الصادر من العالى المستعلى ، بناء على انحصار الاستعلاء فى الإيجاب ، فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله إذن مجازا ، كذا اختاره بعض الأفاضل عند تقرير محلّ الخلاف ، على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلوّ والاستعلاء معا فى الأمر ، وتفسيره العلوّ بما مرّ.

وأنت خير بأن الكلام المذكور فى غايه البعد.

وكيف يقال بانحصار مدلول الأمر حقيقه فى ذلك؟ ومع أنّ معظم استعمالاته اللغويه والعرفيه على خلاف ذلك ، وقد عرفت أنّ العلوّ المأخوذ فيه حسب ما مرّ هو العلوّ العرفى دون العلوّ الذى يوجب استحقاق الذمّ والعقاب فى مخالفته.

وفدعوى دلالة الصيغه على أنّ المتكلم بها ممّن يجب طاعته عقلا أو شرعا موهونه جدّا ، بل دعوى كونها موضوعه لخصوص الأمر غير ظاهره أيضا.

بل الظاهر وضعها للأعمّ من الأمر والالتماس والدعاء ، فليس العلوّ أو الاستعلاء معتبرا فى وضعها أصلا وإنّما يعتبر ذلك فى كونها أمرا ، كما يعتبر خلافه فى كونها التماسا أو دعاء ، وذلك ظاهر بعد ملاحظه الاستعمالات المتداوله

كمال الظهور ، كيف! ولو لا- ذلك لم يكن للطلب الالتماسى والدعائى صيغه موضوعه يكون استعمالها فيهما حقيقه مع أنّ الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات إن لم يكن أكثر من الأمر فليس بأقلّ منه ، فكيف يتصوّر تخصيص الواضع لوضع صيغه الطلب بالأمر وإهماله لهما؟.

فألذى ينبغي أن يقال بناء على القول بوضع الصيغه للوجوب أنّها موضوعه للطلب الحتمى ، بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه ، وذلك إن صدر من العالى أو المستعلى كان أمرا ، وإن صدر عن غيره كان التماسا أو دعاء ، ومدلول الصيغه وضعا شىء واحد فى الجميع ، وخصوصيه الأمر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظه حال القائل وليست تلك الخصوصيات ممّا يستعمل اللفظ فيه ، واستعمال الصيغه على كلّ من الوجوه المذكوره على سبيل الحقيقه من غير تعدّد فى الوضع واستحقاق الذمّ أو العقاب على تركه بحسب الواقع إنّما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الإتيان بما يطلبه المتكلّم من العقل أو الشرع ، وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغه أصلا.

فالمقصود بالوجوب فى المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمى لا الوجوب المصطلح ، وهو وإن كان خلاف مصطلحهم ، إلّا أنّ ظاهر المقام قرينه مرشده اليه ، ويتّحد ذلك بالوجوب المصطلح إذا صدرت الصيغه من الشرع إن أخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص ، وإن أخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ أو العقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغه بحسب الوضع مطلقا ، بل هو من المعانى المتفرّعه اللازمه للطلب المذكور إذا صدرت الصيغه ممّن يحرم مخالفته ، سواء صدرت من الشارع أو غيره وليس ذلك من خواصّ الأمر ، بل قد يوجد فى الالتماس والدعاء حسب ما مرّت الإشارة اليه ، فيما قرّرنا ظهر اندفاع الإيراد المذكور لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح.

وعن الثالث أنّ المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك ، لكن ليس الطلب المذكور ملحوظا فى المقام على سبيل

الاستقلال بأن يكون الوجوب معنى مستقلاً ملحوظاً بذاته ليتمكن وقوعه مسنداً في المقام ، إذ ليس القابل للإسناد في الأفعال إلا معانيها الحدثية فإنها هي المعاني التامة الصالحة للإسناد الى الغير ، والطلب المذكور إنما اخذ آله ومرآه لملاحظه نسبه الحدث الى فاعله فالمستفاد من تلك الجملة الطليه إسناد الحدث المدلول عليه بالمادّه الى فاعله على سبيل كونه مطلوباً منه، فليس الطلب الملحوظ في المقام إلا معنى حرفياً غير مستقل في الملاحظه وقد جعلت هيئه الأمر دالّه عليه كما وضع له في سائر الطلبات من التمني والترجي والاستفهام حروفاً مخصوصه ، فليس الوجوب في المقام متعلقاً للإسناد ولا معنى تاماً ملحوظاً بذاته ليكون قابلاً للإسناد المذكور.

وجعلهم مدلول الأمر هو الطلب أو وجوب المأمور به على المخاطب بيان لما هو حاصل بالأمر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف ، لا- أنّ ذلك بالملاحظه المذكوره هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب أو الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغه استقلالاً ، كما في قولك : «أطلب منك الفعل أو أوجبت عليك الفعل» ونحوهما ليكون المعنى الحدثي مأخوذاً معه شرطاً أو شرطاً ليكون مفاد الأمر معنيين مستقلين ، أو معنى واحد هو الطلب خاصّه ويكون الآخر قيداً فيه ، إذ من الواضح بعد التأمل في مفادها بحسب العرف وملاحظه أوضاع مبادئها خلافه ، فليس المعنى المستقل بالمفهوميه في الأفعال إلا معانيها الحدثية المفهومه منها بملاحظه أوضاعها الماديّه ، وأما وضعها الهيئي فلا يفيد إلا معنى حرفياً حتى أنّ الزمان المفهوم منه إنما يؤخذ مرآه لحال الغير وليس ملحوظاً بذاته ، ولأجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني الأفعال.

فالحال في وضع هيئه الأمر على نحو أوضاع الحروف ، فعلى ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً يكون الحال هنا أيضاً كذلك ، فمطلق الطلب أو الوجوب إنما اخذ مرآه في الوضع ، وأما الموضوع له فهو جزئيات الطلب أو الوجوب.

ثم نقول : إنّ الإسناد الى فاعل ما من المعانى المأخوذه فى أوضاع الأفعال بملاحظه الهيئات الطارئه على موادها ، وذلك الإسناد قد يلحظ فيها على النحو الحاصل فى سائر الإخبارات ، بأن يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع ، وقد يلحظ على سبيل الإنشاء بأن يعتبر فى نسبه ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبه بمحض إسناده اليه ، فيقع الانتساب بينهما بمجرد الإسناد من غير أن يكون بيانا لنسبه حاصله فى الواقع ، نظير قولك : «ليت زيدا قائم» فإنك قد أسندت القيام الى زيد لا على أنه حال له فى الواقع ، كما فى : «زيد قائم» بل على أن تلك الحال حاله متمنيه له ، وإسناده اليه على سبيل التمنى حاصل بنفس ذلك الإسناد ، وكذا الحال فى مدلول الأمر فإنه يفيد إسناد مدلوله الحدثى الى فاعله من حيث كونه مطلوباً مراداً حصوله منه حسب ما عرفت ، فإرادته النسبه المذكوره فى هذه المقامات مفيده لحصولها موجد لها بخلاف النسبه الحاصله فى الاخبارات.

فظهر بما قررناه أنّ الفرق بين الإنشاءات والإخبارات إنّما هو بملاحظه النسبه والإسناد، ومنه يتبين الجواب عن الإيراد الرابع.

وأنت إذا تأملت فيما قررناه عرفت أنّ مفاد قولهم : «إنّ الأمر للوجوب أو الإيجاب» أمر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقه ، فإنّ المقصود منه هو إفاده ما بيناه ، وذلك المفهوم لما اخذ واسطه فى انتساب الحدث الى فاعله ومرآه لملاحظه حال ذلك المنسوب - بالنظر الى ما نسب اليه إن لوحظ بالنسبه الى ذلك الحدث سمي وجوباً ويوصف معه الفعل بالوجوب ، وإن لوحظ بالنسبه الى الأمر من حيث صدوره عنه ووقعه بإيقاعه سمي إيجاباً وتكليفاً بمعناه الحدثى - فيصحّ التعبير بكلا الوجهين من غير تكلف ، ولذا قد يعبرون عنه بالأوّل وقد يعبرون عنه بالثانى من غير بنائهم على اختلاف فى ذلك ، وفسروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك ، مع أنه تفسير للإيجاب فى الحقيقه.

فما ذكره بعض المتأخرين : من تغاير الأمرين بحسب الحقيقه وأنّ ما ذكر

من اتّحادهما بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الأشاعره ، ليس على ما ينبغي .

والظاهر أنّ ما ذكره مبنى على أخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك ، وقد عرفت أنّ المراد به فى المقام غير ذلك .

وربما يظهر تغايرهما حقيقه من المحقّق (١) فى المعارج وغيره . وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الإيراد الخامس .

قوله : (وفاقا لجمهور الاصوليين)

وقد عزى ذلك الى المحقّقين ، وعزاه فى النهايه الى أكثر الفقهاء وجماعه من المتكلمين ، وفى الإحكام الى الفقهاء وجماعه من المتكلمين ، والعضدى الى الجمهور ، وحكى القول به عن كثير من العاّمه والخاصّه منهم : الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخّرين ، والشافعى فى إحدى النسبتين إليه ، وأبو الحسين البصرى والحاجبى والعضدى والرازى ، والغزالى فى إحدى الحكايتين عنه ، وغيرهم .

قوله : (وقيل : فى الطلب)

وهو الجامع بين الوجوب والندب ، وقد يجعل أعمّ من الإرشاد أيضا حسب ما يستفاد من الإحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلاثة ، وفرق بين الندب والإرشاد بأنّ الندب ما كان الرجحان فيه لأجل مصلحة اخرويه ، والإرشاد ما كانت المصلحه فيه دنيويه ، إلّا أنّه لم ينقل فيه قولاً بوضع الصيغه للأعمّ من الثلاثة ، وقد وافقه على الفرق المذكور غيره أيضا ، ولا يخلو ما ذكر عن تأمل .

والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب ، وذلك هو الأظهر ؛ إذ الظاهر أنّ المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحه المترتبه من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقه فهو إبراز للمصلحه المترتبه على الفعل بصوره الاقتضاء .

(١) حيث جعل القول بالإيجاب مقابلا للقول بالوجوب ، ويظر ذلك أيضا من السيّد العميدى وقد نصّ على أنّ اتحاد الإيجاب والوجوب فى الحقيقه إنّما يتمّ على مذهب الأشاعره فيما سيجىء تتمّه لهذا الكلام إن شاء الله . (منه عفى عنه) .

ألا ترى أنّه قد يكون ما يأمره به على سبيل الإرشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله أصلا ، كما إذا استشاره أحد في إكرام زيد أو عمرو ، وهو يبغضهما ويريد إهاتهما ومع ذلك إذا كانت مصلحه المستشار في إكرام زيد مثلا يقول له : «أكرم زيدا» مريدا بذلك إظهار المصلحه المترتبه عليه من غير أن يكون هناك اقتضاء منه للإكرام ، بل قد يصرح بأنّه لا يحبّ إكرامه ويبغض الإتيان به.

وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا ، إلّا أنّه غير بالغ الى حدّ الحتم من غير فرق بين ما يكون السبب فيه المصلحه الدينويه أو الاخرويه ، كما أنّه لا فرق في الإرشاد بين ما إذا كان الغرض إبداء المصلحه الدينويه أو الاخرويه ، كيف! ولو لا ما قلنا لم يكن ندب في أغلب الأوامر العرفيه ، لعدم ابتنائها على المصالح الاخرويه في الغالب.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحه الدينويه المتفرّعه على الفعل عائده الى غير المأمور وليس ذلك إذن من الإرشاد ، فلا يتمّ ما ذكر من الفرق إلّا أن يخصّص ما ذكر من التفصيل بالمصلحه العائده الى المأمور ، وهو كما ترى.

هذا ، وقد ذهب الى وضع الأمر بإزاء الطلب جماعه من أصحابنا منهم السيّد العميدى ، وجماعه من العامه منهم الجوينى والخطيب القزوينى وبعض الجفنيه على ما حكى عنهم ، وهو المختار كما سنبيّن الوجه فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ الأوامر المطلقه مطلقا محموله على الوجوب ، لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا إلّا أن يقوم دليل على الإذن فى الترك ، وكأّنه لانصراف المطلق الى الكامل ، واختاره صاحب الوافيه أيضا ، إلّا أنّه ذهب الى حمل الأوامر الشرعيه كتابا وسنّه على الوجوب لا- لدلاله الصيغه عليه ، بل لقيام قرائن عامّه شرعا عليه ، وإليه ذهب العلّامه فى النهايه بحسب وضع اللغه وجعلها موضوعه فى الشرع لخصوص الوجوب.

قوله : (وذهب السيّد المرتضى الى أنّها مشتركه بين الوجوب والندب)

وقد تبعه فيما فضّله السيّد ابن زهره ، وقد ذهب الى اشتراكه لفظا بين المعنيين

جماعه ، وهم لم يفصلوا بين اللغه والشرع.

قوله : (وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أنها للوجوب أو الندب)

وقد حكى ذلك عن الأشعري والقاضي أبي بكر وبنى عليه الآمدى فى الإحكام ، وحكاه عن الأشعري ومن تابعه كالقاضي أبي بكر والغزالي ، إلا أن ظاهر كلامه بملاحظه سابقه هو التوقف بين الوجوب والندب والإرشاد.

وربما يعزى الى جماعه التوقف بين كونها للوجوب أو الندب ، أولهما اشتراكا لفظيا ، أو للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا.

وعن البعض التوقف بين الأخيرين ، وعن بعض آخر التوقف بين الأحكام الخمسه ، فهى موضوعه لواحد من الأحكام لا نعلمه.

قوله : (وقيل : إنها مشتركة بين ثلاثة أشياء)

قد حكى ذلك عن جماعه.

قوله : (وزعم قوم ... الخ)

قد حكاه الحاجبي والعضدى عن الشيعة ، ولا أصل له إذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى أحد من فضلائهم ، فهو فريه عليهم ، أو كان مذهبا لبعض الشيعة من سائر فرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم.

وقد عزى الآمدى فى الإحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والإرشاد ، وهو أيضا غير معروف بين الأصحاب.

قوله : (وقيل : فيه أشياء اخر)

منها : القول بأنها للإباحه خاصه ، حكاه فى الإحكام.

ومنها : القول بالاشتراك اللفظى بين الأحكام الخمسه.

ومنها : القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والإباحه والتهديد والتعجيز والتكوين.

ومنها : القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحه ... الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى كلماتهم ، ولا جدوى فى التعرض لها لندورها

ووضوح فسادها ، وظاهر ما حكى من الاتفاق يدفعها.

أدله القائلين بدلاله صيغه الأمر على الوجوب

قوله : (لنا أنا نقطع أن السيد ... الخ)

هذه عمدته أدله القائلين بوضعها للوجوب ، وهو استناد الى التبادر ، تقريره : أن السيد إذا قال لعبده مع خلوّ المقام عن القرائن : «إفعل» فلم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء على ترك الفعل ، وهو معنى الوجوب.

وقد يورد عليه بوجوه :

منها : أنه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الأمر الى المنع من الترك وليس كذلك ، إذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه.

ويدفعه أن الوجوب معنى بسيط إجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي ، فلا يلزم حينئذ تصوّر المنع من الترك عند تصوّر الوجوب إجمالا ، وذلك ظاهر من ملاحظته سائر المفاهيم الإجمالية المنحلّه عند التفصيل الى مفاهيم عديدة.

مضافا الى أن المنع من الترك ليس جزء من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسب ما يأتي الإشارة اليه.

ومنها : المنع من خلوّ المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينه ، إذ الغالب في العرف قيام القرائن الحاليه أو المقاليه على ذلك ، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله : «لا يقال ...» الخ ويأتي الكلام في الجواب عنه.

ومنها : أن الفهم المذكور قد يكون من جهه إيجاب الشرع طاعه السيد على العبد وإلزامه بامثال أوامره ، أو من جهه قضاء العرف به ، وفرض وقوع الأمر من السيد بالنسبه الى عبده قاض بذلك بملاحظه حكم الشرع أو العرف ، وأين ذلك من دلاله الصيغه بنفسها عليه.

ووهنه ظاهر ؛ فإنّ الشرع أو العرف إنّما أوجب على العبد الإتيان بما أوجبه مولاه لا غير ذلك ، وإيجابه في المقام فرع دلاله الأمر.

ومنها : أن العصيان بمعنى مخالفه الأمر لا يثبت كونه محرّما إلّا بعد دلاله الأمر

على الوجوب ، ضروره انتفاء الإثم فيها مع عدمها ، وأنه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات ، فلا اختصاص له بالمخالفة المحرّمه فلا يلزم من عدّه عاصيا وترتب الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه.

وفيه : أنّ العصيان لا يطلق عرفا إلّا على فعل الحرام أو ترك الواجب وليس مخالفه مطلق الأمر عصيانا ، بل لا يطلق إلّا على مخالفه الأمر الإيجابى ، فإذا عدّ مخالفه الأمر المطلق عصيانا كان مفيدا للإيجاب ، وأنّ الذم لا يتعلّق بالمكلف من جهه ترك ما هو مندوب عند الذمّ وإنّما يتعلّق بترك الأمر اللازم أو بفعل المحرّم ، وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعدّ ذمّا ، ولذا عرفوا الواجب بما يذمّ تاركه.

وورود الذمّ عرفا على ترك بعض المندوبات فإنّما هو من جهه لزوم الإتيان به فى العرف وعدم ارتضائهم بالإهمال فيه وإن جاز تركه بحسب الشرع.

ومنها : أنّه معارض بالصيغه المجرّده عن القرينه الصادره من مجهول الحال ممّن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع أو العرف وعدمه ، فإنّ المأمور لا يعدّ عاصيا ولا يتعلّق به ذمّ فلو كان حقيقه فى الوجوب لزم ترتّب الذمّ عليه.

وقد يجاب عنه بأنّ دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقه مدلوله للواقع ، فغايه الأمر دلالة اللفظ عليه فى المقام ، وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرّع عليه استحقاق الذمّ.

نعم ، لو علم وجوب طاعه الأمر من الخارج دلّ ذلك على مطابقه المدلول لما هو الواقع وترتب الذمّ على مخالفته ، ولذا فرضوا الكلام فى المقام فى أمر السيّد لعبده.

وفيه : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فى الإخبار وأما الإنشاء فإنّما هو إيجاد لمدلوله فى الخارج فلا يصحّ فيه ما ذكر.

والحقّ فى الجواب أنّك قد عرفت أنّ ما وضع له الأمر هو الطلب الحتمى الّذى لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ، ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذمّ تاركه أو يعاقب عليه إذا صدر ممّن يجب طاعته ، والمعنى المذكور حاصل فى

المقام وإنما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة ، وإنما فرضوا في الاحتجاج صدور الأمر ممن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغه على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقه في ذلك.

ومنها : أن غايه ما يفيد دلالة الصيغه الصادره من العالى على الوجوب ، وأين ذلك من دلالة الصيغه عليه مطلقا ، كما هو ظاهر العنوان.

ويدفعه بناء على تعميم العنوان أنه إذا ثبت كون الصيغه حقيقه في الوجوب في الصورة المفروضه ثبت ذلك في غيرها أيضا بأصالة عدم تعدد الأوضاع ، أو من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين ، كما يظهر من استقراء سائر الألفاظ.

ومنها : أن التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه ، كما إذا قال لعبده : «أطلب منك شراء اللحم أو أريد منك ذلك» مع أنه لا كلام في كون الطلب أعم من الوجوب والندب ، فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع أن من المعلوم خلافه.

والقول بأن قضيه التبادر أن يكون الوجوب موضوعا له في المقامين إلا أنا خرجنا من ذلك فيما ذكر - نظرا الى قيام الدليل على وضعه للأعم فيبقى غيره تحت الأصل - مدفوع بأن كون الأصل في التبادر مطلقا أن يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه ، وإنما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ ، فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع إلا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما أو ظنا ، وأما مع حصول الشك في وجه لدعوى الأصل فيه ، ولا أقل في المقام من الشك بعد ملاحظه ما قررناه فلا يتم الاستناد اليه.

ومنها : أن التبادر إنما يكون دليلا على الوضع إذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما إذا استند الى أمر آخر حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

والظاهر أن انصراف الأمر الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين إطلاقه في الوجوب ، كما عرفت في انصراف لفظ «الطلب»

وكأنه من جهه كون الوجوب هو الكامل منه ، نظرا الى ضعف الطلب فى المندوب من جهه الرخصه الحاصله فى تركه ، وقد مرّت الإشاره الى ذلك.

قوله : (معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال)

لا- يخفى أنه بعد أخذ ذلك فى الاحتجاج لا يتوجه ما أورده بقوله : «لا يقال» إذ بعد ثبوت تعليلهم حسن الذمّ بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على إرادته الوجوب وعدمه ، إذ غايه ما يلزم من ذلك حينئذ أن تكون القرائن مؤكّده لا مفيده للوجوب، وإلا لم يحسن التعليل.

والحاصل أنه إمّا أن يؤخذ فى الاحتجاج انتفاء القرائن فى الصيغه الصادره من السيد ، أو تعليلهم الذمّ بمجرد ترك الامتثال ، ويتمّ الاحتجاج بأخذ واحد منهما وحينئذ فمع أخذه التعليل المذكور فى الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتّجه الإيراد ، لاحتمال وجود القرائن فى المقام.

وقد يوجه ذلك بأنّ ظاهر ترتّب ذمّ العقلاء على مخالفه الصيغه الوارده هو فرض ورودها خاليه عن القرائن الدالّه على الوجوب ، وما ذكره من تعليل الذمّ بمجرد ترك الامتثال تأييد لذلك ، والمقصود من الإيراد منع المقدمه المذكوره ، ويظهر منه أيضا منع التعليل المذكور وإن لم يصرّح به.

قوله : (فليقدّر كذلك لو كانت فى الواقع موجوده)

قد يورد عليه بأنّ مجرد التقدير لا فائده فيه بعد وجودها فى الواقع ، فإنّ الفهم إنّما يتبع العلم بالقرينه ومجرد تقدير عدمه لا يفيد شيئا بعد كون الحكم بحصول الذمّ من جهه الصيغه المنضمّه الى القرينه. نعم ، لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذمّ تمّ المقصود.

ويدفعه أنّ الحكم بإرادته المعنى المجازى أو خصوص أحد معنئى المشترك موقوف على ملاحظه القرينه ، فإذا قدر انتفاء القرائن بأن لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دلّ ذلك على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ ، فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظه شيء منها عند تبادل المعنى المذكور ليكون

شاهدا على استناد الفهم الى مجرد اللفظ.

قوله : (والمراد بالأمر ... الخ)

كأنه إشاره الى دفع ما قد يقال فى المقام من أن أقصى ما يفيد الآيه هو كون لفظ «الأمر» للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمى أو الصيغه الدالّه عليه ولو بتوسط القرينه، وأما كون الصيغه بنفسها دالّه عليه بالخصوص كما هو المدعى فلا ، فأجاب بأن المراد بالأمر هو نفس الصيغه المذكوره ، أعنى قوله : «اسجدوا» حيث إنّ تقدّمها قرينه على إرادتها ، إذ لم يقع منه تعالى فى ذلك المقام طلب آخر سواها.

ويمكن المناقشه بأنّ إطلاق الأمر عليها مبنى على إرادته الوجوب منها ، وهو أعمّ من أن يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع أو بواسطه القرينه ، وأصالة عدم انضمام القرينه اليها معارضه بأصالة عدم دلالتها على الوجوب ، مضافا الى أنّ مجرد الأصل لا حجّه فيه فى المقام لدوران الأمر فيه مدار الظنّ.

فإن قلت : إنّه قد عللّ الذمّ والتوبيخ بنفس الأمر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغه والقرينه مخالف لظاهر الآيه.

قلت : تعليله بنفس الأمر لا يفيد دلالة الصيغه بنفسها على الوجوب ؛ إذ غاية الأمر أن يراد بالأمر الصيغه المستعمله فى الوجوب ، وهو أعمّ من أن يكون موضوعا بإزائها لثلا يفتر إرادته منها الى القرينه أو لا ، فيتوقف على ضمّها إذ على الوجهين يصحّ تعلق الذمّ بمجرد مخالفه الأمر بعد فرض كون لفظ الأمر دالّا على الوجوب. نعم لو علّق الذمّ بمجرد مخالفه قوله : «اسجدوا» صحّ ما ذكر.

ويمكن أن يوجّه ذلك بأنّ ظاهر سياق الحكايه كون الطلب الصادر هو قوله : «اسجدوا» مع الإطلاق إذ لو كان هناك قرينه منضمّه اليه يتوقف فهم الإيجاب على انضمامها لقضى المقام بالإشاره اليها ، لتوقف ما يورده من الذمّ عليه ، فعدم ذكره فى مقام الطلب إلّا مجرد الصيغه ثمّ تفرّيعه الذمّ على مخالفتها معبرا بالأمر ظاهر فى إطلاق الأمر على الصيغه المجزّده عن القرائن وتفرّيعه الذمّ على مخالفتها ، فيتمّ المدعى مضافا الى أنّ الظاهر من ملاحظه العرف عدّ الصيغه

المجّزده عن القرائن الصادره من العالى أمرا وإطلاقهم لفظ «الأمر» عليها على سبيل الحقيقه من غير إشكال ، سواء قلنا بكون الصيغه حقيقه فى الوجوب أو لا ، فيستفاد كونها للوجوب من الآيه ، فبملاحظه ما قرّناه ليس المراد من قوله إذ : «أمرتك» إلّا ما حكاه أوّلا من نفس الصيغه الصادره ، وهو ظاهر من سياق الآيه كمال الظهور ، فيكون الذمّ واردا على مخالفه مجرّد الصيغه.

وما يقال فى المقام من : أنّ المراد بلفظ الأمر هنا هو الصيغه المتقدّمه والذمّ على مخالفتها دالّ على استعمالها فى الوجوب والأصل فى الاستعمال الحقيقه فمما لا وجه له.

أمّا أوّلا فلأنّ ترتّب الذمّ على المخالفه إنّما يفيد كون المقصود هناك إيجاب السجود ، وأمّا أنّ اللفظ مستعمل فى خصوص الوجوب كما هو المراد فلا- ، ولا ملازمه بين الأمرين ؛ إذ قد يكون من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد أو ما بمعناه من غير إرادته الخصوصيه من اللفظ فلا تجوّز حسب ما يأتى بالإشاره اليه إن شاء الله.

وأمّا ثانيا فبأنّ مناط الاستدلال بالآيه هو ترتّب الذمّ على مخالفه قوله : «اسجدوا» خاليا عن القرائن ، لدلالته إذن على استفاده الوجوب من نفس الصيغه ، وهو يتوقّف على وضعها له لانحصار الوجه فى دلالة اللفظ على المعنى فى الوضع وانضمام القرينه ، والمفروض انتفاء الثانى فيتعيّن الأوّل ، وحينئذ فلا حاجه الى انضمام الأصل.

وأمّا إثبات مجرّد استعماله هناك فى الوجوب بقرينه الذمّ المتأخّر الكاشفه عن حصول ما يفيد عند استعمال الصيغه من الوضع أو انضمام القرينه فلا يفيد شيئا فى المقام ؛ إذ لا يستفاد من ذلك إذن ما يزيد على الاستعمال ، واستعمال الأمر فى الوجوب ممّا لا تأمل فيه عندهم حتّى يحتاج فيه الى الاستناد الى الآيه الشريفه والتمسك بالمقدمات المذكوره ، ودعوى أصله الحقيقه هنا غير متجهه أيضا لتعدّد مستعملات اللفظ ، وكون الاستعمال إذن أعمّ من الحقيقه معروف بينهم.

قوله : (فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته)

كأنه دفع لما قد يقال من أنه لا توييخ ولا ذم في الآية الشريفه ؛ إذ ليس ما ذكر إلّا استفهاما عن علّة الترك ، وهو يصحّ مع كون الأمر المتروك واجبا أو مندوبا ، وأمّا الطرد والإبعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلّة الداعيه له على الترك ، إذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرّم بل باعث على الكفر.

فأجاب بأنّ الاستفهام في المقام ليس على حقيقته ، لاستحالته عليه تعالى ، فيراد به معناه المجازى ، وهو في المقام للتوييخ والإنكار.

ويرد عليه أنه لا يتعيّن الأمر حينئذ في كون الاستفهام إنكاريا ، لاحتمال أن يكون للتقرير ، والمقصود إبداءه العلّة التي بعثته على ترك السجود وإقراره بها حتّى يتمّ الحجّج عليه ، فلا دلالة في الاستفهام على ذمّه وتوييخه ، ولا في طرده وإبعاده بعد إقراره بكون العلّة فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى.

وما يقال من : أنّ الاستكبار من إبليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرّما بل على آدم عليه السلام ، فيرجع بالنسبه الى الله تعالى الى محض المخالفه التبعية الغير المقصوده بالذات المولّده من المخالفه الحاصله من الحميّة والعصبيّة ، وهذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصرين.

مدفوع بأنّ الترك الصادر من إبليس قد كان على جهة الإنكار ، وكان استكباره على آدم عليه السلام باعثا على إنكاره رجحان السجود ، ولا شكّ إذن في تحريمه ، بل بعثته على الكفر ، فهناك امور ثلاثه إباء للسجود ، واستكبار على آدم عليه السلام ، وإنكار لرجحان السجود المأمور به من الله تعالى ، بل دعوى قبحه لاشتماله على تفضيل المفضول ، ولا ريب في بعثته على الكفر كما لو أنكر أحد أحد المندوبات الثابته بضروره الدين ، وكأنّ في قوله تعالى : (أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (١) إشاره الى الامور الثلاثه ، فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب ، بل معصيه باعثه على الكفر سيّما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانه وغايه العلم والمعرفه.

(١) البقره : ٣٤.

ومع الغَضُّ عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم عليه السلام كاف في المقام ؛ إذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته من الإبعاد والإهانة متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ، ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيمًا بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على آدم عليه السلام كاف في هدم الاستدلال.

مضافا الى ظهور قوله تعالى : (فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا) (١) في قبحه وتحريمه، بل هو الظاهر من سياق سائر الآيات أيضا.

وربما يظهر منها أنّ ما ورد على إبليس إنّما كان من جهه الكبير ، وقد يستظهر ذلك من الأخبار (٢) أيضا.

فقوله : «إنّ هذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصرين» مشيرا به الى أنّه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى.

ثمّ إنّ قد يورد على الاحتجاج امور اخر :

منها : أنّ أقصى ما تفيده الآية دلالة الأمر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول آدم عليه السلام الى الأرض ، وإفاده الأمر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالة عليه عندنا.

وقد يجاب عنه بأصالة عدم النقل ، وهو كما ترى ؛ إذ هو إنّما يفيد مع اتّحاد اللسان، وكون الخطاب هناك بالعربيه غير معلوم سيمًا إذا قلنا بكون الأوضاع اصطلاحيه ، ومع احتمال اختلاف اللسان لا يعقل التمسك بأصالة عدم النقل.

واجيب أيضا بأنّ حكاية أقوال أهل لسان لآخرين إنّما يصحّ من الحكيم إذا أتى بما يفيد المطلوب من لسان الآخرين واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم.

وأنت خير بأنّ أقصى ما يلزم أن يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى ، وأمّا اعتبار الموافقه في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره، ولا جعله أحد من شرائط النقل بالمعنى.

(١) سورة الأعراف : ١٣.

(٢) الكافي ٢ : باب الكبير ص ٣٠٩ - ٣١٢.

نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ حكايته تعالى لتلك الواقعة بهذه الألفاظ دليل على كون الألفاظ المذكوره حقيقه فيما ذكر لتدلّ على المقصود بنفسها ، وإلّا فلا تكون وافيّه بأداء المقصود ولا موافقا لما وقع فى اللسان الآخر.

ومنها : أن أقصى ما تفيده الآيه دلالة أمره تعالى على الوجوب ، وأين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغه؟

وما قد يجاب عنه من أنّ المتبادر من التعليل هو كون العله مخالفه الأمر من حيث إنّّه أمر لا من حيث إنّّه أمره تعالى مدفوع ، بأنّ ظاهر إضافته الأمر الى نفسه فى التعليل إنّما يفيد ترتّب الذم على مخالفه أمره من حيث إنّّه أمره ، فدعوى التبادر المذكور مع أنّ الظاهر من اللفظ خلافه غريب.

نعم ، يمكن أن يدفع بذلك ما لعله يقال : إنّ غايه ما تفيده الآيه لزوم حمل أوامره تعالى مع الإطلاق على الوجوب ، وهو أعمّ من كونه موضوعا له ، إذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامّه على الحمل المذكور ، فإنّ تعليل الذمّ بمجرّد مخالفه الأمر يدفع ذلك لاقتضائه كون الأمر بنفسه دالّا على الوجوب لا من جهه انضمام القرينه الخارجيه ولو كانت عامّه.

ويمكن الجواب عمّا ذكر بأنّ ثبوت كونه حقيقه فى الوجوب بحسب الشرع قاض بثبوتّه بحسب اللغه أيضا بملاحظه أصاله عدم النقل ، فغايه الأمر أن يضمّ الأصل المذكور الى الآيه لإتمام المقصود ، كما اخذ ذلك فى الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر أخذه فى غيره أيضا وإن لم يشيروا اليه.

ومنها : أنّ غايه ما تدلّ عليه الآيه دلالة الصيغه الصادره من العالى على الوجوب ، وأمّا دلالة صيغه «إفعل» عليه مطلقا كما هو المأخوذ فى العنوان فلا.

ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع فى الأعم بنحو ما مرّ فى الاحتجاج السابق.

ومنها : أنّ ما يستفاد من الآيه دلالة الأمر على الوجوب من دون انضمام القرينه ، وأمّا كون تلك الدلاله بالوضع بخصوصه فغير معلوم ؛ إذ قد يكون ذلك

لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما نشاهد ذلك في لفظ «الطلب» الموضوع للأعم قطعاً ، فما تدلّ عليه الآية أعمّ من المدعى على نحو ما مرّت الإشارة إليه في الاحتجاج المتقدّم.

قوله : الثالث قوله تعالى : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (١) الآية قد يورد على الاحتجاج بهذه الآية الشريفة أيضاً أمور أشار المصنّف الي بعضها :

منها : أنّه لا دلالة في الآية إلّا على كون أمر ما للوجوب بمعنى إرادته الوجوب منها : إذ لا عموم في الآية ، وهو ممّا لا كلام فيه ، وقد أشار إليه المصنّف.

ومنها : أنّه على فرض تسليم عموم الآية يكون أمره للعموم إنّما يفيد حرمه مخالفه جميع أوامره تعالى ، وهو إنّما يفيد اشتمال تلك الأوامر على ما يراد منه الوجوب ، فيرجع الى الوجه الأوّل.

ومنها : أنّه بعد تسليم دلالاته على كون كلّ من أوامره للوجوب فأقصى ما يفيد كونه المراد منها ذلك ، وهو أعمّ من الوضع له فما يستفاد من الآية الشريفة هو حمل الأوامر المطلقة في الكتاب أو السنّة أيضاً على الوجوب ، فلا مانع من أن يكون ذلك قرينه عامّه قائمه على ذلك مع كونها حقيقه لغه وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتأخّرين مستدلّاً على حملها على الوجوب بالآية المذكوره وغيرها.

ومنها : أنّه لو سلّم دلالاتها على الوضع للوجوب فإنّما تدلّ على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع ، فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغه كما هو المدعى ، فتكون الآية دليلاً على مقاله السيّد والعلّامة ومن يحذو حذوهما.

ومنها : أنّه لو سلّم دلالاتها على الوضع له بحسب اللغه فإنّما تدلّ على كون مفاد لفظ «الأمر» هو الوجوب دون الصيغه ، وقد عرفت أنّه لا ملازمه بين

(١) سورة النور : ٦٣.

الأمرين ، فأى مانع من القول بكون لفظ «الأمر» موضوعا بإزاء الصيغه التي يراد منها الوجوب؟ وإن كان إرادته ذلك منها على سبيل المجاز أو الاشتراك أو من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد بوضعها للأعمّ من الوجوب.

ومنها : أنه لو سلّم دلالتها على حال الصيغه فإنّما تفيد وضع الصيغه التي يكون مصداقا للأمر بإزاء الوجوب ، أعنى الصيغه الصادره من العالى أو المستعلى أو هما معا ، دون مطلق صيغه إفعال ، كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغه موضوعه لخصوص الأمر أو للدلاله على الوجوب حسب ما مرّ الكلام فيه.

ومنها : المنع من إفاده الآيه للتهديد ، فإنّها مبنيّه على كون الأمر للوجوب ومع التمسّيك به يدور الاحتجاج ، وقد أشار اليه المصنّف رحمه الله.

ومنها : المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب وإنّما يكون دليلا عليه إذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المأمور به على سبيل التعيين ، دون الاحتمال وهو غير حاصل فى المقام ، لدورانه بين الفتنه والعذاب ، ولا مانع من ترتّب الفتنه على ترك بعض المندوبات ، فغايه ما يفيدته التهديد المذكور مرجوحه المخالفه لما فيه من احتمال ترتّب الفتنه الحاصل بمخالفه الأمر الندبى أو العذاب الحاصل بمخالفه الأمر الوجوبى ، فلا ينافى القول باشتراك الأمر بين الوجوب والندب لفظيا أو معنويا ، بل وغيرهما أيضا لقيام احتمال الوجوب القاضى باحتمال ترتّب العذاب على الترك ، فيصحّ الكلام المذكور وإن لم يستعمل شيء من الأوامر فى الوجوب.

ومنها : أنه إنّما وقع التهديد فى مخالفه الأوامر بإصابه الفتنه أو العذاب الأليم فيحتمل أن يكون ذلك على سبيل التقسيم ، بأن يراد به أنّ المخالفين لأوامره تعالى بعضهم يصيبه الفتنه وبعضهم يصيبه العذاب ، وكأنّ المراد بالفتنه الآفات والمصائب الدنيويه ، لظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون أوامره مطلقا للوجوب ، بل قضيه ذلك جواز انقسام الأوامر الى قسمين على حسب الغايه المترتبه على مخالفتها ، فأقصى ما يفيدته إرادته الوجوب من بعض الأوامر ، وهو ما هدد عليه بالعذاب

وذلك ممّا لا كلام فيه ، فلا يفيد المدعى .

ومنها : أنّه لا يتعيّن أن يراد بمخالفه أمره تعالى ترك ما أمر به كما هو مبنى الاحتجاج ، إذ يحتمل أن يراد به حمله على خلاف مراده ، فلا يفيد المدعى ، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله .

ومنها : أنّه يحتمل أن يراد بالمخالفه الحكم على خلاف ما أمر الله تعالى به ، كما هو إطلاق معروف فى مخالفه بعض الناس لبعض .

ومنها : أنّ التهديد المذكور وإن تعلّق بمخالفى الأمر لكن المهّدّ عليه غير مذكور فى الآية ، فقد يكون التهديد واردا عليهم لأمر غير المخالفه ، فلا يفيد المطلوب .

ومنها : أنّ المخالفه فى الآية قد عدّيت ب «عن» مع أنّها متعدّيه بنفسها ، فليس ذلك إلّا لتضمينها معنى الإعراض ، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله ، وحينئذ يكون التهديد المذكور واردا على المخالفين على سبيل الإعراض ، ويحتمل حينئذ أن يكون وروده عليهم من جهة إعراضهم عن الأمر لا لمجرد تركهم كما اخذ فى الاحتجاج .

ومنها : أنّه يحتمل أن يكون قوله : «الَّذِينَ» مفعولا- ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق ، فيكون المقصود بيان الحذر عن الذين يخالفون عن أمره ، لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من أجل مخالفتهم .

ومنها : أنّه لا- دلالة فى الآية على تهديد كلّ مخالف للأمر ؛ إذ لا عموم فى الموصول ، فقد يراد به العقد ويكون إشاره الى جماعه مخصوصين ، فغايه الأمر حينئذ أن يكون الأوامر المتعلقة بهم للوجوب وأين ذلك من دلالة مطلق الأمر عليه؟ .

ومنها : أنّ ظاهر المخالفه هو ترك الأمر الإيجابى ، إذ المتبادر منها هو التصدّى لخلاف ما يقتضيه الأمر إذا نسب الى الأمر ، أو خلاف ما اقتضاه الأمر إن نسبت اليه ، وليس فى ترك الأوامر النديه مخالفه للأمر ولا للآمر ، نظرا الى اشتمال الأمر

الندبى على إذن الأمر فى الترك ، فإن أتى بالفعل فقد أخذ بمقتضى الطلب ، وإن ترك فقد أخذ بمقتضى الإذن الذى اشتمل عليه ذلك الطلب ، ولو عدّ ذلك أيضا مخالفه فلا ريب أن إطلاق المخالفه غير منصرف اليه .

وإضافه المخالفه فى الآيه الى الأمر لا يقضى بكون كلّ ترك للمأمور به مخالفه ، وإنما يقضى بتعلّق التهديد على الترك الذى يكون مخالفه ، وهو الترك الذى لم يأذن فيه ، فيختصّ التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الأوامر الوجوبيه ، لا من ترك المأمور به مطلقا ليفيد كون الأمر المطلق للوجوب .

ومنها : ما عرفت فى الإيراد على التبادر والآيه السابقه من أن أقصى ما يفيد دلالة الأمر على الوجوب مع الإطلاق ، وهو أعمّ من وضعه له ؛ إذ قد يكون ذلك لوضع الصيغه لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتّى يقوم دليل على الإذن فى الترك كما هو ظاهر من ملاحظه الحال فى لفظ «الطلب» حسب ما مرّت الإشارة اليه .

وقد يجاب عن الأوّل تاره بأنّ قوله : «عن أمره» مصدر مضاف ، وهو مفيد للعموم ، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله .

وتاره بعد الغضّ عن كونه عامّا بكفايه الإطلاق فى المقام ، لتنزيله منزله العموم .

واخرى بورود التهديد على مخالفه مجرّد الأمر وقضيه ذلك كون المناط فى ورود التهديد هو مخالفه أمره تعالى من حيث إنّه مخالفه له ، وذلك كافى فى إثبات المطلوب مع عدم ملاحظه العموم ، على أنّه حينئذ مفيد للعموم نظرا الى حصول المناط فى مخالفه سائر أوامره المطلقه .

وعن الثانى أنّ ظاهر عموم الأمر فى المقام هو العموم الأفرادى فيكون التهديد واقعا على مخالفه كلّ واحد واحد من أوامره ، لا على مخالفه الكلّ بمعنى المجموع ، لبعده عن عبارته سيّما إذا قلنا باستفاده العموم من جهة التعليق على مجرّد المخالفه ، أو لقضاء الإطلاق به .

وعن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرّد مخالفه الأمر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب الى شيء آخر عدا الصيغه ، وجعل نفس التهديد الواقع قرينه على إرادته الوجوب غير متّجه ؛ إذ قضيه ذلك إتيانهم بما يستحقّ معه الذمّ والعقوبه مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتّى يصحّ تعلق التهديد بهم ، لا أن يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضيه جعله قرينه على إرادته الوجوب من غير دلالة الصيغه بنفسها عليه على ما هو الملحوظ فى الإيراد.

وعن الرابع بأنّ ملاحظه أصاله عدم النقل وظهور اتّحاد الوضع كافيّه فى إتمام المقصود ، وهى معتبره فى إتمام كلّ من الأدلّه المذكوره ، وقد أشار اليه المصنّف فى الحجّه الاولى ، وكأنّه تركه فى البواقي اتّكالا على الظهور.

وعن الخامس بصدق الأمر لغه وعرفا على الصيغه الصادره من العالى خاليه عن القرائن الدالّه على إرادته الوجوب وعدمها ، وقد دلّت الآيه على التهديد بمخالفه الأمر فيفيد كون الصيغه المذكوره دالّه عليه ، وهذا مراد من قال فى الجواب : «إنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه» فإنّه إنّما عنى بها الصيغه المطلقه الصادره عن العالى الخاليه عن القرائن ، والمقصود أنّ هذه الصيغه حينئذ ممّا يصدق عليه الأمر حقيقه من غير شائبه تجوّز أصلا.

والشاهد عليه ملاحظه الإطلاقات العرفيه مع قطع النظر عن ملاحظه اعتبار الاستعلاء فى مفهوم الأمر وعدمه ، ولا لكون لفظ «الأمر» حقيقه فى خصوص الطلب الحتمى ، أو الصيغه الدالّه على ذلك ، أو الأعمّ منه بل يكتفى بملاحظه صدق الأمر عرفا على الصيغه المفروضه ، وذلك كاف فى استفاده دلالة الصيغه على الوجوب من الآيه الشريفة.

وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء فى مفهوم الأمر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحّه الاحتجاج ، إذ غايه الأمر دلالة الصيغه المطلقه حينئذ على استعلاء المتكلّم وإلزامه ، وهو عين المطلوب.

والحاصل : أنّ ما ذكر من عدم الملازمه بين وضع المادّه والصيغه مسلّم ، إلّا أنّ

الواقع فى المقام بمقتضى فهم العرف خلافه ، لعدم فرقههم فى ذلك بين لفظ «الأمر» ومصادقه.

وعن السادس أنه بضميمه أصله عدم تعدد الأوضاع وملاحظه استقراء سائر الألفاظ يمكن تتميم المقصود إن قلنا بتعميم محلّ الخلاف لغير مصادق الأمر أيضا ، فبعد ثبوت وضع الصيغه الصادره من العالى لذلك يثبت الحكم فى غيرها أيضا ، نظرا الى الأصل والغلبه المذكورين ، فاحتمال كون الصيغه الصادره من العالى حقيقه فى الطلب الحتمى دون الصيغه الصادره من غيره مع اتّحاد اللفظ فى الصورتين خارج عن سياق الوضع فى سائر الألفاظ حسب ما مرّت الإشاره اليه.

وعن السابع بما يأتى الإشاره اليه فى كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الثامن بأنّ احتمال العذاب منفى على القول بعدم إفادته الوجوب من غير قرينه سواء قلنا بكونه للندب أو مشتركاً بينه وبين الوجوب لفظياً أو معنوياً ، لقضاء أصله عدم الوجوب بنفيه ، فلا يتّجه توعدّه بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال.

وعن التاسع بأنّه خروج عن ظاهر الآيه ، فإنّ الظاهر دوران الأمر فيما يصيبهم بين الأمرين ، وهو لا يتمّ إلّا فى ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب فى ترك المندوب ولو بحكم الأصل حسب ما عرفت.

وقد يجاب عنه أيضا بأنّ قضيه التفسير المذكور أن يكون بعض الأوامر للوجوب نظرا الى حمل أو فى الآيه على التقسيم ، فإمّا أن يكون حقيقه أو مجازاً فيه ، والثانى خلاف الأصل ، فيتعيّن الأوّل فإن كان فى الباقي للندب فإمّا أن يكون حقيقه فيلزم الاشتراك ، وهو مخالف للأصل ، أو مجازاً وهو أيضا مخالف للأصل ، مع أنّه غير مناف للمطلوب.

وأنت خير بأنّه إن اريد بذلك منع كون بعض الأوامر للندب للزوم الاشتراك أو المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب.

وإن أراد عدم اندراج الأوامر النديه فى الآيه فمن الظاهر أنّه لا يختلف

الحال فى الأصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه.

مضافا الى أنّ الأصل المذكور ممّا لا أصل له ، لتعدّد المستعمل فيه فى المقام على أنّ الاستناد الى الأصل على فرض صحّته خروج عن الاستناد الى الآية.

وقد يجاب أيضا بأنّ الحمل على المعنى المذكور يقضى باستعمال المشترك فى معنييه ، أعنى لفظ «الأمر» فى المعنيين المذكورين.

ولا يخفى ما فيه ؛ إذ اشتراك الصيغه لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الآية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم أن يكون مادّه الأمر مشتركا لفظيا.

على أنّه لا يلزم أن يكون اشتراك الصيغه بينهما لفظيا ، إذ قد يكون معنويا ، وكذا القول بكون الصيغه حقيقه فى أحد المعنيين مجازا فى الآخر لا- يقضى بناء على حمل الآية على الوجه المذكور باستعمال لفظ «الأمر» فى المقام فى حقيقته ومجازه ، وهو ظاهر.

وعن العاشر بما يأتى فى كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الحادى عشر بأنّ الاحتمال المذكور كسابقه خلاف الظاهر جدّا.

وعن الثانى عشر أنّ تعليق التهديد على مخالفه الأمر كالصريح ، بل صريح فى كونه من أجل المخالفه كما فى قولك : «فليحذر الّذين يخالفون الأمير أن يهلكهم».

وعن الثالث عشر أنّه لا- داعى الى إضمار الإعراض فى المقام مع كونه مخالفا للأصل ، ولا- الى تضمين المخالفه بمفهوم الإعراض ؛ إذ يكفى فى تعديته ب «عن» حصول معنى الإعراض فى الترك ، فإنّ ترك المأمور به عمدا من غير عذر فى معنى الميل والإعراض عنه ، وبملاحظه ذلك تصحّ تعديته ب «عن» من غير حاجه الى إضمار لفظ آخر ، أو أخذ مفهوم الإعراض فى المخالفه ليكون حينئذ ظاهرا فيما ادعاه المورد ، ولذا عبّر المصنّف رحمه الله عن ذلك بقوله : «فكأنّه ضمن معنى الإعراض».

وعن الرابع عشر أنّه لا داعى الى الحمل عليه مع غايه بعده عن العبارة ،

مضافا الى إفادته للمطلوب أيضا ، إذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من أهل الفسوق والعصيان ، لوضوح أنّ مخالفه الأمر الندبي لا يقضى بذلك سيّما مع عود الضمير في «أن تصيهم» إلى «الذين» كما هو الظاهر.

وعن الخامس عشر أنّ العبره في المقام بظاهر اللفظ ، وليس في الظاهر ما يفيد إرادته المعهود فظاهرة الإطلاق ، ومع تسليم انصرافه الى العهد فالتهديد إنّما وقع على مجرّد مخالفتهم للأمر ، وهو كاف في المقام ؛ إذ لا يصحّ ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الأمر.

بقي الإيرادان الأخيران ، والظاهر ورودهما في المقام.

قوله : (حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر ... الخ)

استفاده التهديد من الآيه إمّا مبنيه على كون الأمر في الآيه للتهديد أو الإنذار المقارب له - كما هو الظاهر من سياقها - أو على كون الحكم بالحذر في شأنهم دليلا على حصول موجب العذاب ، وهو معنى الإنذار والتهديد ، والثاني هو الذي قرره المصنف.

قوله : (إلا بتقدير كون الأمر للوجوب)

مبنى الاعتراض على أنّ فهم التهديد من الآيه يتوقّف على كون الأمر المذكور للوجوب بناء على أنّ وجوب الحذر دالّ على استحقاق العذاب المفيد للتهديد ، وأمّا استحباب الحذر أو الأمر به على سبيل الإرشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب ؛ إذ قد يكون ناشئا على احتمال العذاب فلا يفيد كون أوامره للوجوب ، كما هو المطلوب فالمقدّمه الاولى المثبتة لتهديده تعالى مخالف الأمر من جهه وقوع المخالفه محلّ منع ، والحكم به يتوقّف على كون الأمر المطلق للوجوب ، فيدور الاستدلال.

فظهر بما قررنا أنّ مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الأمر المذكور للتهديد ، وإلّا توجّه المنع اليه سيّما مع البناء على كونه مجازا وإنّما يبتنى على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه ، وهو الظاهر من كلام المجيب أيضا ،

فيتوقف على كون الأمر للوجوب ، فالإيراد عليه بأن كون الأمر بالحدز للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب - ضروره كون التهديد إنشاء ، والإيجاب إنشاء آخر لا ربط لأحدهما بالآخر ، فممنع كون الأمر للوجوب ليس داخلا فى شىء من المقدمات المأخوذه فى الاستدلال - ليس على ما ينبغى .

نعم ، يمكن الإيراد عليه بأن فهم التهديد فى المقام ليس منحصرا فى ذلك ؛ إذ يصح استفادته من المقام فإن المقام التحذير والتهديد ، ولا يبعد حمل الأمر فيه على الإنذار وبيان كونه المخالفه باعته على استحقاق العقوبه أو إصابه الفتته ، كما فى قولك : «فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه» وقد يحمل على التهكم أو التعجيز فيفيد التهديد أيضا .

قوله : (إذ لا معنى لندب الحدز عن العذاب أو إباحته)

إذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحدز واجبا ، وإلا كان لغوا وسفها لا يقع الأمر به من الحكيم ، ففى الماده دلالة على كون الهيئه هنا لإفاده الوجوب وإن لم نقل بوضعها له .

واورد عليه بأنه إنما يتم بالنسبه الى العذاب المحقق وقوعه أو عدمه ، وأما بالنسبه الى المحتمل فلا ، بل قد وقع مثله فى الشرع كثيرا مثل ندب ترك الطهاره بالماء المشمس ، للحدز عن البرص ، وندب تفريق الشعر ، للحدز عن احتمال التفريق بمنشار النار . ويدفعه أن احتمال قيام المقتضى للعذاب غير كاف فى ذلك ، فإنه إن ثبت هناك مقتضى للعذاب فذاك وإلا قبح العذاب من الحكيم حسب ما يأتى بالإشاره اليه فى كلام المورد إن شاء الله تعالى وإن كان ما ذكره محل كلام ، فمجرد الاحتمال فى بادئ الرأى غير كاف فى المقام حتى يحسن الحدز من جهته ، لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه .

قوله : (فلا أقل من دلالاته على حسن الحدز)

إما لاشتراك الأقوال المذكوره فى إفاده الجواز ولو بضميمه الأصل ، أو لأن

غايه ما يحتمله ذلك ، إذ لا معنى لحرمة الحذر عن العذاب بناء على احتمال كون الأمر المذكور تهديدا على حصول الحذر.

قوله : (إنما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب)

إن أراد أن حسن الحذر في الظاهر متوقف على العلم بحصول المقتضى بحسب الواقع فهو ممنوع ؛ إذ احتمال القيام كاف في المقام ، سواء اريد بالحذر الأمور به في الآيه الاحتياط والتحرز عن الوقوع في المكروه ، أو مجرد الخوف من إصابته.

وإن أراد توقفه على قيام المقتضى للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور إلّا قيام احتمال إرادته الوجوب ، فغايه ما يفيد الآيه رجحان العمل بالأمور به ، نظرا الى احتمال كونه للوجوب ، وأقصى ما يستفاد من ذلك إن سلم عدم كون الأمر حقيقه في خصوص الندب مجازا في غيره ، لعدم احتمال إرادته الوجوب حينئذ نظرا الى حقيقه اللفظ ، ولا دلالة فيه إذن على دفع الاشتراك لفظيا أو معنويا.

ومن هنا ينقدح إيراد آخر على الاستدلال على فرض كون الأمر فيها للوجوب ، إذ قد يكون إيجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فأوجب الحذر دفعا لخوف الضرر.

فمحصل الآيه عدم الأخذ بالأصل في المقام ولزوم الاحتياط ، وأين ذلك من دلالة الأمر بنفسه على الوجوب؟ كما هو المدعى.

وقد يوجه كلامه بأن المراد قيام المقتضى للعذاب وإن كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك في الدلالة على الوجوب ، نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى.

وقد يناقش فيه بأن أقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الأمر موضوعا للوجوب أو لما يشمله ، وأما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره أو موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم ، نظرا الى

احتمال إرادته الوجوب القاضى بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم إنَّما يقضى بعدم إيقاع العذاب مع عدم إظهار المقتضى له أصلا ، والمفروض إبدائه ولو على سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره ، فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب .

نعم ، لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعى على الوجوب من جهة الشارع تمَّ ذلك ، إلَّا أنَّه فى محل المنع .

فإن قلت : إنَّ حمل الأمر المذكور على الندب أو الإباحه شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك ؛ إذ لو كان واجبا لكان الحذر عمَّا يترتب عليه من العذاب واجبا أيضا ، فعدم وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه أصلا .

قلت : لَمَّا كان الفعل المتروك غير متحقق الوجوب لم يجب الحذر عمَّا يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظنَّ به ، وغايه ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك التحذّر لعدم وجوبه لا على ترك المأمور به كما ادّعى .

والحاصل أنَّ مفاد الآيه حسن الاحتياط فى المقام ، ومن البين أنَّ ذلك إنَّما يكون مع احتمال قيام المقتضى للعذاب ؛ إذ مع عدمه قطعا لا تكون من مورد الاحتياط ، وعدم وجوب الاحتياط حينئذ لا يقضى بعدم رجحانه كما هو قضيه الإيراد ، فتأمل .

قوله : (بل المراد حمله على ما يخالفه)

لا يخفى بعد الوجه المذكور جدًّا ؛ إذ لو صحَّ حمل مخالفه الأمر على حمله على خلاف ما يراد منه ، فلا شكَّ فى عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف ، بل الظاهر من ملاحظه الاستعمالات يومية الى كونه غلطا ، ولو أمكن تصحيحه فهو فى غايه البعد عن الظاهر ، فالإيراد المذكور فى غايه الوهن .

والأولى أن يقرَّر الإيراد بوجه آخر : وهو حمل المخالفه على مخالفته بحسب الاعتقاد ، بأن يعتقد خلاف ما أمر الله تعالى به ، فإنَّ صدق مخالفه الأمر عليه ليس بتلك المكانه من البعد ، كما أنه يصدق معه مخالفته لله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى .

وما أجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك أيضا.

ويمكن الجواب عنه أيضا - بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا - أنه لا دليل على تقييده بذلك ، فغايه الأمر أن يعم ذلك والمخالفة في العمل ، فيصدق على كل منهما ، وذلك كاف في صحه الاحتجاج.

قوله : (ذمهم بمخالفتهم)

إذ ليس المقصود من الكلام المذكور الإخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظه المقام هو ذمهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة.

قوله : (ولو لا أنه للوجوب لم يتوجه الذم)

يرد على الاحتجاج بهذه الآية ما عرفته من الإيراد على الأدله المتقدمه من عدم دلالتها على وضع الصيغه للوجوب ؛ إذ غايه ما يستفاد منها إفادتها للوجوب ، وهى أعم من وضعها له فلا منافاه فيها لما قررناه من ظهور الصيغه فيه من جهه ظهور مدلولها ، أعنى الطلب فى الطلب الحتمى حتى يتبين الإذن فى الترك.

وقد يورد عليه أيضا تاره بأن أقصى ما تفيده كون الأمر الذى وقع الذم على مخالفته للوجوب فلا تدل على أن كل أمر للوجوب ، كذا يستفاد من الأحكام.

ويؤيده أن المأمور به بالأمر المفروض هو الصلاه ووجوبها من الضروريات الواضحه ، فكون الأمر المذكور إيجابيا معلوم من الخارج.

ويدفعه أن الذم إنما علق على مجرد المخالفة وترك المأمور به ، فلو كان موضوعا لغير الوجوب لم يصح ذمهم على مخالفة الصيغه المطلقه كما هو ظاهر الآية الشريفه.

وتاره بأنه قد يكون الذم من جهه إصرارهم على المخالفة ، فإن لفظه «إذا» تفيد العموم فى العرف فيكون مفاد الآية ذمهم على مخالفتهم للأمر كلما امروا بالركوع ، فلعل فى تلك الأوامر ما اريد به الوجوب ، فتكون المذمه من جهته ، أو من جهه إصرارهم على المخالفة.

وفيه : بعد فرض تسليم دلالة «إذا» على العموم أنه غير مناف لصحه

الاستدلال ، فإنّ المذمّه الحاصله إنّما كانت على تركهم للمأمور به وإن تحقّق منهم ذلك مرّات عديده ، نظرا الى تعدّد الأوامر المتعلّقه بهم ، فإنّ تعدّد صدور الأمر لا يكون قرينه على وجوبه .

واحتمال أن يكون في تلك الأوامر ما يراد منه الوجوب بواسطه القرينه مدفوع بظاهر الآيه ، لتعليقه الذمّ على مجرّد المخالفه .

وإن كان المفروض في تلك المخالفه حصولها مكرّره فلا يصحّ ذلك إلّا مع كون الأمر للوجوب ، نظرا الى عدم أخذ القرينه في ترتّب المذمّه ، وعدم مدخليه الإصرار والاستدامه على ترك المندوب في جواز الذمّ والمؤاخذه لعدم خروجه بذلك عن دائره النديه .

وقد يورد عليه أيضا بما مرّ من عدم دلالتّه على إفاده الوجوب بحسب اللغه كما هو المدّعى ، فأقصى ما يفيدّه دلالتّه على الوجوب في الشرع ، كما هو مذهب السيّد ومن وافقه .

ويدفعه ما عرفت من أصاله عدم النقل .

قوله : (يمنع كون الذمّ على ترك المأمور به)

ملخصه منع كون الذمّ المذكور على مجرّد ترك المأمور به بل على الترك من جهه التكذيب ، وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر أراد بيان شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتّى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصحّ الجواب بالمنع ، فاستند في ذلك الى ظاهر الآيه الثانيه .

وجعله بعض الأفاضل معارضه واستدلالاته في مقابله الاستدلال المذكور ، قال : «والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الآداب بل المعنى اللغوي» .

وأنت خير بما فيه لبعده جدّا عن ظاهر التعبير المذكور ، فإنّ العبارة في غايه الظهور في منع المقدّمه الاولى وبيان سند المنع ، وحمل المنع على المنع اللغوي في غايه التعسّف ، مضافا الى أنّ المعارضه إقامه دليل يدلّ على خلاف مطلوب

المستدلّ في مقابله الدليل الذي أقامه من غير إبطاله لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ، ومن البين أنّ ما ذكر ليس من هذا القبيل ، لوضوح أنّ ما قرّره لا يفيد عدم دلالة الأمر على الوجوب وإنّما يفيد عدم دلالة هذه الآية المستدلّ بها على وضعها للوجوب.

ومحصّله : دفع المقدمه القائله بوقوع الذمّ على مخالفه الأمر ، وليس ذلك إلّا منعا متعارفا وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضه بوجه.

ولو عدّ إبطال بعض مقدمات الدليل بإثبات خلافه معارضه في الاصطلاح - نظرا الى إقامه الدليل على خلاف الدليل الذي أقامه المستدلّ على إثبات تلك المقدمه ، فإنّ الحكم بثبوت تلك المقدمه أيضا دعوى من الدعاوى فإذا أقام المعارض دليلا في مقابله الدليل الذي استند اليه المستدلّ لإثباته كان معارضه بالنسبه الى ذلك - فمع ما فيه من المناقشه الظاهره أنّه غير جار في المقام ، لاكتفاء المستدلّ عن إثبات تلك المقدمه بظهورها من غير تعرّض للاستدلال عليها ، فكيف يجعل ما ذكره استدلالا في مقابله الاستدلال.

هذا ، وقد يجعل الإيراد المذكور منعا ومعارضه معا ، فممنع أوّلا من كون الذمّ على مجرّد المخالفه لاحتمال وقوعه على المخالفه الحاصله على سبيل التكذيب ، نظرا الى كون الترك من الكفّار ، ثمّ أراد الاحتجاج على كون الذمّ على التكذيب دون مجرّد المخالفه.

ولمّا كان مجرّد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الآية الشريفه ومناطق كلام المستدلّ هو الأخذ بالظاهر ، أضرب في الجواب عن التعرّض له وأشار الى فساد المعارضه المذكوره ، وهو كما ترى خروج أيضا عن ظاهر العبارة وعن ظاهر كلام أرباب المناظره.

قوله : (فإن كان الأوّل جاز ... الخ)

اورد عليه بأنّه خارج عن قانون المناظره ، لأنّ اللازم على المستدلّ إثبات أنّ الذمّ على ذلك ولا يكفيه مجرّد الجواز والاحتمال ، وما ذكره المورد إنّما هو

على سبيل المنع يابدها الاحتمال الهادم للاستدلال وليس المنع قابلا للمنح.

واجب عن ذلك بما تقدمت الإشارة إليه من كون الإيراد المذكور معارضه لا-منعا، فيكتفى في ردّه بإبداء الاحتمال. وقد عرفت ما فيه.

فالصواب في الجواب أن يقال: إنّه لما كان المنع المذكور مبنيًا على مساواة الاحتمال المذكور لما أخذه المستدل مقدّمه في الاستدلال وكانت الآيه الشريفه في ظاهر الحال ظاهره فيما ادّعاها المستدلّ توقّف منعه على إثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادّعاها المستدلّ أو ترجيحه عليه، إذ مطلق المنع بإبداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال بالظواهر، بل لا بدّ من إبداء الاحتمال المساوي أو الراجح، فصحّح المنع المذكور مبتنيه على صحّح ما قرّره في السند، وحينئذ يكتفى في الجواب بمنع ما قرّره في بيانه لبقاء الظاهر المذكور حينئذ على حاله الى أن يتبين المخرج عنه، فمحصله أنّ ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر غير ظاهر حسب ما قرّره في الجواب، فتأمل.

هذا، وقد ذكروا في المقام وجوها آخر في الاحتجاج على وضع الصيغه للوجوب لا بأس بالإشارة الى جملة منها.

منها: أنّ تارك المأمور به عاص وكلّ عاص متوعّد عليه بالعذاب، فيكون تارك المأمور به متوعدا عليه بالعذاب، وهو دليل على كون الأمر للوجوب.

أمّا المقدّمه الاولى فلظاهر عدّه من الآيات كقوله تعالى: (لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ) (١) وقوله: (لا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا) (٢) وقوله: (أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي) (٣) وفي كلمات العرب أيضا ما يدلّ عليه كقوله: «أمرتك أمرا حازما فعصيتني» ونحوه قول الآخر، مضافا الى تصريح جماعه بأنّ العصيان ترك المأمور به، وربما يحكى الإجماع عليه.

(١) سورة التحريم: ٦.

(٢) سورة الكهف: ٦٩.

(٣) سورة طه: ٩٣.

وأما الثانيه فلقوله تعالى : (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا) الآية (١).

ويورد عليه تاره بالمنع من كون ترك المأمور به مطلقا عصيانا بل إنَّما يكون ترك المأمور به على سبيل الوجوب عصيانا ولا دلالة في الآيات المذكوره وغيرها على الإطلاق المذكور ، إذ إضافة العصيان الى الأمر إنَّما تقضى بتحقق العصيان بترك المأمور به في الجملة لا أنَّ كلَّ ترك للمأمور به عصيان كما هو المدعى.

ويدفعه أنَّ ظاهر إطلاق الآيات المذكوره وغيرها تحقّق العصيان بمخالفه أى أمر كان ، لا خصوص بعض أقسامه سيّما الآية الثانيه.

وتاره بأنّ قضيه تلك الآيات وغيرها تحقّق العصيان بترك المأمور به دون مخالفه الصيغه ولا ملازمه بين الأمرين ، فأقصى ما يفيد الحجة المذكوره دلالة مادّه الأمر على الوجوب وهو غير المدعى.

ويدفعه ما عرفت من أنَّ الصيغه المطلقة الصادره من العالى أو المستعلى تسمى أمرا في العرف واللغه ، وهو كاف في المقام.

وثالثا : بالمنع من كون كلِّ عاص متوعدا بالعذاب والآيه المذكوره لا دلالة فيها على ذلك ، لاشتمالها على التوعّد بالخلود وهو مختصّ بالكفّار ، كما دلّت عليه الأدلّه.

وما اجيب عنه من أنَّ المراد بالخلود المكث الطويل ليس بأولى من التزام التخصيص في الموصول ، مع ما تقرّر من رجحان التخصيص على المجاز.

والقول بأنّ البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج أكثر الأفراد - للزوم إخراج جميع المعاصي عنه سوى الكفر ، والتزام التجوّز أولى منه ، إذ هو على فرض جوازه بعيد ، حتّى ذهب كثير إلى المنع منه - مدفوع بأننا لا نخصّيه إلبا بأهل الإيمان ، فالباقي أضعاف الخارج.

(١) سورة الجنّ : ٢٣.

ص: ٦٣١

ويمكن أن يقال: إنَّ ما دلَّ على توعدِّ العصاه واستحقاقهم للذمِّ والعقوبه لا ينحصر في الآيه المذكوره بل هو معلوم من ملاحظه سائر الآيات والروايات.

ورابعا: بأنَّه لا دلالة فيما ذكر إلَّا على كون الأمر للوجوب بحسب الشرع، لاختصاص الوعيد في الآيه بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغه كما هو المدعى.

ويدفعه بعد ورود الذمِّ شرعا على عصيان غير الله والرسول أيضا ما عرفت من أصاله عدم النقل.

مضافا الى أنَّ العصيان حقيقه في مخالفه ما ألزمه الطالب من الفعل أو الترك بحكم التبادر، فعدَّ مخالفه الأمر عصيانا دليل على إفادته الإلزام وإن لم يلزم منه الوجوب المصطلح، إلَّا ممَّن دلَّ الدليل العقلي أو النقلى عن المنع من عصيانه، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومما قرّنا ظهر وجه آخر في إتمام الدليل المذكور من دون حاجه الى التمسك بالآيه الأخيره.

وخامسا: أنَّ ذلك إنَّما يفيد إفاده الأمر للوجوب مع الإطلاق، وهو أعمّ من وضعه له بالخصوص، إذ قد يكون من جهه انصراف الإطلاق اليه كما أشرنا اليه.

ومنها: ما دلَّ على وجوب طاعه الله والرسول والأئمّه عليهم السلام من الآيه والروايه مع كون الإتيان بالمأمور به طاعه، كما يشهد به ملاحظه العرف واللغه فيكون الإتيان بالمأمور به واجبا.

ويرد عليه أيضا ما مرّ من إفادته دلالة الأمر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغه.

ويجاب بما عرفت من تميمه بأصاله عدم النقل، وبأنَّ وجوب الطاعه إنَّما يتبع إيجاب المطاع، فلو لا دلالة الأمر على إيجاب المأمور به لم يعقل وجوب الإتيان به، لوضوح عدم وجوب الإتيان بما لم يوجهه الأمر الذى يجب طاعته.

فمحصل الاستدلال: أنَّ امتثال الأمر طاعه، فإذا صدر الأمر ممَّن يجب

طاعته عقلا أو شرعا وجب امتثاله ، سواء فى ذلك الأوامر الشرعية أو العرفية ، كأوامر السيد لعبد والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك ، فلا اختصاص له بالشرع .

وأىضا لا- يتم ذلك إلما مع دلالة الأمر على الإيجاب لما عرفت من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الإيجاب الصادر ممن يجب طاعته .

نعم ، يرد حينئذ أن ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغه الصادره من العالى دون غيره ، وحينئذ لا بدّ فى تميم المدعى من ضم أصاله عدم تعدد الأوضاع وكون الغالب فى وضع الألفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما مرّ .

ويمكن الإيراد عليه بأنّ فعل المندوب طاعه قطعاً وليست بواجبه ، فالقول بوجوب الطاعه مطلقاً ممنوع ، وإنما يجب الطاعه مع إيجاب المطاع ، وحصوله بمجرد الأمر أول الكلام .

وقد يذبّ عنه بأنّ قضيه الإطلاقات الدالّه على وجوب طاعه الله تعالى والرسول والأئمّه عليهم السلام هو وجوب طاعتهم مطلقاً ومن البين صدق الطاعه على امتثال الأوامر المطلقه الصادره عنهم فيجب الإتيان بها إلّا ما قام الدليل على خلافه ، وهو ما ثبت استحبابه .

وفيه : أنه بعد ظهور صدق الطاعه على امتثال الأوامر النديه لا بدّ من تقييد ما دلّ على وجوب الطاعه بخصوص ما يتعلّق به الطلب الإلزامى دون غيره ، فصار مفاد تلك الأدلّه هو وجوب الطاعه فى خصوص ما ألزمه ، وحينئذ فلا يفيد المدعى ؛ إذ لا ربط لذلك بدلاله الأمر على الوجوب أو الندب أو الأعمّ منهما .

ألا ترى أنّنا لو قلنا بدلاله الأمر على الندب لم يناقض ما دلّ على وجوب الطاعه أصلاً ، لاختلاف المقامين فإنّ مفاد ما دلّ على وجوب الطاعه هو وجوب الإتيان بما ألزمه وحتّمه ، والكلام فى المقام فى دلالة الأمر على الوجوب والإلزام ولا ربط لأحدهما بالآخر .

ومنها : الأخبار الدالّة على ذلك فمن ذلك خير بريره وكانت لعائشه وقد زوّجتها من عبد ، فلما أعتقتها وعلمت بخيارها في نكاحها أرادت مفارقه زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لها : أرجعي الى زوجك ، فإنّه أبو ولدك وله عليك منّ ، فقالت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله أتأمرني بذلك؟ فقال : لا إنّما أنا شافع (١).

فإنّ نفى الأمر وإثبات الشفاعة مع إفاده الشفاعة للاستحباب دليل على كون الأمر للوجوب.

واورد عليه بأنّه قد يكون سؤالها عن الأمر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب أو الاستحباب ، فلما أعلمها النبي صلى الله عليه وآله بعدمه وأنّ أمره بالرجوع على سبيل الشفاعة إجابته لالتماس زوجها قالت : لا حاجة لي فيه.

واجيب عنه بأنّ إجابته شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مندوبه ، فإذا لم يكون الرجوع مأمورا به مع ذلك تعيّن كون الأمر للوجوب.

واورد عليه بأنّه إذا كانت الشفاعة في الرواية المذكوره غير مأمور بإجابتها فلا نسلم أنّها كانت في تلك الصوره مندوبه ، كذا ذكره في الأحكام.

وأنت خير بأنّ استحباب إجابته الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب ، فلا منافاه بين الاستحباب المذكور وعدم ورود الأمر على جهة الندب ، بل على جهة الشفاعة إن جعلناها أحد معاني الصيغه ، أو جعلناها للإرشاد ، فلا حاجة الى إلتزام عدم رجحان إجابته شفاعة النبي صلى الله عليه وآله.

لكن الظاهر أنّ الأمر في الشفاعة لا يخلو عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمى ، وحينئذ فظاهر قولها : «أتأمرني يا رسول الله» هو السؤال عن طلبه الحتمى ، وليس في كلامها إشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في أصل الشرع ، سواء كان على سبيل الوجوب أو الندب ، فحمله على ذلك في غايه

(١) الكافي ٥ : ٤٨٥ باب ان الامه تكون تحت المملوك ح ١ (مع اختلاف) ، سنن ابى داود ٢ : ٢٧٠ ح ٢٢٣١ ، السنن الكبرى للبيهقى ٧ : ٢٢٢.

البعد ، فتندفع بذلك المناقشه المذكوره.

نعم ، يرد عليه أنه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغه وإنما غايته الدلالة على كون لفظ «الأمر» للوجوب.

ومن ذلك خبر السواك المشهور الوارد من الفريقين ، وهو قوله عليه السلام : «لو لا- أن أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» مع تواتر طلبه على سبيل الندب.

وأورد عليه في الإحكام بأن قوله : «أنّ أشقّ» قرينه على كون المراد بالأمر فى قوله : «لأمرتهم» هو الأمر الإيجابى ، إذ لا تكون المشقّه إلّا فى الإيجاب ، نظرا الى إلزام الفاعل بأدائه.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الروايه والتزام لتقييد الإطلاق من غير قرينه عليه ، فإنه كما يصحّ أن يكون ذلك قرينه على التقييد كذا يصحّ أن يكون شاهدا على كون الأمر للوجوب ، كما هو ظاهر إطلاقه وعليه مبنى الاستدلال.

نعم ، يرد عليه ما تقدّم من عدم دلالته على إفاده الصيغه للوجوب ، كما هو المدعى.

وقد يدفع ذلك بنحو ما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله لأبى سعيد الخدرى حيث لم يجب دعاءه صلى الله عليه وآله وهو فى الصلاة: «أما سمعت قوله تعالى»: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ)؟ الآية (١) ، فظاهر توبيخه يعطى كون أمره للوجوب ، وكذا احتجاجه على وجوب الإجابة بمجرد الأمر الوارد فى الآية الشريفه.

واجيب عنه بأنّ القرينه على وجوب الأمر المذكور ظاهره حيث إنّ فيه تعظيما لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وآله ودفعاً للإهانة والتحقير الحاصل بالإعراض ، كذا فى الإحكام ، وهو على فرض تسليمه إنّما يفيد حمل الأمر الوارد فى الآية الشريفه على الوجوب ، وأما دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا ،

(١) سورة الانفال : ٢٤.

فيبقى الاستناد الى التويخ المذكور على حاله.

وقد يجاب عنه بأنّ دعاءه صلى الله عليه وآله لم يعلم كونه بصيغه الأمر ولم يعلم أيضا كون التويخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم إجابته الدعاء ، بل قد يكون من أجل الأمر الوارد في الآية الشريفه المقرونه بقيرينه الوجوب.

لكن لا يذهب عليك أنّ ظاهر ذكر الآية الشريفه في مقام التويخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص ، فيندرج فيه ما إذا كان بصيغه الأمر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وأنّ وجوب الإجابته المستفاد من الآية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب ، إذ يعد القول بوجوب الإجابته مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغه على الوجوب ، وإلا لم يتجه إطلاق الحكم بوجوب الإجابته.

ومن ذلك جملة من الأخبار الخاصّه كصحيحه الفاضلين (١) الوارده في التقصير في السفر ، وقد احتج الإمام عليه السلام بآيه التقصير ، فقالا : قلنا إنّما قال الله تعالى : (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) ولم يقل : «افعلوا» فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ، ثمّ أجاب عليه السلام عنه بورود لا جناح في الكتاب في آيه السعى وقد استدّلوا على وجوبه في الحجّ بذكره تعالى في كتابه ، ووصف النبي صلى الله عليه وآله له فكذلك التقصير ففي فهمهما الوجوب من صيغه «افعلوا» وتقرير الإمام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب.

ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدّمة ما عرفت من أنّ غايه ما يستفاد منها كون الصيغه مفيدة للوجوب ظاهره فيه ، وهو أعمّ من كون ذلك بالوضع أو من جهة ظهور الطلب فيه ، والظاهر أنّه على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظته ما قدّمناه فلا تفيد المدعى.

ومنها : الإجماع المحكى في كلام جماعه من الخاصّه والعامّه على الاحتجاج بالأوامر المطلقة الوارده في الشريعة على الوجوب وقد حكاها من الخاصّه

(١) الوسائل ٥ : ٥٣٨ باب «٢٢» من أبواب صلاه المسافر ح ٢.

السيدان والشيخ والعلماء في النهايه وشيخنا البهائي ، ومن العامه الحاجبي والعضدي ، وهو حجّه في المقام سيّما مع اعتضاده بالشهره العظيمه وملاحظه الطريقه الجاريه في الاحتجاجات الدائره وبضميمه أصاله عدم النقل يتم المدعى .

ولا يذهب عليك أنّ ذلك أيضا أعمّ من المدعى ، فإنّ قضيه الإجماع المذكور انصراف الأمر الى الوجوب ، وهو كما عرفت أعمّ من وضعه له .

أدله القائلين بدلاله صيغه الأمر على النذب

قوله : (إذا أمرتكم بشيء (أ) ... الخ)

لا يخفى أنّ هذه الروايه في بادئ الرأي تحتل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلاله الأمر على النذب حتّى يوجّه به الاحتجاج المذكور ، فإنّ المراد بالشيء المأمور به إمّا الكلّي الذي له أفراد ، أو الكلّ الذي له أجزاء ، أو الأعمّ منهما .

وعلى كلّ حال ف «من» في قوله : «منه» إمّا تبعيضيّه ، أو ابتدائيّه ، وعلى كلّ حال ف «ما» في قوله : «ما استطعتم» إمّا موصوله ، أو موصوفه ، أو مصدرية ، فهذه ثمانيه عشر وجها ففي بعضها يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه ، ولذا أو للوجه الآتي قد تجعل رديفا لذلك الخبر ، ويستدلّ بها على ما يستدلّ عليه بذلك ، وفي بعضها تفيد أنّ الأمر إذا تعلّق بكلّي فالمطلوب أدائه في ضمن الأفراد المقدوره ، وفي بعضها تفيد الأمرين ، وفي بعضها تفيد وجوب التكرار إن جعلنا الأمر في «فأتوا» للوجوب ، فيمكن أن يحتجّ بها على كون الأمر للتكرار وإلّا أفادت رجحان الإتيان بالمأمور به بعد أداء المقدار اللازم ، كما قد يتخيّل بناء على كون الأمر موضوعا لطلب الطبيعه حسب ما تأتي الإشارة اليه في كلام المصنّف ، وقد يومئ الى هذا الوجه ملاحظه أوّل الروايه وموردها ، فتأمل .

قوله : (ردّ الإتيان بالمأمور به الى مشيئتنا)

أنت خبير بأنّ المذكور في الروايه هو الردّ الى الاستطاعه ، وهو مما لا ربط له بالردّ الى المشيئه كما هو مبنى الاستدلال ، وتفسيره الاستطاعه بالمشيئه غريب

(١) مجمع البيان : ج ٣ - ٤ ص ٢٥٠ .

وكانَّ المذى أدخل عليه الشبهه تفسير الاستطاعه بالاختيار ، فإنَّ ما لا يستطيعه الإنسان لا اختيار له فيه ثمَّ جعل الاختيار بمعنى المشيّه ، فإنَّ اختيار الإتيان بالشىء هو مشيّه أو ما يقرب منها ، فيكون قد خلط بين المعنيين ، فإنَّ الاختيار بمعنى القدره غير الاختيار بمعنى الترجيح.

وقد يوجّه أيضا بأنَّ كون الفرد المأتى به بعد تعلق الأمر بالطبيعه هو المقدور من أفرادها أمر واضح غنى عن البيان ، فحمل العبارة على ظاهرها قاض بإلغائها فلذا صرف الاستطاعه عن ظاهرها وفَسِّرَها بالمشيّه ، وقد يجعل ذلك مبنيًا على الجبر وعدم ثبوت استطاعه للبعد ، فلا بدّ من صرفها الى المشيّه ، ولا يخفى وهن الجميع.

قوله : (وهو معنى الندب)

لا يخفى أنّ الردّ الى المشيّه يشير الى الإباحه ولا أقلّ من كونه أعمّ منه ومن الندب ، فمن أين يصحّ كونه بمعنى الندب؟ ثمَّ إنّه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب ؛ إذ غايه الأمر أن يكون ذلك مرادا منه ، وهو أعمّ من الحقيقه.

مضافا الى أنّ «إذا» من أدوات الإهمال ، فلا يدلّ إلّا على ردّ بعض الأوامر الى المشيّه ، وأين ذلك من إثبات العموم؟.

وقد يقال : إنّ «إذا» وإن كان من أدوات الإهمال بحسب اللغه ، إلّا أنّها تفيد العموم بحسب الاستعمالات العرفيه ، على أنّ الإطلايق كاف في المقام لكونه من مورد البيان وإرادته بعض ما ممّا لا فائده فيه ، فيرجع الى العموم وإذا دلّت الروايه على حمل المطلقات من الأوامر على الندب كان بمنزله بيان لازم الوضع ، فيكشف عن وضعه بإزاء ذلك ، وهذا وإن لم يدلّ على وضعه له بحسب اللغه كما هو المدعى إلّا أنّه يتمّ ذلك بملاحظه أصله عدم النقل ، هذا غايه ما يوجّه به كلام المستدلّ.

وهو كما ترى فى غايه الوهن.

قوله : (وهو معنى الوجوب)

كذا ذكره الحاجبي والعصدي ، وأنت خبير بأنّ الردّ الى الاستطاعه كما هو

حاصل في الواجب فكذا في المندوب ، ضروره عدم استحباب الإتيان بغير المقدور فهو أعم من الوجوب والندب ، ولذا أوجب الآمدي عنه على الوجه المذكور حيث قال : «إنه لا يلزم من قوله : ما استطعتم تفويض الأمر الى مشيئتنا فإنه لم يقل ما شئتم بل قال : ما استطعتم وليس ذلك خاصه الندب فإن كل واجب كذلك» انتهى. وحينئذ فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب.

وأجاب عنه القطبي بأن المراد بالمعنى لازمه ، فالمراد بكون الرد الى الاستطاعه معنى الوجوب أنه لازم معناه ، لا أنه عينه.

قلت : فيتجه به العبارة المذكوره حيث إن ظاهرها بين الفساد ، ضروره أن الرد الى الاستطاعه ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور ، حيث إن اللازم قد يكون أعم.

لكنك خير ببعده التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة ، فإن غايه ما يحتمله العبارة كون ذلك من روافده ولوازمه المساويه ، وحينئذ يندفع عنه ما قد يورد عليه من أن الرد الى الاستطاعه ليس عين الوجوب ، والإيراد المذكور باق على حاله.

وربما يوجه ذلك بأن تعليق الإتيان به على الاستطاعه يدل على أنه لا يسقط منا إلّا ما لا استطاعه لنا فيه ، فيفيد الوجوب.

وهو أيضا كما ترى ، فإن المعلق على الاستطاعه قوله : «فأتوا» فإن اريد به الوجوب صح ما ذكر ، وإلّا فلا يتم ؛ إذ لا يزيد ذلك على إفاده عدم سقوط المندوب مع الاستطاعه.

وقد يوجه إذن بابتداء ذلك على كون لفظ «الأمر» مفيدا للوجوب فردّه الى الاستطاعه حينئذ محقق لإرادته الوجوب بخلاف ما لو ردّ الى المشيئه ، كما ادّعاها المستدلّ لدلالته على عدم إرادته الوجوب من الأمر ، كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

قوله : (وفيه نظر)

حكى عن ابن المصنف نقلا عن والده رحمه الله في وجه النظر أمران :

أحدهما : أنّ المدعى ثبوت الوجوب لغه ، فقول المجيب : إنّ الوجوب إنّما يثبت بالشرع لا وجه له.

وثانيهما : أنّ الظاهر من كلامه الفرق بين الإيجاب والوجوب ، والحال أنّه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار.

وأنت خير باندفاع الوجهين :

أمّا الأوّل فبما عرفت سابقا من أنّ المراد بالوجوب المدلول عليه بالأمر ليس هو الوجوب المصطلح العدى هو أحد الأحكام الخمسة الشرعية ، بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من أى طالب صدر ، وهو المعبر عنه بالإيجاب فى كلام المجيب ، ومن البيّن أن الحاصل بإنشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ، ولا يستلزم ذلك كون الفعل فى نفسه أو بملاحظه أمر ذلك الأمر به ممّا يذمّ تاركه أو يستحقّ العقاب على تركه ، فإنّ تفرّع ذلك على الأمر أمر يتبع وجوب طاعه الأمر بحسب العقل أو الشرع ، ولا ربط له بما وضع اللفظ له ، فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغه وشرعا هو المعنى الأوّل ، والوجوب بالمعنى الثانى من الامور اللازمه للمعنى الأوّل فى بعض الصور حسب ما عرفت ، وهو إنّما يثبت بواسطه العقل أو الشرع ، وليس ممّا وضع اللفظ له فلا منافاه بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغه ، وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب إلّا بالشرع لاختلاف المراد منه فى المقامين.

نعم ، كلام المجيب لا يخلو عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الأمر على الوجوب مطلقا إلّا بالشرع ، ولا مشاّحه فيه بعد وضوح المراد.

ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثانى أيضا ، فإنّ الوجوب العدى يقول بمغايرته للإيجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثانى بالنسبه الى الإيجاب بالمعنى الأوّل ، دون الوجوب بالمعنى الأوّل بالنسبه الى إيجابه ، لوضوح عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه ،

بل الأمر الحاصل فى الواقع شىء واحد يختلف بحسب الاعتبارين حسب ما ذكر.

وإيراد المدقق المحشى عليه بأنّ القول بكون الإيجاب والوجوب متّحدين بحسب الحقيقة وبالذات ، ومختلفين بالاعتبار من مزخرفات الأشاعره ولا محصّل له أصلا ليس على ما ينبغى، وإسناده ذلك الى الأشاعره ممّا لم يتّضح وجهه ولا ربط له بشىء من اصولهم.

وكأنّ ملحوظه فى ذلك أنّه لئما كان الوجوب عند الأشاعره عباره عن مجرّد كون الفعل مطلوباً للشارع - وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول أمر آخر - لم يكن الوجوب الحاصل عندهم إلّا المعنى الأوّل ، وقد عرفت أنّه متّحد مع الإيجاب بالذات مغاير له بالاعتبار ، بخلاف العدليه القائلين بالتحسين والتقييح العقليين وحصول وجوب عقلى متبوع لأمره تعالى أو تابع له ، إذ لا معنى لاتّحاد الإيجاب معه بحسب الحقيقة حسب ما عرفت.

وهذا هو مقصود السيّد العميدى حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الإيجاب والوجوب : أنّ الفرق يتمّ على مذهب المعتزله دون الأشاعره.

لكنك خير بأنّ ذلك ممّا لا ربط له بالمقام ، فإنّ الوجوب المقصود فى المقام متّحد مع الإيجاب على القولين ، من غير فرق فيه بين المذهبين ، فالإيراد المذكور ليس فى محله.

هذا ، وقد أورد أيضا على ما ذكر فى وجه النظر بأنّه لو سلّم اعتبار استحقاق الذمّ فى مفهوم الوجوب الملحوظ فى المقام فلا يلزم من كون السؤال دالّا عليه ترتّب الذمّ عليه بحسب الواقع ، لجواز التخلف فى الدلاله اللفظيه.

فكأنّ مقصود المجيب أنّ الأمر والسؤال يدلّان على الوجوب بالمعنى المذكور ، إلّا أنّ حصول الوجوب وثبوته فى الواقع يتبع الشرع دون دلاله اللفظ ، فلذا لا يكون حاصلًا فى السؤال دون الأمر ، فما ذكر فى وجه النظر اشتباه نشأ من الخلط بين دلاله اللفظ على الشىء وتحصيله وإيجاده.

وفيه : أنّ ما ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدالّ فى الدلالات اللفظيه إنّما

يتمّ في الإخبارات وأما الإنشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها ، كما هو معلوم من ملاحظه التمني والترجي والنداء وغيرها ، فلو كان مدلول الأمر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحقّ تاركه الذمّ لم يمكن تخلفه عنه .

ويمكن دفعه بأنّ الإنشاء وإن لم يكن يتخلف مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك آله لإيجاد معناه إلّا أنّه ليس مفاد الأمر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف إيجاد ذلك الوجوب في الخارج ، بل مفاده حينئذ هو إنشاء إيجاداه على حسب جعل الجاعل ، وهو لا يستلزم وجوده في الخارج إلّا مع اقتدار الجاعل على إيجاداه في الخارج بمجرد الإنشاء المذكور .

ألا ترى أنّه لو صدر منه إنشاء الوجوب بنحو قوله : «أوجبت عليك الفعل» مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرّع الوجوب عليه في الخارج إلّا مع حصول ما يتوقّف وجوده عليه .

ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظه الأمر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والإيجاد ، فإنّ مفاد الأمر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجّه اليه واحد ، إلّا أنّه لا يتفرّع الوجود على إنشائه المفروض ويتفرّع على إنشاء الآخر ويجرى نحو ذلك أيضا في غيرها من الإنشاءات ، كما في إنشاء البيع والإجاره والنكاح ونحوها ، فإنّ الإنشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحه والفاსده ، فالإنشاء في جميع المذكورات إنّما يتعلّق بالذات بالأمر النفسى دون الخارجى ، فإنّ اجتمع شرائط وجوده الخارجى تفرّع عليه ذلك وإلّا فلا .

قوله : (والتحقيق : أنّ النقل المذكور ... الخ)

قد عرفت ممّا قرّرناه اتّجاه الجواب الأوّل ، ويؤيّد ملاحظه استقراء سائر الألفاظ ، إذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلّمين به مع عدم اختلاف العرف ، بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات أيضا ، وعلى فرض وقوعه في اللغه فهو نادر جدّا ، وذلك كاف في إثبات اتّحاد معنى الصيغه في المقامين حسب ما مرّت الإشارة اليه .

فبناءً تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيراً بذلك إلى التزام اختلاف وضع الصيغ في صورتين ضعيف جداً.

مضافاً إلى أنه كما يتبادر الإلزام من الأمر كذا يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق ، فإنّ المنساق من إطلاق الأمر والالتماس والسؤال ليس إلماً الطلب الحتمى المذمى لا- يرضى ذلك الطالب تركه ، فظهر أنّ النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فمنعه في المقام غير متّجه.

حجّه القائلين بدلاله الصيغ على القدر المشترك

قوله : (وإنّ لزوم الاشتراك المخالف للأصل)

كأنّه أراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازاً في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الأصل بعد إثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فأراد بذلك قلب الدليل على المستدلّ ، فلا يرد عليه أنّ ما دلّ من الأدلّه على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحّتها ، كما دلّت على كونها حقيقة فيه دلّت على كونها مجازاً في غيره ، فلا حاجة في الاستناد إلى مجازيته فيهما إلى الأصل المذكور ، فإنّ ذلك دليل آخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع إلى الأصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة.

قوله : (لأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه مجاز)

أورد عليه بأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه وإن كان مجازاً إلّا أنّه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور ، إذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلّي في ضمنها واتّحاده بهما ، فيكون استفاده الخصوصيه من الخارج وحينئذ فلا مجاز.

وبالجملة : أنّ الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناءً على القول المذكور ، بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكلّ من الخصوصيتين أو باختصاصه بأحدهما ، ولزوم التجوّز على فرض استعماله في خصوص كلّ من المعنيين ممّا لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ القول بوضع الصيغ للقدر المشترك واستعمالها فيه

لا- ينافى ما تقرّر عند المتأخّرين من وضع الأفعال بحسب هيئتها لخصوص الجزئيات حيث إنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ كالحروف ، فإنّهما من قبيل واحد بحسب الاستعمال ، فكما أنّ الحروف لا تستعمل إلّا في خصوص الجزئيات ولا يصحّ استعمالها في المعنى الكلّي فكذا الحال في هيئات الأفعال فإنّ لفظه «اضرب» مثلا- لا يراد بها إلّا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلّم لا- المفهوم العامّ ، ولذا أطبق المتأخّرون على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوّز في جميع تلك الاستعمالات ، كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عامّا ، وذلك للفرق البيّن بين كون المستعمل فيه طلبا خاصّا بملاحظه كونه حصّه من حصص مطلق الطلب أو جزئيا من جزئياته وكونه إيجابا مخصوصا وفردا من أفراد الإيجاب أو حصّه منه ، فعدم ملاحظه خصوصيه الوجوب أو الندب في الموضوع له وكونه ملحوظا لا- بشرط كون الطلب إيجابيا أو ندييا لا ينافى خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآه لملاحظته له واعتبار تلك الخصوصيه فيما وضع له.

ألا- ترى أنّ قولك : «هذا الحيوان» إنّما يفيد ملاحظه الحيوان الخاصّ من حيث كونه حيوانا خاصّا فإذا اطلق على الإنسان أو الحمار من حيث كونه حيوانا خاصّا كان حقيقه لا بملاحظه خصوصيه كونه إنسانا خاصّا أو حمارا خاصّا فهو بحسب الوضع يعمّ الأمرين ، ويكون حقيقه فيهما مع عدم أخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان ، وإلّا كان خارجا عن مقتضى الوضع.

وكذلك الحال في سائر الألفاظ الموضوعه بالوضع العامّ للجزئيات حسب ما اختاروه، فإنّ لفظه «هذا» مثلا إنّما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث إنّها مشار اليها ، لا من حيث كونها إنسانا أو حمارا أو شجرا ، فالموضوع له هناك ممّا لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبه اليها وإن كان مقيدا بملاحظه كونه جزئيا من المشار اليه.

فما اورد على الإيراد المذكور بما محصّله أنّ الاستعمال المذكور ليس من

قبيل استعمال العامّ في الخاصّ ليكون حقيقه مع عدم ملاحظه الخصوصيه نظرا الى كون وضعه يازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات وليس على ما ينبغي ، لما عرفت من عدم ابتناء الإيراد على استعمالها في المعنى العامّ مطلقا وإنّما الملحوظ فيه إطلاقه بالنسبه الى اعتبار خصوصيه الوجوب أو الندب ، وقد عرفت أنّه لا- منافاه بين كون المعنى مأخوذا على سبيل الخصوصيه من حيث كونه فردا من الطلب وملحوظا على وجه الإطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصيه الوجوب أو الندب فيه.

قوله : (فالمجاز لازم في غير صوره الاشتراك)

نظرا الى كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازا فحيث لم توضع الصيغه لخصوص الوجوب أو الندب إذا استعمل في الخاصّ مع ملاحظه الخصوصيه في المستعمل فيه يكون مجازا مستعملا في غير ما وضعت له.

وقد نبّه المصنّف رحمه الله في الحاشيه على أنّ كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بأنّ الكلّي الطبيعي موجود بعين وجود أفراده ، نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل حينئذ بوجود الكلّي في ضمن الفرد أو بعدم وجوده في الخارج مطلقا ، لظهور استعماله في الأول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغيّره رأسا ، وأمّا لو قلنا بوجود الكلّي الطبيعي بعين وجود أفراده بمعنى اتّحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجى عين الطبيعه المطلقه فقد يشكل الحال ، نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعه الموضوع لها فلا- مجاز ، فأجاب بأنّ إرادته الخصوصيه يتضمّن نفى صلاحيه اللفظ في ذلك الاستعمال للدلاله على غير الفرد المخصوص ، وظاهر أنّ هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا.

وكأنّ مقصوده بذلك أنّ الخصوصيه المتّحده مع الطبيعه الكلّيه النافيه لصلاحيه ذلك المعنى للصدق على الغير أمر زائد على الموضوع له ، وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاصّ ، وإلّا فمن الواضح أنّ نفى صلاحيه اللفظ للغير ليس ممّا استعمل اللفظ فيه فكيف

يتعقل اندراجه في المستعمل فيه؟ كما قد يتراءى من ظاهر كلامه.

فالإيراد عليه بأن ذلك من عوارض الاستعمال لا أنه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي.

وكذا ما اورد عليه من أنه لا فرق في كون إطلاق الكلّي حقيقه أو مجازا بين القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه ، للاتفاق على اتّحاده مع الفرد نحو من الاتّحاد وكذا مغايرتهما في الجملة ، فالاستعمال فيه بالملاحظه الاولى حقيقه وبالثانيه مجاز ، سواء قيل بوجود الكلّي الطبيعي أو لا لما هو ظاهر من عدم إباء ما ذكره المصنف رحمه الله عن ذلك ، إلّا أنه لما كان وجه المجازيه على الفرض الأوّل ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهه ما ذكره من الإشكال - فقد يتوهم الفرق بين الصورتين - أراد بذلك بيان تصوير المجازيه على الفرض الثاني أيضا بما قرره.

وكذا الإيراد عليه بأن ما ذكر في وجه التجوّز إنّما يتمّ لو كانت الوحده مندرجه فيما استعمل اللفظ فيه وإلّا فلا مدخله لنفي صلاحيه اللفظ في ذلك الاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه.

وقد عرفت فساده عند تعرّض المصنف لاعتبار الوحده في معاني المفردات ، إذ من الواضح أنّ عدم صلاحيه المعنى إذن لغير ذلك المصداق ليس من جهه اعتبار الوحده في المستعمل فيه ، ضروره عدمها مع عدمه أيضا ، فليس مقصوده إلّا ما بيّناه وإن كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح الحال.

وقد اورد عليه أيضا بأنه لا مدخل لوجود الكلّي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيحقّقه المصنف رحمه الله من كون الوضع في الأمر وغيره من الأفعال عامّا والموضوع له خاصّا ، فليس الموضوع له هناك كليّا حتّى يكون فيه مجال للكلام المذكور.

وأنت خير بأن غايه ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصّا هو وضع الصيغه لخصوص حصص الطلب أو أفراده من حيث كونها فردا من الطلب حسب ما مرّ بيانه.

وحيثنذ فما تخيله من الإشكال قائم في المقام ، فإنّا إن قلنا بكون الكلّي

الطبيعى عين أفراده كانت الحصّه المفروضه عين الخصوصيه الملحوظه فى الفرد من الوجوب أو الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوّز ، ويندفع ذلك حينئذ بما قرره ، إلّا أنّ ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قرّره ، وكأنّه جرى فى ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارته المجيب .

قوله : (فعلى غايه الندره والشذوذ)

لبعد وقوعه نظرا الى أنّ الطالب إذا لم يكن غافلا- عن الترك ، فإنّما أن يريد المنع منه ، أو لا يريده ، فلا يخلو الحال عن إرادته الوجوب أو الندب فلا- يتصوّر إرادته الطلب المجرد عن القيدين إلّا عند الغفله عن ملاحظه الترك ، وهو فى غايه الندره بل لا يمكن حصوله فى أوامر الشرع ، ففرض استعماله فى القدر المشترك غير معقول ، كذا حكى عن المصنف رحمه الله معقبا له بالأمر بالتأمّل .

وذكر الفاضل المدقّق فى وجه التأمّل أنّه فرق بين إرادته المعنى فى الضمير وإرادته من اللفظ ، واللازم لغير الغافل هو الأوّل والمعتبر فى الاستعمال هو الثانى ، وهو غير لازم من البيان المذكور ، فالاشتباه إنّما نشأ من الخلط بين الأمرين .

وفيه : أنّ المنشئ للطلب إنّما ينشئ الطلب الخاصّ الواقع منه بالصيغه الخاصّه فإنشأؤه الوجوب أو الندب إنّما يكون بالصيغه المذكوره ، إذ مجرّد الإراده النفسيه لا يقضى بإنشاء المعنى فى الخارج ، كيف! ومن البيّن أنّ الطالب للشيء إنّما يوقع طلبه غالبا على أحد الوجهين المذكورين إلّا أن يكون غافلا حسب ما قرره ، فالطلب الخاصّ مراد من اللفظ قطعا ، فما ذكره فى الجواب غير مفيد فى المقام .

ويمكن أن يقال : إنّ كلّا من الوجوب والندب نوع خاصّ من الطلب والمنشئ للطلب إنّما ينشئ غالبا أحد الأمرين المذكورين ، لكنّ إنشاءه أحد ذينك الأمرين بواسطه الصيغه الخاصّه أعمّ من استعمال اللفظ فيه بملاحظه الخصوصيه ؛ إذ قد يكون من جهه كونه مصداقا للطلب ينطبق عليه مطلقه .

وإنشأؤه للطلب الخاصّ من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا- يقتضى أخذ الخصوصيه فى مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظه تلك الخصوصيه ، كيف! ولو بنى على ذلك لكان إطلاق المطلقات على جزئياتها

بل لو تمّ ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقه في الألفاظ إلّا على سبيل الندره.

الأ- ترى أنّك لو قلت : «أكلت الخبز وشربت الماء» فإنّما أردت بالأكل والشرب خصوص الأكل والشرب المنسوبين اليك ، وأردت بالخبز والماء ما هو مأكولك ومشروبك ، فيكون مجازا ، وعلى هذا القياس غير ذلك من الألفاظ الدائره في الاستعمالات ، وهو بين الفساد بمكان لا- يحتاج الى البيان ، والحلّ هو ما قررناه وسيأتي إن شاء الله تحقيق الكلام في إطلاق الكلّي على الفرد في المحلّ اللائق به.

هذا ويمكن إرادته القدر المشترك في كلام الشارع فيما إذا تعلّق الأمر بشيئين يكون أحدهما واجبا والآخر مندوبا ، كما لو قيل : «اغتسل للجنبه والجمعه» إذ لا يمكن إرادته الوجوب منه ولا الندب ، والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غايه البعد ؛ لندوره في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك ، فتكون الخصوصيان مستفادتين من جهه القرينه الدالّه عليهما باعتبار المتعلّقين ، فتأمل.

قوله : (بأنّه لا شبهه في استعمال ... الخ)

مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغه الأمر في خصوص كلّ من الوجوب والندب ، وأنّ ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقه من غير فرق بين متّحد المعنى ومتعدّده.

وفيه : أنّ كلّا من المقدمتين المذكورتين في محلّ المنع ؛ إذ قد يقال بكون الأمر مستعملا في العرف واللغه في الطلب ، إلّا أنّ ذلك الطلب قد يقع على سبيل الإلزام كما هو الظاهر من إطلاقه ، وقد يقع على غير سبيل الإلزام ، ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغه في خصوص كلّ من المعنيين ، لإمكان إطلاق اللفظ على المعنيين الخاصّيين ، لانطباق كلّ منهما على الطلب واتّحاده معه كما مرّت الإشارة اليه.

وقد تقدّم الكلام فيما بنى السيّد عليه من أصاله الحقيقه في متعدّد المعنى ، وأنّ الأظهر منع الأصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون

الأمر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة لا على انحصار معناه الحقيقي فيهما ، كما هو المدعى بل يقضى الدليل المذكور بكونه حقيقه في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه ، فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازاً في سائر مستعملاته .

قوله : (وما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء ... الخ)

ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدّد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحدّه في تحقّق الاستعمال وظهوره في الحقيقة ، وقضيه كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من المسلّمات عندهم ، وإلّا لما أتجه الكلام المذكور مع عدم إقامته دليلاً على دلالاته على الحقيقة في متحد المعنى ، وقد مرّت الإشارة الى ذلك .

قوله : (بالنسبه الى العرف الشرعى ... الخ)

الظاهر أنّه يريد بالعرف الشرعى هو اصطلاح الشارع بالنسبه الى عرف الشريعة ، فيكون الأمر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقه في الوجوب خاصّه ، بخلاف ما إذا تعلّقت مخاطباته بالأمور العاديه ممّا لا مدخل لها بالشريعة ، فيكون في تلك الاستعمالات تابعاً للعرف واللغه ، كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصّه كاصطلاح النحاه وأهل الصرف والمنطق وغيرهم .

ويحتمل أن يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظه الى الوجوب مطلقاً فتحمل في كلامه على الوجوب مطلقاً ، سواء وقع في مقام بيان الشريعة أو سائر الأحكام العاديه .

قوله : (وأما أصحابنا معشر الإماميه ... الخ)

ما ادّعاه أوّلاً هو إجماع الصحابه والتابعين وتابعى التابعين من الخاصّه والعامّه المأخوذ من ملاحظه سيرتهم في كيفية الاستنباط ، وما ادّعاه ثانياً هو إجماع الإماميه على الحكم المذكور ، وقد وافقه على النقل الثانى السيّد ابن زهره وأنكر الأوّل ، وعلى الأوّل جماعه من العامّه منهم الحاجبى والعضدى .

وقد يورد عليه تاره بأنّ الإجماع المذكور إنّما يفيد حملهم أوامر الشرع

عليه ، وهو أعمّ من كونها موضوعه لذلك أو حقيقه فيه خاصّه ؛ إذ قد يكون ذلك من جهه قضاء قرائن عامّه على حملها على ذلك مع كونها موضوعه لمطلق الطلب ، أو كونها مشتركه بين المعنيين ، كما اختاره فى وضعها بحسب اللغه .

وقد بنى بعض المتأخّرين على الوجه المذكور ، فقال : إنّ غايه ما يقتضيه الإجماع المذكور ، هو الحمل على الوجوب ، واختار كون الصيغه لغه وشرعا لمطلق الطلب بل جعل كثيرا من الأدلّه المذكوره للقول بكون الأمر للوجوب من الآيات الشريفه وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب وقرينه عامّه قائمه عليه ، مدّعيّا أنّ ذلك أقصى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسب ما ادّعوه ، كما مرّت الإشارة اليه .

وأنت خير ببعده الدعوى المذكوره ؛ إذ لو كان ذلك مستفادا من القرائن الخارجيه لم يستندوا فيه الى مجرّد الأمر ولوقع الإشاره منهم ولو تارات الى دليله .

وكون ذلك من الامور الواضحه عند الجميع حتّى لا يحتاج الى إقامه الدليل عليه ممّا يستبعد جدّا ، سيّما بعد ملاحظه الأدلّه ، إذ لا يوجد فى الشريعه دليل ظاهر يدلّ على لزوم حمل الأوامر الشرعيه على الوجوب ، وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه .

وتاره بأنّه لا- دلالة فى الإجماع المدّعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ ، بل قد يكون من جهه ظهور الطلب فى الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف أيضا بعد الرجوع الى المخاطبات العرفيه حسب ما مرّ بيانه .

وثالثا : أنّه إذا دلّ الإجماع على كونه حقيقه فى عرف الشرع فى الوجوب خاصّه ، فقضيه أصاله عدم تعدّد الاصطلاح وعدم تحقّق الهجر أن يكون كذلك بحسب اللغه أيضا .

نعم ، لو دلّ دليل على الاشتراك بحسب اللغه توجه ما ادّعاه من الفرق ، إلّا أنّ المفروض عدم استناده فى ثبوت الاشتراك بحسب اللغه الى ما يزيد على مجرّد الاستعمال وهو لا- يعارض الدليل الدالّ على المجازيه ، وقضيه الأصل إذن ثبوت ذلك بحسب اللغه أيضا ، لأصاله عدم اختلاف الحال فى اللفظ إلّا أن يقوم دليل

على خلافه ، ومع الغضّ عنه فلا أقلّ من معارضه ظهور الاستعمال فى الحقيقة بالأصل المذكور ، فلا يتم له ما ادعاه.

قوله : (إنما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظ ... الخ)

ظاهر كلامه يعطى تسليم ما أصله السيّد من دلالة الاستعمال على الحقيقة فى متحد المعنى ومتعدّده ؛ إذ من البين أنّ السيّد لا يقول بذلك مع قيام أماره المجاز.

وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاه ، وقد نصّ قبيل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك.

ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما إذا ظهر كونه حقيقة فى بعض المستعملات فيقدّم المجاز ، وما إذا تساوى الحال فى الاستعمال من دون ظهور أماره على الحقيقة أو المجاز فيقدّم الاشتراك ، إلّا أنّ التفصيل بذلك غير معروف فى كلماتهم.

قوله : (ولا يذهب عليك ... الخ)

لا- يخفى أنّ مقصوده من حمل الصحابه كلّ أمر ورد فى القرآن أو السنّه على الوجوب هو خصوص الأوامر المطلقة ، وإلّا فاستعمال الأمر فى الشريعة فى غير الوجوب من الضروريات التى لا مجال لإنكاره فلا منافاه.

نعم ، بعد بنائه على كون الأمر فى الشريعة حقيقة فى الوجوب خاصّه لا وجه لاستناده فى كونه مشتركا فى اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله فى القرآن أو السنه فيهما ؛ إذ المفروض كون استعماله فى الندب هناك مجازا فلا فائده فى ذكره فى المقام ، وبعد فرض استعماله فى الوجوب بحسب اللغة لا فائده فى ملاحظه استعماله فيه بحسب الشرع مع خروجه عن محلّ الكلام.

وكون المقصود من ذلك إفاده وضعه له فى اللغة - نظرا الى أصله عدم النقل - كما ترى ، مضافا الى بعده عن سياق العبارة المذكوره.

ويمكن الجواب عنه بما مرّ من كون مقصوده اختصاص الأمر بالوجوب فى عرف الشريعة ، فيكون مشتركا بينهما عنده فى كلام الشارع أيضا فى المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة ، فيكون المراد استعماله فى القرآن والسنّه فى الوجوب

والندب فى غير ما يتعلّق بالأحكام الشرعية ، ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة التى ذكرها المصنف رحمه الله .

وقد يجب عنه أيضا تاره بأن ذكر استعماله فى القرآن والسنة لبيان قضاء الأصل بكونه حقيقه فىهما فى الجميع ، إلا أنه لزم الخروج عن مقتضى الأصل المذكور بالنسبه الى الندب فى عرف الشارع للدليل الدال عليه فبقى الباقي .

واخرى بأن المراد استعماله فى المعنيين فى مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود أن استعماله فى مجموع المذكورات فى الوجوب والندب دال على الاشتراك ، فإن استعماله بحسب اللغة إما فى المعنيين ، أو أحدهما ، وعلى كل من الوجهين أمّا يثبت المطلوب ، أو بعض منه ، وكذا الحال فى العرف بضميمه أصاله عدم النقل ، بل وكذا الحال بالنسبه الى استعماله فى الكتاب والسنة ، إلا أنه لما كان الاستعمال الذى يحتمل الحقيقه بالنسبه اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصه ، كذا ذكره المدقق المحشى رحمه الله .

وأنت خير ببعده الوجهين سيما الأخير فإنه مع ما فيه من التعسف الشديد لا يفى بإثبات المقصود على كل الوجوه ؛ إذ لو فرض استعماله فى الوجوب أو الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فىهما بحسب العرف أو الشرع لم يتجه إثبات الاشتراك بحسب اللغة أيضا ، لأصاله تأخر الحادث وتجدد المعنى ، ولا يمكن دفع ذلك بأصاله عدم النقل ، إذ لا نقل فى المقام .

مضافا الى أنه رحمه الله لم يتمسك فيما ذكره بالأصل المذكور ولا أشار اليه فى المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى .

قوله : (بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد)

كأنه أراد بذلك دفع احتمال أن يكون متواترا عند قوم دون آخرين ، وذلك لأنه إنما يتصور ذلك مع المساهله فى البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضى العاده بامتناع الغفله عنه مع حصوله .

وهو كما ترى ، إذ موانع العلم لا تنحصر فى عدم الاطلاع على الأخبار ،

بل قد يكون من جهه سبق الشبهه.

على أنّ عدم الاطلاع على بعض تلك الأخبار ممّا لا مانع منه بحسب العاده ، فقد يكون ذلك مكتملا لعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبه اليه.

قوله : (والجواب منع الحصر)

يحتمل أن يريد بذلك منع حصر الدليل فى العقل والنقل ؛ إذ قد يكون مرّكبا من الأمرين كالرجوع الى الأمارات الدالّه على الحقيقه ، فإنّ العلم بتلك الأمارات إنّما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظه اللزوم بينهما.

وقد يورد عليه بإرجاع الكلام المذكور بالنسبه الى جزئه النقلى ، فإنّه إمّا أن يكون متواترا ، أو آحادا ، والأوّل يقضى بانتفاء الخلاف ، والثانى غير كاف فى الإثبات ، إذ المرّكب منه ومن غيره يكون ظنّيا ، كذا أورده فى الإحكام.

ويدفعه جواز الالتزام بالأوّل ولا يلزم معه انتفاء الخلاف ؛ إذ ذاك إنّما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل فيه ، وأمّا مع الحاجه الى ضمّ العقل اليه فقد يكون ذلك نظريا يختلف فيه الأنظار.

ويحتمل أن يريد به منع حصر الدليل النقلى فى المتواتر والآحاد ، لحصول الواسطه بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء ، إذ لا يندرج فى الخبر المتواتر ولا الآحاد ، وإنكار ثبوت الواسطه بين الأمرين كما ذكره بعض الأعلام بين الفساد.

والقول بقيام الإشكال فى ذلك أيضا ، فإنّه إن أفاد القطع فذاك إلّا أنّ إفاده الأدلّه المذكوره له محلّ نظر ، وإن أفاد الظنّ عاد الإشكال.

مدفوع بأنّه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتّى يقوم شاهدا على تعيّن القول بالوقف ، ومجرّد احتمال عدم إفادته له فى بادئ الرأى لا يقضى بما ذكر ، إلّا أن يقال بأنّ مقصود المتوقّف بيان عدم علمه بالمسأله وعدم حصول القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال وأخذ ما ذكر من المقدمات.

وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره فى الإحكام حيث قال : - بعد ما أورد على نفسه بأنّ ما ذكرتموه مبنى على أنّ مدار ما نحن فيه على القطع - قلنا : نحن فى هذه المسأله غير متعزّزين لنفى ولا إثبات بل نحن متوقّفون فمن رام إثبات اللغه فيما

نحن فيه بطريق ظنيّ أمكن أن يقال له : هل يكتفى بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أم لا؟ ولا بدّ عنه توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلّم ، وكلّ واحد منهما متعذّر لما سبق ، انتهى.

فإنّ من الظاهر أنّ من يقول بحجّيه الظنّ فلا بد أن ينتهي حجّيه ذلك الظنّ عنده الى اليقين ، لوضوح عدم حجّيه الظنّ في نفسه في شيء من الموضوعات والأحكام ، وقضيه ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجّيه الظنّ هنا ، فليس توقّفه في المقام إلّا من جهه عدم قيام دليل على الترجيح ، لا من جهه قيام الدليل على عدم إمكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف.

وحيث أنّ وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فإنّ مفاده إن تمّ هو لزوم البناء في المقام على الوقف ، لعدم إمكان الترجيح كما هو أحد الوجهين في الوقف ، وهو الذي يعدّ قولاً في المسأله ويتوقّف إثباته على إقامه الدليل ، وإلّا فعدم العلم بأحد الشّقين ممّا لا يحتاج الى البيان وإقامه البرهان ، بل أقصى ما يراد له تزييف الأدلّه المذكوره لسائر الأقوال.

قوله : (ومرجعها الى تتبع مظانّ ... الخ)

قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظه مواقع استعمال اللفظ والأمارات الخارجيه الدالّه على ما يفهم من اللفظ عند الإطلاق فيستنبط به الوضع ، وهو أحد طرق إثبات الأوضاع حسب ما مرّ بيانه ، إلّا أنّ ذلك ليس شيئاً من الوجوه المذكوره المتقدّمه.

وقد يقال : إنّ مراده بالأمارات الأدلّه المتقدّمه الدالّه على كونه حقيقه في الوجوب.

لكنّك خبير بأنّ كلّاً من تلك الأدلّه ظنيّه فهي مشاركه لما ذكره المستدلّ من أخبار الآحاد في المفسده ، إلّا أن يدعى قطعيه بعضها ، أو يقال بحصول القطع من ضمّ بعضها الى البعض ، أو يكون مبني الجواب على منع اعتبار القطع في المقام ، وحيث إنّ لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء حيثنذ بنقل الآحاد ، إلّا أنّ كلامه مبني على بيان ما هو الواقع ، إذ لم يستند أحد في المقام الى نقل الآحاد.

متن معالم الدين

فائده

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمة عليهم السلام : أنّ استعمال صيغته الأمر في الندب كان شايعا في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجيّ ؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.

ص: ٦٥٥

شروع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمة عليهم السلام

قوله : (بعث صار من المجازات الراجحة ... الخ)

المقصود بصيروره المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم عليهم السلام الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل ، أو على الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية إرادتها من اللفظ لإرادته الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجيه ، وهو مبنى على اختيار التوقف عند دوران الأمر بين المجاز المشهور والحقيقه المرجوحه ، حسبما عزي اليه اختيار ذلك كما مرّت الإشارة اليه ، وكأنّه استنبط ذلك من العبارة المذكوره فتكون الصفه المذكوره كاشفه.

وقد يجعل ذلك وصفا مخصّصا بدعوى بلوغ الشهره الى الحدّ المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة ، فيوافق ما حَقَّقناه في بيان الحال في المجاز المشهور ، إلّا أنّه غير معروف بينهم.

وكيف كان ، فقد اورد عليه بأنّ شيوخ استعماله في المعنى المذكور إن كان بانضمام القرينه المقارنه فذلك لا يستلزم تساوى الاحتمالين في المجرد عنها ، إذ لا غلبه هناك.

وإن كان مع التجرد عن القرينه المقارنه بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظه القرائن المنفصله أمكن القول بذلك ، لكن إثبات شيوخ استعماله على الوجه المذكور مشكل.

قلت : لا- يخفى أنّ شيوخ استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوخ ، سواء كان استعماله فيه على الوجه الأوّل أو الثاني أو الملقّق منهما ، فكلمّا زاد الشيوخ قوى المجاز الى أن يبلغ حدّ المساواه مع الحقيقة أو الرجحان عليه في صورته الإطلاق أيضا حملا- له على الأعمّ الأغلب ، وذلك أمر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ، ومجرد كون الغلبه مع انضمام القرينه لا- يقضى بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلوّ عنها ، نظرا الى اختصاص الغلبه بصوره مخصوصه فلا يسرى الي غيرها ، إذ من الظاهر أنّ الغلبه

قد تنتهي الى حدّ لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل تقضى شيوع استعماله فيه بالتردّد بينه وبين المعنى الحقيقي أو غلبته عليه في صورته الإطلاق أيضاً.

كيف! ومن البين أنّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينه قاضيه بقرب ذلك المجاز الى الأذهان ولو في حال الإطلاق فيستقرب المخاطب إرادته ذلك المعنى حينئذ عند التفتن له وإن كان حمله على المعنى الحقيقي أقرب عنده ، وكلّما قويت الشهرة والغلبه ازداد القرب المفروض ، فأى مانع حينئذ من بلوغه الى الحدّ المذكور؟.

ويشهد لذلك ملاحظه غلبه الاستعمال الحاصله في بعض الموارد الخاصّه ، كما إذا استعمل المتكلم لفظاً في محلّ خاصّ مرّات كثيره متعاقبه في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينه على إرادته ذلك المعنى ، فإذا استعمله مرّه اخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير أن يقيم قرينه خاصّه على إرادته ذلك المعنى كان تقدّم تلك الاستعمالات المتكثّره ولو كانت مقترنه بالقرينه باعثاً على التوقّف في حمل اللفظ على الحقيقيه أو صارفاً له الى المعنى المجازي ، يشهد بذلك التأمل في الاستعمالات ، فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصله بملاحظه استعماله فيه في الموارد المتكثّره أولى.

فالقول بعدم قضاء غلبه الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينه بالتوقّف في فهم المراد مع انتفائها غير متّجه.

نعم ، غايه الأمر أن يختلف الحال في الغلبه الباعثه على التوقّف في اعتبار درجه الشيعه والكثّره ، فإنّه إن كان ذلك بانضمام القرينه المقارنه افتقر مقاومه المجاز للحقيقه حال الإطلاق الى شيوع زائد وغلبه شديد ، بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضمّ قرينه مقارنه أو كان الشيعه الحاصل فيه بانضمام القرينه تاره وعدمه اخرى ، فإنّه لا يتوقّف الوقف بين المعنيين حينئذ مع الإطلاق الى اعتبار تلك الدرجه من الغلبه والشهره المدّعاء في كلام المصنف دائره بين

الوجوه الثلاثة ، وأيا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وإن اختلفت درجات الشهره بحسب اختلاف الوجوه المذكوره ، فظهر بذلك اندفاع الإيراد المذكور.

وأبين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من إلحاق الدليل المنفصل القاضى بإرادته النذب بالقرينه المتّصله ، حيث جعل دلاله أحد الحديثين المتعارضين فى الظاهر على كون المراد من الآخر معناه المجازى من قبيل القرائن المتّصله القائمه على ذلك فى عدم البعث على صرف اللفظ اليه أو الوقف بينه وبين الحقيقه مع حصول الشيوخ والغلبه.

وأنت خبير بأنه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور ، بل النقل الحاصل من الغلبه ، ضروره أن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى إنما يكون مع القرينه المتّصله أو المنفصله ، إذ بدونها لا يحمل اللفظ إلّا على معناه الحقيقى ، والمفروض أن الغلبه الحاصله بأى من الوجهين المذكورين لا يقضى بمساواه المجاز للحقيقه أو ترجيحه عليها ولو بملاحظه تلك الشهره ، فكيف يحصل المجاز المشهور أو النقل على الوجه المذكور؟

هذا ، وأما البناء على الاستحباب من جهه ضعف الروايه وقصورها عن إثبات الوجوب للتسامح فى أدله السنن فمما لا ربط له بالمقام ، وكذا حمل الروايه على النذب عند التعارض بمجرد ترجيح إعمال الدليلين على طرح أحدهما من غير أن يحصل هناك فهم عرفى يقضى بذلك - كما ذهب اليه البعض - فذكر ذلك فى المقام ليس على ما ينبغى ، لوضوح خروجه عن محلّ الكلام ؛ إذ ليس شىء من ذلك قرينه متّصله ولا منفصله على إرادته النذب من اللفظ ، والمفروض فى كلام المصنف رحمه الله شيوخ استعمال الأوامر فى النذب وأين ذلك ممّا ذكر؟.

ثمّ إنّه قد وافق المصنّف رحمه الله فى الدعوى المذكوره جماعه من أجله المتأخّرين كصاحب المدارك والذخيره والمشارك لكن لا يخفى أنّ الدعوى المذكوره لا بينه ولا مبيّنه ، ومجرّد حصول الغلبه فى الجمله على فرض تحقّقها لا يقضى بذلك.

وتوضيح المقام : أنّ المعبر من الغلبه الباعثه على الوقف أو الصرف هو ما إذا كانت قاضيه بفهم المعنى المجازى مع الإطلاق وكونه فى درجه الظهور مكافئه للمعنى الحقيقى حتّى يتردّد الذهن بينهما أو يكون راجحا على معناه الحقيقى ، وحصول ذلك فى أخبارهم عليهم السلام غير ظاهر ، بل من الظاهر خلافه ؛ إذ الظاهر أنّ الأوامر الوارده عنهم عليهم السلام على نحو سائر الأوامر الواقعه فى العرف والعاده والمفهوم منها فى كلامهم هو المفهوم منها فى العرف.

ويشهد له ملاحظه الإجماع المذكور فى كلام السيّد وغيره ، فإنّه يشمل كلام الأئمّه عليهم السلام أيضا ، وملاحظه طريقه العلماء فى حمل الأوامر على الوجوب كافيه فى ذلك.

ولم نجد الدعوى المذكوره فى كلام أحد من متقدّمى الأصحاب مع قرب عهدهم ووفور إطلاعهم ، بل لم نجد ذلك فى كلام أحد ممن تقدّم على المصنّف ، ولو تحققت الغلبه المذكوره لكان اولئك أولى بمعرفتها.

فاتفقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى ، بل فى بعض الأخبار الوارده عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومع الغضّ عن ذلك فالشهره المدّعاة إمّا بالنسبه الى أعصارهم عليهم السلام ليكون اللفظ مجازا مشهورا فى الندب عند أهل العرف فى تلك الأزمنه ، أو بالنسبه الى خصوص الأوامر الوارده عنهم عليهم السلام فيكون مجازا مشهورا فى خصوص ألسنتهم عليهم السلام دون غيرهم.

وعلى الثانى فإمّا أن تكون الشهره حاصله بملاحظه مجموع أخبارهم المأثوره عنهم عليهم السلام ، أو بملاحظه الأخبار المرويه عن بعضهم ، أو بالنسبه الى كلام كلّ واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلًا فى كلام كلّ منهم استقلالا.

فإن تمّ الوجه الأوّل وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه فى عهد أى

منهم عليهم السلام تفرّج عليه الثمره المذكوره فى الأخبار الوارده بعد تحقّق تلك الشهره ، إلّا أن دعوى الشهره المذكوره بعيده جدّا ، ولم يدّعه المصنّف أيضا ، ومع ذلك فليس التأريخ فيه معلوما.

وعلى الوجه الثانى فالشهره المدّعاة لا- تنمر شيئا بالنسبه الى أخبارهم عليهم السلام ، إذ من البين أنّ ذلك لو أثر فإنّما يؤثّر بالنسبه الى ما بعد حصول الاشتهار وأما بالنسبه الى تلك الأخبار الباعثه على حصول الاشتهار فلا.

وعلى الوجه الثالث لا إشكال فى الأوامر الوارده عمّن تقدّم على من حصل الاشتهار فى كلامه ، بل وكذا بالنسبه الى من تأخّر عنه ؛ إذ المفروض عدم تحقّق الشهره العرفيه وإنّما الشهره المفروضه شهره خاصّه بمتكلّم مخصوص ، ومن البين أنّ الشهره الحاصله فى كلام شخص خاصّ لا يقضى بجرى حكمها فى كلام غيره مع عدم تحقّقها بالنسبه اليه.

وكونهم عليهم السلام بمنزله شخص واحد وأنّ كلام آخرهم بمنزله كلام أولهم ممّا لا ربط له بالمقام ، فإنّ ذلك إنّما هو فى بيان الشرائع والأحكام دون مباحث الألفاظ وخصوصيات الاستعمالات.

بل وكذا بالنسبه الى الأوامر الصادره عمّن حصل الاشتهار فى كلامه إذا استند الشهره الى مجموع الاستعمالات الحاصله منه ، إذ لا توقّف حينئذ فى نفس تلك الاستعمالات التى يتحقّق بها الاشتهار حسب ما عرفت.

نعم يثمر ذلك فى كلامه لو صدر بعد تحقّق الاشتهار المفروض إن تبيّن تأريخ الغلبه.

وقد يسرى الإشكال فى جميع الأخبار المأثوره عنه عليه السلام مع جهاله التأريخ أيضا ، إلّا أن يقال بأصالة تأخّر الشهره الى آخر أزمنته عليه السلام مع الظن بورود معظم الأخبار المرويّه عنه قبل ذلك ، فيلحق المشكوك بالغالب.

ويجرى التفصيل المذكور أخيرا على الوجه الرابع أيضا ، ودعوى الشهره

على هذا الوجه غير ظاهره من عبارته المصنّف ، ولا من الأخبار المأثوره حسب ما استند إليها ، فإنّ أقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهره في الجملة بملاحظه مجموع الأخبار المأثوره.

فظهر بما قرّناه أنّ ما ادّعه من الشهره على فرض صحّته لا يتفرّع عليه ما ذكره من الإشكال ، إلّا على بعض الوجوه الضعيفه.

هذا ، وقد اورد عليه أيضا بأنّ المجاز الراجح إنّما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع وأمّا معه فمساواته للحقيقه ممنوعه ، إلّا إذا غلب استعماله في المعنى الآخر بحيث اندرج في الحقيقه العرفيه ، وأنّى له بإثباته مع أنّه لا يدّعيه؟.

وفيه : أنّ كلام المصنّف رحمه الله هنا مبنى على التوقّف في الحمل عند دوران الأمر بين الحمل على الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح وهو مسأله اخرى مقرّره في محلّه ، فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام.

على أنّ ترجيح الحقيقه المرجوحه مطلقا ممّا لا وجه له حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه.

هذا ، ولنعبّ الكلام في المرام برسم مسائل يناسب إيرادها في المقام :

مسائل

أحدها : الجمل الخبرية المستعمله في الطلب

أنّهم اختلفوا في دلالة الجمل الخبرية المستعمله في الطلب نحو « يتوضّأ » و « يغتسل » و « يعيد » في مقام يراد بها ليتوضّأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلاله الأمر عليه.

فعن جماعه من الأصحاب المنع من دلالتها على ذلك ، نظرا الى كونها موضوعه للإخبار ، وقد تعذّر حملها عليه فيتعيّن استعمالها في الإنشاء مجازا ، وكما يصحّ استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها في إنشاء الندب أو مطلق الطلب ، فإذا تعذّرت الحقيقه وتعدّدت المجازات لزم الوقف بينهما وقضيه ذلك ثبوت المعنى المشترك ، وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد

ضمّ الأصل اليه ، فلا يصحّ الاستناد اليها في إثبات الوجوب إلّا بعد قيام قرينه دالّه عليه ، هذا فيما يجرى فيه أصل البراءة ، وأمّا إذا كان ذلك في مقام جريان أصل الاحتياط فلا بدّ من البناء فيه على الوجوب.

والأظهر وفاقاً لآخرين دلالتها على الوجوب ، لاستعمالها إذن في الطلب ، والطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف اليه الى أن يتبين خلافه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فالحال فيها كالحال في صيغته الأمر من غير تفاوت أصلاً ، ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينه على استعمالها في الطلب ، وعليه يجرى الأفهام العرفيه كما هو الحال في الصيغته حسب ما مرّ.

ويعضده ملاحظه فهم الأصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في إثبات الوجوب في مقامات شتى.

وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الأصل بعد التوقّف بين الأمرين.

وقد يحتجّ له أيضاً بأنّ الوجوب أقرب الى الثبوت الّذى هو مدلول الأخبار وإذا تعدّرت الحقيقه قدّم أقرب المجازات ، بل ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب أكد من دلالة الأمر عليه وفي كلام أهل البيان : أنّ البلغاء يقيمونها مقام الإنشاء ليحملوا المخاطب بأكد وجه على أداء مطلوبهم ، كما إذا قلت لصاحبك الّذى لا يريد تكذيبك : «تأتيني غدا» لتحمله على الالتزام بالإتيان لئلا يوهم تركه له تكذيبك فيما ذكرت حيث أتيت بصوره الأخبار.

وأنت خبير بأنّ بلوغ الأقربيه في المقام الى حدّ يتعيّن به المجاز المذكور غير ظاهر حتّى يجعل مجرد تلك الأقربيه باعته على الانصراف الى الوجوب ، والنكته المذكوره إنّما يناسب بعض المقامات العرفيه وجريانها في مقام الخطابات الشرعيه لا يخلو عن تأمل وإن كان قد يتوهم كونها أنسب بالمقام ، إلّا أنّ التأمل في تلك المقامات يعطى خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم.

فالأولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ، ويكون الاتكال فيه على ما قررناه.

ويجوز الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي ، فإنه أيضا كالنهى ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه.

ثانيها : الأمر عقيب الحظر

أنهم بعد القول بدلاله الأمر على الوجوب اختلفوا في مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر على أقوال :

أحدها : أنه يفيد الوجوب ، كالوارد في سائر الموارد ، وحكى القول به عن الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني ، وجماعه من العامة منهم الرازي والبيضاوي ، وعزاه في الإحكام الى المعتزلة.

ثانيها : القول بأنه للإباحه ، حكاه جماعه عن الأكثر ، ويستفاد من الإحكام كون المراد بالإباحه في المقام هو رفع الحجر دون الإباحه الخاصه ، وقد صرح بعض الأفاضل بتفسير الإباحه هنا بمعنى الرخصه في الفعل.

ثالثها : التفصيل بين ما إذا علق الأمر بارتفاع عله النهي وما لم يعلق عليه ، فيفيد الثاني في الأول والأول في الثاني.

رابعها : أنه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب أو ندب أو غيرهما ، فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافيه ، وحكاه بعض الأفاضل قولاً بعد تقييده بما إذا علق الأمر بزوال عله عروض النهي.

خامسها : أنه للندب ، حكاه البعض في عداد أقوال المسأله.

سادسها : الوقف ، حكاه في الإحكام عن إمام الحرمين وغيره.

حجّه القول الأول وجوه :

أحدها : أن الصيغه موضوعه للوجوب ، فلا- بدّ من حملها عليه حتّى يتبين المخرج عنه ، ومجرّد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك ، لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الإباحه ، ولذا

لم يتوهم أحد مانعا من التصريح بإيجاب شيء بعد تحريمه ، وقد ورد الأمر الواقع عقيب الحظر فى الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ، ولو استبعد ذلك فى المقام لكان من جهه استبعاد الانتقال من أحد الضدين الى الآخر ، وهو جار فى جميع الأحكام.

ثانيها : أنه لا- كلام عند القائل بكونها للوجوب أنّ ورودها بعد الحظر العقلى لا ينافى حملها على الوجوب ، ولذا يحمل أوامر العبادات على الوجوب الى أن يتبين المخرج عنه مع أنّها قبل الحظر كانت محرّمة من جهه البدعه فيكون الحال كذلك فى الحظر الشرعى .

ثالثها : أنه أمر الحائض والنفساء بالصلاه بعد حظرها عليهما ولم يحمله أحد إلّا على الوجوب ، وكذا الحال فى قوله تعالى : (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (١) وكذا فى قول المولى لعبده : «أخرج من المحبس الى المكتب» بل لا يستفاد منها عرفا سيما فى المثال الأخير ونحوها سوى الوجوب كالأوامر الإبتدائية.

وضعف الجميع ظاهر : أمّا الأوّل فلأنّ كون الأصل حمل الأمر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظه العرف فى المقام ، فإنّ فهم الوجوب منه حينئذ غير ظاهر كما يشهد به ملاحظه كثير من الاستعمالات ، ومع عدم استفاده الوجوب منه عرفا لا يصحّ التمسك فى الحمل عليه بمجرّد الأصل إذا لم يكن هناك شاهد على إرادته الوجوب منه ، لما عرفت مرارا من دوران الأمر فى مباحث الألفاظ مدار الفهم العرفى دون مجرّد الأصل التبعدى .

وربما يدعى فى المقام غلبه استعماله حينئذ فى غير الوجوب ، فيكون الغلبه المفروضه قرينه صارفه له عن الأصل المذكور أو قاضيه بمقاومته له .

وفيه : تأمل يأتى الإشاره اليه إن شاء الله .

(١) سوره التوبه : ٥ .

ص : ٦٦٤

والأظهر أن يقال : إن في وقوعه عقيب الحظر شهاده على عدم إرادته الوجوب منه ، فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر أو قاضيا بمقاومته له ، ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه ، وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره ؛ إذ إرادته الوجوب منه لقيام القرينه المعارضه للقرينه المفروضه لا يقضى بحمله عليه مع انتفائها.

وبالجملة : أنه يكفي في القرينه الصارفه مجرد الظهور ، فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينه تعارضها وترجح عليها.

ودعوى حصول التضاد بين جميع الأحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعه ، بأنه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين ، بل من جهه غايه التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين ، وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم.

وأما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهه البدعيه وغيرها ، والحظر المصرح به في كلام الشارع ، فإن المنع هناك إنما يجيء لعدم أمر الشارع به وإذنه في الإتيان به فلا- يزاحمه الأمر بالفعل بوجه من الوجوه ، بخلاف المقام ، لوضوح غايه المباينه بين الحكم بتحريم الإتيان بالشيء والحكم بوجوبه ، فلا- يلتزم به إلما مع قيام دليل واضح عليه ، وأما مجرد الأمر به فلا يكفي في الدلاله عليه لكثرة إطلاق الأمر في غير مقام الإيجاب ، فيكون الاستبعاد المذكور قرينه على حمله على غير الوجوب حسب ما مرّت الإشارة اليه ، مع أنّ عمده المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف ، والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه.

وأما الثالث فلأنّ حمل عدّه من الأوامر على الوجوب من جهه قيام الإجماع عليه أو لشواهد اخر مرشده اليه لا يفيد ظهور الأمر حينئذ في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضه لورود الأمر عقيب الحظر.

وأما دعوى انصراف قوله : «اخرج من المحبس الى المكتب» الى الوجوب فلعلّه بضميمه المقام ، فإنه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس آخر ؛ إذ لا يقال

ذلك غالبا في مقام رفع الحجر ، فخصوصيه المثل قاضيه بخلاف ما يقتضيه ظاهر الأمر المتعلق بالفعل بعد المنع منه.

وقد يقال بخروج أمر الحائض بالصلاه والصيام بعد ارتفاع الحيض عمّا نحن فيه ، وكذا الأمر بالجهاد بعد انقضاء أشهر الحرم حسب ما يأتي الإشاره اليه إن شاء الله.

هذا ، وقد يجاب عن المثل المتقدم بأن المنهى عنه هناك غير ما تعلق الأمر به ، فإن المنهى عنه هو الخروج عن المحبس من حيث إنه خروج عنه والمأمور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الأمر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام.

وفيه : أنه إذا تعلق النهى بالخروج عن المحبس يشمل ذلك جميع أفراد الخروج العذى من جملتها الخروج الى المكتب ، وإذا كان ذلك ممّا نهى عنه وقد فرض تعلق الأمر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع.

ويدفعه أنه إنّما تعلق النهى به من حيث كونه خروجاً لا- من حيث كونه ذهاباً الى المكتب ، وهما متغايران حقيقه وإن كان أحدهما ملازماً للآخر ، والمأمور به إنّما هو الثانى دون الأول.

نعم ، إن عمم النزاع بحيث يشمل الأمر المتعلق بأحد المتلازمين بعد تعلق النهى بالآخر تمّ ما ذكر ، إلا أنه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع ، وفهم العرف غير مساعد هنا حسب ما ادّعوه هناك.

وفيه : أنه إن اريد بذلك تغييرهما بحسب المفهوم وإن اتّحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع ، وإن اريد تغييرهما بحسب المصداق وإن تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر إلا أنه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ، ضروره كون المأمور به من أفراد المنهى عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهى عنه مقيداً بالقيود المفروض.

هذا ، والظاهر أنّ حجج سائر الأقوال المذكوره الرجوع الى فهم العرف ، فكلّ

يدّعى استفاده ما ذهب اليه من ملاحظه الاستعمالات غير أنّ القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق إنّما بنى على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطارئ فبعد ارتفاعه يعود الأوّل لزوال المانع من ثبوته ، أخذاً بمقتضى الدليل القاضى بثبوته ، والقائل بالوقف يرى التعادل بين ما يقتضى حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره ، وقد عرفت أنّ قرينه المجاز قد يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع فيتردّد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازى ، فلا يصحّ الرجوع الى أصله تقديم الحقيقه على المجاز ، لما مرّ من ابتناء الأصل المذكور على الظنّ دون التعبد المحض .

وقد يدّعى استناد صرف الأمر عرفاً عن إفاده الوجوب فى المقام الى غلبه استعماله حينئذ فى الإباحه ، فتكون تلك الغلبه باعته على فهم الإباحه فيبنى الأمر حينئذ على تقديم المجاز الراجع على الحقيقه المرجوحه .

وقد يجعل ذلك وجهاً للتوقّف ، نظراً الى اختيار القول بالوقف عند دوران الأمر بين المجاز الراجع والحقيقه المرجوحه .

وفيه : أنّ فهم الإباحه فى المقام إنّما يكون من الوجهه التى أشرنا اليها دون مجرد الشهره ، كيف ! واشتهار استعماله فيها فى المقام بحيث يبعث على الصرف أو الوقف غير ظاهر ، واستناد الفهم اليه غير متّجه أيضاً وإن ادّعاه صاحب الإحكام فى ظاهر كلامه ، ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغضّ عن الشهره بل قبل حصول الاشتهار لو سلّمت فى المقام .

وكيف كان ، فالذى يقتضيه التأمل فى المرام أن يقال : إنّ ورود الأمر عقيب الحظر قرينه ظاهره فى كون المراد بالأمر الإذن فى الفعل ، فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل أو ندمه أو إباحته ، حسب ما يشهد به التأمل فى الاستعمالات كما مرّت الإشارة اليه ، فتلك الخصوصيات إنّما تستفاد من الخارج أو من ملاحظه خصوصيه المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فإنّ ما ذكر جهه عامّه قاضيه بذلك ، وقد يكون فى المقام جهه اخرى يعاضدها أو يعارضها فلا بدّ فى معرفه مفاد اللفظ من ملاحظه الجميع .

ولنفصيل الكلام فيه بيان الحال في عدّه من المقامات ، فنقول : إنّ ما يتعلّق به الأمر المفروض قد يكون عين ما تعلّق النهي به ، وقد يكون جزئيا من جزئياته.

وعلى كلّ من الوجهين إمّا أن يكون ما تعلّق الأمر به ممّا يريده المكلف ويرغب اليه ، أو لا يكون كذلك بل يكون تركه أرغب للنفس كالجهاد في الغالب ، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون المنع المتعلّق بالفعل عامّا لسائر الأفراد والأحوال فيرد الأمر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلّق به ، أو يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الأول أو بفرد مخصوص من غير أن يشمل الحال أو الفرد الذي امر به ، ومنه النهي المتعلّق بالجهاد في الأشهر الحرم والأمر المتعلّق به بعد ذلك.

ويمكن أن يقال بخروج الوجه الأخير عن موضع المسألة.

ثمّ إمّا أن يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة ، أو الكراهة ، أو ممّا لم يصرّح بحكمه في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه ، وعلى غير الوجه الأخير إمّا أن يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الإطلاق بالنسبة الى الأزمان والأحوال والأفراد أو على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال أو الفرد الذي تعلّق الأمر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلّق الأمر به بعده وعدمه ، أو لا يكون كذلك بل يختصّ بالحال السابق أو خصوص بعض الأفراد ممّا عدا ما تعلّق النهي أو الأمر به بعد ذلك مع ورود أحدهما على مورد الآخر وعدمه.

وأنت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الأمر إلّا الإذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الأحوال المذكوره وغيرها ، وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه أيضا ، وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق ، وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه أحد الوجوه.

ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محلّ الكلام ، وملاحظه التفاصيل

المذكوره فى بيان مفاد اللفظ لا یناسب أنظار أرباب الاصول ، إذ الملحوظ فى القواعد الکلیه الإجمالیه دون التفاصيل الحاصله فى المقامات الخاصه.

فالأنسب بالمقام هو ما ذكرناه أوّلا من أنّ الأمر بالشىء بعد النهى عنه هل ینكون فى نفسه جهه باعثه على صرف الأمر عن معناه الظاهر أو لا ، والأظهر فى ما عرفت ، فتأمل.

هذا ، وینبغى التنبيه لامور :

الأوّل : أنّ الكلام فى المقام إنّما هو فى مفاد الأمر عرفا من جهه الوقوع عقیب الحظر لا فیما وضع اللفظ بإزائه بحسب اللغه أو العرف ، إذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما ینظر من ملاحظه أوضاع سائر الألفاظ ، إذ لا تعدّد فى أوضاعها فى الغالب على حسب اختلاف مواردھا بل لا یکاد ینوجد لفظ ینكون الحال فىه على الوجه المذكور ، فالملاحظ بالبحث فى المقام أنّ الوقوع بعد الحظر هل هو قرینه صارفه له على الظاهر ، أو أنّه لا دلالة فىه على ذلك ، أو أنّه قاض بالوقف.

وربما یتوهم من عناوینهم كون البحث فى المقام فى موضوع الصیغه ولس الحال كذلك ، إذ عناوینهم للبحث بما ذكره وتعبیرهم عن الأقوال بأنّه للإباحه أو غیرها أعّم من كونه موضوعا لذلك ، فإنّ اختصاص اللفظ بالمعنى كما ینكون من جهه الوضع له كذا قد ینكون من جهه الظهور الحاصل بملاحظه المقام نظرا الى القرائن العامه القائمه علیه ، مضافا الى أنّ ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع فى المقام أقوى شاهد على عدم إرادته هنا.

نعم ، ینظر من السید العمیدى رحمه الله منعه كون الأمر مطلقا موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الأمر المبتدأ دون الوارد عقیب الحظر ، وهو إن حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت ، وربما ینزل عبارته أيضا على ما ذكرناه.

الثانى : أنّ المذكور فى كثير من كتب الاصول فرض المسأله فى وقوع الأمر عقیب الحظر ، والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل.

لكن لا- يبعد جريان الكلام في وقوع الأمر بعد ظنّ الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الأمر به ، يشهد بذلك فهم العرف ، وقد تبّه على ذلك غير واحد من المتأخرين.

الثالث : لو وقع الأمر بالشىء بعد الكراهه فهل الحال فيه الواقع عقيب الحظر وجهان ، ويجرى ذلك في الوارد عقيب ظنّ الكراهه وتوهمه كما لو سئل عن كراهه الشىء ومرجوحيته فورد الجواب بالأمر به.

الرابع : يجرى الكلام المذكور في ورود النهى عن الشىء عقيب وجوبه ، بأنّه هل يراد به ما يراد بالنهى الابتدائى ، أو يكون ذلك قرينه على إرادته رفع الوجوب ، أو يتوقّف بين الأمرين.

ويحكى عن البعض الفرق بين الأمر الوارد عقيب الحظر والنهى الوارد عقيب الإيجاب، فقال بأنّ الثانى يفيد التحريم بخلاف الأوّل فإنّه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الأمرين الى وجهين واهيين.

أحدهما : أنّ النهى إنّما يقتضى الترك ، وهو موافق للأصل بخلاف الأمر ، لقضائه بالإتيان بالفعل ، وهو خلاف الأصل ، فحمل الأوّل على التحريم لإيجابه ما يوافق الأصل لا يقضى بحمل الثانى على الوجوب مع إيجابه ما يخالفه.

والآخر : أنّ النواهى إنّما تتعلّق بالمكلفين لدفع المفسد بخلاف الأوامر ، فإنّها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفسد أكثر من جلب المنافع فما يكتفى به فى صرف غير الأهم لا يلزم أن يكتفى به فى صرف الأهم.

ثالثها : انصراف الأمر الى الوجوب العينى ، التعيينى ، النفسى

قد عرفت أنّ الأمر حقيقه فى مطلق الطلب وأنّ الظاهر من الطلب مع الإطلاق هو الطلب الحتمى الإيجابى ، فيكون انصراف الأمر الى الوجوب لظهوره من الإطلاق لا لكون الصيغه حقيقه فيه بخصوصه كما ظنّ فى المشهور ، وحينئذ نقول : إنّ كما ينصرف الأمر حين الإطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسى المطلق العينى التعيينى ، فكون الوجوب غيريا أو مشروطا أو كفاثيا

أو تخييريا يتوقّف على قيام الدليل عليه كتوقّف حمل الطلب على الندب على قيام قرينه عليه، وانصراف إطلاق الأمر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقه في الطلب - كما هو المختار - أو حقيقه في الوجوب - كما هو المشهور - ممّا لا مجال للريب فيه.

أمّا بالنسبه الى انصرافه الى العيني التعيني فظاهر، لوضوح توقّف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف، وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل.

وأمّا انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر إطلاق اللفظ كاف في إفادته لتقيّد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط، فلا يحكم به إلّا بعد ثبوت التقييد.

وعن السيد المرتضى رضى الله عنه إنكار ذلك، فيتوقّف حمله على أحد الوجهين على قيام الدليل عليه، وهو إن حمل على ظاهر ما يتراءى منه ضعيف، وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قرّناه، وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

وأمّا انصرافه الى الواجب النفسى فيمكن الاستناد فيه الى وجهين :

أحدهما : أنّ ذلك هو المنساق عرفا من الإطلاق، فإنّ ظاهر الأمر بشيء أن يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الأمر حتّى يقوم دليل على خلافه، كما يشهد به ملاحظه الاستعمالات فذلك هو المتّبع إلّا أن يظهر من المقام كون الطلب المتعلّق به من جهه حصول مطلوب آخر بحيث يترخّج ذلك على الظهور المذكور أو يساويه، فيحكم بمقتضى الثانى فى الأوّل، ويتوقّف بينهما على الثانى.

ثانيهما : أنّ الوجوب الغيرى إنّما يدور حصوله مدار ذلك الغير فيتقيّد وجوبه إذن بوجوب الغير، وقد عرفت أن تقييد الوجوب خلاف الأصل، لقضاء ظاهر الإطلاق بإطلاق الوجوب.

نعم، إن ظهر التقييد من المقام أو من الخارج كان متّبعا، وهو أمر آخر.

مضافا الى أنّ القول بوجوب ذلك الغير أيضا مخالف للأصل فلا وجه للالتزام

به من غير قيام دليل عليه. نعم إن ثبت وجوب ذلك الغير تعيّن الرجوع الى الأصل الأوّل.

وقد يستظهر من جماعه من المتأخّرين كالشهيدين والمحقّق الكركى المناقشه فى الأصل المذكور ، نظرا الى كثره استعمال الأمر فى الوجوب الغيرى بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور ، وربما يدعى بلوغه الى حدّ الحقيقه العرفيه كما قد يستفاد من كلام الشهيد رحمه الله ، والظاهر أنّه لم يرد به هجر الأوّل ، لظهور دوران الوجوب النفسى فى الاستعمالات أيضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الأوّل ، لا ترجيحه عليه.

وكيف كان ، فالظاهر وهن ما ذكر من الإشكال ؛ إذ حصول الغلبه المذكوره فى محلّ المنع بل الظاهر خلافه.

نعم ، لو قام الدليل من الخارج على كون شىء واجبا لغيره أمكن القول بكونه شاهدا على حمل إطلاق الأمر المتعلّق به على ذلك أيضا وإن لم يكن هناك منافاه بين وجوبه على الوجهين ، إلّا أنّ ذلك بعيد.

وما ادّعى من الغلبه قد يتمّ فى المقام ، إذ قد يقال بكون الغالب فى الواجبات الغيريه عدم وجوبها لنفسها ، مضافا الى أصاله عدم وجوبه على الوجهين.

إلّا أنّ بلوغ الغلبه المذكوره على فرض تسليمها الى حدّ يفيد المظنّه محلّ نظر ، ومجرّد الأصل لا يزاحم ظاهر اللفظ.

نعم ، قد يدعى فى المقام فهم العرف ، ألا ترى أنّه لو قيل تاره : «إذا أحدثت فتوّضاً» وقيل اخرى : «إذا أحدثت فتوّضاً لأجل الصلاه» فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الأوّل أيضا ذلك ، إلّا أنّ جريان الفهم المذكور فى سائر الموارد ممّا ورد فيه إطلاق الأمر وثبت الوجوب الغيرى أيضا من الإجماع أو غيره غير ظاهر.

والمتمّجه أن يقال : إنّ مع حصول الفهم فى المقام كما فى المثال المذكور ونحوه لا- كلام، ومع عدمه فإن ثبت هناك من الجهات العامّه أو الخاصّه ولو من جهه فهم

الأصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيرى فلا- إشكال أيضا ، ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين أتجه الوقف ولا يثبت معه إلّا الوجوب الغيرى ، وإلّا أتجه الأخذ بظاهر اللفظ إلّا أن يثبت خلافه من الخارج.

هذا ، وقد تلخص ممّا فصّلناه ظهور الأمر حين الإطلاق في الوجوب بالوجه الذى قرّرناه ، والرجوع الى المتبادر منه فى الاستعمالات وملاحظه المفهوم من الإطلاقات كاف فى إثبات ذلك على نحو انصراف الصيغه حين الإطلاق الى الوجوب ، وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الإطلاقى فى المقامين.

وأما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقه فى مطلق الوجوب الشامل لجميع الأقسام - كما هو الظاهر من إطلاقهم فى المقام - يكون التبادر الحاصل بالنسبه اليه وضعيا ، ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الإطلاقى.

وحيث يشكل الحال بأنّ التبادر الحاصل فى المقام على نحو واحد ، فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه.

فأما أن يقال بكونه إطلاقيا فى المقامين ويسقط بذلك ما هو عمده مستندهم للقول بكونه حقيقه فى الوجوب ، لا تكالهم فيه على التبادر وفهم العرف ، أو يقال بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما.

فلا- بدّ من القول بكونه حقيقه فى خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر أقسامه ، بل الظاهر أنّ الحاصل فى المقام تبادر واحد ، فإن كان إطلاقيا لم يصحّ الاستناد اليه فى إثبات الوضع وإلّا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ ، وقد مرّ التنبيه على ذلك.

ومن هنا قد يتخيل فى المقام كون الأمر حقيقه فى خصوص الوجوب العينى دون التخييرى.

وظاهر كلام بعضهم إسناد القول بذلك الى جماعه من المتأخرين منهم السيورى فى كنز العرفان والمحقّق الأردبيلى والمصنّف والمحقّق الخونسارى وإن

كان المنقول من كلامهم فى المقام غير واف (١) بذلك.

والمحكى عن جماعه آخرين كونه حقيقه فى الأعمّ من الأمرين.

وقد ذكر للجانبين حجج معظمها فى غايه الوهن ، ويجرى الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخيرى من سائر أقسام الوجوب ممّا لا ينصرف اليه الإطلاق.

وبعد ما عرفت ما هو الحقّ فى المقام لا حاجه الى إطلاله الكلام فى المرام.

هذا ، وما ذكرناه من الانصراف كما يجرى فى صيغه الأمر وما بمعناه كذا يجرى فى لفظ «الوجوب» وما يؤدى مؤداه إذا تعلق بفعل من الأفعال.

وأما إذا ثبت وجوب شىء بالعقل أو الإجماع ودار بين وجهين أو وجوه من المذكورات فالظاهر البناء على الوقف ، إذ لا ترجيح لأحد الوجوه فى حدّ ذاته ، ولا إطلاق حينئذ ليؤخذ بمقتضاه ، ويرجع حينئذ فى العمل الى الاصول الفقهيّه.

فمع الدوران بين الوجوب التعيينى والتخيرى يؤخذ بالأوّل ، لحصول اليقين بالبراءه بأداء ذلك الفعل دون غيره ، وكذا مع الدوران بين العينى والكفائى.

ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا- يحكم بالوجوب إلّما مع حصول الشرط ، وقد ينزّل على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئه احتمالى الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ، ولا يحكم حينئذ بالوجوب إلّما مع حصول الشرط كما سيجىء الإشاره اليه إن شاء الله.

ومع الدوران بين الوجوب النفسى والغيرى لا- يحكم بالوجوب إلّما على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير ، إذ لا إطلاق فى المقام فيقتصر فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن ، لكن لا يجرى عليه حكم الواجب الغيرى من البناء

(١) حيث عزى اليهم القول بدلاله الأمر على الوجوب العينى بالدلاله اللفظيه وأنّ دلالتة عليه كدلاله تعليق الحكم على الشرط على نفى الحكم عن غير المنطوق ، ودلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده العامّ ، ودلاله ذلك على كون الصيغه موضوعه لخصوص الوجوب العينى محلّ نظر ، فتأمل. (منه رحمه الله).

على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالإتيان به على الوجه المحرّم أخذاً بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ.

ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثانى أخذاً بأصالة عدم المنع من الترك ، وقد يتأمل فى الأخذ بالأصل المذكور ، وقد أشرنا إليه والى ما يزيّفه.

رابعها : ظهور الأمر مع الإطلاق فى الطلب الإيجابى المطلق النفسى العينى التعيينى ، إذا قامت قرينه صارفه

قد عرفت ظهور الأمر مع الإطلاق فى الطلب الإيجابى المطلق النفسى العينى التعيينى ، فإن لم يكن هناك قرينه على خلاف ذلك تعين الحمل عليه ، وإن كان هناك قرينه على ثبوت ما يخالف أحد القيود المذكوره تعين ذلك من غير لزوم تجوّز فى اللفظ كما عرفت.

وأما إذا قامت قرينه صارفه عن انصرافه الى الصوره المذكوره ودار الأمر فى المخالفه بين وجهين أو وجوه فهناك صور عشر للدوران الثنائى بينها :

الأول : الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد ، وقد يتراءى حينئذ تساوى الاحتمالين نظرا الى أنّ الأمر المطلق كما يقتضى الوجوب كذا يقتضى الإطلاق ، وكما أنّ حملة على الندب خلاف الأصل فكذا التزام التقييد فيه.

نعم ، قد يقال - على القول بكون الأمر حقيقه فى خصوص الوجوب - : إنّ ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ، ومن المقرّر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو أولى منه على ما مرّ تفصيل القول فيه فى محلّه.

وربما يعارضه شيوع استعمال الأمر أيضا فى الندب فلا يترجّح التقييد على المجاز المفروض.

ويدفعه أنّ بلوغ استعمال الأمر فى الندب إلى حدّ يكافئ التقييد غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه كما يشهد به فهم العرف.

فالظاهر بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق ، والأظهر أيضا ذلك بناء على المختار ، إذ دلالة إطلاق الطلب على الوجوب أظهر من دلالة إطلاقه على الإطلاق فيقدّم عليه عند التعارض ، ويشهد بذلك

فهم العرف ، وهو المحكّم فى أمثال ذلك ، مضافا الى أنّ ذلك هو الأحوط فى تحصيل البراءة والأوفق بالأصل من جهة أصاله
عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض.

نعم ، لو كان التقييد على وجه يخالف الظاهر جدّا بحيث يكون حمل الأمر على الندب راجحا عليه أو مكافئا له لزم الحمل على
الندب أو الوقف بين الأمرين ، وذلك أمر آخر لا ربط له بما هو الملحوظ فى المقام.

الثانى : الدوران بين الندب النفسى والوجوب الغيرى ، كما إذا أمر بالوضوء من جهة خروج المذى واحتمل إرادته الاستحباب
النفسى والوجوب الغيرى لأجل الصلاه عند وجوبها ، وقد يتخيل حينئذ كون الوجوب الغيرى من جملة الوجوب المقيّد لتقيده
بالغير وعدم حصوله إلّا من جهة وجوب ذلك الغير فترجع هذه الصوره الى الصوره المتقدمه ، فيكون من الدوران بين المجاز
والتقييد ، ويجرى فيه إذن ما مرّ.

وفيه : أنّ انصراف الأمر الى الوجوب النفسى من جهة ظهور الأمر بالشىء فى كونه مطلوباً لذاته مراداً لنفسه إمّا لانصراف المطلق
اليه كما هو المختار ، أو لكونه حقيقه فيه بخصوصه على ما هو أحد المحتملين على القول المشهور حسب ما مرّت الإشارة اليه ،
فيأتى الكلام فيه من غير جهة التقييد أيضا.

وحينئذ فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى أنّ فيه مخالفه للظاهر من جهة واحده بخلاف الحمل على الوجوب ، فأنّه قاض بتقييد
الإطلاق وبالخروج عن الظاهر المذكور ، ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر حينئذ أن يقال بالوقف بين الأمرين ، إذ لا أقلّ من
مقاومه الوجهين الأخيرين للوجه الأوّل.

وفيه : أنّ انصراف الأمر الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسى كما يشهد به ملاحظه العرف.

أمّا على القول بكونه حقيقه فى مطلق الوجوب فظاهر ، للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على
الوجوب الغيرى ومن المقرّر

تقديم الحقيقه على المجاز.

وأما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى النفسى، كيف! وأقصى الأمر بناء على ترجيح الوجوب الغيرى رفع اليد عن كيفية الوجوب الظاهر من إطلاق الأمر، وأما مع ترجيح النذب فإنما يرفع اليد عن أصل الوجوب والثانى أبعد عن الظاهر بالنسبه الى الأول.

نعم ، على القول بكون الأمر حقيقه فى خصوص الوجوب النفسى مجازا فى غيره قد يشكل الحال فى المقام من جهه دوران الأمر بين المجازين وزياده الأول بلزوم التقييد معه أيضا.

ويمكن دفعه بأنّ حمله على الوجوب الغيرى أقرب الى الحقيقه من الحمل على النذب فبعد تعذّر الحقيقه يتعيّن أقرب المجازات وإن لزم معه التزام التقييد أيضا ؛ إذ لا يمنع ذلك من حمله على أقرب المجازات سيّما بعد شهاده فهم العرف به ، كيف! وهو الأصل فى أمثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف ممّا لا يداخله ريب بعد الرجوع الى المخاطبات العرفيه ، ويعضده فهم الأصحاب وبنائهم عليه حسب ما ادّعاه بعض الأجلّه فى المقام.

وكأنّ هذا الوجه هو الأظهر فى النظر ، إلّا أن يكون فى المقام ما يرجح الحمل على النذب أو يجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على النذب أو يتوقّف عن الحمل وذلك أمر آخر.

الثالث : الدوران بين النذب العينى والوجوب الكفائى ، والظاهر حينئذ تقديم الوجوب الكفائى ، لما عرفت من ترجيح دلالة الأمر على الوجوب على دلالاته على سائر الخصوصيات ، مضافا الى كونه أوفق بالاحتياط ، هذا على القول بكونه حقيقه فى مطلق الطلب على ما هو المختار أو كونه حقيقه فى خصوص الوجوب العينى ، وأما على القول بكونه حقيقه فى مطلق الوجوب مجازا فى النذب فالأمر أظهر ، لكونه من الدوران بين الحقيقه والمجاز.

وقد يشكل ذلك بملاحظه غلبه استعماله فى النذب بالنسبه الى إطلاقه

على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على أحد الوجهين الأولين.

وفيه : أنّ حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه فالحمل على الندب غير متّجه كالتوقّف بين الوجهين.

الرابع : الدوران بين الندب التعيينى والوجوب التخيري ولا يبعد أيضا ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ، ويشكل الحال فيما إذا لم يكن الفعل الآخر العدى فرض التخير بينهما ممّا ثبت شرعيته بدليل آخر لمعارضه الوجه المذكور بأصالة عدم شرعيته ورجحانه.

وفيه : أنّ الأصل لا يقاوم الظاهر ، فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظاهر يتعيّن البناء على التخير نظرا الى قيام الدليل عليه ، وذلك كاف في إثبات شرعيته ، ومع ذلك فالأحوط فى المقام هو الإتيان به دون ما يقوم مقامه.

الخامس : الدوران بين الوجوب المقيّد النفسى والمطلق الغيرى ، وهذا الوجه فى الحقيقة ممّا لا يمكن تحقّقه ؛ إذ كلّ واجب غيرى يتقيّد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو فى الحقيقة دوران بين المقيّد النفسى والمقيّد الغيرى ، إلّا أنّه لما لم يتوقّف تقيّد الوجوب الغيرى على ثبوت مقيّد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسى عدّ الوجوب فيه مطلقا ، فيحتمل إذن تقديم النفسى مطلقا ، لاشتراكهما فى التقييد.

ويحتمل التفصيل بين ما إذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا أو مقيّدا أيضا ، فإن كان مقيّدا اتّجه الوجه المذكور ، وإلّا احتمل ترجيح الغيرى ، والتوقّف بين الوجهين ، والتفصيل بين ما إذا كان القيد المأخوذ فى المقيّد غالب الحصول وغيره فيرجح المقيّد فى الأوّل والغيرى فى الثانى.

السادس والسابع : الدوران بين الوجوب المقيّد والكفائي أو التخيري المطلق ، والظاهر توقّف الترجيح على ملاحظه خصوص المقام ، فإن كان هناك مرجح لأحد الوجهين بنى عليه ، وإلّا توقّف بينهما ويرجع فى التكليف الى اصول

الفقاهه ، فمع انتفاء القيد المفروض يبنى على أصالة البراءه ومع حصوله يتعين الإتيان به دون ما احتمال التخير بينه وبينه أخذاً بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال.

الثامن والتاسع : الدوران بين الوجوب الغيرى والنفسى الكفائى أو التخيرى ، ويحتمل أن يكون الحال فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى اصول الفقاهه ، ويحتمل ترجيح أحد الأخيرين نظرا الى أنّ المرجوحه فى الوجوب الغيرى من جهتين .

العاشر : الدوران بين الوجوب الكفائى والتخيرى ، والظاهر أنه لا ترجيح بينهما فيرجع فى العمل الى الأصل ، فإن لم يقم به غيره تعين عليه الإتيان به أخذاً بيقين البراءه بعد تيقن الاشتغال ، وإن قام به غيره تخير بين الإتيان به وببدله ، لحصول اليقين بالبراءه على الوجهين ، أمّا مع الإتيان به فظاهر ، وأمّا مع الإتيان ببده فلاّنه لو كان كفائيا سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخيريا سقط بفعل البدل ، والأحوط الاقتصار على فعله إن لم يقم دليل آخر على مشروعيه ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخير .

وأنت بعد التأمل فيما قرّناه تعرف الحال فيما لو دار الأمر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكوره ودار الحال فى المخالفه بين واحد منها أو كانت المخالفه فيها مختلفه فى الزيادة والنقيصه ، كأن كان الخروج عن الأصل فى أحدهما من وجهين وفى الآخر من جهه واحده فيبنى فى الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظه الوجوه المذكوره ، ومع المعادله يرجع فى الحكم الى اصول الفقاهه .

خامسها : هل يعتبر قصد الأمر أم لا؟

أنّ قضيه الأمر بعد دلالتة على الوجوب بأى وجه كان من الوجوه المتقدمه هو وجوب الإتيان بالمأمور به وأداء الفعل الذى تعلق ذلك الأمر به من غير اعتبار أمر آخر فى حصوله ، إلّا أن يدلّ دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك ، والوجه فيه أنّ ظاهر الأمر هو وجوب الإتيان بما تعلقت الصيغه به فإذا حصل ذلك من المأمور صدق الإتيان بما أوجبه الأمر ، ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه ،

فيحصل أداء الواجب بمجرد الإتيان به من غير حاجه الى ضمّ شىء آخر اليه ، فقضيه الأصل إذن إذا تعلق الطلب بطبيعته اتصاف أى فرد أتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به ، سواء كان الإتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وإرادته أو لا- كما إذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول أو حال النوم ونحوه أو اشتبه عليه وأتى به على أنه غير ما كلف به - وسواء غفل عن التكليف المتعلق به أو لا ، وسواء أتى به على قصد الامتثال أو غيره.

وقد يورد عليه بوجه :

منها : أنّ متعلق الطلب وإن كان مطلق طبيعته من غير تقييدها بشىء بمقتضى ظاهر الأمر لكن تعلق الطلب به إنّما يكون مع تفضن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحاله التكليف بالفعل مع غفلة المأمور وذهوله عن ذلك الفعل وحينئذ فقضيه تعلق الطلب بطبيعته هو الإتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة مندرجا فى المأمور به وكذا إذا أتى به معتقدا كونه مغايرا لما امر به.

ومنها : أنّ ظاهر ما يستفاد من الأمر فى فهم العرف أنّ ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة أو الالتباس بغيره ، كما يشهد به ملا-حظه الاستعمالات فلا- يندرج فيه الأفعال الصادره على غير ذلك الوجه وإن شملها طبيعته المطلقه.

ومنها : أنّ الفعل المتعلق للطلب إنّما يتّصف بالوجوب من حيث كونه مأمورا به فيتوقف وجوبه على توجه الأمر الى الفاعل ، ومن البين أنّ تعلقه به إنّما يكون مع علمه بالتكليف ، إذ لا- تكليف مع الغفلة فكون ما يأتي به أداء للواجب إنّما هو بعد علمه بالتكليف ، فلو أتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما أتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الإتيان بالفعل أداء للمأمور به إلّا بعد تعلق العلم به.

ومنها : أنّ القدر اللازم مع الغضّ عمّا ذكر هو اتّصاف طبيعته المطلقه المتعلقه

للطلب بالوجوب الذى هو مدلول الأمر - أعنى مجرّد كونه مطلوباً بالطلب الحتمى - حسب ما مرّ القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الذى دلّ عليه الأمر بالالتزام نظراً الى ملاحظه حال الأمر بكونه ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً على ما هو مقصود الاصولى فى البحث عن ذلك ، فلا يثبت كذلك نظراً الى قضاء الملاحظه المذكوره بوجوب امتثال الأمر وطاعته ، ومن البين أنّ صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون أداء الفعل بقصد موافقه الأمر لا- مطلقاً فلا- يتّصف بالوجوب إلّا ما وقع على الوجه المذكور ، فلا يكون الإتيان به على غير النحو المذكور أداء للواجب ليحصل سقوط التكليف به.

والذى يقتضيه التأمل فى المقام : أنّ مفاد الأمر هو الإتيان بالفعل على سبيل القصد والإرادة لما ذكر من الوجهين الأولين ، فلو أتى به على سبيل السهو والغفله أو فى حاله النوم ونحوها لم يتّصف ذلك الفعل بالوجوب ولم يكن أداء للمأمور به.

وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الأفاضل من إدراج ذلك فى أداء المأمور به كما ترى ، وكيف يصحّ اتّصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلّق التكليف وعدم صحّحه إيجاب الأمر لما يصدر عنه فى حال الغفله والنوم.

والقول بأنّ القدر المسلّم من عدم تعلّق التكليف بالغافل هو ما كان من أوّل الأمر وأما بعد تفضّنه بالتكليف وغفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه إذن على سبيل الذهول والغفله فلا- مانع من اندراجه فى المكلف به - كما قد يستفاد من كلام الأفاضل المذكور أيضاً - غير متّجه ، ضروره أنّ السبب الباعث على عدم تعلّق التكليف به من أوّل الأمر قاض بعدم تعلّقه به بعد ذلك من غير فرق أصلاً ، فلا داعى هناك الى التفصيل.

وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفله فى أثناء العمل أو عروض النوم - كما فى الصوم ونحوه - لا يدلّ على بقاء التكليف حين الغفله ، غايه الأمر الاكتفاء هناك بالاستدامه الحكميه وإجراء حكم النيه الواقعه فى أوّل الفعل الى آخره لقيام الدليل عليه.

وأما الغفلة عن الأمر ولو من أوّل الأمر مع إتيانه بالفعل على سبيل القصد والإرادة فغير مانع عن اتّصافه بالوجوب.

وما ذكر من أنّ التكليف متوقف على العلم فلا- تكليف مع الغفلة عن الأمر حتّى يتّصف الفعل بالوجوب حسب ما مرّ مدفوع ، بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلّقه بالمكلّف بالنظر الى الظاهر ، وغايه ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف فى الظاهر إلّا بعد العلم به ، والمقصود اتّصافه بالوجوب بحسب الواقع وإن لم يكن المكلّف عالما به ، وتظهر الفائده بعد انكشاف الحال.

فإن قلت : كيف يعقل اتّصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلّق التكليف به فى ظاهر الشرع؟ وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلّق بالمكلّف؟.

قلت : لا- شبهه فى كون التكليف أمرا ارتباطيا تعلّقيا ، لكن هناك تعلّق فى الواقع ، وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للأمر بحيث لا- يجوز تركه ويغض انتفاءه فى ذاته وإن كان المكلّف معذورا من جهه جهله ، فالفعل على كفيته لو علم بها المكلّف كان عليه الإتيان به نظرا الى حسنه فى ذاته ، وإرادته المكلّف له وتركه على كفيته لو علم بها لم يكن له الإقدام عليه على حسب ما عزّفوا به الحسن والقيح.

التعلّق فى الظاهر وهو أن يراد من المكلّف الإقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع ، سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع أو لا.

فالنسبه بين التعلّقين هو العموم من وجه ، والوجوب على الوجه الأخير يتوقّف على العلم بخلاف الوجه الأوّل.

ولتحقيق الكلام فى ذلك مقام آخر ، وقد مرّت الإشاره اليه فى تعريف الفقه ، ولعلنا نفصّل القول فيه فيما يأتى فى المقام اللائق به إن شاء الله تعالى.

وممّا قرنا يظهر أنّ اشتباه المأمور به لغيره وأدائه على أنّه غير المأمور به لا- ينافى اتّصافه بالوجوب ، نظرا الى الواقع كما هو المقصود.

وأما ما ذكر فى الإيراد الرابع من اعتبار قصد الامتثال والإطاعه فى أداء

الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بأن غايه ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الأمر ممّن يقبح مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممّن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفه أمره وإرادته ، وهذا المعنى هو المراد من كون الأمر ممّن تجب طاعته عقلا أو شرعا ، فإنّ المراد به هو قبح العصيان والمخالفه.

ومع الغضّ عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه ممّا لا دليل عليه ، واللازم ممّا ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال أو لا.

والحاصل أنّ الوجوب الخاصّ فى المقام إنّما هو على طبق الإيجاب الصادر من الأمر فكما أنّ قضيه أمره هو إيجاب مطلق الفعل وإرادته حصوله سواء كان بقصد الامتثال أو غيره، ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاصّ فكذلك الوجوب اللازم منه إنّما يكون على ذلك الوجه أيضا.

فإن قلت : إنّ الأوامر الدالّة على وجوب طاعه الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام من الكتاب والسنة كافيّه فى ذلك ، نظرا الى عدم صدق الطاعه إلّا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال ، غايه الأمر أنّ ما يدلّ عليه العقل لا يزيد على وجوب أداء الفعل والإتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه ، وقد دلّت الأوامر المذكوره على اعتبار تلك الزيادة.

قلت : إنّ ما دلّ على وجوب الطاعه يعمّ امتثال الأوامر والنواهي ، ومن البين أنّ جلّ النواهي بل كلّها إنّما يقصد منها ترك المنهى عنه من غير تقييد شىء منها بملاحظه قصد الامتثال والإطاعه.

وكذا الحال فى الأوامر المتعلّقه بغير العبادات ، فلو بنى على إرادته ظاهر معنى الطاعه لزم تقييدها بالأكثر وهو - مع مرجوحيته فى ذاته - بعيد عن سياق تلك الأدلّه ، فإنّ المقصود وجوب طاعتهم فى جميع ما يأمر به وينهون عنه.

وكذا وجوب اعتبار ملاحظه طاعه النبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام فى الإتيان بما يأمر به كأنّه ممّا لم يقل به أحد ، ومن البين ورود الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه فى طاعه الزوجه والعبد للزوج والسيد ، ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظه المذكوره.

فالأولى إذن حمل الطاعة على ترك المخالفه والعصيان فيما يأمر به وينهون عنه ، فهي كالمؤكد لمضمون الأوامر الواردة عنهم.

وكأنّ التعبير عنه بذلك ، نظرا الى ما هو الغالب من كون الإتيان بالمأمور به وترك المنهى عنه إنّما يكون من جهة الأمر أو النهى الوارد عنهم ، إذ حصول الفعل أو الترك في محلّ الوجوب أو الحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجارى العادات في كثير من المقامات.

ومع الغض عن ذلك لو اخذ بطواهر تلك الأوامر فلا يقضى ذلك بتقييد المطلوب في سائر الأوامر ؛ إذ غاية ما يفيد هذه الأوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد ، وهو أمر آخر وراء وجوب الإتيان بالمأمور به العدى هو مدلول الأمر على الوجه المذكور ، فأقصى ما يلزم حينئذ أنّه مع إتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال أن لا يكون آتيا بالمأمور به بهذه الأوامر ، ولا يستلزم ذلك عدم إتيانه بما امر به في تلك مع إطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها.

فتحصّل بما قرّناه أنّ وجوب إيقاع الفعل على وجه الإطاعة والانقياد إنّما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج ، والأدلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة أدلّه خارجيه قاضيه بكون الأصل في كلّ واجب أن يكون عباده وذلك ممّا لا دخل له بمدلول الأمر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده ، فإنّ القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الأمر ممّن يحرم عصيانه ومخالفته ، وأمّا وجوب الإتيان بالفعل على سبيل الانقياد والإطاعة فممّا لا دلالة في الأمر ولو بعد ملاحظه حال الأمر عليه وإن قلنا بكونه ممّن يجب الإتيان بمطلوبه من حيث أنّه أمر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه ، فإنّ ذلك لو ثبت فإنّما هو مطلوب آخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الأمر به ، إلّا أن يدلّ دليل على التقييد أيضا.

فتلخص من ذلك أنّ القدر الثابت من ملاحظه الأمر وحال الأمر كون الواجب الإتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والإرادة ، سواء كان ذلك على وجه

الامتثال والإطاعة أو لا ، إلّا أن يدلّ دليل على تقييد الفعل المأمور به بذلك كما فى العبادات.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه إن كان الغرض من إيجاب الفعل مجرّد تحقّقه فى الخارج حيث تعلّقت المصلحه بنفس وقوع الفعل فلا إشكال فى الاكتفاء حينئذ فى سقوط التكليف بمجرّد حصول ذلك الفعل ، سواء صدر من المأمور على سبيل القصد اليه والإرادة له أو وقع على سبيل السهو والغفله ، وسواء قصد به الامتثال والإطاعة أو لم يقصد ذلك.

إلّا أنّه مع الإتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعاً ممتثلاً ، ومع الإتيان به على وجه التعمّد والإرادة من دون ملاحظه الامتثال يكون آتياً بالواجب من غير أن يحصل به الإطاعة والامتثال.

ولو أتى به ساهياً ونحوه يكون مسقطاً للواجب من غير أن يكون الفعل متّصفاً بالوجوب وأداء للمأمور به ، كما لو أتى بذلك الفعل غير من كلف به فإنّه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير أن يتّصف ذلك بالوجوب.

ولو تعلّق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والإرادة فليس هناك إلّا الوجهان الأوّلان.

ولو تعلّق الغرض مع ذلك بإيقاعه على سبيل الامتثال والإطاعة خاصّه تعيّن الوجه الأوّل لا يحصل هناك سقوط الواجب من جهه الفعل ولا أدائه إلّا مع حصول الانقياد والإطاعة.

ومعظم الأوامر الشرعيه يدور بين الوجه الأوّل والأخير ، فإنّ ما كان منها من العبادات لم يقع شىء منها إلّا مع قصد الطاعه والانقياد ، وما كان من غيرها فليس المقصود منه فى الغالب إلّا حصول نفس الفعل ، سواء كان الإتيان به بقصد الامتثال أو لا ، وسواء كان إيقاعه بالقصد الى الفعل وإرادته أو على سبيل السهو والغفله فيما يمكن حصله كذلك، بل ولو وقع من غير المكلف به.

لكن قضيه الأصل مع الدوران بين الوجوه المذكوره هو الوجه الثانى فلا

يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير ، حسب ما عرفت من قضاء ظاهر الأمر بإيجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والإرادة ، فسقوط التكليف بغير الإتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرد الفعل ، كما أنّ البناء على اعتبار قصد الإطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه.

فظهر بما ذكرنا أنّه لا يتوقف أداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وإرادته ، فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة ، إلّا أن يثبت كونه عبادة فيتوقف حينئذ على مجرد قصد القربة من غير أن يتوقف كغيرها الى تعيين الفعل إذا كان متعيناً في الواقع ، ولا الى تعيين شيء من أوصافه من الوجوب والندب والأداء والقضاء وغيرها ، إذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بإيجاده كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من المذكورات ، إلّا أن يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة.

نعم ، لو ضمّ اليه قصد الامتثال والإطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو يضمّه ، فإنّه إذن لا يستحقّ المدح والثواب بل إنّما يندفع به العقاب.

ومن هنا ظهر أنّ أخذ المدح على الفعل أو الثواب عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي ؛ إذ ليس استحقاق ذلك إلّا في العبادة بالمعنى الأعمّ.

سادسها : تعدّد الأمر ظاهر في تعدّد التكليف

أنّ تعدّد الأمر المتعلّق بالمكلف ظاهر في تعدّد التكليف كما يقتضيه رجحان التأسيس على التأكيد ، ويشهد به فهم العرف.

نعم ، لو تعلّق الأمران بمفهوم واحد وكان كلّ منهما متوجّها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهراً في تعدّد الواجب في الشريعة حتّى يكون الأمر المتوجه الى كلّ منهما دليلاً على ثبوت واجب غير ما يدلّ عليه الآخر ، لحصول التأسيس حينئذ مع اتّحاد الواجب في الشرع ، نظراً الى تعدّد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضى بتعدّد الواجب في الشريعة مع قضاء أصاله البراءة بالاتّحاد.

ثم إنَّ هناك صوراً وقع الكلام في اتِّحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدُّد الأمر لا بأس بالإشارة إليها.

وتفصيل القول في ذلك أن يقال : إنَّه إذا ورد أمران من الشارع فإمّا أن يتعلّقاً بمفهوم واحد ، أو بمفهومين مختلفين ، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمران متعاقبين ، أو لا ، فهاهنا مسائل :

أحدها : أن يرد من الشارع أمران متعاقبان متعلّقين بمفهوم واحد ، وحينئذ فإمّا أن يكون ذلك المفهوم قابلاً للتعدُّد والتكرار عقلاً أو شرعاً أو لا ، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمر الثاني معطوفاً على الأوّل أو لا .

ثمَّ إنَّ ما تعلّق الأمر به في المقامين إمّا أن يكون منكرًا ، أو معرّفًا ، أو مختلفًا ، وعلى كلّ من الوجوه إمّا أن يقوم هناك شاهد من عرف وعاده ونحوها بالاتّحاد أو لا .

فإن كان المفهوم المتعلّق للأمرين غير قابل للتكرار قضى ذلك باتّحاد التكليف ، فيكون الثاني مؤكّداً للأوّل إلّا أن يقوم هناك شاهد على تعدُّد التكليف كما إذا تعدّد السبب القاضى بتعلّق الأمرين ، إذ الظاهر حينئذ حمل الثاني على التأسيس فيفيد تأكّد الوجوب واجتماع جهتين موجبتين للفعل يكون الفعل واجبا بملاحظه كلّ منهما ، فهما واجبان اجتماعاً في مصداق واحد ، كما إذا قال : «اقتل زيذا لكونه مرتدّاً ، اقتل زيذا لكونه محارباً» .

ودعوى الاتّفاق على كون الأمر الثاني تأكّيداً للأوّل مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متّجهه على إطلاقه ، ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وإن كان قابلاً للتكرار ، فإن لم يكن الثاني معطوفاً على الأوّل وكان الأوّل منكرًا والثاني معرّفًا باللام فلا إشكال في الاتّحاد .

وإن كانا منكرين أو ما بمنزلته كما في قوله : «صلّ ركعتين صلّ ركعتين ، أو صمّ صمّ» فالظاهر اتّحاد التكليف وكون الثاني تأكّيداً للأوّل .

وقد اختلف فيه الأصوليون ، فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي اختيار

الاتحاد. وعن الشيخ وابن زهره والفاضلين وغيرهما البناء على تغيير التكليفين ، وهو المحكى عن جماعه من العامه منهم القاضى عبد الجبار والرازى والآمدى ، وعامه أصحاب الشافعى، وعزاه الشيخ الى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وعزى الى جماعه منهم العلامه فى النهايه والعضدى والأزدى وأبو الحسين التوقّف.

لنا : غلبه إرادته التأكيد فى الصوره المفروضه بحيث لا- مجال لإنكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات المتداوله ، ولا- يعارضه رجحان التأسيس على التأكيد ، لظهور العبارة فى ذلك بعد ملاحظه مرجوحه التأكيد فى نفسه بالنسبه الى التأسيس ، وعلى فرض تكافؤ الاحتمالين فقضيه الأصل عدم تعدّد التكليف ، وهو كاف فى الحكم بالاتحاد.

حجّه القول بتعدّد التكليف رجحان التأسيس على التأكيد ، وهو قاعده معتبره فى المخاطبات قد جرى عليه العرف فى الاستعمالات ، وقد حكى الشهيد الثانى الاتفاق على كون التأكيد خلاف الأصل.

ويقرّر الرجحان المدعى تاره بملاحظه الغرض المقصود من المخاطبات ؛ إذ المطلوب الأصلى منها إعلام السامع بما فى ضمير المتكلم ، وهو إنّما يكون فى التأسيس ، وأمّا التأكيد فإنّما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عمّا هو المقصود الأصلى من وضع الألفاظ.

وتاره بأنّ الغالب فى الاستعمالات إرادته التأسيس والحمل على التأكيد نادر بالنسبه اليه ، والظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب.

واخرى بأنّ استعمال اللفظ فى التأكيد مجاز ؛ إذ ليس اللفظ موضوعا بإزائه ، فلا يصار اليه إلّا بدليل.

وضعف الأخير ظاهر ، لوضوح عدم كون اللفظ مستعملا فى التأكيد وإنّما استعمل فى موضوعه الأصلى ، والتأكيد أمر حاصل فى المقام من تكرير الاستعمال.

وأما الوجهان الأوّلان فيدفعهما ما عرفت من غلبه إرادته التأكيد فى الصوره

المفروضه ورجحانه على التأسيس فى خصوص المقام ، فلا وجه للتمسك بـرجحان جنس التأسيس على جنس التأكيد بعد كون الأمر بالعكس فى خصوص المقام.

وقد أورد السيد العميدى هنا بمنع لزوم التأكيد على فرض كون المأمور به بالأمر الثانى عين ما امر به أولاً ، فإنه إنما يلزم التأكيد لو لم يكن الأمر دالاً على طلب الأمر حال إيجاد الصيغه ، وأما مع دلالاته على ذلك فلا لتغاير زمانى الطلب.

قلت : التحقيق فى بيان ذلك : أن الأمر موضوع لإنشاء الطلب ، ومن المعلوم تعدد الإنشاءين فى المقام لاختلاف زمانيهما ، بل تعدد الزمان المأخوذ فى وضع كل منهما بناء على وضع الأمر لإنشاء الطلب فى الحال ، حسب ما مرّت الإشارة إليه فى محله ، فيكون كل من الأمرين مستعملاً فى معنى غير معنى الآخر ، لكون كل منهما فرداً من الطلب غير الآخر كسائر الأوامر المختلفه ، غاية الأمر أن يتحد المطلوب فيهما ، وذلك لا يقضى بحصول التأكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين.

وحينئذ فما اورد عليه - من أنه إن أراد أن مفاد الأمر الأول طلب الفعل مقيداً بالزمان الأول والثانى بالثانى فهو ظاهر الفساد ، وإن أراد أن الأمر الأول صريح فى الدلاله على الطلب فى الزمان الأول فلا يفهم منه ما بعد ذلك إلا بالالتزام ، بخلاف الأمر الثانى فإنه صريح فيما دلّ عليه الأول بالالتزام ففيه : أن هذا القدر من الاختلاف لا ينافى التأكيد ، وإلا لانتفى التأكيد اللفظى رأساً مع أن ذلك لا يصحّ فى المتعاقبين ؛ إذ ليس بينهما اختلاف فى الزمان بحسب العرف - ليس على ما ينبغى حسب ما قرّرناه فى بيان مراده.

مضافاً الى أن ما ذكره من الوجه الثانى ودلّ ظاهر كلامه على صحته فاسد ، فإنه إن اريد بدلاله الصيغه على طلب الفعل فى الزمان الثانى والثالث دلالاته على إيقاع الطلب فى ذلك أو على إتيان المأمور بالمطلوب فيه.

أمّا الأول فظاهر الفساد ؛ إذ لا يعقل دلالاته على وقوع الطلب إلا فى الحال ، ولا دلالة فيه على حصوله فى الزمان الثانى والثالث بوجه من الوجوه ، كيف ! ومن البين أن الأمر الإنشائى إنما يوجد بمجرد إيجاد صيغه الإنشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه.

وأما الثاني فكون الدلالة عليه في الأوّل على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام ممّا لا وجه له ، لوضوح عدم دلالة الأمر على خصوص شيء من الأمرين وإنما يدلّ على طلب الفعل في الجملة ، كما هو المعروف بل لا يصحّ ذلك على إطلاقه على القول بكون الأمر للفور أيضا.

وما ذكر من عدم جريانه في الأمرين المتعاقبين لاتّحاد زمان الأمرين في العرف غير متّجه أيضا ؛ إذ المنطوق في اختلاف الزمان الباعث على تعدّد الفعل المتشخص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي ، فإذا كان زمان كلّ من الإنشاءين مغايرا للآخر لزمه تعدّد الإنشاءين ، والأمر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضى باتّحاد الفعلين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي رأسا على التقدير المذكور ممّا لا-وجه له؛ إذ من البين أنّ المأخوذ في التأكيد اللفظي اتّحاد معنى اللفظين المتكثّرين ، سواء اتّحدا لفظا - كما في «زيد زيد» - أو تغايرا ، كما في «ألفيت قولها كذبا ومينا» وليس مبنى الكلام المذكور على إنكار ذلك ، حتّى يورد عليه بذلك بل الملحوظ إنكار اتّحاد المعنى فيما ذكر من الإنشاءين نظرا الى كون خصوص كلّ من الإنشاءين مغايرا للآخر سيّما مع القول بكون الوضع فيه عامّا والموضوع له خاصّا ، كما هو مختار المتأخّرين فيتعدّد المعنى المراد من كلّ منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للأوّل.

فإن اريد في الإيراد إلزام ذلك عليه في نظائره من الإنشاء فهو عين مقصود القائل.

وإن اريد نفى التأكيد اللفظي رأسا - كما هو ظاهر الكلام المذكور - فهو بين الاندفاع حسب ما عرفت.

هذا ، ويمكن الإيراد على السيّد بأنّ الإنشاء الحاصل في المقام وإن كان متعدّدا ومعه يتعدّد المعنى المراد من اللفظين إلّا أنّ ذلك لا ينافي اتّحاد التكليف ، فإذا لم يكن الأمر الثاني مثبتا لتكليف جديد وكان المقصود به أداء المطلوب

الأول من غير أن يتعدّد جهه وجوبه لأجل تعدّد الأمرين ليتعدّد جهتا التكليف بإزائه كان الثانى تأكيداً للأول حيث لم يثبت به شىء غير ما ثبت بالأول ، وخصوص تعدّد الإنشاءين غير مفيد فى المقام مع اتحاد الأمر المتحصّل منهما ، كيف! ومن البين أنّ المقصود من كون الثانى مؤكّداً للأول ليس إلّا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس ، حيث يقول بتعدّد التكليفين ويجعل المستفاد من كلّ منهما واجبا غير الآخر ، فالإيراد المذكور ساقط جدّاً بعد وضوح المقصود.

نعم ، قد يدعى عدم مرجوحه التأكيد على النحو المفروض بالنسبه الى التأسيس ، لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتّجه به الإيراد.

إلّا أنّ الظاهر فساد ذلك أيضا ، لما عرفت من أنّ المناط فى مثل ذلك هو تعدّد التكليف واتّحاده ، ومجرّد كون الإنشاء الدالّ عليه متعدّداً غير مفيد فى المقام مع اتحاد التكليف الثابت بهما ، فإنّ ذلك إنّما يقضى بتعدّد البيان مع اتحاد الأمر المبيّن بهما وهو المراد بالتأكيد فى المقام.

ويوضح الحال فى ذلك ملاحظه أسماء الإشاره ونحوها ، فإنّ نحو «هذا هذا» مشيرا بهما الى شىء واحد من التأكيد وتعدّد الإنشاءين من جهه تعدّد الآله المحصّله لهما لا يقضى بنفى كون الثانى مؤكّداً للأول ، وذلك ظاهر.

هذا ، وقد ظهر بما قرّرناه من وجهى القولين المذكورين وجه القول بالوقف ، فإنّه مبنى على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقّف بينهما.

وضعه ظاهر بما قرّرناه فلا حاجه الى إعادته.

وإن كان الأمر الثانى معطوفاً على الأول وكانا منكرين نحو «صلّ ركعتين وصلّ ركعتين» حكم بتعدّد التكليف ، لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجّح للتأكيد هنا ، كما فى الصوره المتقدمه ، وقد نصّ عليه جماعه من الخاصّه والعامّه من غير ظهور خلاف فيه.

ولا فرق بين أن يكون المأمور به بالأمرين المفروضين معبرا بلفظ واحد أو بلفظين مختلفين وإن كان احتمال الاتحاد فى الثانى متّجها ، لشيوع عطف التفسير

فى الاستعمالات ووروده فى كلام الفصحاء ، إلاً أنّ البناء على التعدّد أوجه إمّا لكون العطف حقيقه فى ذلك ، أو لكونه الأظهر فيه بحسب الاستعمال ، ومثل ذلك الحكم فى المعرفين وما إذا كان الأوّل معرّفًا والثانى منكرًا.

وأما لو كان الأوّل منكرًا والثانى معرّفًا نحو «صلّ ركعتين وصلّ الركعتين» فقد اختلفوا فيه على أقوال :

أحدها : الحكم بمغايره التكليفين ، ذهب اليه جماعه منهم ابن زهره والعلماء والآمدى والرازى.

ثانيها : الحكم بالاتّحاد ، ذهب اليه بعض المتأخّرين وربما يظهر من السيّد العميدى.

ثالثها : الوقف لتساوى الوجهين ، فلا مرجّح لأحد الاحتمالين ، وحكى القول به عن المحقّق وأبى الحسين البصرى والعضدى وغيرهم.

وخير الأقوال المذكوره أوسطها ، لظهور اللام جدًّا فى العهديه ، ولا يعارضه ظهور العطف فى التعدّد لعدم مقاومته لظهور اللام فى الاتّحاد ، كما يعرف من ملاحظه العرف عند عرض المثال المذكور عليه ، وقد أنكر بعضهم دلالة العطف على التغير كما سيجىء الإشاره اليه إن شاء الله.

حجّه القول الأوّل قضاء العطف بالمغايره وأولويه التأسيس من التأكيد ، ولا يعارضه تعريف الثانى فإنّ اللام كما يحتمل العهديه كذا يحتمل الجنسيه أيضا ، بل هو الأصل فيه ، وعلى فرض إرادته العهديه فقد يكون المعهود غير المذكور أوّلا.

وضعف الجميع ظاهر ، فإنّ إرادته الجنسيه من اللام مع سبق المعهود فى غايه البعد ، فظهور اللام فى العهد واتّحاد المطلوب فى المقامين أقوى من ظهور الأمرين المذكورين فى التعدّد جدًّا ، كما يشهد به الفهم المستقيم ، فإنّ إرادته الجنسيه من اللام فى مثل المقام المفروض ممّا لم يعهد فى الاستعمالات الشائعه بخلاف انتفاء المغايره بين المتعاطفين ، فإنّه شائع فى الاستعمالات حتّى أنّه ورد فى الكتاب العزيز فى موارد عديده وفى كلام أهل العصمه وفى استعمالات أرباب البلاغه.

ولذا أنكر الشهيد الثانى وغيره دلالتة على المغايرة رأسا قائلا بأن من أنواع واو العاطفه عطف الشىء على مرادفه ، كما نصّ عليه ابن هشام فى المغنى وهو وإن كان بعيدا - إذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره فى المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيّما فى المقام إذ ليس ذلك من عطف الشىء على مرادفه فى كثير من صورته - إلّا أنّه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام فى الاتّحاد.

ومّا قرّنا يظهر الوجه فى القول بالوقف ، فإنّه مبنى على تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف فى الحمل ، ومرجعه الى القول الثانى فى مقام الفقاهه للأخذ بأصالة عدم تعدّد التكليف ، هذا كلّه إذا لم يقم شاهد خارجى على التعدّد أو الاتّحاد. وأمّا مع قيام شاهد على وفق ما هو الظاهر من اللفظ فى المقامات المذكوره فلا إشكال لاعتضاد الظاهر بذلك.

ولو قام الشاهد على خلافه فإن كان الظهور المفروض باقيا فهو المتّبع أيضا ، وإن كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدّد أو الاتّحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتّبع أيضا ، وإن تعادلا لزم الوقف ، فيرجع فيه الى الأصل ، وقضيته البناء على الاتّحاد حسب ما مرّ.

الثانية : أن يتعلّق الأمران بمفهوم واحد من غير أن يكونا متقارنين ، وحينئذ فإمّا أن يتعدّد السبب فيهما ، أو يتّحدا ولا يكون السبب معلوما فيهما أو فى أحدهما ، أمّا مع تعدّد السبب فلا إشكال فى الحكم بتعدّد التكليف ، ومع اتّحاد السبب لا يبعد الحكم باتّحاد التكليف سيّما مع مغايره المخاطب بالأمرين ، خصوصا إذا كان صدورهما عن إمامين ، نعم لو قام هناك شاهد على التعدّد اتّبع ذلك.

وأمّا مع عدم العلم باتّحاد السبب وتعدّده فظاهر الأمرين قاض بتعدّد التكليف كما هو الحال فى الأوامر المتداوله فى العرف.

لكن ظاهر الحال فى أوامر الشريعة قاض بالاتّحاد كما هو الغالب فى الأوامر

المتعدّده المتعلّقه بمفهوم واحد ، فلا- يبعد الحكم بالاتّحاد بعد ملاحظه الغلبه المذكوره خصوصا في الخطابات المتعلّقه بمخاطبين عديده ، إذ كلّ منها حينئذ تأسيس وبيان للحكم بالنسبه الى المخاطب.

وهذا الوجه هو المتّجه سيّما بملاحظه أصاله عدم تعدّد الواجب ، ولا فرق بين أن يكون السبب في أحدهما معلوما أو يكون مجهولا فيهما ، نعم لو قام في المقام شاهد على تعدّد التكليف تعيّن الأخذ به.

الثالثه : أن يتعلّق الأمران بمفهومين مختلفين ، فإن كانا متباينين فلا كلام في تعدّد التكليف ، سواء كانا متعاقبين أو لا . نعم لو كانا متنافيين بحيث لا- يمكن العمل بهما معا كما لو امر بالتوجّه حين الصلاه الى بيت المقدس ، وامر بالتوجّه الى الكعبه كان الثاني ناسخا للأوّل.

وإن كانا متساويين أمكن جريان التفصيل المتقدّم في الأمرين المتعلّقين بمفهوم واحد بالنسبه اليه ؛ إذ المفروض اتّحادهما في الوجود.

ومن البين أنّ المأمور به إنّما هو الطباع من حيث الوجود كما مرّت الإشارة اليه ، فيكون بمنزله ما إذا اتّحد متعلّق الأمرين وكان فهم العرف أيضا شاهدا على ذلك.

وإن كان بينهما عموم مطلق ، فإن اتّحد السبب فيهما حكم باتّحاد التكليف وحمل المطلق على المقيّد حسب ما نصّوا عليه في محلّه من غير خلاف يعرف فيه.

نعم ، لو قام شاهد على تعدّد التكليف اخذ به ، ومنه ما إذا كانا متعاطفين كما في قوله : «إن ظهرت فأعتق رقبه وأعتق رقبه مؤمنه» أخذا بظاهر العطف.

نعم ، لو كان الأوّل مقيّدا منكرًا والثاني مطلقا معرّفا فالظاهر الحكم بالاتّحاد أخذا بمقتضى ظهور اللام حينئذ في العهد القاضى باتّحاد التكليف.

ولو كان المطلق منكرًا مقدّمًا والمقيّد معرّفا باللام متأخرا فإن كان نحو «إن ظهرت فأعتق رقبه وأعتق الرقبه إذا كانت مؤمنه» فالظاهر أنّه كالصوره المتقدّمه من غير إشكال.

وأما إن كان المقيد نحو قوله : «وأعتق الرقبه المؤمنه» ففي الحكم بالاتحاد نظر ، والفرق بينه وبين الصورة المتقدمه ظاهر.

وظاهر العطف قاض بالتعدد ، لكن الحكم بمجرد ذلك لا- يخلو عن تأمل ، وجعل ذلك من قبيل المبين للإطلاق غير بعيد ، مضافا الى أصاله عدم تعدد الواجب ، ومنه ينقدح الاحتمال فى الصورة الاولى أيضا.

وإن كان بينهما عموم من وجه قضى ذلك بتعدد التكليف مطلقا إلما أن يقوم هناك دليل على الاتحاد ، وحينئذ فيتعارض الدليلان ولا- بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه ، إمّا بتقييد كل من الإطالقين بالآخر فيؤتى بمورد الاجتماع ، أو بغير ذلك ممّا فصل القول فيه فى محلّه.

وقد يجعل اتحاد السبب حينئذ شاهدا على اتحاد التكليف أيضا ، كما فى العموم والخصوص المطلق ، وكونه بنفسه دليلا على ذلك فى المقام محلّ نظر إلّا أن ينضمّ اليه شاهد آخر ، فتأمل.

سابعها : هل يقتضى الأصل التداخل أم لا؟

إذا ورد من الشارع أوامر عديده وكان الثابت بها تكاليف متعدده بأن لم يكن بعض تلك الأوامر مؤكّدا للبعض فمع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضى الأصل حصول الجميع بفعل واحد - ليكون الأصل فى مقتضياتها التداخل إلّا أن يقوم دليل على خلافه - أو أنّ الأصل فى ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الأمر؟ فيكون التداخل على خلاف الأصل حتّى يقوم دليل على الاكتفاء به.

وتفصيل القول فى ذلك : أنّ الأوامر المتعدده إمّا أن ترد على مفهوم واحد ، أو على مفهومين أو مفاهيم مختلفه.

وعلى الأول فيما أن يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا ، أو لا يمكن.

وعلى الثانى فيما أن يكون بين المفهومين أو المفاهيم المفروضه تباين ، أو تساوى ، أو عموم مطلق ، أو من وجه.

وعلى كل من الوجوه المذكوره إما أن يكون السبب هناك متعدداً ، أو متحداً ، أو لا يكون السبب معلوماً في الجميع أو البعض .
ثم إنه إما أن يكون المقصود من تلك الأوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للأمر ، بأن يكون المطلوب الأمر مجرد الإتيان به في الخارج لمصلحه مترتبه عليه ، أو ينضم الي ذلك مقصود آخر ، أو يحتمل انضمامه اليه ، فهاهنا صور :

أحدها : أن يتعلق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلاً للتعدد والتكرار ، ولا ريب حينئذ في التداخل ، وكذا الحال لو كان قابلاً للتكرار إذا علم كون المقصود من كل من الأمرين مجرد حصول الطبعه المطلقه الحاصله بفعلها مره ، وكذا الحال أيضاً في التقدير المذكور لو كان متعلق الأمرين مفهومين متغايرين إذا اتحدا في المصداق أو اجتمعا في بعض المصاديق ، لا اتحاد المكلف به في غير الأخير وإن تعدد فيه جهه التكليف ؛ إذ لا منافاه ، وفي الأخير يتحد الأداء وإن تعدد التكليف والمكلف به أيضاً في الجملة ولا إشكال حينئذ في الاكتفاء بالإتيان به على نحو ما امر به من غير حاجه الى تعيين جهات الفعل ، فيحصل المطلوب بتلك الأوامر بمجرد حصول الفعل ، سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الأوامر أو امتثال بعض معين منها ، بل ولو لم يعين شيئاً منها أو لم يقصد به الامتثال أصلاً ، لما عرفت سابقاً من أداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام ، سواء قصد به الطاعه أو لا ، وسواء قصد به موافقه جميعها أو بعض معين أو غير معين منها .

نعم ، لو كان المقصود من الأمر حصول الطاعه اعتبر فيه قصد ذلك ، سواء لاحظ امتثال جميع تلك الأوامر ، أو لاحظ امتثال البعض مع الغض عن الباقي أو لم يلاحظ امتثال خصوص شيء منها ، وإنما نوى بالفعل قصد الطاعه بعد علمه بكونه مطلوباً لله تعالى في الجملة .

أمّا في الصوره الاولى فلا ريب في كونه امتثالاً للجميع .

وأمّا في الثانيه فهو امتثال للأمر الملحوظ قطعاً ، وأداء للمطلوب بالنسبه الي غيره من غير صدق الامتثال .

فإن قلت : إذا كان العمل عباده وكان المقصود من الأمر به تحقّق الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقّق الامتثال؟.

قلت : الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهه الطاعة ، سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الأمر الوارد ، أو غيره على وجه لا يندرج في البدعه ليتحقق قصد القربه ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وإن لم يتحقق معه امتثال خصوص ذلك الأمر نظرا الى عدم ملاحظته.

وأما في الثالثه فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال ، لخصوص شيء من تلك الأوامر وإن تحقّق الامتثال للأمر في الجملة ، ولا منافاه نظرا الى ملاحظه قصد الطاعة للأمر على سبيل الإجمال دون خصوص كلّ منها ، فيكون أداء اللواجب بالنسبه الى الخصوصيات.

ويحتمل القول بحصول الامتثال أيضا كذلك ، نظرا الى قيام ذلك القصد الإجمالى مقام قصد كلّ واحد منها.

وتظهر الفائده فيما لو نذر امتثال بعض تلك الأوامر أو جميعها فيبّر نذره بذلك على الأخير دون الأوّل.

ثمّ إنّه لو كان بعض تلك الأوامر إيجابيا وبعضها ندييا كان ذلك الفعل متّصفا بالوجوب بحسب الواقع ، ضروره غلبه جهه الوجوب على جهه الاستحباب وإن صحّ إيقاعه على جهه الاستحباب بملاحظه أمره النديي من دون ملاحظه جهه الوجوب ؛ إذ لا مانع من أدائه من جهه تعلّق ذلك الأمر به ولا يقضى ذلك بما يزيد على جهه الاستحباب ، إلّا أنّه حينئذ متّصف بالوجوب وإن لم يوقعه المكلف من جهه وجوبه وأتى به من جهه رجحانه الغير البالغ الى حدّ الوجوب.

وعلى هذا لو نوى به امتثال الأمرين كان الفعل أيضا متّصفا بالوجوب خاصّه ، لكن يكون إيقاع المكلف له على كلّ من جهتي الوجوب والاستحباب ، يعنى من جهه رجحانه المانع من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقّق الجهتين فيه ؛ إذ لا تضادّ بينهما وإنّما المضاذه بين حصول صفتي الوجوب

والندب بحسب الواقع ، لاقتضاء أحدهما جواز الترك بحسب الواقع ، واقتضاء الآخر المنع منه.

وإذا تقرّرت المغايره بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق الوجهان ، كما إذا لاحظ في المقام امثال الأمر الوجوبى فقد أدى الفعل المتّصف بالوجوب من جهة وجوبه ، ولو لاحظ امثال الأمر الندبى اختلف الوجهان لاّتصاف الفعل واقعا بالوجوب وأدائه على جهة الندب لاّتيانه به بملاحظه الأمر النادب خاصّه.

فإن قلت : إنّ الأمر الإيجابى المتعلّق بالفعل قاض بإنشاء وجوبه كما أنّ الأمر الندبى قاض بإنشاء ندبه ، فيلزم اجتماع الحكيمين المفروضين ، فكيف يتصوّر تعلق الأمرين به؟ مع المنع من اجتماع الحكيمين المتفرّعين عليهما.

قلت : قد عرفت أنّ مدلول الأمر الإيجابى أو الندبى ليس إلّا إنشاء الطلب الخاصّ الحاصل بعنوان الحتم ، أو عدمه ، وأما وجوب الفعل بحسب الواقع أو ندبه فهو ممّا يلزم من الطلب المفروض فى بعض صورته.

وظاهر أنّ الإنشاءين المفروضين لا- مدافعه بينهما بوجه ، لوضوح أنّ إنشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافى إنشاء طلبه بإنشاء آخر على وجه مانع منه من جهة اخرى.

والذى يترأى التدافع فيه إنّما هو بالنسبه الى ما يتفرّع على الإنشاءين المذكورين من الحكم ، فإنّه إذا كان الأمر ممّن يعتدّ بقوله ويجب طاعته عقلا- أو شرعا يتفرّع على إنشائه الأوّل وجوب الفعل بالمعنى المصطلح - أعنى رجحانه على نحو يذمّ تاركه - وعلى إنشائه الثانى الندب المصطلح - أعنى رجحانه على نحو لا- يذمّ تاركه - فيلزم إذن توارد السلب والإيجاب على مورد واحد.

ويدفعه أنّه ليس مقتضى إنشاء الطلب الندبى عدم المنع من الترك مطلقا وإنّما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب ، لعدم بلوغ الطلب هناك الى حدّ الإلزام والمنع من الترك ، فلا مانع ما لو حصل هناك رجحان آخر للفعل بالغ الى

حدّ المنع من الترك فإذا حصل الإلزام والمنع من الترك بطلب آخر ومن جهة أخرى لم يزاحم ذلك ، لما عرفت من عدم اقتضاء في الطلب المذكور لعدمه.

وحينئذ يتّصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الأمر الندبي له ، فيكون الصفه الثابته للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصّه ، وأمّا الندب فإنّما يثبت له مع قطع النظر عن الجهه الموجهه ، وهو فرض مخالف للواقع ؛ إذ المفروض حصول تلك الجهه بخلاف الوجوب ، فإنّه يثبت له مع ملاحظه الجهه النادبه أيضا ، لما عرفت من عدم المنافاه بين ثبوت المنع من الترك من جهه قيام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الأمر المقتضى للندب.

فأتضح بذلك عدم المنافاه بين الأمرين المفروضين المتعلّقين بذلك الفعل لا من جهه أنفسهما - لتوهم اقتضاء أحدهما المنع من الترك والآخر جوازه - لما عرفت من أنّ اقتضاء الجواز ليس مطلقا بل بالنسبه الى ذلك الطلب الخاصّ ، ولا من جهه ما يلزمهما من الحكمين ، لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي ؛ إذ قد ينضمّ الى ذلك ما يفضى الى وجوبه ، كما هو المفروض في المقام ، فأقصى الأمر حصول الجهه النادبه في الفعل ، وهو غير حصول الندب بالفعل ليزاحم الوجوب.

وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين - أعنى الوجوب والندب - من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهه في ذلك حسب ما يجيء الإشاره اليه في محلّه ، فيندفع بذلك المنافاه المذكوره أيضا.

إلّا أنّه موهون بما سنفضّل القول فيه من بيان فساده.

والحاصل : أنّ مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حدّ المنع من الترك بعد ملاحظه جميع جهاته ، والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ، ولا يعقل إمكان بلوغ رجحان الفعل الى الحدّ المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع.

نعم ، لو فسّر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى أحد الحدّين المذكورين نظرا

الى بعض الجهات وإن حصل هناك ما يزاحمه أمكن الاجتماع باختلاف الجهات ، إلما أنّ التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محلّ الكلام الواقع فى جواز اجتماع الأحكام وعدمه ؛ إذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور ممّا لا مجال لإنكاره إذ لا يتصوّر مانع منه أصلا.

هذا ، واعلم أنّ الأوامر الغيريه المتعلّقه بمفهوم واحد من قبيل المذكور ، إذ ليس المقصود من كلّ من التكاليف المفروضه إلّا إيجاد مطلق الطبيعه لأجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بإيجاد فرد منها ، فلو كانت هناك غايات عديده يتعلّق الأمر بها من جهه كلّ واحد منها تأدّت تلك الواجبات بأداء تلك الطبيعه مرّه.

وكذا لو كانت بعضها واجبه وبعضها مندوبه ، سواء أتى بها المكلف بملاحظه جميع تلك الجهات أو أتى بها لخصوص الجبهه الموجبه أو النادبه.

وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقي غيريا.

ومن ذلك يعرف الحال فى الوضوء عند تعدّد غاياتها مع وجوب الجميع أو استحبابها أو اختلافها ، فيصحّ الإتيان بها بملاحظه جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظه خصوص شىء منها إذا علم حصول الجبهه المرّجحه فى الجمله وأتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظه الخصوصيه ، ومع كون واحد من تلك الجهات موجب يتّصف الفعل بالوجوب وإن كان الباقي نادبه ، ولو أتى به بملاحظه الجبهه النادبه خاصه فقد أتى بالواجب لا من جهه وجوبه بل من الجبهه المرّجحه له بما دون الوجوب حسب ما مرّ بيانه.

ويجرى ما ذكرناه فى المندوبات المندوره إذا لم نشترط فى أداء المندور ملاحظه جهه النذر كما هو قضيه إطلاق المندور ، فإنّه إذا أتى به مع الغفله عن تعلّق النذر به فقد أتى بما يجب عليه لا من جهه وجوبه بل لنادبه فى نفسه ، فيكون امتثالا للأمر الندبى وأداء للواجب بالنسبه الى المندور ... وهكذا الحال فى نظائر ما ذكرناه.

ثانيها : أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من

غير أن يعلم كون المقصود مجرّد الإتيان بالطبيعه على سبيل الإطلاق ، وحينئذ فهل يكون تعدّد الأوامر القاضيه بتعدّد التكليف قاضيا بتعدّد المكلف به أيضا ليتوقّف امتثال الأمرين أو الأوامر على تكرار الفعل على حسب الأمر فلا يكون الإتيان بها مرّه كافيا فى أداء تلك التكاليف وجهان؟ بل قولان.

وهذه المسأله وإن لم يعنونوا له بحثا فى الكتب الاصوليه لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظه ما ذكروه فى تداخل الأسباب فى الغسل ، وما احتجوا به على التداخل وعدمه فى ذلك المقام.

والظاهر كون تعدّد التكليف حينئذ قاضيا بتعدّد المكلف به فلا يحصل البراءه من الجميع إلّا بتكرار إيجاد الطبيعه على حسب الأمر ، وظاهر فهم العرف حينئذ أقوى دليل عليه.

ولا فرق حينئذ بين ما إذا علم أسباب تلك التكاليف أو لم يعلم شىء منها أو علم السبب فى بعضها دون البعض ، وما إذا علم اتّحاد أسبابها واختلافها وإن كان الحكم فى صورته تعدّد الأسباب أظهر.

فالأصل مع تعدّد التكليف عدم تداخل التكاليف فى الأداء ، إلّا أن يدلّ دليل على الاكتفاء به ، وهذا الأصل كما عرفت من الاصول المستنده الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث إنّ المفهوم من الأوامر بعد ضمّ بعضها الى البعض كون المطلوب فى كلّ منها مغايرا للمطلوب بالآخر فيتقيّد بذلك إطلاق كلّ منها ، وهذا ظاهر فى التكاليف الثابته بالأوامر ونحوها من الألفاظ حيث إنّ فهم العرف حجّه كافيه فى إثبات ذلك.

وأما فى التكاليف الثابته بغير اللفظ كالإجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل القائم عليه ، فإن دلّ على كون المكلف به فى كلّ منها مغايرا للآخر فذاك ، وإن لم يقم دليل على تباير المكلف به فظاهر الأصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعه المطلوبه بذلك.

والتحقيق : أن يقال : إنّه لا إطلاق فى المقام حتّى يمكن التمسك به فى حصول

الامتثال ، والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا- يحصل إلّا مع تعدّد الأفعال على حسب تعدّد التكاليف ، فلو كان الواجب هناك هي الطبيعه المطلقه لا بشرط المغايره للآخر صحّ أداؤها بفعل واحد ، وإن كان الواجب هو الطبيعه المقّيده بما يغير أداء الواجب الآخر لم يصحّ الاكتفاء بفعل واحد في أدائها وحيث إنّ الواجب هناك دائر بين الوجهين توقّف البراءه اليقنيه عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثانى.

والقول بأصله عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الإطلاق فى المقام لىتمسك فى نفي التقييد بالأصل المذكور ومع دوران الأمر بين تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للأصل بشيء من الوجهين ، إذ كما أنّ الأصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الأصل عدم تعلقه بالمطلق ، فاللازم حينئذ هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ.

هذا ، والذى يظهر من جماعه من المتأخرين فى بحث تداخل الأغسال قضاء الأصل بالتداخل فى المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد ، إلّا أن يدلّ دليل على لزوم التكرار ، والذى يستفاد من كلماتهم فى ذلك المقام على ما يظهر ممّا ذكره بعض الأعلام التمسك فى ذلك بأمرين :

أحدهما : الأصل ، فإنّ تعدّد المكلف به خلاف الأصل ، وغايه ما يثبت فى المقام تعدّد التكاليف وهو لا يستلزم تعدّد المكلف به كما عرفت فى الصوره المتقدمه ، فإذا أمكن اتّحاده كان الأصل فيه الاتّحاد وعدم التعدّد.

ثانيهما : أنّ امتثال الأوامر حاصل بإيجاد الطبيعه مرّه لإطلاق النصّ فلا حاجه الى التكرار.

وتوضيح ذلك : أنّ موادّ الأوامر حسب ما مرّ بيانه إنّما تقييد الطبائع المطلقه المعرّاه عن التقييد بشيء من القيود ، وهى حاصله بالفرد المفروض فىكون الإتيان به أداء للمأمور به بالنسبه الى كلّ من تلك الأوامر نظرا الى إطلاقها.

ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور ، إذ ليس المستفاد عرفا

من تلك الأوامر بعد ملاحظه بعضها مع البعض إلّا تعدّد المكلف به وكون المطلوب في كلّ منها مغايرا لما يراد بالآخر ، فمواد تلك الأوامر وإن كانت موضوعه بإزاء الطبايع المطلقة القاضيه بأداء الجميع بالإتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعه المطلوبه بتلك الأوامر في ضمنه إلّا أنّ صريح فهم العرف يأبى عن ذلك.

ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده : «اشتر مئنا من اللحم واشتر مئنا من اللحم» لم يفهم منه بعد فهم تعدّد التكليفين من جهة العطف إلّا كون المطلوب بالثاني هو المنّ المغاير للأوّل ، فإذا كان الحال كذلك في الأمرين المتعاقبين كان الأمر في غير المتعاقبين أيضا ذلك ، إذ لا يتصوّر فرق بينهما بعد البناء على تعدّد التكليف كما هو مفروض البحث.

بل فهم العرف حاصل هناك أيضا بعد ملاحظه الأمرين معا والبناء على تعدّد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك ، فيكون ذلك في الحقيقه قيّدا في المطلوب بكلّ من الأمرين أو الأوامر المتعلّقه بالطبيعه ، وذلك التقييد إنّما يستفاد من تعدّد الأمر والتكليف الظاهر في تعدّد المكلف به حسب ما بيناه ، فكون التقييد مخالفا للأصل مدفوعا بظاهر الإطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف ، وكذا الحال فيما ذكر من الأصل فإنّ الأصل لا يقاوم ظاهر اللفظ.

نعم ، لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الأصل ، وقد عرفت أنّ الحال على خلاف ذلك.

ويعضده ملاحظه الأوامر الوارده في الشريعه ، فإنّ معظم التكاليف مبنيّه على تعدّد المكلف به ، كما إذا نذر دفع درهم الى الفقير ثمّ نذر دفع درهم اليه ... وهكذا فإنّه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفى بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا.

وكذا لو فاتته إحدى اليوميه مرّات عديده لم يكتف في قضائها بصلاه واحده تقوم مقام الجميع.

وكذا لو وجب عليه قضاء أيّام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد

عنها ... الى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع فى أبواب الفقه ، وكلّها امور واضحة لا خفاء فيها.

بل لو اريد الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعدده توقّف القول به على قيام الدليل عليه من نصّ أو إجماع وكان ذلك خروجاً عن مقتضى اللفظ ، فاستقراء تلك المقامات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

فإن قلت : إنّ مادّة الأمر إنّما وضعت للطبيعه المطلقه حسب ما مرّ مرارا ، فيكون مفاد كلّ من الأمرين أو الأوامر طلب الطبيعه المطلقه ، فمن أين يجيء فهم التقييد المذكور إذا لم ينضمّ اليها قرينه خارجيه؟.

قلت : يمكن استناد ذلك الى ضمّ أحد الأمرين الى الآخر ، فإنّ تعدّد الإيجاب ظاهر فى تعدّد الواجب وتمييز كلّ منهما عن الآخر ، ويلزم من ذلك تقييد كلّ من المطلوبين بما يغير الآخر ، فلا يصحّ الخروج عن عهده التكليف به إلّا بأدائه كذلك على ما هو الحال فى معظم الاستعمالات كما عرفت ، ومن البين أنّ المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجّه فى المقام وإن استند ذلك الى ضمّ أحد اللفظين الى الآخر ولم يكن كلّ منهما مستقلاً فى إفادته.

بل لا يبعد القول فى المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كلّ من الأمرين ، لقضاء كلّ منهما باستقلاله فى إيجاب الطبيعه ووجوب الإتيان بها من جهته ، وقضيه ذلك تعدّد الواجبين المقتضى للزوم الإتيان بهما كذلك حتّى يتحقّق الفراغ عنهما ، فتعدّد الواجبين وإن استند الى تعدّد الأمرين لكن ليس ذلك من جهه قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كلّ من الأمرين بل هو مستند الى ما يفهم من كلّ من اللفظين ، غايه الأمر أن يكون تعدّد ذلك المعنى مستندا الى تعدّد الأمرين ، فتأمل.

ثالثها : أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بطبيعتين مختلفتين ، وحينئذ إن كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعه المطلقه على حسب ما مرّ فى الصوره السابقه اكتفى هنا أيضا فى أداء تلك التكليف بالإتيان بمورد الاجتماع ، لصدق حصول

المكلف به بتلك التكاليف بأدائه ، ولا إشكال أيضا في وجوب مراعاة التعدد في الأداء لو صرح بكون المطلوب الإتيان بكل من تلك الطوائع بإيجاد مستقل لا يجمع أداء الآخر به ؛ إذ لا يعقل حينئذ تداخل تلك التكاليف.

وأما إذا اطلقت تلك الأوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصوره السابقه ، فلا يتداخلان في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الأسباب وتعددها على نحو ما مرّ ويعرف الحال فيه من المسأله المتقدمه ؛ إذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد فاقضاء ذلك في المقام أولى ، إذ تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للتأمل فيه إنما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به تعدد الأداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر ، وهو أظهر من قضاء الأمرين المتعلقين بالطبيعه الواحده تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الإيجاد.

مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا أيضا بل الظاهر أنّ فهم العرف في المقام أوضح منه هناك ، سيما إذا كان بين المفهومين عموم من وجه.

والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام أيضا ، والوجه في القول به ما مرّت الإشارة اليه. ودفعه أيضا ظاهر مما قدّمناه.

التنبیه علی امور

وينبغي التنبیه علی امور :

أحدها : أنه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صوره واحده لم يقض مجرّد ذلك بتصادقهما (١) في الفرد ليكتفى بإيجاده مرّه في أدائهما ، بناء على القول بالتداخل ، فإنّ قضيه القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندرجهما في طبيعه واحده أو العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد ، وأما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكاه والخمس على شيء واحد ، أو صدق واحد منهما مع سائر الصدقات ، أو صدقه مع أداء الدين ، وكذا تصادق زكاه الفطره وزكاه المال ، وكذا تصادق سائر الحقوق الماليه كمال الإجاره وثمان المبيع ومال المصالحه والقرض

(١) تشبه الضمير هنا وفيما يأتي باعتبار تأويل «الامور» إلى «الطبيعتين».

وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمه ، وكذا تصادق صلاة الصبح ونافلتها وتصادق أحدهما مع صلاة الطواف ، وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا إشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة إليها ، ولذا لم يقل أحد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال أيضا ، فإنها طبائع مختلفه متباينه أو غير ثابت المصادقه وإن كانت متّحده بحسب الصورة ، فهي اذن خارجه عن محلّ الكلام.

فما يظهر من كلام بعض أعظم الأعلام من إدراج ذلك في مورد التداخل ليس على ما ينبغي.

وحيثُذ فالقول بالتداخل في مسأله الأغمسال بالنظر الى الأصل على القول به مبنى على إثبات تصادق تلك الأغمسال وإمكان اجتماعها أو ثبوت كون الغسل طبيعه ذا أفراد بتعدّد جهه التكليف به ، وأمّا مع عدم ثبوت شيء من الأمرين فلا- وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول بأصالة التداخل ، فلا تغفل في المقام.

ثانيها : أن محلّ الكلام ما إذا تعلّق الأوامر بطبيعه واحده قابله الصّدق على جزئيات أو بطبائع متصادقه في بعض المصاديق أو جميعها ، وأمّا إذا تعلّق الأمر بمجموع امور هي من أفراد طبيعه واحده ، كما إذا وجب عليه ألف درهم من الزكاه لم يعقل أن يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ، ضروره تعلّق الوجوب بالألف وهو غير صادق على الواحد ، فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي.

ثالثها : أنّ محلّ الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعدّدين في المصادق بأن يكون فعل واحد مجزيا عنهما ، وأمّا إذا كان متعلّق المفهوم الهدى تعلّق الأمران به كليًا صادقا على أفراد فلا يعتبر تعدّده في مقام الامتثال ، كما إذا نذر دفع درهم الى فقير ثم نذر دفع دينار الى فقير ثم نذر نذرا آخر ... وهكذا فلا إشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد.

وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصادق جاز اختيار مورد الاجتماع وأداء التكليفين بالنسبه اليه ، فلو قال : «أعط الفقير درهما وأعط العالم ديناراً»

وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع المنذورين اليه ، ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه. ويجرى ذلك في الوصايا والأوقاف وغيرها.

نعم ، يجيء بناء على التداخل الاجتزاء بإعطاء درهم واحد إياه واحتسابه عن الكل لو كان المنذور في كل من النذور المفروضه دفع درهم اليه.

وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف.

ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما ، كما إذا قال : «آتني بفقير وآتني بعالم أو قال زر فقيرا أو زر عالما» فاتفق هناك فقير عالم ، ففي الاجتزاء بالإتيان به فيهما - نظرا الى حصول الأمرين بفعل واحد - أو لزوم تكرار الفعل ولو بالنسبه اليه وجهان؟

والحق أن ذلك بعينه مسأله التداخل وإنما يجيء التأويل في المثال من جهه احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعه المطلقه ، ومع عدم استظهاره في المقام لا بد من التكرار أيضا حسب ما فصلنا القول فيه.

رابعها : أنهم اختلفوا في تداخل الأسباب وأن الأصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه ، أو أن الأمر بعكس ذلك ، وهذه المسأله قد أشار اليها جماعه من المتأخرين ، وما قرّرناه من المسأله المذكوره هو عين تلك المسأله في بعض الوجوه.

ولنوضح الكلام فيها حتى يتبين به حقيقه المرام فنقول : إن المراد بالسبب في المقام هو المقتضى لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الأسباب الشرعيه ، سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع أو كان كاشفا عن ثبوت مؤثر آخر كما في كثير من تلك الأسباب ، وسواء استحال الانفكاك بينهما أو جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرؤ بعض الموانع أو فقدان بعض الشرائط.

والمراد بتداخل الأسباب إما تداخلها من حيث السببيه والتأثير بأن يكون الحاصل منها مع تعددها سبب واحد ، فلا يتفرع على تلك الأسباب إلّا حكم واحد يحصل ادائه بفعل واحد.

ص: ٧٠٧

أو أنّ المراد تداخل مسيئاتها بأن تكون تلك الأسباب قاضيه بتكاليف عديده وخطابات متعدده متعلقه بالمكلف والمقصود حينئذ تداخل تلك التكاليف المسيئه عن الأسباب المفروضه بمعنى حصولها فى ضمن فرد واحد وتأديتها بفعل واحد ، فيكون قد اطلق تداخل الأسباب على تداخل المسيئات من حيث إنّ ملاحظه الأسباب إنّما هى من جهه المسيئات المتفرّعه عليها ويكون التأمّل فى تداخلها من جهه تعدّد الأسباب الموجه لها.

والأظهر أن يراد بالعباره المذكوره ما يعمّ الوجهين ، فيكون المقصود بها أنّ تعدّد الأسباب هل يقضى بتعدّد المسبّب فى الخارج أو لا؟ فيعمّ ذلك ما إذا قيل بعدم اقتضائه تعدّد التكليف من أصله أو كان مقتضيا لتعدّد التكليف ، لكن يكون المكلف به حاصلًا بفعل واحد ، سواء قيل بكون المكلف به واحداً أو متعدداً أيضا ، لكن يقال بحصوله فى ضمن فعل واحد.

والوجه الثانى هو ما قرّرناه من المسأله المذكوره بعينها ، إلّا أنّ المفروض هناك أعمّ من المفروض هنا حيث إنّ المفروض هنا تعدّد الأوامر مع تعدّد الأسباب القاضيه بها والمفروض هناك أعمّ من ذلك.

وأما الأوّل فملخص القول فيه : إنّّه إن كان الفعل الذى توارد عليه الأسباب المفروضه غير قابل للتعدّد فى الخارج فلا إشكال فى كون المطلوب هناك فعلا واحدا ، سواء ثبت بكلّ من الأسباب المفروضه تكليف بذلك الفعل فيتأكد الحكم فيه نظرا الى تعدّد جهات ثبوته ، أو لم يؤثر فى ثبوت الحكم إلّا واحد منها.

وإن كان قابلا للتعدّد فى الخارج فإن ظهر كون الأسباب المفروضه سببا لتكليف واحد فلا إشكال أيضا فى عدم الحاجه الى تكرار المكلف به على حسب تلك الأسباب ، كما فى الجنایات المتعاقبه الموجهه للتكليف بالغسل والأحداث الصغرى المتوارده الباعثه للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط به ، إذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل أو الوضوء الحاصل بأدائه مرّه.

وإن ظهر كون كل منها سببا للأمر فلا كلام أيضا في تعدد التكاليف ، ويقضى ذلك إذن بتعدد المكلف به وتعدد الأداء على التفصيل الذى بيناه.

وإن لم يظهر شيء من الأمرين وشك في كونها أسبابا لأمر واحد أو أوامر متعدده يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل ينبنى على الأول أو الثانى؟ وجهان ، أظهرهما الأول ، أخذا بمقتضى الأصل السالم عن المعارض ، وما يتمسك به فى مقابله الأصل مدفوع بما سيأتى بيانه.

وظاهر بعض أعظم الأعلام : أن الأصل تعدد المسببات عند تعدد الأسباب مطلقا واحتج له بوجوه :

منها : أنه مما اتفق عليه الأصحاب وعليه يدور رحى الفقه فى كل باب ولم يخالف فيه سوى جماعه من المتأخرين ، وقد استند اليه الفقهاء الأثبات وأرسلوه إرسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه إلّا لدليل واضح أو اعتبار لا يح ، كما يدل عليه ملاحظه المقامات التى قالوا بالتداخل فيها.

ومنها : استقراء الشرعيات فى أبواب العبادات والمعاملات ، فإن المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الأسباب عدا نزر قليل ، مستندا الى ما قام عليه من الدليل ، وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة فى الجزئيات على ثبوت القاعده ، وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس فى شيء.

ومنها : أن اختلاف المسببات إما أن يكون بالذات كالصوم والصلاه والحج والزكاه ولا كلام فيه ، أو باعتبار كصلاه الفجر أداء وقضاء ، والاختلاف فى الثانى ليس إلّا لاختلاف النسبه والإضافه الى السبب ، فإن صلاه ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائته صالحه لها وللحاضره وإنما تختلف وتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه ، ومثل ذلك حاصل فى كل ما ينبغى فيه التداخل ، إذ المفروض فيه اختلاف الأسباب التى يختلف بها النسب واختلاف النسبه متى كان مقتضيا للتعدد فى شيء كان مقتضيا له فى غيره ، لأن المعنى المقتضى للتعدد حاصل فى الجميع قائم فى الكل.

ومنها : أنّ ظاهر الأسباب المتعدّده قاض بتعدّد مسبباتها ، نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضى للتعدّد ، فإنّ مفاد قوله : «من نام فليتوضّأ ومن بال فليتوضّأ» اختصاص كلّ سبب بمسببه فيجب الوضوء بخصوصه لأجل النوم كما يجب كذلك لأجل البول ، فالمستفاد منه وجوب وضوءين عند عروض الأمرين .

ومنها : أنّ الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي أن يثبت به المسبّب ، لعموم ما دلّ على سببته والثابت به غير الأوّل ، لأنّ الظاهر من ترتّب طلبه على حصول سببه تأخّره عنه ، كما هو الشأن في سائر الأسباب بالنسبه الى مسبباتها ، فيكون مغايرا للمطلوب بالأوّل ، ضروره حصوله بالسبب الأوّل قبله فيتعدّد المسبّب كما هو المدّعى .

ويمكن المناقشه في الجميع .

أمّا في الأوّل فبأنّ دعوى الإجماع على ذلك مطلقا غير واضحه ، بل لو ثبت هناك إجماع فإنّما هو فيما إذا ثبت بالأسباب العديده تكاليف متعدّده واريدها بمصداق واحد ، كما هو ظاهر من ملاحظه موارد ما ذكره من الجريان عليه في أبواب العبادات والمعاملات ، وليس توقّف الأداء على الإتيان بالمتعدّد إلّا مع ثبوت تعدّد التكليف وهو أوّل الكلام في المقام .

وأمّا في الثاني فبما أشرنا اليه من أنّ تعدّد التكليف هناك هو القاضى بتعدّد المكلف به حسب ما بيّناه ، يعرف ذلك من ملاحظه الأمثله التي ذكرها المستدلّ قدس سره حيث ممثّل لذلك بالصلوات المتوافقه من فائته وحاضره ، والفوائت المتعدّده من الفرائض والنوافل ، والفرائض المتوافقه كصلاه الزلزله والآيات وصلاح الطواف والنافله والنافله والفريضه المتوافقتين كصلاه العيد والاستسقاء ، وزكاه المال والفتراه الى غير ذلك مع أنّ اندراج أكثر ما ذكره في مورد التداخل محلّ كلام مرّت الإشاره اليه ، فكيف يثبت به ما نحن بصدده من إثبات تعدّد التكليف بمجرد تعدّد السبب؟! .

وأمّا في الثالث فبأنّ الاختلاف الحاصل بسبب النسبه والإضافه قد يكون

منوعاً للفعل بحيث لا يجوز اجتماع أحدهما مع الآخر ، كصلاه الظهر والعصر وأداء الدين والزكاه أو الخمس ، وهو خارج عن محلّ الكلام ؛ إذ محلّ البحث ما إذا كان المطلوب نوعاً واحداً أو نوعين متصادقين ولو فى بعض المصاديق فاريدهما باختيار مورد الاجتماع ، والمفروض هنا أنّ أحد الاعتبارين لا يجامع الآخر ومع الخلوّ عن الاعتبارين لا يقع خصوص شىء من الأمرين ، ولو فرض وقوع أحدهما فى بعض الفروض فلا- يقع الآخر ، إذا أمكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكلّ من الأمرين بذلك كان مورداً للبحث.

وحينئذ فعدم إمكان التداخل فى الصورة الاولى نظراً الى تباين الاعتبارين وعدم إمكان اجتماعهما لا يقضى بعدم جواز الجمع بينهما فى مورد النزاع ممّا لم يقم فيه دليل على التباين وأمکن اعتبار الأمرين بظاهر الإطلاق.

فالقول بأنّ المعنى المقتضى للتعدّد حاصل فى الكلّ غير مفهوم المعنى ، فإنّه إن اريد به أنّ اعتبار مجرّد الاضافه والنسبه بأحد الوجهين قاض بعدم صحّه ضمّ الاخرى معه فهو فى محلّ المنع ، غايه الأمر أن يقال به فى بعض الفروض ممّا قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين.

وإن اريد به أنّ الإضافه والنسبه قاضيه بتعدّد الأمرين فى الجملة ولو فى الاعتبار فهو كذلك ، ولا ينافى التداخل الملحوظ فى المقام ، لحصول المغايره الاعتباريه مع ذلك أيضاً.

والحاصل أنّه مع انفكاك إحدى الإضافتين عن الاخرى يكون مغايرتهما فى المصداق حقيقه ومع حصولهما تكون المغايره اعتباريه.

على أنّه قد يحصل الأمران من غير حاجه الى مراعاة الإضافه والنسبه ، كما إذا قال : «أكرم هاشمياً وأكرم عالماً» فإذا أكرم هاشمياً عالماً فقد أتى بإكرام الهاشمى والعالم من غير حاجه الى ملاحظه الاعتبارين.

وأما فى الرابع فبأنّ دعوى الظهور المذكور على إطلاقها فى محلّ المنع ، نعم تعدّد الأمرين المتعلّقين بالفعل مع ظهور عدم إرادته التأكيد قاض بذلك ، سواء تعدّد

سببه أو اتحد ، كما مرّ بيانه ، فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدّد التكليف سوى تعدّد السبب كان استفاده تعدّد التكليف منه بمجرد محلّ تأمل ، بل الظاهر عدمه.

ألا- ترى أنّه لو قيل : «إنّ البول سبب لوجوب الوضوء والريح سبب لوجوبه لم يفهم من اللفظ وجوب وضوءين عند عروض الأمرين إذا احتتمل أن يكون كلّ منهما سببا لوجوبه فى الجملة حتّى أنّهما إذا اجتماعا لم يكن هناك إلّا وجوب واحد ، وكذا الحال لو قيل : «إنّ إدخال الحشفه سبب لوجوب الغسل والإنزال سبب لوجوبه».

وقد يناقش فى العبارة المذكوره أيضا بأنّ ظاهر لفظ السبب يقتضى فعلية التسبب ، وهو لا يجمع كونهما سببين لمسبّب واحد ؛ إذ مع اجتماعهما لا يكون السبب إلّا لأحدهما ويكون الآخر سببا بالقوه ، وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضى بسببيه كلّ منهما فعلا.

ويدفعه أنّ السبب الشرعي لا ينافى عدم فعلية التأثير لصدق السبب الشرعي مع شأنه التأثير قطعا ، بل مراعاة التأثير غير معتبره فى الأسباب الشرعيه من أصلها ، ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعها على سبب واحد ، كما هو ظاهر من ملاحظه مواردّها ، ومنها المثالين المذكورين.

ودعوى كون إطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محلّ منع أيضا.

على أنّه لا يجرى ذلك فيما لو عبّر عن السبب المفروضه بلفظ آخر خال عمّا ادعى من الظهور.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس أيضا ، فإنّ الأسباب الشرعيه ليست بمؤثرات حقيقه فى الغالب ، كما نصّ عليه المستدلّ قدس سره فى أوّل كلامه وإنّما هى كاشفه فى الغالب عن المؤثرات ، فما ذكر فى الاحتجاج من أنّ الثابت بالسبب الثانى لا بدّ أن يكون مغايرا للمطلوب الأوّل - ضروره تأخر المسبّب عن سببه - ليس على ما ينبغى ؛ إذ لا مانع من كون السبب الثانى كاشفا عن المسبّب الأوّل أيضا ، وأيضا قد يكون مسببه تكليفا آخر متعلّقا بالفعل الأوّل فيتأكّد جهه التكليف به من غير حاجه الى تكراره.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ مجرد تعدّد الأسباب الشرعيه لا يقضى بلزوم تعدّد الأفعال المتفرّعه عليها ، بل يمكن تواردها على محلّ واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها أسبابا ، وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدّد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ فى المقام.

نعم ، تعدّد التكليف قاض بتعدّد المكلف به ، وتعدّد المكلف به قاض بتعدّد الأداء حسب ما مرّ بيانه فيما قرّرناه من المسأله.

أمّا مجرد تعدّد السبب مع عدم ثبوت تعدّد التكليف فلا قضاء فيه بتعدّد التكليف ولا تعدّد المكلف به ولا تعدّد الأداء.

نعم ، فى تعدّد السبب بعد ظهور تعدّد التكليف تأييد للدلاله على تعدّد المكلف به ولزوم تعدّد الأداء ، كما مرّت الإشاره اليه.

خامسها : أنّ تداخل التكليف بناء على القول بها مطلقا أو على ما ذكرناه من التداخل فى بعض الصور المذكوره فهل يتوقّف حصوله على نيّه الكلّ تفصيلا ، أو إجمالا- ، أو يحصل قهرا مع عدم نيّه خلافه ، أو ولو نوى الخلاف مع نيّه البعض فيدخل فيه الباقي تبعا ، أو ولو من دون نيّه خصوص شىء من الأمرين إذا أتى بصوره الفعل المشترك بين الكلّ وجوه؟

والذى يقتضيه التأمل فى المقام أن يقال : إنّ المطلوب بالأمرين الحاصلين فى المقام إمّا أن يكون من قبيل العباده ، أو من غيرها ، أو يختلف الحال فيه.

ثمّ إنّ أداءه إمّا أن يتوقّف على قصده ونيّته ، أو أنّه ممّا يحصل بأداء صورته ، فإن كان كلّ من الأمرين ممّا يحصل بأداء صورته من غير توقّف له على نيّته فلا- بدّ من الحكم بالتداخل فيه مطلقا من غير توقّف له على نيّته ، فلا توقّف له على تعيين شىء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الأمرين.

نعم ، لو كانا أو أحدهما عباده توقّف حصول الأمرين على قصد القربه ، فلو نوى القربه بأحدهما وغفل عن الآخر حصل أدائه أيضا مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفله عنه من أصله ، لما عرفت فيما قرّرناه سابقا من عدم توقّف العباده

إلّا على اقتران قصد القربه فى الجملة وأمّا اعتبار قصد التقرب بملاحظه خصوص الأمر الوارد بها فلا ، ولذا قلنا بإمكان صحّه العباده مع عدم صدق الامتثال بالنسبه الى الأمر المتعلّق بها ، فيكون ما يأتى به مسقطاً للأمر المتعلّق بتلك العباده ، نظراً الى أداء الواجب به.

فغايه الأمر فى المقام أن يقال بعدم صدق الامتثال بالنسبه الى العباده المفروضه وعدم ترتّب الثواب عليها من تلك الجهه ، وقد عرفت أنّه لا مانع من صحّه العباده ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربه لجهه مصحّحه له وإن لم يحصل بها امتثال الأمر المتعلّق بتلك العباده.

ويحتمل فى بادئ الرأى عدم وقوع العباده الغير المقصوده ، إذ المقصود من العباده حصول الامتثال والطاعه ، وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العباده المفروضه بل ومع القصد الى عدم أدائها.

والأظهر بعد التأمل هو الوجه الأول حسب ما مرّ الوجه فيه.

نعم ، لو اريد امتثال الأمرين وترتّب الثواب عليه من الوجهين توقّف ذلك على قصد التقرب به من الجهتين ، وفى الاكتفاء بالتيه الإجماليه حينئذ مع عدم التفطن للتفصيل وجه ، سيّما إذا علم تعلّق الأمرين به ولم يعلم خصوصيه شىء منهما فأتى به من جهه تعلّق الأمر به كائناً ما كان.

ولو توقّف الإتيان به على قصده وتيّته - كما فى الغسل فإنّ صدق اسمه يتوقّف على نيّته وإلّا كان غسلاً محضاً ، وكأداء الزكاه فإنّ دفع المال مع عدم قصدها يكون عطيه ولا يعدّ زكاه - فإن كان كلّ من المطلوبين على الوجه المذكور فلا إشكال فى توقّف إيقاعهما على قصدهما ، ولو نوى به أحدهما وقع به ذلك دون غيره سيّما إذا نوى عدم وقوعه ، فلا يتداخلان بناء على القول بالتداخل إلّا بالنيه ، هذا بالنسبه الى قصد أصل الفعل ، وأمّا بالنسبه الى نيّته القربه فالحال فيه كالمسأله المتقدمه من غير فرق.

والظاهر أنّ الأغسال من هذا القبيل فلا تتداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظاهر إلّا مع قصد الكلّ.

نعم ، لو تمّ الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد أتبع ذلك، وكان مخرجا له عن حكم القاعده.

ولو توقّف أحدهما على ثبته دون الآخر فإن نواه أو نواهما معا وقعا معا ، وإلّا وقع الآخر خاصّه وتوقّف الإتيان بالأول على أداء الفعل ثانيا مع القصد اليه.

سادسها : قد عرفت أنّ مورد التداخل على القول به ما إذا كان المطلوبان من طبيعه واحده أو من طبيعتين متصادقتين ولو فى بعض المصاديق ، وأمّا إذا كان بينهما مباينه فى الخارج فلا كلام فى عدم التداخل وإن اتّحدا فى الصوره.

وحينئذ فنقول : إن علم التباين أو التصادق فلا- كلام ، وأمّا إذا شكّ فى تباين الطبيعتين وعدمه مع اتّحادهما صوره - كغسل الجنابه وغيره من الأغسال إذا شكّ فى اجتماعهما فى مصداق واحد - فهل يبنى على المباينه وعدم جواز التداخل حتّى يتبيّن التصادق ، أو على جواز التداخل نظرا الى الاتّحاد فى الصوره وعدم ثبوت المباينه فيجزى المأتى به عن الأمرين؟ وجهان.

والمتمّجه هو الأول ؛ إذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين فى مصداق واحد ، نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين فى ذلك ليحكم معه بالفراغ ، ومجرّد الاحتمال غير كاف فى تحصيل البراءه ، بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهده التكليف بأحدهما أيضا مع قصد الأمرين بإزائه حسب ما يأتى بالإشاره اليه إن شاء الله.

فإن قلت : لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصّل للبحث عن مسأله التداخل ، فإنّه إن علم اجتماع الطبيعتين فى مصداق واحد وحصولهما معا فى فرد واحد كان ذلك قولاً بالتداخل ، ولا يصحّ إنكاره حينئذ ممّن ينكر أصاله التداخل لقيام الدليل حينئذ على حصول الأمرين ، وإن لم يعلم حصولهما فى مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث ؛ إذ لا- يصحّ على القول بأصاله التداخل تداخلهما فى المقام بمقتضى الأصل حسب ما ذكر ، فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصحّ ورود القولين عليه.

قلت : المنظور بالبحث فى مسأله التداخل اجتماع المطلوبين فى مصداق واحد والاجتراء به عنهما ، وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما ؛ اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ، ومع احتمالها لا مجال للحكم به ليحكم بفراغ الذمه عن التكليفين بأدائه.

وما ذكر من أن الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل ، فلا مجال إذن لإنكاره موهون جدًا ، لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين فى فعل واحد ليقوم فى حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين فى مصداق واحد ، والمنكر للتداخل لا يمنع من الثانى وأما يقول بمنع الاول لدعوى فهمه تقييد الطبيعه المطلوبه بكل من الأمرين بغير ما يؤدى به الآخر ، كما فى قوله : «جئنى بهاشمى وجئنى بعالم» فإنه مع البناء على عدم التداخل لو أتى بهاشمى عالم لم يجزه عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعاً ، فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضى بحصول المطلوبين ، لاقتضاء كل من الأمرين أداء الطبيعه المطلوبه مستقلاً مغايراً لما يؤدى به الآخر ، فيجرى مصداق الاجتماع عن أحد الأمرين دون كليهما.

فإن قلت : لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضياً بعدم الحكم بالتداخل لم يثمر المسأله فى كثير من المقامات ، لقيام الاحتمال المذكور كما فى الأغسال ونحوها.

قلت : إن مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الإطلاق بحصول الطبيعتين فى مصداق واحد ، كما إذا قال : «اغتسل للجنابه واغتسل للجمعه» فإنه إذا أتى بغسل واحد للأمرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابه والجمعه ، ولا يمنع منه احتمال المباينه بين الغسلين وعدم اجتماعهما فى مصداق ، فإنه مدفوع بظاهر الإطلاق، فتأمل.

الثامن : التعيين بالتيه فى المطلوبين المتحددين فى الصوره

أنه إذا تعلق أمران بالمكلف وكان المطلوب بهما متحداً فى الصوره فهل يتوقف أداء الأمور به على تعيين كل من الفعلين بالتيه على وجه ينصرف ما يأتى

به الى خصوص أحد الفعلين ، أو يكتفى الإتيان بفعلين على طبق الأمرين؟ وجهان ، والصحيح في ذلك التفصيل حسب ما نقرّه إن شاء الله.

وتفصيل الكلام في ذلك أن يقال : إنّ المطلوبين المتّحدين في الصورة إمّا أن يكونا متّفقين في الحقيقه ليكون المطلوب بالأمرين فردان من طبيعه واحده ، أو يكونا مختلفين فيها.

وعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن يكون الحكم المتعلّق بهما متّحدا كالوجوب والندب ، أو مختلفا.

فإن كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فإمّا أن يكون انصراف تلك الصورة الى كلّ منهما منوطا بالتّيه بحيث يكون كلّ منهما منوطا بقيد لا يحصل إلّا مع قصده - كما في دفع المال على وجه الزكاه أو الخمس وأداء ركعتين على أنّهما فريضه حاضره أو نافله - أو يكون انصرافه الى أحدهما غير متوقّف على ضمّ قيد وأنما يتوقّف عليه انصرافه الى الآخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطيّه ودفعه اليه على وجه الزكاه ، فإنّ مجرّد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطيّه المطلقه لحصولها بنفس الدفع من غير حاجه الى ضمّ شيء آخر اليه ، بخلاف كونه زكاه لافتقاره الى ضمّ ذلك الاعتبار.

فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الإطلاق إلى ما لا- يحتاج إلى ضمّ القيد ويكون انصرافه الى الآخر متوقّفا على ضمّ القيد لا ينصرف اليه من دونه.

وعلى الأوّل لا- بدّ في حصول البراءه من أيّ من التكليفين على انضمام تّيته ولو أتى بالفعل مطلقا بطل ولم يحتسب من شيء منهما ؛ إذ المفروض توقّف حصول كلّ منهما على ضمّ التّيه ، فمع الإطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين.

وأیضا فإمّا أن يقال بانصرافه إليهما ، أو إلى أحدهما مبهما أو معينا ، أو لا ينصرف الى شيء منهما.

والأوّل فاسد وكذا الثاني ، لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث ، لبطلان

الترجيح بلا مرجح ، فانحصر الأمر في الرابع ، وهو المطلوب.

وإن كان المطلوبان من طبيعه واحده فإمّا أن يكون كلّ من المطلوبين أو أحدهما مقيداً بقيد غير ما اخذ في الآخر ، أو يكونا مطلقين ليكون مفاد الأمرين مفاد الأمر بإتيان الطبيعه مرّتين ، أو يكون أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً.

فعلى الأوّل لا- بدّ من ضمّ التّيه الى كلّ منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الأمر ، نظراً الى أنّ المطلوب بكلّ من الأمرين خصوص المقيد ولا- يحصل ذلك من دون ضمّ التّيه بعد اتّحادهما في الصورة ، كما إذا وجب عليه صلاه ركعتين لميت مخصوص ووجب عليه ركعتين اخريين لميت آخر ، فلو أتى بفعلين على وجه الإطلاق لم ينصرف الى شيء من الأمرين ، كيف! وقد عرفت في الصورة المتقدّمه دوران الأمر بين وجوه أربعة لا- سبيل الى ثلاثه منها ، فيتعيّن الرابع ، ومعها يبقى التكليفان على حالهما.

وكذا الحال في الثالث بالنسبه الى انصرافه الى المقيد ، ومع الإطلاق وعدم ملاحظه الخصوصيه ينصرف حينئذ الى جهه الإطلاق ، نظير ما مرّ في الصورة المتقدّمه.

وأما على الثاني فهل يتوقّف أداء كلّ منهما على ملاحظه خصوص الأمر المتعلّق به ليتعيّن الفعل الواقع له ، أو يصحّ مع الإطلاق أيضاً - فيحصل امتثال الأمرين إن أتى به مرّتين ، وإلّا كان امتثالاً لأمر واحد -؟ وجهان.

والذى يقتضيه ظاهر القاعده في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الإتيان به على وجه الإطلاق ؛ إذ المفروض كون الجميع من طبيعه واحده من غير أن يتقيد بشيء سوى التعدّد في الأداء والمفروض أيضاً حصول المأمور به على حسب ما تعلّق الأمر به ، فلا بدّ من حصول الواجب وسقوط التكليف ، فهو بمنزله ما إذا تعلّق الأمر بالإتيان بتلك الطبيعه مرّتين على أن يكون كلّ من المرّتين واجبا مستقلاً في نظر الأمر ، إذ لا- شكّ حينئذ في حصول الامتثال بالإتيان بالطبيعه مرّتين من غير اعتبار تّيه التعيين في أداء كلّ من الفردين ، بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميّز كلّ من

الأمرين عن الآخر ، نظرا الى حصولهما بصيغته واحده.

فإن قلت : إنه لما كان التكليف بالفعل هناك بصيغته واحده كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور ؛ إذ المفروض اتحاد صيغته الأمر ، والمقصود بكل فعل هو امتثال ذلك الأمر ، مضافا الى ما ذكر من عدم إمكان التعيين ، وأما مع تعدد الأمرين كما هو المفروض فى المقام فلا وجه لذلك ، لاختلاف التكليفين وإمكان ملاحظه كل منهما فى أداء الواجب ، فلا بدّ من ملاحظته ليتحقّق بذلك الفعل أدائه.

قلت : العبره فى المقام بتعدّد نفس التكليف ، والمفروض حصول تكليفين فى صورتين من غير أن يكون الجميع تكليفا واحدا فى شىء من الوجهين ، فلا فرق بين أداء المطلوب بصيغته واحده أو صيغتين ، فإذا تحقّق الامتثال فى الصورة الاولى فينبغى تحقّقه فى الثانية أيضا.

وإمكان التعيين وعدمه لا يقضى بالفرق ، ضروره أنه إن أمكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين ، وإلا كان عدم إمكان التعيين قاضيا بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ، ولما كان كلّ من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقّق الامتثال معلوما قضى ذلك بحصوله فى المقام.

وأیضا من الظاهر كون المطلوب بالأمر هو أداء المأمور به وإيجاده فى الخارج والمفروض تحقّقه كذلك ، فأى مانع من تحقّق الواجب؟

نعم ، لو كان قصد امتثال خصوص الأمر المتعلّق بالفعل شرطا فى أداء الواجب فربما اشكل الحال فى المقام ، وقد عرفت أنه لا وجه لاشتراطه.

والقول بلزوم قصد الامتثال فى العباده قطعاً فلا يتمّ ذلك بالنسبه اليها مدفوع بما عرفت من أنّ القدر المعبر فى العباده هو قصد الامتثال على سبيل الإطلاق ، وأما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الأمر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره.

فإن قلت : لا شكّ أنّه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لأداء خصوص كلّ من المطلوبين لا يمكن انصراف ما يأتى به أولا الى خصوص شىء منهما ، لبطلان الترجيح بلا مرجّح حسب ما مرّ نظيره فى الصورة المتقدمه ، وكذا الحال فيما يأتى

به ثانياً ، فكيف يصحّ الحكم بأداء الواجبين مع عدم إمكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين؟

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يقال في المقام كون مجموع الفعلين أداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظه لخصوص كلّ من الفعلين بالنسبه الى خصوص كلّ من الأمرين ، ولا يتمّ ذلك فيما إذا أتى بأحد الفعلين كذلك ولم يتمكن من الآخر أو تعمّد تركه مثلاً ؛ إذ لا يمكن صرفه حينئذ الى خصوص شيء من التكليفين وكونه أداء لأحد الواجبين على سبيل الإبهام غير متصوّر أيضاً ، إذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج.

قلت : قد عرفت أنّ المتحصّل من الأمرين المفروضين هو وجوب الإتيان بالطبيعه المفروضه مرّتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين ، فكما أنّه إذا أتى هناك بأحد الفردين فقد حصل أحد الواجبين قطعاً فكذا في المقام وإن لم يتعيّن ذلك أداء لخصوص ما أمر به في كلّ من الأمرين ؛ إذ لا يعتبر ذلك في أداء الواجب ، فهو إذن قد أدّى أحد الواجبين وبقي الآخر وإن لم يتعيّن خصوص المؤدّى والباقي في الذمّه ، وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج ، إذ لا إبهام في الفعل الواقع في الخارج ، ولا في جهه وقوعه ، فهو أداء لبعض ما ثبت وجوبه بالأمرين.

وقد يستشكل في المقام بأنّه قد اشتغلت الذمّه بأداء ما تعلق به كلّ من الأمرين المفروضين ، وبعد الإتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمّه عن خصوص شيء من التكليفين ، ضروره بطلان الترجيح من غير مرجّح ، والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الإبهام إثبات لحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو محال ، فلا بدّ من القول ببقاء الأمرين معاً ، فلا يكون الفعل المفروض أداء لشيء من الواجبين.

ويمكن دفعه بأنّه لا مانع من الحكم بسقوط أحد الواجبين عن الذمّه ، لتعيّن أحد الأمرين في الذمّه كما أنّه يمكن الحكم باشتغالها بأحد الشئتين ، فحينئذ

يحكم بسقوط أحد الواجبين الثابتين في الذمه وثبوت الآخر فيها كذلك بعد ما حكم بثبوتهما معا ، وعدم صحه الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضى الحكم ببقائهما معا ، لانقلاب كيفية الاشتغال حينئذ فهي إذن غير مشغوله بخصوص كل من الواجبين غير بريئه من خصوص كل منهما بل مشغوله بأحدهما بريئه من أحدهما.

وحيث أنه فهل يتعين عليه الإتيان بالآخر أيضا على نحو الإجمال ، أو يتخير بينه وبين تعيينه أداء خصوص أحد الواجبين؟ وجهان.

والمتمجه منهما هو الثانى ، لكون أداء الواجب فى الأول على نحو كلى صالح لوقوعه أداء لكل من الواجبين ، فإذا عيّن أحدهما فيما أتى به ثانياً تعين له وقضى بصرف فعله الأول الى الآخر.

فإن قلت : إنه لو كان أحد الفعلين المفروضين واجبا والآخر مندوبا وأتى بالفعل مطلقا لم يصح الحكم بسقوط أحد التكليفين المفروضين بالخصوص ، كما هو الحال فيما إذا اتفقا فى الحكم ، لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ، ولا وجه هنا للحكم بسقوط أحدهما على سبيل الإطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع أن الفعل الواقع فى الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الندب مثلا ، ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف خصوص شىء من الفعلين الواقعيين فى المقام بخصوص شىء من الحكمين حسب ما عرفت.

قلت : يمكن دفع ذلك بوجهين :

أحدهما : أنه لا مانع من اتصاف أحد الفعلين الحاصلين بالوجوب والآخر بالندب من غير أن يتميز خصوص الواجب عن المندوب.

ألا ترى أنه إذا أوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم آخر اليه فدفعت اليه العبد درهمين من غير أن يعين أحدهما بخصوصه لأداء الواجب والآخر لأداء المندوب فإنه لا يشك أهل العرف فى صدق الامتثال وحصول

البراءة والخروج عن عهده التكليفين مع عدم تعيّن خصوص الواجب والمندوب.

والوجه فيه ظاهر أيضا ، فإنّ قضيه إطلاق الأمر حصول كلّ من المطلوبين بأداء الطبيعه المطلقه ، حسبما قرّر في الصوره المتقدّمه ، ولا- دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيّل من عدم انصراف شيء من الفعلين الى خصوص الواجب ، فيبقى التكليف على حاله.

ويدفعه ما عرفت من أنّه وإن لم ينصرف اليه خصوص كلّ من الفعلين إلّا أنّه يتّصف أحدها بالوجوب قطعا ، وهو كاف في أداء الواجب لحصول المطلوب به ، فيكون المتّصف بالوجوب في الخارج هو أحد الفعلين الحاصلين من غير أن يتّصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج أمرا دائرا بين الأمرين.

فإن قلت : إنّ الوجوب صفه خارجيه لا بدّ له من متعلّق متعيّن في الخارج ليصحّ قيامه به فكيف يمكن أن يتّصف به الأمر المبهم الدائر بين شيئين؟.

قلت : وجوب الفعل إنّما يتعلّق بذمّه المكلف ، فكما أنّه لا- مانع من تعلّق الوجوب بالطبائع الكليه كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلّقه بذمّه المكلف ولا- مانع أيضا من كون أحد أفراد الكليّ متّصفا بالوجوب والآخر بالنسب كذا لا مانع من حصول الواجب بأحد الفردين المتحقّقين في الخارج ، فيكون الوجوب قائما بمفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما على سبيل البديله.

فإن قلت : إنّّه ليس في الخارج إلّا خصوص كلّ من الفردين والمفروض عدم اتّصاف شيء منهما بالوجوب ، فأين محلّ الوجوب؟.

قلت : ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجيه الموجوده في الخارج وإنّما هو أمر اعتباري متعلّق بالفعل ملحوظا الى ذمّه المكلف ولا- مانع من تعلّقه بأحد الفعلين خارجا في لحاظ العقل تبعا لوجود الفردين ؛ إذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود أحدهما الصادق على كلّ منهما قطعا ، فلا مانع من أن يكون ذلك هو متعلّق الوجوب فيكون الوجوب قائما به والواجب حاصلا بحصوله.

يرشدك الى ذلك أنّه إذا أوجب السيّد على عبده أحد فعلين وندب عليه

الآخر من دون تعيين فأتى بهما معا ، كما إذا أوجب عليه دفع أحد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الآخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب فى تحقق الامتثال ، كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب فى التيه ، وليس الحال فيه إلّا على ما قرّناه.

فظهر بذلك أنّه لا يتصوّر مانع من حصول الوجوب فى الخارج على نحو لا يتشخص متعلّقه بل يكون أمرا مطلقا دائرا بين فردين أو أفراد وليس القول به حكما بوجود شىء فى الخارج على سبيل الإبهام ، بل فى اعتبار متعلّقه على الوجه المفروض نحو من التعيين بالنسبه اليه لصحّ حصوله على الوجه المفروض وعلى غيره حسب ما بيّناه.

ولا مانع أيضا فى المقام من جهه إبهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب ، إذ المفروض تعلّق الأمر هناك بنفس الطبيعه المطلقه وكون الفردين من طبيعه واحده.

ومجرّد دوران حكم الفرد بين أمرين لا يقضى بإبهام الفعل الواقع ، إذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المأمور به بالحكم المفروض ، إذ ليس الحكم الثابت للأمر قيّدا فى المأمور به حتّى يكون اختلاف القيدين قاضيا بإبهام الفعل الواقع مع عدم ضمّ شىء منهما ، بل ليس المطلوب على الوجهين إلّا نفس الطبيعه المطلقه.

غايه الأمر أن يكون تعدّد الأمرين قاضيا بتعدّد المكلف به وذلك غير قاض بإبهام فى الفعل الواقع ، كما هو ظاهر من ملاحظه الأمر بإيجاد الطبيعه مرّتين.

نعم ، لو كان متعلّق الأمرين طبيعتين مختلفتين أو كان المطلوب بكلّ من الطلبين هو الطبيعه المقيّده بقيد مخصوص غير ما قيد به الآخر لزم التعيين ، لإبهام الفعل الواقع من دونه حسب ما مرّ الكلام فيه ، وليس المقام من ذلك قطعا لتعيين الطبيعه الحاصله فى كلّ من الإيجادين ، أقصى الأمر دوران حكمهما فى كلّ منهما بين الوجهين.

ثانيهما : أنه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا أتى بالفردين دفعه ، وأمّا إذا أتى بهما تدريجاً فلا حاجة الى تعيين الواجب ؛ إذ الواقع أوّلاً- هو الواجب وذلك لأنّه بعد تعلق الأمر الوجوبى بالطبيعه المطلقه يكون الإتيان بنفس الطبيعه الحاصله بأداء أى فرد منها واجبا بحسب الواقع ، فيكون أدائه للواجب ، سواء قصد به أداء الواجب أو لا ، بل وإن قصد به أداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد فى أداء الواجب.

نعم ، لو نوى الخلاف عمدا وكان المأمور به عباده اشكل الحال فى الصّحه من جهه البدعيه.

فإن قلت : إنّه كما تعلق الأمر الإيجابى بالطبيعه المطلقه كذا تعلق بها الأمر الندبى أيضا ، وكما يحصل أداء الواجب بالإتيان بالطبيعه المطلقه كذا يحصل أداء المندوب به ، فأى قاض بترجيح جهه الوجوب حتّى يكون ما يأتى به أوّلاً منصرفا الى خصوص الواجب من غير أن يكون دائرا بينهما ولا منصرفا الى المندوب ، فلا وجه للحكم بالانصراف الى خصوص الواجب إلّا مع تعيينه بالتيه.

قلت : لا- حاجه فى ذلك الى ضمّ التيه ؛ إذ مع تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقه يقدّم جهه الوجوب ، نظرا الى اشتماله على المنع من الترك وخلوّ الندب عنه.

وقد عرفت فى المباحث المتقدمه أنّه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدّم الجهه الاولى، فإنّ الرجحان هناك بالغه الى مرتبه التأكد غير بالغه اليها فى الثانيه ، وعدم بلوغها الى تلك الدرجه من جهه لا- ينافى بلوغها اليها من جهه اخرى ، فمع حصول الجهتين تقدّم الجهه المثبتة.

فإن قلت : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا تعلق الأمران بنفس الطبيعه الحاصله بحصول فرد منها على ما بين سابقا من كون المطلوب حينئذ أداء نفس الطبيعه من الجهتين المفروضتين ، وقلنا حينئذ بحصول المطلوبين بأداء واحد مع اتّصاف المؤدى بالوجوب خاصّه، وإنّما الندب هناك جهه لإيقاع الفعل من غير أن يتّصف به الفعل واقعا على ما مرّ تفصيل القول فيه ، وليس المقام من ذلك ؛ إذ المفروض

كون المطلوب أداء طبيعه مرتين أحدهما على سبيل الوجوب والآخر على جهه الندب ، فلا- اجتماع للجهتين فى شىء واحد حتى تقدّم جهه الوجوب على الندب وإنما الواجب هنا إيجاد والمندوب إيجاد آخر ، ولا يمكن تعيين شىء منهما إلّا بالتّيه نظرا الى دوران الفعل من دونها بين الأمرين.

قلت : المتحصّل من الأمرين فى المقام هو مطلوبيه أداء الطبيعه المفروضه مرتين ، مرّه واجبه ومرّه مندوبه ، وقضيه ذلك وجوب المرّه الاولى واستحباب الثانيه دون العكس ، لصدق أداء الواجب بالإتيان بها أولا ، نظرا الى حصول الطبيعه الواجبه ، فالحاصل من الأمرين بعد ملاحظتهما كون ما يأتى به أولا واجبا والثانى مندوبا.

ألا ترى أنّه إذا أمر السيّد عبده على جهه الوجوب بإعطاء درهم للفقير ثمّ أمره بإعطائه درهما على جهه الندب ، فدفع العبد اليه درهما واحدا حكم فى العرف ببراءه ذمّته عن الواجب قطعاً ، ولذا لا يجوز أحد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب ، كيف! ولم يكن الواجب عليه إلّا إعطاء الدرهم وقد أتى به.

فإن قلت : إنّ المطلوب بكلّ من الأمرين متقيّد بما يغير المطلوب بالآخر ، ولذا تعدّد المطلوبان فى المقام ولم يصحّ حصولهما بفعل واحد ، فلا يتمّ الحكم بانصراف الفعل الأوّل الى خصوص الواجب من جهه صدق الطبيعه المطلقه عليه ؛ إذ ليس المطلوب فى المقام مطلق الطبيعه حتى يكتفى بصدقها فى المقام ، بل لا بدّ من ضمّ التّيه المعيّنه ليتحقّق به المغايره المطلوبه.

قلت : إنّ لم يتعلّق كلّ من الأمرين إلّا بالطبيعه المطلقه ، غير أنّ المقصود بهما أداء الطبيعه مرتين واللازم من ذلك مغايره أداء الواجب لأداء المندوب ، لا- أن يكون كلّ من وجوب الفعل وندبه قيّدا فى الفعل المطلوب حتى أنّه لا يؤدّى الفعل من دون ملاحظته ليعتبر فى كلّ من المطلوبين ملاحظه مغايرته لأداء المطلوب الآخر ، بل ليس المطلوب إلّا أداءين للطبيعه المطلقه.

وحينئذ فنقول : إنّ وجوب أداء الطبيعه على الوجه المذكور وندبه كذلك

قاضي بكون الأول أداء للواجب والثاني أداء للمندوب من غير حصول إبهام في المقام ليتوقف على التعيين ، وذلك لصدق أداء الواجب به فيتعين الفرد الآخر لأداء المندوب.

والقول بأنّ صدق ذلك ليس بأولى من عكسه - إذ يصحّ أن يقال بصدق أداء المندوب به فيتعين الآخر لأداء الواجب - مدفوع ، بأنّ صدق المطلوبين على طبيعته الحاصله على سبيل البدليه قاضي بأداء الواجب بحصولها ، نظرا الى اندراج ذلك الفرد تحت طبيعته المطلقة المتعلقة للأمر الإيجابي وبه يسقط ذلك الأمر ؛ إذ لا يصحّ للأمر مؤاخذه الأمور على ترك المطلوب مع الأداء المفروض نظرا الى حصول طبيعته المطلوبه ، وحينئذ لو اقتصر على ذلك كان تاركا للمندوب لعدم أدائه بالطبيعه الراجحه على وجه غير مانع من النقيض.

فتلخص ممّا قرّرناه أنّ تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقة على الوجه المفروض قاضي بوجود طبيعته المطلقة المأخوذه لا بشرط شيء ، نظرا الى كون المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعه بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج ، فيكون المندوب هو إيجادها الثاني ، فإنّه الذي يصدق عليه حدّ المندوب ، حيث إنّ الراجح الذي يجوز تركه ، فاللازم من تعلق الأمرين بالطبيعه المطلقة على الوجه المفروض وجوب طبيعته المطلقة وندب تلك الطبيعه مقيدا بالإيجاد الآخر ، إذ المتحصّل من الأمرين المنع من ترك الطبيعه المطلقة بحيث لو تركها بالمزّه كان معاقبا قطعاً ، ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبه الى إيجادها الثانوي.

ثمّ إنّ يتفرّع على ما ذكرنا أمور كثيره :

منها : عدم وجوب تعيين الذكر الواجب في أذكار الركوع والسجود ، وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الأخيرتين إذا اكتفينا بالإتيان بالتسبيحات الأربع مزّه.

وربما قيل بوجود التعيين في المقامين ، نظرا الى البناء عليه في المسأله المذكوره وهو مدفوع بما عرفت.

ويوهنه خلوّ أخبار الباب وعدم تعرّض أحد من الأصحاب فيما أعلم لوجوب اعتبار ذلك فيها ، مع أنّها من أعظم ما يعمّ به البلوى وتشتدّ الحاجه اليها.

مضافا الى جريان السيره المستمرّه على خلافه بحيث كاد أن يحصل منه القطع بفساده، وفي ذلك شهاده على صحّحه ما اخترناه فى المسأله المذكوره ، وعلى ما اخترناه لو سها فأتى بالأوّل على جهه الندب وقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه.

ومنها : عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكلّ يوم فاته من شهر رمضان ، إذ الواجب من الصوم حينئذ من أفراد طبيعه واحده.

ومنها : أنّه لو كان عليه مندورات عديده من أفراد طبيعه واحده اكتفى فى أدائها بقصد أداء المنذور من غير حاجه الى تعيين خصوص كلّ منها.

ومنها : أنّه لو كان عليه ديون عديده من جنس واحد على صفه واحده فأدّى واحدا من ذلك الجنس من غير أن يعيّنه لخصوص واحد معيّن منها حصل البراءه على قدر المؤدّى ، من غير أن ينصرف الى خصوص واحد منها.

وقد يشكل الحال فى هذه المقامات فيما إذا تعلق حكم خاصّ بأحد الواجبين فأتى بأحدهما على الوجه المذكور ، كما إذا كان قد نذر الإتيان بواحد معيّن منهما ، أو نذر على تقدير الإتيان به التصدّق على الفقير مثلا ، أو كان هناك رهن بإزاء أحد الدينين أو حلّ أجلّ أحدهما دون الآخر بعد الدفع.

فهل يقال بانصراف ذلك الى ما اشتمل على الخصوصيه ، أو يدفع ذلك بالأصل ، أو يتخيّر الفاعل أو الدافع فى التعيين؟ وجوه.

وقد يقال بتعيين الأوّل إذا عين الثانى لأداء الآخر ، فيتعيّن المطلق للأوّل ، ولا يخلو ذلك عن وجه كما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك ما لو كان عليه دينان على الوجه المذكور لرجلين فوكّلا ثالثا فى القبض ، فدفع اليه أحد الحقيين أو كليهما من غير أن يعيّن شيئا منهما لخصوص أحدهما.

ومنه ما لو باعه قفيزين من الحنطه بدرهمين وأقبضه المبيع وباعه أيضا

قفيزين آخريين بدرهم من غير أن يقبضه فدفع اليه المشتري درهما من غير أن يعينه ثمننا لخصوص أحدهما.

فهل يثبت خيار التأخير بالنسبة الى غير المقبوض ، لعدم تعين المقبوظ ثمننا له ، أو يبنى على اللزوم أخذنا بمقتضى الأصل ، لدوران الثمن بينه وبين المقبوض؟.

ولنقطع الكلام فى المجلد الأول من هذا التعليق الموسوم بهدايه المسترشدين على اصول معالم الدين ، ويتلوه المجلد الثانى فى بحث دلالة الأمر على الوحده أو التكرار.

ونسأل الله الكريم المّان أن ينفع به أهل العلم والفضل والإيمان وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم إنّه هو البرّ الرحيم.

وقد وافق الفراغ منه ليله الجمعة العاشر من شهر ربيع الثانى من شهور سنة ألف ومائتين وسبعة وثلاثين.

والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

حرّره مؤلفه المفتقر الى رحمة ربّه الكريم

محمد تقى ابن المرحوم محمّد رحيم عفا الله سبحانه عنهما بلطفه وفضله العميم ،

وحشرهما مع مواليهما الأكرمين محمّد وآله الطاهرين

وصلّى الله عليهم أجمعين.

| | |
|--|-----|
| تقديم..... | ٥ |
| ترجمه المؤلف..... | ٣٢ |
| متن المعالم..... | ٤٩ |
| تعريف الفقه..... | ٥١ |
| تعريف اصول الفقه..... | ٩٣ |
| متن المعالم..... | ١٠١ |
| ملاك تقدم بعض العلوم على بعض..... | ١٠٢ |
| متن المعالم..... | ١٠٥ |
| موضوع علم الفقه ومبادئه ومسائله..... | ١٠٦ |
| متن المعالم..... | ١٢٧ |
| تقسيمات اللفظ..... | ١٢٨ |
| الفائده الاولى : أقسام الدلاله..... | ١٤١ |
| الفائده الثانيه : الوضع الإفادى والوضع الاستعمالى..... | ١٤٥ |
| الفائده الثالثه : فى الكنايه والاستعاره..... | ١٤٦ |
| الفائده الرابعه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع..... | ١٦٠ |
| الفائده الخامسه : أقسام الوضع باعتبار الموضوع له..... | ١٧٠ |

- الفائده السادسة : كيفيه الوضع فى المفردات والمرکبات..... ١٩٣
- الفائده السابعه : هل الاستعمال فى المعنى المجازى توقيفى أو لا؟..... ١٩٧
- الفائده الثامنه : الأصل فى الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقى..... ٢٠٥
- الفائده التاسعه : طرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢١٣
- أحدها : تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفى لوازمه..... ٢١٣
- ثانيها : النقل المتواتر وما بمنزلته..... ٢١٣
- ثالثها : الاستقراء..... ٢١٤
- رابعها : الترديد بالقرائن وملاحظه مواقع الاستعمال..... ٢١٥
- خامسها : أصاله الحقيقه..... ٢١٥
- سادسها : ورود اللفظ فى مقام البيان مجزدا عن القرائن..... ٢٢٢
- سابعها : انتفاء المناسبه المصححه للتجوز..... ٢٢٣
- ثامنها : استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظه معنى مخصوص من مستعملات اللفظ ٢٢٤
- تاسعها : أصل العدم..... ٢٢٤
- عاشرها : التبادر..... ٢٢٦
- حادى عشرها : عدم صحه السلب..... ٢٤٠
- ثانى عشرها : الأطراد وعدمه..... ٢٦٠
- امور اخر لطرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢٦٨
- ذكر قاعده فى طرق معرفه الحقيقه والمجاز..... ٢٨٤
- الفائده العاشره : دوران الأمر بين الامور المخالفه للمعنى الحقيقى..... ٢٨٩
- المقام الأول : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ فى نفسه..... ٢٩٠

أحدها : الدوران بين الاشتراك والمجاز..... ٢٩٠

ثانيها : الدوران بين الاشتراك والتخصيص..... ٣٠٤

ص: ٧٣٠

ثالثها : الدوران بين الاشتراك والتقييد..... ٣٠٤

رابعها : الدوران بين الاشتراك والإضمار..... ٣٠٤

خامسها : الدوران بين الاشتراك والنقل..... ٣٠٤

سادسها : الدوران بين الاشتراك والنسخ..... ٣٠٧

سابعها : الدوران بين النقل والمجاز..... ٣٠٨

ثامنها وتاسعها : الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد..... ٣٠٩

عاشرها : الدوران بين النقل والإضمار..... ٣٠٩

حادى عشرها : الدوران بين النقل والنسخ..... ٣٠٩

المقام الثانى : فى بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبه الى خصوص الاستعمالات وهى وجوه عشره :

أحدها : الدوران بين المجاز والتخصيص..... ٣١٠

ثانيها : الدوران بين المجاز والتقييد..... ٣١٢

ثالثها : الدوران بين المجاز والإضمار..... ٣١٢

رابعها : الدوران بين المجاز والنسخ..... ٣١٣

خامسها : الدوران بين التخصيص والتقييد..... ٣١٤

سادسها : الدوران بين التخصيص والإضمار..... ٣١٥

سابعها : الدوران بين التخصيص والنسخ..... ٣١٥

ثامنها : الدوران بين التقييد والإضمار..... ٣١٧

تاسعها : الدوران بينه وبين النسخ..... ٣١٧

عاشرها : الدوران بين الإضمار والنسخ..... ٣١٧

مسائل متفرقة من الدوران..... ٣١٩

الفائده الحاديه عشر : هل الألفاظ موضوعه للامور الخارجيه أو للصور الذهنيه..... ٣٣٤

ص: ٧٣١

الفائده الثانيه عشر : فى المشتقّ ٣٦٢

المراد بالحال فى بحث المشتقّ ٣٦٣

المعروف بين علماء العربيه عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمّن على ما هو الحال فى الأفعال ٣٦٧

المشتقاتّ التى وضع النزاع فيها تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهه وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقه ٣٦٩

المعروف بين الاصوليين فى المشتقّ قولان :

أحدهما : عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتقّ ٣٧١

ثانيهما : القول باشتراط البقاء ٣٧١

حجّه القول بعدم اشتراط البقاء وجوه ٣٧٢

ردود على أدلّه القائلين بعدم اشتراط البقاء ٣٧٥

حجّه القائل باشتراط البقاء امور وأجوبتها ٣٨٠

حجّه القول بالتفصيل بين المشتقاتّ وجوابها ٣٨٤

تحقيق القول فى المسأله ٣٨٧

ما يتفرّع على البحث عن المشتقّ ٣٩٤

متن المعالم ٣٩٧

الحقيقه اللغويه والعرفيه ٤٠١

الحقيقه الشرعيّه ٤٠٤

ثمره القول بالحقيقه الشرعيّه ٤١٤

حجّه المثبتين ٤١٨

حجّه النافين ٤٢١

ردّ حجّه النافين ٤٢٥

أدله آخر على ثبوت الحقيقه الشرعيه ٤٢٨

ص: ٧٣٢

| | |
|---|-----|
| الصحيح والأعمّ..... | ٤٣٤ |
| المقام الأوّل فى بيان محلّ النزاع..... | ٤٣٤ |
| المقام الثانى فى بيان الأقوال فى المسأله..... | ٤٣٦ |
| المقام الثالث فى بيان حجج الأقوال..... | ٤٤٢ |
| أدلّه الصحيحى..... | ٤٤٢ |
| أدلّه الأعمى..... | ٤٥٨ |
| المقام الرابع فى بيان ثمره النزاع فى المسأله..... | ٤٨٤ |
| تتميم الكلام فى المرام برسم امور..... | ٤٨٩ |
| متن المعالم..... | ٤٩٣ |
| وقوع الاشتراك فى لغه العرب..... | ٤٩٧ |
| استعمال المشترك فى أكثر من معنى..... | ٤٩٩ |
| متن المعالم..... | ٥٣٩ |
| استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى..... | ٥٤١ |
| حجّه المانعين..... | ٥٤٢ |
| حجّه المجوزين..... | ٥٤٩ |
| نقد كلام صاحب المعالم..... | ٥٥٣ |
| متن المعالم..... | ٥٥٧ |
| مادّه الأمر..... | ٥٦٥ |
| حدود الأمر..... | ٥٦٩ |
| هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء أم لا؟..... | ٥٧٧ |

الطلب والإرادة..... ٥٨٢

اشتراط الإرادة فى دلاله الأمر على الطلب..... ٥٩٠

هل الأمر يفيد الوجوب وضعا أو لا؟..... ٥٩٢

ص: ٧٣٣

صِيغَةُ الأَمْرِ ٥٩٦

أدلة القائلين بدلاله صيغه الأمر على الوجوب ٦٠٧

أدلة القائلين بدلاله صيغه الأمر على الندب ٦٣٧

حجّة القائلين بدلاله الصيغه على القدر المشترك ٦٤٣

حجّة السيّد المرتضى قدس سره ٦٤٨

حجّة القائلين بالتوقف ٦٥٢

متن المعالم ٦٥٥

شروع استعمال الأمر في الندب في عرف الأئمة عليهم السلام ٦٥٦

الجمل الخبرية المستعمله في الطلب ٦٦١

الأمر عقيب الحظر ٦٦٣

انصراف الأمر الى الوجوب العيني ، التعييني ، النفسى ٦٧٠

الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد ٦٧٥

الدوران بين الندب النفسى والوجوب الغيرى ٦٧٦

الدوران بين الندب العينى والوجوب الكفائى ٦٧٧

الدوران بين الندب التعيينى والوجوب التخييرى ٦٧٨

الدوران بين الوجوب المقيد النفسى والمطلق الغيرى ٦٧٨

الدوران بين الوجوب المقيد والكفائى أو التخييرى ٦٧٨

الدوران بين الوجوب الغيرى والنفسى الكفائى أو التخييرى ٦٧٩

الدوران بين الوجوب الكفائى والتخييرى ٦٧٩

هل يعتبر قصد الأمر أم لا؟ ٦٧٩

٦٨٦ تعدّد الأمر ظاهر فى تعدّد التكليف

٦٩٥ هل يقتضى الأصل التداخل أم لا؟

٧٠٥ التنبيه على امور

ص: ٧٣٤

في تداخل الأسباب.....٧٠٧

هل يتوقف حصول التداخل على نية الكلّ تفصيلاً أو إجمالاً أم لا؟.....٧١٣

مورد التداخل.....٧١٥

التعيين بالنية في المطلوبين المتّحدين في الصورة ٧١٦

ص: ٧٣٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

